



ANDRÉS GERARDO FIGUEROA SALAZAR

**ENTRE INSTANTES Y FRAGMENTOS: UNA LECTURA
GOMEZDAVILIANA DEL TIEMPO**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 18 de febrero de 2021

**ENTRE INSTANTES Y FRAGMENTOS: UNA LECTURA
GOMEZDAVILIANA DEL TIEMPO**

**Trabajo de grado presentado por Andrés Gerardo Figueroa Salazar, bajo la
dirección del Profesor Juan Fernando Mejía Mosquera, como requisito parcial
para optar al título de Filósofo**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 18 de febrero de 2021



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía

Bogotá, 18 de febrero de 2021

Profesor:

LUIS FERNANDO CARDONA SUAREZ PHD
DECANO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Estimado Fernando,

Reciba un cordial saludo, tengo el gusto de presentar con esta carta el trabajo de grado: *Entre instantes y fragmentos: una lectura gomezdaviliana del tiempo*, del estudiante Andrés Gerardo Figueroa Salazar, que se presenta como requisito para optar al título de Filósofo.

Andrés Gerardo ha realizado un trabajo juicioso y creativo en el cual sigue la pista del problema del tiempo en la obra del filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila guiado por la idea de que existe una relación entre la idea del tiempo centrada en la comprensión del instante y la escritura fragmentaria que caracteriza a Gómez Dávila.

Andrés Gerardo a realizado un trabajo de lectura e investigación muy serio y bien documentado. En mi opinión este trabajo cumple con creces los requisitos que la Facultad exige para este tipo de trabajos y en consecuencia lo presento a su consideración.

Quedo a la espera de las instrucciones para la defensa.

Cordialmente,

Juan Fernando Mejía Mosquera
Profesor Asistente
Facultad de Filosofía

**ENTRE INSTANTES Y FRAGMENTOS: UNA LECTURA
GOMEZDAVILIANA DEL TIEMPO**

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	6
1. Historia y Modernidad	15
1.1. Un hombre ante su tiempo	15
1.2. Modernidad y democracia	16
1.3. Reacción	20
1.4. El reaccionario auténtico	22
2. Antropología filosófica	34
2.1 ¿Una antropología filosófica o una antropología metafísica?	34
2.1.1 El hombre y su condición quebrada.....	35
2.1.2 Aceptar o rechazar: la conciencia de la condición de creatura	40
3. La estameña del tiempo	47
3.1. El tiempo histórico y el tiempo antropológico	48
3.2. La intensidad del instante	54
Conclusiones.....	63
Bibliografía.....	70

Abreviaturas¹

N: Notas

T: Textos I

ETI I: Escolios a un Texto Implícito I

ETI II: Escolios a un Texto Implícito II

NETI I: Nuevos Escolios a un Texto Implícito I

NETI II: Nuevos Escolios a un Texto Implícito II

SETI: Sucesivos Escolios a un Texto Implícito

ETIS: Escolios a un Texto Implícito, Selección

RA: El reaccionario autentico

¹ Antes de entrar en materia es necesario llevar acabo las siguientes acotaciones metodológicas que serán de gran utilidad para el lector: en primer lugar, al no existir un sistema de citación propio dentro de la obra de Nicolás Gómez Dávila, en el presente texto se optó por emplear un tipo de abreviaturas que se aplicará exclusivamente a la obra gomezdaviliana y que, ciertamente, podría diferir de cualquier otro sistema de citación que se haya dispuesto para su obra. En segundo lugar, las ediciones de las fuentes primarias que se consultaron y fueron usadas para las diversas citas que integran el cuerpo del presente trabajo fueron sacadas, en lo referente a *Notas (2003)*, *Textos I (2002)*, así como también la *Selección de los Escolios a un texto Implícito (2001)*, de *Villegas Editores*; por su parte, las citas que competen a los dos tomos de los Escolios fueron sacadas de la edición del Instituto Colombiano de Cultura del año de 1977; para los dos tomos de los *Nuevos Escolios* se emplearon las ediciones de la Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura de 1986; mientras que para los *Sucesivos Escolios* se usó la edición del Instituto Caro y Cuervo del año de 1992. En tercer lugar, el lector encontrará que gran parte de las citas aquí consignadas se encuentran bajo el formato de cita destacada, algo que responde a un criterio metodológico particular, a partir del cual se establece que dicho formato solo se aplica a las citas textuales provenientes exclusivamente de *Notas* o de los *Escolios*. Esto con el fin de preservar la consistencia de las exigencias estilísticas que el pensamiento gomezdaviliano detenta, pues, para éste la distribución de la frase en el espacio resulta ser imprescindible para plasmar adecuadamente la idea. Finalmente, en cuarto lugar, cabe anotar que el uso de las citas en el cuerpo del párrafo son un recurso metodológico que complementa la idea central que lo fundamenta.

INTRODUCCIÓN

La cuestión del tiempo es un vasto y fértil campo de investigación que tiene vigencia incluso hasta nuestros días. Las reflexiones, tanto de corte científico como de corte filosófico, que han pretendido desentrañar los secretos que esconde el enigma del tiempo, han dado cabida a un sin fin de conceptos, interpretaciones y teorías, la mayoría de las veces incompatibles entre sí. Por esto resulta indispensable saber cómo debe ser abordada dicha cuestión en el marco de la filosofía gomezdaviliana. Pues, si bien es cierto que el bagaje intelectual del bogotano es lo suficientemente amplio como para discutir con un gran número de autores e incluso es lo suficientemente amplio como para abordar y rebatir un enorme número de asuntos, lo cierto es que, dada su condición concreta inserta en un contexto histórico particular, Nicolás Gómez Dávila acepta ciertas fuentes y rechaza otras, recogiendo ideas diversas que terminarán por compactarse en una sólida unidad.

Por tanto, para efectos del presente trabajo no es determinante examinar de manera exhaustiva todos y cada uno de los planteamientos que se han hecho sobre el tiempo, puesto que no todos tienen relación con el pensamiento del bogotano. En el presente trabajo vamos a discriminar aquellos elementos ajenos al pensamiento gomezdaviliano y, en su lugar, establecer las verdaderas herramientas de las que se vale dicho pensamiento para tratar el tema del tiempo. Esta es una tarea metodológica crucial a partir de la cual es posible demarcar los lineamientos según los que procederá el presente trabajo.

En este sentido, se prescindirá de asumir compromiso alguno con las teorías físicas o científicas que traten el problema del tiempo, y en su lugar se concentrará todo el interés en rastrear y examinar el concepto de tiempo a lo largo de la obra de Gómez Dávila. Pues, ciertamente el derrotero por el que se encamina la reflexión gomezdaviliana antepone al análisis teórico del tiempo, una valoración en la que se contempla la experiencia que tiene la conciencia acerca del tiempo, por lo que la definición en términos abstractos que reifica la concepción del tiempo y lo concibe como un fenómeno físico externo al sujeto o a la conciencia que percibe, termina por ser una definición infructuosa que aleja la presente investigación del marco del pensamiento gomezdaviliano.

Así, aunque a primera vista la preocupación de Gómez Dávila por el tiempo no sea evidente, -pues, de hecho, la articulación de un tratado dedicado exclusivamente al análisis minucioso del tiempo parece inexistente a lo largo de su obra- lo cierto es que, tras una lectura lo bastante aguda es posible darse cuenta de que dicha preocupación no es algo aparente, ni mucho menos un asunto subalterno. Pues, desde su postura reaccionaria, pasando por su preocupación antropológica e incluso hasta llegar a su vocación de escoliasta, el tiempo se encuentra implícito. Nociones tales como “historia”, “anacronismo”, “conciencia”, “condición concreta”, “opción”, “valor”, “fracaso”, “escritura”, entre otras, ya presuponen el tiempo. Y en algunos pasajes hasta se presentan directamente, como es el caso del siguiente fragmento: “la historia se articula así en instantes y en épocas” (RA, 18)

Por tanto, el tiempo en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila encuentra asidero en muchas de sus preocupaciones fundamentales. Por lo que efectivamente ocupa un lugar preponderante. No obstante, dada su naturaleza implícita, el tiempo en la filosofía del bogotano se dice en muchos sentidos y guarda múltiples implicaciones, por lo que, darse a la tarea de explicar la cadencia argumentativa de todos los casos en los que Nicolás Gómez Dávila emplea el concepto de tiempo no solamente resulta pretencioso, sino que es tarea para una investigación de corte pragmático diferente a esta. Para solventar este problema se optó por reducir a dos el número de casos en los que es posible apreciar las relaciones temporales en el pensamiento gomezdaviliano, a saber, la *historia* y la *antropología*. Tal reducción es el resultado de un examen cuidadoso de los tópicos que constituyen el pensamiento de Gómez Dávila, concluyendo que estas nociones de *historia* y *antropología*, no solamente permiten la elaboración de un discurso manejable en el que sea posible dar cuenta de gran parte de la riqueza del pensamiento del bogotano, sino que, además, permiten comprender su concepción acerca del tiempo, en la medida en que ofrecen las principales herramientas para dilucidar tal problema.

De esta manera, empezar por la concepción histórica de Gómez Dávila, además de tratarse de una herramienta propia de su pensamiento, también representa un excelente punto de partida, en la medida en que nos presenta al bogotano en su postura reaccionaria como un hombre que se relaciona y asume su tiempo de una manera particular, esto es, como alguien que piensa y observa la historia mientras escribe. Por su parte, la antropología gomezdaviliana presenta la clave necesaria para comprender la concepción que detenta el bogotano sobre el tiempo. Pues, éste entiende que la

temporalidad es la irrenunciable dimensión de lo humano, la cual, como se verá más adelante, se explica en función de dos recursos conceptuales, mutuamente dependientes y recurrentes dentro de la obra gomezdaviliana, a saber, el presente y el instante (T, 21-22).

Ahora bien, determinar la naturaleza y el papel que juegan las nociones de tiempo, presente e instante dentro de la reflexión del bogotano es tan solo una parte del objetivo que pretende llevar a cabo la presente investigación. Pues, limitarse a identificar y determinar las relaciones temporales supondría sacrificar la riqueza de matices de las que goza la comprensión gomezdaviliana del tiempo. Por tanto, la verdadera apuesta de la presente investigación se basa en analizar la noción de tiempo que sostiene Nicolás Gómez Dávila con el fin de señalar que el tiempo es el hombre mismo. Esto implica dar un paso más allá y leer la comprensión que ostenta el bogotano sobre el tiempo desde un punto de vista metafísico, en virtud del cual resulte plausible interpretar las nociones de tiempo e instante como recursos conceptuales a partir de los cuales el hombre se explica el enigma del tiempo, sin embargo, no son el tiempo. Así, pues, a pesar de que el tiempo o la estructura temporal encuentre una explicación desde las tensiones divergentes del pasado del presente y del futuro como un fluir inaprensible de “ahoras”, lo cierto es que, al final, lo que experimenta una conciencia respecto al tiempo es la concreción del presente en el instante. Es decir, para Nicolás Gómez Dávila el instante es el lugar insustituible de lo real en el que se concreta cada acto con el que el hombre sueña, pero a su vez, es en el instante en donde el hombre se vive a sí mismo y palpa la imperfección de su esencia (T, 22-24). De esta manera, es posible concluir que el hombre encuentra su ser en el tiempo y más específicamente en la concreción del instante, sin embargo, extremando esta posibilidad del ser, el hombre no se encuentra en el tiempo, sino que él mismo es el tiempo.

Para desarrollar de manera clara y concisa la tesis anterior, el presente trabajo estará dividido en dos apartados fundamentales, los cuales profundizarán, cada uno, en los asuntos de la concepción histórica y antropológica de Nicolás Gómez Dávila con el objetivo de llegar al apartado tres, en el que, finalmente, se abordará la pregunta por el tiempo dentro del pensamiento del bogotano. Así, en el primero de estos apartados titulado “*Historia y Modernidad*” se explorarán las bases del pensamiento de Gómez Dávila y con ello plantear la actitud reaccionaria como el punto de partida para comprender su concepción de tiempo. Pues, como ya se mencionó, la actitud que Gómez Dávila presenta como “el reaccionario auténtico” abre la posibilidad de

dilucidar el problema del tiempo gracias a que desnuda el carácter histórico del ser humano. De modo que el hombre se concibe como un ser que, ineludiblemente, se relaciona y asume su tiempo de diferentes formas, ya sea promocionando el auge y consolidación de la técnica y la democracia, como es el caso del hombre moderno, o bien sea como alguien que protesta en contra de los valores de la nueva sociedad moderna, pero que, no obstante, se resigna a su actual monopolio de la historia y, en su lugar, opta por limitarse a pensar y escribir, como es el caso del reaccionario auténtico (RA, 16). En otras palabras, una vez que el hombre se ve constreñido a ser, arrojado a una situación irresoluble, no puede hacer otra cosa que asumir una posición ante sí mismo y ser opción (Torregroza, 2018, 285), aceptando o rechazando, en primera instancia, su condición humana y luego aceptando o rechazando las diversas opciones que la vida misma le ofrece. Luego, el punto crucial del presente apartado es el de remarcar que el foco de atención del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila abandona el campo teórico y político y se instala en el campo concreto de la cotidianidad. Con lo cual se abre la posibilidad de concebir una metafísica en virtud de la cual el ser y la realidad se comprenden como un *datum* concreto y no solamente como meros formalismos intelectuales o formas ideales situadas en un empíreo sideral.

El segundo apartado, titulado “*Antropología filosófica*” tiene por cometido abordar el grueso de la presente investigación. Pues, por una parte, examina la comprensión antropológica de Gómez Dávila, mientras que, por otra parte, busca profundizar el carácter sensual y concreto del hombre, con el fin de aproximarnos a la comprensión metafísica del tiempo. Así, para Gómez Dávila el hombre no es simplemente un ser histórico sometido a los requerimientos de su carne y mucho menos se trata de un ser determinado por el ejercicio de su razón, antes bien, para el bogotano el hombre es un ser frágil, un animal perdido sin ser él mismo un animal abandonado (T, 13); pero que, no obstante, al final se trata de un animal en cuya esencia se encuentra inscrita una doble facultad que lo diferencia de sus predecesores saurios, a saber, su facultad de encontrarse como creatura abierta al misterio, pues, el hombre es capaz de percibir presencias ajenas al mundo y cuya procedencia desconoce, y la facultad de hallarse como conciencia inserta en una situación concreta, capaz de percibirse como un ser con otros, inmerso en una situación concreta (T, 23-24).

Ahora bien, una vez que Gómez Dávila se instala en lo concreto abre la posibilidad de repensar la importancia de la sensibilidad y la captación sensual del objeto, puesto que traza un nuevo discurso a través del cual es posible dilucidar una

forma distinta en la que el hombre se relaciona y comprende el mundo, un discurso en el que las relaciones entre los objetos no se construyen como relaciones exteriores. Antes bien, se trata de un discurso en el que el hombre se relaciona con la realidad que lo circunda a través de la noción de percepción, o más exactamente la noción de percepción total (N, 184), en virtud de la cual, las relaciones que se establecen entre el sujeto y el objeto son internas. De modo que, cuando el hombre percibe, no solamente abstrae elementos que robustecen su aparato intelectual, sino que, cuando el hombre percibe bajo dicha percepción total, “construye el objeto en el espíritu en una relación íntima e indisoluble” (Ulloa, 2018, 121-122). Desde luego, lo anterior se encuentra fuertemente vinculado con la reflexión axiológica del bogotano, pues, si bien es cierto que el hombre termina por concebirse como un ser capaz de experimentar el mundo a través del acto de comprenderlo que implica, a su vez, un acto de comprensión de la persona que comprende, también es cierto que, para Gómez Dávila, dicho acto de comprensión surge gracias a una toma activa de postura que se da entre opciones concretas.

En este sentido, una vez se ha dejado claro lo anterior, llegamos finalmente al tercer y último apartado titulado “*La estameña del tiempo*”, en el cual se remarcan aquellos elementos que constituyen y dan lugar a la concepción del tiempo dentro del pensamiento gomezdaviliano. Así, el carácter concreto del cuerpo y de los sentidos vuelve a retomarse dado que, permite dar cuenta de una lectura de la realidad y del tiempo en la que se valora la experiencia interna por encima de la comprensión racional y abstracta. Con lo cual, es posible afirmar que, así como el hombre experimenta la realidad a través de una relación íntima e indisoluble con el objeto que percibe, e incluso, así como el hombre puede percibir presencias ajenas que no solo le abren un horizonte al que la naturaleza animal no puede acceder, sino que, además, lo constituyen y le dan lugar, también la experiencia del tiempo, aunque carezca de un objeto tangible, se teje en términos internos. De modo que, para el bogotano la temporalidad es la irrenunciable dimensión de lo humano, la cual, como se verá más adelante, se explica en función de dos recursos conceptuales, mutuamente dependientes y recurrentes dentro de la obra gomezdaviliana, a saber, el presente y el instante (T, 21-22).

Ciertamente la identificación de las anteriores nociones, permiten dar cuenta de una interpretación del tiempo en cuanto esquema abstracto, es decir, permiten dar cuenta de un tiempo espacializado cuya definición giraría en torno al movimiento, la

medida y el número. Sin embargo, para Gómez Dávila el cambio de posición, de un antes hacía un después, por sí solo no es muy dicente respecto a la experiencia del tiempo. De manera que, la estructura conceptual que concibe el bogotano no cae en una comprensión espacial, pues, se cuida de cercenar el tiempo en una serie ininterrumpida de “ahoras” cuya percepción es la de ser anterior o posterior. En su lugar, Nicolás Gómez Dávila concibe el tiempo como una estructura en donde “el pasado y el futuro existen solo en el presente” (T, 24). Sin embargo, esto no quiere decir que para el bogotano el presente sea un dato medible, un mero intervalo que se obtiene de una continua sucesión de eventos y a partir del cual es posible organizarlos y clasificarlos como ahora pasados y futuros. Antes bien, como ya se había mencionado, para Gómez Dávila el presente es el único punto dentro de la trama temporal en el que todo lo real encuentra su ser, de ahí que afirme que el presente es “el insustituible lugar de lo real; lo que existe solo existe en él” (T, 25).

Luego, la manera en la que el hombre se relaciona con este tiempo, o, mejor dicho, la manera en que la conciencia experimenta este tiempo es a través del instante comprendido en términos de intensidad. Es decir, aunque Gómez Dávila afirme que es en el presente donde todo lo real adquiere su ser, lo cierto es que el presente continúa siendo una categoría conceptual abstracta en la que la fluidez del tiempo existe y se realiza (T, 25). Mas, el instante, resulta ser el lugar en el que la existencia misma se concreta. Así, para Gómez Dávila cada instante es experimentado por la conciencia a partir de la riqueza que le provee la sensibilidad empírica antes que la información que le pueda proveer la abstracción teórica, pues, “todo conocimiento tiene su sabor, su peso y su olor” (N, 73). Por lo tanto, el tiempo cobra sentido a partir su experiencia interna, la cual, se concibe como el proceso de realización de una vida, la sustancia de lo que ésta está hecha, por lo que, el hombre no se encuentra en el tiempo, sino que, él mismo es el tiempo.

Ahora con el fin de consolidar un suelo teórico mucho más consistente para la presente investigación, se tuvieron en cuenta aportes como los de Heidegger y Borges los cuales, si bien es cierto que escribieron desde tradiciones de alguna manera diferentes, también es cierto que llegaron a conclusiones análogas, en donde el tiempo se comprende desde su experiencia interna. No obstante, el lector podrá advertir una mínima interacción entre Gómez Dávila y los autores clásicos de la tradición del pensamiento que, en algún momento, aportaron algo a la filosofía del tiempo. Esto no quiere decir que las reflexiones del bogotano carezcan de la suficiente relevancia como

para encontrarse incapaz de discutir con autores de la tradición. Por el contrario, esta concisa interacción sucede adrede y responde a un doble criterio metodológico, en primer lugar, dada la escueta consideración de Gómez Dávila respecto a la naturaleza del tiempo, se vuelve perentorio concentrar todos los esfuerzos en encontrar derroteros que complementen la concepción temporal del bogotano en lugar de ampliar el marco conceptual en el que éste último se adscribe. Mientras que, en segundo lugar, al ser el tiempo un problema tan complejo, presentar esquemáticamente las concepciones temporales de los autores clásicos, no solo sería sacrificar la riqueza de tales concepciones y que, por tanto, requieren de sus propias investigaciones, sino que, también, sería divagar y alejarse en gran medida de lo que realmente es importante para el presente texto, esto es, la concepción gomezdaviliana del tiempo. Aún más, estos criterios metodológicos se ven respaldados por la naturaleza de la producción intelectual de Gómez Dávila. Puesto que su marcada actitud antipedagógica y antiacadémica lo llevan a prescindir de los parámetros propuestos por la propia tradición del pensamiento y, en su lugar, trabajar bajo sus propios criterios y con sus propias herramientas, tal como lo demuestra en el siguiente pasaje de notas,

El que no se propone ni enseñar ni predicar, no tiene por qué preocuparse de la ciencia en sí sino solamente de la ciencia suya. No es lo que el hombre sabe sino lo que yo pueda saber que debe importarme.

Saber es una ambición que cualquier hipocresía intelectual falsifica, ya que ese propósito se cumple solo cuando el problema se disuelve totalmente en significados inteligibles.

El que enseña o predica puede honradamente contar con la ciencia de quienes son más sabios o más inteligentes que él y contentarse con transmitir un depósito sellado. Aquí no hay necesariamente simulación, aun cuando se avance más allá de uno mismo. Pero aquel para quien solo saber es importante, tiene que ir a la raíz de toda noción, partir de lo más bajo y lo más simple para elevarse paulatinamente, aceptar como etapas de esa ascensión únicamente sus soluciones personales y preferir quedarse indefinidamente en la mitad del camino a acoger pasivamente la ayuda de una solución que no haya inventado o que no sea capaz de recrear en sí con plenitud inteligible (N, 126).

Por tanto, y con la finalidad de ser consecuentes con tal actitud, se optó por reducir el número de autores con los que se plantea una coincidencia con el pensamiento de Gómez Dávila y en su lugar, trabajar con aquellos que, de cierta manera, lo hacen hablar.

Ahora bien, el lector podrá apreciar que los textos del corpus gomezdaviliano que se emplearon para tal fin fueron, en su gran mayoría, *Notas y Textos I*. Sin embargo, también fueron de gran utilidad la serie completa de los *Escolios*, así como el *Reaccionario Auténtico*, aunque, la aplicación de cada uno de estos textos responde a momentos específicos. Es decir, para elaborar la imagen del reaccionario auténtico aquí presentada, se empleó, en gran medida, el texto del *Reaccionario auténtico*, algunos pasajes de *Notas* y algunos de los escolios, en especial de los dos primeros tomos de *Escolios* y de los tomos de los *Nuevos Escolios*. Por su parte, para el análisis de la concepción antropológica gomezdaviliana se dispuso de *Textos I*, pues, siguiendo a varios comentaristas del bogotano (Hoyos Vásquez, 2008; Torregroza, 2018; Volpi, 2005), es justamente en esta obra en donde Gómez Dávila desarrolla su antropología, especialmente en los ensayos tres, siete y ocho, así como también de algunos pasajes de *Notas*. Finalmente, para el análisis de la estructura constitutiva del tiempo se empleó *Textos I*, específicamente el ensayo tres, dado que es justo *allí en donde Gómez Dávila se refiere, de manera, sucinta, sobre ese tiempo en sentido metafísico, que es justamente el sentido que se quiere demostrar en la presente investigación.*

Así, pues, la apuesta que defiende el presente trabajo de grado resulta ser innovadora no porque pretenda entregar a la comunidad intelectual la respuesta definitiva de la naturaleza del tiempo. Sino, más bien, porque se empeña en resaltar una nueva faceta de la obra del bogotano que hasta la fecha no ha recibido la atención necesaria. En efecto, aunque esta afirmación puede sonar polémica, lo cierto es que tras una rigurosa revisión bibliográfica es posible apreciar que la mayoría de comentaristas de Nicolás Gómez Dávila no se refieren al asunto del tiempo más que como un conector lógico que articula el discurso bajo expresiones como “al mismo tiempo” tal y como lo hace Rabier (2013) quien escribe que “Gómez Dávila es al mismo tiempo un heredero del romanticismo anglosajón o germánico”, o como una etiqueta que funciona para referirse a un momento histórico determinado. Por su parte, los pocos que lo hacen, como es el caso de José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (2015) o Enver Torregroza (2018) lo hacen de manera superficial como una mera alusión en la que no se ahonda en la estructura constitutiva del tiempo, sino que, por su parte, se considera como un asunto transversal en el pensamiento de Gómez Dávila y que se encuentra en función de su concepción antropológica como un síntoma que demuestra la imposibilidad ontológica en la que cae el hombre, quien, así no lo quiera se ve empujado por la concreción de cada instante a optar. Sin embargo, y aunque estos dos últimos

comentaristas se encuentran más cerca de la reflexión que se lleva a cabo en la presente investigación, lo cierto es que el análisis aquí presentado rebasa las consideraciones de estos autores, no solo por la exhaustividad sino también por la apuesta misma, dado que, el tiempo no es simplemente un elemento a partir del cual se explica en gran medida la naturaleza humana, sino que, por el contrario, es la misma naturaleza humana.

1. HISTORIA Y MODERNIDAD

1.1. Un hombre ante su tiempo

Mujeres y hombres, quienesquiera que sean ineludiblemente asumirán, ante su tiempo, un gesto de aprobación o de rechazo. Algunos, “con la frente inclinada sobre el instante” (N, 48) e inducidos como autómatas a experimentar el sueño dogmático del vivir común (N, 59) aceptan sin reparos la época y la situación concreta en la que, de pronto, se vieron constreñidos a ser. Otros, mientras tanto, que dicen comprender su época, se integran al tejido social y disponen de sus voluntades para la correcta concreción de sus pretensiones. Sin embargo, existe una clase de hombres cuyo gesto ante su época es de rechazo y encuentran consecuente militar en las fuerzas subversivas de la revolución, con el fin de cambiar el cauce del progreso histórico. No obstante, este no es el caso de Nicolás Gómez Dávila pues, aunque pertenece a este último grupo de hombres lo cierto es que su inconformidad ante su época histórica no implica una obligación ética de intervenir en la cadencia de la historia.

En efecto, asociado a las ideas conservadoras, reaccionarias y confeso católico, Nicolás Gómez Dávila encara su tiempo desde las doctrinas del más añejo tradicionalismo². Sospechando ante los cambios del nuevo siglo y contra las presuntas

² Para obtener una visión general del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila el lector podrá remitirse al estudio crítico de Ruiz-Calderón, J. M. S. (2015). *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Ediciones Universidad de Navarra S.A, Pamplona.; sin embargo, para profundizar de manera rigurosa tanto en el pensamiento de Gómez Dávila como en los diferentes enfoques con los que es posible aproximarse a su obra el lector podrá consultar los trabajos en Mejía Mosquera, J. F. (Ed.). (2018). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, al igual que los trabajos particulares como el de Torres Duque, Ó. (1995). *Nicolás Gómez Dávila: La pasión del anacronismo*. Boletín Cultural y Bibliográfico, 32(40), 31–49.; el de Vásquez, G. H. (2008). *Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en*

conquistas sociales y políticas de las que la modernidad se jacta, considerándolas como embates que propician la inestabilidad y la zozobra del mundo (N, 145). Así, en el siglo de la muerte de Dios y de la fe en el progreso, Nicolás Gómez Dávila no encuentra una razón que lo conmine a contribuir al drama del mundo, pues, él no pertenece a un mundo que perece, tan solo prolonga y transmite una verdad que no muere (ETI II, 500).

Dar cuenta del sentido que cobran estas nociones dentro del pensamiento gomezdaviliano se erige como un recorrido imprescindible para la presente investigación, con el fin de pasar a analizar la concepción de Nicolás Gómez Dávila sobre el tiempo. Puesto que la actitud que éste último asume ante su época supone una configuración temporal particular que difiere de la temporalidad habitual que encuentra asidero en actitudes lineales que se ciñen al progreso histórico. Más aún, esta meditación gomezdaviliana sobre el tiempo abandona el lugar de un cientifismo en el que el tiempo es contado como una magnitud física y, en su lugar, se trata de una condición temporal que se instala en una metafísica en la que se valora la eternidad del instante por encima de lo que dura unos pocos días (N, 79). Comprender en qué consiste dicha metafísica del tiempo será el objetivo a cumplir en los próximos apartados del presente trabajo. Sin embargo, antes de entrar a analizarla, es necesario examinar previamente el reaccionarismo del bogotano, esto es, saber contra qué reacciona exactamente y en qué consiste su reacción. Pues, como se verá más adelante, ésta última más que representar una doctrina política, representa un modo de ser y estar ante el tiempo.

1.2. Modernidad y democracia

La Modernidad³ supuso un punto de inflexión en la historia de Occidente. Pues se trató de un acontecimiento que trajo consigo profundos cambios, transformaciones, revoluciones y nuevas esperanzas. En efecto, el discurso moderno promovió un

español y reaccionario auténtico. Arbor, 734, 1085–1100; y el de Giraldo Zuluaga, C. (2006). Nicolás Gómez Dávila, entre la tradición y la innovación. Escritos, 14(33), 501–523; entre otros.

³ Vale la pena aclarar que el examen de los siguientes precedentes históricos responde a la lectura que el mismo Gómez Dávila lleva a cabo. Por lo que no se busca la exhaustividad, ni la objetividad histórica. Sino que, por el contrario, se buscará preservar la rigurosidad de cara al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila.

horizonte que se vertía hacia un futuro esperanzador en el que era posible abandonar la penumbra y el estancamiento intelectual del medieval para dirigirse, sin reservas, hacia la luz de la razón⁴. Gracias al desarrollo de las ciencias el hombre moderno se percató de que, a diferencia de lo que creía el campesino medieval, el mundo carece de cualquier armonía divina y que, por el contrario, lo únicamente verdadero era su propia capacidad racional para someter las fuerzas de la naturaleza a la acción material de su técnica o a la acción intelectual de sus cálculos (N, 285). Así, la organización del Estado y el establecimiento de un nuevo medio urbano, son para Gómez Dávila, los símbolos y las pruebas que sustentan la permanencia de ese proceso de modernización. Proceso que alcanzó su punto de mayor algidez con la Revolución Francesa la cual terminó por asestar contra el cuerpo político europeo un duro golpe al instituir la democracia como el nuevo régimen.

Sin embargo, escribe el bogotano “el hombre está creando un mundo poroso a su acción en el que ya empiezan a florecer los desiertos de viejas profecías milenarias” (N, 285). Pues, por un lado, la implementación de este nuevo y sólido orden exigió un proceso de licuefacción⁵ en el que se fueron diluyendo las bases del antiguo orden. Así, todo lo significativo de la vieja sociedad sufrió la barbarie del hombre moderno, el cual sublevó los principios y valores de la Europa medieval, sustituyendo el abanico axiológico tradicional por los ideales ilustrados de razón, libertad e igualdad. Los

⁴ Uno de los pronunciamientos de mayor relevancia a este respecto se encuentra en *Notas* (283), pues, es justamente allí en donde Gómez Dávila profundiza acerca de la incidencia de la Modernidad durante los siglos XIX y XX. La cual, según el bogotano, consiste en “instalar al hombre en un nuevo ambiente cósmico”, pues, “la humanidad está cambiando el medio campesino en que nació y vivió por un medio urbano donde ha de vivir su existencia futura”, aun así, “el nuevo ambiente cósmico en que la inteligencia técnica está instalando al hombre, se revela, poco a poco, como un yermo paisaje vacío donde el hombre pierde toda razón de vivir”. Por supuesto, este no es el único pasaje en el que Gómez Dávila. No obstante, concebida por el bogotano como “esa nota en la que Gómez Dávila profundiza Aquí es necesario llevar a cabo la siguiente acotación, a saber, los conceptos de Modernidad e Ilustración suelen ser confundidos deliberadamente en la presente investigación. Pues dada la familiaridad entre ambos conceptos, en la medida en que la igualdad, la libertad y la razón se consolidaron como ideales que contribuyeron no solo a fundamentar y fortalecer a la misma ilustración, sino que, además, terminaron por darle forma a la misma Modernidad. Sumado al hecho de que Nicolás Gómez Dávila tampoco es riguroso a la hora de discriminar entre ambos conceptos.

⁵ Es necesario aclarar que la disposición del término “licuefacción” es tomada del texto de Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. En Fondo de cultura económica. Texto que, si bien no explora abiertamente el asunto de la modernidad a través del prisma de la reacción, lo cierto es que sus indagaciones pueden ser de gran ayuda para comprender la crítica de Nicolás Gómez Dávila hacia el proceso de modernización.

cambios ambicionados por el exuberante espíritu moderno se reflejaban en la introducción de nuevas estructuras políticas, sociales y económicas como lo serían el principio de representación, el sufragio universal, la declaración de los derechos humanos y el ascenso de la técnica.

Por otro lado, la legitimación de la democracia como la nueva forma política provocó la idea de la omnipotencia del hombre y con ello la neutralización de cualquier otro tipo de poder que amenazara su soberanía. De esta manera, el poder religioso y Dios, como el máximo representante del abanico axiológico medieval, fueron los primeros sólidos en diluirse⁶ y las primeras pautas sagradas en ser profanadas al ser desvinculados de la nueva sociedad. Y es que, como lo afirma Nicolás Gómez Dávila, “Dios es el estorbo del hombre moderno” (ETI I, 332) pues, la existencia de una voluntad externa a la suya desvirtuaría la autonomía absoluta de la que éste se quiere hacer acreedor. Por tanto, sin Dios obstaculizando el camino del hombre moderno, la soberanía de su voluntad halla un sustento en un ateísmo, el cual le permitiría reafirmar su individualidad y su capacidad racional para establecerse moral y políticamente desde sí mismo, sin elementos externos (Abad, 2009, 135)⁷.

De esta manera, la civilización que una vez existió en los trechos pacíficos de la vieja sociedad europea, de la Alteuropa, (SETI, 152) muere con el siglo XVIII a manos de la Modernidad y la trivial institucionalización de la democracia, llevándose con ella una manera de vivir noble, generosa y fecunda (N, 130). Por tanto, la violencia revolucionaria, afirma Gómez Dávila, edifica triunfos triviales sobre horribles acervos de cadáveres (N, 157). Más aún, la victoria de la Modernidad prefigura un mundo

⁶ Al igual que con el término de licuefacción, la expresión “diluirse” también se extrae del texto Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. En Fondo de cultura económica, como un recurso estilístico para continuar con la analogía de los estragos que causó el proceso de modernización

⁷ Aunque el presente trabajo no es un comentario explícito a la concepción gomezdaviliana de la democracia como religión antropoteísta. Lo cierto es que vale la pena tenerla en cuenta pues se trata de uno de los ejes centrales que sustentan tanto la crítica de Gómez Dávila hacia la Modernidad como su preocupación antropológica. En efecto, para Gómez Dávila la democracia no es más que la religión del hombre moderno. La cual, se trata de la opción por divinizar al hombre y asumirlo como Dios cuando precisamente se ha dejado de creer en este último, en otras palabras, “muchos aman al hombre solo para olvidar a Dios con la conciencia tranquila” (ETIS, 59). No obstante, para que esta religión democrática tenga sentido requiere de un ateísmo que garantice la soberanía absoluta de la voluntad del hombre. Para profundizar al respecto consultar los textos de Ruiz-Calderón, J. M. S. (2012). El comentario a la religión democrática en Gómez Dávila. *Nicolás Gómez Dávila: Filozofia, pravo, polityka*. Varsovia: *Universidad de Varsovia*, 57–71; y Ruiz-Calderón, J. M. S. (2013). Gnosticismo y religión democrática. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol XXIX.

desencantado en el que nada solventa las exigencias vitales de la existencia humana y, por el contrario, el foco de atención recae en las necesidades impuestas por la sociedad industrial. Provocando con ello la caída del hombre en un profundo vacío ontológico del que ni siquiera él es del todo consciente. Pues, sin un tejido sociopolítico que reconozca la autoridad y la diferencia y, mucho menos, sin un sistema de creencias en el cual fundamentar su vida el hombre moderno se refugia en las estructuras ideológicas que le ofrece la razón de la sociedad industrial llegando a creer en cosas en las que nunca creyó creer con el fin de llenar dicho vacío (ETIS, 108).

Estas condiciones que la modernidad dispone afectan sustancialmente la forma en la que el hombre concibe y se relaciona con el tiempo. Puesto que, la trivialidad de dichas estructuras no proporciona resguardo alguno para el espíritu, y mucho menos un universo intelectual que lo nutra. Por el contrario, propician su decadencia y empujan la humanidad hacia un vértigo que la hace girar desorbitada entre la incertidumbre y la falta de horizonte vital. En consecuencia, la vida cotidiana del hombre moderno, su vida concreta, se desarticula de la actividad espiritual, lo que ocasiona que, abandonada por el espíritu, la vida cotidiana pierda toda nobleza y se entregue a los innúmeros demonios del capricho personal y las inspiraciones colectivas (N, 242). Todavía más, junto a esa cotidianidad vacía la experiencia del tiempo⁸ (como también su comprensión) responde a consideraciones de carácter puramente formal. En donde el cálculo y la medida son las únicas categorías que, según la física moderna, hacen inteligible el tiempo. Reduciéndose, por tanto, a un mero fenómeno homogéneo y cuantificable, del que nada se puede decir excepto que pertenece a un sistema de relaciones espacio-temporales.

Así, pues, para Gómez Dávila “la palabra moderno ya no tiene prestigio sino entre tontos” (SETI, 60). Por lo que, el único gesto consecuente ante el panorama que dibujan la Modernidad y la democracia no es otro que el de la reacción, dado que, “ante un pueblo que no se casa sino con ideas prostituidas lo más inteligente es abstenerse de sacrificar los cánones de la razón a los prejuicios del día” (ETI II, 253).

⁸ Siendo el tiempo la irrenunciable dimensión de lo humano y la cotidianidad el escenario en el que ésta se proyecta.

1.3. Reacción

Ahora bien, una vez se han delineado los elementos principales que conforman la crítica gomezdaviliana al proceso de modernización, esto es, la excesiva confianza del hombre en la razón, la implementación de la democracia y la sublimación de la estructura axiológica de la vieja sociedad, es posible pasar a examinar su contraparte, a saber, la reacción. Por tanto, en este apartado se va a hablar del contexto de la reacción en general, con el fin de delimitar e introducir la discusión sobre el reaccionario auténtico.

Las ideas y valores proclamados por la modernidad y concretados por las dinámicas experimentales de la Revolución Francesa, se convirtieron en el estandarte de una gran mayoría. No obstante, al mismo tiempo generaron una reacción dentro de una pequeña parte de los intelectuales de la época (como sería el caso de Burke, Bonald, Donoso Cortés y De Maistre)⁹, los cuales se opusieron al proceso de cambio apelando a una apologética de la tradición y las formas más ortodoxas de la antigua civilización. Ciertamente, estos pensadores contrarrevolucionarios encuentran en la tradición las verdaderas formas de sabiduría que anudan y sustentan el tejido social, político y cultural de una civilización. El pasado, más que el futuro, se convierte para esta oposición conservadora¹⁰ en el referente legítimo para la resolución de los problemas presentes. Pues, en él se hallan los fantasmas de nuestros antepasados cuyas voces

⁹ Las obras de mayor calado respecto al presente asunto son, en el caso de Burke “*Reflexiones sobre la Revolución Francesa*” (1790); en el caso de Bonald “*Teoría del poder político y religioso*” (1796); en el caso de Donoso Cortés “*Memorias sobre la Monarquía*” (1832); y finalmente en el caso de Maistre “*Las veladas de San Petersburgo*” (1821).

¹⁰ El lector podrá advertir que a lo largo de la presente sección se han empleado diversos apelativos para referirse a esta oposición conservadora. Por supuesto, tal diversidad resulta intencional, pues, con ella lo que se busca es marcar la diferencia entre la reacción de la que tal oposición conservadora se cree acreedora y la reacción auténtica planteada por Nicolás Gómez Dávila. En efecto, la mayoría de manuales de historia y textos investigativos sitúan en la categoría de reaccionarios a pensadores como Burke, Bonald, Donoso Cortés y Joseph de Maistre. Sin embargo, a pesar de que existen elementos comunes en ambas actitudes, tales como la oposición a la Revolución Francesa y la imagen en negativo de la modernidad. Lo cierto es que la reacción auténtica renuncia a cualquier pretensión restauracionista y a cualquier compromiso político, a diferencia del otro tipo de reacción la cual preserva este tipo de pretensiones dejando al descubierto el acento conservador del que gozan. De manera que, aunque en el fondo de estos pensadores pareciera vibrar la dura voz reaccionaria, lo cierto es que estos pensadores oscilan entre una ortodoxia y heterodoxia conservadoras. Para profundizar más a este respecto consultar el texto de Gonzalo Díez, L. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*.

recuerdan los valores y las costumbres que alguna vez ennoblecieron una época, dado que no fueron guiados por una superstición democrática sino por un espíritu aristocrático basado en una doctrina severa y una práctica amable (ETI I, 58).

Ahora, si bien es cierto que tanto esta reacción en clave conservadora como el tradicionalismo, supusieron una forma antagónica de relacionarse con el tiempo en la que, a diferencia del progresista moderno, la obligación ética no recae en la tarea de liberar el universo de los grilletes de la tradición y las viejas costumbres sino, más bien, recae en el hecho de preservar el acervo cultural que caracteriza una civilización. También es cierto que, desde la perspectiva gomezdaviliana, ambas comprensiones pecan por su ingenuidad. Pues, como lo apunta el sociólogo alemán Karl Mannheim “ver las cosas como un conservador auténtico supone experimentar los acontecimientos según una actitud derivada de circunstancias y situaciones sociales ancladas al pasado” (como se cita en Rabier, 2014, 228). Mientras que, por otra parte, como lo apunta el mismo Gómez Dávila “como doctrina política el tradicionalismo no puede tener rigor alguno” puesto que, “al asumir una actitud polémica, al designar algo como su adversario, el tradicionalismo prueba su incapacidad de ser un tradicionalismo, una doctrina de todo lo que vive una nación” (N, 69). Por lo que una vez que ese pasado ha desaparecido el conservador ya no tiene más razón de ser y, en consecuencia, se enfrenta a una disyuntiva esencial: o se rebela ante la desazón del progreso, siendo partidario de una violencia revolucionaria análoga a la que criticaba, o escapa de ella (N, 287).

La reacción, como respuesta consecuente a los principios del conservador, se convierte en el mecanismo de defensa para quien no quiere sufrir el peso del tiempo y tampoco quedar atrapado en el movimiento de la historia. Es decir, el reaccionarismo en tanto “actitud” se manifiesta como un modo particular de relacionarse con el tiempo y con el progreso histórico, dado que, a diferencia del conservadurismo y el tradicionalismo, ver las cosas como un reaccionario supone asumir una posición “por encima de la pelea” (*au-dessus de la mêlée*) en la que es posible pensar no para nuestro tiempo ni en contra de nuestro tiempo sino fuera de nuestro tiempo (N, 86). De esta manera, es posible aventurarse a afirmar que el reaccionario no sólo logra escapar a la historia y a su tiempo, sino que, además, logra sobreponerse a la disyuntiva política entre conservadurismo y progresismo (Rabier, 2014, 238). Algo que puede ser debatible, en la medida en que, como se vio, los lineamientos que definen el discurso reaccionario son susceptibles de ser confundidos o interpretados por parte de otras

posturas políticas, tal y como sucede con el conservadurismo. Sin embargo, lo que no resulta debatible es que, al final, la reacción supone una forma particular de situarse y pensarse ante el tiempo.

1.4. El reaccionario auténtico

Una vez dilucidado tanto el origen como las figuras conceptuales contra las que se enfrenta el discurso reaccionario y, por extensión, las mismas figuras conceptuales presentes en Nicolás Gómez Dávila, es necesario pasar a analizar la perspectiva reaccionaria particular del bogotano y las implicaciones metafísicas que esta conlleva. En efecto, gracias al rótulo bajo el cual Gómez Dávila presenta su postura frente al reaccionarismo: “el reaccionario auténtico”¹¹, se perfila una actitud que se siente ajena a la de cualquier otra que se defina en esos términos. Puesto que no se trata simplemente de la defensa a ultranza de los valores de la vieja Europa y mucho menos se trata de una predilección ciega hacia el pasado. Antes bien, para Gómez Dávila, se trata de una actitud que antepone al carácter político de la reacción su sentido espiritual. Sin embargo, cabe preguntarse ¿en qué consiste exactamente dicho sentido? Para responder esto veamos primero en qué consiste la postura reaccionaria del bogotano.

En el texto del *Reaccionario Auténtico* Nicolás Gómez Dávila empieza por situar al lector en el corazón mismo del problema, a saber, la tensión existente entre el reaccionario y el progresista. En efecto, la postura que sostienen las dos vertientes del progresismo choca con la reaccionaria, no sólo por la filiación moderna que sostienen, sino también por la interpretación ética que comportan frente a la historia. La concepción ética del progresista radical concibe la historia como un proceso necesario y racional. Un torrente cuya inteligibilidad no radica en lo meramente acontecido sino en la racionalidad con la que la historia misma determina la concreción de un hecho

¹¹ Es necesario distinguir las connotaciones que la expresión de “reaccionario auténtico” puede recibir, puesto que, por una parte, hace referencia al texto del mismo nombre “*El reaccionario Auténtico*” publicado por primera vez y de manera póstuma en *la Revista de la Universidad de Antioquia*, en el volumen 240 del año de 1995 (RA). Mientras que, por otra parte, también se refiere al concepto como tal, cuyas raíces se remontan a la Revolución Francesa, pero que Nicolás Gómez Dávila moldea a su pensamiento. En la presente investigación, por tanto, la expresión es empleada en su gran mayoría en referencia a este último sentido, al concepto gomezdaviliano, en cuanto al primer sentido su disposición responde en gran medida a citas, las cuales el lector podrá identificar fácilmente.

histórico. Esta naturaleza de la historia lleva al progresista radical a considerar consecuente e imperativo colaborar en su desenvolvimiento, puesto que, al actuar en el sentido de la historia la razón individual coincide con la razón del mundo (RA, 17). Condenar la historia, por el contrario, resultaría ser una empresa vana y estulta; vana en la medida en que la historia es necesidad y estulta porque la historia es razón (RA, 17). Por el contrario, el progresista liberal parte de la pura contingencia y concibe la historia como el proceso en el que el hombre realiza su libertad (RA, 17).. Para el progresista liberal es el hombre quien forja la historia a partir del uso de su libre voluntad. De modo que su concepción ética estriba en “exigirle a la historia que se comporte de manera acorde con lo que su razón postula” (RA, 17), así “romper lo que estorba es el acto esencial de la libertad que se realiza” (RA, 17). Resignarse a la historia y negarse a actuar resultaría ser una actitud estulta e inmoral; estulta, pues quien no actúa no cambia lo que le molesta e inmoral dado que la libertad es nuestra esencia (RA, 17).

El reaccionario auténtico, por su parte, es el estulto que asume la vanidad de condenar la historia y la inmoralidad de resignarse a ella (RA, 17). Pues para él la historia no supone necesidad y mucho menos es el resultado de una voluntad caprichosa. Estas son apenas consideraciones sesgadas que elaboran tanto el progresista radical como el liberal respectivamente, a partir de la visión particular que cada uno tiene sobre la historia. En su lugar, la comprensión histórica del reaccionario auténtico responde a una lectura de mayor densidad en la que el sentido no se agota en la explicación material de ésta. Sino que la integración flexible de la necesidad y la libertad son su sustancia, pues, “la historia no resulta de una necesidad impersonal, ni del capricho humano, sino de una dialéctica de la voluntad donde la opción libre se desenvuelve en consecuencias necesarias” (RA, 17).

No obstante, la necesidad y la libertad también son el suelo sobre el que el reaccionario auténtico rastrea las huellas de pasos divinos, detrás de los actos y los valores que allí se encarnan. Por tanto, la trascendencia o el elemento religioso, se convierte en el punto neurálgico que consolida tanto la comprensión histórica como la perspectiva ética del reaccionario auténtico. Pues, tal y como lo señala Nicolás Gómez Dávila en *el Reaccionario Auténtico* “aun cuando no sea ni necesidad, ni capricho, la historia no es, sin embargo, dialéctica de la voluntad sino aventura temporal entre el hombre y lo que lo trasciende” (RA, 19). Con lo cual, el reaccionario auténtico aprueba, parcialmente, la inmanencia histórica por parte de la dialéctica de la voluntad o lo que

es igual, por parte de la acción material del hombre, puesto que, efectivamente, éste entiende que cada hecho histórico, como realidad objetiva, surge a partir de la opción libre que lo engendra. En la medida en que, "cada acto (libre) somete un trozo de mundo a una configuración específica" (RA, 18). Pero, al mismo tiempo, también entiende que "sus obras (las del hombre) son trazas, sobre la arena revuelta, del cuerpo del hombre y del cuerpo del ángel" (RA, 19).

Esta caracterización del reaccionario autentico se ve complementada con los planteamientos provenientes de *Textos I*. Pues, allí, Gómez Dávila retoma el asunto de la historia desde una perspectiva de carácter epistemológico. Es decir, en este caso, el bogotano asume la condición histórica del hombre, sin embargo, admite que ésta no es razón suficiente para que el historiador comprenda los hechos brutos que se van coagulando en el pasado. Antes bien, la comprensión de los hechos históricos implica, por una parte, una transformación de la bruta condición histórica en conciencia lucida, esto es, el historiador deberá auparse por encima de su elemental cotidianidad para contemplar los relieves cartográficos de los siglos. Mientras que, por otra parte, es necesaria la invención de un artificio historiográfico que le permita al historiador mismo compensar su humana condición y contrarrestar el peso que ejerce sobre sí el tiempo. Así, afirma Gómez Dávila,

El lastre que agobia la memoria no se transfigura en iluminación del espíritu, sino cuando el historiador descubre un esquema filosófico, en donde los hechos se ordenan de una manera que nos permite comprender a cada uno, propiamente, como fue. (T, 118)

No obstante, tal y como sucede en *el Reaccionario Autentico, Textos I* supedita la comprensión de la historia a la relación que el hombre guarda con el misterio. Es decir, aunque la historia sea producto de la voluntad libre que actúa, e incluso, aunque la comprensión de la historia dependa de la capacidad racional del hombre, pues, "un historiador es un hombre que se propone comprender", lo cierto es que "el individuo ignora usualmente la opción primigenia que lo determina" (T, 61). En este sentido, si bien es cierto que el ser del hombre es histórico y, en cuanto tal, cada acto y cada elección libre, crea una nueva historia y un nuevo universo de posibles que se proyectan sobre la realidad en un proceso irrevocable. Entonces, lo cierto es que,

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

finés, la primacía de voliciones distintas, son efectos de una opción radical ante el ser, de una postura ante Dios (T, 61) .

Así expuesta, la historia adquiere una riqueza insondable, puesto que, en su sentido material, como pura inmanencia y en su sentido formal, como disciplina historiográfica, la incorporación de la trascendencia (o la opción religiosa) provee de un sentido y una densidad más profundos a los hechos y a las acciones del hombre. Pues, por una parte, los hechos que corren sobre el tablero de la historia no corren de manera desprevénida, sino que, su causalidad, en lugar de responder absolutamente al azar o absolutamente a la configuración que cree otorgarle el hombre, responde a una opción que los conmina y a una única noción que los ordena: “tanto los encadenamientos lineales de actos de igual especie, como los vínculos entre agrupaciones de actos heterogéneos, son función de su campo religioso”(T, 61). Mientras que, por otra parte, en su sentido formal, la introducción de la trascendencia brinda un nuevo enfoque a la historiografía. en la medida en que, la reconstrucción de toda realidad histórica no propende por el usual relato de los hechos a manera de crónica, sino que, más bien, propende por una lectura de los hechos en la que sobresale el elemento existencial.

Desde luego “cada filosofía de la historia se propone a definir la relación entre el hombre y sus actos” (T, 60), por lo que la inmanencia histórica se encuentra a la base del trabajo historiográfico. Sin embargo, reducir la interpretación de toda una época a los hechos brutos que se van coagulando en el tiempo sería sacrificar la riqueza y la complejidad del entramado histórico a una configuración arbitraria del historiador¹². La incorporación del elemento religioso, en consecuencia, "permite dibujar las articulaciones de la historia, la disposición interna de los hechos, y el orden auténtico de la persona" (T, 62).

El análisis o la interpretación de una época excede lo meramente acontecido y considera tanto las complejas conexiones de los hechos concretos, así como también las conexiones intrínsecas al ser del hombre. De esta manera, se restringe el alcance de la soberanía que pretende arrogarse el hombre moderno, pues, aunque éste pueda crear la historia a partir de su acto de vivir y de optar, de ahí no se sigue que tenga la facultad de trazar el rumbo de la historia, como lo piensa el progresista radical, ni mucho menos

¹² Y no solo es el problema de quedarse en los hechos concretos, sino leer la historia desde el contexto cerrado del historiador mismo.

es capaz de imponer los fines que le dictan su voluntad, tal y como sostiene el progresista liberal. A diferencia del reaccionario que comprende que "los hombres y los hechos son una carne servil y mortal que alientan soplos tramontanos" (RA, 19).

Más aún, la idea de Dios (o el elemento religioso) complementa, como ya se había mencionado, la ética del reaccionario auténtico, pues, la forma de actuar de éste no sobreviene de manera fortuita sino que, más bien, nace de una radical postura ante Dios¹³. Así, pues, dada la comprensión teológica de la historia, su ética, la ética del reaccionario auténtico, se esgrime entre la oposición y la abstención. Es decir, se opone a todo lo que se considere actual y universalmente aceptado, dado que, "el imbécil es el único que percibe sino lo actual" (ETI I, 160). Y se abstiene tanto de volcarse hacia el pasado en tono nostálgico para intentar recomponer lo destruido, como de dirigirse hacia el futuro para acatar lo que ha de traer el mañana y actuar conforme a ello, pues, "el reaccionario no mide sus anhelos con la historia de ayer, (tal y como lo hace el conservador), ni con la historia del mañana, (tal y como lo hace el progresista). El reaccionario no aclama lo que ha de traer el mañana, ni se aferra a las últimas sombras de la noche. Su morada se levanta en el espacio luminoso donde las esencias lo interpelan con sus presencias inmortales" (RA, 19).

Sin embargo, el reaccionario auténtico se abstiene de actuar no porque el riesgo lo espante, sino que, postrado ante Dios, estima que actualmente las fuerzas sociales se vierten hacia una meta desdeñable (RA, 19). En efecto, las pretensiones hacia las que se vuelca la modernidad, como ya se vio, no prueban el desarrollo del ser humano, sino que, más bien, dan cuenta de la magnitud de su fracaso. Pues moldean una realidad en donde la experiencia cotidiana del hombre ya no constata la presencia o siquiera la ausencia de Dios y mucho menos percibe el llamado de algún valor. Antes bien moldean una realidad en la que el hombre moderno experimenta el frío de su más estéril subjetividad y solamente alcanza a escuchar el fragor del tráfico y la barahúnda de la urbe. Luego, sin el misterio que interroga y mantenga en tensión la vida del hombre,

¹³ Cabe señalar que la postura del progresista también se explica a la luz de la postura que éste toma ante Dios, pues "Dios hace salir el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45). Así, tanto la intransigencia del reaccionario auténtico y su crítica hacia la antropología moderna y sus bases gnósticas, como el empeño de la antropología moderna por considerar a los hombres como voluntades individuales, soberanas e iguales (T, 68), dotados con la capacidad de crear e imponer los valores a las cosas del mundo; suponen dos posturas diametralmente opuestas en donde, en la primera, se da una evidente renuncia a ser el centro de la existencia aceptándose, por tanto, la presencia de Dios. Mientras que en la segunda persiste un antropocentrismo que socava cualquier expresión del amor de Dios.

el sinsentido se apodera de su ser y lo precipita, inevitablemente, a un estado de decadencia en el que “el aburrimiento, el error, el envilecimiento y el pecado son las huellas de valores” (T, 94) que confirman el extravío del hombre de la senda divina y su propio naufragio.

Es por esto que, el reaccionario auténtico se descubre ante la historia y ante su propio tiempo como una bestia prehistórica y un anacronismo intelectual cuya existencia incómoda y mengua (Torres Duque, 1995, 31) el entusiasmo del progresista, desdeña los argumentos del demócrata y condena las demostraciones del materialista (ETI II, 407). Dado que esa historia que legó la modernidad representa, en últimas, un atentado en toda regla cuyo carácter hiere los más hondos nervios del reaccionario auténtico, pues, lo único que logra la modernidad es transgredir el mundo bajo el amparo de la técnica y violentar al hombre mismo, en la medida en que, le roba todo lo que lo ennoblece, para venderle barato lo que le envilece (ETIS, 76). Esto justifica que el reaccionario auténtico se gane el desprestigio de las narrativas progresistas las cuales lo tachan de inútil e irracional.

Ahora bien, y siguiendo a Michael Rabier, la reacción auténtica no puede ser cifrada en términos políticos, pues, el talante religioso que detenta “implica una ruptura radical con la manera común de vivir y de mirar las cosas” (Rabier, 2014, 240) Así, la cuestión de lo religioso se convierte en un eje fundamental que constituye tanto la reacción auténtica de Gómez Dávila como su pensamiento en general. Por lo que resulta imprescindible señalar los elementos de mayor relevancia a este respecto con el fin de recoger las herramientas suficientes para comprender las secciones restantes. En este sentido, y teniendo en cuenta lo previamente expuesto, es necesario apuntar de entrada que Gómez Dávila es taxativo al momento de referirse a Dios, pues, para él, “Dios no es una invención sino un hallazgo” (NETI II, 85).

De esta manera, Dios no figura en el pensamiento de Gómez Dávila como un recurso conceptual vacío, antes bien, la sensibilidad devota del bogotano lo lleva a concebir a Dios como un Dios personal, el fundamento y la explicación tanto de su propia vida como de la vida de cada ser humano, pues, tal y como afirma en un escolio “Dios no es solo la substancia de lo que espero, sino la substancia de lo que vivo” (ETI I, 68). En otras palabras, el Dios que concibe Nicolás Gómez Dávila es el mismo Dios que concibió la religión cristiana desde el siglo II de nuestra era, a saber, un Dios personal, de quien proceden todas las cosas y hacia las que vuelven. Dueño y Señor de la creación, pues, “todas las cosas por Él fueron hechas, y sin Él nada de lo que ha sido

hecho, fue hecho” (Jn, 1:3). Uno y el único Dios, “Yo soy el que soy” expresa su palabra, y por ser El que Es, este Dios es el único Dios al que todas las razas humanas le deben devoción. No obstante, “he aquí, Dios es grande, y nosotros no le conocemos, ni se puede seguir la huella de sus años” (Job, 36:26). De esta manera, la figura de Dios se vuelve misteriosa, con lo cual, Gómez Dávila se sitúa en la línea de una mística religiosa en donde Dios es concebido como voluntad absoluta que alcanza a todos, pero de la que, sin embargo, no es posible dar razón alguna. Esto es, Dios es el sustrato que constituye el ser de cada persona, pero que, aun así, es imposible comprenderla, pues, “un Dios inteligible no sería un Dios confiable” (NETI II, 98).

Gómez Dávila sitúa la condición humana en el marco de la relación del hombre con el misterio. Es decir, cada persona se concibe como una creatura que por naturaleza se encuentra abierta a lo trascendente y se encuentra dispuesta al misterio, pues, tal y como afirma Gómez Dávila “Dios no es objeto de mi razón, ni de mi sensibilidad, sino de mi ser. Dios existe para mí en el mismo acto en que existo” (ETI I, 284). Así, tal y como se anuncia en *Textos I*, “el hombre aparece cuando Dios nace, en el momento en el que nace, y porque Dios ha nacido” (T, 48). Sin embargo, esta naturaleza teologal, esta apertura al misterio, se le presenta al hombre como una opción que se concreta a partir de la aceptación o del rechazo. Esto es, una vez que el hombre se encuentra ante el misterio, una vez que el hombre encuentra en el amor, en la belleza del mundo, en las prácticas religiosas la presencia de la trascendencia, se ve en la ineludible determinación de aceptar o rechazar dicha presencia. Luego, la direccionalidad de sus actos se vierte hacia una trayectoria u otra a partir de la resolución que tome.

De esta manera, aunque la insurrección contra la historia y la férrea oposición a la modernidad sean elementos del discurso reaccionario en sentido político¹⁴.Lo

¹⁴ Entiéndase por reacción política, la reacción en clave conservadora que surgió tras la Revolución Francesa y de la que se habló en el apartado anterior. Desde luego, aunque el discurso reaccionario nazca en el seno del pensamiento conservador, como ya se mencionó, lo cierto es que Nicolás Gómez Dávila se encarga de demarcar una distancia considerable entre ambas posturas. A diferencia de la reacción auténtica, la reacción política en clave conservadora no se limita a demostrar su oposición ante los cambios que trae consigo la nueva sociedad, sino que, más bien, trata de hacer algo con ellos. Así, detrás de las críticas e inconformidades de la reacción en clave conservadora o política, se esconde un plan definido, una suerte de activismo a partir del cual busca extrapolar las ideas del moderno a su propia perspectiva e interpretarlas bajo sus propios términos con el fin de encausarlas a su verdadera realización. Por tanto, las diversas fórmulas con las que los pensadores que de cierta manera reaccionaron frente a los embates de la Revolución Francesa pero que, sin embargo, oscilaban dentro del mismo pensamiento conservador, no son más que modulaciones particulares, dependientes de las circunstancias históricas en las que se hallaban, del mismo afán reivindicativo del pasado. Para profundizar al respecto consultar el texto de Gonzalo Díez, L. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo*

cierto es que la reacción auténtica va más allá del simple gesto político de oposición a los ideales de la modernidad, cuando el reaccionario se desvincula tajantemente de cualquier sesgo proselitista o restauracionista y comprende que no se puede ser conservador en un siglo en el que no hay nada para conservar tras la desazón que dejó la entrada “del demonio, del estado y de la técnica” (ETI II, 75); el reaccionario auténtico escapa a la servidumbre de la historia. Puesto que, no espera que la capacidad del hombre, ni la aparente soberanía de su voluntad logren efectuar un cambio contundente en el escenario político o social pues “el moderno llama “cambio” al caminar más rápidamente por el mismo camino en la misma dirección” (SETI, 157).

En suma, cuando el futuro esté en manos de la Coca-Cola y la pornografía (SETI, 181), el reaccionario auténtico no aspira a que se retroceda la rueda de la historia, , pues “el pasado que admira no es meta sino ejemplificación de sus sueños” (ETIS, 175). Con estos escolios Nicolás Gómez Dávila deja plasmado tanto el triste panorama de la modernidad, como la indiferencia política y social del reaccionario auténtico. En efecto, tras la desaparición de los valores aristocráticos de la vieja civilización europea, sobreviene la implementación de los burdos valores modernos, instaurados por el progreso y la democracia, los cuales se reducen a la satisfacción carnal del hombre y al progreso de la técnica. Aun así, el reaccionario auténtico no aspira a que la historia vuelva sus pasos hacia el pasado, ni mucho menos aspira a que el presente se convierta en una restauración de lo que alguna vez fue. Antes bien, el reaccionario auténtico encuentra el regocijo de vivir conforme a una norma que la modernidad ignora. Así, a sabiendas de que “el ruido moderno ensordece el alma” (NETI II, 134), la reacción auténtica rompe con la cosmovisión moderna al asumir la esterilidad práctica en términos políticos y, en cambio, encuentra más provechoso “perseguir en la selva humana la huella de pasos divinos” (RA, 19), trasladando la discusión reaccionaria más allá del ámbito político y situándola en el plano filosófico e inclusive metafísico, pues el eje central de su discusión no es otro que la trascendencia.

Ahora bien, lo anterior amerita un suscité examen de los principales aspectos que constituyen la metafísica gomezdávilaiana. Pues, si bien es cierto que el bogotano plantea la trascendencia como el eje central de su discurso reaccionario, también es cierto que esta última se concibe de una forma particular, pues, se trata de una

Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, España.

trascendencia la cual tiene como condición de posibilidad la inmanencia. En efecto, cuando Nicolás Gómez Dávila afirma que “vivir es vivir en un mundo determinado y no en un mundo cualquiera; es encontrarse, ser concreto y único, en una situación concreta y única” (N, 165), estaría planteando las bases de una metafísica en la que el ser y la realidad se comprenden como un *datum* concreto y no solamente como meros formalismos intelectuales o formas ideales situadas en un empíreo sideral. Con lo cual, tanto para el reaccionario auténtico como para Gómez Dávila, no existe una brecha que marque la distancia entre lo que se podría denominar el alma y el cuerpo, o como éste último los llama en una de sus notas, la vida espiritual y la vida psicológica (N, 140-141), sino que, más bien, lo que se presenta es una mutua correlación entre ambos términos.

Así, el bogotano afirma que la vida del espíritu yace bajo la vida psicológica, refiriéndose con ello a que el ejercicio activo del intelecto se encuentra inevitablemente eclipsado por el ejercicio práctico de los sentidos y el tedio que trae consigo la cotidianidad que los envuelve. Mas sin embargo, la cotidianidad sobre la que se desliza la vida psicológica no suprime la existencia de la vida espiritual, pues aunque si la vuelve, parcialmente inasequible a la conciencia que se limita a vivir el día a día, en última instancia ésta requiere de la incidencia de la sensibilidad para poder darse. Tal y como lo señala Gómez Dávila “la vida espiritual de un ser, de su nacimiento a su muerte, no se desarrolla con la rigidez de un teorema que desenvuelve sus conclusiones en forma impersonal e impecable, pero tampoco con el bullicioso desorden de la vida psicológica” (N, 140). Antes bien, añade el bogotano, “la vida espiritual se construye a través de la vida psicológica. Indiferente a veces al efímero enjambre que oculta la conciencia, a veces atenta a sus más fugaces iluminaciones, allá en sus hundidas grutas teje la dura urdimbre de nuestra esencia” (N, 141).

De esta manera, el bogotano preserva la importancia de las ideas como formas esenciales de la realidad, pues como él mismo afirma “la idea, en el sentido platónico, es la verdadera sustancia de nuestras vidas y, así, la razón que penetra hasta ese universo de especies intelectuales es un instrumento más propio a revelarnos nuestra esencia que la observación empírica, dueña tan solo de arreboles y borascas” (N, 140-141). Y, a su vez, aboga por un enfoque cuyo objetivo es el de salvaguardar la riqueza densa y sensual del mundo, puesto que, Gómez Dávila entiende que la relación con éste último es primariamente corporal y por más que las ideas sean tenidas en cuenta, en su sentido más metafísico, como las formas estructurales de la realidad y en virtud

de las cuales la realidad misma resulta inteligible, al final es imposible suprimir el estrecho vínculo entre la razón y el cuerpo.

En suma, el bogotano prescinde de remarcar las fronteras que distinguen la dicotomía alma-cuerpo, razón-sensibilidad, y opta por replantear la influencia que una pueda ejercer sobre la otra. Provocando con ello que la percepción sensual, las pasiones y los vicios, y en general todos los gestos voluptuosos de la carne, sean tomados como puentes que conectan la realidad con la razón y como fuentes a través de las que se gestan las ideas y el acto intelectual se desarrolla, pues tal y como él mismo apunta, “un conjunto de verdades aisladas no es sino la expresión intelectual de una sensibilidad” (N, 107). De modo que, se consolida una mutua reciprocidad en donde las ideas se presentan como excitantes que llevan a la sensibilidad a luchar contra la mediocridad que trae consigo la cotidianidad y estimulan la producción de nuevas ideas, mas sin embargo estas no sobrevienen de manera gratuita a la razón, sino que requieren precisamente de una disposición del alma, la cual solo es posible cuando existe una disposición corporal o lo que es igual, un mínimo de acción que garantice dicha producción de ideas. En palabras del bogotano

Todo gozo se transforma en idea de gozo y, recíprocamente, toda idea del gozo se transforma en gozo. En ese lugar puro del espíritu lo concreto y lo abstracto se confunden para no ser más que una idéntica presencia carnal (N, 251).

Así, la implementación de esta “metafísica sensual” (N, 307) brinda mayor consistencia a la comprensión de la historia que ha planteado Gómez Dávila a través de la figura del reaccionario autentico, pues, en el fondo dicha comprensión obedece a un enfoque de carácter vital, más que a un enfoque meramente teórico, dado que, el bogotano no se limita a tratar la historiografía como una disciplina que se encarga de estudiar el pasado, sino que, la concibe como una disciplina de mayor complejidad, en la que convergen problemas ontológicos, axiológicos y epistemológicos

En este sentido, la relación principalmente corporal que establece el bogotano entre el cuerpo y la realidad determina el tono de la comprensión historicista de Gómez Dávila, pues, se trata de una historiografía que apunta a lo concreto, de manera que los fenómenos históricos se piensan desde la situación concreta del historiador y a partir de un análisis contextual de los mismos. Con esto, Gómez Dávila expone la fragilidad de la condición humana, pues, contrario a lo que pudiese sostener cualquier tesis historicista tradicional, una vez que el hombre se ve constreñido a ser en un momento histórico concreto, se encuentra limitado por los lineamientos que considera su propio

contexto histórico, de manera que, la existencia de una verdad ahistorica e inmutable o de un sujeto histórico el cual pueda pasearse por los pasillos de la historia de forma desprevenida, resulta ser algo imposible, pues, para el bogotano el conocimiento humano se encuentra históricamente determinado. esto es, “los seres humanos no pueden entender las cosas en sí mismas, de manera natural, sino que éstas siempre se entienden históricamente como parte de un mundo que compartimos con otros” (Molina, 2015, 19), así, el historiador concibe y comprende el pasado de manera sesgada, influido ampliamente por su contexto histórico concreto.

Por otra parte, la importancia de la trascendencia también se ve complementada por esta cosmovisión sensualista. En efecto, una vez que Gómez Dávila establece la percepción sensual como el punto de partida del conocimiento, abre la posibilidad de replantear la forma en la que el hombre comprende el mundo. Pues, bajo esta perspectiva, la realidad se concibe como un compuesto tanto de presencias como de esencias concretas, de manera que, los objetos inmediatos a los sentidos no se cifran solamente en términos de relaciones lógicas, las cuales apelan únicamente al concepto, sino que, también se perciben como esencias irreductibles cuya experiencia se gesta a través del espíritu.

No obstante, la comunión del espíritu con el mundo inmanente solo es posible a través del valor, esto es, aunque el conocimiento sea para Gómez Dávila “ese uso puro de la razón que nos da la posesión del objeto” (N, 249), al final, dicha posesión no es más que el resultado de la aceptación o el rechazo de un valor. Así, nuevamente surgen las nociones de aceptar o rechazar, sin embargo, en este caso ya no se dan desde una perspectiva intelectual, como lo era en el caso de la comprensión historiográfica del reaccionario autentico. Sino que, por otro lado, se dan desde una perspectiva mucho más visceral que termina por ser compatible con la inserción de la trascendencia antes mencionada, pues, como se estableció, todo acto del hombre se encuentra determinado por Dios y tiende hacia Dios. De modo que, al tratarse de un mundo concreto, de un mundo cotidiano, el valor se presenta como como un llamado, un asumir que invita al componente activo del espíritu a aceptar o rechazar entre opciones concretas. Por lo que, desde la formulación de una idea, hasta el más banal de los actos cotidianos, implican un ejercicio deliberativo en virtud del cual el hombre percibe y asume determinada postura frente a las opciones concretas que la vida misma le ofrece al hombre.

Luego, si bien es cierto que los valores se presentan como un concepto moral en cuya esencia convergen el carácter abstracto, propio del acto intelectual, así como también, el carácter concreto y cotidiano, propio de la percepción sensual, también es cierto que estos gozan de un fuerte componente religioso. Desde luego, la reflexión axiológica que presenta Gómez Dávila, no se limita al mero aspecto moral, pues, no se trata solamente de asumirse como persona, ni de aceptar o rechazar entre opciones ordinarias, sino que, en últimas, de lo que se trata es de dejarse apelar por aquellos valores que conduzcan al hombre hacia un encuentro con Dios. Pues, como se vio, la naturaleza del ser que propone el bogotano a través de la figura del reaccionario autentico, se configura, precisamente, en torno a una relación con Dios, dado que, éste último es la fuente y el origen del hombre.

Como pudo apreciarse, la implementación de esta metafísica sensual complementa la actitud del reaccionario autentico y define el sentido espiritual del que éste goza. Pues, su comprensión histórica, su crítica a la modernidad, hasta su predilección por mantener lo concreto y lo abstracto en una tensión viva, no son más que vías que conducen hacia una comunión con Dios. Así, el pensamiento del reaccionario autentico se erige como un baluarte de la inteligencia y que irrumpe en la historia, en la “historia contemporánea, esa verdadera prehistoria” (N, 63), como un sincero grito contrarrevolucionario en el cual no sólo convergen las fuentes del pensamiento reaccionario, sino que, además, se consuman en una perspectiva superior que apuesta por la centralización de la trascendencia como una dimensión vinculante. Sin embargo, de cara a la presente investigación, esta metafísica sensual resulta ser de suma utilidad, pues, aunque no se mencione de manera explícita la noción de tiempo, lo cierto es que el interés por la percepción sensual, entendida como un optar, permite acceder a una comprensión del tiempo vivido o experimentado antes que a una comprensión meramente conceptual del mismo.

2. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

2.1 ¿Una antropología filosófica o una antropología metafísica?

Una vez hemos concretado el sentido espiritual de la reacción auténtica, se hace necesario comprender el papel que juega la concepción antropológica que construye Nicolás Gómez Dávila. Esta se presenta como un eje fundamental que da consistencia no sólo a la reacción auténtica, sino también a la crítica del bogotano hacia la modernidad y a su concepción histórica, dado que, en el fondo, el eje sobre el que giran estas cuestiones es el hombre mismo¹⁵. Así, la mayor preocupación de Gómez Dávila viene signada bajo un profundo gesto antropológico. Un gesto cuya interpretación, más temprano que tarde, cae en un *pesimismo* aparentemente infranqueable, en la medida en que, el elemento estructural de la antropología gomezdaviliana es el *fracaso*, entendido como la condición irrenunciable del hombre. Sin embargo, como se verá más adelante, este pesimismo es tan solo aparente, pues, el fracaso que Nicolás Gómez Dávila le atribuye a la naturaleza del hombre encuentra su solución en la forma como éste último se relaciona con Dios.

¹⁵ En efecto, el problema de fondo que se nos presenta en el texto del Reaccionario Auténtico, por ejemplo, es la forma en la que un hombre pretende relacionarse, a pesar de los obstáculos que se le presenten, con su momento histórico. De ahí que Gómez Dávila afirme en el Reaccionario Auténtico “el hombre que el destino coloca en una época sin fin previsible, y cuyo carácter hiere los más hondos nervios de su ser, no puede sacrificar, atropelladamente, su repugnancia a sus bríos, ni su inteligencia a su vanidad” (RA, 18). La crítica a la modernidad, por su parte, supone una invitación tácita por parte del reaccionario auténtico, “el llamado de una libertad despierta a una libertad adormecida” (T, 55), para que el hombre moderno reoriente su postura ante Dios, prescinda de su soberbia y reconozca el influjo de la trascendencia dentro de la inmanencia, pues, “el hombre admira sus obras y pronto idolatra sus manos” (T, 110), cuando en realidad sus conquistas son producto de Dios. Y, finalmente, la historia para el bogotano es la historia del hombre, pues, él la produce y su contenido se refiere al hombre mismo, esto es, “la historia humana resulta de la vocación gratuita, de la libertad ante el valor, y del entrelazamiento impersonal entre las opciones asumidas” (T, 106).

Ahora, dada la complejidad y la riqueza de matices que componen la preocupación antropológica de Gómez Dávila, es necesario dividir la cadencia del presente discurso en dos subapartados, a saber, *la conciencia de la condición concreta y la conciencia de ser creatura*. Expuesta de esta manera, se satisfacen demandas de orden metodológico, pues, resulta ser más sencillo elaborar una imagen lo más prolija posible de la reflexión antropológica de Gómez Dávila y, a su vez, también es posible recoger los elementos necesarios para pasar a analizar de manera integral la cuestión del tiempo en el pensamiento gomezdaviliano. Pues, ciertamente, la noción de fracaso sobre la que se fundamenta la reflexión antropológica del bogotano, no solo termina por esclarecer la cuestión de lo religioso que ya se expresaba a través de la figura del reaccionario autentico, sino que, a su vez, esboza las bases para dar cuenta del tiempo en sentido metafísico que se busca en la presente investigación. Dado que, el fracaso, como condición humana, tiene lugar a partir de una antropogénesis que aboga por la apertura del hombre hacia el misterio, el cual, le da origen y lo redime de su miseria. Sin embargo, una vez que se concibe al hombre como creatura, se legitiman el carácter concreto y sensual de la naturaleza humana, al igual que la toma de postura frente al abanico de opciones que presenta la cotidianidad. Con lo cual, resulta posible plantear una temporalidad particular, en la que el tiempo no es algo distinto al hombre, sino que, se trata del hombre mismo.

2.1.1 El hombre y su condición quebrada

La preocupación antropológica de Nicolás Gómez Dávila difiere de las reflexiones convencionales sobre el hombre procedentes de las ciencias humanas. Pues estas últimas propenden por un discurso objetivo y universal, el cual permita definir de un solo tajo al hombre y con ello zanjar aquella indeterminación ontológica que lo ha venido asediando desde los albores de su existencia. Mientras que, en el caso de Gómez Dávila sus reflexiones se mueven en un registro distinto, cuya finalidad no es la de resolver dicha indeterminación sino la de hacerla aún más explícita. Algo que, en consecuencia, lo acerca más bien a la tradición moralista del siglo XVII¹⁶ antes que a

¹⁶ Para ahondar sobre los vínculos y las coincidencias temáticas y estilísticas entre Nicolás Gómez Dávila y la tradición moralista remitirse de Gasparin, G. (2017). Gómez Dávila y la tradición moralista. En *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas*. Casa de Asterión Ediciones, pp. 15–37.

las antropologías filosóficas contemporáneas. Pues, al igual que los promotores de esta tradición moralista, Nicolás Gómez Dávila renuncia al discurso antropológico predominante¹⁷ y en su lugar elige describir al hombre en su condición concreta.

Esta elección encuentra asidero en dos ejes fundamentales que componen la cruda percepción gomezdaviliana respecto a la naturaleza humana, a saber, su postura reaccionaria y su concepción histórica. En consonancia con su postura reaccionaria, Nicolás Gómez Dávila entiende que cualquier intento por definir al hombre de manera abarcante no es más que la prueba de una razón desaforada. Es la actitud que toma quien se ha dejado embaucar por la razón y, frente al vacío de la indeterminación humana, opta por depositar su fe en la quimérica soberanía del hombre. Pero, por otro lado, Nicolás Gómez Dávila comprende que tampoco es posible definir al hombre dado que éste *es* historia. Según hemos expuesto, la historia tiene lugar a partir de la libertad creadora del hombre. Cada acto y cada elección libre por la que el hombre opta engendra una nueva historia y un nuevo universo de posibles que se proyectan sobre la realidad en un proceso irrevocable.

De modo que al ser “la historia el proscenio de nuestra miseria y nuestra gloria, el raso territorio donde agazapa el destino” (T, 116), afirma el bogotano, “todo conocimiento de la historia contribuye a nuestro propio conocimiento, y todo conocimiento de nosotros mismos contribuye al conocimiento de la historia”(N, 144). Es decir, al ser el hombre mismo la fuente de la historia y al morar en ella, la influencia que cualquier definición ejerce sobre él lo obliga a adoptar nuevos caracteres que modifican su naturaleza. No obstante, su modificación abre las puertas a una dimensión nueva y desconocida del hombre mismo, de manera que, “la definición del hombre crea

¹⁷ Cabe aclarar lo siguiente, la antropología se ha considerado como el saber del hombre. Un saber que, en principio, parte de la indeterminación inherente al hombre y simpatiza con cuestiones relativas al origen, el lugar y el destino de la existencia del hombre. Ahora bien, para principios del siglo XX y de la mano de Max Scheller y Helmuth Plessner se presentó un retorno a la antropología filosófica bajo el influjo programático de la filosofía kantiana. Por tanto, el ambiente filosófico de los años 40 y 50 en materia antropológica, versaba sobre reflexiones que buscaban determinar la esencia del hombre y su lugar en el cosmos, al igual que el trabajo de fundamentar la antropología como la filosofía primera. Un ambiente que, por supuesto, no coincide con el espíritu gomezdaviliano. Para ahondar aún más a este respecto consultar los textos de Sobrevilla, D. (2006). *El retorno de la antropología filosófica. Diánoia*, 56, 95–124 y la tesis doctoral de Ulloa, C. A. (2018). La condición humana 1: la evidencia del vacío. En Ulloa, C. A. (2018). *Entre presencias y sombras: Estudio sobre la meditación axiológica en la obra de Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá, Colombia.

al hombre, y es, por tanto, un proceso sin fin” (N, 79), por lo que añade Gómez Dávila que “en toda continuidad de la historia todas las definiciones se diluyen” (NETI II, 95).

Así, pues, el bogotano apela al fragmento, a la descripción escueta que no busca aprehender de manera integral al hombre sino tan solo contemplarlo en la concreta situación en que se halla. Puesto que, el hombre que trata de pensar Gómez Dávila es el hombre concreto: ese hombre real, voluble, imposible de asir, fragmentado y frágil. Un hombre que las antropologías modernas han querido disimular con la falsa idea de una dignidad humana basada en la divinización de la razón. Pero que, en últimas, se trata de ese hombre que, según el bogotano, contemplado en su plena naturaleza, se deshace en cada uno de sus gestos (T, 12).

De esta manera, la descripción gomezdáviliiana se descarga, implacable, contra la naturaleza humana, pues, lo despoja de cualquier valía y desnuda la imposibilidad que representa. Así, desde el suelo de su animalidad Nicolás Gómez Dávila enfrenta al hombre a la vida biológica que le precede, encontrando en ello que éste no difiere en gran medida de sus genitores animales, con lo cual el bogotano, de manera certera, desacredita aquella brecha ontológica que desde un principio y con soberana vanidad el hombre marcó entre la naturaleza animal y la suya. De esta manera, aunque el hombre talle mejor el arma y controle aún mejor el fuego, la disposición inteligente de estas herramientas no marcan una diferencia sustancial. Aún más, añade Gómez Dávila, “ni su organización física, ni su constitución mental, distinguen al hombre de los animales” (T, 47), de hecho, la naturaleza animal parece sobreponerse con una gran ventaja sobre el hombre dado que “el animal avanza, imperturbable, hacia la plenitud de su esencia” (T, 13) mientras que el hombre se hunde en el lodo de su propia indeterminación; mientras que el hombre “no sabe a dónde dirigirse, teniendo sin embargo la obligación de llegar (T, 13).

Este es justamente el hombre para Nicolás Gómez Dávila, "un animal perdido, sin ser un animal abandonado" (T, 13). No obstante, y no contento con desacralizar las presunciones de superioridad que el hombre, y con más radicalidad el hombre moderno, se ha atribuido a lo largo de la historia, Nicolás Gómez Dávila afila aún más su pluma y lleva al extremo este escepticismo antropológico, puesto que, afirma de manera contundente que la condición del hombre es el *fracaso* mismo. Es decir, para el bogotano el hombre no posee el valor que la modernidad pretende atribuirle, desde luego, la inconsistencia de su ser lo precipita hacia su impotencia: oscilando al borde de sí mismo el hombre cree que por medio de su ínfima racionalidad puede conquistarlo

todo. Mas, la virtual posesión de sus anhelos se ve obstruida tanto por la fuerza del tiempo así como también por la complejidad del aparente acto racional que lo conduce, pues, mientras el primero “veda un cumplimiento sucesivo de sus anhelos” (T, 12), en cuanto al segundo ésta, la razón, no es la límpida conclusión de un silogismo sino el amasijo en el que confluyen instintos y deseos, elementos catalogadas como irracionales y que tienden a deformar su anhelo inicial hacia caminos con los que su razón no contaba; por lo que afirma “nunca es blanco donde vibra la flecha clavada; sino aguda flecha en el viento” (T, 14).

Es decir, para Nicolás Gómez Dávila el hombre es "un conjunto inarmónico de partes, retazos maltrechos y piezas rotas" (Villegas, 2017, 180) , es la pulpa tersa del anhelo que fracasa y el fracaso mismo. Pues, incapaz de alcanzar una voluntad constante el hombre no puede entregarse a la trayectoria de su vida tal como el animal se aferra a su propósito prescrito, antes bien, en constante pugna con las inclinaciones de su inconsistente naturaleza el hombre no puede conseguir totalmente lo que desea, pero tampoco se puede conformar con lo que logra. Así, “oscilando entre la decepción y la quimera, entre la privación invencible y la posesión nugatoria, el acto humano no tiene plenitud” (T, 24).

Ante el abanico de opciones que la vida le provee al hombre ninguna es concreta posesión de sus anhelos, sino toscas imitaciones de estos, pues, “lo imposible que nos seduce, nos repele; mientras que lo posible que nos espera, nos hastía” (T, 24). De manera que, no pudiendo aunar en una misma experiencia objetos antagónicos que su ambición persigue y mucho menos, incapaz de cumplir los diversos fines que su libertad postula, dado que, “cada elección obstruye las direcciones no elegidas” (T, 12), el hombre se vive en el tiempo como fracaso. Para el hombre, vivir no es adquirir sino abdicar, su más hondo anhelo supone su más hondo fracaso. De esta manera, para Gómez Dávila estar ante el añorar sin lograr es la concreta situación del hombre, estar ante el no conseguir lo que se desea y el no satisfacerse con lo que se consigue es la plena condición humana.

Por supuesto, esta condición fracasada no es acatada por el hombre y mucho menos por el hombre moderno. De hecho, como apunta Nicolás Gómez Dávila “el hombre nace rebelde. Su naturaleza le repugna”. Por lo que, ante las limitaciones de su condición éste último se entrega a la suma de sus anhelos y se regocija en las capacidades que le brinda la razón. Esto se evidencia aún más con la actitud que asume el hombre moderno, pues, gracias a las presuntas conquistas que ha pretendido

alcanzar, éste ha terminado por creer que su condición quebrada y rota es mera situación adventicia, fortuita. Antes bien, el hombre moderno considera que en él existe una perfectibilidad oculta, una esencia inmaculada que solo florece bajo el cuidado de la razón y el progreso de la técnica.

El progreso, por tanto, figura para los catequistas democráticos como “la encarnación moderna de la esperanza” (ETIS, 56), puesto que, no solo le permite al hombre evadir la comprensión de su verdadera condición, en tanto que, “para evitar una viril confrontación con la nada, algunos levantan altares al progreso” (ETI I, 294); sino que, además, lo lleva a aceptar que la estupidez, la crueldad, el dolor, la muerte y todas las demás limitaciones propias del hombre resultan ser meras trivialidades cuya redención sobreviene gracias a la fe en el progreso técnico (N, 229).

Sin embargo, Gómez Dávila es taxativo al respecto y afirma que, a diferencia de lo que pueda creer el hombre moderno el hombre “no es el huésped angélico caído en medio de una pululación de larvas. ni la bestia encerrada en la concreción de su carne” (T, 22), sino que, en su lugar, el hombre es la concreta situación en que se halla. Así, afirma Nicolás Gómez Dávila que “el día llega, 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” (N, 48). Es decir, por más que el hombre pretenda escapar a su condición a través de la técnica y el progreso, lo cierto es que las limitaciones de la carne afloran necesariamente, por más que el hombre adopte una posición en la que anteponga sus anhelos, la concreción de cada instante cercena aquella aparente grandeza de su actividad multiforme, así, la brecha que se abre entre la libertad con la que el hombre postula sus más diversos fines y las decrecientes pequeñeces que consigue consolidan la faz de su fracaso.

Así, ante la áspera verdad, ante el insólito descubrimiento de que, en efecto, la vida del hombre es un “experimento destinado al desastre” (N, 47), aquella inmaculada esencia, aquella excelencia soberana que se ha pretendido arrogar el hombre y en mayor medida el hombre moderno, se disuelve. Luego, tal constatación es irrevocable, no hay discurso que logre cambiarla, no hay régimen político ni modelo económico que logren superar esta condición vital del hombre. Con lo cual concluye gran parte de la reflexión antropológica de Nicolás Gómez Dávila. Sin embargo, este último da un paso más allá, pues no se detiene ante el pesimismo que se ha venido delineando, en la medida en que, determinar la condición precaria del hombre sería caer en una redundancia absurda,

pues, resulta ser una obviedad y un hecho irrefutable. Por tanto, lo importante es darse a la tarea de descubrir las causas o razones que justifiquen tal condición.

En este sentido, el bogotano continua su reflexión antropológica profundizando ahora sobre las causas de la condición humana. Puesto que, éste entiende que el hombre es una realidad más compleja y más rica, la cual no basta verla solamente como la suma de sus anhelos, ni como la condición abocada al fracaso (T, 21-22). Antes bien, para el bogotano el hombre resulta ser la conjunción de todo lo anterior, condensados en una *conciencia*, en otras palabras, “el hombre, en efecto, es el deseo que desea y el objeto de deseo”, es “la suma indisoluble de sus tendencias evocadas y de sus convocatorias metas”. Así se despliega una discusión sobre la naturaleza de la conciencia y la conciencia de la condición humana. Lo cual termina por perfilar el asunto del tiempo que le compete a la presente investigación. Pues, como se verá más adelante, es justamente gracias al tiempo que el hombre descubre la conciencia de su condición y palpa la imperfección de su esencia, en la medida en que es en el tiempo que el hombre se realiza y es el tiempo mismo el que experimenta su fracaso. Por tanto, resulta necesario analizar, en primera instancia, la noción de conciencia que plantea el bogotano, en conjunto con los nuevos elementos que se vendrían a desplegar con la continuación de su reflexión antropológica y así, poder dar cuenta de la concepción metafísica del tiempo de Nicolás Gómez Dávila.

2.1.2 Aceptar o rechazar: la conciencia de la condición de creatura

Así la antropología gomezdaviliana aparente tomar un aspecto sombrío, pues, al ser el fracaso el *quid* de su reflexión es fácil caer en una interpretación pesimista e incluso fatalista. Sin embargo, y por más contraintuitivo que parezca, el lector no debe contar entre las antropologías pesimistas la reflexión gomezdaviliana. Desde luego, aunque ésta afirme que el fracaso es la condición irrenunciable del hombre, lo cierto es que el bogotano nunca niega la posibilidad de toda mejora sustancial en la naturaleza humana. De hecho, para éste último es justamente la postura que se tome ante Dios y su apertura a la trascendencia lo que le brinda al hombre la posibilidad de redimirse de su condición. Para Gómez Dávila no hay nada valioso en el hombre más que la insólita evidencia que detenta, a saber, la existencia de Dios.

En este sentido y volviendo a retomar la condición del hombre, es preciso abordar la noción de conciencia que plantea Gómez Dávila. Así, la evocación de la

conciencia surge a raíz del fracaso mismo de la condición humana. Esto es, para el bogotano la conciencia figura como la facultad que posee el hombre para reconocer tanto la presencia de los objetos del mundo exterior, así como también la facultad que le permite reconocer(se) las modificaciones experimentadas en su "yo". Mas sin embargo, en este caso, dichas modificaciones no son otra cosa que el dolor causado por el fracaso que reviste la condición humana. En este sentido, la conciencia para Nicolás Gómez Dávila es la facultad del hombre para percibir su fracaso y su impotencia, es la existencia quebrada en condición humana (T, 27).

En efecto, sumido en el fluir destructivo del tiempo, el hombre muere un poco en la concreción de cada instante y cada instante le arrebatada de a poco sus anhelos. Así, el tiempo se descubre como el reflejo de su condición, como la prueba verificadora de su impotencia, pues, al ser el tiempo la dimensión irrenunciable en la que se realiza la existencia humana, "es en el tiempo que le huye donde el hombre palpa la imperfección de su esencia. De manera que, " la existencia individual se endurece en conciencia cuando su actividad espasmódica rebota contra resistencias que la entorpecen y la obstruyen" (T, 27). En efecto, no pudiendo recobrar aspiraciones pretéritas e incapaz de rehacer anhelos maltrechos, "el hombre acumula testimonios de fracaso" (T, 93).

Aun así, el dolor que le provee la amputación de sus más profundos anhelos por parte del tiempo, según Nicolás Gómez Dávila, no es suficiente para despertar la conciencia (T, 28). Pues, ante el entramado de sus deseos mutilados, una nueva constelación de nuevas ambiciones se alza plácidamente por encima de los exangües cadáveres de deseos truncados. En otras palabras, para Gómez Dávila "pronto el dolor ahoga en la agonía la conciencia naciente, o el equilibrio restablecido la anega nuevamente a la presencia universal" (T, 28). Tan solo el horror que le produce al hombre ser consciente de su humana condición, es suficiente para evocar dicha conciencia. En este sentido, "la conciencia plenaria solo aparece cuando una insatisfacción indefendible emerge en el seno mismo de la concreta plenitud del acto" (T, 28). De esta manera, el bogotano termina por desacreditar la concepción antropológica que detenta el hombre moderno, pues, afirma con total contundencia que "la conciencia del hombre es conciencia de su impotencia, es conciencia de su condición" (T, 29), y en este sentido, el hombre, forzosamente, "está condenado a vivir con la conciencia de su podredumbre, de su incapacidad de conseguir lo que aspira" (Villegas, 2017, 184).

Ahora bien, que el hombre sea consciente de su condición fracasada no supone un verdadero punto de inflexión en su naturaleza, por el contrario, parece ser la cruz con la que deberá cargar por el resto de sus días. Aun así, tener conciencia de su condición representa la evidencia de que el universo humano difiere en cierta manera del universo animal, dado que, “tener consciencia de irse muriendo en cada paso que da evidentemente lo hace diferente a los demás seres que no tienen esa conciencia de la muerte” (Villegas, 2017, 184). Para Gómez Dávila esta diferencia no radica en la racionalidad del hombre, ni en el progreso técnico o científico, así, “los animales ingeniosos y triunfantes no son los auténticos precursores del hombre, sino los perros que aúllan a las sombras” (T, 47). Antes bien, como ya se remarcó, la inteligencia simplemente prolonga potencias biológicas, por lo que, el hombre “solo traspasa la frontera del recinto animal cuando presencias axiológicas desquilitan sus metas naturales y la someten a esa noble servidumbre donde la razón se engendra” (T, 47). Esto es, el hombre posee la capacidad de percibir presencias ajenas al mundo de cuya procedencia desconoce, pues, “la experiencia del hombre abunda en materias obscenas y en espectros sagrados” (T, 91). De manera que, la percepción de estas presencias no solo le abre al hombre un horizonte al que la naturaleza animal no puede acceder, sino que, además, lo constituyen y le dan lugar, pues, el hombre nace cuando “al terror, que invade toda vida ante la incertidumbre y la amenaza, se sustituye el horror sagrado” (T, 47).

Así, pues, afirma Nicolás Gómez Dávila, el punto de inflexión que diferencia al hombre del animal, es precisamente que el hombre “es un animal poseedor de una insólita evidencia” (T, 47), el hombre es un animal cuya percepción ha sido privilegiada con la capacidad de advertir la existencia de Dios. En este sentido, para el bogotano el origen del hombre no es el simple refinamiento de procesos biológicos en la sustancia de una razón soberana. Por el contrario, para Gómez Dávila el hombre nace cuando Dios nace y entre el nacimiento y la muerte de Dios se desarrolla la historia del hombre. Luego, “Dios nace en el misterio de las cosas” (T, 48), es decir, “en el silencio de los bosques, en el murmullo de la fuente, en la erguida soledad de un árbol, en la extravagancia de un peñasco, el hombre la interrogación que lo confunde” (T, 48), es cuando Dios aparece.

Ahora bien, tener conciencia de sí mismo no es mero conocimiento abstracto sino conocimiento susceptible de ser aceptado o rechazado, desde luego, “la conciencia es conciencia de esa condición, y la viciada, quebrada, y rota condición del hombre es

un hecho último que debemos asumir, pero que no logramos comprender” (T, 31). En otras palabras, ante la conciencia de su fracaso el hombre, si no quiere perecer de asco, se ve en la obligación de aceptar o rechazar su condición de fracaso, sin punto intermedio, pues, “abstenerse es rechazar, y abstenerse de rechazar es aceptar (T, 32). Y es que, la aceptación y el rechazo son las estructuras básicas bajo las que la conciencia se articula, dado que, justamente en función de la opción que el hombre asuma es que se abre un horizonte determinado de posibilidades.

Así, pues, frente a la deplorable condición del hombre, el rechazo se erige como la opción más llamativa. Sin embargo, al ser el hombre, de entrada, opción asumida, le es imposible rechazarse sin apelar al suicidio y sumada a la incapacidad de éste para el suicidio, rechazarse implica un gesto de suma soberbia, una excesiva “dosis de orgullo que nuestra conciencia no tolera” (N, 48), pues, supone reconocer una suerte de valía en el hombre, supone, en palabras de Gómez Dávila “pesar nuestra importancia en balanzas de falsario” (N, 48). Por su parte, la aceptación acarrea un gesto aún más complejo al del rechazo, dado que, no solo se abre ante el hombre que acepta la incertidumbre de su existencia, sino que, además, en cuanto opción, al decidir aceptar su condición humana la acepta, paradójicamente, como una condición absurda, la cual no es objeto de rechazo en la medida en que es inherente a la misma condición de fracaso del hombre, por lo que, su rechazo implicaría rechazar simultáneamente su condición misma.

Aún más, en el fondo lo que está en juego con el rechazo o la aceptación de la condición humana, es el acto de la conciencia del hombre por asumirse como creatura o no. En efecto, una vez se ha estipulado que tanto el origen del hombre como su propia inmanencia histórica son producto de los dones ofrecidos por Dios, es posible concluir que el hombre hace parte de la creación divina, pues, “el hombre aparece cuando Dios nace, en el momento en que nace y porque Dios ha nacido” (T, 48).

Por tanto, una vez que el hombre es consciente no pudiendo descansar en la absurdidad de su condición, tanto el hombre que acepta como aquel que rechaza buscan, de alguna manera, un principio que justifique su condición. Esto es, “no pudiendo descansar en la condición, la conciencia opta; y no pudiendo descansar en la absurdidad, la conciencia justifica” (T, 32). Así, pues, quienes rechazan su condición sin disponer del suicidio, tan sólo rechazan la absurdidad sobre la que ésta descansa, mientras que, por su parte, quienes aceptan su condición, también aceptan la absurdidad de la misma. En el caso de los primeros, por tanto, el principio justificativo se encuentra

en el seno de la condición misma, como una instancia inmanente (T, 34). En cuanto a los segundos, es decir, a los que aceptan su condición y la absurdidad de la misma, el principio justificativo se encuentra fuera de toda condición, como una instancia trascendente (T, 33).

De esta manera, para el bogotano a partir de la aceptación o el rechazo “el hombre se vive a sí mismo como angustia o como creatura” (ETI I, 168). Es decir, aunque por naturaleza la condición del hombre es frágil, en este escolio Gómez Dávila es contundente al establecer las causas que determinan el rumbo de la condición humana: si el hombre rechaza a Dios se precipita hacia la angustia, luego, si lo acepta no implica que dicha condición vaya a desaparecer, sin embargo, sí le asegura una existencia menos tediosa y la promesa de la salvación, puesto que “la fe en Dios no resuelve los problemas, pero los vuelve irrisorios. La serenidad del creyente no es presunción de ciencia, sino plenitud de confianza” (ETI II, 67).

Más aun, con este escolio Nicolás Gómez Dávila vuelve a retomar las conclusiones del apartado anterior, aunque desde una perspectiva mucho más radical. pues, aceptar o rechazar la presencia de Dios o la apertura del hombre a la trascendencia, no demuestra simplemente la adherencia a cierta comprensión de la historia, sino que, además, revela el ser del hombre y la realidad que enfrenta. Así, el hombre moderno¹⁸ y el mundo desencantado que la modernidad prefigura son la prueba palpable de la angustia, pues retratan las consecuencias de la conciencia que rechaza. En efecto, con la confianza puesta en el hombre y en la aparente perfectibilidad de su esencia inmaculada, la conciencia del moderno rechaza la presencia de Dios y con ello la oportunidad de establecer un verdadero suelo sobre el cual asentarse. Sobreviniendo un escenario decadente producto de una conciencia que se articula sobre el vacío y cuyo sustento no es más que una fe ciega en la razón, el progreso y la justicia, los cuales, representan para Gómez Dávila “las tres virtudes teológicas del tonto” (ETI II, 204).

El reaccionario auténtico es aquí la prueba palpable de la conciencia que se reconoce como creatura. Puesto que, en efecto, “vivir con lucidez una vida sencilla, callada, discreta, entre libros inteligentes, amando a unos pocos” (ETIS, 44), implica

¹⁸ Aunque con una investigación rigurosa es posible afirmar que la angustia no es un síntoma plenamente moderno, sino que siempre ha sido una constante a lo largo de la historia del hombre. Para ahondar sobre este tema remitirse al texto de Villegas, P. A. (2017). Nicolás Gómez Dávila. El delegado de la humanidad. En *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdávilianas*. Casa de Asterión.

estar consciente tanto de los límites de su condición, de su fragilidad y de su fragmentariedad, así como también ser capaz de aceptarla y asumirla. Por tanto, se trata de una actitud que prescinde de la soberbia humana y de la aparente soberanía de su voluntad para humillarse ante Dios y articular su vida ante su grandeza, pues, “Dios no pide nuestra colaboración, sino nuestra humildad” (ETIS, 65). De esta manera, el reaccionario autentico encuentra en Dios una paz, en tanto que, “Dios le brinda su protección a pesar de su debilidad, lo acoge aun acosta de su soberbia, si y solo si el hombre está dispuesto a reconocerlo como su creador”,

De esta manera, Nicolás Gómez Dávila articula un elemento disidente que rompe con la continuidad discursiva de cualquier tipo de antropología, a saber, la fe del hombre en la existencia de Dios. Así, el bogotano no solo remarca su profundo desacuerdo frente al derrotero de las antropologías modernas, sino que, además, supera el pesimismo que se había venido perfilando a lo largo de su reflexión antropológica. Pues, en efecto, Gómez Dávila entiende que “el hombre es un animal de clima medio: en cualquier extremo de una idea muere congelado” (NETI II, 106), por lo que inclinarse hacia una comprensión de la naturaleza humana cuyo fundamento resulta ser un escepticismo desafortado termina por empujarnos hacia una total incredulidad, a un agnosticismo, a una irresolución (Villegas, 2017, 193). Es por esto que Gómez Dávila aboga por una antropología en la que se admita la frágil y tediosa condición del hombre, pero al mismo tiempo que sea una antropología en la que quede abierta la esperanza de un cambio. Así, aunque el bogotano se descarga contra el hombre y contra la soberana ingenuidad del hombre moderno, lo cierto es que es una forma de mostrar que no hay nada en la naturaleza humana que valga, excepto la insólita evidencia que detenta. En otras palabras, es una forma de desacreditar la fe en el hombre, pues, resulta ser una fe ingenua en la que se cree que existe un hombre ideal el cual, por encima de todo, es el criterio último de su propia fundamentación. Sin embargo, como se vio, en realidad el hombre es un ser frágil al que “todo instante lo somete a la incoherencia radical del mundo” (T, 21). Luego, aquello que le brinda seguridad y dota de sentido la vida es la fe en Dios, pues, “Dios es esa sensación inanalizable de seguridad a nuestra espalda” (ETIS, 125).

Ahora bien, la incorporación de esta fe no supone en ningún momento una misión evangelizadora, pues, Gómez Dávila advierte que “no habla de Dios para convertir a nadie, sino porque es el único tema del cual valga la pena hablar” (ETI I, 85). Y mucho menos, la incorporación de este elemento supone un ejercicio teológico

para demostrar la existencia de Dios, dado que, para el bogotano la existencia de Dios es una evidencia irrefutable que la historia descubre a los ojos del hombre, pero que, aun así, “lo importante no es que el hombre crea en su existencia, lo importante es que Dios exista”. Por tanto, Nicolás Gómez Dávila asume la contradicción de descansar en un pesimismo y al mismo tiempo tener fe, pues articula de manera magistral las dos dimensiones que constituyen al hombre, siendo desconfiado en la inmanencia, cuyo carácter es frágil e inasible, y confiando en la trascendencia que, aunque no es fuente de resolución alguna, dado que, ésta “no explica nada, sino que complica todo” (ETI I, 282), más sin embargo, es justamente allí, en el océano de la fe que el hombre encuentra un sentido a la vida, en efecto, “en el hombre inteligente, la fe es el único remedio de la angustia. Al tonto lo curan la razón, el progreso, el alcohol y el trabajo” (SETI, 92).

3. LA ESTAMEÑA DEL TIEMPO

Una vez se han presentado los puntos cruciales del pensamiento gomezdaviliano que encaminan la presente investigación hacia la cuestión del tiempo, es posible pasar a dar cuenta del mismo. Para esto, el presente apartado estará dividido en dos momentos, en el primero de ellos se buscará remarcar los sentidos en los que el tiempo es dicho de manera implícita, teniendo en cuenta los elementos señalados con anterioridad, a saber, la historia y la antropología; mientras que, en el segundo momento se buscará enfrentar, de manera directa, la pregunta por el tiempo. Esto es, se buscará responder a la pregunta de ¿qué es el tiempo para Nicolás Gómez Dávila? a partir de su sentido metafísico, buscando así, demostrar que para el bogotano el hombre no es concebido en el tiempo, siendo este último mera estructura abstracta que lo implica, sino que, más bien, el hombre es el tiempo mismo que se concreta en el instante. De esta manera, la reflexión gomezdaviliana se enmarca en una línea del pensamiento dentro de la que se cuentan autores como Bergson, Husserl, Heidegger y Borges entre otros, pues, al igual que el bogotano, para dichos autores el tiempo se concibe como un tiempo propio, el tiempo vivido y no el tiempo físico-científico. Que esto sea verdadero o no, queda fuera de las pretensiones de la presente investigación.

3.1. El tiempo histórico y el tiempo antropológico

El problema del tiempo figura como un tópico sumamente difícil de tratar, no solo por lo inaprehensible de su condición, sino también por la cantidad de caminos que se han trazado para su abordaje. El problema del tiempo, si es que realmente es un problema, se ha inmiscuido en las diferentes áreas del pensamiento y del quehacer cotidiano del ser humano, siempre causando perplejidad y evadiendo cualquier intento de aprehensión. Sin embargo, su influencia está ahí, latente y misteriosamente ineludible. Cada época histórica, cada disciplina y cada individuo, con base en los valores hacia los que su conciencia concreta se ha dirigido, tiene algo particular que decir acerca del tiempo, así, "se habla de un tiempo físico, de un tiempo biológico, de un tiempo geológico, pero también, de un tiempo histórico, de un tiempo sociológico, de un tiempo psicológico, de un tiempo cosmológico, de un tiempo filosófico, etcétera" (Navarro, 2006, 3).

Ahora bien, aunque en la obra de Nicolás Gómez Dávila no existe un tratamiento sistemático del tiempo, lo cierto es que se puede rastrear una pluralidad de tiempos cuyos vértices corren en direcciones disímiles y responden a dimensiones concretas, como lo son la historia y la antropología, sin embargo, en el fondo, el hilo conductor que los sustenta es el tiempo en sentido metafísico. No obstante, es menester aplazar el desarrollo de este último sentido para dar cuenta del tiempo histórico y el tiempo antropológico, pues, a pesar de que no suponen un análisis extenuante acerca de la estructura constitutiva del tiempo, ciertamente funcionan como esquemas conceptuales que favorecen en gran medida la comprensión de aquello que el bogotano quiere dar a entender con el tiempo metafísico¹⁹.

En este sentido, el tiempo histórico para Gómez Dávila se despliega como un tiempo pasado en el que se descubre un complejo entramado de hechos, de acontecimientos y problemas concretos, cuya relevancia depende de la propia percepción concreta del historiador y de la intencionalidad de su conciencia. En efecto, tal y como afirma Gómez Dávila "lo que llamamos historia es un puro fenómeno de

¹⁹ El lector podrá encontrar el tratamiento de este tiempo metafísico a partir de las páginas 54-63 del presente trabajo.

conciencia, y por lo tanto la sustancia de la historia es el problema histórico que ocupa, en un momento dado, el campo de la conciencia” (N, 143). Desde su momento histórico determinado, el historiador lleva a cabo cortes transversales a la época que le incumbe a partir de los valores que pueda percibir en ella. Esto quiere decir, en otras palabras, que el historiador frente al mar inagotable de acontecimientos pasados toma, arbitrariamente, momentos, escenarios, sucesos, problemas concretos, y los dota de una estructura inteligible y un sentido narrativo, a la vez que ignora muchos otros. Por lo que, la comprensión de otras épocas, mediada por la interpretación, no sólo es creativa y particular, sino que también es sesgada y dependiente a la lógica relativa a la propia situación histórica del historiador. En este sentido la historia huye del sistematismo y se presenta fragmentada, provisional y anacrónica, pues, como se ve, el objeto de estudio del historicismo no es aprehensible tampoco repetible, deducible o predecible por lo que demanda una metodología esencialmente hermenéutica en virtud de la cual nacen diferentes enfoques y percepciones que cortan la historia en relatos subjetivos que pretenden reconstruir un pasado.

En este caso en particular, la historia que le interesa a Nicolás Gómez Dávila es la historia leída a través del complejo prisma de la reacción auténtica. Una actitud que, como ya se vio, implica no sólo una comprensión de la historia a partir de una férrea crítica al proceso de modernización, sino que, también, implica una forma particular de abordar y vivir el tiempo. En efecto, la historia no es ajena al tiempo, de hecho, para el bogotano “el tiempo es la categoría propia de la historia como de la historiografía” (N, 143), puesto que “todo problema histórico es una configuración temporal y transitoria de hechos” (N, 143). No obstante, la brecha que separa el tiempo vivido y el tiempo como esquema abstracto suele ser muy delgada gracias a la concomitancia entre las nociones de tiempo e historia, de modo que, el tiempo es histórico y la historia es temporal.

Así, pues, cuando Nicolás Gómez Dávila se refiere al tiempo histórico, asume la estructura temporal abstracta como una realidad implícita que florece en ciertos gestos concretos y, en su lugar, se interesa más bien por la historia crítica de Occidente que enmarca asuntos no propiamente temporales. Es decir, el tiempo en cuanto dimensión irrenunciable de toda conciencia posible, se advierte como una experiencia tácita, como un trasfondo que cobra sentido solamente cuando es objeto de la conciencia. Por tanto, es posible abordar la historia, aquel proscenio en el que se coagulan y apilan instantes pretéritos, sin miras a un análisis estrictamente temporal,

puesto que, este talante resulta ser una construcción posterior al tiempo vivido. Desde luego, el hombre en cuanto conciencia de su condición concreta “no es fracción cercenada y expulsa de la situación total, sino la totalidad indivisa” (T, 22), no obstante, la dicotomía entre sujeto y objeto es producto tardío de la conciencia humana, “son meros artefactos de nuestra industria, órganos petrificados de la totalidad que la vida descuartiza”. Así, y en esto Gómez Dávila es demasiado enfático, el hombre, en principio, “es su situación, su situación total y nada más” (T, 23), sin embargo, que éste mismo “aparte de si los objetos para encerrarse en el recinto de la subjetividad abstracta, o que, al contrario, se humille ante el universo y se concibe solamente como reflejo, su eco, su sonora resonancia, cualquiera que sea en fin la antagónica posición que asuma, siempre sus construcciones son posteriores a la indivisa plenitud en la cual, objeto y sujeto confundidos, la existencia existe en situación concreta” (T, 23). Así, el tiempo es vivencia primigenia del hombre, una vivencia total, mientras que la historia como objeto de conocimiento es experiencia ulterior.

Por tanto, desde el simple hecho de relacionarse con su momento histórico, de asumirlo o rechazarlo, esto es, de asumir el abanico ideológico que lo vertebra o de rechazarlo, el hombre ya se está viviendo “en” el tiempo. Ninguna acción humana es atemporal, ningún hecho histórico acontece fuera del tiempo, por el contrario, todo acto y todo hecho se comprenden desde un contexto determinado y a partir de un instante en concreto. En este orden de ideas, tanto la actitud reaccionaria como la actitud moderna entrañan una concepción distinta sobre el tiempo y una forma contraria de abordarlo. Así, la modernidad, por ejemplo, no solo supone una etiqueta para delimitar un momento histórico determinado, sino que, también, representa una forma particular de abordar el tiempo y de relacionarse con su propio tiempo histórico.

En efecto, el moderno aborda el tiempo desde un cientifismo exacerbado, en donde el tiempo se concibe a partir de un marco de relaciones espacio-temporales, a la vez que se relaciona con él a partir de un gesto de absoluta soberbia. Esto es, se trata de un tiempo *eucronico* y lineal que responde a la rigurosidad de las ciencias exactas. Se trata, en suma, de un tiempo que paulatinamente fue fraguando el conocimiento científico, cuya naturaleza es fundamentalmente operativa, medible y cuantificable. En consonancia con esta concepción del tiempo, la relación del hombre moderno con su tiempo es meramente instrumental. Es decir, el hombre moderno, ante su tiempo histórico, como ya se vio, asume un gesto de absoluta soberbia, pues, éste se cuenta dentro de aquel grupo de individuos para quienes el ordenamiento de su época depende

de su racionalidad y de la soberanía de su voluntad. Así, gracias al entusiasmo por asumir con entereza una nueva visión del mundo, la modernidad se erige como un proyecto de centralización y ordenamiento del nuevo mundo, impulsado por la razón ilustrada, que busca, en última instancia, la constitución de un sujeto autónomo y racional que pudiera explicar su entorno y explicarse a sí mismo (Abad, 2009, 135).

Por su parte, en el caso del reaccionario auténtico, tanto la forma de relacionarse con su tiempo histórico, como también la forma en que aborda el asunto del tiempo resulta ser distinta a la del moderno. Pues, en primer lugar, el reaccionario auténtico, no cree que la dirección de la historia dependa absolutamente de su voluntad y, en segundo lugar, su concepción del tiempo no responde al de las ciencias exactas. Es decir, para el reaccionario auténtico “la historia no resulta de una necesidad impersonal, ni del capricho humano, sino de una dialéctica de la voluntad donde la opción libre se desenvuelve en consecuencias necesarias” (RA, 17). Así, a diferencia de la comprensión del hombre moderno, el reaccionario auténtico cree que la libertad con la que el hombre actúa, esto es, la libertad con la que acepta o rechaza entre opciones concretas, da lugar a la historia como el escenario en el que se registran las consecuencias de sus actos.

Luego, si la libertad creadora da lugar a la historia, cada acto que la engendra se resuelve o se concreta en el instante, pues, es allí, en la sensualidad del instante, en donde un trozo del mundo se somete a la configuración específica que cada acto establece necesariamente (RA, 18). Por lo que, la historia debe comprenderse como la historia de opciones asumidas o rechazadas, de ahí que Gómez Dávila afirme que “la historia humana resulta de la vocación gratuita, de la libertad ante el valor, y del entrelazamiento impersonal entre opciones asumidas. Pero la historia no comporta más sistema que la historia misma. Nada permite deducirla de un principio, ni limitarla a una instancia final” (T, 106).

Sin embargo, el tiempo sobre el que esta historia se fundamenta es un tiempo anacrónico. Desde luego, la intransigencia y la anomalía que representa el reaccionario auténtico supone una forma de abordar el tiempo cuya esencia no radica en la medición cuantitativa sino, más bien, en la intensidad cualitativa. Se trata, por tanto, de la experiencia propia del tiempo en la que el anacronismo resulta ser la faz y el fundamento de su comprensión. Esto es, tanto para Nicolás Gómez Dávila como para el reaccionario auténtico, el pasado no pierde vigencia alguna y mucho menos se reduce al trabajo historiográfico de reconstrucción de una época. Antes bien, el pasado

constituye el presente, pues, “la historia no resuelve ninguno de los problemas que plantea. Todo problema histórico es perpetuamente actual, y sigue subsistiendo aun cuando nadie lo piense ya, así como existía antes de aparecer y de ser pensado” (N, 143). De manera que, afirma el bogotano, “tanto nuestros espontáneos sentimientos, como nuestros más intrincados raciocinios, son el fruto de elaboraciones colectivas. Manos inmemoriales guían el titubear de nuestra mano” (T, 116), por lo que, el peso del pasado sobre nuestros hombros tuerce la trayectoria nuestros actos.

Ahora bien, en contraste con el tiempo histórico, el tiempo antropológico supone una referencia mucho más directa a la estructura constitutiva del tiempo metafísico. En este caso, el tiempo ya no florece gracias a la experiencia que la conciencia posea de la historia, sino que, más bien, aquí se considera el “yo” que experimenta el tiempo de primera mano. Tal y como apunta Heidegger, la pregunta por el tiempo supone una vuelta, ineludible, al *Dasein*, entendido como aquel ente que se conoce como experiencia humana, pues, si en verdad la existencia humana guarda alguna relación con el tiempo, resulta perentorio pasar a analizar el estatuto ontológico fundamental de dicha existencia.

Por supuesto, aunque Nicolás Gómez Dávila no puntualiza textualmente esta condición metodológica, lo cierto es que la efectúa, pues, al describir la infortunada condición humana, éste encuentra en la temporalidad la irrefutable evidencia de que el hombre es imposibilidad. Así, “el tiempo no es condición de posibilidad, sino síntoma de la condición humana” (Torrado, 2018, 285), puesto que, por una parte, el carácter inaprensible e inabarcable del tiempo, parece ser el reflejo de la esencial impotencia del hombre en el lenguaje de la sensibilidad (T, 24). Esto es, el tiempo al igual que el hombre ha resultado ser un enigma cuya respuesta aún aguarda, en tanto que, “el tiempo es el lugar de la imposible posesión” (T, 25). Mientras que, por otra parte, “el tiempo es la impotencia vivida; el acto concreto de nuestra impotencia” (T, 24). Pues, en efecto, el tiempo se despliega como un sistema recíproco de limitaciones dentro de las que el hombre se halla, las cuales truncan y amputan sus más hondos deseos. Cada instante es barrera que impide la plenitud de la acción libre, cada instante veda un cumplimiento sucesivo de los anhelos no colmados del hombre, pero a su vez, son reflejo de su impotencia, puesto que “los años son nuestras celdas sucesivas” (T, 13). Por tanto, sumido en el torpor de la cotidianidad, la cual avanza según la cadencia que le marque el afán de su época, el hombre consigue lo que se encuentra en el abanico de opciones que se le presentan, más allá, lo que le resta es “esperar que pasen los días;

sin esperanza, pero con temor; sin ilusión, pero con angustia. Un tiempo henchido solo de repeticiones monótonas o de monstruos” (N, 473), por lo que, afirma Nicolás Gómez Dávila, “el vivir del hombre es, así, una negación permanente del instante por el instante mismo” (T, 26). Así, el tiempo antropológico es el tiempo cuya faz es la impotencia vivida, es el tiempo en tanto que “prueba verificadora de la impotencia esencial del hombre, y la materia en que se realiza la existencia humana” (T, 26).

Ahora bien, aunque estas consideraciones sobre el tiempo no se enfocan propiamente en el sentido metafísico de éste y el cual resulta de interés para la presente investigación. Lo cierto es que, el análisis de tales consideraciones resulta imprescindible para encontrar el camino hacia dicha concepción, dado que, con el tiempo histórico Nicolás Gómez Dávila deja en claro que efectivamente existe una relación entre el hombre y el tiempo, mientras que con el tiempo antropológico el bogotano da cuenta de cómo es dicha relación. Así, con la comprensión histórica es posible advertir que el hombre, constreñido a ser, lanzado a su situación concreta, no es una realidad histórica previamente constituida. Antes bien, el hombre es una realidad que “se va haciendo”, que “está en camino de”. En otras palabras, “existir no es un estar dado, es, más bien, un realizarse, un gestarse histórico, en el que, solo a partir de este plegarse sobre la propia facticidad puede abrirse el horizonte de la temporalidad” (Adrián Escudero, 1999, 219). En este sentido, el tiempo histórico, supone no solo el pasado de la humanidad, el bagaje con el que, ineludiblemente, cada individuo carga sobre sus hombros y que influye en su presente. Sino que, también, supone ese tiempo objetivado, es decir, ese tiempo que se percibe como un cierto tipo de acontecer temporal que ya no es, pero del que es posible tener conciencia.

Sin embargo, ver al hombre como un ser meramente histórico, como un ser cuya conciencia percibe un *presente pasado* que, en cierto sentido puede asumir como suyo, brinda simplemente una percepción del hombre a partir de uno de sus modos, el pasado, por lo que, “resulta claro que a partir de esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida” (Adrián Escudero, 1999, 220). Puesto que,

La pregunta por el tiempo quiere obtener una respuesta tal que desde ella se hagan comprensibles los distintos modos de la temporalidad; y así hacer que se vea desde el primer momento la posible conexión de lo que es el tiempo con lo que la temporalidad auténtica es (Adrián Escudero, 1999, 3)

Es justamente en esta coyuntura temporal, que la antropología gomezdaviliana juega un papel fundamental. Pues, con ella se establece la existencia de un “yo” que

vierte el tiempo histórico hacia un sujeto en el que convergen los nudos temporales de pasado, presente y futuro, y gracias al cual la experiencia del tiempo florece. Así, según este tiempo antropológico, el hombre, viviéndose como imposibilidad y como fracaso, experimenta el paso del tiempo como algo destructivo y como el reflejo de su propia condición. Cada instante suprime un universo de posibles opciones que el hombre no asume, pero a su vez, cada instante trunca los anhelos del hombre, permitiéndole alcanzar insignificantes logros. Los cuales terminan por convertirse en remembranzas que el mismo tiempo, a través de los años, entrega a la conciencia del hombre. En este sentido, apunta Gómez Dávila, “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” (T, 26). Con lo anterior es posible advertir una estrecha relación entre el hombre y el tiempo, mas, sin embargo, cabe preguntarse ¿en qué consiste esta relación?, ¿acaso el tiempo es una mera prueba verificadora que le recuerda la condición frágil al hombre o acaso el tiempo no es otra cosa que el hombre mismo es? De esta manera, es posible abordar el sentido metafísico del tiempo, en la medida en que, tanto el tiempo histórico como el tiempo antropológico, pueden ser leídos en una clave de mayor complejidad, en la que la dicotomía de tiempo objetivo y tiempo subjetivo se ve opacada por la concepción según la cual el hombre es el tiempo mismo que se concreta en el instante. Sin embargo, para esto es necesario dilucidar con antelación la naturaleza de la estructura abstracta del tiempo que concibe Nicolás Gómez Dávila, para luego, dar cuenta de la manera en la que el hombre se relaciona con dicha temporalidad.

3.2. La intensidad del instante

Abordar el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila por su concepción histórica y su comprensión antropológica no es simple capricho metodológico, antes bien, como se vio, resulta ser la clave para comprender en gran medida lo que nuestro autor quiere decir a propósito del tiempo, la manera en que comprende el tiempo. Una comprensión cuyo derrotero se vierte hacia un horizonte en el que las consideraciones científicas resultan ser insuficientes, precisamente porque el tiempo al ser un asunto que toca las fibras más hondas de la existencia humana, no se debe limitar a la simple disección que pretende aprehenderlo en los límites de una medición. En efecto, a lo largo de la historia de occidente, el problema del tiempo se ha planteado a partir de dos sentidos bien

diferenciados, como presencia o como eternidad. Es decir, como un tiempo en el que se destaca el pasar y como otro tiempo en el que se destaca el estar.

Prueba de ello son las reflexiones tempranas de Platón y Plotino, por ejemplo, los cuales conciben el tiempo a partir de esta última perspectiva. En el caso de la comprensión platónica, aunque menos desarrollada que otras, el tiempo se define como la imagen móvil de la eternidad (Tim, 37D), entendiendo por eternidad aquel modelo ideal cuya presencia es siempre presente y de la que el movimiento de un antes hacia un después es tan solo su reflejo. No obstante, la experiencia de este tipo de temporalidad no es clara en Platón, pero, en cambio, sí es profundizada en Plotino. Pues, este último, adherido a la tesis platónica, afirma que la realidad del tiempo supone una categoría absoluta, distinta a la del movimiento y la cual solamente es percibida por el alma o la conciencia del hombre. En otras palabras, Plotino acepta la tesis platónica de que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad (Enn, I, v, 7), pero se trata de una imagen que tiene su sede en el alma y hasta puede concebirse como la vida del alma (Enn, III, vii, 11).

En contra partida, para autores como Aristóteles el tiempo solo cobra sentido a partir del pasar y en relación con el movimiento. Dada la inaprehensibilidad del tiempo, el estagirita encuentra motivos para dudar de la existencia de éste, pues, le resulta imposible que “lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser” (Arist. *Ph.* IV, 10, 218a, Trad. Guillermo R. De Echandía, 1995). Sin embargo, en lugar de negar la existencia del tiempo, Aristóteles entiende que el tiempo “no es totalmente, o que es, pero de manera oscura y difícil de captar” (Arist. *Ph.* IV, 10, 218a). Así, el estagirita encuentra en el “ahora” y en su relación con el movimiento, los elementos necesarios para comprender la naturaleza del tiempo, decantándose por una comprensión del tiempo espacializada en la que tiempo y espacio gozan de un carácter homogéneo y, en cuanto tales hacen parte del mismo género, a saber, el continuo.

Ahora bien, gracias a la prolifera recepción de las tesis aristotélicas durante el medioevo, fue este sentido de la concepción del tiempo la que caló profundamente en la tradición occidental y la que se convirtió en el distintivo de las ciencias exactas. De manera que, a partir de Aristóteles hasta la modernidad las reflexiones acerca del tiempo girarían en torno a un modelo de análisis en donde el tiempo y el espacio serían tratados conjuntamente, en donde el tiempo terminaría por ser dividido en “ahoras” y cuya realidad terminaría por definirse en virtud del movimiento, la medida y el número. A manera de ejemplos se podrían considerar las reflexiones de Kant, quien en la

estética trascendental plantea el tiempo y el espacio como formas a priori de la intuición pura; e incluso Leibniz, para quien el tiempo y el espacio son relaciones de orden, de sucesión y de yuxtaposición (Arrieta Urtizbera, 1995)²⁰.

De esta manera, aunque tales consideraciones provenientes tanto de las ciencias exactas como de la filosofía, pesen a la hora de abordar el problema del tiempo, resultan de nula utilidad para la presente investigación, dado que, para Nicolás Gómez Dávila el cambio de posición, de un antes hacía un después, por sí solo no es muy diciente respecto a la experiencia del tiempo. Por lo que, la estructura conceptual que concibe el bogotano no cae en una comprensión espacial, antes bien, se aleja del marco reflexivo de las ciencias exactas, en la medida en que, por una parte, se abstiene de cercenar el tiempo en una serie ininterrumpida de “ahoras” cuya percepción es la de ser anterior o posterior. Mientras que por otra parte toma como eje central de su interpretación la noción de presente. En este sentido, Nicolás Gómez Dávila, coincide con reflexiones como las de San Agustín, en donde la fugacidad del presente no supone un problema, sino todo lo contrario, a saber, el único punto evanescente que realmente es. Así, aunque el obispo de Hipona ponga en duda la existencia del tiempo y del presente, pues, afirma "si el presente para ser tiempo es preciso que deje ser presente y se convierta en pasado, ¿Cómo decimos que el presente existe si su razón de ser estriba en dejar de ser? No podemos, pues, decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser" (Confesiones, XI, c.14); al final opta por mantener la articulación constitutiva del tiempo y afirma que el presente se perfila como el sustrato básico del pasado y del futuro, en la medida en que, "las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen" (Confesiones, XI, c. 27). Por lo que, el pasado no es el presente, pero es el presente (en el) pasado, y el futuro no es el presente, pero es el presente (en el) futuro (Arrieta Urtizbera, 1995, 256).

²⁰ Por supuesto, trazar la genealogía y la forma en la que el debate sobre el tiempo ha ido mutando a lo largo de la historia, requiere de una investigación aparte en la que se analice de manera exhaustiva las distintas consideraciones que se han presentado. Es por esto que, tanto por cuestiones de contenido, pues lo que se está analizando es la concepción gomezdaviliana del tiempo, así como también por cuestiones de extensión, el presente trabajo optó por mencionar los puntos de mayor relevancia. Para profundizar al respecto el lector podrá remitirse a los trabajos de Arrieta, A. (1995). *Cuatro discusiones en torno al tiempo*. Contextos, Vol. 25, 251–272 y de Navarro, E. V. (2006). *El tiempo a través del tiempo*. Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social, 1(9), 1. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n9.257>

Así, pues, Nicolás Gómez Dávila concibe el tiempo como una estructura en donde “el pasado y el futuro existen solo en el presente” (T, 24). Un continuo en el que se despliegan el pasado, el presente y el futuro, pero que tan solo son en el presente. Con esto el bogotano dota de un sentido propio a la noción de presente, pues, a pesar de que éste último sea, inevitablemente, la mirada que permite el surgimiento, o más bien, da lugar a las otras dos modalidades del tiempo, en cuanto “no ser”, dado que, “justo en tanto pasado, justo en tanto porvenir, sólo pueden ser en el presente fugaz que los suscita, sostiene y afirma como tales precisamente al negar su carácter de actualidad” (Dolores, 1999, 168). Esto no quiere decir que para el bogotano el presente sea un dato medible, un mero intervalo que se obtiene de una continua sucesión de eventos y a partir del cual es posible organizarlos y clasificarlos como ahora pasados y futuros. Antes bien, para Gómez Dávila el presente es el único punto dentro de la trama temporal en el que todo lo real encuentra su ser, de ahí que afirme que el presente es “el insustituible lugar de lo real; lo que existe solo existe en él” (T, 25). De manera que, el presente, para el bogotano, no es la sucesión espacializada de “ahoras”, sino que, más bien, se comprende como una categoría conceptual en la que la fluidez del tiempo existe y se realiza (T,25). Mas sin embargo, el presente es también aquello que el tiempo mata. Desde luego, incorporado en el medio de la coyuntura temporal, el presente, en cuanto es, en la concreción del instante, rápidamente se convierte en pasado, no obstante, éste no desaparece del todo, pues, al ser “la realidad única y lo único que existe” (T, 25) el futuro lo comprime y lo empuja nuevamente a la concreción del instante para volver a convertirse en presente y volver a caer en el pasado.

Ahora bien, Nicolás Gómez Dávila da un paso más allá y afirma que “existir es estar en el presente; es ser presente” (T, 25), de lo que se puede inferir, desde un punto de vista metafísico, que el hombre no “está” en el tiempo, sino que, por el contrario, el hombre “es” el propio tiempo. Por supuesto, lo anterior vuelve a traer a colación los elementos fundamentales que componen la reflexión metafísica de Gómez Dávila, pues, puede sonar arbitrario si no se tiene en cuenta que, para el bogotano, el mundo se comprende sensualmente gracias a las manifestaciones perceptibles de los seres y los valores. Con lo cual, es posible establecer un tipo de temporalidad para la conciencia que se aprecie cualitativamente a partir de la percepción sensible en la concreción del instante.

En efecto, como ya se había señalado anteriormente, para el bogotano el contacto entre el hombre y el mundo se da, principalmente, a través de la percepción

sensible antes que a través de las elucubraciones que podría ofrecer la razón. Esto es, para Gómez Dávila el placer de experimentar el sabor de cada idea antecede y se convierte en el sustrato del análisis racional, aunque esto no signifique que el bogotano desprecie los gestos de la inteligencia. De hecho, Gómez Dávila aboga por una relación equilibrada entre, lo que se estableció con anterioridad, como el alma y el cuerpo, puesto que, a pesar de tratarse de naturalezas distintas, resulta innegable la propensión del cuerpo por volcarse hacia la mirada lucida e inteligente del alma, así como también, el placer que encuentra el alma al entregarse sin rodeos a los gestos densos y voluptuosos del cuerpo.

Ahora bien, más allá de las múltiples implicaciones que se pudieran desprender de esta postura metafísica, aquello que termina por ser relevante para la presente investigación es justamente el compromiso vital que le imprime el bogotano a su postura, y la comprensión sensual del mundo que éste último propone. Pues, una vez que Gómez Dávila involucra la percepción sensible con el acto intelectual, abre un espacio para pensar la realidad no solamente desde la rigidez del acto racional y abstracto, sino también desde la experiencia concreta e individual de la conciencia. Lo cual implica que, el valor del conocimiento no se define estrictamente a partir de la objetividad científica o en virtud del consenso académico, sino que, además, la percepción sensible y personal también se consolida como un garante de verificabilidad de lo comprendido. En efecto, gracias a la relación indisoluble entre el cuerpo y la razón, cuando la conciencia que conoce se aproxima al ser de las cosas, ésta última se ve implicada en el acto mismo de conocer, por lo que, todo conocimiento tiene lugar a partir del cuerpo de cada individuo y se consume en el espíritu, así

El conocimiento es ese uso puro de la razón que nos da la posesión del objeto, no en la definición que elabora una dialéctica abstracta, sino por medio de la construcción intuitiva del objeto en el espíritu (N, 249).

Para el bogotano, la comprensión objetiva resulta insuficiente al momento de captar a cabalidad la presencia de lo real, pues, ésta comprensión gira en torno al análisis abstracto de una idea de la realidad, una idea que, en cuanto objetiva se encuentra previamente determinada por agentes externos, como lo serían la naturaleza o la sociedad y que no implican al sujeto, menoscabando con ello la densidad y el carácter concreto de la realidad misma. Hace falta, por tanto, la irrupción de la sensibilidad para que ella misma dé suficiente cuenta, no de una idea abstracta de la realidad, sino de la realidad sentida.

Es justamente por esto que Gómez Dávila lleva a cabo la distinción entre el tiempo que cultiva la ciencia como mera abstracción y el tiempo experimentado o vivido. Pues, para el bogotano las distintas concepciones de las ciencias exactas dejan por fuera un elemento sustancial, a saber, la experiencia o el compromiso vital del hombre frente al tiempo, incurriendo en el error de creer que la representación simbólica sacada de la extensión, es decir, el tiempo cuantificado, es en realidad lo que se le presenta a la conciencia inmediata. Por lo que, Nicolás Gómez Dávila entrega a la ciencia y a la modernidad ese tiempo exterior y cuantificable, en la medida en que “el hombre actual no vive en el espacio y en el tiempo. Sino en la geometría y en los cronómetros” (ETIS, 94). Sin embargo, el bogotano se abstiene de suprimir la existencia de este tiempo científico o impropio, dado que, en últimas, el hombre requiere de un suelo conceptual rígido y la ciencia.

Gómez Dávila replantea la cuestión del tiempo y sitúa la discusión sobre el mismo, en términos de una temporalidad para la conciencia que se aprecia cualitativamente a partir de la concreción del instante. Es decir, para Gómez Dávila, el tiempo interno o el tiempo vivido no supone la mera acumulación de experiencias a lo largo de la vida consideradas como simple sucesión de “ahoras”, pues esto sería sucumbir a la homogeneización del tiempo, en la que se restringe el tiempo solamente a la acumulación de experiencias a lo largo de una vida. Se trata, más bien, de los datos inmediatos de la conciencia, de sus estados mentales, en donde el hombre viviendo como tiempo se concreta en el instante. Y es que, como se vio, para Gómez Dávila el hombre es la conciencia de su situación concreta, luego “la conciencia no es exangüe espectro, suspenso en un empíreo, como una pupila sideral, antes bien, la conciencia es individualidad inconfundible, temporalidad irrecusable, espacialidad patente” (T, 94). Por lo que, así expuesta, la conciencia no es mera abstracción teórica, sino condición concreta; postulación absoluta ligada a una carne y, en cuanto tal, ésta conciencia encarnada revela, inevitablemente, la determinación espacial y la experiencia temporal del hombre, dado que, el cuerpo, como extensión, es el punto de partida tanto del tiempo como del espacio, pues, se trata de “nuestra constitutiva inserción y apertura al mundo” (Dolores, 1996, 249).

No obstante, a pesar de que el cuerpo revela la temporalidad, no existe un lugar propiamente del tiempo, puesto que, somos el tiempo. Es decir, el tiempo no está fuera del hombre o de la conciencia que lo experimenta, sino que ésta es el tiempo mismo. Mas la natural disposición del hombre en la cotidianidad sobreentiende este carácter

del tiempo y asume, en su lugar, la estructura preconcebida y socialmente aceptada, en cuanto ser-con-otros, del tiempo. Aún más, en conjunto con la predominancia del quehacer científico se termina por configurar ese tiempo impropio que parece estar incluso en las cosas mismas. Desde luego, esto último se puede reforzar con la tesis borgiana acerca del tiempo, la cual concuerda en gran medida con la del bogotano, pues, según Borges, pasado y futuro son meras virtualidades cuya posesión es imposible, por lo que, “el tiempo es como un círculo que girará infinitamente: el arco que desciende es el pasado, el que asciende es el porvenir; arriba hay un punto indivisible que toca la tangente y es el ahora” (Borges, 1984, 770). Por supuesto, ese “ahora” al que se refiere Borges, es el mismo “instante” al que se refiere Gómez Dávila, pues, ambos, son el punto que “marcan el contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, que carece de forma, porque no pertenece a lo conocible y es previa condición del conocimiento” (Borges, 1984, 770). Por tanto, yo soy el tiempo en el presente y en la concreción del instante, cada quien es su tiempo en la concreción de su propio instante, tal como afirma Nicolás Gómez Dávila “todo hombre es una síntesis inestable, momentánea y transitoria de su pasado, su presente y su porvenir (N, 313). En otras palabras, “el tiempo es la sustancia de lo que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego” (Borges, 1984, 771).

Así, al no negarse la materia y al darle el lugar al tiempo impropio, o al tiempo científico, es posible afirmar que, aunque el hombre sea su propio tiempo, requiere de la realidad, de algo otro o de un otro, para vivirse como tiempo y, a su vez, para concretarse como tiempo vivido en un instante y en un momento determinado. De esta manera, este tiempo interno es la relación de la conciencia con el instante comprendida en términos de intensidad. Es decir, la duración no se mide, sino que se siente, pues, en efecto, para el bogotano, “cada instante puede ser una eternidad, pues la eternidad no es del orden del tiempo, sino del orden de la intensidad” (N, 71). En este sentido, la concepción axiológica de Gómez Dávila juega un papel preponderante, puesto que, si bien es cierto que “nuestras decisiones eficaces no son las decisiones meditadas de las horas solemnes, de los momentos en que, apercebidos y preparados, hacemos los gestos espectaculares de elegir y rechazar. Las decisiones que gobiernan nuestra vida son opciones tímidas y silenciosas de las horas cotidianas” (N, 172). Es justamente en la cotidianidad en donde el hombre acepta y rechaza, es justo en el presente que el hombre “es” y crea a partir de su inmanencia, no obstante, ésta se concreta en el instante. En

suma, es justo en el instante, en la meridiana contemplación de la naturaleza humana que *Dios* se le revela al hombre. Por supuesto, *Dios* se encuentra más allá del tiempo, *Dios* es esa esencia eterna, que, al igual que los valores, los cuales nacen en el tiempo, pero son eternos. Antes bien, es a partir de las opciones asumidas en los instantes concretos los que revelan el rostro de Dios

Aún más, es en el instante, como la concreción del presente, en donde se evidencia la condición humana, pues, es en el instante que el hombre se consume y se vive como fracaso. Aún más, es en el instante que la conciencia “es”, dado que, “la conciencia es persona, en un instante y un sitio” (N, 94), y no solo eso, es en el instante en donde el hombre experimenta la presencia de un valor. El tiempo histórico y el tiempo antropológico, por tanto, son la estructura temporal originaria, puestas, en otros términos. Es decir, la objetividad de la historia y la subjetividad de la antropología son los momentos que surgen a partir de la intencionalidad de la conciencia, por lo que, el tiempo histórico y el tiempo antropológico, son extensiones del mismo tiempo, objetivados en cuanto acto intencional de la conciencia, pero partes del mismo continuo. El instante, por tanto, se convierte, en última instancia, en el punto neurálgico de la estructura temporal gomezdaviliana. Pues, aunque es en el presente, según Gómez Dávila, en donde se da “la existencia plena y densa; la substancia sin menguas; el acto puro de ser absorto en la colmada exaltación de su júbilo” (T, 25). Lo cierto es que, es en el instante en donde la conciencia se vive y se concreta como tiempo, pues, “la momentánea belleza del instante es lo único que concuerda en el universo con el afán de nuestras almas” (ETI I, 34). Así, el presente funciona como una categoría abstracta a partir de la cual es posible inteligir la estructura del tiempo, más, sin embargo, “el vivir del hombre es, así, una negación del instante por el instante mismo” (T, 26).

Así, pues, Gómez Dávila replantea la cuestión del tiempo y sitúa la discusión en términos de un tiempo interno o vivido, el cual, se concibe, precisamente, a partir de la experiencia interna que fluye desprovista de toda medida. Con lo cual, el bogotano el hombre se relaciona con el tiempo, o, mejor dicho, la manera en que la conciencia experimenta este tiempo propio es a través del instante comprendido en términos de intensidad. Es decir, para Gómez Dávila cada instante es experimentado por la conciencia a partir de la riqueza que le provee la sensibilidad empírica antes que la información que le pueda proveer la abstracción teórica, pues, como se vio, “todo conocimiento tiene su sabor, su peso y su olor” (N, 73). Consolidando de esta manera

otro tipo de temporalidad para la conciencia, una temporalidad que se aprecia cualitativamente a partir de la concreción del instante.

CONCLUSIONES

Como pudo apreciarse, los parajes intelectuales del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila son tan complejos como desconcertantes. La riqueza de matices y la cantidad de aristas que se despliegan a lo largo de su obra, hacen de ésta una fuente inmensa de conocimiento, de discusión y de debate cuya vigencia alcanza nuestros días. Sin embargo, a su vez, esta misma diversidad de asuntos, en conjunto con un deliberado asistematismo por parte del mismo Gómez Dávila, hacen del corpus gomezdaviliano un complejo recinto de difícil acceso para el lector desprevenido y un extenso archipiélago cuya geografía aún resulta ignota para el lector asiduo. Así, carente de una guía interpretativa establecida a carta cabal, pretender abordar la obra de Nicolás Gómez Dávila y deambular por los intersticios de su pensamiento, presupone asumir una actitud metodológica en la que se busca descubrir nuevas formas de leer e interpretar la producción intelectual del bogotano sin pretender en ningún momento descubrir la verdad última. En otras palabras, y siguiendo la consigna gomezdaviliana, frente a los toques cromáticos que conforman la composición *pointilliste* de Gómez Dávila el lector se debe limitar a llevar a cabo una fusión de colores.

Esta misma actitud se aplicó a la presente investigación, pues, a pesar de que el tiempo no resulta ser un asunto central expresado de manera explícita, lo cierto es que, según se percibió, resulta ser un asunto fundamental, el núcleo implícito de su metafísica sensual y el punto arquimédico del cual parten y al cuál vuelven todas las reflexiones del mismo Nicolás Gómez Dávila. En efecto, el lector no encontrará en la obra del bogotano una novedosa concepción del tiempo, ni mucho menos encontrará rigurosas y sistemáticas elucubraciones sobre el asunto, de hecho, su consideración *cuasi* marginal eleva el grado de dificultad para dilucidar lo que realmente Gómez Dávila comprende por tiempo.

Mas sin embargo, el planteamiento de la pregunta por el tiempo resulta plausible, dado que, completa o no, la respuesta por parte del bogotano se encuentra desperdigada entre sus notas y escolios. Así, que el tiempo se defina como “la impotencia vivida” (T, 24), esto es

El tiempo es la traducción de la esencial impotencia del hombre en el lenguaje de la sensibilidad; el tiempo es el acto concreto de nuestra impotencia; el acto en el que nuestra impotencia se conoce y se asume, no como conclusión de un raciocinio sobre la repetida evidencia del fracaso, sino como carne de la vida (T, 24)

Nos permite dilucidar que, para Gómez Dávila, el tiempo no se concibe a partir de la medida física que postula la ciencia. Sino que, por otra parte, el tiempo se concibe desde la experiencia del presente que se concreta en el instante, pues, ciertamente, “el presente es el insustituible lugar de lo real; lo que existe solo existe en él” (T, 25) , pues, “el presente es la jugosa pulpa de las cosas, la morada inmóvil del ser, el espacio luminoso donde residen las esencias. El presente es la existencia plena y densa; la substancia sin menguas; el acto puro del ser absorto en la colmada exaltación de su júbilo” (T, 25). Ahora, si bien es cierto que, con la anterior formulación del tiempo, el bogotano presenta las bases para concluir que, en últimas, el tiempo es el hombre mismo, lo cierto es que aún se trata de una formulación sumamente condensada, por lo que, terminaría por ser una conclusión precipitada. Es por esto que, la presente investigación encontró en los conceptos de instante, historia y antropología los elementos suficientes para construirle un suelo teórico a esta comprensión del tiempo.

De esta manera, al concebir el tiempo desde el instante, el foco de atención recae sobre lo concreto y lo cotidiano, pues, a pesar de que Gómez Dávila le brinda a la noción de presente estas mismas características, ciertamente el presente todavía da habida cuenta de un aparato conceptual, antes que de un escenario cotidiano. Así, aun cuando el presente sea “la existencia plena y densa” (T, 25), el presente se concreta, inevitablemente, en el instante, en tanto que, “el vivir del hombre es, así, una negación del instante por el instante mismo” (T, 26), y es que, es justamente en el instante que el hombre se juega su existencia, puesto que,

Si el hecho bruto de existir precede toda determinación de la conciencia, el hecho de subsistir la supone. La vida se funda sobre una afirmación del valor. Quien la prolonga de un instante a otro, elige; ya que el intervalo más fugaz admite el suicidio que la suprime (N, 174).

Luego, como ya se había señalado, no basta con señalar las nociones que fundamentan y sostienen la concepción gomezdaviliana del tiempo, más aun, lo realmente imprescindible radica en dar cuenta del carácter concreto y la forma en la que el hombre experimenta el tiempo, según la comprensión del bogotano. Es por esto que la presente investigación articuló a su análisis los conceptos de historia y antropología, pues, por una parte, la historia otorga el elemento concreto junto con el componente activo del hombre en la vida cotidiana, mientras que, por otro lado, la antropología nos permite dilucidar la forma en la que el hombre experimenta su contacto con el mundo.

En este sentido, ya sea que se aborde el asunto de la historia en cuanto disciplina historiográfica o en tanto la historia universal de occidente, implica, de cierta manera, gozar de una comprensión de tiempo definida que se ve reflejada en la actitud que cada ser humano asume ante su momento histórico. De manera que la forma de actuar tanto del progresista como del reaccionario no agotan su sentido en la discusión política, sino que, además, es posible leerlas en virtud del tiempo en donde la primera es más afín a los lineamientos que plantean las ciencias exactas, mientras que la segunda sitúa al lector ante una temporalidad de un orden metafísico. En otras palabras, la historia y la reacción suponen un tiempo cuya naturaleza no responde directamente a la estructura constitutiva del mismo, sino que, más bien, responde a una perspectiva pragmática, en la que, gracias a la historicidad del hombre mismo, éste se asume como un ser concreto, inserto en una situación histórica concreta que lo envuelve. Esto es, el tiempo histórico no solo se presenta como el trabajo de reconstrucción del pasado a partir de la historiografía, pues, “el historiador que trata las épocas como simples etapas de procesos convierte la que estudia en mero prólogo de su tiempo, o en prehistoria de su anhelo”(ETI I, 271). Sino que, a su vez, este tiempo se presenta como la forma en la que el hombre se encuentra a sí mismo, ineludiblemente, dentro de un entramado de tradiciones, costumbres y convenciones sociales previamente establecidas, las cuales le proporcionan un suelo estable para que su existencia particular se construya.

En este sentido, la modernidad no es simplemente el rótulo que recibe una época histórica, sino que, al igual que la reacción auténtica, supone asumir una forma de ser ante su propio momento presente. Por lo que, ser moderno es construirse a partir de un horizonte determinado de valores, los cuales, en esencia, promueven una actitud afín a la acción social y política. De esta manera, la temporalidad para el moderno corre lineal y responde a la concepción físico-científica en donde el tiempo se entiende a partir de

relaciones espacio-temporales. Para el moderno, el tiempo, bajo el amparo de la razón, la libertad, la igualdad, el progreso y la justicia, el hombre moderno se precipita hacia la adquisición de un dominio exacerbado sobre el espacio que lo circunda, una soberanía ilegítima de su voluntad por medio de la cual se cree en la capacidad de construir por sí solo un mundo mejor, incluso, aunque eso signifique, paradójicamente, acabar con el acervo cultural de toda una civilización o someter a la tecnificación el paisaje ignoto de sus parajes naturales. Pero asumirse como moderno implica sucumbir a la decadencia y el desasosiego. Puesto que, no es solamente la fragilidad inherente a la naturaleza del hombre la que vuelve imposible la ejecución del proyecto moderno de ordenamiento del nuevo mundo y de constitución del sujeto autónomo, sino que, también lo es la secularización que esté mismo produce. En otras palabras, el hombre moderno

Por su parte, el talante reaccionario también supone una forma de ser y estar frente a su momento histórico. No obstante, en este caso ni la temporalidad corre lineal, dado que no responde a concepciones científicas, ni mucho menos se trata de una actitud cuyos valores fomentan la acción política o social. De hecho, la actitud reaccionaria choca, en extremo, con la actitud del moderno, puesto que, el reaccionario es plenamente un extemporáneo o un anacrónico, en la medida en que, si bien no carece de arraigo o pertenencia a su época, lo cierto es que puede declarar rotos los vínculos entre su pensamiento y los datos de su origen (Mejía Mosquera, 2018, 19). Así, aunque podría pensarse, en un primer momento, que la actitud reaccionaria y su desacuerdo frente a la modernidad supone un arrebato injustificado, ciertamente el sustento del que se nutre tal actitud sobreviene de la aceptación de una opción religiosa fundamental.

Así, ante el espectáculo apocalíptico que se gesta bajo la idea de progreso, la reacción auténtica se define en términos espirituales e intelectuales. Es decir, tras semejante desazón suprema que deja a su paso la modernidad lo que queda para el reaccionario auténtico es el regocijo que se puede encontrar en la conciencia, en la que, a manera de austera celda monacal en la que no se especula, sino que reza, se purifica la belleza del alma y alienta la igualdad ante Dios. El relieve axiológico se presenta en este punto en su máximo esplendor, en tanto que, para el reaccionario auténtico "la inmanencia histórica no elimina la trascendencia", de hecho, "es en la historia misma que la trascendencia surge, cuando un hecho repentinamente adquiere el peso irresistible, la gravedad irrefutable, la densidad inconfundible que lo transforma en

valor" (N, 476). Por lo que una historiografía que se coagule en la inmanencia histórica Cada opción concreta esconde el nacimiento de un valor, pues, "en todo objeto yace una realidad más auténtica y más honda que su realidad fenomenal y terrestre; pero esa realidad no está, pensil, más allá del objeto, sino en el objeto mismo" (N, 327) y optar por un valor en lugar de otro, esto es, aceptar una opción en lugar de otra, no implica solamente el acontecimiento de encarnar un valor en la historia, sino que, también, implica descubrir la postura que se tiene ante dios. De este modo, "los valores, aunque sean comprendidos formalmente como estructura del universo, son también sentidos como vocación gratuita" que le permite a la conciencia del hombre, en la medida en que sean asumidos o no, elevar la mirada hacia la verticalidad de la experiencia religiosa, hacia la vertical "percepción de lo sagrado, que despierta terror, veneración" (T, 48).

Esto nos abre las puertas hacia la consideración metafísica del tiempo gomezdaviliano y en consecuencia hacia su comprensión antropológica, pues, aceptar la existencia de Dios y abocarse a la tarea de cazar sombras sagradas sobre el cuerpo de la historia, antes que integrarse a las fuerzas del tejido social, conlleva una comprensión antropológica distinta a la del moderno, en la que se toma conciencia de la condición frágil del hombre y de su naturaleza fracasada. En efecto, para el bogotano existe una diferencia sustancial entre el hombre y el animal, sin embargo, tal diferencia no se reduce a una percepción más racional o más científica o porque puede tomarse la licencia de afrontar, con ingenio, los medrosos usos de la vida (T, 91). Sino que, por el contrario, el hombre abandona su animalidad y nace cuando siente la presencia de un valor, cuando, en la incertidumbre de su vida, se le revelan presencias ajenas al mundo, sombras misteriosas que otros animales no logran ver (Molina, 2015, 45).

En palabras de Gómez Dávila: "Los animales ingeniosos y triunfantes no son los auténticos precursores del hombre, sino los perros que aúllan a las sombras" (T, 47); y es que, precisamente, Dios nace en aquellas sombras misteriosas, de tal manera, el hombre aparece cuando Dios nace (T, 48). De manera que, el hombre es el único ser que vive entre sombras y en el que su existencia trasciende los límites de su prístino recinto. Por tanto, es el único ser que percibe presencias axiológicas como la verdad, el bien y la belleza (Molina, 2015, 51), el único ser en el que perduran huellas de valores como el aburrimiento, el error, el envilecimiento y el pecado (T, 92). En suma, el hombre es, para Gómez Dávila, conciencia de mucho más que su vida (T, 94).

Así, de la mano de la naturaleza fracasada del hombre, Gómez Dávila revela la estructura constitutiva del tiempo, pues, en principio, éste se presenta como la prueba verificadora del fracaso del hombre, como el reflejo de su misma condición. En este sentido, el tiempo se erige como “la traducción de la esencial impotencia del hombre en el lenguaje de la sensibilidad” (T, 24). Mas sin embargo, tras una lectura mucho más aguda, es posible afirmar que el tiempo es el hombre que se concreta en el instante. Desde luego, teniendo en cuenta que para Gómez Dávila el presente es el único lugar de lo real y que existir es ser presente (T, 25), es posible deducir que el hombre no se encuentra en el tiempo, sino que él mismo es el tiempo. Así, viviéndose como fracaso el hombre no transita por la vida como una substancia abstracta suspendida en un empuje, como una pupila sideral (T, 94), antes bien, el hombre es conciencia de su situación concreta y en cuanto tal, esta conciencia es concreta y determinada, pues, la conciencia siempre es conciencia de algo, encarnada en un hombre concreto. Sin embargo, la conciencia para Gómez Dávila también es “persona, en un instante y en un sitio” (T, 94), con lo cual es posible advertir que el sustrato que da lugar a la conciencia es mismo tiempo. Y es que, el instante es el único y verdadero momento en la estructura temporal en que se es y es en la concreción del instante, en el ahora, en donde el hombre se juega como opción, pues, “la opción impasible y lívida preside todo instante (T, 12). En suma, el hombre es situación concreta en el instante.

Así, la reflexión gomezdaviliana, aunque suscita, contiene los elementos suficientes para dar cuenta de este sentido metafísico del tiempo. Pues, como se vio, una vez que Gómez Dávila le brinda mayor importancia a lo concreto y opta por comprender al hombre de cara al misterio, se abre la posibilidad de articular un discurso en el que la percepción del mundo se produce no solamente desde el acto racional y abstracto, sino también y principalmente, desde la sensibilidad concreta que involucra inevitablemente al hombre mismo. Es decir, toda experiencia es dada a una conciencia concreta, con lo cual la relación entre el sujeto y el objeto está condicionada por su propia conciencia. Esto implica, desde luego, que no es posible hablar de una experiencia objetiva, pero tampoco subjetiva, pues, en el primer caso, al ser la conciencia concreta, dependiente de un individuo particular, ciertamente, las experiencias serán únicas como ella. Por su parte, en el segundo caso, para afirmar una subjetividad es necesario tener un conocimiento objetivo que pruebe tal subjetividad (Molina, 2015, 55). Con lo cual, el hombre vive y experimenta el mundo a partir de

relaciones internas en virtud de las cuales los objetos externos cobran un sentido determinado y cuya validez responde a sus propios criterios.

Ahora, cabe recalcar, que, la conciencia no es condición invariable, claramente, puede cambiar, ajustarse a las circunstancias de cada quién. Tal y como “el bosque es ámbito ecológico del ciervo, riqueza del leñador, o penumbra pánica” (T, 96). El objeto que la conciencia aprehende es susceptible al cambio, por ejemplo, una crisis puede alterar radicalmente como se perciben ciertos objetos (Molina, 2015, 55). Por lo que, el bogotano sitúa la experiencia del tiempo en términos de intensidad, pues, “cada instante puede ser una eternidad” (N, 71). Así, aunque en la presente investigación, el tiempo se pueda ver como aquello que veda la concreción sucesiva de los anhelos del hombre, lo cierto es que, al final, es el hombre mismo el que no puede cumplirlos de forma simultánea. Desde luego, en tanto conciencia concreta, inserto en un momento histórico concreto, el hombre es artífice solamente de la historia que proyecta sobre la realidad a partir de la aceptación y el rechazo de opciones concretas. Mas sin embargo, es esta característica de elegir la que fundamenta la vida del hombre, por lo que, es posible concluir que el hombre no se encuentra viviendo en el tiempo sino que, por el contrario es el tiempo mismo. En suma, es posible afirmar que el tiempo para Nicolás Gómez Dávila no es solamente la simple medida física que postula la ciencia, sino también la intensidad que experimenta una conciencia. El tiempo, no es la mera abstracción del presente, sino que, a su vez, se trata de la concreción del instante que experimenta una conciencia, en suma, el tiempo no es simplemente la hipostasis abstracta distinta al hombre, sino que, a su vez, el tiempo es el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- Gómez Dávila, N. (1977). *Escolios a un texto implícito I*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1977). *Escolios a un texto implícito II*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1986). *Nuevos Escolios a un texto implícito I*. Presidencia de la Republica Nueva biblioteca Colombiana de cultura.
- Gómez Dávila, N. (1986). *Nuevos Escolios a un texto implícito II*. Presidencia de la Republica Nueva biblioteca Colombiana de cultura
- Gómez Dávila, N. (1992). *Sucesivos Escolios a un Texto Implícito*. Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá.
- Gómez Dávila, N. (2001). *Escolios a un texto implícito. Selección*. Villegas Editores S.A.
- Gómez Dávila, N. (2002). *Textos I*. Villegas Editores S.A.
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Villegas Editores S.A.
- Gómez Dávila, N. (2014). El reaccionario auténtico. *Revista Universidad de Antioquia*, 240, 4. <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaudea/article/viewFile/18437/1%0A5845%0A>

Bibliografía citada

- Abad, A. (2009). Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la Modernidad. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 142.
- Adrián Escudero, J. (1999). Heidegger y el concepto de tiempo. *Endoxa*, 1(11), 211. <https://doi.org/10.5944/endoxa.11.1999.4932>
- Arrieta Urtizberea, A. (1995). Cuatro discusiones en torno al tiempo. *Contextos*, 1995(25), 251–272.
- Borges, J. L. (1984). *Obras Completas 1923-1972*. 1170.
- Dolores, N. I. M. (1996). La temporalidad como irrenunciable dimensión de lo humano. *Revista de filosofía (México)*.
- Dolores, N. I. M. (1999). La conciencia del tiempo inmanente en la fenomenología de Husserl. *Revista de filosofía (México)*, 32.

- Hoyos Vásquez, G. (2008). Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en Español y reaccionario auténtico. *Arbor*, 734, 1085–1100.
- Mejía Mosquera, J. F. (Ed.). (2018). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*.
- Molina, T. (2015). *El problema del historicismo en Textos I de Nicolás Gómez Dávila*. 10(1), 1–14. <https://doi.org/10.3923/ijss.2017.32.38>
- Navarro, E. V. (2006). El tiempo a través del tiempo. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 1(9), 1. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n9.257>
- Rabier, M. (2014). *Nicolás Gómez Dávila y las paradojas del conservadurismo*. 226–243.
- Torregroza, E. (2018). El fracaso del hombre: la antropología de Nicolás Gómez Dávila en Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. En *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Torres Duque, Ó. (1995). Nicolás Gómez Dávila: La pasión del anacronismo. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 32(40), 31–49.
- Ulloa, C. A. (2018). *Entre presencias y sombras: Estudio sobre la meditación axiológica en la obra de Nicolás Gómez Dávila*. 438. <http://bdigital.unal.edu.co/71846/>
- Villegas, P. A. (2017). Nicolás Gómez Dávila. El delegado de la humanidad. En *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas*. Casa de Asterión.
- Volpi, F. (2005). *Nicolás Gómez Dávila. El solitario de Dios* (V. Editores (Ed.)).

Bibliografía referenciada

- Abad, A. (2008). *Pensar implícito. En torno a Gómez Dávila*.
- Alexl, C. (2006). La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad. *Revista de filosofía y teoría política*, 37(2314–2553), 1–22.
- Arenas, J. V. (2015). La concepción del tiempo en Aristóteles. *Byzantion Nea Hellás*, 34, 232–340.
- Bauman, Z. (2003). Modernidad Líquida. En *Fondo de cultura económica*. <https://doi.org/10.30638/eemj.2017.070>
- Caum Aregay, N. (2006). La gratuidad, paso por la contradicción, como acceso a Dios. En torno a las Formas del amor implícito a Dios de Simone Weil. *Estudios eclesiásticos*, 81(318), 567–593.

- Christoph Wulf. (2008). *Antropología, historia, cultura, filosofía* (A. Editorial (Ed.); Editorial,). Editorial, Anthropos.
- David, S. (2006). El retorno de la antropología filosófica. *Diánoia*, 56, 95–124.
- Dolores, N. illescas M. (1997). El hombre y su mundo. Caminos de la historicidad. *Revista de filosofía (México)*.
- Gutiérrez, C. B. (2008). La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 57(136), 117–131.
- Giovanni, E., & Cuberos, R. (2009). El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila entre la reacción y la insubordinación. *Nómadas (Colombia)*, 16(2), 165–181.
- Giraldo Zuluaga, C. (2006). Nicolás Gómez Dávila, entre la tradición y la innovación. *Escritos*, 14(33), 501–523.
- Gómez Rodas, C. A. (2013). Nicolás Gómez Dávila: ¿hacia un humanismo teologal? En *Nicolás Gómez Dávila. Homenaje al centenario de su natalicio* (Vol. 12, Número 1, pp. 231–231).
- Gasparin, G. (2017). Gómez Dávila y la tradición moralista. En *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdávilianas*. Casa de Asterión Ediciones, pp. 15–37.
- Hurtado, M. G. (2000). Un pensador aristocrático en los andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. *Historia Crítica, Revistas Uniandes*, 19, 13–23.
- Klubertanz, G. P. (1952). Diccionario de Filosofía. *The Modern Schoolman*, 29(3), 261–262. <https://doi.org/10.5840/schoolman195229367>
- Luis, D. G. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*.
- Martínez Veiga, U. (2008). *Historia de la antropología, teorías, praxis y lugares de estudio*. Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED. Madrid, España.
- Molina, T. (2015). *El problema del historicismo en Textos I de Nicolás Gómez Dávila*. 10(1), 1–14. <https://doi.org/10.3923/ijss.2017.32.38>
- Mejía, J. F. (2018). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*.
- Orejudo Pedrosa, J. C., & Fernández Flórez, L. (2012). Introducción. La actualidad de los Antimodernos. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 7–36.
- Osorio Román, P. M. (2018). El valor de lo inútil: comentario sobre las notas de Nicolás Gómez Dávila. En *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. Pontificia Universidad Javeriana.

- Pérez, J. N. (2000). Jacob Burckhardt, El Escepticismo Histórico Y El Pesimismo Político. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 7(6), 111–148. https://doi.org/10.5209/rev_RPUB.2000.n6.45936
- Pimentel, L. A. (2005). Sobre la lectura. *Acta Poética*, 11(1–2). <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.1990.1-2.495>
- Quevedo, A. (1999). ¿Metafísica Aquí? *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 1, 79–88.
- Rabier, M. (2013). Biblioteca gomezdaviliana: Las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila (I). *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 36(3), 235–248.
- Rabier, M. (2019). Una cierta idea de la filosofía: acerca de la recepción y no recepción de Nicolás Gómez Dávila en Francia. *Revista Filosofía UIS*, 18(1), 189–206. <https://doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019009>
- Ricoeur, P., Aguessy, H., Hama, B., Hasnaoui, A., Ashish, S. M., Gardet, L., Honderich, T., Askin, Y. F., Gadamer, H. G., Jeannière, A., Karsz, S., Ohe, S., Witt-Hansen, J., & Toynbee, A. (1979). El tiempo y las filosofías. En *Hermeneia* (Vol. 14).
- Robin, C. (2011). *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*. Oxford University press. <https://doi.org/10.1080/10457097.2014.907693>
- Ruiz-Calderón, J. (2011). La figura literaria del reaccionario auténtico. Nota sobre algunos aspectos de la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Anuario Jurídico Villanueva, Num V* (año 2011), 233–244.
- Ruiz-Calderón. (2011). La libertad en la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Foro, Nueva época*, 14, 24. <https://doi.org/10.5209/rev>
- Ruiz-Calderón, J. M. S. (2012). *El comentario a la religión democrática en Gómez Dávila*. <http://eprints.sim.ucm.es/15034/>
- Ruiz-Calderón, J. M. S. (2013). La sombra de Dios. En *Nicolás Gómez Dávila. Homenaje al centenario de su natalicio* (pp. 231–231).
- Ruiz-Calderón. (2013). Gnosticismo y religión democrática. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. XXIX*.
- Ruiz-Calderón, J. M. S. (2015). *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Ediciones Universidad de Navarra S.A, Pamplona.
- Sobrevilla, D. (2006). El retorno de la antropología filosófica. *Diánoia*, Vol. 56, 95–124.

- Torregroza, E. (2018). El fracaso del hombre: la antropología de Nicolás Gómez Dávila en Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. En *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Ulloa, C. A. (2018). *Entre presencias y sombras: Estudio sobre la meditación axiológica en la obra de Nicolás Gómez Dávila*. 438. <http://bdigital.unal.edu.co/71846/>
- Vásquez, G. H. (2008). Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico. *Arbor*, 734, 1085–1100.
- Volio, M. L. (1974). *El Materialismo Histórico*. 1–6. Universidad de Costa Rica.