

POLÍTICA Y DEMOCRACIA EN NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA  
Elementos para una comprensión de la actual crisis de los sistemas políticos

YOVANNY REYES FRANCO

Director  
Dr. Juan Carlos Moreno

Trabajo de grado para optar por el título de  
Magíster en Filosofía Latinoamericana

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
BOGOTÁ D.C.  
2023

## AGRADECIMIENTOS

A Dios, creador de todas las cosas, por los dones recibidos.

A Nicolás Gómez Dávila, quien por medio de su obra aforística me ha enseñado a hacer la Filosofía de otra manera, y a recuperar para esta disciplina del pensamiento el perdido valor de la modestia. Junco con él puedo decir: “no veo, luego, en estos cuadernos el repositorio de raras revelaciones; me contento con arrancar a mi estéril inteligencia unas pocas centellas fugitivas”

A la Universidad Santo Tomás, Alma Máter, y con especial gratitud a la facultad de Filosofía y Letras, cuna y faro, en Colombia, del inacabado proyecto por una Filosofía Latinoamericana. A todos los maestros y compañeros de la maestría. Reconocimiento especial al profesor Juan Carlos Moreno, por apoyarme en esta aventura intelectual; infinitas gracias por su paciencia, consejos y atinadas observaciones.

A mi padre, ya en el cielo, testigo silencioso de la redacción de este trabajo, de cuya vida aprendí la mejor de las lecciones: la lección de la tenacidad. A mi madre, Alba, la única que ha comprendido mis desvaríos filosóficos y ha secundado mis proyectos.

## TABLA DE CONTENIDO

|                                                                                                                                              |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN.....</b>                                                                                                                     | <b>4</b>  |
| Estrategia metodológica.....                                                                                                                 | 7         |
| Antecedentes.....                                                                                                                            | 9         |
| <b>1.EL PENSADOR, SU OBRA Y SU ESTILO. Una aproximación necesaria.....</b>                                                                   | <b>14</b> |
| 1.1.El lugar del Escolio en la literatura.....                                                                                               | 21        |
| <b>2. LA SOFOCRACIA Y EL ESTADO IDEAL. PROBABLES RELACIONES IDEOLÓGICAS DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA CON LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE PLATÓN.....</b> | <b>31</b> |
| <b>3. ¿SOFOCRACIA O TECNOCRACIA? DEL GOBIERNO DE LOS FILÓSOFOS AL DE LOS MEJORES.....</b>                                                    | <b>50</b> |
| <b>4.ASPECTOS RELIGIOSOS DEL FENÓMENO DEMOCRÁTICO.....</b>                                                                                   | <b>79</b> |
| <b>5.PROSPECTIVA Y DECADENCIA DE LA DEMOCRACIA.....</b>                                                                                      | <b>93</b> |
| <b>6.A MODO DE CONCLUSIÓN.....</b>                                                                                                           | <b>98</b> |
| Referencias bibliográficas .....                                                                                                             | 102       |

## INTRODUCCIÓN

Con la modestia y disciplina propia de un anacoreta, Nicolás Gómez Dávila, logró elaborar una importante obra filosófica que apenas ha empezado a conocerse. Su inmensa colección de *escolios* constituye el culmen y la cristalización de sus reflexiones, iniciadas, algunos años antes, con la publicación de dos textos que a decir de su autor carecían de alguna importancia, pero que, con el paso del tiempo se han hecho imprescindibles para comprender las grandes líneas de su pensamiento. *Notas* (1954) y *Textos I* (1959), son rubricas textuales con las que se intitularon las mencionadas publicaciones, valoradas por varios autores como la piedra angular de su sistema. En ellas, el autor, que ha tratado de evadir la declaración personal y los apuntes biográficos, revela los motivos de sus angustias existenciales, muestra los derroteros de su búsqueda filosófica, y, justifica, racional y conceptualmente, su oposición y desdén por los valores de la modernidad, incluida la democracia.

Así, pues, para discernir y comprender cabalmente el reaccionarismo que se le indilga se hace imperativo, antes de cualquier juicio precipitado, determinar, primero, las fuentes filosóficas que dan sustento a su ideario político; luego, justipreciar las relaciones conceptuales, más que evidentes, con la tradición política de la antigüedad clásica, representada en el realismo metafísico de Platón. Tal es el objetivo principal de la presente investigación. Conviene, sin embargo, advertir que si de suyo el objetivo es plausible no es del todo pertinente. ¿tiene en la actualidad algún sentido reivindicar el reaccionarismo de Gómez Dávila? La respuesta, como se mostrará a lo largo de las siguientes paginas es afirmativa, solo con la condición inapelable de que su crítica mordaz a los fetiches del mundo moderno, facilite, y he aquí su utilidad, comprender por sus razones fundamentales la crisis de los valores de la modernidad y el descrédito, cada vez más alarmante, de la democracia como sistema político.

Lo anterior se constituye en un segundo objetivo, quizás accesorio, pero en perfecta complementariedad con el primero y sin llegar al exceso de traicionar el pensamiento aristocrático del autor. Pero si aún faltaren razones para rescatar del ostracismo su incomprendido pensamiento baste con citar las palabras de otro extranjero que junto a Volpi, han sido los mayores difusores de la singular obra del escoliasta en el viejo mundo. El profesor español José Miguel Serrano (2015) se refiere, así, al carácter y pensamiento de Gómez Dávila: “sus excepcionales dotes para comprender y discernir claramente las cosas, virtud a la que suma su acierto en la interpretación y

descripción precisa de la realidad, sin inhibiciones ni impostura alguna (p. 130). Así, pues, está más que justificado cualquier interés académico y filosófico suscitado por los *Escolios a un texto implícito*.

En el primer capítulo se propone un acercamiento a la vida y obra de Nicolás Gómez Dávila. Quizás, en otro pensador, ello no sería del todo útil ni necesario, pero en el escoliasta bogotano es casi una exigencia hermenéutica. Después de varios intentos con la prosa, de pretender escribir como escriben los filósofos habitualmente, fría y discursivamente, este pensador bogotano se decidió por una forma literaria, ciertamente en desuso, pero cultivada, siglos atrás, en el ámbito filosófico. La escritura corta o concéntrica, categoría clasificatoria a la que formalmente se asocia la literatura gnómica, sapiencial y sentenciosa, incluye, al *Escolio*, en tanto una expresión literaria de segundo orden. No obstante, Gómez Dávila encuentra en este género inferior el canal apropiado para dar expresión a sus pensamientos, y lo más importante, de dotar a éstos de esencialidad y originalidad. Es decir, la persona y el estilo se identifican radicalmente, al extremo de que en la opción por el *Escolio* “se hace evidente una escogencia de vida y de pensamiento, antes que de escritura y estilo” (Volpi, 2005, p. 26).

A determinar los orígenes históricos del reaccionarismo político se dedicarán los capítulos segundo y tercero, así, como a establecer los nexos filosóficos entre las ideas aristocráticas de Platón y las del escoliasta. Una lectura superficial de la obra del bogotano pone de manifiesto que dicho nexo existe y es determinante. También es cierto, como principio exegético, que para comprender las ideas políticas de los ideólogos del pensamiento conservador es forzoso recurrir al gran pensador griego. El propio Gómez Dávila hace declaraciones enfáticas al respecto: “la historia de la filosofía se ordena en torno a dos reacciones victoriosas: Platón y Kant” (Gómez, 2005a, p. 224). Todavía más: “en todo reaccionario Platón resucita” (p. 146). Así, pues, en dicho apartado se analizará detalladamente la teoría política platónica, base y fundamento del pensamiento aristocrático; después, en el tercer capítulo, se retomará la idea del gobierno de los filósofos o de los mejores y se la enfrentará a la de la voluntad soberana de la mayoría, según se pregona en la democracia. Parangonadas, entonces, las ideas políticas de Platón con las de Gómez Dávila, será posible establecer hasta dónde hay concordancias en la concepción organicista de la sociedad, similitudes en sus respectivas metafísicas, en sus cosmogonías, y, por qué no, alguna correspondencia entre la teología natural platónica, y, la del escoliasta, de tradición cristiana.

En el cuarto capítulo se adelantará el análisis pormenorizado de una tesis que constituye, por decirlo así, el caballo de batalla de Gómez Dávila contra el sistema político de la mayoría: “la democracia es una religión antropoteísta” (Gómez, 2002, p. 62). La afirmación no es gratuita y el escoliasta se esfuerza en argumentarla con suficiencia. Desaparecida la noción de un Dios creador y ordenador no queda otro camino que atribuir al hombre los atributos de la divinidad. La democracia, entonces, adquiere las características de un auténtico culto con su divinidad, sus ritos, su doctrina y sus profetas. Es importante, también, en este “análisis religioso” de la democracia, resaltar el papel fundamental del ateísmo y el laicismo en la estructura conceptual y filosófica del sistema democrático. Se verá, con detalle, en las páginas respectivas, que toda la diatriba gomezdaviliana contra la democracia descansa sobre un axioma imprescindible: todos los actos humanos, individuales y sociales, verbigracia, la política, son “efectos de una opción radical ante el ser, de una postura básica ante Dios” (Gómez, 2002, p. 61). Agrupadas, después, en cuatro categorías, se enuncian las denominadas tesis ideológicas de la apologética democrática: el ateísmo, la idea de progreso, una teoría de los valores y el determinismo universal.

El último apartado de este exordio está dedicado con exclusividad al análisis de los grandes fallos del sistema democrático tanto conceptuales como estructurales, tal como aparecen enunciados, si bien no de modo sistemático, en los *Escolios*, a saber: el problema, siempre actual, de la legitimidad, seguido del gran escollo individualismo Vs colectivismo; y, se completa el análisis con algunas elucubraciones en torno al problema de la técnica y la denominada tiranía de las mayorías. Al final se aventuran algunas hipótesis a la luz del pensamiento gomezdaviliano, relativas a la decadencia y prospectiva de la democracia.

En momentos en que la corrección política se impone a modo de un nuevo totalitarismo, rescatar autores de pensamiento conservador y aristocrático es una actitud desafiante. Pero si ello fuere de por sí poco estimulante se podría agregar una razón esencial en favor del avalúo, cada vez mayor, de la concepción organicista del estado propuesta por Platón y secundada por todos los filósofos reaccionarios como Gómez Dávila. Dice el profesor Lisi (2017) “la idea de una sociedad jerárquicamente ordenada sobre la base de estrictos valores, libre de la búsqueda de la riqueza y dirigida por hombres excepcionales es un ideal muy tentador” (p. 97). En efecto, la atracción por tales ideas es mayor en los tiempos actuales cuando la democracia se muestra como un sistema agotado y con pocas señales de renovación.

## ESTRATEGIA METODOLÓGICA

La metodología o perspectiva teórica utilizada para el desarrollo del presente trabajo de investigación se circunscribe, con matices, dentro del paradigma de la hermenéutica. El propio objeto de estudio, en este caso, el análisis del pensamiento político de Nicolás Gómez Dávila y la utilidad interpretativa que puedan tener, hoy en día, sus *Escolios*, imponen al investigador la necesidad de acudir a sus textos con las herramientas analíticas adecuadas. Así, la hermenéutica en tanto conjunto de conceptos y proposiciones pretende la reconstrucción del sentido original, lo que el autor deseó decir, y, a su vez, amplía ese horizonte con la formulación de grados interpretativos y la identificación de distintas mediaciones entre la obra y el intérprete, atendiendo a cambios culturales, a intereses personales, a nuevas cosmovisiones, etc. En suma: “mediante el concepto “discurso-escritura” se puede entender la obra filosófica o artística como una totalidad de sentido con un dinamismo interno cuya lógica rige sus múltiples niveles de significación” (Álvarez y Niño, 1996, p. 60).

*Los Escolios a un texto Implícito*, con su nombre lo indica, plantean, de entrada, un reto hermenéutico y dos vías de acceso: la textualidad y la intertextualidad. La vía de la textualidad puede ser fructífera y necesaria, pero es insuficiente. Según varios intérpretes el texto implícito al que aluden los escolios es la tradición occidental, y, en tal caso, la comprensión del pensamiento del escoliasta pasa por la determinación y reconstrucción de esas fuentes documentales primigenias. Es verdad que el *escolio*, en su origen, era solo una acotación, gramatical o exegética, que se hacía a un texto y, en ese sentido, carecía de significación literaria autónoma. Pero la tradición filosófica fue, poco a poco, incluyendo a la escritura corta y sentenciosa como género literario de uso extendido por algunos autores filosóficos, adquiriendo, así, un estatus literario semejante al de la prosa. Es decir, el escolio no es ya un simple comentario sino una forma peculiar de hacer Filosofía. En ese sentido, Abad (2008) reconoce, pero a su vez critica esa visión estrecha del escoliasta como comentarista de la tradición occidental y escruta la función creativa y recreativa del escolio:

La anotación en Gómez Dávila establece una configuración hermenéutica por medio de la cual el texto aludido cobra una nueva faceta, a tal punto que desaparece para dar paso a la

expresión del escoliasta, es decir, a una recreación cuyos atributos permiten definir ya no un mero comentario sino un texto completamente autónomo. (p. 146)

Se tiene, en consecuencia, un modo procedimental, una clave exegética para hacer comprensibles los *escolios*, y, en general, la obra filosófica de Gómez Dávila. *Notas* (1954), su primer libro, arroja un buen número de “pistas” hermenéuticas tenidas en cuenta en este trabajo; no obstante, como se ha indicado, el recorrido inicia con la textualidad, con la dilucidación de lo que el texto dice, declara o evoca, luego, se avanza hacia el procedimiento de la intertextualidad, en busca de los nexos y antecedentes que dan cuenta, por decirlo así, de las lecturas previas, de los autores ratificados, de los rechazados, de las ideas adoptadas, de las ideas refutadas, etc. Todavía más: “la nota o esolio es pues, intertextualidad, pero además de eso, neotextualidad, es decir, irrupción de otra obra que al definirse como recreación pierde el sentido de simple comentario para convertirse en autentica y autónoma. (Abad, 2008, p. 148). La tríada procedimental, la estrategia metodológica, entonces, será: textualidad, intertextualidad y neotextualidad.

Pero, entonces, ¿cómo empezar? Hay quienes creen en la conveniencia de dedicar su esfuerzo en el análisis de uno solo de los textos de Gómez Dávila, con la intención encontrar allí la clave, el eslabón perdido. Dignos de reconocimiento han de ser las tesis y estudios que se han escrito, algunos de ellos reseñados en los antecedentes, sobre libros como *Notas* y de ensayos como *De iure* y *El reaccionario auténtico*, empero, cuando se trata de comprender el pensamiento político gomezdaviliano en todas sus dimensiones, el procedimiento adecuado, dada la particularidad de sus escritos, es seleccionar los escolios en cadenas temáticas y procurar alguna sistematización de ellos, atendiendo a criterios como: el libro en el que aparecen, la fecha de publicación, la repetición, la construcción lingüística, etc. De todos modos, es un reto hermenéutico tratar con algún afán sistematizador una obra concebida y escrita rehuyendo todo sistema.

## ANTECEDENTES

### El pensamiento de Nicolás Gómez Dávila como problema

Hace no mucho tiempo atrás, dos o tres décadas, la obra aforística de Nicolás Gómez Dávila era casi completamente desconocida, si acaso, aparecía reseñada, sin mayor consideración, en algún texto sumario del ensayo latinoamericano. A ese inmerecido ostracismo contribuyó, por un lado, la forma particular en que redactó sus reflexiones, y por otro, su interés personal en no divulgar sus *Escolios*, los cuales consideraba sin trascendencia, sin importancia.

Franco Volpi, profesor de la universidad de Padua, fue en realidad, el mecenas filosófico de los *Escolios a un texto implícito* y el responsable de su difusión, acogida y debate en escenarios académicos de Europa; y aunque suene paradójico, responsable también del desvelamiento y reedición del conjunto de la obra gomezdaviliana en Colombia. En suma: “si Nicolás Gómez Dávila no es ya el ilustre desconocido del que hablaba todavía en 1991 el peruano José miguel Oviedo...gran parte del mérito es de Franco Volpi” (Garofalo, 2020, p. 9).

La literatura en torno a los *Escolios* ya es abundante, sin ser profusa. Se han publicado ensayos, libros, tesis de grado y un buen número de artículos que abordan el pensamiento gomezdaviliano desde variadas perspectivas, intereses y propósitos. Con fines estrictamente clasificatorios y con la intención de reconocer el derrotero de la obra filosófica de este ilustre bogotano, se propone encasillar parte de lo publicado sobre Gómez Dávila en dos grandes grupos: el primer grupo será el de los precursores, y, el segundo, el de los difusores. Es preferible esta clasificación genérica y evitar la antipatía que podría despertar la división entre gomezdavilianos europeos y colombianos, como lo hace Serrano (2015) en su libro.

Así, pues, entre el grupo de los precursores ocupa Franco Volpi (1952-2009) el primer lugar. Buena parte de sus escritos sobre Gómez Dávila, se han constituido en ensayos fundamentales e imprescindibles para todo aquel que quiera adentrarse en el estudio de los *Escolios*. En la edición completa de los *Escolios a un texto implícito*, publicada por Villegas Editores (2005), se incluye un ensayo suyo titulado *El solitario de Dios* (2005), en el cual el filósofo de Padua ofrece una inmejorable introducción a la obra de N.G.D, perfilando las características filosóficas, personales y estilísticas de este autor singular. Y es, precisamente, la

singularidad de N.G.D. el aspecto al que se le presta mayor intención en el susodicho ensayo: la obra de N.G.D. “No tiene parangón, resulta inclasificable, excéntrica intempestiva” (p. 79). Sea como fuere, Volpi como auspiciador y precursor del gomezdavilianismo en el viejo continente, crea, por decirlo así, una escuela exegética de la obra del bogotano, de amplio espectro filosófico y, quizá, desmarcada intencionalmente del ideologismo partidista, del univocismo reaccionario. De otro modo:

Más que una identificación absoluta con el pensamiento de Gómez Dávila, Volpi destacaba otro tipo de actitud, que es la que se quiere poner en consideración en esta oportunidad: en Gómez Dávila no veía un modelo o guía, ni mucho menos lo abordaba con adulación o servilismo intelectual; por el contrario, se refería a él como un individuo en quien se acentuaba un carácter genuinamente filosófico, que presentaba un desafío auténtico al pensamiento, y al cual volvía no para encontrar verdades últimas, sino aproximaciones auténticas a la gran tradición occidental del filosofar” (Abad, 2020, p. 153).

La presente investigación, en ese orden de ideas, se adscribe a dicha escuela exegética y tiene por objetivo fundamental incitar a pensar a N.G.D. y su filosofía en un marco conceptual más amplio, de mayor alcance, siempre dentro de las grandes líneas del pensamiento occidental y bajo la premisa de que la Filosofía es y deber ser ante todo un antídoto contra el pesimismo y una guía para sortear los obstáculos del diario vivir.

Con la publicación de *Pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila* (2008), el profesor Alfredo Abad Torres hizo un aporte fundamental para comprender aspectos de la obra de N.G.D. generalmente ignorados y opacados por cuenta de las lecturas en exceso ideologizadas de algunos de los comentaristas de los Escolios. La tarea suya es la de hallar las relaciones y los antecedentes en la tradición occidental de la escritura fragmentaria y trazar una interesante genealogía, al menos en el campo de la filosofía, del aforismo como expresión del pensamiento. Contra Volpi, es claro que Abad Torres no considera al escoliasta un escritor “venido de la nada”, sino que lo ubica como parte de una larga tradición que se remonta a la escritura gnómica hebrea y griega.

La lista de los precursores, en lengua española, claro está, podría cerrarse con un texto fundamental de Miguel Serrano aparecido no hace mucho tiempo. Con el título de *Democracia y*

*Nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila* (2015), este profesor español proporciona una panorámica general, y, a la vez, detallada de los textos y contextos de la obra del bogotano, en sus distintas vertientes: filosófica, literaria, cultural, política, teológica, etc. sirve este libro al buen propósito de hacer posible un acercamiento metódico y contextual a un autor tan singular como interesante, sin ahondar o adherirse a una sola línea interpretativa y sin constreñir al escoliasta a la tiranía y estrecheces del academicismo filosófico. Así justiprecia, de entrada, este autor español a la persona y textos de Gómez Dávila: “es un autor de una obra que apenas empieza a conocerse, extraña al entorno en el que se desarrolló, alejada de los tópicos del pensamiento latinoamericano y esencialmente incómoda. (p. 17).

En el segundo grupo, el de los divulgadores, hay trabajos de desigual calidad tanto literaria como filosófica que responden a variados intereses investigativos y definen multiformes horizontes conceptuales desde los cuales abordar la obra de Gómez Dávila. Con estos trabajos se ha iniciado una nueva fase, la de la divulgación o normalización, caracterizada por la recepción, a veces abierta, en otras, con reticencias, de los *Escolios* en círculos académicos y facultades de Filosofía. Los libros, trabajos de grado y artículos reseñados a continuación son una pequeña muestra de publicaciones recientes y su selección obedece a que han tenido por foco, por horizonte, el pensamiento político de Gómez Dávila. Alguna de esta literatura es citada en los siguientes capítulos.

Con el epígrafe *Biografía intelectual de Nicolás Gómez Dávila* (2012), bajo los auspicios de la universidad Sergio Arboleda, el profesor Camilo Noguera publicó un pequeño pero interesante estudio cuyo objetivo fue mostrar o determinar las influencias intelectuales, próximas y mediatas que explican, en parte, el pensamiento, posiciones políticas, filosóficas y estéticas de N.G.D. En un aparte de la introducción se puede leer la siguiente admonición: “entrar a estudiar la cosmovisión gomezdaviliana sin antes beber de algunos de sus orígenes vitales e intelectuales...anublaría el camino para hallar el implícito, y en cambio podría generar hermenéuticas afanadas y, por lo mismo, imprecisas” (p. 7). Aquí, entonces, se encuentra una clave exegética para tener en cuenta, que no se puede soslayar. Desde luego, son muchas y muy dispersas las influencias intelectuales recibidas por Gómez Dávila, pero en el moralismo y esteticismo francés dieciochesco encuentra el profesor Camilo, algunas de las más importantes.

Hay dos publicaciones recientes, del año 2020, que aportan claves hermenéuticas novedosas, o, por lo menos, distintas de las conocidas para estudiar a Gómez Dávila desde perspectivas distintas a las consabidas relacionadas con el reaccionarismo, el conservadurismo y el antidemocratismo.

*Nicolás Gómez Dávila frente a la muerte de Dios* (2020) es un texto introductorio que, sin embargo, plantea en tres grandes acápites un cuadro general del pensamiento gomezdaviliano, no atendiendo ya tanto al análisis literario y estilístico, como en muchos textos anteriores, sino al corolario de su pensamiento: influencias e interlocutores, el cariz religioso de su análisis político, las bases de la metafísica gomezdaviliana y las implicaciones, a veces no señaladas, de la relación estrecha entre su confesado cristianismo y la actitud reaccionaria y crítica a la secularización como seña de la modernidad. De todos modos, este libro de Gómez Rodas, se propone destacar con obsesional énfasis al escoliasta en su faceta de pensador católico antes que en la de ideólogo del reaccionarismo.

Luigi Garofalo, profesor italiano, destaca, por otro lado, en su libro *Lo jurídico como categoría del espíritu* (2020) la impronta del razonamiento jurídico en el pensamiento gomezdaviliano en conceptos tales, como: justicia, estado, conducta, tradición, derecho, etc. Es de destacar la amplitud y fino análisis filosófico-jurídico de este estudio, que, a pesar de la plétora de citas y referencias, circunscribe el pensamiento de Gómez Dávila en los debates contemporáneos sobre la fundamentación y validez de la norma jurídica. En esta misma línea interpretativa se puede reseñar la tesis de grado *Los límites del racionalismo jurídico: sucesivas hipótesis de lectura sobre de iure de Nicolás Gómez Dávila* (2023); la particularidad y, quizá, la relevancia de este escrito, según lo declara el autor en la introducción es la de intentar: “una disección del texto más interesante sobre filosofía del derecho escrito en Colombia: De iure” (p. 6). Es comprensible el interés por “diseccionar” este ensayo poco conocido de Gómez Dávila, y, los aportes conceptuales que se pueden derivar de un meticuloso análisis contribuirán, sin duda, a ampliar dicho objeto de estudio, como en efecto lo hace el tesista, pero restringir el análisis a las transiciones textuales, a los epígrafes y a la intertextualidad, podría obstaculizar el desentrañamiento de lo que el autor de *De iure* deseó expresar, tarea principal de la exégesis filosófica.

La tesis doctoral *Pensar es escribir: la filosofía en notas de Nicolás Gómez Dávila* (2021), de Juan Fernando Mejía, constituye un interesante esfuerzo hermenéutico, limitado al análisis textual de *Notas*, el primer libro publicado de Nicolás Gómez Dávila. Como quiera que sea, en esta tesis se amplía, se le da fuerza teórica a una intuición que ya Volpi había aventurado: *Notas*, el primer libro del escoliasta bogotano es el “laboratorio” y la vía de entrada necesaria para comprender, por un lado, muchas de las ideas que cristalizarán en los *Escolios*, y por otro, en ese libro se pueden hallar las claves exegeticas de su opción por una filosofía vital y práctica en oposición a la filosofía intelectualista de la academia. En suma: “El lector que ha recorrido los *Escolios* a un texto implícito encuentra en esta primera obra de Gómez Dávila los rasgos de una exploración de temas y modos de escribir que no aparecen en su obra posterior” (p. 18). Así, pues, el esfuerzo se concentrará en investigar esas rubricas textuales tan distantes del *Escolio*, pero con vasos comunicantes aún por descubrir.

## 1. EL PENSADOR, SU OBRA Y SU ESTILO

### Una aproximación necesaria

“Rejuvenecer las ideas marchitas es la tarea del humanista”

Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) se cuenta entre los pocos pensadores colombianos a quienes conviene, cabalmente, el rótulo de filósofo. La peculiaridad de su vida, lo excelso de su formación humanista y la originalidad de su pensamiento le han otorgado un lugar en el estrecho cenáculo de los pensadores políticos latinoamericanos. Nacido en la capital de Colombia y educado desde su temprana niñez en algunas instituciones escolares europeas, respiró desde entonces del ambiente cultural del viejo mundo; de regreso a su tierra natal se dedicó por completo y sin descanso a su pasión fundamental: la lectura. En ese diálogo con los muertos fue despertando, de a poco, su interés por los grandes interrogantes de la humanidad recogidos, analizados e inmortalizados en las obras filosóficas y literarias de la cultura clásica. Su dominio del griego le facilitó el contacto directo, según afirmación suya, con la auténtica filosofía a la que de corriente desfiguran las lenguas románicas. Esta exaltación de la cultura clásica, si por ello se entiende lo excelso, será, como habrá ocasión de corroborar, la impronta de sus concepciones y la génesis de su pensamiento político.

Recluido en su biblioteca y después de largas elucubraciones, inició a dar forma literaria a su pensamiento. Inicialmente pretendió escribir en prosa, de acuerdo con la moda ensayística que en filosofía se estila desde el renacimiento hasta la actualidad. Sin embargo, desde muy temprano consideró a aquellos intentos fallidos y poco a poco fue encontrando una expresión adecuada para su pensamiento. Sus primeros escritos, dedicados al limitado número de sus amigos se dieron a la imprenta con alguna renuencia de su parte, y el tiraje de éstos no superó el de unos cuantos ejemplares. *Notas* (1954) y *Textos I* (1959) constituyen sus primeros escritos en los cuales es posible advertir la indefinición por un estilo propio y se deja sentir todavía al escritor novato que tantea, se aproxima o desiste de las formas habituales de la escritura.

Pese a lo anterior, estos textos tempranos en la línea cronológica de su obra, son fundamentales a la hora de aproximarnos a su pensamiento y a su estilo literario que han de estudiarse como elementos indisociables en Nicolás Gómez Dávila. Entre los muchos críticos que suscitó su pensamiento y, sobre todo, el estilo peculiar de su expresión filosófica se encontraban los filósofos academicistas como Gutiérrez Girardot para los cuales ninguna expresión cultural y,

menos la filosófica, tendría validez si no pasase por los filtros y la sanción de las “autoridades” universitarias. Estas expresiones de chauvinismo a la inversa y de colonialismo mental que ha caracterizado a algunos intelectuales latinoamericanos, en su mayoría germanófilos, en nada lograron socavar la validez y el prestigio que el pensamiento latinoamericano en cabeza de algunos pensadores, ha alcanzado en los círculos académicos mundiales. Si bien no es el propósito del presente escrito contestar a los detractores de la filosofía latinoamericana y a los descreídos de la relevancia que podría tener la obra de este ilustre bogotano, no puede dejarse sin mencionar la inusitada recepción de su obra, sobre todo en la última década, en escenarios académicos europeos.

Precisamente, la reseña y estudio introductorio a la totalidad de su obra, publicada por *Villegas Editores*, se encargó a un filósofo europeo, Franco Volpi, para quien los escolios gomezdavilianos, son pura y auténtica filosofía. En *El solitario de Dios* (2005) este pensador italiano columbra a Gómez Dávila entre los filósofos y escritores de mayor originalidad e ingenio de los últimos tiempos. Leamos sus apreciaciones:

Hay escritores que parecen provenir de la nada. Que brotan imprevisiblemente de ambientes que les son ajenos, sin haber sido preparados por nada ni por nadie, sin precedentes...excéntricos, incómodos, irregulares, inclasificables e inconfundibles. Por la manera como escribe y por aquello que escribe, Nicolás Gómez Dávila se cuenta sin duda entre ellos. (Volpi, 2005, p. 17)

A decir verdad, la extrañeza suscitada por su obra, persona y estilo desconcierta menos al europeo que al latinoamericano. Hubo en el pasado reciente y mediato pensadores a los que se asemeja Gómez Dávila en relación con el estilo y el tono moral de su filosofía. No es improbable, por lo anterior, que haya sido influenciado por los moralistas o por los filósofos sentenciosos. Así, en relación con la forma, la ascendencia de los moralistas es innegable, pero, respecto del sentido y contenido de su pensamiento, los entronques intelectuales no son tan claros. Su confesa adhesión al reaccionarismo le hizo detestar de la moral heterónoma y aún de las formas pueriles del conservadurismo.

Quizá, una de las ventajas de su estilo tiene que ver con la eficacia de sus sentencias y con la manera expedita y sardónica como, las más de las veces, se despacha en contra de los fetiches de la modernidad: la democracia, el capitalismo, la razón, etc. Aun así, la opción por la escritura

fragmentaria y sentenciosa tiene razones de fondo: “anhelo que estas notas, pruebas tangibles de mi desistimiento, de mi dimisión, salven de mi naufragio mi última razón de vivir” (Gómez, 2003, p. 49). El tono existencial suena a elegía del hombre que ha encontrado en la escritura y en el laconismo filosófico una forma de exorcizar sus propios miedos y temores, y ha encontrado una forma de sobrellevar la soledad y el fracaso, revistiéndolas de un estilo verbal sencillo, austero: “aquí no intento ofrecer sino esbozos de ideas, leves gestos hacia ellas” (Gómez, 2003, p. 43).

En *Notas* (1954), el primer texto dado a la imprenta se encuentra, nos lo dice Volpi (2005), las claves para adentrarnos en el pensamiento del autor ya que este es “un texto experimental, compuesto por apuntes, máximas, observaciones, frases y juicios” (p. 21), que reelaborados volverán a aparecer en sus escritos posteriores refinados en la forma de escolios, su género predilecto. Sin embargo, en este texto inaugural de su aventura intelectual todavía no se define por la prosa ni por el esolio; tiene momentos de elevación poética como finos raciocinios filosóficos, que fácilmente habrían podido integrarse en una obra sistemática.

En Nicolás Gómez Dávila se cumple cabalmente la sentencia del conde de Buffon, que a la letra reza: “el estilo es el hombre”. Y no podría ser de otro modo, si se tiene en cuenta la originalidad de su prosa y la singularidad de su vida. Por estilo puede entenderse la postura personal ante la existencia y las manifestaciones del carácter individual que son y serán, indefectiblemente, únicas. No es osado, por lo anterior, asegurar que la obra completa de un pensador manifiesta o revela, unas veces explícita y otras implícitamente, los rasgos esenciales de su personalidad. Así, optar por una determinada formula lingüística, por un tipo de expresión conveniente al mensaje que se quiere expresar no es una casualidad.

Recurrir al argumento del estilo literario, al menos en este caso, no es baladí. Existe una forma asociada al genio, sin duda. Y en Gómez Dávila lo es la escritura sencilla, corta y punzante. De hecho: en los ámbitos de la cultura y la creación, hacerse a un nombre implica ser asociado a un estilo. Pensar en Gómez Dávila sin referencia a sus escolios, imposible. La verdad es que rehuyó la composición de una obra sistemática, no por falta de talento filosófico, sino por ser obediente a su voz interior, a su disposición espiritual: “sin presumir una importancia de que carecen estas notas, las escribo con una sencillez desinteresada...las proclamo de nula importancia, y, por eso son notas, glosas, escolios; es decir, la expresión verbal más discreta y más vecina del silencio” (Gómez, 2003, p. 50).

Este tono de renuncia y de impotencia reivindica la vieja concepción órfica del ascetismo que llegó hasta Sócrates y Platón. La auténtica filosofía no era un conjunto de saberes, esa noción es mucho más tardía, sino una forma de vivir y actuar en actitud de permanente renuncia en búsqueda del conocimiento, la aspiración humana de mayor dignidad. Lo ascético reaparece en este pensador bogotano con una radicalidad inusitada. Por convicción profunda desdeñó de la academia, esquivó los honores y renunció a posiciones de privilegio que, por tradición colonial, en un país como Colombia, se reservan a los integrantes de esa pequeña clase de los plutócratas que siempre se ha creído en posesión de derechos nobiliarios. Partidario, al modo platónico, del gobierno de los mejores, del poder en manos de la aristocracia de la inteligencia, nunca vería, como el filósofo griego, la realización de su sueño. Por eso, decidió ambicionar otra patria, otra tierra, otro destino: la inteligencia. En esta búsqueda de razones para vivir se encontró con la escritura, el pensamiento y la filosofía. Sobre esta triada fundamentaría su periplo vital. Si volvemos otra vez la mirada a su estilo, va quedando claro que su opción es primero existencial, y, solo después, literaria. Leamos:

La exposición didáctica, el tratado, el libro, sólo conviene 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. (Gómez, 2003, p. 51)

Desconfiaba don *Colacho*, sobrenombre cariñoso utilizado por sus amigos, de la sobreabundancia de palabras y de la verbosidad de que hacen gala algunos escritores. Por la escritura opulenta manifestó profundas reticencias. De algún modo heredó del platonismo el prejuicio en contra del lenguaje como mimesis de la verdadera sabiduría. Lo importante, al final no son las palabras y los artificios, sino cuánto ellas pueden llegar a describir, a acercarse a la naturaleza de las cosas. Si fuese posible siquiera imaginar ir tras el rastro de la verdad prescindiendo del lenguaje, Gómez Dávila, no habría vacilado. Pero consciente de que el lenguaje nos crea el mundo, adoptó la proposición sencilla como el único modo de exponerse al Ser, a la verdad.

Hay aquí, una concepción metafísica oculta. Las manifestaciones del Ser, plurales e imperceptibles, apenas pueden ser captadas en episódicos destellos, en momentos de clarividencia intelectual, no sometidos a la voluntad humana. De otro modo: “una verdad separada y distinta,

erguida solitaria en un abstracto cielo, sin relación con una inteligencia, es mera hipótesis de nuestra ignorancia y de nuestro anhelo. Toda verdad es un acto del espíritu, es su fruto y su flor” (Gómez, 2003, p. 46). Esta consideración gnoseológica es cercana al iluminismo y plantea no pocos retos hermenéuticos. De cualquier modo, la verdad no es obtenida por la validez lógica de las relaciones entre proposiciones, ni, mucho menos, porque reflejen o se correspondan, del algún modo, con el objeto que representan y describen. Reducir la verdad y el significado a conceptos es despojar al ser de su realidad. Tan pronto como se relacionan las nociones metafísicas del escoliasta, con el estilo adoptado para darles expresión, esto es, la *Nota y el escolio*, se estará en condiciones de adentrarse en el corpus de su obra y, por qué no, de atisbar el enigmático “texto implícito”, anunciado a modo de epígrafe en el conjunto de sus textos.

Además de las anteriores “claves” exegéticas que han tenerse en cuenta para pretender acercarse al “universo creado por su obra”, existe otra dimensión que llamaremos psicológica, tan importante como las otras, y a veces desdeñada en estudios filosóficos que pretenden una mal entendida objetividad. Por *empatía cognitiva* se entiende la capacidad humana de sentir, o, al menos, la de comprender desde nuestra propia perspectiva las posturas, pensamientos y razonamientos ajenos. Esta condición, sin duda, se da con cualquier autor y debiera ser uno de los principios de la hermenéutica; con el escoliasta bogotano ello es todavía más importante, merced al género literario protagonista en sus escritos. Las obras filosóficas metódicas, articuladas por cadenas temáticas y desarrolladas en la forma ensayística, facilitan la interpretación y ubicación de tópicos específicos, y el subsiguiente análisis; en cambio, el análisis de aforismos y escolios exige la composición y el “mapeo” de elementos dispersos, de pensamientos disgregados. Por eso, Volpi (2005), a manera de admonición, escribirá respecto de la obra gomezdaviliana:

Estilo e ideas se compactan en granítica unidad, se presenta como un recinto cerrado: no hay paso racional ni deducción lógica que sirva para entrar. La única manera de hacerlo es lanzarse dentro. Comprender, en este caso, es en verdad cuestión de empatía, hay que saber adentrarse en el ideario del autor, conjugando intuiciones y visiones, simpatías e idiosincrasias, predilecciones y anatemas. (p. 25)

Es curioso, por decir lo menos, que una obra de las características filosóficas de este bogotano haya sido descubierta póstumamente, y para más sorpresa, que los responsables de ello hayan sido escritores y pensadores europeos. Las razones de semejante “injusticia”, de esa condena

al olvido, ya se han insinuado en parte: la rareza de su estilo y el contenido mismo de sus declaraciones. Pero una ojeada a su contexto histórico vital no está de más. No puede ocultarse para ningún analista riguroso la influencia de las circunstancias históricas, y el ambiente cultural en cualquier autor. En ese sentido, las aseveraciones de Volpi son incorrectas e imprecisas. No es el escoliasta bogotano un escritor “venido de la nada”, como lo asegura en declaraciones que ya se han citado.

Su largo contacto con las obras clásicas a las que leía en lengua original, su renuncia voluntaria a pertenecer a los círculos académicos de entonces, y el impacto causado por hechos mundiales traumáticos, esto es, las guerras mundiales y la consecuente caída de los “ídolos” de la modernidad, explican en parte el origen de sus tendencias reaccionarias, y esa aparente actitud despreciativa que revistió con mordacidad e inteligencia en sus aforismos. Por eso, poca o ninguna cercanía intelectual tuvo, referente a cuestiones como el poder y la política, con contemporáneos suyos que frecuentaban su casa, y que no fueron nunca sus copartidarios.

Desde luego, su actitud no fue la del militante electoral, sino la del intelectual combativo, que, a sabiendas del fracaso de sus empresas, declarará: “nunca he sabido ser partidario sino de causas perdidas” (Gómez, 2003, p. 465). Defender, casi a la manera de un apóstol, las ideas políticas de la antigüedad clásica y las concepciones cristianas medievales, desvaloradas y desacreditadas por los ideólogos de la ilustración, fue, sin duda, su gran causa, a la que dedicó su vida y esfuerzos. Si se piensa en estas características particulares, se entenderá el por qué en su obra no se haya registro alguno de las disputas filosóficas acaecidas en torno a la supuesta originalidad del pensar latinoamericano, ni al baladí debate entre universalistas y localistas. Lo suyo eran los problemas de la filosofía perenne:

Es en la tradición intelectual europea, la que comienza en la Grecia antigua, en la que hallará su morada. Autores latinoamericanos en su biblioteca los hay muy pocos: un Borges, algunos ejemplares de Álvaro Mutis y Hernando Téllez, ambos pertenecientes a su círculo de amistades, tal vez la poesía de un Barba Jacob, y unos cuantos más. Ninguno de los escritores del boom, García Márquez incluido. Para este bogotano, su verdadera familia intelectual es la de la reacción, aquella que se inicia a partir del siglo XVIII con los escritos de Justus Möser en contra del absolutismo monárquico. (Galindo, 2000, p. 14)

Como ya se ha hecho notar, los antecedentes intelectuales de Nicolás Gómez Dávila son los autores clásicos, los medievales y reaccionarios de los últimos siglos para los cuales, con algunas excepciones, los grandes problemas humanos van más allá de la solución material de las necesidades vitales, y, se prolongan a los tópicos de la ética, la religiosidad, la metafísica, la política y la teología. Todos estos temas son el objeto de su reflexión y quehacer intelectual, y confirman a Gómez Dávila como un pensador universal en el que ha “revivido el alma de la vieja Europa”

El ostracismo a que fue sometido Gómez Dávila y su obra no es de fácil explicación. Sin embargo, es necesario barajar algunas hipótesis. La primera se relaciona con el estilo literario y con el contenido político de sus escolios. En los años cuarenta del siglo anterior se creó el instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, fecha considerada como el inicio de la normalización filosófica en Colombia. La profesionalización de los estudios filosóficos, la creación de facultades y programas de Filosofía tuvo por consecuencia inmediata, el auge de grupos universitarios de estudio y la exclusión de los pensadores no académicos.

Don Colacho no estuvo y nunca buscó pertenecer a círculos académicos filosóficos. Las tertulias pluritemáticas organizadas en su casa le bastaban. La reacción de los profesionales de la Filosofía ante la aparición de sus primeros escolios no pudo ser más descomedida. Sin duda, el estilo literario no era de buen recibo en los medios académicos, y si a ello se le suma el reaccionarismo político de su contenido, Rafael Gutiérrez Girardot tuvo motivos para denostar de los Escolios y arremeter, curiosamente, con argumentos *ad hominem*, en contra de “Cachaquito”, tildándolo de rastacuero y autodidacta, del mismo modo como lo haría con Estanislao Zuleta años después, todo por no pertenecer al cenáculo de los “sabedores” de la Filosofía. De todas maneras, la buena recepción de su obra en Europa ha invalidado los argumentos de sus detractores, y reivindicado al autor de los Escolios al punto de ser calificado como el “Nietzsche colombiano”, en una comparación que no resiste análisis alguno, con todo y los matices que puedan introducirse.

Una segunda hipótesis explicativa del por qué su obra se ha conocido muy poco, se relaciona con la propia actitud y modestia del escritor. Como ya se dijo, su opción por la escritura corta obedecía a razones personales y psicológicas más que a las literarias. Leamos: “el diario, la nota, el apunte, que traicionan a todo gran espíritu que de ellos usa, pues, al exigirle poco, no le dejan manifestar ni sus dotes, ni sus raras virtudes, ayudan, al contrario, como astutos cómplices,

al mediocre que los emplea” (Gómez, 2003, p. 51) se trata, desde luego, de una actitud de desprecio por las formalidades de la escritura académica. Es necesario mencionar que el escoliasta bogotano sólo escribiría dos artículos académicos publicados en revistas universitarias, intitulados: *El reaccionario auténtico* (1995) y *De Iure* (1988), en los cuales definía, por un lado, el sentido positivo y contestatario del reaccionarismo y, por el otro, sentaba su posición favorable en torno al Iusnaturalismo.

El desencanto y desdén por el academicismo asfixiante se refleja no sólo en la renuncia a la cátedra universitaria, aunque se tiene a Gómez Dávila como uno de los inspiradores del proyecto de fundación de la Universidad De los Andes. De algún modo, su vida y su escritura se corresponden ontológicamente con el valor que constituyó la piedra angular de su periplo vital: la sencillez. Pero si se ha de creer con Espinosa que “*la humildad no es virtud*”, sino una de las tantas formas veladas del orgullo:

Hay que reconocer una enorme ambición disfrazada en esa modestia que atribuimos a Gómez Dávila, una ambición que ha visto cumplida sobradamente tras su muerte, y que no era otra sino incorporarse al comentario de la tradición en la que se integraba” (Serrano, 2015, p. 22)

### 1.1. El lugar del Escolio en la literatura

Habría que reconocerse que entre la llamada escritura fragmentaria y el *escolio* como forma literaria hay distinciones importantes. De todas maneras, la crítica literaria moderna suele incluir la escritura corta, aforística o sentenciosa, como subgénero de la escritura fragmentaria. Por las razones ya enunciadas, la opción de Gómez Dávila por el género corto sobrepuja a criterios literarios como a su autoproclamada y nada evidente incapacidad de escritor. En este orden de ideas, la escogencia del vocablo *Escolio*, y éste del latín *scholium*, utilizado para designar al conjunto de su obra, es accesorio y no esencial. Los antecedentes próximos de la escritura filosófica corta se hayan en pensadores europeos pesimistas, al estilo de Cioran o de fatalistas como Nietzsche. Así y todo, la búsqueda de ascendencia filosófica para Gómez Dávila en autores del periodo romántico puede arrojar algunas luces para la comprensión de su pensamiento, pero

de modo incompleto. De este modo, el recurso a las viejas tradiciones literarias, en que la filosofía encontró su primera voz, es condición necesaria para justipreciar, en el caso particular del escoliasta bogotano, la relación ingénita entre estilo y autor. En lo tocante a la forma literaria, a la estructura verbal de sus escritos, habrá que decirlo, si bien es variopinta en sus primeras composiciones, y un poco más refinada o decantada por el aforismo en las de madurez, en todas ellas hay asomo de unas características fundamentales: “un pensamiento libre y concentrado y una buscada expresión poética” (Torres, 1997, p. 275).

La búsqueda por los orígenes de la escritura fragmentaria y corta habrá de conducir, sin excusa, a los periodos más antiguos y a los albores de la civilización. Los textos sapienciales bíblicos de origen hebreo, especialmente los proverbios recogidos en la Biblia, constituyen una de las muestras más significativas de la escritura gnómica en forma aforística. En ellos se recogía la sabiduría popular, y las máximas morales necesarias para desenvolverse en el mundo, de acuerdo con determinados principios; por el tono, los contenidos y el público al que se dirigían, los proverbios hebreos carecían del carácter autoritativo de los textos sagrados, y se valoraban como criterios para la acción cotidiana, como normas sociales para la vida secular. Aquí, la escritura sentenciosa es la depositaria de una sabiduría popular puesta en riesgo por las contingencias de la oralidad. Por eso, cabalmente, se puede asegurar que los orígenes de la escritura sentenciosa, para el caso de la tradición hebrea, obedeció a la necesidad de conservar y perpetuar una sabiduría, unos saberes existenciales amenazados por el olvido.

Con todo y lo anterior, hebreos, egipcios y griegos cultivaron en sus pasados remotos, el género de la escritura corta y sentenciosa. No obstante, es en ésta última cultura en la cual toma forma la escritura concéntrica como viva expresión de la moralidad, primero, y como anticipación o puente entre la teogonía y la cosmogonía para cristalizar, finalmente, en la filosofía, ese saber primordial al que ya no podrá nunca más considerarse independiente de la escritura. Filosofía y escritura tienen, desde entonces, suerte similar. Aunque se tenga por paradigmática la figura de Sócrates dedicado a la discusión en las plazas, a un maestro de la oralidad, no es menos cierto que el recuerdo y legado que ha llegado hasta la posteridad atribuido a su genio, es mérito de la pluma de su discípulo por medio de sus “diálogos” inmortales. Con esto en mente, el escoliasta bogotano llega a concebir dos categorías, por decirlo así, de espíritus filosóficos. Por un lado, los que pueden

prescindir de la escritura y entregarse a la meditación y al ensimismamiento, y, por otro, quienes necesitan de la expresión escrita a la manera de una ascética existencial:

Ciertamente no creo que, para pensar, meditar o soñar, sea siempre necesario escribir. Hay quien puede pasearse por la vida con los ojos bien abiertos, calladamente. Hay espíritus suficientemente solitarios para comunicarse a sí mismos, en su silencio interior, el fruto de sus experiencias. Mas yo no pertenezco a ese orden de inteligencias tan abruptas; requiero el discurso que acompaña el ruido tenue del lápiz, resbalando sobre la hoja intacta. (Gómez, 2003, p. 49)

Esta disposición vital por la escritura sentenciosa, por el laconismo literario puede rastrearse en la antigüedad griega en los escritos atribuidos a Homero y Hesíodo. Este periodo, al que algunos han llamado moral y prefilosófico, es, sin duda, el antecedente más importante de la filosofía como saber racional desligado, es verdad, de la teogonía, pero no del cuestionamiento sobre la moral. En lo referido al método, al estilo, todas esas obras son composiciones aforísticas, versos y sentencias prescriptivas que ejercieron enorme influencia sobre la niñez y la juventud. Quizá, el momento de mayor esplendor y desarrollo de la sabiduría gnómica y el género corto coincidió con la aparición de los *siete sabios*. Estos personajes históricos o míticos, la historiografía no lo ha determinado, representaron para la cultura griega, el culmen de un largo periodo formativo de la nacionalidad helénica, y el más portentoso signo de civilidad, de elevada cultura. Pero hay más: “lo que les caracteriza a todos, según Platón, es aquella brevedad lacónica con la que acertaban a encerrar su pensamiento en fórmulas o apotegmas memorables, como éstos: *Conócete a ti mismo*; *Nada con demasiada*” (Robin, 1956, p. 21).

Bien es sabido la carrera que hicieron en la Filosofía tan célebres sentencias. De acuerdo con la tradición estos dos proverbios, fueron la ofrenda tributada por los siete sabios a Apolo, en Delfos. Con Sócrates el *Conócete a ti mismo* adquiere la entidad de filosofía de la vida, de norma y principio del autoconocimiento del propio ser, de lo esencialmente humano. En ese sentido, la vida virtuosa se equivale con el conocimiento auténtico que ha de versar sobre las verdades del espíritu descritas por el concepto, y no simplemente por la opinión, el parecer personal, como era la práctica de los sofistas. Se dirá otro tanto respecto de la sentencia *Nada con demasiada*, otro de esos apotegmas legendarios que, en la Filosofía platónica y aristotélica, adopta la condición de

doctrina, de rasero para juzgar entre alternativas, entre lo bueno y lo malo, en el entendido de que el justo medio es la medida de lo racional.

Con lo anterior se hace notar el triunfo del género sentencioso, y los vestigios de éste en casi todos los filósofos griegos. Basta pensar en el proemio del poema ontológico de Parménides y en los extractos de casi todos los presocráticos, son las más vivas manifestaciones de que la filosofía tiene por objeto los asuntos enteramente humanos, y de que la figura del pensador-filósofo en la sociedad griega como en la de los tiempos sucesivos, es la de encarnar o representar, por decirlo así, una especie de conciencia colectiva. Con justicia, esa función de conciencia moral y de acervo de las adquisiciones más importantes de la cultura recae sobre la imagen del pensador. Se trata, desde luego, de una hipótesis extraña, pero válida a la hora de hacer comprensivo el tránsito de la teogonía a la cosmogonía, y, de ésta, a la Filosofía. Junto con la evolución moral, política y económica de Grecia, se fue modelando una filosofía de nuevas formas literarias, pero no desligadas por completo de los sentimientos, los saberes y los imaginarios populares, en tanto expresión de la *humanitas*. Aquí, fórmula literaria, intención y mensaje se integran en unidad indisoluble, ante la “necesidad de atribuir a determinadas individualidades juicios colectivos y anónimos, cuando ya éstos adquieren una expresión que permita tener conciencia de ellos de manera reflexiva” (Robin, 1956, p. 21)

Se diría, pues, que la escritura sentenciosa ha estado de antaño ligada a determinadas intenciones moralizantes, y a la perpetuación de tradiciones culturales con valor axiológico para las sociedades. La paremiología, es decir, el estudio sistemático de proverbios, sentencias, adagios y saberes populares representados tradicionalmente en unidades mínimas de significado, ha contribuido a esclarecer las funciones de estos saberes en el orden de la lingüística, como en el de las relaciones sociales. De hecho, la utilidad y la persistencia del género sentencioso, tanto en el habla oral como escrita, se explica a partir de sus estructuras fácilmente memorizables, como a su acomodación a las distintas formas discursivas, cuyos fines, como se ha indicado anteriormente, son didácticos y moralizadores. Este principio utilitario, por decirlo así, es la nota distintiva en toda la obra literaria del escoliasta bogotano, para quien la filosofía ocupada de abstracciones y de entelegías carecía de sentido. Al respecto dirá:

Las ideas cansan; aún las nuestras nos ocupan solamente mientras sirvan a nuestra vida y ministran a sus intereses...los hombres no nos interesamos sino en los

hombres; nuestros gestos despiertan nuestra mutua curiosidad; por una insignificante anécdota cambiamos el sistema que costó treinta años a su autor (Gómez, 2003, p. 43)

Una pequeña genealogía del género sentencioso mostrará, de inmediato, algunos entronques o coincidencias entre los autores que de él han hecho uso. En parte, dichas similitudes se han enunciado y son las que tocan a la intención instructiva y moral. Pero, sobre todo, se ha de pensar en aquéllas afinidades, que, no siendo del todo explícitas, son facilitadas por el análisis intertextual. Entre tanto, puede decirse que la afinidad estilística entre todos los autores partidarios de la escritura corta, se deriva de su resistencia a la prosa ampulosa y al lenguaje prolijo.

Por razones didácticas y de estilo, algunas veces, y por motivos históricos, en otras, los estudios modernos en torno a la escritura fragmentaria tienden a separar cronológicamente el desarrollo de la escritura corta en dos grandes periodos: uno clásico, diríase el de la antigüedad y el medioevo, y, otro moderno, inaugurado a partir del renacimiento con Montaigne. Valga la verdad: la anterior periodización, en la mayoría de los casos, tiene como apoyo el argumento de que el cambio de época entre lo antiguo y lo moderno comporta, necesariamente, una mutación en las mentalidades, en los valores y en los intereses personales y colectivos. Así como en la antigüedad la escritura gnómica hizo las veces de depositaria de los saberes tradicionales, ha de suponerse, según dicha teoría, que el espíritu subjetivo de la modernidad se haya transparentado en la escritura fragmentaria. En ese orden de ideas, los *escolios* gomezdavilianos hacen parte de esta segunda tradición y se inscriben como subgénero de la prosa lírica.

Acaece, no obstante, que hacer una distinción radical entre periodos de la escritura fragmentaria, y tratar de encasillar a un autor dentro de uno de estos intervalos, es metodológicamente insuficiente. Es razonable la afirmación de Abad Torres (2008) cuando sostiene que “los escolios gomezdavilianos se enmarcan “ideológicamente” en la postura fragmentaria de la modernidad” (p. 70), signada por la interiorización y la exaltación del “yo” personal, ya fuese en la filosofía o la literatura, pero yerra al distinguir sin matices y atenuantes entre la escritura fragmentaria antigua y la moderna.

Hay que advertir que, si bien el género corto ha sido cultivado con más o menos fortuna por escritores de lo individual, por personalidades solitarias, excéntricas y de “contracorriente”,

ese hecho, no podrá tenerse como razón exclusiva para separar entre escritores de lo fragmentario, cual notarios de la cultura de su tiempo y amanuenses de la “mismidad” del hombre moderno. Nicolás Gómez Dávila es un pensador solitario, autentico y singular, sin duda, pero jamás pretendió pensar y escribir desde una individualidad radical. Entendía que las más de las veces, ocuparse de las inquietudes y la existencia personal era, a su vez, asumir la responsabilidad de pensar lo humano, en sentido amplio. Es por ello que, tildarlo de escribiente de lo individual, de lo subjetivo, y motejarlo con el solo adjetivo de reaccionario, no hace justicia ni a su persona ni a su obra. El pensador de lo *implícito* echó sobre sus hombros la dura tarea de pensar y de inquirir sobre los grandes cuestionamientos de la humanidad, esos de vieja data, esos transmitidos por la cultura, la historia y la tradición. Valga la verdad: “toda sabiduría consiste en repensar con sinceridad, con frescura y hondamente, los lugares comunes” (Gómez, 2003, p. 93), así, la filosofía debe implicarse en la tragedia humana hasta sus últimas consecuencias. El escoliasta, es, también escribano de su tiempo, aunque “mire a su interior” según célebre sentencia de Montaigne. Así, pues, la división entre escritores fragmentarios de la antigüedad y de la modernidad, o de otra manera, entre rapsodas de lo popular y pensadores de lo subjetivo, a partir de la ruptura de la modernidad, es válida por criterios de periodización, pero, no lo es, ni literaria ni epistemológicamente.

De todos modos, la distinción entre el escolio y todas las otras formas de la escritura fragmentaria toca un asunto epistemológico importante. Al margen de que en no pocas ocasiones en este escrito, como en tantos otros compuestos a propósito de la escritura corta, no se discierne con precisión entre escolio, sentencia, aforismo o proverbio, se impone la necesidad de identificar la característica fundamental del escolio como subgénero particular en la escritura fragmentaria.

El análisis del corpus gomezdaviliano muestra progresión del estilo; en *Notas* (1954), su primera obra, se puede apreciar una cierta tendencia hacia la prosa corta, lo mismo que en *Textos I* (1959). siendo obras “experimentales” como bien lo dice Volpi, la ambición literaria de don Colacho apenas se está gestando, y su aspiración por la escritura concéntrica no ha cuajado todavía. Aunque los *Escolios a un texto implícito* se redactaron con posterioridad a *Notas* y a *Textos I*, y, constituyen, en su conjunto, su obra de madurez, no deja de ser curioso la aparición, en 1988, de *De iure*, un texto publicado por una revista universitaria y el cual pretende regresar, como en sus dos escritos iniciales, al género ensayístico. El tema del susodicho ensayo, como su nombre lo

sugiere, es el derecho, la ley y su fundamentación racional; es decir, el escoliasta parece dar un paso atrás, estilísticamente hablando, y echa mano de la prosa motivado, quizá, por el afán de dar tono discursivo, amplitud argumentativa a algunas de sus ideas, rebasando las estrecheces lingüísticas del escolio. Daniel Mugnier (2023) en un trabajo de grado titulado *Los límites del racionalismo jurídico*, analiza con detalle la estructura textual de *De iure* y trata de identificar los registros, las transiciones y las marcas personales de ese particular ensayo de Gómez Dávila, reconociendo que: “De iure parece partir de una preocupación por las posibilidades de persuasión, de cierto interés por alcanzar la máxima claridad expositiva” (p. 10). Hilando muy delgado, yendo y viniendo, discurriendo entre epígrafes y haciendo uso de una filigrana filosófica interesante pero riesgosa, el autor aventura algunas hipótesis relativas a la improbable inclinación del escoliasta por el escepticismo en vez de por su confesado reaccionarismo. Mayor verosimilitud sí tiene la apreciación de que el ensayo, casi siempre, permite la modulación de la voz literaria del autor y facilita la expresión de intereses, pensamientos y sentimientos inhibidos en favor de la economía del lenguaje como suele pasar con la escritura fragmentaria.

No ocurre lo mismo con los *Escolios a un texto implícito* (2005), ésta es, en cambio, una obra acabada, literariamente bien concebida y en la cual estilo y autor se identifican esencialmente. Hay, como se ve, elementos de fondo para aventurar la hipótesis de que la opción por el género breve, por la sentencia corta, y, finalmente, por el escolio en su forma más depurada, no obedece a razones de economía del lenguaje, ni a incapacidad literaria. Quizá, su postura es más existencial que estilística, y presupone una intuición primordial: la verdad es como una epifanía y el lenguaje es solo un artificio. Y por eso, “una verdad claramente percibida agota nuestro espíritu: una vez formulada en pocas palabras (y a mayor claridad, mayor concisión) sólo queda un mero desarrollo retórico y una redundancia enfática” (Gómez, 2003, p. 95)

Debe quedar bastante claro que, en el caso del escoliasta bogotano, como en los autores representativos de la escritura corta, subyace una postura epistémica casi en la forma de un axioma: La verdad y el lenguaje no se corresponden esencialmente, como lo predica el “correspondentismo” epistemológico, y, es posible, estar asido de la verdad sin haber encontrado todavía una formula lingüística para expresarla. En ese sentido, la relación entre extensión y claridad es de proporcionalidad inversa. Esto quiere decir que:

El rasgo genuino del aforismo es la completitud, realizada a través de mínimos lingüísticos. Este proceso deriva en una brevedad característica del género que suele provocar confusiones con respecto a formas como el fragmento; sin embargo, el aforismo supone una restricción, de manera que, si se quiere interpretar como fragmento, lo es con límites, puesto que expone una totalidad cerrada que no es requisito en la literatura fragmentaria. (Fernández, 2017, p. 39)

Como se puede suponer, por lo anterior, el *Escolio* presenta esa particularidad de la completitud, es decir, de un lenguaje cerrado sobre sí mismo; la importancia de esta nota peculiar es trascendental porque plantea, de inicio, un reto hermenéutico. Cada escolio tiene, por decirlo así, intenciones apodícticas. Interpretarlos, es, descifrar todo un universo de significantes aportados por el autor, atisbar un sinnúmero de referencias y contextos presentes en una elemental sentencia, en una simple frase. Si se ha de tener por principio exegético el “morar en cada idea, un instante”, ello implica establecer las necesarias correlaciones entre significados y significantes, pero, sobre todo, encontrar una cierta empatía, desde luego, no en el plano psicológico, sino en el intelectual. Como el escolio es una forma expresiva acabada y con pretensiones de totalidad, el primer paso en su interpretación, consiste, precisamente en considerarlo como tal. El procedimiento analítico no es conveniente porque su consideración en unidades lingüísticas quebranta su estructura y traiciona su significado. Con sano criterio se podría decir que el tratamiento hermenéutico del escolio debería consistir, por un lado, en considerarlo como estructura lingüística monolítica, y, por el otro, en determinar el “universo” de sentidos y referencias a que remite.

Si bien, no es objeto de la presente investigación hacer un rastreo histórico riguroso sobre el origen, desarrollo y porvenir de la escritura fragmentaria, como tampoco establecer una comparativa entre los autores que han cultivado el género, las alusiones aquí consignadas, respecto de periodos históricos y tendencias observables a lo largo del tiempo por la escritura fragmentaria, se hizo con la sola intención de contextualizar y definir algunos rasgos esenciales de este tipo de expresión literaria con miras a facilitar y allanar el camino para la exégesis del pensamiento político de Nicolás Gómez Dávila.

Con todo y lo anterior, no puede dejarse de señalar el vertiginoso auge de la escritura fragmentaria en la modernidad bajo el amparo del desarrollo tecnológico. La aforística no es, en

absoluto, una expresión literaria en desuso. Las exigencias del mundo moderno, el vértigo de la vida diaria y las restricciones espacio-temporales de la cotidianidad, han exigido el desarrollo de una comunicación de mínimos lingüísticos facilitada por plataformas como *Twitter*<sup>1</sup> e *Instagram*, en las que el texto discontinuo es casi una necesidad. Por ello, al decir de Fernández (2017) “este género apunta y permite entrever un nuevo modo discursivo generalizado, que responde a las exigencias antropológicas del ser posmoderno” (p. 18).

De acuerdo con lo anterior, las circunstancias del mundo actual han reivindicado la escritura económica en desmedro de la escritura larga, de la prosa abundante. Las razones para este cambio, para este giro epistemológico en la literatura contemporánea, si se permite la expresión, van más allá de las modas y de las actitudes particulares de los propios escritores de lo breve. Es verdad que, junto con el cambio de mentalidad aparejada por la asunción de lo posmoderno, se han producido mudanzas trascendentales en todas las formas de la cultura, incluida la literatura; hoy por hoy, todo tiende a la brevedad, a la economía, y el laconismo lingüístico perdió su dejo de incapacidad literaria, y se ha convertido en el signo de la contemporaneidad.

Pero si existe una característica distintiva, que podría emparentar a Gómez Dávila con Nietzsche, así como con Gracián o Cioran, es el reaccionarismo, casi siempre con gestos de repugnancia y desdeño, contra todo lo que la modernidad vindica como conquista. En pocas palabras:

Todo el mundo ama a un buen odioso. Y sin duda nuestro hombre fue uno. El crítico literario Jens Jessen afirma que Gómez Dávila es el único pensador contemporáneo que arremete contra tabúes aún existentes: contra la democracia, el liberalismo, el comunismo, el capitalismo, la alucinada adoración por el progreso, la tolerancia religiosa –y se podría añadir sin sorna: el homosexualismo, el Concilio Vaticano Segundo y la minifalda. (Caro, 2010)

Tenidas en cuenta todas las consideraciones anteriores en relación con el origen y desarrollo de la escritura fragmentaria, y las particularidades que presenta en los tiempos actuales,

---

<sup>1</sup> Respecto del auge de las redes sociales y de las formas comunicativas a que han dado lugar, así como de las características de la llamada “tuitatura”, el artículo de Concepción Torres Begines, titulado: *Literatura en twitter. a propósito del twitter fiction festival*, aporta elementos importantes para la comprensión de la preponderancia de la escritura fragmentaria en la actualidad. Disponible en: <https://revistas.uva.es/index.php/castilla/article/view/320/322>

se está en condiciones de emprender el análisis del pensamiento político de Nicolás Gómez Dávila, y, como objetivo secundario, vislumbrar los orígenes de la crisis de la democracia moderna.

## 2. LA SOFOCRACIA Y EL ESTADO IDEAL

probables relaciones ideológicas de Nicolás Gómez Dávila con la filosofía política de Platón.

“En todo reaccionario Platón resucita”

Las alusiones de Gómez Dávila tanto en sus primeros escritos como en los escolios de madurez, en relación con la filosofía griega, y, en especial con Platón, son de encomio. Asiente con algunos autores anteriores en que casi, así parezca exagerado, toda la filosofía moderna o se originó o está relacionada, de algún modo, metodológico o conceptual, con Platón. Dicho de otro modo, quizá, más efectivo: la filosofía moderna es platonismo, unas veces larvado y en otras subrepticio. Afirmaciones del siguiente tono son suficientemente enfáticas y permiten zanjar, en parte, la dificultad de determinar la ascendencia que las filosofías de la antigüedad tuvieron en la configuración de su pensamiento.

En algún pasaje perdido de *Notas*, con el particular laconismo suyo, escribió: “la filosofía entera es un comentario marginal a los diálogos platónicos” (Gómez, 2003, p. 369). No son necesarias pruebas para validar la afirmación; un pequeño análisis, no exhaustivo, mostrará que algunos de los problemas, además de la gnoseología, la antropología, junto con la axiología y la política platónicas, son remozadas, a veces sin brillo y sin reconocimiento de la fuente, por la filosofía moderna con los rimbombantes nombres de racionalismo, idealismo o estructuralismo, etc. Por lo general, en las investigaciones adelantadas sobre el escoliasta bogotano se han hallado resonancias del esteticismo y el moralismo de los siglos XVII y XVIII como elementos trascendentales en la configuración de su pensamiento y obra; sin embargo, en lo concerniente a los antecedentes de su pensamiento y conducta reaccionaria se hace imperativo echar hacia atrás, en la historia, hasta la filosofía política de Platón. Ello no es arbitrario ni caprichoso, como ya se esbozó, porque es el propio Gómez Dávila quien lo declara: “en todo reaccionario Platón resucita”. Así, en las líneas que siguen, se adelantará el análisis a fin de determinar hasta dónde el pensamiento reaccionario y aristocrático del escoliasta bogotano es tributario de la filosofía política del eximio pensador griego.

Platón, el pensador político griego, antes que filósofo fue un hombre de acción proclive, casi por herencia, a participar en la vida pública de la *polis*. La desazón que le producía la terrible inestabilidad de la democracia ateniense y el recuerdo de la gloria de la Atenas de Pericles, le

hicieron reconsiderar todas sus convicciones. También es verdad que su contacto temprano con Sócrates, el moralizador, dio a sus incipientes ideas políticas una perspectiva ultramundana y, más tarde, junto con la formulación de la teoría de las formas, le facilitaron la construcción, al menos ideal, del más perfecto e inimaginable estado-ciudad, la aspiración humana por excelencia, caracterizado por la justicia, el orden y la paz bajo la dirección de los reyes filósofos. Con el calificativo de imaginario y quimérico se ha tratado de desmeritar su programa político, perdiendo de vista que “Platón es lo contrario del constructor de sistema que se retira del mundo para especular. El ideal que le obsesiona ha sido siempre y nunca ha dejado de ser político “(Grenet, 1992, p. 95), como bien lo atestigua su intentona de hacer realidad el sueño de ver en ejercicio a un rey-filósofo, experimento fallido con los tiranos de Siracusa en sus múltiples viajes por Sicilia.

El eco de la debacle de la democracia de Atenas lleva a Platón a plantearse el tema de las formas de gobierno buenas y malsanas, pero no ya desde la casuística y la simple observación empírica de los gobiernos que pudieran practicarse aquí o allá, sino de un modo más radical, referido a los fundamentos. La teoría de las Ideas aparece en el libro V de *La República*, precisamente, cuando se ve compelido a justificar el por qué en el estado bueno, sea el de muchos (aristocracia) o en el de uno solo (monarquía), los filósofos son los que debe asumir las funciones de los reyes, o, éstos, adquirir las calidades del filósofo. Con todo y lo anterior parece que su opción por la monarquía y el simultáneo desprecio por la democracia tiene origen menos filosófico y motivaciones más mundanas, al menos si se consideran algunos aspectos históricos-contextuales. Esparta rivalizó con Atenas, cultural y militarmente, pero las armas prevalecieron sobre la brillantez de la filosofía y las ilusiones de la democracia. Por ello, el modo de vida espartano ejerció enorme influencia en las clases bajas y profunda admiración en los hombres de ciencia. Se puede admitir que:

Para un filósofo como Platón, que especulaba sobre la ciencia política, el estado espartano se acercaba mucho al ideal. El griego corriente lo consideró como un edificio de severa y sencilla belleza, una ciudad dórica, o mejor, como un templo dórico, más noble que su propia morada. (Bury, citado por Russell, 1978)

Así, pues, el estado platónico no es del todo ilusorio e ideal, sino que tiene un antecedente, o mejor, un modelo visible y llevado a la práctica con más o menos suerte llamado, Esparta. Pero no se juzgue, por lo anterior, que la concepción política de Platón es independiente de su filosofía

y obedece, sin más, a una simple postura ética, a una política de acomodo. Las fuentes del pensamiento platónico son muchas y variadas, y se relacionan con el orfismo de donde se extrae la creencia de la escisión entre cuerpo y alma; del pitagorismo se asume el tono místico; y, del socratismo, la vinculación esencial entre las acciones humanas y la búsqueda del bien. Pero la impronta más importante la recibirá del eleatismo, incorporando de éste la definición del *Ser* como único, eterno e inmutable, así, como el consecuente rechazo del cambio y lo transitorio como fuente de conocimiento verdadero.

Semejante concepción filosófica trasladada al terreno de la política, en el caso de la escuela de los *Eleatas*, sirvió de justificación racional para las aristocracias y de sostén del statu quo una vez culminada la guerra contra los persas. Conscientes, pues, de que la realidad, a la vista humana, se desdobra en dos experiencias contrapuestas, la testimoniada por los sentidos y la dispuesta por la razón, habría que pensar en un fundamento eterno e inmutable del cual hacer depender, como por participación, al universo entero. La filosofía platónica es, en el sentido anterior, un pensamiento de lo vertical. Todo, incluido el estado, debe pensarse como relación entre estratos, de mayor a menor, de una misma y única realidad. Desde luego, elucubrar en política con base en principios y fundamentos metafísicos, dígase *el bien*, repele a cualquier conciencia democrática moderna para la cual la validez de una opción política se deriva únicamente del respaldo popular. Pero para el idealismo platónico la cuestión no es tan sencilla y reviste aspectos éticos, lógicos y metafísicos. En la base del estado sofocrático de Platón hay un razonamiento elemental:

La bondad y la realidad no están sometidas al tiempo, y, por lo tanto, el mejor Estado es aquel que copia más fielmente el estado celeste, que tiene un mínimo de cambio y un máximo de perfección estática. Sus gobernantes deben ser los que mejor comprendan el bien eterno (Russell, 1978, p. 127)

Ha de hacerse notar, buscando relaciones entre la filosofía política de Platón y las posturas políticas del escoliasta bogotano, un rechazo de entrada, una impugnación compartida, a la forma de gobierno democrático más allá de la simple crítica a la mecánica electoral y a los prejuicios de clase. En el fondo de la discusión hay elementos metafísicos por los cuales no es posible aceptar, sin más, la premisa angular de la democracia: todos los ciudadanos son electores, y, eventualmente, cualquiera de ellos podría ser elegido. Aunque la mayoría de las constituciones modernas exigen un mínimo de requisitos, en algunos casos bastan solo los votos, para ser candidato a los cargos de

representación popular, es evidente, casi del sentido común, que no todos los ciudadanos están en capacidad de desempeñar determinadas posiciones en la jerarquía social a falta de las destrezas necesarias, del carisma, del talento y la sabiduría que los asuntos de la vida pública exigen. Buen ejemplo de los fallos estructurales de la democracia como sistema, es la demagogia de algunos líderes y la notable incapacidad de otros.

Como se ve, el principal reproche a la democracia, en el primer momento, está relacionado con la ineficacia del liderazgo que propicia el voto como con la nivelación jurídica, por decirlo así, de todos los ciudadanos, cuando es evidente que los seres humanos se diferencian entre sí por diversas características. El estado es la reunión de todos los ciudadanos con miras a la satisfacción de las necesidades personales y las comunitarias, y, ni aquella ni estas, han de ser satisfechas a menos que cada uno desempeñe, en la estructura del estado, un rol específico en una clase social determinada, merced a ciertas disposiciones y aptitudes naturales y no hereditarias. Así, pues, el origen del estado se da por la imperiosa necesidad de la supervivencia, pero su fin se eleva a la conquista de unos de los bienes metafísicos de mayor dignidad: *la justicia*. En el libro II de *La República*, Platón (1997) en la voz de Sócrates, argumenta:

Así es que, habiendo una necesidad obligado a un hombre a unirse a otro hombre, y otra necesidad a otro hombre, la aglomeración de estas necesidades reunió en una misma habitación a muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente, y a esta sociedad hemos dado el nombre de Estado. (p. 66)

Ahora bien, la asociación humana llamada *Estado*, tiene fines prácticos y de supervivencia y la distancia que hay entre los teóricos partidarios de la aristocracia y los de la democracia obedece a cómo conciben, unos y otros, la organización y participación ciudadana en los asuntos públicos. Para los primeros, el estado es mucho más que un aparato burocrático y tiene fines trascendentes, teleológicos. En ese orden de ideas, “el estado es para Platón la gran organización del hombre en su marcha hacia el bien” (Hirschberger, 1982, p. 42). Por su lado, los filósofos de la democracia asignan al estado una función apenas instrumental y de “gendarme” en la salvaguarda de los derechos individuales como bien lo ha predicado el liberalismo clásico.

Si se detiene un poco la mirada en torno a los fundamentos conceptuales de las teorías políticas, en este caso, la sofocracia (gobierno de los sabios) y la democracia, se constatará de

inmediato que las dos descansan sobre bases distintas. La democracia ha pregonado la *igualdad* como su banderín del mismo modo como la aristocracia lo ha hecho con la *justicia*; y, a los pretendidos democráticos de igualarlas, Gómez Dávila (2005) contestará: “la igualdad no es la justicia, es meramente la manera de eludir la obligación de atribuir suum cuique” (*Escolios sucesivos*, p, 147).

Es evidente, por lo anterior, el ascendiente de la filosofía política de Platón en el pensamiento de Gómez Dávila. Los roles sociales no están garantizados por la posesión de bienes económicos sino por los designios o disposiciones naturales, por decirlo así, de la justicia convertida en ley universal. El igualitarismo, en el estado sofocrático, es solo la más palmaria forma de la injusticia porque, de un lado, trata como igual a lo desigual, y, por otro, desequilibra las relaciones orgánicas entre los estamentos de la sociedad. La atribución *suum cuique*, es verdad que fue formulada por la filosofía del derecho de origen romano, pero, de hecho, refleja muy bien el espíritu y sentido del concepto de justicia para los griegos. Con la formula a “cada uno lo suyo” se pretendía declarar los límites a la acción de la ley bien fueran por atribución o retribución. De otro modo: la justicia se realiza plenamente cuando al individuo se le reconoce a lo que tiene derecho (atribución) como cuando tiene que llevar el peso de su propia culpa (retribución). Como se ve, esta noción dista en mucho del actual positivismo y del convencionalismo jurídico moderno.

Si se lograra separar o jerarquizar los valores sociales esenciales, dígame la justicia respecto de la igualdad, se tendría una concepción del estado más cercana a la platónica y más lejana de la contractualista. La justicia y la igualdad no se excluyen ni se repelen en el estado sofocrático, sino que se subordinan según el grado de las prioridades fundamentales, de acuerdo con el orden de las virtudes ontológicas. Platón ha mostrado definitivamente:

Contra la teoría sofística de una supuesta justicia según la naturaleza, que la justicia no es ni la igualdad aritmética entre todos, ni la desigualdad que da siempre más al fuerte y menos al débil, sino la igualdad geométrica, es decir, la proporción. Que cada cual tenga sus propios asuntos según sus propias necesidades, que cada cual ejerza sus propias actividades según sus propias capacidades. (Grenet, 1992, p. 143)

El pensamiento aristocrático o conservador, reducido por el liberalismo moderno a una simple expresión de reprochable clasismo, fue en sus orígenes platónicos el resultado de haber

aplicado la razón en el análisis del problema de la autoridad, en cómo hacerla legítima y, sobre todo, en cómo hacerla buena, justa y necesaria. Hay en la base, tanto de la concepción platónica, como la gomezdaviliana, una intuición y quizá más que eso, un auténtico convencimiento validado por la experiencia de que ciertos impulsos humanos, ciertas fuerzas ancestrales, inclinan a los hombres a la anarquía. Por ello, es necesario hacer visible en el mundo material esa idea de orden o de justicia cósmica vigente en el mundo supranatural, en el mundo de las ideas. No se trata, desde luego, de suponer una exacta coincidencia entre Platón y Gómez Dávila en lo tocante a la estructura de la realidad, aunque esta fuera de algún modo posible tenidos en cuenta los antecedentes y la influencia del platonismo en la cosmovisión cristiana del escoliasta bogotano.

De todos modos, la principal reconvención contra la democracia se deriva del hecho de su incapacidad para garantizar el orden, de su limitación para administrar justicia y de la ingobernabilidad que le es característica. Gómez Dávila (2003) reprocha a manera de diagnóstico los intentos de conciliar las ideas de orden y justicia prescindiendo de la ley y apelando exclusivamente a las formulas redistribucionistas de la democracia. Leamos:

Toda política que desconoce el imperialismo del ser humano, que cree poder construir un orden, es decir, una relación constante entre la unidad y la pluralidad, sin coacción, por medio solamente de la educación o de cierta distribución específica de los bienes económicos, fracasa inexorablemente. (*Notas*, p. 138)

Podrá argüirse, con alguna razón, que ese elemento coactivo necesario para mantener el orden social es garantizado, en la democracia, por el imperio de la ley. Aquí, como en tantos otros aspectos, los pensadores de la democracia tienden a abandonar la pureza de la doctrina y ceden en favor de la evidencia. Es curioso hacer notar que, en la mayoría de los regímenes democráticos modernos, se admite el voto popular para la elección de los gobernantes, pero se restringe, por medio de requisitos constitucionales y legales, la posibilidad de hacer gobernante a cualquier ciudadano. En cierto sentido, se da la razón al argumento sofocrático y se valida el principio de que el ejercicio del poder debe estar en manos de los mejores. El actual desprestigio de la política se debe, en parte, al abandono de la anterior premisa y a la sobrevaloración de la participación y la representación.

Esta línea de argumentación podría conducir a rechazar la teoría política sofocrática por su pretendido de establecer una sociedad pétrea, de estamentos rígidos. Como quiera, Platón llega a admitir cierta movilidad social, rechaza el derecho de sangre e imagina un estado cuya estructura, es decir, sus clases sociales, están articuladas por virtudes: la prudencia, la fortaleza y la templanza, coronadas por la principal de ellas, la justicia. Este orden armónico de la sociedad no es garantizado ni siquiera por la ley positiva, sino por el derecho natural; de otro modo, este se manifiesta cuando se obra individual o colectivamente *conforme a su naturaleza y a su destino*. Al respecto dice Platón: “la justicia asegura a cada uno la posesión de lo que le pertenece y el ejercicio libre del empleo que le conviene” (Platón, 1997, p. 158) Como se puede inferir, el estado injusto o la injusticia, en abstracto, corresponde al actuar fuera del límite de lo que a cada uno corresponde.

Un aspecto importante, algo así como la piedra angular de la filosofía política platónica, es el relacionado con la existencia de tres grandes estamentos en la sociedad. Detenerse un poco en el análisis de dicha teoría es interesante porque de ella se desprende la casi nunca bien comprendida aristocracia de la inteligencia con funciones de gobierno, propugnada por Platón y secundada por los filósofos del moderno pensamiento conservador. Además, se podrá constatar el eco, algunas veces evidente, de estas nociones políticas en Gómez Dávila, al que de corriente se lo emparenta con el pensamiento reaccionario dieciochesco y se olvidan o se omiten sus fuentes inspiradoras en la filosofía clásica griega.

Como se sabe, toda la filosofía griega, en especial la del periodo de esplendor, es una sublimación de la reflexión ética iniciada por Sócrates; por ello, es apenas comprensible, el que este rasgo se halle presente tanto en Platón como en Aristóteles casi a modo de afección. La ingeniosidad o, como podría llamarse, cierta clarividencia psicológica, le hacen intuir que, entre la naturaleza humana y la estructura del estado, existe alguna correspondencia:

En Platón, como más tarde en Augusto Comte, el orden en el individuo es la imagen del orden en la ciudad. Moral y política son conexas...Porque con buenas leyes se preparan esas buenas costumbres que son la base de la moral o porque la buena moral prepara los buenos gobernantes. (Guitton, 1967, p. 19)

Los fines prácticos o reformistas de Platón apuntan a la consolidación de la polis, y al conjuro de cualquier movimiento revolucionario que trastorne la vida comunitaria. La experiencia

ateniense ha mostrado la fragilidad de la democracia y ha reclamado formas alternativas de gobierno. A lo largo del libro IV de la *República* los argumentos se dirigen a definir con claridad qué es la justicia y cómo ésta es la mayor de las virtudes, tanto para el estado como para los individuos. Hay que reconocer que la estrechez geográfica de las ciudades-estado en la magna Grecia, en lo concerniente al alcance de las elucubraciones políticas de sus filósofos ilustres, llegó a construirse en un límite o barrera para un pensamiento de alcance universal. Quizá, por ello, podrá reprochársele a Platón y a Aristóteles algunas ideas extrañas para el hombre moderno tales como la supresión de la familia o la justificación de la esclavitud. De todas maneras, tan ilustres personajes son hijos de su época y pensaron en todo con la mentalidad de su tiempo. Con todo y lo anterior, los griegos han legado a la humanidad principios e ideas cristalizadas en el mundo moderno en la doctrina de los derechos humanos y, en general, han aportado los preceptos del estado moderno: La justicia, la paz y la educación, entre otros.

Pero detenerse un poco en la significación de la Polis como estructura política podría arrojar luces en el entendimiento de la teoría platónica del rey-filósofo, y, a la vez, servir de base para hacer comprensible la actitud reaccionaria del escoliasta bogotano. Sin entrar en consideraciones profundas sobre cómo llega Platón a concebir la idea de la necesidad de los sabios en el poder y, cómo ésta representa una novedad frente a la oligarquía del dinero, como a la desprestigiada democracia, se hace necesario indicar, en la línea de Asimov (2000) la importancia de la que podría llamarse la condición geográfica en el ocaso de la monarquía antigua, y en el incremento de ese acendrado sentimiento de libertad que les caracterizó.

A decir verdad, una polis griega era un pequeño poblado, con pretensiones autárquicas, compuesta por ciudadanos libres conscientes de una, quizá, no justificada superioridad respecto de sus vecinos. En contraste con un gran imperio, cuya cabeza político-administrativa es el rey, la polis, es un estado chico en el cual las relaciones entre los ciudadanos y quien ejerce el poder, es más compleja: “en una polis se dispone de tan poca riqueza que el rey no es mucho más rico que los otros nobles. No puede erigirse en una figura separada de los demás ni puede esperar que los nobles lo traten con especial consideración. Por consiguiente, la necesidad de un rey se esfuma en una polis” (p. 29). Digamos que las propias condiciones de los pequeños estados griegos disminuyeron, lentamente, el poder omnímodo de los reyes y propiciaron la emergencia de expresiones democráticas. En ese ambiente, Platón fantasea en torno al estado ideal, teniendo el

buen cuidado de no hacer apología ni de la tiranía ni de la democracia; en el entretanto, como ningún otro pensador antes de él, ha encontrado en la educación el más importante instrumento de ejercicio de la vida virtuosa, y, el único medio de perfección de esos *espíritus elevados* destinados para el mando.

Antes de hacer referencia a la particular y privilegiada educación que habrían de recibir los hombres destinados al ejercicio del gobierno, según la teoría platónica, es importante señalar el primer efecto que la adopción de este modelo de estado tendría en la conformación de los cuadros políticos de mando. Este “comunismo aristocrático” es consciente de la necesidad de destinar para las posiciones de poder solo y únicamente a quienes, por un lado, la naturaleza ha dotado de ciertas habilidades, y, por otro, han recibido la debida educación o adiestramiento para el ejercicio de las funciones de gobierno. Ello significa, de entrada, la primera ruptura con la teoría democrática para la cual, al menos potencialmente, y si tuviere los votos necesarios, cualquier ciudadano es apto para ser elegido. El criterio cualificador, se podría decir, de la doctrina política aristocrática respecto de la democrática, en este punto, es avasallador. A falta de este criterio la democracia ha caído en el desprestigio, hay que decirlo, no por impopularidad de sus principios, sino por la carencia de verdadero liderazgo.

El denominado “gobierno del pueblo y para el pueblo” ha de estar, por necesidad, en manos de unos pocos; para salvar esta contradicción se supone que, de algún modo, la soberanía popular ha sido delegada por medio del voto y el gobernante la ejerce en nombre de todos, inclusive de quienes votaron por otros candidatos. Ahora bien: dicho argumento es más artificioso que realista. Gómez Dávila (2003) no elude el problema y ofrece una concepción de la política un tanto simplista pero no menos objetiva: “la verdadera política es la ciencia de las condiciones diversas necesarias a la aparición de las fuertes individualidades” (p. 84). No se entienda, por lo anterior, alguna inclinación del escoliasta bogotano por la tiranía y la plutocracia, y, menos aún, por la dictadura. Es verdad que el tono clasista de esta teoría causa escozor para la mentalidad del hombre moderno pero vista con detenimiento, con fines prácticos, se corresponde plenamente con las distinciones humanas granjeadas por las capacidades diversas y los distintos caracteres humanos. Diríase, entonces, que en el fondo del aristocratismo político existe una idea fundamental de base, nacida de la observación de la práctica democrática y se podría enunciar así: en virtud de ciertas disposiciones naturales y la educación recibida, únicamente los sabios, que por desgracia suelen ser

pocos, deben estar a la cabeza de los asuntos del estado. Como fue mencionado líneas atrás, es posible aventurar la hipótesis de que, así como en Platón, la política deriva de su metafísica en Gómez Dávila, del mismo modo, su reaccionarismo está supeditado a su ontología. En todo caso, el estado y la política no son simples dispositivos del poder, sino mecanismos de ascesis espiritual, medios de elevación moral.

En abierta oposición al liberalismo para el cual la garantía del ejercicio de las libertades individuales y la satisfacción de las necesidades materiales del hombre justifican al sistema político, el pensamiento aristocrático o reaccionario supone que más allá de estos intereses puramente mundanos, la política tiene tareas de más alta dignidad. El hombre como ser moral se dirige hacia un fin de mayor elevación que el de procurarse satisfactores materiales, y este es el de completar, por decirlo así, lo que falta a su persona y no ha sido dado por la naturaleza. La perfección moral, o lo que es lo mismo, la ascesis espiritual es una práctica del día a día, facilitada por la interacción entre semejantes en el ámbito de la polis y no alcanzable, como en los místicos medievales, por medio de la penitencia y la privación. Y claro, no es que el hombre no vaya tras un fin personal o individual, sino que éste no es posible ni concebible al margen de la sociedad. En este orden de ideas, para el liberalismo la sociedad política y el gobierno son un mal necesario, por cuanto coadyuvan a la realización de las libertades individuales, así haya que aceptar principios como la autoridad e instituciones como el estado. En cambio, para el aristocratismo la sociedad humana se constituye en medio insustituible de perfeccionamiento, por ello, las virtudes éticas del estado serán las del individuo y no al revés.

No se trata de eficacia, de fines utilitarios cuanto de excelsitud moral. Como se ve, en atención a los fines difieren en mucho el liberalismo y el aristocratismo. A la imagen sombría del Estado proyectada por Hobbes, como ente supremo pero coactivo, Platón ofreció, siglos antes, la alternativa de una sociedad jerarquizada y armónica en la que el orden no es coercitivo sino elemento esencial de la estructura social. Entre la visión organicista de la política y el Estado, y, la instrumental, propia del liberalismo moderno, se interponen un cúmulo de concepciones que trascienden las discusiones sobre operatividad, conveniencia y utilidad, para instalarse, en los terrenos de la ética, la moral, el individualismo y la ontología. Gómez Dávila (2003) sopesa entre las características de los sistemas políticos, y consciente de las limitaciones de los sistemas con pretensiones omnímodas, quizá pensando contra el marxismo, escribe a modo de proclama la

siguiente sentencia: “no pedimos a un sistema político que haga la felicidad del hombre, sino que contribuya a su grandeza o, al menos, la permita” (p. 109). Aquí, por grandeza humana, al igual que en los griegos, se entenderá, la superación gradual de una serie de disposiciones instintivas por medio del ejercicio de facultades espirituales que le son privativas al animal humano, por medio de la educación, que, si bien “no logrará nunca alcanzar lo más alto, pero quizá logre impedir lo más bajo” (p. 340).

Bien es sabido el lugar preponderante de la educación en el sistema de Platón. Así como la estructura del alma se compone de partes bien definidas y con funciones específicas, en la sociedad, la estratificación social ha de darse como el resultado apenas necesario del ejercicio de la libertad y de la vocación que corresponde a cada uno según designios de la naturaleza. De todas maneras, “se requieren medios idóneos para evitar que los individuos se corrompan y para desarrollar sus capacidades. Esos medios los provee únicamente la educación” (Hernández, 1997, p. 57). No puede dejar de mencionarse, al hilo de esta argumentación, que la educación, *paideia*, era el más alto ideal cultural de la Grecia esplendorosa del siglo de oro y, a decir verdad, la actual concepción que se ha formado el hombre occidental de la educación tiene origen en aquella, pero no la refleja en su integridad. Así, pues, el hombre educado no era, como ahora, alguien con algunos conocimientos académicos o temáticos sobre materia particular, sino, un miembro del estado obligado a preservar tanto en su conducta privada como pública los valores comunitarios. De aquí, que la educación debería ser proporcionada y regentada por el Estado, casi a la manera de los actuales servicios públicos esenciales, con la participación mínima o nula de la familia.

La educación es, por lo anterior, la gran empresa del Estado y su función primordial. Ella no solo garantiza la realización plena de lo “humano” por el ejercicio de las virtudes sino también la satisfacción de las necesidades materiales en virtud de la especialización del trabajo a que ha dado lugar. Una idea fundamental desprendida de esta teoría es la del carácter social del hombre y, por tanto, la de la necesidad del Estado, no en el sentido negativo del liberalismo. Aquí no hay, al menos teóricamente, contradicción alguna entre valores e intereses personales y sociales. Si se mira con atención, el ejercicio del poder en una sociedad con esta estructura tripartita no es ni impositivo ni restrictivo; por un lado, la identificación organicista entre la persona y el Estado elimina las contradicciones, y, por el otro, el cumplimiento de la ley no se hace en favor de la sociedad contra el individuo, sino que, realizándose el individuo se realizan, también, los ideales

sociales. Desaparecido el antagonismo entre individuo y sociedad, Platón ha salvado su sistema y justificado, en parte, la necesidad de la estratificación social sobre bases distintas a la posesión de bienes materiales.

Dejando de lado los detalles de las clases sociales de Platón que, para ser rigurosos, no se corresponden con la estratificación socio-económica moderna, reparemos un poco en el proceso y las características que han de hacer a un ciudadano gobernante, o a un filósofo, rey. Después de todo, los argumentos de la apología aristocrática, incluidos los gomezdavilianos, se sustentan en la metafísica platónica al hacer depender absolutamente todo, por emanación, incluido el Estado, de una entidad superior. Como se ve, la comprensión de la teoría platónica, y, por extensión, la dilucidación del principio fundante de las filosofías políticas aristocráticas de todos los tiempos, presuponen conceptualmente una determinada concepción antropológica. La pregunta por el ser del hombre, su esencia, irrumpe con fuerza y definitivamente con Sócrates en dos facetas humanas primordiales; la ética y la gnoseológica. Este derrotero investigativo será desarrollado por Platón, extendiéndolo a todas las facetas humanas, incluida la del ser social, es decir, hasta las cuestiones relativas a la sociedad, a la política, en ese sentido amplio como la concibieron los griegos.

Entre las conclusiones a las que se va acercando Platón está la de suponer al hombre como ente dual, un compuesto, por decirlo así, de dos constituyes esenciales: uno material y otro espiritual. Alma y cuerpo si bien están unidos accidentalmente constituyen la esencia del hombre; dicho de otro modo, el hombre es la unión del alma y el cuerpo, pero en virtud de la naturaleza eterna del alma, de ese elemento trascendente, las acciones humanas, fueren personales o sociales, han de dirigirse a la realización de la *idea*<sup>2</sup> suprema, de la *idea* del *bien*. El mundo sensible recibe su naturaleza y entidad de las *ideas* del mundo suprasensible y será más o menos auténtico, así como la vida humana, en tanto transparente o realice el *EIDOS* del hombre, de la justicia, del bien, etc. A la empresa de la perfección humana, de la búsqueda del *Areté* concurren el individuo, la sociedad y el Estado. Aquí no hay división entre la esfera privada y la pública como en el liberalismo, sino que “el aspecto moral y el político del hombre tienen que ser tratados

---

<sup>2</sup> Para evitar equívocos es necesario aclarar que la mejor traducción del griego, al decir de Grube (1973), para esas entidades eternas del sistema platónico sería “forma o semblante, es decir, aspecto de una persona o cosa” (p. 19) y no la palabra *idea* con sus diversas acepciones en el español.

simultáneamente porque, según Platón, no es posible considerarlo como si fuera individuo por un lado y ciudadano por otro. El hombre es lo que es por la sociedad (Chávez, 2004, p. 67)

La analogía establecida entre las tres partes del alma con las tres clases sociales del Estado ideal, tiene consecuencias prácticas para la consolidación del idealismo como sistema en la misma medida que las tendrá para el pensamiento político. Se ha insistido en que el Estado es un hombre agigantado, y la realización de los ideales sociales será, a su vez, el cumplimiento de la misión trascendente del individuo. Aquí, como se ve, no hay lugar para la lucha de clases, y menos, todavía, para la enunciación de derechos naturales de la persona enfrentados a los de la comunidad política. La tesis del Macroantropos platónica trae consigo dos consecuencias importantes para la teoría política: por un lado, deja sentado el principio de la existencia natural y no convencional de la sociedad, y por el otro, concilia de una vez, en atención a un fin último, la moral y la virtud personal y social. No es de extrañar, por lo anterior, “que este filósofo haya considerado su actividad reformadora como el desarrollo y coronamiento de su propia filosofía, como una especie de parte práctica de la teoría por él elaborada” (Pokrovski, 1966, p. 60)

Aunque las clases sociales están definidas rígida e invariablemente en esta teoría organicista, no de deja de ser curioso y hasta encomiable la importancia concedida por Platón a la educación. Es verdad que ésta se prodigaba con lujo de detalles a la clase de los gobernantes y a los guerreros, y, con restricciones a los productores; de todas maneras, ella era proporcionada por el Estado, sin distingo de género, según el modelo espartano y en oposición al ateniense. Pudiera creerse, bajo el prisma de las interpretaciones del materialismo histórico, que en la teoría política de Platón se encuentra una justificación racional y un reforzamiento del régimen aristocrático de clases; dicha lectura no es del todo equivocada, pero es necesario hacer notar que, entre clases sociales, de acuerdo con Platón puede haber cierta movilidad, degradación o ascenso, si la vida personal se corresponde con el modelo virtuoso del hombre, del ciudadano.

Sería prudente, a estas alturas, tratar de coligar las relaciones, si acaso existan, entre la teoría política platónica, atrás esbozada, con las elucubraciones gomezdavilianas relativas a la política, al estado y el poder. Ya se sabe que el escoliasta bogotano, a juzgar por algunos de sus escolios, se declara admirador y tributario filosófico de Platón y su sistema, pero, más allá de esta adhesión explícita es necesario indagar por la influencia real del platonismo en su pensamiento y obra. Aunque la fuente haya sido declarada por el propio autor es curioso que, en los abundantes

escritos, reseñas y libros publicados sobre Gómez Dávila y su pensamiento poca atención se haya prestado a esta trascendental influencia y toda la atención recaiga, algunas veces, sobre el estilo literario por él adoptado, o, sobre sus ascendientes ideológicos renacentistas y los moralistas dieciochescos. Como es natural, a un pensador se lo puede abordar desde distintas perspectivas, desde distintos enfoques hermenéuticos, pero habrán de evitarse los encasillamientos exclusivistas y la matrícula gratuita a corrientes, ideologías y sistemas filosóficos, sobre todo, tratándose de un pensador tan plural, de este heterodoxo del pensamiento al que imprecisamente llaman conservador. Lacónicamente Gómez Dávila ha dicho que “en todo reaccionario platón resucita”; sí las cosas son así, el platonismo es la fuente de todos los reaccionarismos filosóficos y políticos y para entenderlos, explicarlos y justificarlos el filósofo griego es la clave exegética.

De todos modos y para fines hermenéuticos, el calificativo de reaccionario que Gómez Dávila reclamaba para sí como identificador de su ideario político no tiene en el corpus de su obra, como no lo tenía antes del siglo XVIII, ese tono peyorativo conque lo cargaron los revolucionarios franceses para referirse a sus contradictores partidarios de la monarquía. Y menos todavía con el uso corriente y actual que asocia reaccionario, sin más, con conservador o contrarrevolucionario; el reaccionarismo gomezdaviliano como el de Platón, dígase de una vez, sí aspiraba a la restauración de un antiguo orden no terreno sino cósmico, a un orden mundano fundado sobre invariables leyes eternas. Al fin de cuentas “sólo importa lo eterno o lo que muere en un instante” (Gómez, 2003, p. 79)

Antes de continuar, insístase en la siguiente observación: las ideas políticas de Platón como las de Gómez Dávila, están relacionadas o dependen más de sus respectivas metafísicas que de sus intereses personales o materiales. De otro modo, sus teorías políticas son hijas de su filosofía o consecuencia de ellas; son, podría decirse, apenas una parte integral de sus sistemas. Aclaremos un poco la anterior afirmación. En general, la filosofía griega del periodo de esplendor, superado el espíritu naturalista de los jónicos, tiende a la universalización, al hallazgo de un *logos* que logre dar explicación de todo cuanto existe, de la totalidad, de lo divino y lo humano. En ese recorrido filosófico, Platón, se encuentra con las *Ideas* eternas y con la experiencia del mundo cambiante. La posible relación entre estas dos realidades en apariencia contradictorias, alcanza a dilucidarla por medio de su doctrina de la participación y los grados del conocimiento. Con esto en mente se hace comprensible el por qué concibe la sociedad en la forma de un organismo y a las clases

sociales como estamentos cuasi-abstractos o metafísicos de un orden no terreno sino eterno. Aquí, pues, no se trata de partidismos ni de convicciones, y, menos aún, de conveniencia, cuanto de desentrañar las relaciones *ónticas* entre los distintos estratos de la realidad, entre la materia y el espíritu. En este sentido, Platón, “en el terreno de la filosofía busca y encuentra lo que de universal tiene la realidad social” (Albarrán, 1994, p. 130)

Gómez Dávila, por su parte, entiende que las relaciones sociales y el Estado mismo no se originan en los acuerdos, es más, llega a visualizar una irreconciliable oposición entre los intereses personales y los sociales, entre el interés de clase y las disposiciones naturales del individuo, sin llegar a ser liberal. Pensando el asunto con un poco más de cuidado se puede ver, por un lado, que su rechazo a la democracia tiene su génesis en la manera como ésta ha traicionado, por decirlo así, los dictados de la razón, del *logos* universal, y, en otro sentido, considera que los argumentos en favor de la democracia adolecen de objetividad y sistematicidad, traicionan la recta razón y todos los principios lógicos del *ser*. Es decir, es un asunto de epistemología y no de política. Todo lo dicho hasta ahora denota la correspondencia estrecha, al menos para los pensadores en mención, entre la Filosofía, la ontología y la política. Así, tanto para el mundo material, el de las cosas, como para el mundo social, el de los hombres, rigen las mismas leyes y los mismos principios. De todas formas, la política ha de obedecer a este orden ontológico y transparentar, en el entramado de las relaciones humanas o la política, esa realidad superior y fundamental, que para Platón será el bien, y, para el escoliasta bogotano, Dios. Si se tuviera que enunciar las consecuencias prácticas de estas concepciones epistemológicas tendríamos: el rechazo de las interpretaciones dialécticas de la historia y la invalidez de casi todas las teorías políticas cuya base sea el contrato social. Gómez Dávila (2003) despliega su realismo ontológico en los siguientes términos. Leamos:

El universo está constituido por términos que se completan más bien que por términos que se oponen. Toda contradicción brusca proviene de una abstracción arbitraria de elementos. Toda identificación de una supresión arbitraria. La realidad ni se contradice, ni se identifica; la realidad se ordena. (p. 321)

Así las cosas, el orden de la sociedad se ha de corresponder con el orden ontológico y metafísico del universo. En conceptos quizás más filosóficos podría decirse que la sociedad es un eslabón más en la cadena de grados de participación en el *SER*, así como un constituyente más en el todo irreducible del universo. Tenemos, en consecuencia, que las ideas políticas platónicas de

las cuales el pensamiento conservador ha tomado sus premisas fundamentales aparece en el pensamiento de del escoliasta en la forma de un ideario anticuado y reaccionario, y en algunos casos, anacrónico. De todas maneras, la revitalización actual del pensamiento conservador obedece no sólo a razones prácticas y de supervivencia de la humanidad sino como una respuesta, siempre presente en la sociedad, para repeler los peligros y salvaguardar, por decirlo así, un orden y unas formas sociales que se presumen más naturales que convencionales.

Con todo y lo anterior, es posible coligar o reconocer la influencia directa del platonismo en su vertiente jurídica tanto en la edad media como en el pensamiento político y jurídico modernos. Así, pues, la línea conceptual que une a pensadores antiguos y modernos con Gómez Dávila pueden identificarse, claramente, en y con el Iusnaturalismo como doctrina filosófica y como teoría política. Si se acepta la anterior tesis, es decir, la que el derecho natural está en la base, es el asidero conceptual del reaccionarismo del filósofo bogotano. Se inician a hacer comprensibles sus posturas conservadoras, su defensa acérrima de la libertad del individuo contra la omnipotencia del Estado, así como su afán por reivindicar la espiritualidad humana y el sentido trascendente de la existencia, claro está, en perfecta afinidad con sus propias convicciones religiosas, esto es, el catolicismo.

Y, además: si algo distingue al pensamiento conservador o reaccionario del liberalismo, es el énfasis o carácter ético del primero, en el sentido de que el actuar humano está predeterminado por designios naturales validados por la razón, en oposición al liberalismo para el que la conducta y los criterios de la acción pública dependen del acuerdo, del contrato social. Las consecuencias prácticas de las anteriores premisas, al menos en cuanto a los planes de acción de los partidos y las ideologías, Gómez Dávila (2005) las enuncia así: “llamar sociales los problemas que dependen de la naturaleza misma del hombre, sólo sirve para fingir que podemos resolverlos” (*Escolios a un texto implícito*. P. 63). La cuestión es clara: la política, en el sentido gomezdaviliano es una extensión, como lo fue para los griegos, del orden del universo en el ámbito de la vida social. por ello, el cambio abrupto, la aventura revolucionaria y el progresismo son la ideología de la modernidad que conducirá inexorablemente al caos porque pretende trastocar lo inmutable e institucionalizar lo que no puede reducirse a institución; dicho de otro modo, tratar como como convencional lo que es natural. Se diría, pues, que el reaccionarismo y el progresismo como ideologías políticas chocan en sus principios fundamentales debido a las doctrinas filosóficas que

las sustentan, por un lado, está el relativismo, y, por el otro, el Iusnaturalismo. Fiel a su acostumbrado laconismo, Gómez Dávila (2005) especifica o define lo que es ser conservador: “ser aristócrata es no creer que todo dependa de la voluntad” (*Escolios a un texto implícito tomo I*, p. 197). Al fin de cuentas las ideologías políticas son encuadres o esquemas de la realidad, representaciones del universo válidas para la acción, pero formas de conocimiento, las más de las veces, artificiosas. El escoliasta bogotano ha tratado de pensar siempre con y desde lo real. Por eso es un metafísico más que un idealista, y, al igual que Platón, supone un orden trascendente del cual el orden social debe ser reflejo, réplica. Así como hay estratos de la realidad los hay del pensamiento: “el parecer es la materia de nuestro pensamiento y el ser su fin” (Notas, 2003, p. 81). Aquí, nuevamente, Metafísica, Ontología y Política se encuentran, concurren en un mismo objeto.

Recuérdese que las clases sociales de la ciudad ideal de Platón preexisten, funcionan y se articulan según los principios de la Justicia, en el sentido de proporción y naturaleza, así como, por el criterio regulador del bien común, al menos en lo que respecta a las clases de los gobernantes. Cuando se dice que en el Estado sofocrático platónico hay rigidez en el orden social en menoscabo de la movilidad social y de la igualdad, por lo general, se olvida el carácter ético y metafísico de toda la filosofía griega para la cual, como ya se ha visto, la política es una deriva del descubrimiento del “yo”, del proceso de subjetivación iniciado por Sócrates.

La relación entre el alma o el ser individual con el repertorio de las aspiraciones sociales, es regulada o regida por el principio de la Justicia, no hallando contradicciones entre el orden personal y el colectivo. La armonización entre lo personal y lo social para el pensamiento platónico y conservador no es traumática ni arbitraria, y no es necesaria la fórmula de la mayoría, basta con aplicar, con dirigir el sentido común, o el principio de racionalidad del cual el alma está dotada hacia el exterior, hacia la realidad externa. Así, pues, la idea del bien y la justicia, presentes e infusas en el alma, hacen las veces de principio unificador de la consciencia personal y social, del “yo” y el mundo. De otro modo: “sólo el alma interior del hombre (conciencia), en cuanto juzga y valora, pone a tono o en armonía el interés general de la polis con el interés particular de los ciudadanos” (Albarrán, 1994, p. 135). Los argumentos anteriores son, por decirlo así, la piedra de toque del pensamiento conservador contra el liberalismo político, y, a su vez, constituyen la base conceptual y una de las tantas teorías justificadoras del poder político en la antigüedad. Esto es, la

Sofocracia platónica que ha llegado a influenciar el pensamiento conservador contemporáneo en sus vertientes más conocidas: el aristocratismo, el organicismo, el reaccionarismo, etc.

Hasta aquí han quedado, de algún modo, demostradas las relaciones de Gómez Dávila con el pensamiento platónico, al menos en lo relacionado con la teoría política y sus consecuentes implicaciones metafísicas y ontológicas. Es claro que el escoliasta bogotano es tributario del organicismo platónico y la concepción estamental de la sociedad por razones más filosóficas que políticas en su absoluto convencimiento de que “la mejor defensa de las aristocracias es la evidente necesidad de tener especialistas en el arte de vivir” (*Notas*, 2003, p. 109). Esta actitud vitalista, de exaltación del valor de la experiencia o biografía personal allende los impulsos biológicos de supervivencia, arraiga con fuerza en nuestro pensador para el cual la vida humana, en todas sus dimensiones, deberá consistir en resistir la tendencia a la satisfacción de instintos primarios, y, en cambio, quien auténticamente vive, si en verdad lo hace, optará por la elevación moral y la ascesis espiritual. Desde luego, no se trata ni de materialismo ni racionalismo.

La política, así entendida, es una filosofía de vida, un estar en el mundo de acuerdo con un sentido último, con arreglo a fines superiores. Deshecha la aparente contradicción entre intereses personales y colectivos, la política no ha de tener por objeto elecciones, nominaciones y controles estatales; en cierto sentido consiste, ésta, en un dejar hacer, quizás, en un permitir ser, en un desembozo de las facultades humanas. Si Platón llega a concebir a la justicia como principio regulador, como norma suprema de la convivencia en las sociedades humanas, para el pensador bogotano, éste principio ordenador de lo social es la política de lo vital, por él llamada *arte de vivir*. A fin de cuentas, como ya parece notorio, las diferencias entre el contractualismo y el pensamiento reaccionario o conservador no toca a los sentimientos ni a los fines sino a la naturaleza humana, a sus facultades inherentes. Pero ¿qué es ese *buen vivir* como política del que habla Gómez Dávila? A ese interrogante responderá: “buen vivir es hacer de toda necesidad un juego adornado de gracia, de delicadeza y de discreta ironía”, y, agrega, “el arte de vivir, como todo arte, requiere alguna disposición natural, un largo aprendizaje, e independencia de lo que somete al hombre a la vulgaridad de sus exigencias animales” (*Notas*, 2003, p. 109). Estos principios de armonía social, no impuestos ni arbitrarios, constituyen toda una estética de la existencia y en cierto modo formas idílicas de la política sin ya casi ninguna relevancia entre las teorías

justificadoras del poder político, ante el avasallante triunfo del liberalismo y de la democracia con su oda a la fuerza incontrastable de las mayorías.

A estas alturas del recorrido conceptual realizado hay, por lo menos, dos certezas en lo referido a las concepciones políticas de Gómez Dávila, reconocidas en casi todos los textos y ensayos escritos con motivo de su obra. La primera de ellas es su proclama personal, su adhesión decidida y no vergonzante al pensamiento político conservador, al reaccionarismo. La segunda, consecuencia de la primera, es su oposición franca, argumentada y casi pasional al liberalismo y la democracia. Tenemos, en consecuencia, que más allá de las susodichas afirmaciones, de esas dos certezas en torno a lo que el escoliasta bogotano ha declarado sobre su credo político, su supuesta cercanía con Platón es apenas una tentativa hermenéutica. De todas maneras, no es un exabrupto tratar de exteriorizar ese nexo, pero para ello es necesario ir un poco atrás de la ya consabida tendencia de los denominados gomezdavilianos consistente en determinar como ascendientes intelectuales del bogotano los reaccionarios del siglo XVIII, y acaso, el pensamiento político-religioso del medioevo. En las líneas anteriores se ha tratado de destacar esos nexos conceptuales, esas influencias. Por lo pronto, la influencia del Iusnaturalismo platónico es evidente; hay concordancia, también, en el reconocimiento de la necesidad de la existencia de las clases sociales, es decir, de un orden social emanado de las leyes cósmicas, así, como en la concepción de que el orden social está garantizado cuando cada uno, personal o colectivamente, desempeña aquello para lo cual tiene disposiciones naturales. En lo que respecta a la institución familiar parece no haber acuerdo. Para Platón los gobernantes y los guardines deben renunciar a ella en beneficio de los valores sociales y comunales, para el escoliasta, existe, en cambio, una abierta oposición entre la institución familiar y la sociedad, el desarrollo de una supone el menoscabo de la otra: “la sociedad se crea contra la familia, y a una mayor intensidad del sentimiento social corresponde una mayor desagregación del complejo familiar” (Gómez, 2003, p. 71). Es apenas comprensible esta discordancia, teniendo en cuenta la devoción cristiana del bogotano.

### 3. ¿SOFOCRACIA O TECNOCRACIA? DEL GOBIERNO DE LOS FILÓSOFOS AL DE LOS MEJORES

“El pueblo nunca elige. Cuando mucho, ratifica”

Es verdad que la ciudad ideal de Platón nunca llegó a concretarse y sus elucubraciones políticas, ya se dijo, constituyeron una reacción al anarquismo y al desorden del régimen democrático posterior al periodo de Pericles. Había, ciertamente, un Estado de cosas cuestionable y reprochable. Restituir el orden en la Polis era tarea apremiante y la fórmula democrática era, sin sospecha, insuficiente. Aquí cabría la pregunta: el rechazo a la democracia del escoliasta bogotano al igual que en Platón, por un estado anterior e ideal de la política, no es acaso ¿una de las tantas alternativas ante la insuficiencia de la democracia? A ojos de todos, el sistema democrático es inestable, la base de su justificación empírica, el voto, es limitado, y, los argumentos racionales que la justifican, insuficientes. Todo esto parece confirmar la reconvención de nuestro pensador. Al respecto escribirá: “El más poderoso argumento en favor de la democracia es el fracaso de sus adversarios en hallar un sistema que la reemplace, a pesar de la impotencia de sus partidarios en descubrir razones válidas que la justifiquen” (*Notas*, 2003, p. 109). Con todo y la buena prensa de la democracia, las razones que la justifican son, por lo demás, endebles, más candorosas que eficaces; y, por el lado de sus detractores, dice el escoliasta, hay más pasión que razones.

La base de la legitimación de la democracia, al menos en su faceta moderna y liberal, lo ha sido, primero, el sufragio universal, luego, la fórmula de la mitad más uno. De todas maneras, ha de tenerse en cuenta que ni el voto ni el criterio de la mayoría son procedimientos exclusivos de los regímenes democráticos; las dictaduras convocan elecciones, claro, para la elección de representantes a órganos colegiados en los cuales no se discute, por lo general, las disposiciones gubernamentales sino se ratifican, se les da apariencia de legitimidad popular. No deja de ser curioso que en casi todos los regímenes políticos autocráticos se haga uso de mecanismos de apariencia popular y democráticos, tal vez, con la intención de legitimar formas tiránicas de gobierno bajo la égida de la participación del pueblo en la toma de decisiones.

Ahora bien: si el voto y la fórmula de la mayoría no son, por decirlo así, el rasgo distintivo de la democracia, entonces, ¿qué es lo esencial de ella; qué le hace mejor y preferible respecto de otros sistemas? El filósofo bogotano no encontrará una respuesta afirmativa a esta pregunta; el

desorden, la anarquía y el trastocamiento de los valores auténticamente humanos, son, para él, suficiente evidencia contra la democracia y puntos a favor de la aristocracia. El proclamado tránsito de democracias representativas a las participativas no se extiende más allá que al fortalecimiento de los mecanismos excepcionales tales como los plebiscitos y referéndums, sin que ello solucione, en definitiva, la posibilidad de los malos gobiernos. Así las cosas, para los partidarios del pensamiento aristocrático la discusión entre Democracia y Sofocracia trasciende los tópicos de elecciones y votos, se proyecta en los de la eficacia, y, han de culminar en los de la naturaleza, destino y sentido último de las acciones humanas, en el buen vivir, en ese sentido metafísico que Gómez Dávila ha heredado del pensamiento platónico.

Es verdad que Gómez Dávila fue consciente de la inutilidad, restringida a fines prácticos, de su filosofía política; su reaccionarismo lo declaraba sólo y únicamente suyo, como la protesta de un solitario, pensador y rebelde, ante el avasallante imperio de la modernidad. Así, pues, sus esperanzas no tienen que ver con la apología ni el activismo sino con una auténtica y desinteresada actitud, así para los griegos, en orden a hacer que el hombre viva en toda su plenitud su humanidad, que de posibilidades a la realización de sus impulsos naturales y espirituales. En ese orden de ideas “el pensamiento reaccionario no asegura éxito alguno a sus adeptos, meramente les garantiza que no dirán tonterías” (Gómez, 2005a, P. 238). De todas maneras, se puede seguir el rastro a sus argumentos contra la democracia y la tiranía de las mayorías en algunos de sus escritos. Como quiera que sea, la actual crisis de la democracia, la deslegitimación del voto mayoritario y la falta de consensos que conjuren sus riesgos, exigen el análisis de los fallos del sistema democrático, ya no por sus consecuencias, como por sus fundamentos teóricos y filosóficos. Conviene, sin embargo, advertir que uno de los propósitos de estas líneas no es hacer defensa de la democracia sino explicitar el pensamiento político gomezdaviliano a fin de hacer comprensibles, y, acaso, explicables, los aprietos del actual sistema político, puestos en evidencia por un pensador reaccionario. Y, de rebote, se dará con el propósito de dilucidar qué aspectos y elementos del reaccionarismo y el pensamiento aristocrático podrían tener cabida o buena fortuna en momentos en que se necesita repensar las democracias liberales.

Rousseau, el ginebrino, en una de sus tantas elucubraciones en torno al contrato social y a la naturaleza y formación de la llamada soberanía, supone, en ese tono romántico tan suyo, que “la voluntad general siempre es recta, y siempre se dirige a la utilidad pública” (Rousseau, 1993, p.

34). A semejante conclusión y pilar de su sistema ha llegado por la vía de la conjetura, de la intuición, cristalizada en la teoría del *buen salvaje*, es decir, en aquella apreciación del hombre en un estado quimérico de naturaleza ocurrido antes de la formación de la sociedad civil. En esa sociedad primigenia, de cuasi ángeles, la libertad es plena y el goce de los derechos e instintos no tiene obstáculo ni moral ni legal alguno. Sin embargo, él ha constatado que, en todas partes, el hombre, “se halla entre cadenas”. Todas las formas de gobierno de la antigüedad, incluidas las teorías medievalistas del derecho divino de los reyes las juzga ilegítimas, arbitrarias y contra natura. La familia como institución natural de alguna manera protege esos derechos naturales del individuo, pero la aparición paulatina de grupos familiares más grandes, de clanes, y, sobre todo, de los intereses particulares en disputa amenazan la conservación de la vida y la libertad. El ginebrino presenta o plantea el problema que va a acometer en los siguientes términos, en la forma de un objetivo presente en toda su obra: “encontrar una forma de asociación capaz de defender y proteger con toda la fuerza común la persona y bienes de cada uno de los asociados; pero de modo que cada uno de estos, uniéndose a todos, sólo obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1993, p. 21)

Como se ve, el liberal ginebrino opera sobre varios conceptos políticos, entre ellos el de soberanía, sobre el cual hace recaer no menos de cuatro características: primero está su supuesta indivisibilidad, luego, la infalibilidad, y, por último, su carácter de absoluta o incondicionada. Toda la anterior argumentación intenta apuntalar o legitimar la democracia en contra del despotismo valiéndose de no pocas figuras retóricas, así como de unos cuantos artificios conceptuales. Señalemos en pocas palabras que, por un lado, el contrato social resultante del acuerdo de voluntades particulares podrá ser válido por cuanto es, precisamente, la suma de voluntades libres, pero, no deja de ser arbitrario y violento, por decirlo así, en contra de quienes no están de acuerdo con él, de quienes lo consideran un atentado en contra de la libertad individual. Podría decirse, entonces, que la voluntad general es legítima pero no infalible. La cuestión es simple: el individuo cede parte de su libertad al todo, a esa entealequia llamada voluntad general porque busca la salvaguarda de su persona y sus intereses particulares y no por otros motivos. De otro modo: mientras el individuo disminuye, la voluntad popular aumenta.

Para evadir la anterior aporía Rousseau acude a una distinción útil para responder a sus contradictores, pero poco clara, casi ininteligible desde el punto de vista lógico. Según lo anterior

es posible diferenciar entre una *voluntad general* y la *voluntad de todos*; la primera es la emanada del contrato social, y, la segunda, es ese todo resultante de la agregación de los intereses particulares o personales. Existe, pues, en el fondo de esta discusión una falacia de composición, una falta de discernimiento para no incurrir en la falta de atribuir al todo notas o características de sus partes componentes. En dicho sentido:

Al no comprender la esencia de clase del Estado y del derecho, Rousseau no admite que la ley que el pueblo establece pueda ser perjudicial para algún ciudadano por separado. Para él, el todo jamás causará daño a sí mismo, ni a ninguna de sus partes, y cada ciudadano por separado es una parte del todo. (Pokrovski, 1966, p. 219)

En el plano teórico las suposiciones del ginebrino casan perfectamente con su ideal de democratizar el poder y socavar doctrinariamente al despotismo; de todas maneras, romantizó en demasía la idea del bien común y el contrato social, rehuyendo la discusión a fondo sobre la organización del estado y el papel de la propiedad privada en la configuración social. Los hechos que condujeron a la revolución francesa le dieron la razón y lo convirtieron en uno de los ideólogos de ese fenómeno traumático en la historia del desarrollo de las ideas políticas. Aun así, las vicisitudes de la revolución, en su fase sangrienta, exteriorizaron la fragilidad del contrato social (se supone tácito), así como la falta de alternativas ideológicas y de formas de gobierno que garantizaran la paz, la igualdad y la fraternidad que los revolucionarios enarbolaban. Además, tampoco justificó con la suficiente claridad la manera en que la existencia concomitante de intereses particulares y la voluntad general podrían hallar un punto de acuerdo, un punto de reconciliación sin que se pusiere en riesgo la existencia, por un lado, de la inalienable libertad de la persona y el infalible querer popular.

Mirado el asunto desde la anterior perspectiva, se hace comprensible, entonces, la aporía que han tenido que enfrentar desde entonces los teóricos de la democracia para resolver la encrucijada entre la democracia representativa, la que con toda evidencia se practica, y, la perorada democracia participativa apenas conceptuada e imposible de practicar. La conciliación entre intereses particulares y generales es tarea pendiente para los filósofos y exige una resolución distinta a argumentar, como lo hizo Rousseau, presuponiendo que cuando la voluntad general se manifiesta, así fuere en contravía del interés personal, dicha disposición es en todo momento y lugar infalible, sin posibilidad de error, de injusticia, para ser precisos. Gómez Dávila (2003) toma

parte en esta discusión y deshace los argumentos de la soberanía popular en los siguientes términos:

El estado gigante no es un ser abstracto, es una suma inmensa de pequeñas voluntades. Si el estado es grande, no es porque las voluntades de que se compone sean grandes, sino porque es grande el número de esas voluntades. Las voluntades no pueden ser grandes, porque mientras más voluntades haya en la composición del estado, más pequeñas son esas voluntades, ya que mutuamente se embarazan, se obstaculizan y se limitan; pero mientras más numerosas y pequeñas sean, mayor es su poder y su fuerza colectiva.

Así la participación de un gran número de voluntades en el gobierno de un estado ineluctablemente engendra una tiranía absoluta y una absoluta mediocridad. (Gómez, 2003, p. 80)

La verdad es que, según las anteriores apreciaciones gomezdavilianas, la agregación de voluntades particulares en la formación de la denominada voluntad general, a la final, configura no ya ese organismo civil abstracto que supone Rousseau sino más bien crea un organismo civil omnímodo anulador de la libertad individual llamado Estado. Así, pues, el pensador bogotano desacraliza y descompone los argumentos románticos del ginebrino y los aterriza, los confronta con la realidad. El romanticismo político de los teóricos de la democracia se desdibuja cuando se constata que, la voluntad popular no es un ente abstracto, sino que se cristaliza en instituciones las más de las veces coercitivas, enajenadoras. Diríase, entonces, que la naturaleza del Estado formado de voluntades particulares es distinta de la naturaleza de los individuos e intereses concurrentes en su constitución.

Como se ve, las contradicciones de la teoría democrática consisten, en un primer momento, en conjeturar que puedan existir armónicamente intereses particulares y generales, sin necesidad de fuerza coactiva alguna, y en una segunda fase, en desconocer las limitaciones del gobierno directo y el antagonismo inevitable entre voluntades personales. Como ya se hizo notar, la relación aritmética entre la voluntad popular y la particular es inversamente proporcional, es decir, mientras la una aumenta la otra decrece. Rousseau cándidamente atribuía a cada individuo una proporción igual del poder político al dividir la totalidad de la población (voluntad general) entre igual número de personas; sin duda, la anterior tesis es por demás quimérica, pero estaba destinada a suplir una

necesidad conceptual: “ser una justificación del poder político y del gobernante” (Rozo,1988, p. 12). De cualquier modo, Gómez Dávila vislumbra en las principales tesis de la democracia dieciochesca el fenómeno moderno bautizado como la tiranía de las mayorías y, de manera casi profética, augura el advenimiento de los Estados totalitarios de aspecto y formas democráticas.

De toda la reflexión anterior hay, por lo menos, una tesis con ribetes de conclusión en torno al pensamiento del escoliasta bogotano. Gómez Dávila reconoce una contradicción sin posibilidades de un tercero conciliador entre el Estado y los intereses personales; la tesis de la mayoría racional e infalible la denuncia no sólo por ilusoria sino por ineficaz. El Estado, entonces, se yergue como una omnipotente institución civil, hecha a imagen y semejanza de los intereses mayoritarios, de las facciones partidistas para ejercer la más atroz de las violencias en contra del individuo, del ciudadano, para coartarle sus libertades y posibilidades. Si Rousseau ve personalizado en el Estado la voluntad mayoritaria, y, Hobbes, echa de ver la carencia de ese “poder común que los atemorice a todos” a fin de conjurar la violencia, nuestro autor reconoce en el Estado un verdadero leviatán. Tan radicales son las posiciones gomezdavilianas en contra de las teorías contractualistas, bien las de tendencia naturalista o racionalista que llega a afirmar lo siguiente: “el estado es un monstruo, y la política no puede ser más que el arte de debilitarlo. Que esta trivialidad de ayer no nos parezca sino una tontería burguesa, es la tragedia de hoy” (Gómez, 2003, p. 415). Con la anterior cita se hacen claras las razones de su reaccionarismo y su oposición a la democracia, a la tiranía de la mayoría en nombre del bien común, así como a su engendro, el Estado. A primera vista las anteriores declaraciones parecen acercarle al liberalismo, a la teoría del buen salvaje, pero no, ellas son más bien la reivindicación, o mejor, su reacción ante una época más que a un periodo, caracterizado por la desesperación, por la minusvaloración de lo humano. En dicho sentido, tiene razón Torregroza (2018) al afirmar que en Gómez Dávila “hay que entender lo moderno o la modernidad como un modo de ser...sus tesis sobre el hombre y sobre la modernidad se corresponden mutuamente. Su filosofía de la historia supone una antropología y hasta podría decirse que incluso a ella se reduce” (p. 279). Aquí, nuevamente, el escoliasta remozaba toda la filosofía política de Platón reduciendo toda la actividad y sentido de la política al cultivo de las facultades superiores del hombre, del *areté*. Así, pues, en la medida en que el estado y sus aparatos burocráticos constituyan una limitante para el desarrollo personal y el mecanicismo estatal obstaculice la elevación moral y la práctica de las virtudes ciudadanas, oponerse a él, es entonces, ejercer la política de modo auténtico.

El sometimiento a la autoridad civil tendría sentido solo si ésta se fundamenta en el derecho natural, es decir, en la justicia, en sus acepciones de orden, equilibrio, medida, y, en su deriva ontológica: dejar ser, permitir ser. La crisis de la política y democracia modernas, tiene su origen, justamente, en que el estado se ha “desentologizado” hasta cosificarse, hasta reducirse a una máquina dispensadora de favores y privilegios. En las actuales democracias no hay lugar para el derecho, para la discusión de los grandes temas ni para la razón: el ágora ha encontrado sustituto en el pensamiento unilateral con reputación de democrático. De ahí, entonces, su carácter deshumanizante. Gómez Dávila (2003) denuncia estas carencias del régimen político y ofrece una definición del mismo, desconcertante: “la democracia es el sistema para el cual lo justo y lo injusto, lo racional y lo absurdo, lo humano y lo bestial, se determinan no por la naturaleza de las cosas, sino por un proceso electoral” (p. 416). Por añadidura, al juzgar del filósofo bogotano, el más grave error del régimen democrático consiste en la trivialización del fenómeno político y en el deslinde casi absoluto entre la política y la ética. Si se piensa que la anterior tesis constituyó la proclama fundacional de la nueva ciencia política inaugurada por Maquiavelo, no es de extrañar, el natural rechazo de los ontologistas y metafísicos ante semejante exabrupto. Al final, todo se reduce al cálculo electoral y a la aceptación de la tiranía de las mayorías que el sufragio ha validado. El carácter maquiavélico, en el buen sentido del término, que la democracia moderna ha adoptado, repele a los pensadores que como Gómez Dávila han concebido la política en ese sentido trascendental, ontológico e idealista de los griegos.

Entre tanto, se puede asegurar que la aparente desidia de Gómez Dávila por los tejemanejes del poder, no fue, en modo alguno, desinterés y abandono de la reflexión sobre la política. Muy al contrario: es nuestro pensador en toda la extensión y sentido del término un filósofo de la política. Quizá, compartía con Platón la misma frustración, el mismo desencanto. Y, a la vez, idéntica esperanza: “Platón quiso ejercer el poder porque el poder es el medio más seguro de mejorar a todos los hombres a la vez” (Guitton, 1967, p. 13). Pero claro, ese mejoramiento del hombre, en el sentido anterior, si acaso tiene alguna relación con las condiciones materiales de subsistencia como tanto lo proclama el socialismo, y se relaciona, más bien, con la perfección moral. De todas maneras, la actitud del escoliasta es más existencialista que dualista (cuerpo-alma), y aprueba cualquier teoría política que tenga por objeto la exaltación de la persona y el empequeñecimiento del soberano, del príncipe. Por ello, la “política sabia es el arte de vigorizar la sociedad y de debilitar el estado” (Gómez, 2005a, p. 31)

Con todo y lo anterior, las posiciones gomezdavilianas no proclamaron jamás el anarquismo ni el individualismo contra la voluntad mayoritaria, que, de todas maneras, bien pudiera acertar o equivocarse. Si se juzga con alguna objetividad el nombrado reaccionarismo de Gómez Dávila se encontrará que éste obedece a un desencanto, a la reacción natural ante el fracaso de un proyecto proclamado como salvífico. La democracia, convertida en casi una religión, sustituyó el orden ontológico en el universo, puso al hombre en la cima de la creación, despojó a Dios de su lugar en dicho orden y proclamó la omnipotencia humana. El diagnóstico es sencillo: el hombre es, esencialmente religioso, trascendente; su existencia transcurre con arreglo a un fin supremo, a un sentido último. Bien lo dice Serrano (2015) al analizar algunos escolios gomezdavilianos:

El hombre animal religioso nace como hombre en su referencia a Dios, y sin ella se desliza a la inhumanidad. En la posición platónica que asume el bogotano, esto, evidentemente, no significa que el hombre “invente” a Dios o a la religión. Precisamente, la religión plenamente inventada es la religión democrática donde el hombre se toma a sí mismo por Dios (p. 77)

En la antropología de nuestro autor caben, en orden metafísico descendente, Dios, el universo y el hombre como constitutivos de una sola y auténtica realidad en la que existen grados, estadios y niveles del *Ser*, de lo real. Luego, una teoría política que pervierta este orden, lo trastoque o lo modifique es por antonomasia perversa, ilegítima. Pero insistamos: el problema fundamental para Gómez Dávila no es la conformación de mayorías ni su capacidad decisoria sino la institución resultante, el Estado omnipotente y omnipresente, el Estado enajenador de la persona y su voluntad. Se tiene, entonces, que el bogotano es un pensador político de la aristocracia y partidario de esa visión organicista de la sociedad, a lo griego, y, desdeña, de la democracia y el liberalismo más por razones ontológicas que ideológicas. Con todo y lo anterior, apuesta el escoliasta por la participación política del filósofo, es decir, del hombre de pensamiento, pero bajo determinadas condiciones. Con esto se refuta una presunción repetida casi hasta la saciedad por sus “discípulos”, la cual consiste en verlo meditando sobre los grandes problemas de la filosofía, el lenguaje y la metafísica, y, en actitud apática, para con los problemas de la sociedad y los avatares de la cotidianidad.

Acéptese o no, en esta cuestión hay un paralelo, una circunstancia con caracteres similares entre Gómez Dávila y Platón y el porqué de sus respectivas filosofías políticas; los dos, en efecto, elucubrarón sobre la vida social de su tiempo y no tuvieron otra alternativa que filosofar, a manera de reacción, el uno, contra la democracia decadente de Atenas, y, el otro, frente al avance de la democracia liberal y progresista con su estela de bajeza, ordinariez y caos. Sin embargo, el bogotano guardaba una esperanza, buscaba un refugio para su desencanto. En un apartado de sus libros, en Notas (2003) nos dirá: “anhelo que estas notas, pruebas tangibles de mi desistimiento, de mi dimisión, salven de mi naufragio mi última razón de vivir” (p. 49). En cierto sentido, el desistimiento, puede interpretarse como un sentimiento de impotencia ante un estado de cosas resistentes al cambio y ante las cuales caben apenas dos posibilidades: reaccionar o rendirse. De todos modos, la reflexión filosófica es fructífera allí donde las circunstancias aprietan y el espíritu se ve inquietado por las penalidades de la existencia.

En los acápites anteriores se trató de acercar, hasta donde la exegética filosófica lo permite, las teorías políticas de Platón y Gómez Dávila, señalando las coincidencias y dejando al lector, por vía de inferencia, la posibilidad de conjeturar sus diferencias conceptuales. De otro lado, hay un aspecto que fue central en la filosofía política del susodicho pensador griego, esto es, la tesis de los *reyes filósofos*, y sería interesante, sino necesario, analizar hasta dónde el escoliasta la comparte, afirma o refuta.

La democracia, la practicada en la antigüedad, así como la de tinte liberal dieciochesca, se fundamenta sobre el principio de la infalibilidad de la mayoría. Su enunciación ha adoptado varias formas lingüísticas, pero podría decirse que todas ellas concuerdan en afirmar que, con toda probabilidad, hay más sabiduría, más posibilidades de acierto cuando una decisión es tomada por una mayoría que por un reducido número de personas. A primera vista el argumento parece irrefutable, y se ha tomado como una de las claves apologéticas de los teóricos de la democracia contra la aristocracia o gobierno de los filósofos, tal cual como fue formulado por Platón. Si se toma como punto partida la realidad contextual, los hechos históricos y no solo la elaboración conceptual y teórica, se tendrá que aceptar, en gracia de discusión, la invalidez del principio de la infalibilidad de la mayoría, desmentido por las tantas veces que el pueblo, la “mayoría” se ha equivocado, ha errado. El cacareado desgaste de la democracia, la insuficiencia de sus instituciones para brindar soluciones efectivas al aumento progresivo de demandas sociales bajo el aspecto de

nuevos derechos, ha socavado la credibilidad en la razón suficiente de la mayoría, y exige el rediseño conceptual e institucional del Estado liberal-democrático sobre cimientos distintos al solo querer mayoritario. Con esto en mente, se entenderán mejor las razones de la revitalización o remozo actual de las viejas teorías sofocráticas defenestradas por mucho tiempo, casi hasta el absurdo. El gobierno de las mayorías habrá de dar lugar al de los mejores; quizás de un modo menos radical, adoptar en las democracias el principio del buen gobierno en cabeza de los mejores. Con todo y lo anterior lo que resulta irrefutable es que:

La política ha dejado de ser atrayente para los mejor preparados que, con carácter general **-no quisiera que se entendiera como categoría absoluta-** se han albergado en el sector privado o en puestos técnicos de la Administración y han renunciado a dar un paso al frente en la acción política. (Averzuela, 2020).

Las democracias reclaman, necesitan, por decirlo así, unos nuevos y renovados cimientos, más allá de la justificación emanada del consenso de la mayoría. Es prudente advertir que los desajustes en el sistema del voto mayoritario tienen su origen no en el principio justificador, esto es, en el querer mayoritario, sino en la manera como el Estado y sus instituciones han tramitado el aumento permanente de nuevas demandas sociales, no previstas por los filósofos de la democracia. Así, “el ideal de la democracia perfecta todavía está muy lejos de ser alcanzado” (Bobbio, 1989. P. 79). Ante el evidente carácter representativo de la democracia, sobre todo en los países con gran número de pobladores, se ha acudido a mecanismos excepcionales de participación directa a la manera de soluciones de emergencia para paliar la crisis no prevista de un modelo de gobierno con fallos sistémicos de origen. Quizá, en el fondo del problema está la no muy bien comprendida relación entre democracia y liberalismo, algunas veces tomadas como filosofías políticas sinónimas, despreciando el hecho de que la democracia es anterior, históricamente, al liberalismo, y que éste ha dado lugar a sociedades abiertas en las cuales el pacto social se ha debilitado ante el influjo del capitalismo de mercado. Hay más: el individualismo liberal ha presionado a los sistemas democráticos hasta el límite; las demandas del individuo se han puesto por encima de los intereses colectivos y no se ha encontrado la fórmula para equilibrar, por un lado, los derechos personales que se creen naturales, y, por el otro, hacer posible la existencia del estado como árbitro supremo entre la multiplicidad de intereses particulares en pugna. El fetiche roussoniano de un cuerpo soberano “infalible” e imposibilitado para hacer daño a alguno de sus miembros, ha sido

contrariado por la praxis histórica y por las “democracias” erigidas para salvaguardar intereses personalistas, de facción y de clase.

Con todo y lo anterior, y siguiendo la línea argumental de las ideas sofocráticas platónicas, Gómez Dávila (2003) cree que la filosofía, o mejor, el filósofo, el hombre de ideas, tiene algún papel para desempeñar en el Estado y está capacitado para funciones de gobierno. Al respecto, dirá: “el filósofo es, en el Estado, o rey o parásito; está hecho para mandar y dirigir soberanamente o para vivir indiferente a todo” (p. 128). Lo anterior, explica, en parte, su desidia por los asuntos relacionados con la política y la burocracia estatal en su país natal, en la cual pudo haber participado sin problemas, en razón a su origen, posición y relacionamiento social. Pero, de la misma manera que Platón, el escoliasta bogotano llega a la filosofía por la vía de la política y desde su trinchera reaccionaria no renuncia a ella, más bien, la concibe de otra manera, de esa forma sustancial y fundamental tal como lo fue para los griegos del periodo de esplendor. Pero antes de continuar, es necesario detenerse en la consideración de un aspecto importante. Es verdad que muchos han sido los filósofos que se han ocupado de la política, así como de las contingencias del poder civil y han concebido formas de organización social, tipologías de gobierno y en general inquirieron sobre la justificación racional de la autoridad, pero muy pocos al estilo de Aristocles, el aristócrata griego. Faguet (1912) ofrece unas opiniones interesantes en torno a dicho tópico: “una de las originalidades de Platón consiste en que se ocupó de política, en que hizo de la política una parte de la filosofía” (p.24). El organicismo filosófico del pensador griego se transparenta, de algún modo, en el pensamiento gomezdaviliano. En el anterior sentido, la sociedad, analógicamente, es un ser vivo y su desarrollo responde a determinados principios y leyes; así, la política no es más que el ejercicio del poder con arreglo a esos principios, a dichas normas, por lo demás, objetivas e inmutables. Partiendo del axioma, el todo es mayor a sus partes constitutivas, el aristócrata integral admite, en su visión cosmológica, un orden social reflejo de una estratificación ontológica universal y necesaria.

Quizá, por ello, el pensamiento político conservador y el mismo Gómez Dávila son contrarios a la democracia no ya como sistema de participación popular sino más bien a su carácter transgresor de un orden anterior, como sostiene el iusnaturalismo, a la formación de la sociedad civil y sus instituciones. Subyace en todos estos detalles una apuesta del escoliasta por una filosofía política, más allá de los clásicos problemas de la metafísica, puesta a la defensa y al combate por

la dignidad y las libertades humanas, que supone en riesgo ante el imperio del cientifismo y las ideologías. En ese orden de ideas, “la filosofía es, en nuestro tiempo, el instrumento de la liberación del hombre. Escapar a las yertas coordenadas de la ciencia, como a la opresión de los mitos colectivos, es la tarea actual del espíritu” (Gómez, 2003, p. 321). Así las cosas, además de ser “una manera de vivir penetrada de inteligencia y de razón” a la filosofía, así como al hombre de ideas, la época actual les exige compromiso, decisión y toma de partido; por eso, nuestro filósofo reprochó la consabida apreciación que supone a la filosofía como ciencia de la especulación y al pensador enajenado de su época, de los problemas de su tiempo.

El renovado interés, no extraño del todo, que en los tiempos modernos se ha despertado por autores denominados reaccionarios y conservadores es una consecuencia comprensible de la crisis de la democracia, pero más allá de esa circunstancia y vista con ojos benevolentes, es una buena oportunidad para reivindicar a esos pensadores condenados al olvido por la antipatía que sobre ellos ha hecho recaer la ideología de moda. El profesor Damián Pachón (2022) reflexiona sobre este hecho y nos ofrece, a modo de conclusión, las siguientes palabras respecto de la utilidad de volver sobre la obra de Gómez Dávila, y, en general, sobre la de los pensadores reaccionarios: “El pensamiento conservador sólido, estructurado e inteligente es necesario para el debate, la discusión, la confrontación de nuestros principios; para cuestionar la manera como vemos nuestra sociedad, para conocer mejor el ángel contra el cual batallamos” ( *El espectador*, 14 de enero)

Como puede observarse, en la justificación racional del pensamiento reaccionario hay argumentos de distinta naturaleza, pero los principales, los angulares, se sustentan en premisas filosóficas. Categóricamente hablando “toda filosofía es una aplicación de la idea de orden” (Guitton, 1967, p. 19). Y, por extensión, la política es la reflexión en torno a cómo las sociedades se organizan y tramitan las relaciones de poder no por capricho ni conveniencia sino en atención a una norma objetiva, esto es, al orden cósmico transparentado en la sociedad. La concepción moderna de la política, imperante más o menos desde Maquiavelo hasta nuestros días, hace consistir a ésta en un juego, a veces cruel e inmoral, por obtener y conservar el mando, es decir, la reduce sólo a una técnica. En cambio, para los griegos y para Platón en especial, por política se entendía al conjunto de reglas sociales necesarias para la organización del Estado, emanadas de no de un órgano parlamentario sino dictadas por una razón universal, necesaria e inapelable, como siempre lo ha invocado el organicismo. En este punto, la cuestión trascendental será la disputa en

las concepciones de la política como técnica, según el uso moderno; o, como ciencia, en la acepción platónica. El pensamiento conservador se ancla en la noción de orden universal y de equilibrio necesario entre fuerzas, creando así, toda una ontología de la política. De otro modo: “el organicismo, al fundarse en una concepción descendente, se inspira en modelos autocráticos de gobierno: es difícil un organismo en el que manden los miembros y no la cabeza” (Bobbio, 1989, p. 50).

La aludida “concepción descendente” de la que se habla en la cita inmediatamente anterior, constituye la premisa fundante del pensamiento conservador para el cual, siguiendo a Aristóteles, el todo es lógicamente anterior o si se quiere superior a sus partes constitutivas. Así, la sociedad se ha originado o formado naturalmente y el individuo y sus prerrogativas, o derechos, como se dice en la actualidad, son consecuencia de ella y no al revés. Lo anterior, como es comprensible, tiene influencia directa en la forma como el poder ha de determinarse y encomendarse. Para el escoliasta las relaciones diferenciales entre individuo y sociedad no son tan rotundas como para el organicismo y el liberalismo, pero con todo, es partidario del aristocratismo, precisamente, por virtud de su ontologismo. Para él, el universo es un todo dinámico e integrado, incluidos el individuo y la sociedad, destinados a un fin determinado, teleológico, podría decirse. Al menos así se desprende de la siguiente referencia:

El significado de un objeto es su posición absoluta en el sistema del universo; no es un rótulo clasificatorio, ni un concepto; es una presencia sensual, ardiente y dura. El significado no se reduce a conceptos, porque la totalidad a que se endereza no es un concepto, sino ese concreto puro que llamamos Dios. (Gómez, 2003, p. 53)

Aquí se pueden notar ecos de la doctrina de la participación platónica y de la metafísica medievalista. Pero traídos estos conceptos y teorías al terreno de la política han consolidado una serie de ideas que han estado en la base justificadora de la aristocracia y el pensamiento conservador en todas sus vertientes. La acusada rigidez de estas ideas como la intransigencia indilgada a la mayoría de sus representantes, puede explicarse, de algún modo, en que el ideario conservador pretende hacer de la política una ciencia más que una técnica, un saber más que un arte. Por esto puede decirse que las dos grandes corrientes políticas, juzgadas por sus fundamentos filosóficos, son el iusnaturalismo y el contractualismo; al fin de cuentas, todas las plataformas ideológicas de los partidos políticos se alienan conceptualmente en una de esas corrientes. Sin

embargo, también a menudo, se ha rechazado a las teorías aristocráticas de exclusivistas y elitistas, y claro que lo son, pero ello no sería razón suficiente para desecharlas. La amarga experiencia de la democracia ateniense demostró, primero a Sócrates, y, después a Platón, que la razón política puede ser ajena a las mayorías y el mando, el poder, sólo debe encomendarse, a los sabios y dotados, que, para infortunio de la humanidad, fueron y son muy pocos. De todos modos, para hacer comprensible la tesis del gobierno de los mejores, piedra angular del pensamiento aristocrático, hay que remontarse, otra vez, a Platón y a la influencia que éste recibió de su maestro en torno a la invariabilidad del concepto y a la distinción entre doxa y episteme y sus implicaciones en la política, en la vida social. Sabine (1998) define esa influencia trascendental y su importancia para la formación del pensamiento platónico, de la siguiente manera:

El hecho más importante del desarrollo intelectual de Platón fue el que en su juventud fue discípulo de Sócrates, de quien sacó el pensamiento que fue siempre lo fundamental de su filosofía política: la idea que la virtud es conocimiento. Dicho de otro modo: esto significaba la creencia en que existe objetivamente una vida buena, tanto para los individuos como para los estados, vida que puede ser objeto de estudio, a la que se puede definir mediante procesos intelectuales metódicos y que, por consiguiente, es posible practicar de modo inteligente. (p. 55)

La identificación entre virtud y conocimiento, tuvo algunas consecuencias importantes en relación con el sentido, objeto y utilidad de la Política. Por un lado, los asuntos de Estado habían de tratarse como cosa de estudio, análisis, es decir, como ciencia sobre fundamentos, y, por otro, la filiación entre virtud y conocimiento dotó a la educación de ese tono moralista que caracterizó a todo el pensamiento griego del periodo clásico. Hay más: si la virtud es conocimiento y la ética ciencia, ellas, las dos, se pueden enseñar y aprender. Si en la cúspide de las *ideas* platónicas está la del *bien*, todas las demás, en orden descendente, participan de ella, y, consecuentemente, no hay aspecto de la realidad, del mundo objetivo que no se derive, se relacione o se proyecte a la realización y consumación de la idea suprema, *la idea del bien*. En resumidas cuentas, “para Platón, lo importante es realizar la ideal del bien. Que los estados políticos formados en la tierra por unión de los hombres que viven en ella, sean lo mejor posible, se ajusten lo más posible a esa idea del bien. Por eso pone toda su filosofía, toda su metafísica y toda su ontología al servicio de la teoría política del estado” (García, 2002, p. 79).

No es una arbitrariedad conceptual, por todo lo anterior, invocar similitud, ecos de platonismo en el pensamiento político del escoliasta. En efecto, así como Platón hace depender el cosmos entero, la sociedad y la realidad de una idea superior, Gómez Dávila, discierne en el universo una gradación, un impulso creador y unificador, *ente* supremo, al que determina de modo más preciso y llama, sin ropaje filosófico, sencillamente, Dios. Al final, la ontología gomezdaviliana es tan omniabarcante como la parmenídica y tan elemental como la platónica, si se ha juzgar por la siguiente sentencia: “el *ser* rezuma por todos los poros del mundo” (Gómez, 2005a, P. 20)

A estas alturas, se está en posibilidades de abordar, discutir y dilucidar la teoría del gobierno de los filósofos propuesta por Platón, así como la manera en que ésta ha sido comprendida, interpretada, y, por qué no, adaptada por Gómez Dávila en su teoría general de la política y el Estado. La referencia constante a Platón no es caprichosa ni fantasiosa, los propios *escolios* del bogotano remiten al pensador griego con harta frecuencia, claro está, de modo indirecto y referencial, pero la contundencia de las siguientes palabras no da lugar a duda alguna sobre los nexos filosóficos y la ascendencia del platonismo sobre el bogotano: “en toda reaccionario Platón resucita”. Así, pues, entender el reaccionarismo gomezdaviliano, y, por extensión, todas las manifestaciones modernas de dicha postura política, implicará, casi necesariamente, la relectura de las páginas de *La República* y el desentrañamiento de sus principales tesis, siendo conscientes de que toda la filosofía posterior al pensador griego es, por mucho, comentario de segundo orden sobre los *diálogos* del llamado maestro de occidente.

Ha quedado claro, por el momento, la estrecha vinculación entre filosofía, política y gnoseología en el platonismo, y, en general, en el llamado pensamiento aristocrático y organicista; corresponde, ahora, poner en el centro de la discusión la consabida teoría del gobierno de los filósofos, enunciada por Platón en el capítulo VI de la *Republica*, en vista de que ella constituye el caballo de batalla del aristocratismo contra el gobierno de las mayorías, esto es, la democracia. A decir verdad, si alguna vigencia tiene el platonismo en su aspecto político, es, precisamente, por cuenta y virtud de esa máxima resonante: “un estado estará bien gobernado si tiene por jefe un hombre que una el conocimiento del bien al de lo bello y lo justo” (Platón, 1997, p. 257). Si bien, con el paso de los años y al final de sus días Platón morigeró su propuesta en favor no ya de un solo gobernante sino de un grupo de ellos (filósofos) a cargo de las funciones de estado, también

es cierto que, en lo esencial, la teoría se ha mantenido incólume y, que, quienes se denominan platónicos, lo son por muchas razones pero y sobre todo por compartir con el maestro, entre ellos el escoliasta, su intuición primordial: el manejo de la cosa pública ha de confiarse únicamente a los que saben, a los que conocen, a los dotados de ciencia y sabiduría.

El auge de las ideas conservadoras en la actualidad, no así los llamados movimientos del neofascismo, conviene distinguir entre esas dos tendencias de la política, se ha explicado por el desencanto de las gentes y los países por las democracias socialistas y el saldo negativo en incremento de la pobreza, el recorte de derechos individuales y la pauperización social producida por los populismos. El sistema democrático está maltrecho, la capacidad de respuesta de los gobiernos se ve reducida por el burocratismo y la parsimonia institucional. El fenómeno no es nuevo, quizá se originó, cuando el liberalismo individualista hizo causa común con la democracia, es decir, cuando de algún modo se encontró una fórmula para hacer compatibles, realizables, derechos individuales y sociales en simultánea. Pero como la historia lo ha demostrado, los lazos y ataduras de esa unión han sido débiles, sin la suficiente fuerza amalgamadora. La teoría del estado mínimo, presupuesto perenne del liberalismo ha sucumbido frente a la asunción de las democracias populares y los pedidos, cada vez mayores, de las denominadas clases medias. Para abundar un poco más en el diagnóstico, leamos: “Los regímenes democráticos se caracterizan por una desproporción creciente entre el número de las demandas que provienen de la sociedad civil y la capacidad de respuesta del sistema político, fenómeno que en la teoría de sistemas se llama sobrecargo” (Bobbio, 1989, p. 104).

Así, pues, el “sobrecargo” de la democracia, como sistema, le ha puesto en desventaja respecto del populismo y de todos los gobiernos autoritarios para los cuales la acción gubernamental y la ejecución de determinadas obras públicas no se ven impedidas, obstaculizadas y atrasadas por la consabida mecánica de los parlamentos. Ello es lamentable para los defensores de la democracia y un argumento más en favor de los aristócratas, pero el escoliasta al igual que Platón, como ya se sugirió, es aristócrata por razones más hondas y menos triviales que las referidas a la eficacia política. Hay que decirlo otra vez: para el organicismo el origen y sentido último de la política y el estado se explica por razones trascendentales y metafísicas, ella y él, son apenas coadyuvantes y propiciadores de la perfección moral y personal a que está llamado cada persona, cada individuo. Como quiera que sea, para el aristocratismo, en la trípole del poder, esto

es, en las relaciones e importancia entre el individuo, el Estado y la sociedad, la preeminencia la tendrá el primero; el individuo, de un modo concreto y no abstracto, es el origen de la sociedad y el Estado y a él se deben. Entre las muchas definiciones que de la Política se atribuyen a Gómez Dávila (2001) hay una muy clarificadora, y se encuentra en línea con lo mejor de la argumentación del pensamiento reaccionario: “La política es el arte de buscar la relación óptima entre la fuerza y la ética” (p. 64). Como se ve, hay un deslinde de las concepciones modernas y científicas y opta por el naturalismo y el realismo; en efecto, más que ciencia, que cuerpo de conocimientos normalizados, la Política es una práctica, un criterio para distinguir entre las fuerzas naturales expresadas en el llamado comportamiento humano, y, los límites que se deben fijar a la acción humana, es decir, la ética. De este modo, la cuestión del mando y la representación es subsidiaria, de segundo orden.

Con todo, la cuestión del liderazgo político no es deleznable para el escoliasta, y menos aún, en el conjunto de preceptos políticos del reaccionarismo. La cuestión de la desigualdad social recibe distinto tratamiento tanto en el liberalismo como en el reaccionarismo. Existe, desde luego, una desigualdad natural, por llamarla así, entre los seres humanos, y ésta es reconocida por los dos anteriores sistemas políticos, pero la reacción contra ella será diametralmente opuesta: uno, el liberalismo, la rechazará en nombre de la igualdad, y, el otro, la aceptará en nombre del derecho natural. Sea como fuere, “lo que el concepto de igualdad no significa es que todos los hombres sean iguales” (Fromm, 1978, p. 309) sino que, todos ellos, sin excepción, tienen un hado, un llamado común. Como se dice vulgarmente, lo que el ciudadano reclama del Estado y de la ley es un tratamiento igualitario, sabiéndose distinto. La igualdad, entonces, es una convención social con estatus jurídico, adoptada a fin de hacer posible la vida comunitaria, la realización de los derechos que se suponen inalienables y el desarrollo individual. Evidentemente, la desigualdad social, como se la mire, es chocante y causa repulsa, pero, la desigualdad de capacidades, de dotes, talentos y habilidades se debe consentir. Si se piensa con algún detenimiento, el clasismo platónico como el gomezdaviliano son de este género y sus motivaciones, ya se indicó, tienen origen en la observación profunda de la naturaleza humana. La sociedad estamental platónica, bueno es recordarlo, estaba dividida así porque obedecía a patrones naturales según las dotes de cada persona, y, según, tuviese o no en posibilidades de desempeñar, en el estado, algunas funciones específicas; idealmente, ese es el indicador material, fáctico, de la justicia, o del estado justo. Así,

y solo así, cobran sentido expresiones del bogotano en favor de las clases y los estratos sociales, como las siguientes: “las jerarquías son celestes. En el infierno todos son iguales” (2001, p. 245)

Ya estamos, sin lugar a dudas, en condiciones de valorar críticamente el alcance, limitaciones, conveniencia, y, porvenir, de la teoría del sabio gobernante enunciada hace tantos siglos por Platón, y, sostenida, con algunas modificaciones no sustanciales, por las teorías políticas afines a la aristocracia. Bertrand Russell (1978) en sus elucubraciones sobre el platonismo plantea algunas cuestiones trascendentales respecto de la vigencia y oportunidad del pensamiento del filósofo griego, transparentado, copiado, adaptado y asumido por los reaccionarios de tiempos pretéritos y actuales. Dice el filósofo inglés: “dos cuestiones generales surgen al confrontar a Platón con las ideas modernas. Primeramente, ¿existe una sabiduría? Y la segunda: suponiendo que exista, ¿se podrá concebir una constitución que otorgue el poder político” (p. 128). Las respuestas ofrecidas por este pensador a los anteriores interrogantes serán negativas, en detrimento del platonismo. En efecto, se podría acordar con él en que la sabiduría, a lo griego, no coincide con lo que en la actualidad se entiende por ella, con los significados que se le atribuyen. La distinción tajante entre sabiduría como conocimiento del bien (*episteme*) y sabiduría en el sentido de conocimiento especializado, es, a todas luces, parcialmente equívoca. Un sabio, en el sentido platónico ciertamente conocerá de las esencias, tendrá intuiciones de las *ideas* preexistentes del mundo inteligible pero no le será ajeno, en absoluto, algún dominio sobre el mundo de las cosas materiales, es decir, no carecerá de conocimiento especializado. En dicho sentido, la dirección del estado requerirá de un sabio conocedor del arte de gobierno que será, ante todo, un hombre de acción y no un simple sujeto dedicado a la contemplación. Así, pues, sí existe una sabiduría, pero no en los términos absolutos, de infalibilidad de Russel sino en la forma de sindéresis, o de otro modo, a la manera de una habilidad racional para distinguir entre lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial en atención a los fines trascendentales del estado. En torno al segundo cuestionamiento, continúa el pensador inglés: “pero aun suponiendo que exista una sabiduría, ¿hay una forma constitucional que dé el gobierno a los sabios? (p. 128). Desde luego, no es posible tal método constitucional que objetivamente pueda otorgar el gobierno a los sabios, en primer lugar, porque, la medida de la sabiduría humana carece de cuantificadores imparciales, y, en segundo lugar, porque se haría imposible distinguir con acierto al sabio del técnico, así como al inteligente del hábil. Tenemos, en consecuencia, que el gobierno aristocrático no es en sí mismo, por su naturaleza, mejor que el gobierno de la mayoría y, como tantas veces la historia lo ha corroborado,

sus juicios y obras no han sido siempre justas ni correctas. Así, pues, “el problema de encontrar un grupo de hombres sabios para entregarles el gobierno es, de esta manera, insoluble. Ésta es la razón definitiva en favor de la democracia” (Russell, 1978, p. 129). Con todo y lo anterior, la tesis del gobierno de los sabios o de los mejores sigue teniendo vigencia y resuena, con toda su fuerza, en las conciencias de los filósofos de la democracia de los tiempos actuales cuando, frente a ellos, la democracia cae en el desprestigio, sus mecanismos y sostenes filosóficos han perdido fuerza y los populismos de todas las urdimbres la ponen en aprietos.

Lejos del idealismo que históricamente se le ha indilgado, Platón es el pensador más serio y profundo de la política, sus apreciaciones en extremo audaces, sus propuestas perennes, su lógica implacable. En la sucesión de los siglos Occidente “platoniza” y como bien lo dijo el escoliasta, la filosofía, después de él, se limita al comentario y a la glosa en torno a su obra. Detenernos en el platonismo para entender a Gómez Dávila no es caprichoso, como ya se ha insinuado, el reaccionarismo del bogotano tiene razones justificativas en el pensamiento griego y con marcada incidencia de Platón, el gran maestro de Occidente. Desde luego hay que evadir los reduccionismos porque son formas de mutilar la realidad, de falsearla, de someterla a los encuadres de la ideología, pero, aun así, han de adoptarse como metodología de investigación, de descomposición de un problema y de un aspecto de lo real a categorías gnoseológicas simples, elementales a fin de hacerlas inteligibles y explicables. En ese orden de ideas, afirma Gómez Dávila (2003) sobre la variada temática y complejidad, a veces, inconmensurable de la filosofía:

Sin duda los problemas que hoy nos ocupan son los mismos de que se ocupó Platón. Tal vez la historia nos dé más variadas maneras de formularlos, pero se trata siempre de los mismos y es posible traducir las distintas fórmulas, las unas en las otras, sin residuo alguno. La problemática esencial del hombre no varía, y no hay solución que nos permita declarar un problema definitivamente obsoleto (p. 442)

Si se tiene en cuenta que la filosofía en sus diversas ramas, y, entre ellas, la que tiene por objeto el estudio de la política, es decir, la vida social en sus varias manifestaciones, no ha de seguirse ni valorarse de manera lineal, como sucesión necesaria de hechos y superación de etapas, indefectiblemente, los estudios filosóficos habrán de volver, una y otra vez, sobre tópicos y problemas de antaño solucionados parcialmente o no definitivamente, porque su objeto de estudio no es la denominada realidad objetiva, la que está fuera de la persona, con sus leyes y constantes,

sino la propia naturaleza humana, siempre compleja, maleable, cambiante e indeterminada. Con todo y las dificultades que ofrece la categoría de “naturaleza” en el escoliasta, él apela a ella cuando se propone distinguir, en el ser humano, lo espiritual y lo material, como aspectos fundamentales de la experiencia humana. Con ello, se distancia, por un lado, del naturalismo antiguo y de su consecuente lógico, el liberalismo, así también, de las teorías del contrato social y su exagerado convencionalismo, pero, sin llegar por ello al historicismo. De modo simple: “el hombre construye al hombre, la naturaleza sólo da la materia prima” (Gómez, 2003, p. 308)

A estas alturas, ya van quedando claras o por lo menos entendidas las posturas políticas de Gómez Dávila al trasluz de las ideas políticas del platonismo. La primera de ellas, fundamental en el corpus gomezdavilano, es la que consiste en reivindicar la posición y dignidad del individuo frente al hegemonismo de los denominados intereses sociales o comunitarios, sin caer en el individualismo propio del liberalismo clásico. La segunda idea angular en su pensamiento es obtenida a partir de elucubraciones sobre el platonismo y el papel subsidiario que éste asigna al estado en su función de agente moralizador, de coadyuvante en la tarea de realizar, primero, al hombre, y, luego, a la sociedad con arreglo a un fin trascendental. Así, pues, a Gómez Dávila se lo podría definir más precisamente como un pensador aristocrático, y, menos, como un reaccionario, opuesto *per se* a las ideas de progreso y modernidad. Sea como fuere, al pensador bogotano no se lo puede restringir, conceptualmente, al simple reaccionarismo y al individualismo ramplón. Como ya se ha dicho, él es un pensador orgánico e integral de la política, partidario del organicismo y disidente de la democracia en sus formas modernas, esto es, el populismo y el democratismo. Pero si se necesitaran fuentes, citas o alusiones para ratificar lo antes dicho, baste la siguiente; en ella, a manera de colofón encuentra el término medio a la antigua disyuntiva entre individuo y estado que tantos problemas ha ocasionado a los pensadores de la política, y, de paso, señala el derrotero de todo su quehacer filosófico: “Salvar, a la vez, la integridad del individuo y erigir una estructura que impida que la sociedad se convierta en una masa amorfa y se licúe, es privilegio de una estado aristocrático, y de él sólo” (Gómez, 2003, p. 307). Pero hay más: dependiendo del acento o influencia que se reconozca a alguno de los elementos en la trilogía estado, individuo o sociedad, se comprenderá, de inmediato, la posición subordinada que no la eliminación de los otros elementos, y se planteará, de modo casi definitivo el asunto del mando, de la dirección del gobierno.

Así, pues, el bogotano advierte, en contravía de las tesis contractualistas de Hobbes, del peligro inminente que para la individualidad y la persona plantea la aceptación de una autoridad civil con poderes omnímodos, esto es, el estado, cuyos límites de acción no llegaron a determinar con precisión sus principales teóricos. En ese orden de ideas, el objetivo del estado entendido como “asegurar la paz y la defensa común”, es, ciertamente, una proclama, pero no un límite. Los estados modernos, gigantes y casi omnipotentes, constituyen si no la única sí la principal amenaza para el individuo y la formación de la personalidad. Ahora bien: nuestro pensador es consciente del peligro del ensanchamiento del estado contra el individuo, pero, no es posible, a falta de referencias textuales, endilgarle algún afecto o vínculo conceptual con el socorrido recurso de un denominado “estado de naturaleza” anterior a la formación de la sociedad, al cual desearía, instintivamente, cada ciudadano, volver o regresar. Como se ve, la opción de Gómez Dávila por la aristocracia, o, mejor, por el estado aristocrático, se proyecta más allá del sentido instrumental, es decir, del beneficio que la sociedad podría obtener de su constitución, y, más bien, se explica a partir de su profunda convicción de que hay un orden eterno, supranatural, el cual la sociedad y las instituciones humanas deben insinuar, traslucir. De allí, su cercanía primaria con el platonismo y con su teología natural, precursora, en buena medida, de la cosmovisión cristiana del medioevo. Es significativo hacer notar las profundas relaciones entre el bogotano y el platonismo con todos sus matices, derivaciones y desarrollos, como bien lo escribe Gómez Rodas (2020) al señalar las principales características de dicha influencia:

Gómez Dávila ve en Platón al padre del linaje reaccionario, a un defensor de la metafísica, de las esencias, de la trascendencia, de la autonomía y objetividad de los valores frente al desafío cultural de la Ilustración sofística, caracterizada por un notorio relativismo gnoseológico y moral, cimentado en la autonomía humana frente a cualquier dato ontológico previo, que atribuye al hombre la capacidad de ser creador de valores” (p. 97)

Por las anteriores y otras razones, nos ocuparemos de ello más adelante, el escoliasta denostó de la democracia en cuanto sistema de gobierno y en cuanto filosofía política de las muchedumbres, cuya única directriz, cuyo único criterio de racionalidad y verdad lo será la simple fuerza de la mayoría y el número. Diluido todo criterio de objetividad y verdad, la persona cae, necesariamente, en el relativismo absoluto y pierde cualquier habilidad para discernir entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Así, la única regla de conducta se deriva de la opinión personal

(doxa) como del criterio unificado de las voluntades particulares, como le fue sugerido a Rousseau por su exuberante imaginación. De todas maneras, al escoliasta, le sigue preocupando el fenómeno de enajenación y de despersonalización producido por las democracias populares, fenómeno acentuado en el último tiempo por el populismo. A modo de admonición nos dirá al respecto: “la causa de las estupideces democráticas es la confianza en el ciudadano anónimo” (Gómez, 2002, p. 43), y, podría añadirse, en la seguridad, falsa, de que el voto manifiesta y hace pública su voluntad, sus designios.

Siguiendo el orden de la argumentación, nos encontramos con un asunto esencial tanto para el platonismo como para la filosofía política gomezdaviliana, cual es el del estado; su formación, sus antecedentes, sus funciones, sus límites y los peligros que para la persona y su desarrollo podría representar. Ciertamente es que la misma definición reviste dificultades conceptuales y filosóficas. Y es difícil determinar, en el escoliasta sabanero, su concepción en torno a dicho término. Sin embargo, algunos escolios, podrían indicar o insinuar, como para la mayoría de los autores, en el estado, una fuerza de cohesión social, y también, un agente coercitivo, arbitrario. Salvar la anterior paradoja, esto es, el estado o el individuo, sólo encontró solución en el estado ideal platónico sirviéndose de la metáfora del “hombre en grande” extrapolando características que convienen al ser humano al conjunto de la sociedad y sus estructuras. No es extraño, pues, que, al modelo de estado platónico, de jerarquías y estamentos formados por razones diferentes a la posición económica, adhiera el escoliasta con entusiasmo, y, si a esto se le suma, la doctrina metafísica detrás de su justificación, habremos encontrado la razón de fondo, el sentido último de la ascendencia del pensador griego sobre el escoliasta. De otro modo:

Dejándose cautivar por la obra de Platón, cuyo punto de partida y meta es una teología natural, Gómez Dávila descubre que a toda gnoseología o teoría del conocimiento antecede una metafísica, y que el problema metafísico en sí mismo implica afirmar o negar, decididamente, la trascendencia objetiva del ser con respecto al sujeto cognoscente (Gómez Rodas, 2020, p. 100)

Se ha aclarado todo lo anterior porque, como se puede inferir, es el escoliasta bogotano un metafísico, con todo lo que ese mote implica, y, consecuentemente, el análisis de su filosofía política comporta, primero, el estudio de todos los presupuestos gnoseológicos y metafísicos que le dan sustento, y facilitan, en un segundo momento, la comprensión de su ácida y argumentada

crítica en contra de la democracia, la cual considera más que un sistema, una teodicea, un fenómeno religioso. En sus palabras: “que toda política implique una idea del hombre...es evidente; pero lo que es fundamental es que toda política implica una idea de Dios” (*Notas*, 2003, p. 436)

Explicados, así, los nexos conceptuales entre lo que podría llamarse el gomezdavilianismo y el platonismo, esto es, comprendidos y relacionados sus respectivos sistemas metafísicos, se encuentran racionales sus sospechas en contra del sistema democrático, de la fórmula de la mitad más uno. Quizás, hay que decirlo, los motivos de Platón para despreciar la democracia no son del todo coincidentes con los del escoliasta, pero en todos ellos, en los del uno y el otro, hay antecedentes de honda reflexión metafísica. Como es sabido, el organicismo y en general el pensamiento aristocrático no desdeña del gobierno democrático por apatía o desprecio de las mayorías, de las multitudes, sino más bien por la incapacidad manifiesta de éstas de discernir, con atino y buen juicio, entre lo esencial y lo accidental, entre el conocimiento verdadero y el ilusorio. En el libro VI de la *República*, Sócrates, sostiene un interesante diálogo con Adimanto en torno a la tesis de la conveniencia del gobierno de los filósofos y a la ineptitud de las mayorías. Con su tono retórico pregunta Sócrates a Adimanto:

Es posible que la multitud oiga con gusto y mire como verdadero este principio: ¿que lo bello es uno y distinto de la pluralidad de las cosas bellas que afectan a los sentidos, y que toda esencia es simple e indivisible?

-Eso no puede ser.

-Por consiguiente, es imposible que el pueblo sea filósofo. (Platón, 1997, p. 239)

La tragedia de la democracia en Atenas hace que los hombres de ciencia, en el sentido griego del término, indaguen por un principio fundamental, de mayor radicalidad y eficacia que el enunciado por la democracia, el de la supuesta voluntad inerrante e incontestable de las mayorías. El estudio comparado de los gobiernos de entonces, mostró al ilustre filósofo, que todas las formas de gobiernos, fuesen la democracia, la tiranía o la oligarquía, eran malsanas y degeneradas y que la necesidad de un nuevo sistema era un imperativo. La aportación de Platón a la política radicó en un punto esencial, ajeno por completo al espíritu relativista que el sofismo había propalado. Enunciado en términos sencillos, el principio o más bien la conjetura de la que habrá de partir, es

la siguiente: “Platón insistía en la posibilidad del conocimiento y en la existencia de valores absolutos. Para ello hubo de establecer la existencia de una realidad objetiva y universalmente válida” (Grube, 1973, p. 23). Así, pues, el planteamiento novedoso del problema de la política había de conducirlo, sin error, a la filosofía primera y al problema gnoseológico de los auténticos fundamentos de la realidad, con inclusión del hombre, en tanto realidad personal y social. De este modo, se hace tránsito de la especulación a la formulación de hipótesis descriptivas sobre la estructura de lo real y el orden cósmico. Se inauguran, así, los estudios de la verdadera ciencia política con un objetivo de estudio definido: “una visión perfecta y total de lo que es justo” (Hernández, 1997, p. 55). Pues bien: de ahora en adelante las estructuras sociales y cuanto más la forma que ha de adoptar el gobierno, no obedecerá a un capricho ni a un consenso de voluntades sino a la indagación por las verdades eternas, exteriores al hombre, inscritas en la grandeza del universo. Se dijera, entonces, que los susodichos pensadores, se hayan conceptualmente relacionados por los ecos de la teología racional exhibidos en sus respectivos escritos. De todas maneras, la distancia temporal de más de dos milenios entre uno y otro, ha de tenerse en cuenta: la teología racional platónica no tiene demasiada elaboración y se restringe al registro, por decirlo así, de los trazos del creador en el mundo al que no llega a denominar como Dios. Como bien argumenta Grenet (1992), “para Platón, como para todo griego, todo es más o menos divino...y exige que no se diga de un dios sino lo que conviene a Dios” (p. 145). Y por eso, la concepción, en general, de lo divino y de los dioses para el pensamiento griego y particularmente para el platonismo está cercano al deísmo de corte filosófico con postulados tales como: causa primera, primer principio, sentido último, etc. Valga decir que algunos de los términos anteriores son de elaboración posterior, aparecieron de manera más definida y precisa, en el medioevo, con el auge del escolasticismo y su parafernalia filosófica, pero, estaban prefigurados en el hermoso ropaje literario de los diálogos. Por otro lado, la teología gomezdaviliana sí es enteramente cristiana, nunca lo ocultó y siempre lo hizo manifiesto; así pues, sus posturas cosmológico-teológicas están informadas de cristianismo y admite tanto la posibilidad de la revelación (iluminismo) como el auxilio de la razón en la investigación filosófica de los primeros principios, de la realidad y de la deidad. En cierto sentido el cristianismo del bogotano no se limita a la aceptación de un conjunto de doctrinas relativas a lo eterno ni a la soteriología como tampoco está limitado a la negación absoluta de los placeres, en clave ascética, sino que es asumido en todas sus dimensiones e implicaciones, así, en el plano de la estética como en el de la ética, así, en el de la antropología

como en el de la política, así, en el de la ontología como en el de la filosofía, etc. Se trata, desde luego, de un cristianismo llevado a sus últimas consecuencias, con la fuerza representativa de una autentica cosmovisión, característica echada a perder en la mayoría de las religiones por la acción del secularismo de la modernidad. Pero si no bastaran los ribetes de cristianismo, acabados de señalar, como partes integrales en su sistema de pensamiento, léase la siguiente declaración, una de entre muchas, en las cuales definió lacónicamente el alcance de su fe religiosa: “el cristianismo es una metafísica de lo concreto” (Gómez, 2003, p. 476)

Si se echa un vistazo general y analítico sobre los argumentos esbozados, relativos al punto en el que converge el gomezdavilianismo con el platonismo, éste es, sin duda, en la concepción religiosa del mundo, así, como en la probable gradualidad de lo real, o, en lo que podría denominarse la gradualidad del *ser*. El ontologismo gradual, el de la realidad en estratos, es la base justificadora, en política, del organicismo y de su consecuente natural, el aristocratismo. Por ello, ofende a la conciencia del aristócrata la proclama de la sociedad igualitaria propugnada por la democracia, por ser, primero, contraria a la naturaleza. La evidencia muestra la esencial diferencia entre los seres humanos. Y, en segundo lugar, la ofende por la arbitrariedad como asigna el liderazgo, no en virtud de capacidades y habilidades, algunas innatas, otras facilitadas por la educación, sino por la simple voluntad mayoritaria, subestimando la primerísima condición, según platón<sup>3</sup>, para ser verdadero sabio y gobernante: el amor, sin condiciones y en toda circunstancia, por la verdad. El haber intentado trastocar estos principios ontológicos trajo como necesaria consecuencia algunos desajustes sociales de los que adolecen los regímenes políticos de la democracia:

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

Inversamente, en sociedades donde la desigualdad es norma, cada cual se instala en su diferencia propia, sin sentir la urgencia, ni concebir la posibilidad, de compararse. Sólo una estructura jerárquica es compasiva con los mediocres y los humildes. (Gómez, 2001, p. 138)

---

<sup>3</sup> “Comencemos por recordar lo que dio origen a esta digresión, es decir, cuáles son las cualidades necesarias para llegar a ser un verdadero sabio. La primera es, como recordarás el amor a la verdad, que debe buscarse en todo y por todo, siendo la verdadera filosofía absolutamente incompatible con el espíritu de mentira” (*La República*, 1997, p. 233)

Insistimos, nuevamente, en que la diferencia en la que hace hincapié el escoliasta no es social ni material, como se estila hoy en día, sino ontológica, la que tiene que ver con el SER, con los grados de participación del absoluto en el individuo y viceversa. Aquí, es notorio el contraste entre el platonismo y la concepción omniabarcante del ontologismo de Parménides, para el cual no existe grados de lo real sino el *ser* omnipresente. En todo caso, más allá del intelectualismo propio del Ser parmenídico, el mundo de lo real muestra con toda contundencia que nada hay en la realidad que sea enteramente igual a otra cosa, en sentido metafísico, y más bien se podría estar de acuerdo con Anaxágoras en la premisa de la participación del todo en todos: “en todo, hay una parte de todo”. Esta doctrina, si así puede llamarse, fue acogida por el cristianismo medievalista porque era compatible con afirmaciones bíblicas y con el relato de la creación *ex nihilo*, a partir de la nada, como idea fundamental en la teología cristiana y base de la justificación del Dios por el que existen, subsisten y llegó a tener existencia todo cuanto es, según los escritos neotestamentarios. A primera vista, la anterior doctrina es únicamente teológica, sin relación con el mundo social, pero no es así. En el fondo, todo sistema teológico es, a su vez, una teoría antropológica y una idealización de la vida social. La deriva, en lo político, de la susodicha doctrina fue el aristocratismo en sus diversas formulaciones, pasando, a lo largo de la historia, de las teorías del derecho divino de los reyes hasta los regímenes políticos sin vinculación religiosa alguna, pero anclados en justificaciones trascendentalistas del poder. Tenemos, en consecuencia, que la aristocracia en sus orígenes obedecía a una concepción teológica de la realidad, transparente y explícita en toda la obra gomezdaviliana: “las cosas adquieren su significado cuando las columbramos en su situación divina: tales como son para Dios. Es decir, como son en realidad; porque la realidad no es más que la referencia de las cosas a Dios” (Gómez, 2003, p. 53)

El halo religioso del platonismo le ha costado críticas, es cierto, pero una vez despojado de cualquier connotación religiosa y de la jerga teológica que a veces enrarece las cuestiones, el conjunto de las ideas del pensador griego relativas al estado y al mando en política, siguen pesando sobre la conciencia del hombre moderno partidario de la democracia casi de modo ineludible. Los llamados a repensar la democracia como consecuencia de los desajustes institucionales del estado liberal y el surgimiento, aquí y allá, de los populismos desestabilizadores de gobiernos y sociedades enteras, ha precipitado el debate sobre el régimen democrático. Y si de apelar al objetivismo se trata, la formula simplista de que los problemas de la democracia se subsanan con

más democracia, no deja de ser un simple slogan, una idea vaga invocada una y otra vez por los legisladores y políticos de profesión cuando se ven excedidos por la fuerza de los acontecimientos.

De mil y una maneras, el aristocratismo como teoría política tiene mucho que decir hoy en día, no ya entendido en abierta oposición con la democracia, sino, tal vez como su complemento, como el asidero de justificaciones racionales de los que carece la democracia, ahora, cuando el argumento del querer mayoritario y el voto directo han mostrado su insuficiencia. Conviene, sin embargo, advertir que no se trata de convertir al escoliasta sabanero en partidario de la democracia, ni en uno de sus teóricos, lejos del espíritu de su filosofía tal cosa. Simplemente se tiene por cometido comprender, y en ello son de invaluable ayuda los *Escolios*, la actual crisis de la democracia por medio de las críticas que en su contra han sido formuladas por uno de sus mayores detractores, como bien se enuncia en el título con el que se da inicio a estas páginas. Con todo y lo anterior, la discusión entre democracia y la aristocracia debe partir, sin excusa, sobre la definición de las cualidades morales e intelectuales de quienes tienen a su cargo las decisiones de gobierno, es decir, la cuestión del mando y la dirección del estado. Por antipático que parezca para la mentalidad del hombre moderno siquiera la existencia de un gobierno de los mejores, Bertrand Russell (1978), partidario a toda prueba de la democracia, llega a admitir que “no podemos eludir la conclusión de que un sabio es una medida mejor de las cosas que un tonto” (p. 173), aunque la historia haya mostrado que “los monarcas, en casi toda dinastía, han sido tan mediocres que parecen presidentes” (Gómez, 2001, p. 464).

La trasmutación del gobierno de los filósofos en el de los mejores, en un primer momento, pareció una fórmula de solución de continuidad para las viejas ideas del aristocratismo, una vez las teorías del contrato social y del voto popular se abrieron paso con una fuerza incontestable entre el antiguo repertorio de tipologías de gobierno. Desde entonces, las manifestaciones de desacuerdo con la democracia, en el ámbito del debate ideológico, han de considerarse casi un anatema. Por eso, cabalmente, el escoliasta aceptó con gusto los remoquetes de reaccionario y antimodernista sin mayor resistencia y, llegó a considerarlos, más bien, para su persona y obra casi unos títulos de grandeza. Pero martillando con insistencia sobre las falencias de la democracia, sin proponérselo, nuestro pensador ha dado, por decirlo así, en la raíz del problema del sistema democrático y en las causas de su deslegitimación. En ese orden de ideas, va quedando claro que la cuestión del mando y la determinación de quiénes tendrán la responsabilidad de los asuntos del

estado, es el flanco débil de la democracia y el liberalismo político; que la contraposición entre intereses individuales y sociales ha sido catastrófica para la teoría del contrato social y que, sus bases justificadoras y racionales se han debilitado. Tenemos, en consecuencia, que, si la democracia y el sistema del voto mayoritario no cuentan con los resguardos filosóficos ni prácticos para asegurar la dirección del estado al más capacitado o a los más aptos para las funciones del gobierno, su única salvación, en tono escatológico, es y será definir el mecanismo por el cual se pudiera elegir un gobierno en el cual se sienta representada la sociedad entera, sin anular la individualidad de cada ciudadano, pero constituido por los más aptos, los mejores que podrán ser, casi seguramente, personas distintas a los filósofos y más parecidas, sin llegar a serlo, a los tecnócratas. Pero el pensador bogotano es todavía muy idealista, y, junto con el platonismo, cree que el mejor sistema político no es solo el que garantiza la satisfacción de las necesidades materiales y la distribución eficaz de los recursos sino el que coadyuva, permite y facilita la realización trascendental del individuo. De otro modo:

Consecuente con la propuesta política platónica, Gómez Dávila defiende continuamente la aristocracia como forma ideal de gobierno. Para el pensador bogotano, no todos los hombres están llamados por naturaleza a la función de gobernar ni tienen las habilidades necesarias para ello. Tomando distancia de las ideas de Protágoras, no considera que en los temas centrales de la vida política todos puedan opinar, pues si hay Dios, si hay realidad, verdad y bien, el mero consenso popular no es creador de valores ni de realidades, sino que también existe una excelencia en la forma de conducir la vida individual y política. (Gómez Rodas, 2020, p. 101)

Como puede verse, el aristocratismo reivindica al individuo antes que a la sociedad y a ésta con prelación al aparato del estado, muy al contrario del estado totalitario a la vieja usanza como a las dictaduras de las mayorías o de las minorías reivindicadas, fenómeno de reciente aparición al que estamos asistiendo. Quizás, sea hora de evocar ese sentido elevado y metafísico de la Política como alternativa revitalizadora de la democracia y como enmienda ante la embestida de la corrupción, el consentimiento de la deshonestidad y el recorte gradual de las libertades individuales por la presión del populismo. En la aristocracia, según nuestro autor, se encuentran recursos éticos, reservas morales y posibilidades inexploradas para superar todos los males sociales antes mencionados, así como garantías institucionales de que el estado no desbordará el radio de

sus atribuidas funciones. A modo de admonición, dice Gómez Dávila (2003) “aquella sociedad es aristocrática, donde el poder reside en manos de quienes tienen el máximo de deberes” y, por añadidura, el máximo de dotes para el desempeño de sus funciones, a fin de hacer posible la misión trascendental del estado aristocrático cual es, según el escoliasta, la de “preparar al individuo a bastarse a sí mismo” (p. 308-309)

#### 4. ASPECTOS RELIGIOSOS DEL FENÓMENO DEMOCRÁTICO

“Dios es el estorbo del hombre moderno”

La principal crítica del escoliasta a la democracia como práctica y como sistema, a diferencia del repertorio de impugnaciones consabidas del pensamiento conservador tradicional, por decirlo así, no toca ni a los procedimientos electorales, ni a los criterios de nominación para la escogencia de candidaturas, como tampoco a la estéril discusión entre democracia abierta y cerrada, o en términos clásicos, entre democracia representativa y participativa. En justicia, nuestro pensador proyecta la diatriba contra la democracia en un ámbito distinto del tradicional y alcanza a vislumbrar, como cosa novedosa, en el sistema democrático auténticas estampas de un fenómeno típicamente religioso, incluidos sus credos, rituales, divinidades y anatemas. El acendrado y a veces rudimentario cristianismo gomezdaviliano atisba una clara contraposición entre la democracia en sus formas modernas y la religión, con caracteres similares a la puja medievalista de la iglesia con los poderes temporales, fueren los señores feudales, primero, y con las atribuidas potestades de los imperios, después. De todas maneras, el punto sobre el que nos ocuparemos en los reglones que siguen no es el del contraste entre religión y democracia ni entre el estado laico y el confesional, sobre ello hay abundante y redundante literatura, sino que el análisis tendrá por objeto, a la vez, el develamiento de la democracia en tanto fenómeno religioso conducente a la deificación humana y a la anulación o sustitución de la auténtica religión. De todos modos, no hay que perder de vista la tesis inicial del escoliasta: “la antropología democrática es una teología del hombre” (Gómez, 2005c, p. 193).

En *TEXTOS I*, su segunda publicación, aparecida en 1959, el escoliasta continúa, desarrolla y complejiza algunas de las primeras hipótesis enunciadas en *Notas*, aquel primigenio libro constituido, como ya se sabe, en el “laboratorio experimental” del escoliasta, como lo ha señalado el filósofo italiano Franco Volpi. Entre esa miscelánea de ideas, de presunciones, de juicios y enunciados lacónicos del bogotano, hay una o algunos, que serán de su especial atención y a su análisis dedicará unas cuantas páginas con un afán académico y sistemático ajeno a su estilo corto y elíptico: “indiferente a la originalidad de mis ideas, pero celoso de su coherencia, intento trazar aquí un esquema que ordene, con la menor arbitrariedad posible, algunos temas dispersos y ajenos” (Textos I, p. 55). En el apartado comprendido entre las páginas 56 y la 84, de *TEXTOS I*, en la

edición de Villegas (2002) se desarrolla con alguna amplitud y en una prosa un tanto enrevesada, una de las tesis que ha venido a constituir la base de sus reflexiones y la punta de lanza contra el sistema político de las mayorías: “la democracia es una religión antropoteísta. Su principio es una opción de carácter religioso, un acto por el cual el hombre asume al hombre como Dios” (p.62). la antropología gomezdaviliana, de profunda raíz cristiana, fundamenta sus afirmaciones en la clásica escisión entre cuerpo y alma, así, como en la división entre espíritu y materia, tal como lo fue en la antigüedad para los pensadores griegos del periodo clásico. Así, pues, la democracia ha trastocado el orden trascendente de los seres y la jerarquía ontológica inscrita por la voluntad divina en el orden cósmico.

El querer mayoritario, el voto y el procedimiento electoral, en general, no deben entenderse como un mecanismo de gobernanza, como una de las tantas alternativas existentes para tramitar el asunto del poder y del mando en los grupos sociales, sino como una reacción del hombre moderno ante la fatalidad que para él representa la existencia de una ley moral objetiva, inscrita en la conciencia humana. De modo que el problema de la democracia, el peligro que ella comporta, de acuerdo con las advertencias formuladas por el bogotano, se relacionan con la concepción antropológica y el sustento filosófico en que se sostiene: la supuesta omnipotencia humana, la indeterminación de sus capacidades. En su propósito de alcanzar la llamada sociedad igualitaria y de garantizar el supuesto respeto irrestricto a unos derechos llamados naturales, la democracia ha inutilizado la sola idea de un Dios legislador universal y la ha declarado obsoleta, y en su forma más radical, innecesaria. Hay que reconocer, en estricta lógica, que toda idea opuesta a la existencia de un creador, tendrá que buscar un “algo” para que ocupe el lugar del Dios en el que no se cree y después asignarle los atributos divinos.

Hay, como se ve, elementos suficientes para suponer que la democracia ha ocupado el lugar de la divinidad y constituye un fenómeno con rasgos típicamente religiosos. Al fin de cuentas, dice el escoliasta, todos los sistemas políticos y económicos, tanto el capitalismo como el comunismo, bien en sus formas clásicas o modernas: “ansían una sociedad donde el hombre se halle señor de su destino...la democracia espera la redención del hombre, y reivindica para el hombre la función redentora” (p. 56). Acéptese o no, el pregonado laicismo y la neutralidad religiosa proclamados por la democracia tienen un tinte de antirreligiosidad, que, paradójicamente, los reviste de principios angulares de una nueva fe, la religión antropoteísta.

Gómez Dávila profundiza en el análisis de ese “aspecto religioso del fenómeno democrático”, señalando los parentescos, por decirlo de algún modo, entre las características del fenómeno religioso y las convulsiones anteriores a la aparición de la democracia como práctica civil y como régimen de gobierno. El laicismo enarbolado por la democracia y por el liberalismo, tenido como el objetivo supremo a fin de desembarazar al nuevo régimen de la influencia perniciosa de las ideas religiosas, y de las influencias de éstas en el gobierno civil, tiñó, desde entonces, a la democracia de un ropaje y colorido cuasi religioso, asumiendo parte de sus imaginarios, de sus representaciones y hasta de su vocabulario escatológico esencial. De cualquier modo, el escoliasta devela los designios últimos del régimen democrático cuales son los de secularizar la sociedad y el mundo. Si bien es cierto que la democracia en lo relativo a los asuntos religiosos opta por el denominado laicismo, que se presume como neutralidad y garantía de la práctica religiosa, también es cierto que, en su sentido político más recóndito, el laicismo ha mutado en un movimiento de oposición a la práctica pública y libre de la religiosidad en nombre de la tolerancia y de la neutralidad. Desde este ángulo, se puede entender sin mayores dificultades la adherencia, a veces con visos de irracionalidad, de los regímenes socialistas proclives al ateísmo, a los supuestos del laicismo de urdimbre liberal. Y no podría ser de otro modo, cuando lo que está en juego no es un procedimiento electoral sino una filosofía del hombre, una antropología. Así, pues, el debate trasciende los tópicos estrictamente políticos y legales y se encumbra hacia temas metafísicos y teológicos. Al bogotano le preocupa la divinización del hombre y lo humano en la democracia y la desvalorización consecuente de la religión, de la teología, obviando lo que para él es una tesis imprescindible de su filosofía, a saber: “todo acto cualquiera se halla orientado por una opción religiosa previa” (Gómez, 2002, p. 61). Son pocos los autores que han señalado este carácter del régimen democrático y perfilado de manera más precisa su connotación religiosa como lo hizo de manera tan incisiva nuestro pensador. Y si faltaran argumentos o razones para argüir ese desvío de la democracia, Eduardo Haro (1974), en su *Diccionario político*, cuando se ocupa del laicismo propio del régimen político de las mayorías, reconoce que entre sus diversas acepciones está la de que:

Es una cuestión filosófico-política, que considera que el hombre debe gobernarse a sí mismo según sus necesidades inmediatas y sin tener en cuenta ninguna fuerza exterior a él, o sobrenatural. y agrega: en muchas épocas, sobre todo en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX, el laicismo ha llegado a convertirse en una mística. (P. 197)

Tenemos, pues, que las reticencias y objeciones del bogotano a la democracia parten del supuesto, válido, por cierto, que el laicismo no constituye neutralidad alguna en materia religiosa, sino, más bien, la contracara espiritualista de un sistema político al cual la religión institucionalizada estorba. Quizá, el choque entre religión y democracia, no así entre espiritualidad y política, tenga sus orígenes, como ya se ha citado, en la concepción antropológica que subyace a cada sistema y al lugar asignado a la criatura humana en cada uno de ellos. Admitamos que, si “todo fin diferente de Dios nos deshora” (Gómez, 2001, p. 27), cualquier sistema político que desprecie dicho objetivo, lo obstaculice o lo sustituya ha de ser tildado de profano; la cuestión de fondo, según los argumentos anteriores, consiste, dicho con simplicidad, en que para el escoliasta del mismo modo en que lo fue para Platón, la realidad está constituida por estratos y todas las acciones humanas se ordenan a un fin último, a un orden trascendente, constituido en ley universal. Ya lo veis: Gómez Dávila, “aspira a comprender el sentido autentico de los regímenes democráticos y el fallo teológico que los estructura, convencido de que toda propuesta política depende de una postura ante Dios previamente asumida” (Gómez Rodas, 2020, p. 157).

La democracia a la antigua, dígase la griega, con todo y sus restricciones, garantizaba el voto sólo a los hombres mayores de 18 años y limitaba el de las mujeres, los esclavos y los extranjeros, pero tuvo una particularidad si se la compara con la democracia moderna: Ella consistía en un procedimiento de participación directa de los ciudadanos en los asuntos de la *Polis* y nunca representó o pretendió erigirse como una antropología; de otro modo, la democracia ateniense se restringió a una simple regla de intervención ciudadana en los asuntos comunitarios pero no contaba con las justificaciones filosóficas y racionales como la moderna, por eso, nunca se la comprendió en rivalidad con la fe religiosa ni con la antropología por ella invocada. Así, pues, la democracia en su versión moderna, la nacida con la revolución francesa y apadrinada por pensadores como Rousseau y Montesquieu, pregonó el advenimiento de un nuevo hombre divinizado con la suficiente potencia creadora en sus manos como para hacer innecesaria la existencia de un creador. En ese orden de ideas, el hombre-barro de las filosofías políticas de antaño ha sido sustituido por el hombre nuevo: “un ser a quien convienen los atributos clásicos de Dios” (Gómez, 2002, P. 63).

El juicio gomezdaviliano en contra de la democracia es demoledor, pretende derruir al sistema político de la modernidad desde sus bases y soportes conceptuales, desde sus fundamentos

filosóficos, sirviéndose de un método, de un procedimiento, denominado por él mismo como: “el análisis religioso” y que, sin ser del todo explicado en su estructura y técnicas, le ha permitido determinar el vínculo determinante en la relación entre el sujeto y sus actos: “la relación entre el hombre y sus actos es una relación mediatizada. La relación entre el hombre y sus actos es relación entre definiciones de Dios y actos del hombre” (Gómez, 2002, p. 61). Aquí puede verse cómo el elemento religioso se hace insustituible a la hora de analizar cualquier hecho o acto humano por sus causas explicativas y por sus justificaciones primordiales<sup>4</sup>. Con un pie puesto en la cosmogonía cristiana, Gómez Dávila, concibe al universo como el resultado de una causa primera, Dios, y al hombre, como un pequeño eslabón en la larga cadena de seres y elementos unidos por la fuerza de la voluntad del Dios creador. Así, y tan sólo así, podremos entender, por un lado, la cosmología cristiana imbricada en su rechazo a la democracia, y, por otro, discernir la teleología que como presupuesto conceptual informa toda su doctrina política.

Concentrados, ahora, en el “fallo teológico” del fenómeno democrático, el escoliasta enuncia las señales objetivas, los rasgos semejantes de forma y de fondo entre la democracia y la fe religiosa, entre el régimen político de la modernidad y la religión, a la manera de un enfrentamiento, como en el medioevo, entre el poder espiritual y el poder temporal. Con sano criterio se podrá inferir que Gómez Dávila no cree resuelto el conflicto de delimitación de poderes, el civil y el religioso, y acusa, más bien, a la democracia de haber adoptado discursivamente y en la práctica parte del ornato de las religiones, es decir, de sus características sustanciales. Así, pues, cabría distinguir dos tendencias exegéticas en torno a lo que han sido las relaciones entre el fenómeno democrático y el religioso, de un lado, está la que supone el advenimiento de la democracia como una ruptura con el viejo orden y la superación definitiva del 'homo religiosus' en beneficio de la autonomía personal y la sociedad libre, en la que la religión tiene una función social secundaria y restringida al ámbito personal, y otra, como la del gomezdavilianismo, la cual advierte en la democracia la contracara profana de un hecho típicamente religioso con sus credos laicos: agnosticismo, ateísmo, panteísmo, etc. Para completar el cuadro, el propio Gómez Dávila (2002) describe así la “coloración” religiosa de la democracia: “el dogmatismo de sus doctrinas,

---

<sup>4</sup> Tal es la radicalidad del método que: “ninguna situación es analizable, sin residuos, o dilucidable, coherentemente, mientras no se determine el tipo de fallo teológico que la estructura. El análisis religioso, que permite dibujar las articulaciones de la historia, la disposición interna de los hechos, y el orden auténtico de la persona, es de carácter empírico, y no presupone, ni para definirlo, ni para aplicarlo, una fe cualquiera” (*Textos I*, P. 62)

su propagación infecciosa, la consagración fanática que inspira, la confianza febril que despierta. La sociología de las revoluciones democráticas resucita categorías elaboradas por la historia de las religiones: profeta, misión, secta” (p. 59).

Investida la democracia de rasgos y caracteres religiosos, sus teóricos han elaborado una serie de argumentos a fin de sentar las bases de una nueva antropología, prescindiendo del que podríamos llamar el factor teológico, es decir, de la influencia social de la religión. Desaparecido, entonces, el elemento religioso, se procederá, como es natural, a la formulación de su ideario, de su corpus de principios esenciales. Recapitulemos: la democracia es, con todo y lo que la afirmación implica, una religión, pero antropoteísta, es decir, tiene por divinidad y objeto de culto al hombre. Por extensión, “su doctrina es una teología del hombre-dios; su práctica es la realización del principio en comportamientos, en instituciones, y en obras” (Gómez, 2002, P. 62). Es curioso, en este punto, hacer notar que a las filosofías políticas modernas, entre ellas la democracia, no les bastó con la deconstrucción del sentimiento religioso, con contrarrestar la influencia religiosa en la sociedad, sino que dieron un paso más, construyeron una nueva antropología, un nuevo visión del hombre y de lo humano, atribuyéndole los atributos del Dios omnipotente a un ser rodeado de limitaciones, “ pero sería irrisorio que el animal menesteroso, a quien todo oprime y amenaza, confiara en su sola inteligencia para sojuzgar la majestad del universo, si no se atribuyese una dignidad mayor, y un origen más alto” (p. 58).

Resulta que, si el hombre se ha definido y asumido como una divinidad y el régimen político coadyuva a su ascensión de criatura a creador, necesita para la realización de su sueño arrogarse un atributo, el más importante para hacer completa su divinidad: la voluntad pura e ilimitada. Con ese predicativo, la antropología democrática niega los condicionantes externos y cualquier posibilidad de objetivismo y hace recaer, en las manos del hombre, el decurso entero del universo. Además, la imaginería del contrato social, tomando como presupuesto la voluntad connatural de cada ciudadano, proyecta en las instituciones del estado y en el gobierno mismo, un poder omnímodo, un leviatán, podría decirse, resultado de la unión de voluntades libres arbitradas por el mecanismo del sufragio universal. Gómez Dávila (2002) dedica unas líneas a este tópico, y en una muestra de fino y sesudo análisis filosófico nos dirá:

Para que el hombre sea dios, es forzoso atribuirle la voluntad como esencia, reconocer en la voluntad el principio, y la materia misma de su ser. La voluntad esencial, en efecto, es

suficiencia pura. La voluntad esencial es atributo tautológico de la autonomía absoluta. Si la esencia de un ser no es su voluntad, el ser no es causa de sí mismo, sino efecto del ser que determina su esencia. (p. 64)

Más claro no puede enunciarse el postulado esencial de la antropología democrática, y, como bien dice Serrano (2015) “no es muy gomezdaviliano realizar una exegesis extensa de los textos del bogotano” (p.78), pero, con el binomio voluntad y su sucedánea, la libertad, nuestro pensador ha dado en el blanco, en el punto neurálgico de todo el sistema y ha develado, ahora sí, su fallo teológico y ha expuesto el conjunto de principios axiológicos que lo sustentan. Es así como en los regímenes democráticos la religión si acaso es tolerada pero no aceptada porque va en contravía de los postulados esenciales del sistema, y el laicismo, que pretende garantizar su ejercicio, es solo la forma velada del ateísmo, uno de los pilares justificadores de toda la antropología democrática.

No cabe duda, a esta altura del estudio, que el escoliasta por medio de su “análisis religioso” ha logrado desentrañar el carácter religioso de la democracia y ha puesto de manifiesto los dos principios en que se sostiene: la voluntad (voluntarismo, en sentido filosófico) esencial del hombre, y, la libertad irrestricta propia de su condición personal. Admitamos que, llevadas a sus últimas consecuencias, así sea en el plano de la especulación, la voluntad y la libertad totales predicadas de la persona humana, equivalen, sin remilgos, a decir que el hombre es dios; tal es el presupuesto del sistema democrático, tal es su pretensión metafísica.

Pero el análisis no se agota en la formulación de los susodichos principios de la doctrina democrática, y el escoliasta avanza en la exposición de lo que ha denominado *las cuatro tesis ideológicas de la apologética democrática*, las cuales desarrolla entre las páginas 66 y 73, de *TEXTOS I*, obra suya que hemos venido analizando con algún detalle a lo largo de este apartado.

Más que ideas les llama ideologías o tesis de la democracia y siguiendo el orden de la exposición, son: *el ateísmo y la idea de progreso*, seguidas de *la teoría de los valores* y la tesis de *el determinismo universal*.

Nicolás Gómez Dávila como confeso y practicante cristiano, elucubró en más de una ocasión en torno al ateísmo y rebatió, con una admirable lucidez revestida, a veces, de un tono sardónico, la rimbombante argumentación de los descreídos. En tono duro pero cordial, afirma que

“el ateo es un imbécil o un creyente sin humildad, ni paciencia” (Gómez, 2003, p. 450) para el que la soberbia de su propia condición de pequeño dios le imposibilita, más por razones prácticas que intelectuales, aceptar la existencia del Pantocrátor. Pero no ocuparemos estas líneas al debate cristianismo vs ateísmo con sus argumentos clásicos ni a la consabida apologética que acompaña sus respectivos discursos; más bien, se tratará de comprender el sentido dado por el autor al ateísmo en su función de baluarte o principio necesario para la legitimación de la democracia moderna y como punta de lanza en el ataque a fin de contrarrestar la influencia social de la religión. Así, pues, este ateísmo “patético” y funcional es acogido por la democracia por cuanto sirve al propósito de laicizar la sociedad y deificar al hombre. En una muestra de fino análisis filosófico y apegado a las reglas del razonamiento silogístico, el escoliasta expone la relación consustancial entre la democracia y el ateísmo, como sigue:

La democracia no es atea, porque haya comprobado la irrealidad de Dios, sino porque necesita rigurosamente que Dios no exista. La convicción de nuestra divinidad implica la negación de su existencia. Si Dios existiese, el hombre sería su criatura. Si Dios existiese, el hombre no podría palpar su divinidad presunta. (Gómez, 2002, p.66)

La antigua puja entre el poder temporal y el poder espiritual, en la edad media, encontró una solución en la teoría de las dos espadas y facilitó la coexistencia de estos dos dominios sin alterar fundamentalmente la teología cristiana y sin restar, al menos desde la perspectiva del cristianismo, soberanía a Dios. Pero los nuevos tiempos y las revoluciones científicas trastocaron la cosmovisión clásica y trajeron como consecuencia una redefinición del lugar del hombre en el universo, es decir, comportaron el establecimiento de una nueva antropología. En ese nuevo marco antropológico propiciado por la modernidad y la ciencia, la criatura humana se infló de un orgullo vano y la democracia, en el terreno de la política, le ha atribuido una casi ilimitada soberanía. Se tiene, en consecuencia, que una vez declarada la omnipotencia humana se hace evidente la contrariedad entre la democracia en tanto religión antropoteísta y la teología cristiana. El ateísmo esencial de la democracia no es tan evidente, habida cuenta de la supuesta neutralidad religiosa del estado y las políticas de libertad de cultos, pero está integrado como fundamento de su sistema; no ha olvidarse, en aras de la claridad, que para Gómez Dávila la “doctrina democrática es una superestructura ideológica” y como tal, integra de abajo hacia arriba, conceptos, teorías e ideas tanto políticas como económicas, sociales y religiosas, etc. Entendido el ateísmo como elemento

constitutivo del credo democrático, es perfectamente comprensible, como lo afirma Serrano (2015) “que la extensión del ateísmo en las democracias, no es meramente un proceso de crisis de la religión o un dato observable estadísticamente, sino una exigencia política de primera magnitud” (p. 217)

Como se ha indicado renglones atrás, el ateísmo en tanto característica privativa de la democracia, está muy lejos de una auténtica actitud racional de descreimiento en la existencia de un ser superior bien por razones intelectuales o por falta de evidencia, sino que hace parte de un comodín necesario en el ideario democrático y en la antropología subyacente. Entre tanto, se puede afirmar que el ateísmo de este género es de utilidad inmediata y en la práctica democrática adquiere el cariz de laicismo y de tolerancia, cuando es, en realidad, un nuevo culto con una recién aparecida divinidad, el hombre. Si se echa un vistazo rápido y se extraen de la obra del bogotano todas aquellas referencias al ateísmo, se constatará con toda crudeza que Gómez Dávila no asumió el ateísmo como una verdadera filosofía y mucho menos, como se hace en el presente, pretendió naturalizar la idea de que el ateísmo es algo así como una filosofía natural propia de los hombres de ciencia en contraposición al sentimiento religioso, a la fe del carbonero, podría decirse, característico de las gentes vulgares. Para el escoliasta, en su concepción religiosa del mundo, vale decir, en su idealismo filosófico, la proclama de la muerte de Dios en boca de los voceros de la modernidad tiene como fin, simplemente, deshacerse de un estorbo, de los vallados éticos derivados de las religiones y atribuir la soberanía del dios trascendental de la fe religiosa a la criatura humana. Así, pues, la pregunta por la existencia de Dios es desplazada por el criterio de utilidad, según el cual, el dogma religioso ha de ser adoptado o permitido si no obstaculiza la realización plena del ser humano y si no limita, en algo, su pretendida y no alcanzada, soberanía universal. En ese sentido, el ateísmo del credo democrático es funcional y nada tiene que ver con la gnoseología ni con la filosofía primera. Hay que repetirlo: la democracia no es, entonces, una simple forma de gobierno ni un mecanismo electoral, sino una religión del hombre y para el hombre, una religión antropoteísta. Tan es así, que el propio Gómez Dávila (2003) para no dar lugar a interpretaciones sin límite, precisa en pocos términos el verdadero alcance y función del extendido sentimiento antirreligioso en la modernidad:

El ateísmo es ante todo una definición de Dios. Es decir, una definición de la relación de Dios con el mundo. El Dios del ateo es el Dios que no interviene en el mundo, el que

entrega al hombre a sí mismo, el que lo abandona a su destino. El ateo es el hombre abandonado, sometido a la impotencia helada y ciega de las cosas” (p. 472)

Desaparecida la influencia del Dios omnipotente con la proclama de la extinción (muerte de Dios) de la divinidad en el altar de la soberanía humana, todos los atributos del *SER* trascendental se atribuyen al hombre, y la única medida, el único límite es él mismo, su propio querer y hacer, de acuerdo con la sentencia del ilustre sofista griego. De todas maneras, el conflicto entre religión y política, y, más concretamente, entre democracia y religión, a despecho del propio escoliasta es, quizá, más aparente que real. El antropoteísmo indilgado a la democracia, así, como el activismo político achacado a las religiones, tiene un origen menos sacramental y menos teológico, es decir, no toca al tema del teísmo o el ateísmo directamente, sino más bien, corresponde a un tema de jurisdicción entre el poder temporal y el espiritual, casi a la manera en que fue planteado en la edad media. Dalmacio Negro (2007) ha reflexionado en profundo sobre esta supuesta oposición entre religión y democracia, planteando, algunas cuestiones interesantes que podrían ayudar a dilucidar el tema, a plantearlo de un modo distinto. En primer lugar, supone a la religión, mejor dicho, al cristianismo en perfecta “unidad dialéctica” con la política, en asimétrica complementariedad, habida cuenta de los vínculos originarios entre el régimen de libertades proclamados por la democracia y el cristianismo medievalista; puede parecer extraño, pero el sentido de la autonomía personal y el principio de igualdad junto con la tesis de que hay un orden espiritual y otro terrenal y, por extensión, una autoridad instituida para cada uno de ellos, son supuestos o principios tomados por la democracia occidental directamente del cristianismo. Así, pues, llega a asegurar que el supuesto de la democracia occidental no es, como se ha enseñado, el idealizado régimen democrático de los atenienses sino el cristianismo, sin más. Pero si esto es así, ¿de dónde ha surgido el barrunto de la tan extendida incompatibilidad entre religión y política? A esto responde:

Es frecuente hoy en día que la democracia se entienda y se sienta como una religión y la religión como una ideología más. En lo que respecta a la democracia, el equívoco suele deberse a la ilusión de que esta última puede hacer realidad el mito ancestral de la Ciudad Perfecta, relacionado ahora con los de la felicidad terrenal perpetua y el del hombre nuevo (p. 163-164)

No en vano nos hemos detenido en este punto. Por un lado, las elucubraciones de Dalmacio aterrizan el asunto al campo del análisis histórico y de la teoría política y permiten ver, con toda claridad y sin el velo de la antipatía ideológica, el fallo, por decirlo así, en el análisis religioso que de la democracia hace Gómez Dávila. Según lo anterior, la democracia, al menos la occidental, no es *per se* antirreligiosa, no podría serlo de modo alguno, si entre sus fundamentos conceptuales se cuenta al cristianismo. Y, por otro lado, es claro que la aparente puja entre la *potestas* y *auctoritas*, poder civil y poder espiritual aplica, como sucede en la actualidad, si a la democracia se la concibe de forma extendida, como utopía del autonomismo y voluntarismo ilimitados del hombre; sólo de ese modo, Dios se convierte “en el estorbo del hombre moderno” como bien lo dice el bogotano. Al final, todo se reduce a un problema de jurisdicción, y el ateísmo imputado a la democracia cumple la función de anular o de inhibir la tarea social y moral del credo religioso, considerando amenazante cualquier injerencia suya en el orden civil, y esto, porque la “religión, toda religión, limita al poder reduciéndolo a la condición de potestas” (Dalmacio, 2007, p. 164). Pero más allá de las clarividentes consideraciones del pensador español antes citado, no puede olvidarse que, para Gómez Dávila, el universo entero es una emanación del Dios creador y, entonces, los actos humanos, todos ellos, están predeterminados, en consecuente lógica, por una preferencia religiosa anterior al acto mismo. Así, pues, la democracia no puede escapar a dicho determinismo y como reacción a tal fatalismo proclama, sin ambages, la divinidad del hombre y la muerte de Dios. En el sistema metafísico del escoliasta, el campo religioso, el hecho religioso, es un determinante de la conducta tan importante o más radical que el instinto, la sociedad o la naturaleza, y en ese sentido, el acontecer humano se explica suficientemente a partir de categorías teológicas, es decir, “como efecto de una opción radical ante el ser, de una postura básica ante Dios” (Gómez, 2002, P. 61).

La segunda tesis cardinal, según Gómez Dávila, de la apologética democrática es la *idea de progreso*. A rebatir esa idea angular del credo democrático el escoliasta dedica lo mejor de su análisis filosófico e histórico, hasta encontrar en ella su aspecto falaz y su debilidad lógica. Quizá, sería conveniente decir que en nuestro pensador los conceptos de progreso y evolución tienen igual equivalencia y que, a todas luces, como se podrá evidenciar, estos conceptos son tomados por los ideólogos de la democracia, a manera de préstamo, de la filosofía marxista. Tan cara es la idea de progreso a la democracia que, sin ella, sin su potencia representativa, el dios-hombre carece de sentido y, sobre todo, de destino. En ese orden, la idea de progreso junto con la de perfección

cumplen la función redentora de hacer olvidar al animal humano la precariedad de su vida y la intrascendencia de sus acciones; o, de otro modo:

Si un proceso de perfeccionamiento inevitable no suplanta la reiteración del tiempo, si lo complejo no proviene de lo simple, si lo inferior no engendra términos superiores de las series, si la noche no es preparación evangélica a la luz, si el bien no es faz del mal arrepentido, el hombre no es dios. (Gómez, 2002, P. 66-67)

Habiendo proclamado la muerte de Dios, el hombre moderno, para paliar su desazón existencial y dotar a su propia existencia de un sentido ultramundano, adopta la idea del progreso ilimitado en la forma de una “teodicea del antropoteísmo futurista” para asignar a las fuerzas ciegas de la naturaleza y la conducta humana un fin último, una dirección inevitable hacia lo perfecto, pero sin la necesidad ontológica de un Dios trascendente. Al fin de cuentas el hombre moderno solo ha sustituido una fe por otra, la fe en Dios por la fe en el progreso, sin evidencia alguna, solo amparado en la idea vaga de una gradación ascendente de lo simple a lo complejo, de lo irracional a lo racional y de lo inmaturo a lo perfecto, autenticada por las impresiones de una experiencia, en todo caso, subjetiva. Ahora bien, ¿niega el escoliasta la noción de progreso? En absoluto. De lo que descrea Gómez Dávila es de las filosofías totalizantes, de las interpretaciones generales de la historia y del hallazgo, como lo proclama el materialismo histórico, de fuerzas motrices explicativas del devenir histórico. Fiel a su filosofía cristiana de la preeminencia del individuo por sobre la sociedad, de su apuesta por la individuación antes que, por el colectivismo, proclama con total desembozo el pensador bogotano: “el único progreso posible es el progreso interno de cada individuo. Proceso que termina con el fin de cada vida” (Gómez, 2001, p. 385)

La tercera idea de la apologética democrática es la *teoría de los valores*. En este punto el escoliasta señala la mayor debilidad conceptual del credo democrático. Después de todo, las justificaciones invocadas para sostener la democracia y la misma existencia del estado liberal moderno, se han basado en las nociones que sobre los derechos connaturales del hombre han sido proclamados por el iusnaturalismo. Como se ve, la contradicción es evidente. Propalando la absoluta libertad humana, el libre albedrío y la voluntad ilimitada, los ideólogos de la democracia han anulado la posibilidad de la existencia de principios y valores objetivos, que, a su vez, el estado liberal reclama para fundamentarse.

La consecuencia directa de la adopción de las tesis iusnaturalistas para la justificación de la democracia es que ellas comportan, por decirlo así, la aceptación racional de la vigencia de un orden axiológico precedente a la formación del estado y no establecido por el acuerdo social. Como bien argumenta Bobbio (1989) las nociones de derecho, deber, ley, norma, justicia, tienen como “base una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre, que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica” (p. 12) pero que, en todo caso, cumple el buen propósito de compeler al individuo al ejercicio de sus derechos y deberes y de limitar la acción del estado. Cualquiera comprende la buena función de la teoría del denominado *hombre en estado de naturaleza*, tan socorrida por los partidarios del contractualismo para acreditar la existencia de derechos personales inalienables, pero así, también, cualquiera constata sin mayores dificultades que ella es, simplemente, un artilugio conceptual, una quimera. El escoliasta bogotano es consciente de los problemas de fundamentación racional y filosófica de la democracia, y, de las cuatro tesis de la apologética del gobierno de las mayorías, es, precisamente, en la de los valores en donde se hace notar con mayor intensidad su flanco débil, por las razones ya expuestas. Leamos los comentarios de Gómez Dávila (2002) al respecto:

La teoría de los valores es la más espinosa empresa de la ideología democrática. Ateísmo y progreso sólo piden una retórica enfática, porque la existencia de Dios no es obvia, porque un simple ademán hacia el futuro confirma la fe de un progresista vacilante; mientras que la presencia de valores es hecho que anula los postulados democráticos, con insolencia tranquila. (P. 67-68)

Tal vez quepa hacer algunos comentarios más. La debilidad de la democracia para justificar al hombre-dios de la que ella es estandarte, tiene su origen en la existencia irrefutable de un orden axiológico anterior a la formación de la comunidad política, y, quizá, pretérito a la aparición de los primeros grupos humanos. Ese orden axiológico, pues, no es el resultante de consenso alguno y su fehaciente relativismo cultural e histórico, no desdice ni de su objetivismo ni de su fundamentación trascendental. De este modo, Gómez Dávila es, para decirlo de modo lacónico, un objetivista en filosofía y como buen idealista asiente en que la realidad se constituye en estratos, en gradaciones ontológicas en las que la fuerza cohesionadora entre ellas se deriva de una entidad superior, un primer motor, para utilizar una de los conceptos claves del tomismo. Pero hay más: si la democracia limita su teoría de los valores a simples códigos de conducta y a los enunciados

generales de igualdad y justicia, en el escoliasta, los valores tocan la moralidad, desde luego, pero también se relacionan con los criterios de la verdad, la belleza, el placer y el dolor, así, también, con lo instintivo y lo racional; en suma, el concepto de valor para el pensador bogotano es más general y vital, diríase, más relacionado con la estética que con la ética y trasciende el carácter convencional que tiene en la democracia. Así, pues, los valores no son creación humana, ellos pertenecen a un orden natural, preexistente, inscrito en las cosas, en lo entes, en lo real. En tono combativo y un tanto retórico, pregunta Gómez Dávila (2002) a los filósofos de la democracia: “¿qué subsiste de nuestra divinidad proclamada, si el bien obliga como un llamamiento irresistible, si la belleza existe en la pulpa del objeto?” (p. 68)

Ahora, nos ocuparemos, de la cuarta tesis de la apologética democrática, es decir, *el determinismo universal*. Tan necesario como los tres principios anteriores, porque “para afianzar sus profecías, la doctrina necesita un universo rígido” (p. 69). En general, el determinismo se afirma sobre la idea de la existencia de principios-causas desencadenantes de todo cuanto pueda observarse en el universo en la forma de leyes cósmicas, casi a la manera de una fatalidad irreductible. El determinismo, por lo anterior, se constituye en piedra angular del credo democrático por cuanto permite someter, controlar y pronosticar, en cierta medida, la realidad y someterla a la voluntad sin límite de la criatura humana. Sólo sobre un universo inmutable, por contraste, es posible la proclamación del advenimiento del hombre-dios y la realización de su designio trascendental: la libertad absoluta. Dicho de modo sencillo; “la libertad total del hombre pide un universo esclavizado. La soberanía de la voluntad humana sólo puede regentar cadáveres de cosas” (Gómez, 2002, p. 69). A tal conclusión llegó el escoliasta luego de la aplicación de su “análisis religioso” al hecho democrático, al sistema y a las formas institucionales de la democracia.

## 5. PROSPECTIVA Y DECADENCIA DE LA DEMOCRACIA.

“El sufragio universal no pretende que los intereses de la mayoría triunfen, sino que la mayoría lo crea”

Leer en el siglo XXI a un autor como Gómez Dávila, acaso, ¿será de alguna utilidad? Un filósofo antimodernista y reaccionario, que trató con particular desdén todos los valores de la modernidad, entre ellos, la democracia, ¿tendrá algo para decir respecto de la encrucijada por la que atraviesa el sistema democrático, y, en general, los sistemas políticos? De principio puede presuponerse que las respuestas a las anteriores preguntas son afirmativas. En efecto: tanto puede aprenderse de la naturaleza de un fenómeno como de las características de un sistema, si se lo considera por sus virtudes esenciales como por sus contradicciones; dicho de otro modo y aterrizado a nuestro asunto, la explicación de los aprietos y la determinación de las dificultades generalizadas que afectan, hoy por hoy, a los sistemas políticos y a la democracia, pueden encontrarse en autores partidarios, en los apologetas de la democracia como en sus detractores, es decir, en pensadores reaccionarios como el escoliasta bogotano. Como quiera, uno de los objetivos de la presente investigación consiste en sacar del aislamiento, en valorar prospectivamente el conjunto de ideas reaccionarias y antimodernistas de un autor como Gómez Dávila a fin de hacer comprensibles, si fuere posible, las causas más remotas e intrincadas de la crisis de la modernidad y de la democracia. Si se alcanza dicho cometido, se habrá dado un paso adelante en la reivindicación de la figura de este ilustre colombiano y en la apreciación de una producción filosófica encasillada con exclusividad en los anaqueles del reaccionarismo, en detrimento de su utilidad y vitalidad, y sin reconocer que los tópicos y las preguntas del gomezdavilianismo son los de la *Philosophia perennis*.

Aunque se haya dicho en renglones atrás, es conveniente recordar que la postura política de nuestro pensador es y siempre será en favor del individuo, de la autonomía personal. La sociedad y el estado, en su antropología política, son sucedáneos al individuo y ello determina en buena medida su oposición, a veces recalcitrante, al poder omnímodo que reviste el estado moderno como a la adhesión, sin más, a la tiranía de las mayorías, a la oclocracia. Así, pues, en la triada individuo, estado y sociedad, su opción decidida es por la persona y el proceso de individuación con todo y los peligros que conlleva. La premisa fundamental del credo político del escoliasta es el hombre y su libre desarrollo, o, más bien, el cumplimiento del designio inescrutable

para cada cual, pero, a su vez, compartido con la humanidad entera: “la libertad es nuestro riesgo, el noble privilegio de incumplir nuestro deber” (Gómez, 2002, p. 13)

Prosiguiendo en el intento de hallar las debilidades tanto filosóficas como conceptuales a las que se ha enfrentado la democracia y que explican, en buena medida, la mala hora por la que atraviesan los sistemas políticos en la actualidad, aunque osado, pero en correspondencia con los objetivos de la presente investigación, se presentarán a continuación algunos de los aspectos o criterios enunciados por Gómez Dávila a modo de crítica contra la democracia y el sistema del voto mayoritario, pero que constituyen, un auténtico diagnóstico de los fallos del sistema democrático; algunos se relacionan con los fundamentos, y, otros, con su funcionamiento, es decir, con el diseño institucional.

El primero de todos ellos y sobre el que más ruido se hace es el de *la legitimidad* del sistema. La primera acepción, si a la semántica se atiende, para el concepto legitimidad es el de aceptación, así de simple. Y dicha aceptación, fuere para el ejercicio de un cargo por parte de una persona o del poder en cabeza de un grupo, “se hace sobre la base de que tal desempeño o ejercicio está de acuerdo con algún principio generalmente aceptado y conforme a procedimientos de confirmación de la autoridad” (Jiménez, 1995, p. 173). Así, pues, el principio sobre el que se asienta todo el sistema democrático es el de la voluntad de la mayoría, y, el procedimiento el de la elección abierta y universal por medio del sufragio. Sea como fuere, las mayorías simples no bastan y se ha acudido al sistema de las mayorías proporcionales para conjurar el creciente descontento ante la falta de auténtica representatividad de comunidades o grupos generalmente marginadas de los centros de poder. De otro lado, la legitimidad del principio ha sido puesto en entredicho por la persistencia de hechos de corrupción, como la compra de votos, y por la cada vez más creciente ideologización radical de los grupos en disputa a los que cuesta reconocer el triunfo del opositor, reclamando, amparados en encuestas amañadas, un supuesto triunfo incontestable. El problema no es pequeño. Derruido el principio, puesto en duda, lo siguiente es la zozobra social y el debilitamiento paulatino de las instituciones en las que el sistema se sostiene: parlamentos, órganos judiciales, aparatos policiales, etc. Los persistentes llamados en cabeza de gobernantes, líderes mundiales y teóricos de las ciencias políticas por establecer un nuevo contrato social, se han enfocado en el reconocimiento de los derechos sociales de nueva generación y en la superación de la vieja disputa entre individualismo y colectivismo, pero, han olvidado el remozamiento del

principio, la reformulación filosófica y racional del discurso legitimador del sistema democrático, preciso ahora, cuando la apologética roussoniana es insuficiente y los estados nacionales han perdido su connotación clásica por cuenta del globalismo económico y cultural. Ante este panorama, Gómez Dávila (2005a) ofrece el siguiente diagnóstico:

El consentimiento popular es indicio de legitimidad, pero no causa. En el debate sobre la legitimidad del poder no cuentan ni su origen en el voto, ni su origen en la fuerza. Legítimo es el poder que cumple el mandato que las necesidades vitales y éticas de una sociedad le confieren. (p. 235)

Lo que importa observar es que el simple criterio de la mayoría se ha quedado insuficiente como principio de legitimidad, como bien se argumenta en la cita anterior, y tanto la eficacia del sufragio como la coacción ejercida en nombre del estado o de la voluntad general, no hacen del todo racional la aceptación del mando, en el entendido de que la facción con la mayoría de votos ejecutará su programa en beneficio de todos, incluidos los que apoyaron otros programas. La realidad contraviene el postulado y el escoliasta, desde una concepción naturalista, afín al pensamiento griego, hace pender la legitimidad del poder político no ya en la simple convención, en el proceso electoral, sino de esa “norma trascendente que las circunstancias revelan” (2005a, p. 21) y la cual, apenas unos pocos, conocen, dilucidan, es decir, los auténticos y verdaderos filósofos. Y, dicho sea de paso, ese mandato “de necesidades vitales y éticas” es conferido por la sociedad al poder político, al gobernante, de diversas maneras y no exclusivamente por las elecciones.

El otro flanco débil de la democracia es el exacerbado *individualismo* que ha dado lugar a una ruptura entre el interés individual y el de los de la sociedad, muy al contrario de lo proclamado por los filósofos del derecho natural y el contractualismo, dilema éste que analizado de fondo revela la no muy comprendida relación de origen entre el liberalismo y la democracia. Gómez Dávila (2002) es consciente de esta ruptura, de esta cuestión filosófica y teórica no resuelta con suficiencia de argumentos y advierte, casi a modo reprimenda: “si todos los hombres son voluntades libres, soberanas, e iguales, ninguna voluntad puede sojuzgar legítimamente a las otras” (p.72). luego, de dónde, entonces, ¿puede hablarse de una voluntad general? De acuerdo con el rousseanismo la suma de voluntades individuales conformará, idealmente, la denominada voluntad general, inapelable, necesaria e infalible materializada en la forma de un mandato popular otorgado a una persona o un partido por medio del voto, el problema aquí, para el escoliasta, es

que toda voluntad individual tiene por mandato la búsqueda de su propia libertad y todo lo demás es enajenación desistimiento, renuncia al propio deber, a la búsqueda de la esencia. Sin recurrir a un malabarismo conceptual es imposible hallar conciliados la voluntad personal y la general, y, en el plano teórico podrá funcionar, hacerse razonable el principio, pero, en la praxis, el vínculo entre los dos teoremas es la coacción. Dicho de otro modo: “la democracia colectivista y despótica somete las voluntades apóstatas a la dirección autocrática de cualquier nación, clase social, partido, o individuo que encarne la voluntad recta” (Gómez, 2002, p. 72). Dilucidar el problema y plantear una solución que, por un lado, no vaya en detrimento del ser esencial, del proceso de individuación que corresponde a cada cual, y, por otro, hallar las reglas que la vida social impone, es el gran reto de la democracia y de los sistemas políticos en el tiempo actual. El primer paso sería, nos lo dice el radical Thoreau (2004) “que cada hombre haga saber qué clase de gobierno ganaría su respeto, y ése sería un paso para obtenerlo” (p. 121).

Como buen antimoderno y reaccionario, el filósofo bogotano encuentra estrechos vínculos entre la democracia, es decir, entre su principio filosófico (atribuir al hombre los atributos que corresponder a Dios) y el desarrollo para nada inocente y para nada deleznable de *la técnica*. Siendo un fenómeno típico del siglo XX, lo cierto es que los conceptos de eficacia y eficiencia administrativa se constituyeron en parte esencial del diseño institucional del estado liberal y uno de los presupuestos de la democracia práctica. La técnica dejó de ser un repertorio de procedimientos para convertirse en una auténtica ideología afín a la democracia y consecuente con su principio rector: la divinización del hombre. Así nos lo explica el propio Gómez Dávila (2002):

La técnica no es producto democrático, pero el culto de la técnica, la veneración de sus obras, la fe en su triunfo escatológico, son consecuencias necesarias de la religión democrática. La técnica es la herramienta de su ambición profunda, el acto posesorio del hombre sobre el universo sometido (p. 73).

Pero democracia y técnica van unidas a una concepción anterior, subyacente a todo el sistema y sin la cual la idea del hombre-dios no tiene futuro, posibilidades de realización, esa idea es, la idea de progreso. Razón, técnica y progreso son la trilogía del pensamiento moderno, concretada y materializada en la religión democrática, cuyos resultados están a la vista: destrucción, depredación planetaria, involución axiológica, etc. con esto en mente, se podría decir junto con el escoliasta que “dudar del progreso es el único progreso” (Gómez, 2005a, p. 93)

En momentos de crisis y de deslegitimación de los sistemas políticos, como los actuales, es necesario plantear de nuevo las preguntas clásicas de la filosofía política, no para ofrecer las fórmulas ya conocidas sino para arriesgarse a pensar modelos y teorías distintas, y aunque suena a paradoja, un pensador como Gómez Dávila ayuda en mucho a ese objetivo. El profesor Iván Darío Arango (2018) enuncia varias preguntas<sup>5</sup> de actualidad sobre la filosofía política, y, se detiene en una, trascendental y de todos los tiempos: “¿por qué debemos obedecer a la autoridad política?” (p. 15). Las respuestas al anterior interrogante es asunto de todos y cada uno de los sistemas políticos, antiguos y actuales, y en la medida en que esa respuesta, transformada en principio de legitimación, sea considerada satisfactoria, la pervivencia del sistema está asegurada. Así las cosas, es fácil comprender el por qué el principio de la mitad más uno, sustento de la democracia, ha sido puesto en entredicho por la hegemonía del espíritu de facción, la corrupción y la ineficacia. No basta, entonces, que una decisión política haya sido sancionada de acuerdo con las reglas del juego democrático para que sea legítima, sino que, además, toda la población, sin excepción, debe ser consciente, aunque haya votado en contra, que tal decisión-ley le beneficia. Si así no ocurre, el principio se hace inoperante y el sistema entero entra en crisis. Esa es la génesis de la llamada *tiranía de las mayorías*, fenómeno advertido por Gómez Dávila (2005a): “los parlamentos democráticos no son recintos donde se discute, sino donde el absolutismo popular registra sus edictos” (p. 22). Y por si faltara para completar el diagnóstico, es tal la incongruencia y desajuste del sistema que, de un modo satírico, muy suyo, remata el escoliasta: “la legislación que protege minuciosamente la libertad estrangula las libertades” (p. 30).

Serán muchos más los fallos o problemas del sistema democrático enunciados por Gómez Dávila en el conjunto de sus *Escolios a un texto implícito*, pero los que han sido mencionados son suficientemente representativos; en su orden: el de la legitimidad del sistema, secundado por el problema del individualismo; y, por último, el de las relaciones de la democracia con la técnica, para finalizar con el del absolutismo democrático o la tiranía de las mayorías.

---

<sup>5</sup> Las preguntas fundamentales de la filosofía política, son: ¿cuál es el mejor régimen político? ¿por qué debemos obedecer a la autoridad política? y ¿cómo se define el concepto de lo político? Para mayor desarrollo consultar: Arango, Iván Darío. (2018). ***Actualidad de la filosofía política y otros ensayos***. Medellín: Editorial EAFIT.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

“El conservatismo no debe ser partido sino actitud normal  
de todo hombre decente”

Existen dos mote atribuibiles, con toda justicia, al conjunto de la obra filosófica de Nicolás Gómez Dávila: la inconmensurabilidad y la originalidad. El epígrafe, conscientemente escogido, con el que intituló el conjunto de sus elucubraciones, *Escolios a un texto implícito*, plantea, para cualquier estudioso de su pensamiento un reto hermenéutico. Toda vez que el escolio, en la literatura antigua, cumplía la función de permitir al escritor o al copista introducir una nota aclaratoria, un comentario exegético o una indicación gramatical, al cuerpo de un texto general, su importancia era de segundo orden y no constituía un género específico dentro de la tradición literaria y filosófica. La escritura corta, concéntrica y sin demasiados pretendidos fue la impronta del escoliasta sabanero para quien la filosofía y el pensamiento eran una aventura, una opción radical por la vida, una apuesta por la búsqueda y la realización del deseo incesante de comprender. Como en pocos, en Gómez Dávila, se cumple cabalmente la sentencia, atribuida a Leclerc de que “el estilo es el hombre”.

El escolio, en tanto recurso lingüístico, propicia la alusión y la elusión; permite, de un lado, nominar un asunto por sus notas esenciales, y, de otro, evadir la retórica justificadora que acompaña la mayoría de los discursos. Que las palabras digan lo que ellas dicen, sería la consigna. Por lo pronto, dejemos claro que la anterior digresión permite allanar, preparar el terreno para la formulación de la pregunta trascendental, del interrogante obligado que debe hacerse y luego tratar de responder cualquiera que se acerque a la ignota obra de este ilustre pensador: ¿cuál es el texto implícito preludiado por los escolios?

Franco Volpi (2005), el genealogista por excelencia de la obra filosófica del escoliasta, en un texto introductorio y fundamental para acercarse al corpus gomezdaviliano, asevera, no sin riesgos, que el texto implícito “al que aluden los Escolios es la obra ideal, perfecta, tan sólo imaginada, en la que se prolongan y se cumplen las proposiciones de don Nicolás” (p. 33). El problema, aquí, radica en que es tan cierto afirmar lo anterior, tanto de Gómez Dávila, como de cualquier otro escritor por prolijo que sea. En ese orden de ideas, siempre habrá una obra ideal, la novela total, el sistema perfecto al que el escritor y el filósofo aspiran en todas sus empresas literarias, pero, aunque parezcan al alcance de la mano, siempre faltará algo, un paso más, para

lograrla, para concebirla, y otro más, para escribirla. Así, pues, la explicación del filósofo italiano en torno al texto implícito al que los escolios hacen referencia es válida pero no suficiente; se han barajado otras alternativas de respuesta a esta misma pregunta por el texto implícito, y ellas van desde la obra total, la tradición occidental y la religión democrática, según nos lo hace saber Serrano (2015) en el capítulo V de su libro, titulado: *Texto o textos implícitos en la obra de Nicolás Gómez Dávila* (páginas 203-241).

Como ya se dijo, cualquier análisis del conjunto de la obra filosófica del bogotano pasa, sin desvíos, por la búsqueda de respuesta a la pregunta por el texto implícito, y por ello, la presente investigación no se sustrae de ese objetivo, de ese imperativo metodológico. Consideradas en conjunto todas las conclusiones que se ofrecerán a continuación, constituyen una modesta pero razonada respuesta a la cuestión sobre el texto implícito y un aporte más a los estudios exploratorios sobre la figura y obra de este celebrado pensador colombiano.

En Nicolás Gómez Dávila son inseparables el estilo, la persona y el pensador. El *escolio* en tanto recurso lingüístico, en tanto expresión verbal breve y “cercana al silencio” se corresponde plenamente con su filosofía de vida, con su posición política de reaccionario y con la disciplina personal con la que acompañó cada una de sus acciones. Sin intentos de catequizar ni de enseñar nada a nadie, y, luego de intentar la prosa, la exposición filosófica de uso corriente en sus dos primeras publicaciones, *Notas y textos I*, se decide, finalmente, por el *escolio*, como último recurso en su intento de dar a su existencia un sentido y de vivir la experiencia humana en toda su radicalidad, es decir, con plena lucidez. Leer, pensar y escribir, son los tres verbos definitorios de su biografía, y, la modestia, el sello distintivo de su personalidad. El *escolio* como expresión de una vida es la clave hermenéutica, infalible, para adentrarse en el conjunto de su obra y para atisbar la realidad a la que los *escolios* aluden.

Las relaciones ideológicas entre el platonismo y el gomezdavilianismo son, a toda vista, estrechas y evidentes. A tal conclusión no se llega únicamente por el camino del análisis comparado de sus respectivas teorías políticas, tal como se mostró en el capítulo dedicado a ese tema, sino por las declaraciones taxativas hechas por el propio Gómez Dávila en las que reconoce la ascendencia política de Platón sobre su sistema de pensamiento, y, fundamentalmente, en el origen doctrinario, por decirlo así, de su perorado reaccionarismo. Los problemas de la filosofía perenne aparecen y reaparecen, como en un eterno retorno, en los sistemas filosóficos de todos los

tiempos, claro, remozados con terminología novedosa y con ropajes distintos, pero sin perder su naturaleza, su esencia. La necesidad de dar sustento y raigambre filosófica a una simple posición política, esto es, al reaccionarismo, le lleva al encuentro, casi a la manera de una iluminación, con la teoría de las *ideas* del platonismo y con su mundo pétreo, eterno, incólume. Con la convicción de que “en todo reaccionario Platón resucita”, el escoliasta, avanza en la construcción de un sistema de verdades absolutas, inscritas en las leyes del universo y con aplicación, también, al conjunto de las prácticas sociales. El estado sofocrático, el gobierno de los filósofos, es una idea en demasía atractiva y con suficiente respaldo en el sentido común para ofrecerla como alternativa al gobierno democrático y la relativización moral y política que le es característica. El proceso electoral, entonces, no es regla objetiva ni criterio de validez en tanto está viciado, en su origen, por el relativismo y no consulta la verdadera naturaleza de la sociedad, sus leyes intrínsecas: “obedecer a la ley que depende de la voluntad mayoritaria es obedecer al capricho, obedecer a un hombre que reconoce normas objetivas, es obedecer a la ley” (*Escolios*, tomo I, p. 234).

Desde el pedestal de pensador aristocrático, Gómez Dávila, advierte en la democracia y sus principios justificadores trazos e indicios, cual se tratase de una fe religiosa. El aparente sentimiento antirreligioso propalado por el liberalismo radical desde la revolución francesa, mutó, en la forma de laicismo constitucional en los estados modernos, pero sin hacer desaparecer su abierta contradicción con la religión a la que ha pretendido sustituir, no por el agnosticismo, sino por una nueva fe, la religión democrática. El credo democrático, con su dogmas, profetas y rituales, ha erigido una nueva divinidad a la que ha pretendido atribuirle los atributos del Dios cristiano. El hombre, convertido es ser divino y liberado de los atavismos de la moral cristiana se autoproclama dueño y señor del universo, y lo que es más importante, ha elaborado a la manera de pregón: “la soberana determinación de su destino”. A estas inferencias ha llegado Gómez Dávila por medio de un instrumento de investigación, “el análisis religioso”, que aplicado a la democracia le ha permitido develar el propósito del ateísmo funcional de la religión democrática y desentrañar, teóricamente, las denominadas cuatro tesis ideológicas de su apologética: en primer lugar, el ateísmo, luego, la idea de progreso, seguida de una teoría de los valores, y, por último, la del determinismo universal. Si bien es cierto que Gómez Dávila no ha sido el único pensador en denunciar el cariz religioso de la democracia, habrá que reconocerle, como original, su capacidad de discernimiento y de penetración filosófica en el análisis de los sustratos conceptuales y racionales del sistema democrático.

Si sobre algo hay acuerdo casi unánime entre los pensadores de la política contemporánea es sobre la necesidad de repensar la democracia, desde sus fundamentos. La clásica división de poderes ha cumplido su misión, esto es, impedir la concentración del poder en uno solo de ellos o en las manos de unas cuantas personas, pero su propia dinámica interna ha hecho parsimoniosa, casi ineficaz, la acción gubernamental. La democracia representativa no ha logrado dar voz a las muchedumbres empoderadas ni a sus reclamos por el goce efectivo de todos los derechos, los consagrados en la mayoría de las constituciones, así, como los de última generación. De otro lado, el divorcio entre los estamentos políticos y la denominada sociedad civil es casi irremediable. En ese orden de ideas, el contractualismo tradicional es insuficiente y las nuevas dinámicas sociales, precipitadas por la globalización y el imperio de la tecnología, convertida en fuerza incontrolable con ribetes de ideología, bautizada como tecnologismo, desvirtúan las viejas ideas románticas sobre las cuales se ha justificado el contrato social. Así, pues, la democracia padece una serie de problemas y el escoliasta, con gran precisión los ha enunciado, entre ellos: el perenne problema de la legitimidad del sistema, luego, la encrucijada individualismo vs colectivismo, y, a ellos se suman la nunca bien ponderada influencia de la técnica y su irracionalidad en la configuración de las nuevas sociedades y, finaliza, con la enunciación de la nueva forma de la tiranía, precisamente, la ejercida en nombre de las mayorías.

## Referencias bibliográficas

- Abad, A. (2008). *Pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Abad, A. (2020). *Franco Volpi. Una interpretación de Nicolás Gómez Dávila*. *Universitas Philosophia*, 37(75), 151–173. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-75.ving>
- Albarrán, M. (1994). *Introducción a la Filosofía I*. México: McGRAW-HILL.
- Álvarez, A y Niño, F. (1996). *Guía de investigación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Arango, I. (2018). *Actualidad de la filosofía política y otros ensayos*. Medellín: Editorial EAFIT.
- Averzuela, J. (11 de octubre de 2020). *El “gobierno de los mejores”. El confidencial*. Recuperado de: [https://blogs.elconfidencial.com/espana/tribuna/2020-10-11/el-gobierno-de-los-mejores\\_2783652/](https://blogs.elconfidencial.com/espana/tribuna/2020-10-11/el-gobierno-de-los-mejores_2783652/)
- Bobbio, N. (1997). *Liberalismo y Democracia*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Caro, H. (2010, 14 de marzo). El buen odioso. *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/impres/filosofia/articulo/el-buen-odioso/21013/>
- Chávez, P. (2004). *Historia de las doctrinas filosóficas*. México: Pearson Educación.
- Faguet, E. (1912). *Iniciación filosófica*. México: Librería de la Vda de CH. Bouret.
- Fernández Muñoz, D. (2017). *Claves de la aforística española. concepción del género, tradición literaria y eclosión en la posmodernidad*. (tesis de doctorado). Universidad de ALICANTE, España. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10045/71274>
- Fromm, E. (1978). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: PAIDÓS.

- Garofalo, L. (2020). *Lo jurídico como categoría del espíritu*. Ensayo sobre el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- García Morente, M. (2002). *Lecciones preliminares de Filosofía* (17ed). México: Editorial PORRÚA.
- Gómez Dávila, N. (2001). *Escolios a un texto implícito (Selección)*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2002). *TEXTOS I*. (2 Ed). Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. (2 ed.). Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005a). *Escolios a un texto implícito tomo I*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005b). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores
- Gómez Dávila, N. (2005c). *Nuevos escolios a un texto implícito (tomo I)*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Rodas, C. (2020). *Nicolás Gómez Dávila frente a la muerte de Dios. Una crítica filosófica al proceso de secularización occidental*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.
- Grenet, P. (1992). *Historia de la Filosofía antigua*. Barcelona: HERDER.
- Grube, G. (1973). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Guillon, J. (1967). *El pensamiento vivo de Platón*. Buenos Aires: LOSADA s.a.
- Haro Tecglen, E. (1974). *Diccionario político*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Hernández, A. (1997). *Las ideas políticas en la Historia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

- Jiménez, L. (1995). *Diccionario de ciencia Política*. Bogotá: Ediciones jurídicas Gustavo Ibáñez.
- Mauricio Galindo Hurtado. "Un pensador aristocrático en Los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila". *Historia Crítica*, n.o 19 (2000): 13-23.
- Mejía, J. F. (2021). *Pensar es escribir: la filosofía en notas de Nicolás Gómez Dávila*. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10554/54314>.
- Mugnier, D. (2023). *Los límites del racionalismo jurídico: sucesivas hipótesis de lectura sobre de iure de Nicolás Gómez Dávila*. (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana). Recuperado de <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/64147>
- Negro Pabón, D. (2007). DEMOCRACIA Y RELIGIÓN. *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 41, 163-18. Recuperado de <https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/867>
- Noguera, C. (2012). Biografía intelectual de Nicolás Gómez Dávila. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Pachón, D. (14 de enero de 2022). Nicolás Gómez Dávila, el Nietzsche bogotano. *El espectador*. Recuperado de <http://www.elspectador.com/el-magazin-cultural/nicolas-gomez-davila-el-nietzsche-bogotano/>
- Pokrovski, V.S. (1966). *Historia de las ideas políticas* (8 ed.). México: GRIJALBO s.a.
- Platón. (1997). *La República* (4 ed.). Bogotá: PANAMERICANA Editorial.
- Robin, L. (1956). *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México: UTHEA.
- Rousseau, J. (1993). *El contrato social o principios de derecho político*. Bogotá: Editorial OVEJA NEGRA.
- Rozo, E. (1988). *Introducción a las instituciones políticas*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Russell, B. (1978). *Historia de la Filosofía occidental (tomo I)*. Madrid: Espasa-Calpe s.a.

Serrano, J. (2015). *Democracia y Nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. España: EUNSA.

Thoreau, H. (2004). *Del deber de la desobediencia civil*. En *Poder vs Democracia* (pp. 119-157). Bogotá: FICA.

Torregroza, E. (2018). El fracaso del hombre: la antropología de Nicolás Gómez Dávila. En J. Mejía (Ed), *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila* (pp. 279-288). Bogotá: Editorial Universidad Javeriana.

Torres, O. (1997). *Antología del Ensayo en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República.

Volpi, F. (2005). *El solitario de Dios*. Bogotá: Villegas Editores.