

La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila

Silvia Lavina

Universidad de Padua.

Traducción de Tommaso Menegazzi

Resumen

En este artículo se analiza la peculiar idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila, pensador colombiano del siglo XX cuya obra consiste en una larguísima serie de aforismos, escolios, fragmentos y notas. De índole solitaria, rehuyó siempre todo tipo de cargo público y vivió rodeado de sus libros, en una de las bibliotecas privadas más grandes de Sudamérica. Muchos comentaristas gustan de definirlo un verdadero reaccionario: lo cierto es que su aversión por todas las grandes narrativas a través de las cuales la modernidad ha construido su edificio juega un papel esencial en lo que podríamos llamar su “sistema en aforismos”. Franco Volpi, el filósofo italiano que contribuyó a la traducción y difusión de su obra en muchos países, lo definió el “Nietzsche de Bogotá”, en virtud de su incansable denuncia de los males de la época igualitaria, democrática y conformista que caracteriza la moderna sociedad de masas.

Abstract

The aim of this article is to analyse the peculiar antimodernism of Nicolás Gómez Dávila, a Colombian thinker who lived in the 20th century and wrote large series of aphorisms, fragments and notes. He always shied away from all public office, leading a very solitary existence and surrounding himself with all his books, in one of the most important private libraries of South America. Many critics define him as a real reactionary: the truth is that his aversion to all the big metanarratives whereby modernity composed its discourse plays an important role in what we could call his “system in aphorisms”. Franco Volpi, the Italian philosopher who contributed to the translation and the spreading of his work in many countries, defined him “the Nietzsche of Bogotá”, because of his constant denunciation of the ills that afflict the egalitarian, democratic and conformist epoch of modern mass society.

La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila

Silvia Lavina

Universidad de Padua.

Traducción de Tommaso Menegazzi

«Comprender es un acto irracional. Una idea nueva, como un nuevo autor, se presentan como un recinto cerrado. Para introducirnos hay que brincar dentro de él. El solo método posible es puramente exterior y consiste en brincar de recinto a recinto cercano, para llegar a los más lejanos recintos. No hay transición racional, ni deducción lógica»¹. Estas palabras pertenecen a Nicolás Gómez Dávila, una de las figuras más singulares y excéntricas del panorama cultural suramericano del siglo XX. Autor casi desconocido (también en su país) de unos trece mil fulminantes aforismos, escolios y fragmentos,² durante toda su solitaria vida entre los libros de su inmensa biblioteca nunca buscó (ni obtuvo) reconocimientos públicos: en efecto, como recomendaba Epicuro, intentó siempre vivir *λάθε* –escondido, oculto.³ Un escaso número de estudiosos y expertos conocía su nombre y su historia, hasta que un filósofo italiano, Franco Volpi, al leer y releer sus palabras, quedó tan asombrado que decidió emprender una intensa labor de traducción y difusión de sus obras, sobre todo en Colombia e Italia. Ahora es también gracias a él que existen ediciones francesas, alemanas o polacas de sus libros,⁴ y a él se debe el hecho de que el nombre de Gómez Dávila haya empezado a circular en muchos ambientes filosóficos y literarios, donde se le conoce como “el Nietzsche de Bogotá”. Sus aforismos y escolios, en efecto, son hasta tal punto mordaces, corrosivos y sarcásticos, que no ha sido difícil establecer en seguida un paralelismo con el autor de *La gaya ciencia*, sobre todo si consideramos que el objetivo crítico de sus fragmentos es casi siempre el conformismo social y cultural, las formas de vida moderna, la filosofía y la literatura de nuestro tiempo («la literatura no parece porque nadie escriba, sino cuando todos escriben»⁵), la fe en la técnica: un verdadero antimoderno, un “reaccionario auténtico” –o un “ángel cautivo en el tiempo”, como lo definió Volpi.

Volviendo al escolio citado al comienzo, si es verdad que, para Gómez Dávila, «una idea nueva, como un nuevo autor, se presentan como un recinto cerrado», y que la única forma para acceder a su mundo consiste en «brincar de recinto a recinto cercano, para llegar a los más lejanos», no debe sorprendernos el hecho de que trazar un línea clara y cierta que pretenda describir su trayectoria intelectual sea una tarea algo complicada e incómoda. Sobre todo si quien interpreta intenta *etiquetar*, por así decirlo, su pensamiento, incluyéndolo en una perspectiva

¹ N. Gómez Dávila, *Notas*, Villegas Editores, Bogotá 2003 (de ahora en adelante: NT), pág. 414.

² Para una introducción al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila y una bibliografía completa de sus escritos véase, por ejemplo, el volumen que acompaña la edición de las obras completas F. Volpi, *El solitario de Dios* en N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, Villegas Editores, Bogotá 2005.

³ La suya, como relata M. Galindo Hurtado, no fue una vida rebelde, ni «marcada por un destino lleno de trágicos acontecimientos»; fue, en cambio, una vida que antepuso «al mito del artista que paga con su infelicidad su poder creador, una existencia monótona y a oscuras del público». M. Galindo Hurtado, *Un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, en “Historia crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes”, núm. 19 (2000), pág. 16.

⁴ Cf., por ejemplo, N. Gómez Dávila, *Le Réactionnaire authentique*, Éditions du Rocher, Paris 2005; id., *Notas. Unzeitgemäße Gedanken*, Matthes & Seitz, Berlin 2005. id., *Następne scholia do tekstu implícite*, Furta Sacra, Varsovia 2006.

⁵ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Tomo II*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: E II), pág. 247.

bien específica y tan estudiada como la del antimodernismo y de la teoría reaccionaria. Muchos de los escolios de Gómez Dávila, en efecto, rechazan *tout court* la posibilidad de encasillar de manera esquemática las ideas ahí vehiculadas, tan estrechamente vinculadas con la forma en que han sido expresadas: una forma corta y elíptica, que obedece a la regla aurea de la brevedad y la nitidez. Por esta razón, no queremos *imponer* una interpretación unidireccional, sino *sugerir* una posible lectura de sus escolios y fragmentos. Como se aclarará más adelante, nuestro intento de interpretación del pensamiento daviliano, en efecto, acaba sufriendo un cortocircuito hermenéutico, a saber: si se puede definir a Gómez Dávila como un antimoderno, es posible hacerlo sola y exclusivamente en sentido *daviliano*. Dicho de otro modo, la peculiaridad y excentricidad del escritor colombiano prevalecen sobre cualquier esfuerzo de hallar una categorización historiográficamente cierta y no contradictoria de sus ideas. Al mismo tiempo ferviente católico y enemigo feroz de todo dogmatismo, buscador de lo universal y amante de la perfección sensual del instante, escolástico y rebelde: no es casual, por lo tanto, que el filósofo nacido en Bogotá haya querido optar por esa forma tan corta, elíptica, fragmentaria y a veces hasta contradictoria de expresar su pensamiento: «la exposición didáctica, el tratado, el libro —explica Gómez Dávila— sólo convienen a quien ha llegado a conclusiones que le satisfacen. Un pensamiento vacilante, henchido de contradicciones, que viaja sin comodidad en el vagón de una dialéctica desorientada, tolera apenas la nota, para que le sirva de punto de apoyo transitorio».⁶ De ahí que cualquier intento de imponer una interpretación rígida y normalizante de su pensamiento *vacilante* esté destinada a un inexorable fracaso.

Una última consideración acerca del estilo daviliano, antes de esbozar un itinerario de su idiosincrasia antimoderna y de su peculiar *teoría* reaccionaria: en la obra del colombiano es imposible vislumbrar cualquier atisbo de coherencia si no se tiene en cuenta su peculiar concepción del *texto implícito*, pues esta idea representa el fundamento ontológico, ético y hasta estético de su trayectoria intelectual. Lo señala rotundamente el mismo Gómez Dávila: «lo que aquí digo, parecerá trivial a quien ignore todo lo a que aludo».⁷ Es preciso preguntarse, entonces, qué es esa trama ideal e implícita a la cual aluden todos los fragmentos, ese hipotético punto de fuga hacia el cual apuntan todas sus proposiciones, capaz de otorgar un sentido (si bien fragmentario y vacilante) a su recorrido filosófico. El esfuerzo que hay que hacer, en este sentido, es algo exigido por el mismo autor, el cual sostiene que «el lector no encontrará aforismos en estas páginas. Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición pointilliste».⁸ Como si de un cuadro de Seurat se tratara, para obtener una imagen más o menos unitaria de los *Escolios a un texto implícito*, entonces, es necesario ir más allá de la mera yuxtaposición de las proposiciones (a veces inconexas, otras hasta contradictorias) y concentrar la mirada no tanto en los puntos de color puro, sino retroceder y dejar que los colores se fundan y que manifiesten así la figura que el pintor ha entregado, en potencia, a cada uno de los puntos de color. La de Gómez Dávila, por lo tanto, podría ser definida como una *filosofía puntillista*. Sin embargo, no se trata de una elección meramente estilística. Si bien es verdad que la forma elegida —el esolio, el fragmento, la nota— refleja el afán de *vivir* constantemente el pensamiento que se predica, es

⁶ NT, pág. 51.

⁷ E II, pág. 335.

⁸ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: E I), pág. 15.

decir, si escoger «el estilo minimalista del aforismo significa darse una disciplina, una regla de vida, obedecer a una estética de la existencia»,⁹ también es verdad que lo que inicialmente representa una elección de sobriedad en realidad acaba siendo uno de los principios teóricos irrenunciables de su pensamiento. Ese texto implícito, en consecuencia, no debe ser pensado como un *focus imaginarius* concreto e identificable al cual todos los fragmentos del colombiano aludirían, sino como el texto que nunca podría ser escrito, la teoría que nunca podría ser formulada, porque a esas operaciones subyace necesariamente la convicción de la validez de la categoría de la *totalidad*, a la cual el autor de los *Escolios* contrapone la del *fragmento* y del *instante*. Como señala Karl Löwith en relación con la filosofía de Nietzsche, también en el caso de Gómez Dávila se trataría de un verdadero “sistema en aforismos”: «la filosofía de Nietzsche no es un sistema unitario cerrado, ni una variedad de aforismos inconexos, sino más bien un sistema en aforismos. La peculiaridad de su forma filosófica caracteriza al mismo tiempo su contenido»¹⁰. Si la legibilidad del mundo, como afirma Blumenberg, se da siempre de manera parcial, partida, si la realidad es fragmentaria, ¿cómo podría no serlo también la modalidad mediante la cual vehicular su posible decodificación? Y en efecto el colombiano abunda en esa imagen de la fragmentariedad originaria de la experiencia humana, pues reconoce que «el discurso continuo tiende a ocultar las rupturas del ser. El fragmento es expresión del pensamiento honrado»,¹¹ señalando asimismo, con gran humildad, que «la ventaja del aforismo sobre el sistema es la facilidad con que se demuestra su insuficiencia. Entre pocas palabras es tan difícil esconderse como entre pocos árboles».¹²

Una vez aclarados los elementos fundamentales del *fragmentado* discurso daviliano, podemos centrar nuestra atención en la que hemos definido como su *idiosincrasia antimoderna*, que comprende también su peculiar *teoría reaccionaria*. Es esta, en efecto, la piedra de toque de todo su pensamiento, la estructura conceptual que caracteriza más íntimamente su *sistema en aforismos*. En este caso hay que darle la vuelta a la distinción que hicimos antes en relación con su estilo: no se trata, en efecto, de una mera postura teórica, sino de una suerte de necesidad *ética*, una reacción urgente y personal frente a la que Gómez Dávila llamaba la “ignominia moderna”: «estamos llegando a tales extremos que procesar a nuestro tiempo no es ya prueba de inteligencia lúcida, sino de sencilla y elemental honradez».¹³ El conformismo social, la ética transformada en competición, el morbo de la ideología progresista, el triunfo de la técnica y la mercantilización del arte, de la literatura y de las ideas: casi nada se salva, en las fulminantes críticas davilianas hacia el mundo moderno, y reaccionar frente a dicha ignominia no es tanto una cuestión de proponer un análisis frío y crítico de la que Heidegger llamaba la *Ruinanz des Lebens*, sino la única forma de dignidad posible. A través de sus imágenes tan crueles y corrosivas, Gómez Dávila no deja margen para ninguna perspectiva consoladora: «en el mundo contemporáneo las cosas yerguen aún su apariencia intacta, pero el siglo succiona implacablemente su savia. La espesa pulpa de las cosas, de momento en momento, se corrompe, se pudre, se disipa. El hombre se instala ciegamente en la terrestre solidez de su destino, cuando la

⁹ F. Volpi, *Introduzione* a N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, Adelphi, Milán 2007.

¹⁰ K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, pág. 8.

¹¹ N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo II*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: NE II), pág. 197

¹² E I, pág. 294.

¹³ NT, pág. 441.

sustancia del mundo fluye hoy por una secreta herida hacia la nada».¹⁴ Y de hecho, como afirma el filósofo de Bogotá, «hoy no presenciamos una crisis sino velamos un cadáver»¹⁵. Por un lado, entonces, es una actitud agresiva, que responde a una exigencia casi ética de reacción, mas por el otro Gómez Dávila no deja nunca vislumbrar en sus palabras una posible esperanza de cambio: el punto de inflexión, en la historia cultural, social y económica del mundo occidental ya ha sido superado y ahora «los filósofos no pueden ya tanto ocuparse en comprender el mundo como querían, ni menos en transformarlo como predicán, sino en construir abrigos para proteger al hombre de la rara dureza de los tiempos».¹⁶

Es suficiente hojear una cualquiera de sus obras para chocar contra su profunda aversión por todas las grandes narrativas a través de las cuales la modernidad ha impuesto sus valores fundamentales: Igualdad, Libertad, Democracia, Ciencia. Todos estos principios, sostiene Gómez Dávila, descienden de la fe incuestionable en la Razón y en la Autonomía del ser humano, y es preciso rechazarlos *in toto*: «quien escribe razón con mayúscula se prepara a engañar».¹⁷ En cierto sentido, podría decirse que el solitario de Bogotá comparte muchos de los tradicionales resentimientos y rencores que caracterizan la *antimodernidad* de los literatos y filósofos que solemos asociar a esa categoría: Baudelaire, de Maistre, Donoso Cortés, Péguy y muchos otros. En efecto, comparte con todos ellos una agudísima inteligencia cínica consagrada a exaltar la paradoja, la contradicción y la provocación contra el conjunto de los “inmortales principios” propugnados e impuestos por la aceleración histórica de la ilustración y la revolución francesa. De hecho, según la interpretación de Antoine Compagnon, los verdaderos antimodernos serían precisamente los que osan penetrar en los pliegues contradictorios y falaces de la modernidad, denunciando su pretensión universalizante y su ideología irremediamente progresista.¹⁸ Se trata de una actitud muy crítica, pero que a nosotros, espectadores del naufragio de la modernidad y del fracaso de su proyecto emancipador, nos parece tan lúcida y reactiva que no dudaríamos un instante en aplaudir las siguientes palabras de Maritain: «lo que aquí llamo antimoderno, habría perfectamente podido llamarse *ultramoderno*»¹⁹. Dicho de otro modo, releer hoy a los antimodernos, una vez restada su inaceptable intolerancia y su postura a veces despótica, significaría reconocer y compartir su visión lúcida y cáustica acerca de la hiper-intensificación técnica y del vacío sustancial de las formas de vida moderna. Sin embargo, esta operación no es del todo practicable con Gómez Dávila, el cual no podría en ningún caso ser definido un *ultramoderno*, como si fuera una suerte de crítico *ante litteram* de las aporías y de los límites intrínsecos de la modernidad. En primer lugar, porque compuso su obra en la segunda mitad del siglo XX, cuando el postmodernismo y todas las filosofías de la *Destruktion*, con los que el colombiano no compartía prácticamente nada, ya habían desplegado todo su arsenal crítico. Y, en segundo lugar, porque Gómez Dávila, más que *ultramoderno*, podría ser considerado a todos los efectos un pensador *prehistórico*

¹⁴ E II, pág. 10.

¹⁵ E II, pág. 343.

¹⁶ NT, págs. 182-183.

¹⁷ E I, pág. 375.

¹⁸ Cf. A. Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, París 2005, trad. esp. de M. Arranz, *Los antimodernos*, Acontilado, Barcelona 2007.

¹⁹ J. Maritain, *Antimoderne* (1922), in *Oeuvres* 1912-1939, París 1975, vol. I, pág. 102.

o, como se define él mismo, un *retardatario* convencido, dotado de una verdadera pasión por el anacronismo.²⁰ Lo que hay que subrayar, entonces, es el exilio que se autoimpuso frente a la dureza de los tiempos en que le tocó vivir, como un verdadero “ángel cautivo”: por eso, muchas veces, leyendo sus aforismos, tenemos la sensación de que sus palabras y sus invectivas se colocan justamente *fuera* del tiempo; de ahí que su posición no puede adscribirse al pensamiento conservador, cuyo fetiche suele coincidir, *grosso modo*, con la conservación del *statu quo*. En efecto, como colombiano sostiene con inaudita sencillez que «el reaccionario no se vuelve conservador sino en las épocas que guardan algo digno de ser conservado»²¹ y, como bien sabemos, para Gómez Dávila «el siglo XX es un naufragio que no acaba»,²² hasta el punto que «cuando manipule los acontecimientos actuales, el historiador futuro deberá ponerse guantes».²³ Su posición, entonces, no es tanto la del «soñador nostálgico de pasados abolidos», sino la del «cazador de sombras sagradas sobre las colinas eternas».²⁴ No es casual si, a este propósito, un crítico alemán, Till Kinzel, lo definió el “partisano de las causas perdidas”,²⁵ es decir, un pensador al cual nunca le interesó adaptarse a sus tiempos –ni siquiera en sentido *deconstructivo*, como ocurría tan a menudo en la filosofía europea de los años 60 y 70– y para el cual encajan perfectamente unas palabras que Cioran escribió acerca de uno de los más célebres antimodernos, Joseph de Maistre: «Elevando el menor problema a la altura de la paradoja y a la dignidad del escándalo, manejando el anatema con una crueldad teñida de fervor, creó una obra llena de enormidades, un sistema que continúa seduciéndonos y exasperándonos. La magnitud y la elocuencia de sus cóleras, la vehemencia con que se entregó al servicio de causas insostenibles, su obstinación en legitimar más de una injusticia, su predilección por la expresión mortífera, definen a este pensador inmoderado que, no rebajándose a persuadir al enemigo, lo aniquila de entrada mediante el adjetivo. Sus convicciones poseen una apariencia de gran firmeza: a la tentación del escepticismo supo responder con la arrogancia de sus prejuicios, con la violencia dogmática de sus desprecios».²⁶ Con esto, en línea con lo que sostiene Torres Duque, queremos evidenciar que, en realidad, sí que es posible establecer un paralelismo entre Gómez Dávila y otros pensadores que le precedieron. Sin embargo, lo que aquí se defiende es que su peculiaridad, su actitud constantemente anti-sistemática, su insistencia en una mera *pars destruens* que se concreta en un rizoma infinito de vituperaciones, impide catalogarlo sin más entre los clásicos del pensamiento antimoderno, como es posible hacer, en cambio, con el mismo de Maistre, considerado su activismo reaccionario en favor de la restauración (recuérdese que llegó a ser ministro plenipotenciario en San Petersburgo y consejero del Zar Alejandro I).

Una de las aversiones más radicales del filósofo de Bogotá fue sin duda la que sintió por todo tipo de discurso humanocéntrico basado en la supuesta autonomía de la razón y en la *hybris* político-social de corte

²⁰ Véase O. Torres Duque, *Nicolás Gómez Dávila, la pasión del anacronismo*, en “Boletín Cultural y Bibliográfico”, XXXII, núm. 40 (1995), págs. 31-49.

²¹ E II, pág. 48.

²² E I, pág. 169.

²³ E I, pág. 180.

²⁴ N. Gómez Dávila, *El reaccionario auténtico*, en “Revista de la Universidad de Antioquia”, núm. 240 (1995), pág. 19.

²⁵ T. Kinzel, *Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen*, Schnellroda 2006.

²⁶ E. M. Cioran, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Bogotá, Tercer Mundo-Montesinos, 1991, pág. 9.

revolucionario que de ella se deriva, acusada de desarrollar una ingeniería filosófica que considera el mundo de la experiencia como una mera *tabula rasa*. A ese voto de confianza al hombre, Gómez Dávila opone la exaltación del azar y de la incapacidad racional para sobreponerse a los acontecimientos: «nuestra libertad no tiene más garantía que las barricadas que levanta, contra el imperialismo de la razón, la anárquica faz del mundo»;²⁷ su ataque, por lo tanto, se dirige hacia el afán típicamente moderno (“saber es poder”) de *descifrar* filosóficamente y *dominar* políticamente la experiencia mediante la razón y las ciencias, contra el cual se alzan ineludiblemente las barricadas de lo arbitrario, de lo imprevisto y de la contingencia: «todo lo que tenga una dosis moderada de absurdo nos reconcilia con la vida»²⁸. Es en un contexto así delineado que se genera en Gómez Dávila una concepción sumamente pesimista del ser humano, es decir, una verdadera antropología negativa caracterizada por una desconfianza insuperable en el hombre y en su capacidad de obrar. El hombre moderno, como advierte el colombiano, «destruye más cuando construye que cuando destruye»,²⁹ sobre todo cuando construye en nombre del Progreso y de la perfectibilidad técnica y moral de sí mismo y del mundo. El colombiano no podría ser más claro: «la limitación que angustia no es la que traza la mediocridad de cada cual, sino la del hombre mismo. No es amargo exclamar: nada de lo que hago vale la pena; sino confesar: nada vale la pena de lo que el hombre puede hacer».³⁰ Pero es precisamente esa limitación intrínseca a la naturaleza del ser humano lo que la modernidad ha intentado siempre ocultar a través de sus dispositivos de autoengaño individual y colectivo: «el moderno es prisionero que se cree libre porque se abstiene de palpar los muros del calabozo».³¹ En cuanto a paralelismos y semejanzas con posiciones sostenidas por otros célebres antimodernos, en este caso tal vez la referencia más acertada (y divertida, pues lo que se cita a continuación es un pasaje de *La gaya ciencia*) sea justamente Nietzsche: «Nosotros no somos humanitarios; nunca nos atreveríamos a hablar de nuestro “amor a la humanidad”, ninguno de nosotros es lo bastante cómico para eso, ni lo bastante saintsimoniano, ni lo bastante francés. Verdaderamente hay que estar afectado por esa excitabilidad erótica desmesurada y por esa impaciencia característicamente *francesa* para acercarse con ardor y buena fe a la humanidad... ¡a la humanidad! ¿Hubo nunca una vieja más odiosa entre todas las viejas? (a no ser que estemos hablando de “la verdad”, que es una cuestión reservada a los filósofos). No, no amamos a la humanidad».³² Por lo tanto, «nada tan preciso como un cólico repentino para evacuar la retórica del que perora patéticamente sobre la “dignidad del hombre”».³³

Como decíamos antes, si definimos a Gómez Dávila como un antimoderno, hay que reconocer que el análisis de sus escolios lleva necesariamente a un cortocircuito hermenéutico, es decir, a una argumentación circular que afirma que su idiosincrasia antimoderna tiene un rasgo esencialmente *davilano*. En otras palabras, en sus obras

²⁷ E I, pág. 220.

²⁸ E II, pág. 372.

²⁹ E I, pág. 204. Pero hay más: «si bien Joseph de Maistre afirma que el demonio tan sólo destruye, la historia posterior demuestra que también construye», E I, pág. 130.

³⁰ NT, pág. 349.

³¹ E I, pág. 254.

³² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, estudio preliminar de E. L. Castellón, trad. esp. de L. Díaz Marín, Edimat Libros, Madrid 1999, pág. 262.

³³ E II, pág. 27.

no es posible vislumbrar una verdadera *teoría* sobre la modernidad (dicho sea de paso, lo mismo ocurre en relación con todas las cuestiones tratadas en sus aforismos), de la cual poder derivar una verdadera propuesta filosófica antimoderna. La provocación, la paradoja, la vehemencia retórica, por lo tanto, no están al servicio de un análisis (ni siquiera deconstructivo), sino de una de las categorías principales del universo simbólico del colombiano: el *testimonio*. La actitud que le caracteriza no es la del pensador *engagé* y, como escribe uno de los lectores de su obra más atentos, «su estrategia no consiste en la construcción de un plano teórico que legitime sus posiciones, sino que por el contrario, punza la modernidad con el más auténtico sentido transgresor que no se preocupa por construir una teoría sino en destruir y socavar los fundamentos de la que triunfa».³⁴ Gómez Dávila, convencido de que «el conocimiento se funda sobre sospechas inteligentes, no sobre certidumbres inconcusas»,³⁵ en ningún momento intenta proponer una argumentación completa, profunda y bien fundamentada para sostener sus afirmaciones, pues entiende su tarea en los términos esencialmente escépticos de un mero *testimonio*: «no trato de envenenar las fuentes. Sino de mostrar que están envenenadas».³⁶ La tarea del filósofo, según el colombiano, no consiste en inventar ideas, sino en «impedir que las ideas formen una costra sobre el pensamiento. Destruir todo sistema es su verdadera tarea sistemática. En el fondo el sistema de un filósofo no es más que una maquinaria de guerra para combatir las ideas que le estorban y son los discípulos los que transforman el aparato guerrero en cómoda mansión».³⁷ El escepticismo, que Gómez Dávila describe como «la humildad de la inteligencia»,³⁸ manifiesta entonces toda su potencialidad en cuanto antídoto a la hipetrofia de la racionalidad moderna y de la fe en la Técnica y el Progreso. Si es verdad que «el acto filosófico genuino está en descubrir un problema en cada solución»,³⁹ en línea con su difidencia radical hacia todo intento de normalizar el carácter irreduciblemente multiforme (y, en su opinión, también *misterioso*) de lo real, se entiende en qué medida el escepticismo no pueda ser la «la tumba de la inteligencia, sino la fuente donde se remoza»⁴⁰. Ser un *sutil observador* (*skeptikós*), para Gómez Dávila significa por ejemplo entender que «tragedia griega o dogma cristiano son meditaciones de adulto sobre el destino del hombre, frente al sentimentalismo adolescente de la filosofía moderna».⁴¹ Dicho de otro modo, ser antimoderno implica reconocer la inanidad del obrar del ser humano, cuya *moira* consistiría en un ineluctable fracaso existencial, político y filosófico frente a los poderes que inevitablemente lo superan y de los que el incurable optimismo filosófico de la modernidad ha intentado inmunizarse a través de sus dispositivos de autoengaño. Y como enseña la tragedia griega, ese destino es ineluctable: «nadie puede rebelarse, en nuestro tiempo, contra el oscurantismo progresista y democrático con la esperanza de vencer». Por eso, no queda sino el «deber de testimoniar»,⁴² y nada

³⁴ A. Abad Torres, *Pensar lo implícito, En torno a Gómez Dávila*, Universidad Tecnológica de Pereira 2008, pág. 44.

³⁵ N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo I*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: NE I), pág. 76.

³⁶ E II, pág. 116.

³⁷ NT, pág. 158.

³⁸ E I, pág. 115.

³⁹ E I, pág. 121.

⁴⁰ E I, pág. 122.

⁴¹ E II, pág. 97.

⁴² E I, pág. 366.

más: «no debemos pensar para nuestro tiempo o contra nuestro tiempo, sino fuera de nuestro tiempo. Y que esto sea imposible, ¿qué importa?; pues es ante todo una exigencia de principio y una regla de método».⁴³

La misma estructura anti-sistemática y fragmentaria de la crítica antimoderna de Gómez Dávila se encuentra también en su actitud *reaccionaria*. Más que de una verdadera *teoría*, se puede hablar de la filosofía entendida como reacción. El “lado oscuro”, antidemocrático y políticamente incorrecto del pensador colombiano, en nuestra opinión, no puede ser “recuperado” mediante una lectura *impolítica* de sus afirmaciones, como se ha hecho con los autores de la así llamada “revolución conservadora” (Nietzsche, Schmitt, etc.), porque aquéllos proponían a todos los efectos un diagnóstico claro e intransigente acerca de la estructura lógica y ontológica misma del discurso moderno, mientras que Gómez Dávila, como decíamos antes, se limita a testimoniar, a mostrar que la fuente de la modernidad ya está envenenada. En su obra no encontraremos ninguna teoría positiva, como puede ser, por ejemplo, la voluntad de poder nietzscheana, que representa, por así decirlo, una ontología fuerte, aunque esencialmente negativa. De hecho, es Gómez Dávila mismo quien declara que «no soy un intelectual moderno inconforme, sino un campesino medieval indignado»⁴⁴. Y si hay algo que ese campesino medieval no puede tolerar es, sin duda, la grandilocuencia democrática y su consecuente verborrea político-social de corte revolucionario. La cual, sin embargo, no puede ser atacada a través de una *doctrina* antidemocrática, pues, de lo contrario, nos dejaríamos engañar por «la postiza simetría de los conceptos, los automatismos de la lógica, la fascinación de las simplificaciones ligeras, la falacia de nuestro anhelo de unidad».⁴⁵ En efecto, Gómez Dávila prefiere hablar de una “voz reaccionaria”, como si de un *daimon* se tratara, más que de una teoría: «si un propósito didáctico me orientara, habría escuchado sin provecho la dura voz reaccionaria. Su escéptica confianza en la razón nos disuade tanto de las aseveraciones enfáticas, como de las impertinencias pedagógicas. Para el pensamiento reaccionario, la verdad no es objeto que una mano entregue a otra mano, sino conclusión de un proceso que ninguna impaciencia precipita. La enseñanza reaccionaria no es exposición dialéctica del universo, sino diálogo entre amigos, llamamiento de una libertad despierta a una libertad adormecida».⁴⁶

Esa voz reaccionaria, entonces, es la que se hace cargo de denunciar la pretensión de universalización de toda antropología moderna, que se basa en la creencia en la autonomía práctico-racional del ser humano. Y es la democracia, según Gómez Dávila, el fruto más perverso de la contemporaneidad: se trata de un verdadero antropoteísmo, cuya doctrina es una teología del hombre-dios, la cual prevé también su propia teodicea: la idea misma del progreso. Pero la divinidad que la democracia atribuye al hombre «no es figura de retórica, imagen poética, hipérbole inocente, en fin, sino definición teológica estricta. La democracia nos proclama con elocuencia, y usando de un léxico vago, la eminente dignidad del hombre, la nobleza de su destino o de su origen, su predominio intelectual sobre el universo de la materia y del instinto. La antropología democrática trata de un ser a quien

⁴³ NT, pág. 86.

⁴⁴ E II, pág. 69.

⁴⁵ N. Gómez Dávila, *Textos I*, Villegas Editores, Bogotá 2002 (de ahora en adelante: TX), pág. 55.

⁴⁶ *Ibidem*.

convienen los atributos clásicos de Dios»⁴⁷. Dicho de otro modo: «todo hombre moderno es candidato al trono vacío de la divinidad»⁴⁸, con lo cual «el ateísmo democrático es la teología de un dios inmanente»⁴⁹. En un contexto así delineado, no podemos esperarnos ninguna preferencia ideológica por parte de Gómez Dávila, hasta el punto que en sus aforismos propone una paradójica identificación de comunismo y capitalismo, que serían la misma cosa, pero vista desde dos puntos supuestamente antitéticos. La ideología burgués y la del proletariado son, afirma el colombiano, «portaestandartes rivales de una misma esperanza. Todas se proclaman voz impersonal de la misma promesa. [...] Si el comunismo denuncia la estafa burguesa, y el capitalismo el engaño comunista, ambos son mutantes históricos del principio democrático, ambos ansían una sociedad donde el hombre se halle, en fin, señor de su destino».⁵⁰ Su aversión radical por las ideologías modernas del progresismo y del igualitarismo puede representar un punto de partida (sarcástico y feroz, alusivo e irónico) para cerciorarnos cada vez más del fracaso del proyecto emancipador de la modernidad –aunque, en este caso, Gómez Dávila no compartiría la idea de que efectivamente hubo una cierta voluntad emancipadora– que prometía extender a escala mundial la sociedad del bienestar. Su lucidez y criticismo son verdaderamente iluminadores: «la mayoría de los hombres no desean la igualdad sino para poder ejercer con mayor eficacia las superioridades que creen poseer».⁵¹ Para el colombiano, Democracia, Progresismo y Tecnocracia son sinónimos absolutos: «la realización práctica del principio democrático reclama, en fin, una utilización frenética de la técnica, y una implacable explotación industrial del planeta. La técnica no es un producto democrático, pero el culto de la técnica, la veneración de sus obras, la fe en su triunfo escatológico, son consecuencias necesarias de la religión democrática».⁵² La época de la democracia, por lo tanto, genera una uniformización existencial y moral basada en el engaño, porque la igualdad de los hombres no sería sino un lema superficial, un *eslogan* útil sólo a quien intenta ocultar la naturalidad de la diferencia y la distancia. De ahí que los individuos resulten incapaces de inventar sus propias vidas y condenados a la mediocridad típica de la sociedad de masas.

La peculiar idiosincrasia antimoderna de Gómez Dávila, entonces, no se configura como una verdadera propuesta filosófica, sino más bien como una *actitud* en la cual la labor del pensador –es decir, del sutil observador– consiste en una *reacción* personal y existencial frente a la inclemencia de la historia y de los tiempos. El reaccionario auténtico, según el colombiano, es la verdadera *víctima* de la historia, pues aquél está siempre encaminado hacia las sendas que ésta no emprendió, consciente de que «sólo de causas perdidas se puede ser partidario irrestricto».⁵³ Es importante señalar que no se trata de una crítica ni *post-* ni *ultra-*moderna («pensar como nuestros contemporáneos es la receta de la prosperidad y de la estupidez»⁵⁴), ni de una posición típicamente

⁴⁷ TX, págs. 62-63.

⁴⁸ NT, pág. 450.

⁴⁹ TX, pág. 66.

⁵⁰ TX, págs. 57-58.

⁵¹ NT, pág. 376.

⁵² TX, pág. 73.

⁵³ E I, pág. 31.

⁵⁴ E I, pág. 49.

conservadora («el pasado que el reaccionario encomia no es época histórica, sino norma concreta»⁵⁵). Muy fuerte, como hemos visto, es también la polémica antirracionalista («ser racionalista es renunciar a la razón universal de las cosas, para imponerles la efímera configuración histórica de nuestra razón de un día»⁵⁶), lúcida y firme como todas sus invectivas («el racionalismo es razón que olvida sus postulados»⁵⁷). Además, es curiosa –y literalmente *paradójica*– su predilección por el mundo medieval y la sociedad feudal («el Medioevo me fascina en cuanto paradigma de lo antimoderno»⁵⁸), en los cuales la libertad, lejos de ser negada por relaciones de poder injustas y despóticas, gozaría de una verdadera sublimación en virtud de la sumisión a esos valores inmortales (el rango, la diferencia, la imposibilidad de la auto-redención del ser humano) que el mundo moderno tiende a sacrificar en aras del derecho a «expresar nuestra individualidad insignificante»⁵⁹.

Una vez trazado un breve recorrido conceptual en la obra de Gómez Dávila, nos parece sumamente necesario responder a la siguiente pregunta: ¿cómo podemos *practicar* su universo simbólico antimoderno, su fragmentado sistema en aforismos? Es decir, si en cierto sentido es posible compartir su diagnóstico de los rasgos más repugnantes del mundo que nos rodea (el individualismo mezquino, la indiferencia ética que se prolonga en anarquía intelectual, la idolatría del objetivismo tecno-científico y de los valores mercantiles), ¿en qué medida puede ser útil leer y *practicar* a Gómez Dávila, teniendo en cuenta que, según sus propias indicaciones, su obra no «inicia ninguna catequización», ni ofrece «recetarios prácticos», sino que aspira «simplemente a trazar una curva límpida»?⁶⁰ En nuestra opinión, la solución está en otro de los rasgos fundamentales de su pensamiento: la superioridad ontológica y gnoseológica del *instante* y de la caracterización eminentemente *personal* del filosofar. Así lo expresa, en un pasaje estremecedor de *Notas*: «ni escribir una verdad, ni pensarla, bastan; toda verdad que no es carne, y huesos, y sangre, ¿en qué difiere de un error?»⁶¹ Dicho de otro modo: «la verdad no es juicio, sino adhesión a una evidencia concreta»,⁶² por eso «quizá lo único que no sea vanidad es la perfección sensual del instante».⁶³ Para Gómez Dávila, las ideas poseen un color, un peso, una resonancia, y al mismo tiempo las palabras tienen (o son) un cuerpo. La sensualidad de cada instante, por lo tanto, es lo que redime nuestra condición finita, lo que le garantiza un sentido profundo y a la vez no esquemático, de acuerdo con su concepción fragmentaria y puntillista del pensar. Paradójicamente, «al inventarle un sentido global al mundo despojamos de sentido hasta los fragmentos que lo tienen».⁶⁴ Por ese motivo, el colombiano sostiene que «las experiencias espiritualmente más hondas no provienen de meditaciones intelectuales profundas, sino de la visión privilegiada de algo concreto. En el

⁵⁵ E I, pág. 133.

⁵⁶ E I, pág. 210.

⁵⁷ E I, pág. 140.

⁵⁸ NE I, pág. 159.

⁵⁹ E II, pág. 119.

⁶⁰ TX, pág. 56.

⁶¹ NT, pág. 417.

⁶² E I, pág. 58.

⁶³ NT, pág. 332.

⁶⁴ NE II, pág. 93.

larario del alma no veneramos grandes dioses, sino fragmentos de frases, gajos de sueños». ⁶⁵ La carne, entonces, se revela sólo en la inteligencia, pero al mismo tiempo el espíritu no tiene más contenidos que los garantizados por una evidencia concreta, voluptuosa y carnal al *kairós*.

¿En qué sentido, entonces, puede decirse que, según Gómez Dávila, la experiencia filosófica es *personal*? Por supuesto no nos referimos a una posible orientación “personalista” de su pensamiento, sino más bien, de acuerdo con Abad Torres, a la concepción de la aventura intelectual como una suerte de *desvelamiento* íntimo e incommunicable (si no a través de referencias alusivas a un *texto implícito* y siempre por escribir), que se genera en el vínculo *personal* con el instante concretamente vivido. Como afirma Gómez Dávila, «la más simple verdad es tan compleja que ninguna fórmula la expresa, y requiere para expresarse el contexto global de una persona y de una vida». ⁶⁶ La verdad no es ni adecuación ni construcción, sino una verdadera *epifanía* que puede ser reconocida sólo mediante una metafísica sensual. Esa verdad, por lo tanto, no se configura simplemente como personal, sino que debería ser entendida literalmente como *una persona*: por eso no es posible transmitirla como una noción cualquiera: «lo que me parece hacer mi verdad intransmisible es que cada una de sus evidencias nazca en un contexto personal, en un orden único de experiencias, que nunca provenga de principios, ni se deduzca de reglas». ⁶⁷ En efecto, como escribe Gómez Dávila, «la obra propia de la filosofía es una vida y no un conjunto de recetas». ⁶⁸

La verdadera tarea de la filosofía, entonces, consistiría en obligarnos a la lucidez, «para evitar que las cosas resbalen sobre nosotros como sobre una piedra aceitada. Que ante todo espectáculo, en frente a cualquier circunstancia, el espíritu se asome a sus propias ventanas, lo ojos abiertos, dilatadas las narices». ⁶⁹ El ser humano tiene que anhelar a ser un arco en constante tensión, una carne a la cual nunca será posible extraer esa *espina*, ese *aguijón* que representa la condición misma de posibilidad de percibirnos y percibir el mundo como una verdadera *epifanía*.

⁶⁵ NE I, pág. 44.

⁶⁶ E I, pág. 208.

⁶⁷ NT, pág. 372.

⁶⁸ NT, pág. 443.

⁶⁹ NT, págs. 314-315.

