

Nicolás Gómez Dávila, el barroco y la ética mundana de Baltasar Gracián

Enver Joel Torregroza Lara *

Recepción: 11-5-2023 / Aceptación: 25-5-2023

Resumen. Existen divergencias teológicas entre el humanismo jesuita de Gracián y la teología pascaliana de la gracia del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila. El mismo Gómez Dávila cuestiona críticamente en algunos de sus “escolios” el estilo de la literatura barroca española, cuando la compara con otras literaturas. Sin embargo, existe un punto de conexión entre el héroe virtuoso de Gracián y el modo de vida filosófico del pensador bogotano: ambas filosofías desarrollan una ética mundana que sirve para pensar de qué modo el espíritu humano puede acceder a la trascendencia atravesando los laberintos cavernosos de las vicisitudes terrenales.

Palabras clave: Ética; Barroco; Filosofía iberoamericana; Nicolás Gómez Dávila; Baltasar Gracián.

[en] Nicolás Gómez Dávila, the Baroque and the Gracián’s worldly ethics

Abstract. There are notorious differences between the Jesuit theology of Gracián’s Humanism and the Pascalian theology of grace of the Colombian thinker Nicolás Gómez Dávila. In addition, Gómez Dávila criticizes Spanish Baroque when he compares it with other literature. However, the virtuous hero of Gracián and the philosophical way of life of the Bogota thinker are connected. Both philosophies develop a mundane ethic that solves a puzzle: how the human spirit can access transcendence through the dark labyrinths of earthly difficulties.

Keywords: Ethics; Baroque; Hispanic Philosophy; Nicolás Gómez Dávila; Baltasar Gracián.

Sumario. I. Introducción. ¿Son comparables Gómez Dávila y Gracián? II. La recepción de Gracián y el barroco en Gómez Dávila. III. Por qué Gómez Dávila no es barroco. IV. La ética mundana como punto de encuentro entre Gómez Dávila y Gracián. Bibliografía.

Cómo citar: Torregroza Lara, E. J. (2023). Nicolás Gómez Dávila, el barroco y la ética mundana de Baltasar Gracián. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas, número especial*, 127-133.

I. Introducción. ¿Son comparables Gómez Dávila y Gracián?

La obra del filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) ha sido comparada por algunos intérpretes con la de Gracián en virtud de una aparente similitud¹. El motivo principal de esta comparación ha sido el estilo: los escolios de Nicolás Gómez Dávila parecen asemejarse a las máximas del *Oráculo manual* de Gracián, del mismo modo que han sido asimilados a los aforismos de la moralística francesa de La Bruyère, La Rochefoucauld y los

Pensées de Pascal². Sin duda la brevedad de los escolios de Gómez Dávila, su aspecto en ocasiones sentencioso y epigramático, puede inducir fácilmente a considerarlos “aforismos”. Sin embargo, el mismo Gómez Dávila señala que no son “aforismos” propiamente hablando, pues, afirma: “Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición *pointilliste*”³. A lo largo de la obra de Gómez Dávila pueden hallarse referencias directas o indirectas al problema de cómo escribir, que permiten trazar los contornos de su poética; alusiones en las que se explica tanto el apelativo de “escolios” como las profundas

* Universidad Complutense de Madrid
envtorre@ucm.es

¹ Por ejemplo: T. Kinzel, “Estrategias literarias del desengaño en Baltasar Gracián y Nicolás Gómez Dávila”, en S. Neumeister (ed.), *Los conceptos de Gracián: Tercer Coloquio Internacional sobre Baltasar Gracián en ocasión de los 350 años de su muerte*. (Berlín, 27-29 de noviembre de 2008), Berlín, Tranvía, 2010, pp. 261-281. Una crítica a la comparación que hace Kinzel en este texto se encuentra en la reseña de J. Weiser, “Sebastian Neumeister (ed.), Los conceptos de Gracián. Tercer Coloquio Internacional sobre Baltasar Gracián en ocasión de los 350 años de su muerte (Berlín, 27-29 de noviembre de 2008), Berlín, edition tranvía – Frey, 2010, 281 pp.”, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 129/4, 2013, pp. 1116-1119 [<https://doi.org/10.1515/zrp-2013-0127>].

² La primera alusión a este respecto la hace Hernando Téllez en “Presentación de la obra de Nicolás Gómez Dávila”, *Mito*, 1/4, 1955, pág. 210. Reeditado en *Agenda cultural. Alma mater*, Universidad de Antioquia, 184, 2012.

³ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito I*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 11.

motivaciones filosóficas del particular estilo del filósofo bogotano, incluyendo razones estéticas, políticas y morales. Su escritura es, por ejemplo, ensayística, pues escribe “intentos”: “Aquí no intento ofrecer sino esbozos de ideas, leves gestos hacia ellas”⁴. Se trata además de textos sin pretensiones dogmáticas: “Sin presumir una importancia de que carecen estas notas, las escribo con una sencillez desinteresada, similar a la de nuestra actitud ante las imágenes que preceden al sueño”. Son, además, ideas sin ambiciones grandilocuentes de filosofía primera: “Las proclamo de nula importancia, y, por eso, notas, glosas, escolios; es decir, la expresión verbal más discreta y más vecina del silencio”⁵.

En contraste con la autoridad con la que Gracián presenta sus propias máximas en el *Oráculo manual*, al elevar al mismo nivel de cita de autoridades las tesis de sus obras previas⁶, el escolio de Gómez Dávila tiene una vocación secundaria y fragmentaria que lo aproxima a *marginalia*⁷. Sin duda el efecto retórico principal de la sentencia aislada es el mismo de toda cita de autoridad como expresión de síntesis de un largo camino de pensamiento. Pero la principal elipsis de este modo de escritura breve es omitir el argumento. Gómez Dávila se reconoce en este tipo de escritura: “Quien así escribe no toca sino las cimas de la idea, una dura punta de diamante”⁸. Los escolios se presentan en todo caso como elementos de una composición mayor, al modo de los versos de un poema extenso, como lo sugiere la idea del puntillismo, ya mencionada arriba. No se ha investigado satisfactoriamente la relación que tiene cada escolio con los escolios que le anteceden y le suceden en el orden de la publicación original, pues es muy probable que tal ordenación esté lejos de ser gratuita y que corresponda con la temporalidad de su producción. Más allá de que Gómez Dávila haya tenido la intención de producir un efecto en el lector, también puede interpretarse el orden particular de los escolios como una forma de argumentación, que vincula cada escolio con los escolios previos y los siguientes, incluso cuando hay cambios abruptos de tema. La experiencia de lectura de los escolios cambia significativamente cuando se los lee de continuo, implementando una lectura más narrativa, argumentativa o incluso dialógica —y por ende dramática—, por lo que también es probable que la publicación de antologías de escolios sea en sí misma una alteración cuestionable de la estructura de la obra. De hecho, las obras tempranas de Gómez Dávila, *Notas y Textos I*, en las que se asoma la forma del escolio, pero se desarrollan textos más largos en la forma de ensayos breves, revelan en sus títulos que el escolio está muy cerca de la anotación y del tejido argumentativo, así sea en sus formas más concisas. Hay que recordar, como lo ha demostrado la publicación de los cuadernos de Ernesto Volkening⁹ —el primer lector

de los escolios—, que Gómez Dávila no entregó a su dilecto lector el manuscrito de los escolios en un orden cualquiera. En este sentido el escolio no puede ser pensado como una unidad totalmente aislada de su contexto original y disponible para ser extraída y citada con el fin de ser utilizada en un contexto práctico, como sí ocurre con las máximas y aforismos.

La diferencia en todo caso más obvia entre las frases concisas y elípticas del *Oráculo manual* de Gracián y los *Escolios a un texto implícito* está en el hecho de que estos últimos no son máximas, no contienen ningún mandato moral, ni recomendación práctica al servicio del lector. En los pocos escolios donde parece sugerirse una recomendación moral, el tono es en realidad auto-referencial: se trata más de una confesión o de un reconocimiento del autor consigo mismo que de un consejo¹⁰. Gómez Dávila explícitamente rechaza el espíritu pedagógico¹¹ y no contempla su obra como una guía de perplejos o un manual de vida, sino que sus escolios condensan pensamientos y comparten, en complicidad con el lector discreto, una experiencia de lucidez¹². Gómez Dávila rechaza cualquier aplicabilidad práctica de su pensamiento, no solo a nivel moral sino sobre todo a nivel político¹³, posición que lo distancia del autor de *El político Don Fernando el Católico*, si es que no lo pone en general en las antípodas de todo autor de espejos de príncipes. En este sentido las diferencias entre Gómez Dávila y Gracián son más notorias de lo que parece a primera vista.

Sin embargo, ¿existe alguna similitud real en su modo de pensar? A continuación, se despejan las razones del desencuentro entre Gracián y Gómez Dávila con el fin de encontrar un lugar más sólido de encuentro entre ambos pensadores: la toma de partido del filósofo bogotano por el clasicismo estético en la querrela con el barroco, y, lo que es aún más importante, las razones antropológicas y teológicas de desacuerdo con el aragonés. El fideísmo de Gómez Dávila y su defensa de la teoría pascaliana de la gracia, pero sobre todo su crítica acérrima al antropoteísmo

⁴ N. Gómez Dávila, *Notas*, Bogotá, Villegas, 2003, p. 13.

⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁶ Cf. E. Blanco, “Introducción”, en B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 30 y ss.

⁷ En el sentido iniciado por Coleridge. Cf. H. Jackson, *Marginalia. Readers writing in books*, New Haven, Yale U.P., 2001.

⁸ N. Gómez Dávila, *Notas*, op. cit., p. 56.

⁹ Cf. E. Volkening, *Diario de lectura de los Escolios de Nicolás Gómez Dávila: cuadernos I y II*, Bogotá, Uniandes, Eafit, 2020.

¹⁰ Por ejemplo: “Vivir con lucidez una vida sencilla, callada, discreta, entre libros inteligentes, amando a unos pocos seres”. N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito I*, op. cit., p. 253.

¹¹ “La pedagogía es el arte de enseñar lo que no vale la pena aprender” y “Las cosas importantes, o nacemos sabiéndolas, o las aprendemos milagrosamente. Pero no hay profesor sino de trivialidades”. N. Gómez Dávila, *Notas*, op. cit., p. 295. “El anhelo pedagógico ha sido el consejero de las peores tonterías de la historia y de sus más horribles crímenes”. N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito I*, op. cit., p. 81. “Ningún lente pedagógico corrige la miopía axiológica”. N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito II*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 81. “Si un propósito didáctico me orientara, habría escuchado sin provecho la dura voz reaccionaria. Su escéptica confianza en la razón nos disuade tanto de las aseveraciones enfáticas, como de las impertinencias pedagógicas”. N. Gómez Dávila, *Textos I*, Bogotá, Villegas, 2002, p. 57.

¹² “Al que pregunte con angustia qué toca hacer hoy, contestemos con probidad que hoy sólo cabe una lucidez impotente”. N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo I, Bogotá, Procultura, 1986, p. 61. “Anhelo que estas notas, pruebas tangibles de mi desistimiento, de mi dimisión, salven de mi naufragio mi última razón de vivir. Imposible me es vivir sin lucidez, imposible renunciar a la plena conciencia de mi vida. Actor desastrado, busco una silla de espectador”. N. Gómez Dávila, *Notas*, op. cit., p. 49.

¹³ Asunto que ya he demostrado en E. Torregroza L., “La filosofía política de Gómez Dávila”, op. cit., pp. 91-113.

de la visión de mundo moderna, permiten trazar notables diferencias con las posturas del aragonés cuando éste invita —al amparo del pseudónimo, eso sí— a una negociación con lo moderno. El rechazo de la modernidad no implica que Gómez Dávila se resuma en un desprecio gnóstico de la mundanidad del mundo. Su crítica de la moral, la política y la estética modernas tampoco puede ser descrita como una forma de desencanto romántico o de decepción moralística por la condición humana. Gómez Dávila no es un pensador desengañado y nostálgico, sino un ironista que cultiva para sí y a lo largo de la vida una *ética mundana* de la *lucidez* y la *aceptación*. Por ello, existe un punto de encuentro entre Gómez Dávila y Gracián, justamente en la posibilidad de poner en práctica una *ética mundana* para resolver el problema de cómo el espíritu humano volcado a la trascendencia puede acceder a ella atravesando los laberintos cavernosos de las vicisitudes terrenales. Las *éticas mundanas* de Gracián y Gómez Dávila son distintas; pero su solo planteamiento señala una semejanza en el problema que ambas intentan resolver por caminos diversos.

II. La recepción de Gracián y el barroco en Gómez Dávila

En su ensayo *La fortune extraordinaire de maximes espagnoles et de leur traduction française*¹⁴, Marc Fumaroli ha descrito el particular proceso de recepción del *Oráculo manual* de Gracián en Francia y el resto de Europa hasta el siglo XX. Aunque su reconstrucción de este proceso se enfoca en el destino de las traducciones francesas de Gracián y, en especial, de la traducción de Amelot de la Houssaie, *L'Homme de cour*, Fumaroli logra explicar los principales modos de apropiación de las máximas de Gracián, a la vez que los distingue con precisión del más probable sentido original del *Oráculo*, dando cuenta sintéticamente de la moral y el modelo humano de conducta que propuso el jesuita aragonés. Más que tratarse de un personaje singular, que en medio de un contexto católico eclesial se las arregla para introducir una filosofía maquiavélica al servicio de la actividad civil del hombre cristiano, Gracián habría defendido un típico humanismo jesuita que no solo es cercano a las enseñanzas del maestro de los *Ejercicios Espirituales*, Ignacio de Loyola, sino que las desarrolla y aplica con inteligencia casuística a las circunstancias mundanas con el fin de hacer más viable el camino de la salvación. Habría que añadir aquí, que el jesuitismo de Gracián, indispensable para la comprensión de su pensamiento como señala José Luis Villacañas, siguiendo a Hellmut Jansen, no implica una reedición del humanismo filosófico renacentista sino un modo de pensar barroco específico, definido por su carácter combativo, que Gracián define en términos de “milicia”¹⁵, pero que a su vez no hay que entender en el épico sentido Ignaciano sino —como señala Villacañas— en términos de “resisten-

cia” y “sentido aristocrático de la vida cuyo enemigo es la vulgaridad”¹⁶.

La lectura de Fumaroli toma distancia de aquellos que han visto en Gracián un caballo de Troya en la polémica en torno al maquiavelismo, al mismo tiempo que nos aleja —sin que Fumaroli lo diga— de una lectura straussiana que vería en el estilo conceptuoso del jesuita un estratégico “arte de escribir” que disfraza con ropajes de piedad un mensaje racionalista clásico¹⁷. La fortuna de la obra de Gracián ha querido, sin embargo, que en la obra del pensador y moralista español se haya visto más bien otra cosa: una forma de oportunismo que se encubre de verbosidad innecesaria. Los clásicos ataques de Benedetto Croce¹⁸ al estilo de Gracián, en los que se pone de manifiesto los prejuicios tradicionales en torno a la retórica que se remontan por lo menos a los tiempos de humanismo renacentista, influyeron en la imagen negativa que se cultivó en el siglo XX del estilo barroco. Si bien Menéndez y Pelayo¹⁹ intentó en esta querrela en torno al valor de la agudeza conceptual de Gracián, proporcionar las armas al partido opuesto, defendiendo, junto al cultismo de Góngora, el conceptismo de Gracián como manifestación de la hispanidad, lo cierto es que a la larga, en su recepción hispanoamericana, Gracián quedó enmarcado en las críticas al estilo barroco formuladas desde el clasicismo francés de Boileau y Bouhars y desde Croce, pese al éxito paradójico de la traducción francesa de Amelot en Francia, que ha terminado influyendo en personajes tan dispares como Vladimir Jankélévitch, Guy Debord, y Jacques Lacan. Que *L'Homme de Cour* haya sido libro de culto del izquierdismo europeo y la Internacional Situacionista a finales de la década de los 60 del siglo pasado, habría obedecido más al proceso de recepción franco-italiano de la traducción de Amelot y su interpretación de las máximas de Gracián como manual de astucia política, que a una justa lectura del mensaje moral jesuita para el tipo humano barroco-católico. Habría que ver en este desfase de lecturas tan diferentes, un proceso más bien de trasposición de papeles (*Umbezestzung*), aplicando este concepto originalmente propuesto por Blumenberg²⁰ para explicar cómo tras el umbral de cambio de épocas las ideas se adaptan funcionalmente como respuestas a preguntas pretéritas, así en principio tales ideas no hayan nacido para responderlas. El *Oráculo* habría sido, en la fortuna de sus traducciones, puesto a jugar un papel que no le corresponde, si se aplica el principio hermenéutico de que son las preguntas de los lectores las que determinan la comprensión de las respuestas de los autores leídos.

¹⁶ J. L. Villacañas, “El esquema clásico en Gracián: continuidad y variación”, *Eikasía. Revista de Filosofía* 37, 2011, pp. 211-241.

¹⁷ Cf. Alusión al clásico ensayo de Leo Strauss *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009. También en la edición de Antonio Lastra: Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir y otros ensayos de filosofía*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1996.

¹⁸ Cf. B. Croce, “I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracián”, en *Saggi filosofici*, I, Problemi di Estetica, Bari, 1940, págs. 313 y ss.

¹⁹ Cf. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, Real Sociedad Ménéndez Pelayo, 2012.

²⁰ Cf. H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

¹⁴ Traducido con el título: M. Fumaroli, *La extraordinaria difusión del arte de la prudencia en Europa*, Barcelona, Acanalado, 2019.

¹⁵ El clásico §13 del *Oráculo manual*, *op. cit.*

Fumaroli menciona a Jorge Luis Borges como un ejemplo más de aquellos juicios críticos que desprecian del estilo de Gracián y que tendría sus antecedentes en Croce, Boileau y Bouhars. Sin embargo, Borges no fue el único escritor hispanoamericano que vio en el lenguaje engalanado del barroco devaneos retorcidos, exagerados o huecos. También Nicolás Gómez Dávila despreció la prosa española del XVII, influenciado como estaba por la moralística francesa de los ensayos de Montaigne, los pensamientos de Pascal y los aforismos de La Bruyère. Sin embargo, su postura crítica frente al estilo recargado del barroco español no solo se debe a la francofilia del bogotano. Es verdad que Gómez Dávila, que estudió en París, escribía también en francés y defendió un estilo latino limpio, puntilloso y conciso, descargado de toda metáfora, floritura o giro ingenioso, que le debía tanto a sus maestros del estilo franceses como al latín clásico de Aulo Gelio. Pero la apuesta de Gómez Dávila por un estilo desnudo de recursos ingeniosos, va mucho más allá de la defensa de un ideal estético carente de implicaciones morales y apunta, más bien, a una concepción integral de la filosofía que articula la escritura con el pensamiento y el modo de vida, y en la que no cabe la casuística moral del pensamiento jesuita español del XVII, sino más bien la apuesta radical de la teología pascaliana.

III. Por qué Gómez Dávila no es barroco

Gómez Dávila es fuertemente crítico del barroco. No solo pone en cuestión el valor del estilo literario barroco sino también su pensamiento y su *ethos*, pues estas tres dimensiones son inseparables para Gómez Dávila. Puesto que el barroco, que constituye un punto medular de la historia de la literatura española, no se agota en ella, siendo, además, un modo de pensar y de vivir y no solo una categoría historiográfica, resulta necesario exponer los argumentos de Gómez Dávila para cuestionarlo.

Ya Miguel Saralegui²¹ ha intentado digerir las duras críticas de Gómez Dávila al estilo literario español, con una seria limitación: mezclar tales críticas como si se tratase de la misma cosa con los comentarios sarcásticos de Gómez Dávila sobre el lugar de las naciones hispánicas en el concierto de la historia, asumiendo que la actitud del bogotano es de “odio a España” cuando se trata de una clara crítica de la propia cultura en la que éste vive: el mundo hispánico. A Saralegui le cuesta entender un reaccionario que no es hispanófilo en el sentido europeo del término, porque persiste en subsumir a Gómez Dávila en un concepto muy limitado y convencional de pensamiento reaccionario y porque no comprende el lugar de enunciación de su filosofía: en los márgenes del mundo. Gómez Dávila se percibe a sí mismo marginal en su época, en su país, incluso frente a su propia clase social²².

La crítica de Gómez Dávila no es por tanto un mero gesto de desprecio por lo “español”. Se trata, antes bien, de una crítica filosófica, que en un primer nivel adquiere el carácter de un cuestionamiento epistemológico. En un pasaje de su obra temprana *Notas*, hablando de la literatura española, Gómez Dávila señala la limitación del estilo literario barroco que más le preocupa: su incapacidad para posibilitar el cultivo de la *idea*: “Solo la idea mantiene la tensión y conserva la dignidad y austeridad de la prosa”²³. El pensamiento vigoroso, “vivo, fuerte y apasionado” es para el pensador bogotano aquel que obliga a la austeridad en la expresión. No es que el formalismo de la expresión asegure la perfección de la idea: por el contrario, es la idea la que obliga a la lengua a comportarse debidamente, esto es, de forma sobria y precisa. Los reparos gomezdávilianos con respecto al conceptismo tienen que ver con sus repliegues, puesto que no considera natural que “la dura punta de diamante”, el carácter “cristalino” de las ideas, se logre artificialmente mediante repliegues verbosos o sutilezas ingeniosas, ni mucho menos mediante “la resonancia ciceroniana, la hueca resonancia métrica, la minuciosa y sonora afición a los tópicos” que conforman el “barroquismo que la prosa española hereda del Renacimiento italiano”²⁴. En una temprana declaración de principios de su poética, Gómez Dávila explica su preferencia estilística como toda una apuesta filosófica:

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

Escribir de la segunda manera es asir el tema en su forma más abstracta, cuando apenas nace, o cuando muere dejando un puro esquema. La idea es aquí un centro ardiente, un foco de seca luz.

De ella provendrán consecuencias infinitas, pero no es aún sino germen, y promesa en sí misma encerrada. Quien así escribe no toca sino las cimas de la idea, una dura punta de diamante. Entre las ideas juega el aire y se extiende el espacio. Sus relaciones son secretas, sus raíces escondidas. El pensamiento que las une y las lleva no se revela en su trabajo, sino en sus frutos, en ellas, desatadas y solas, archipiélagos que afloran en un mar desconocido.

Así escribe Nietzsche, así quiso la muerte que Pascal escribiese²⁵.

Es importante subrayar la distinción que establece Gómez Dávila entre idea y concepto: la idea es una generalidad “interior a las cosas” y “natural”; el concepto, en cambio, es “exterior” a las cosas y “social”: “En la idea lo particular reasume la plenitud de atributos de que su realización concreta lo despoja; en el concepto lo particular se encuentra reducido a los atributos que elige un propósito clasificatorio”²⁶. Mientras que la idea puede durar en la medida en que posea “la impureza del hecho”, el concepto, en cambio, es una construcción, que

²¹ Cf. M. Saralegui, “Nicolás Gómez Dávila como crítico de la cultura hispánica”, *Ideas y Valores* 65/162, 2016, pp. 315-336.

²² “Canónigo obscurantista del viejo capítulo metropolitano de Santa fe, agría beata bogotana, rudo hacendado sabanero, somos de la misma ralea. Con mis actuales compatriotas sólo comparto el pasapor-

te”. N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo II, *op. cit.*, p. 135.

²³ N. Gómez Dávila, *Notas*, *op. cit.*, p. 214.

²⁴ *Ibidem*, p. 213.

²⁵ *Ibidem*, pp. 56-57.

²⁶ *Ibidem*, p. 120.

abstrae “analíticamente lo común” a “una multiplicidad de términos individuales” con la aspiración de “crear una esencia”, cuando en realidad todo lo que logra es apenas una definición²⁷. Es la intuición la que gesta la idea, mientras que la síntesis construye el concepto vulgar y el análisis edifica el concepto científico²⁸. El concepto puede generar el engaño de la falsa inteligibilidad: un “palacio de definiciones”²⁹ que la misma inteligencia “crea para su propia comodidad”. No resulta extraño por ello el platonismo de Gómez Dávila cuando afirma que la teoría platónica de las ideas “es una teoría de las esencias que edifica una dialéctica de la intuición concreta de la esencia”³⁰ y “Bergson y Nartrop se equivocan al atribuirle un carácter puramente lógico”. Por ello “el filósofo original medita sobre realidades, el epígono sobre conceptos”³¹.

Gómez Dávila formula definiciones de lo barroco que se pueden caracterizar como convencionales. El arte barroco prefiere las metáforas, en oposición al arte clásico que trata de expresarse sin ellas³². Lo clásico, lo romántico y lo realista hacen parte del “mismo bando”, mientras que lo barroco se asocia con el preciosismo y el modernismo³³. Hay un catolicismo barroco “de sotanas rurales y pompas romanas”: el de la Contrarreforma tridentina, que es “corintio”³⁴, y que contrasta con el catolicismo “jónico” del gótico y el catolicismo “dórico” del románico, benedictino y feudal. Barroco también es el periodo colonial americano, cuya “modulación propia” fue “capaz de adaptar las formas mediterráneas a los nuevos paisajes”³⁵: un barroco que representa la “autenticidad espiritual de América”; una originalidad “limitada, pero auténtica, de provincia española”, que murió con la Independencia. Semejantes descripciones no son en sí mismas negativas, aunque Gómez Dávila no oculta sus preferencias relativas. El barroquismo, lo mismo que el preciosismo y el modernismo son “enfermedades nobles; pero enfermedades al fin”³⁶. A la hora de confrontarlo con la modernidad, lo barroco gana: en la batalla de las épocas, prefiere al “lujo de la sociedad industrial” la “pompa del palacio barroco o la desnudez de la celda románica”³⁷. Al mismo tiempo, juzga utilizaría la “pompa del barroco jesuita” que busca “atraer al público”, en contraste con “la magnificencia de la catedral gótica” que busca “honrar a Dios”. En el asunto crucial de la querrela de los estilos, de los cuales depende el pensamiento, a la hora de escoger entre lo hispánico barroco o lo francés moralista, Gómez Dávila no vacila en inclinarse por lo segundo. Para Gómez Dávila la escritura es la carne de la idea. Por ello, la forma en la

expresión un aditamento superficial reemplazable, sino la estructura que le da vida.

Gracián, inspirado en Loyola, representa un modo de filosofía que a fin de cuentas puede resultar excesivamente moderno para los gustos del pensamiento reaccionario de Gómez Dávila³⁸. Cercano al fideísmo, pero también a una concepción de la Gracia que lo aproxima a Pascal, el bogotano desconfía por completo de la naturaleza humana y sus capacidades. En un desarrollo transparente del dogma cristiano del pecado original, Gómez Dávila entiende la finitud humana desde una perspectiva ontológico-existencial como fracaso³⁹: no solo como un modo de ser destinado a la muerte, sino más bien como un modo de ser en sí mismo fallido, “arrojado” si se quiere decirlo heideggerianamente, pues la temporalidad del ser humano no es para Gómez Dávila una circunstancia sino la evidencia palpable de la imposibilidad que lo define. También podría decirse que el ser fracaso es un ser “caído” en un lenguaje teológico más convencional, que recuerda la antropología agustiniana de una naturaleza esencialmente pecadora, sólo que la comprensión en Gómez Dávila del pecado que define la existencia humana es más agónica y kierkegaardiana, que agustiniana. En la antropología gomezdaviliana del fracaso resuena mucho más la enfermedad mortal del danés, que la vocación voluptuosa de concupiscencia que condena el padre de la iglesia.

La desconfianza de Gómez Dávila en la naturaleza-existencia humana está presente en todo momento en su obra. En todas estas críticas se asoma como subtexto la crítica al endiosamiento humano, que desde su antropología Gómez Dávila rechaza en todas sus formas, ya sea en la versión moderna de la “religión democrática” que describe en el sexto ensayo de *Textos I*⁴⁰, donde desmantela los postulados antropto-teológicos del mundo moderno a la vez que despliega una fenomenología de su génesis histórica, o en la forma de la doctrina humanista de la *deificatio*, cuyas raíces se remontan a Ireneo⁴¹.

Las tesis críticas de Gómez Dávila sobre el antropoteísmo de la modernidad parecen acercarlo al escepticismo moralista francés, por un lado, pero también al

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 122.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 185.

²⁹ *Ibidem*, p. 175.

³⁰ *Ibidem*, p. 183.

³¹ *Ibidem*, p. 309.

³² Cf. N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito I*, op. cit., p. 358.

³³ N. Gómez Dávila, *Sucesivos Escolios a un texto implícito*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992, p. 145.

³⁴ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito II*, op. cit., p. 59.

³⁵ *Ibidem*, p. 149.

³⁶ N. Gómez Dávila, *Sucesivos Escolios a un texto implícito*, op. cit., p. 148.

³⁷ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito II*, op. cit., p. 151.

³⁸ En general, el juicio de Gómez Dávila sobre el jesuitismo es crítico: “El jesuitismo es postura defensiva. Síntoma de endebles de la Iglesia. El jesuitismo es el intento de utilizar técnicamente, en provecho de la Iglesia, el prestigio o la eficacia de actividades profanas. Simple aprovechamiento externo de objetos que la llama malicenta de la Iglesia ya no funde en bronce cristiano”. N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito II*, op. cit., p. 261.

³⁹ Cf. E. Torregroza, “El fracaso del hombre: la antropología de Nicolás Gómez Dávila”, en J. F. Mejía (ed. ac.), *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Caro y Cuervo, 2018, pp. 279-288.

⁴⁰ Cf. N. Gómez Dávila, *Textos I*, op. cit., pp. 27-41.

⁴¹ Aunque Gómez Dávila acusa al gnosticismo de esta “alteración” del Evangelio: “La primer adulteración democrática de un texto cristiano se encuentra en el prólogo del Evangelio de San Juan (V. 13). El texto vulgar es el de toda la tradición manuscrita (menos el Codex Veronensis), pero la lección correcta es la de San Justin y San Ireneo. Tertuliano (De Carne Christi) denunció a los valentinianos como corruptores del texto. Los gnósticos evidentemente rondaban en torno a ese Evangelio. ¿Acaso no fue Heracleón su primer comentarista?”. N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito II*, op. cit., p. 458. El epígrafe del sexto ensayo de *Textos I* donde Gómez Dávila formula su crítica a la religión democrática de la modernidad es de Heracleón.

desencanto barroco por el mundo y al pesimismo de Gracián y a su desengaño. Sin embargo, la desconfianza gomezdaviliana en la naturaleza/existencia humana adquiere la forma de una crítica filosófica de las posibilidades históricas o intramundanas de auto-realización o salvación humana, y no se reduce a una crítica moral del modo de vida moderno ni a una crítica más general de la mundanidad del mundo. Gómez Dávila, escritor de escolios, no se concibió a sí mismo como escritor de aforismos porque en efecto no lo era: más que ser un moralista que desde un cristianismo pascaliano cuestiona las *mores* y el *ethos* burgués a nivel individual, Gómez Dávila se asemeja a un teórico crítico de la sociedad que desmantela las incongruencias del modo de vida capitalista y del ideal de vida comunista por ser, ambos, encarnaciones del mismo tipo de modelo humano burgués de la modernidad. Un *tipo* humano que encuentra su fundamento ontológico en la insurrección metafísica del antropoteísmo moderno de la “religión democrática”.

La crítica de Gómez Dávila al estilo barroco español, que habría encontrado en el jesuitismo de Gracián su manifestación filosófica más renombrada, obedece a las necesidades de todo un programa filosófico-metafísico de crítica de la *Weltanschauung* de la Modernidad, en el que a Gómez Dávila no se le escapan ni la antropología teológica política del hombre-Dios moderno, ni su antiplatónica desvaloración subjetivista de todos los valores, ni su paradigma estético democrático que destruye toda jerarquía y, por ende, todo criterio de gusto. Estos son los tres principios de la mentalidad moderna a los que Gómez Dávila fervientemente se opone⁴². La insurrección metafísica moderna que deifica al hombre y lo hace garante de su propio poder y destino se presenta a los ojos de Gómez Dávila como un banal y tonto acto de soberbia prometeica que olvida la dependencia absoluta del hombre de Dios, hasta el punto de que la muerte de Dios no puede significar otra cosa sino la muerte del hombre. En ese sentido cualquier intento de negociación con la Gracia, como el que aparece por ejemplo en Gracián, que deposita parcialmente en las potencias humanas la posibilidad de la acción virtuosa⁴³, así sea la gracia divina quien selle el éxito de las empresas o empeños humanos, podría parecerle al pascaliano bogotano un exceso de confianza en la naturaleza humana completamente infundado e innecesario, habida cuenta de que la esencia humana es el fracaso y ser humano es fracasar.

IV. La ética mundana como punto de encuentro entre Gómez Dávila y Gracián

De cara al mundo, de cara a Dios: en esta duplicidad y ambivalencia podría cifrarse el sentido de una ética mundana. La dimensión normativa de la ética mundana implica un conjunto de pautas de conducta articuladas en un modelo ideal de comportamiento válido: el héroe discreto de Gracián, el héroe de *El Criticón*, o el héroe

que es el reaccionario auténtico gomezdaviliano. Sin embargo, la mejor forma de describir la ética mundana sea apelando al concepto de *ethos*: se trata de un modo de vida que en su realización cotidiana ordena y orienta el contenido de la existencia. Describir por completo las características y el contenido del *ethos* mundano propuesto y a la vez puesto en práctica por Gracián o Gómez Dávila excede los límites de este ensayo⁴⁴. Sin embargo, es posible aquí concentrarse brevemente en identificar su estructura interna específica, que es el aspecto que justamente permite la comparación entre el aragonés y el bogotano, entre el filósofo del siglo XVII y el del siglo XX: el *ethos* mundano implica una doble mirada, una ambivalencia que puede ser, a su vez, descrita de dos maneras diferentes. Por una parte, como un permanente *mirar al mundo desde lo divino* que se alterna y conjuga con un *mirar lo divino desde lo humano*. Por otra parte, como la capacidad para mantener una actitud ante el mundo *defensiva* que proteja aquella posibilidad de lo divino que no puede hacerse mundana. El juego de ocultamientos y desocultamientos entre ambas caras de la ética mundana puede hacer creer que Gracián se desentienda por completo lo divino, como es tan recurrente entre sus intérpretes, del mismo modo que puede hacer creer que Gómez Dávila renuncie por completo a entablar alguna relación con el mundo refugiándose en el baluarte de la religión, como también creen muchos de sus intérpretes, cuando en realidad esto no es del todo así.

La ética mundana implica la comprensión de la filosofía como modo de vida. En Gracián y Gómez Dávila encontramos dos modos de vida diversos y, por ende, dos filosofías distintas. A los ojos de Gómez Dávila, la apuesta de Gracián podría pasar por demasiado *moderna*, en virtud de su jesuitismo y su capacidad de negociación con el mundo. Pero pese a las divergencias teológicas entre el humanismo jesuita de Gracián y la teología pascaliana de la gracia de Gómez Dávila, hay una hermandad secreta entre el héroe virtuoso de Gracián y el modo de vida filosófico del pensador bogotano de los escolios. El modo de vida que Gómez Dávila quiere justificar para sí, en su praxis escritural, está basado en la permanente y esforzada conquista de la lucidez y en la aceptación valiente de la realidad y la historia. Gracián por su parte, como ha señalado Borja García Ferrer, propone un arte de vivir que con la fuerza de la agudeza y del ingenio permita la autoafirmación y el otorgarle sentido a la propia existencia. Ambas filosofías desarrollan por tanto una *ética mundana* que obliga a pensar en el problema de cómo el espíritu humano, que está volcado a la trascendencia, puede acceder a ella atravesando los laberintos cavernosos de las vicisitudes humanas. Semejante ética mundana implica en este sentido una negociación permanente con los valores del siglo, con la modernidad y sus desencantamientos, sus neutralizaciones teológicas, y su arrojo democrático nivelador que desmonta jerarquías y, con ello, los andamiajes en

⁴² Cf. N. Gómez Dávila, *Textos I*, op. cit., p. 51.

⁴³ “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos. Regla de gran maestro; no hay que añadir comentario”. B. Gracián. *Oráculo manual y arte de prudencia*, op. cit., p. 237, § 251.

⁴⁴ La descripción completa del arte de vivir de Gracián se encuentra en B. García Ferrer, *Baltasar Gracián: filósofo de la vida humana*, Madrid, Guillermo Escolar, 2023. Para una aproximación al héroe gomezdaviliano cf. E. Torregroza, “La filosofía política de Nicolás Gómez Dávila”, op. cit., pp. 91-114.

los que se sostiene el espíritu heroico de la virtud, sea en la forma del caballero –hidalgo– cristiano graciiano, o en la forma del rechazo valeroso de la doctrina de la religión democrática encarnado en el rebelde reaccionario gomezdávila. Gracián, de modo inevitable, apuesta por una ética mundana que ve en la agudeza de ingenio y en el rodeo retórico el modo de desenvolverse en el laberinto de la cotidianidad moderna mundana⁴⁵. Blumenberg es aquí sólido en su lectura de Gracián y en el valor que le otorga a la retórica en su funcionalidad antropológica, tanto como marco y horizonte de sentido para la acción, como instrumento efectivo del actuar que lo dilata, lo reemplaza o lo completa, cuando

no hay razones suficientes para actuar⁴⁶. Por su parte, Gómez Dávila, desarrolla una ética mundana de inspiración platónica que ve en las sombras mundanas de las ideas, en las manifestaciones sutiles de las esencias en la superficie de las cosas, sea en la experiencia estética, la ética o la religiosa, la prueba trascendental de los valores ideales que le sirven de condición de posibilidad y hacia los cuales se eleva el alma erotizada⁴⁷. El estímulo erótico de la idea y el valor, se conjuga con la aceptación valiente de lo real representado en la fractura irrecusable del ser que es la existencia humana, fractura que se eleva a consciencia del fracaso y en la que se asoma la lucidez.

Bibliografía

- Blanco, E., “Introducción”, en B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- , *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Salidas de caverna*, Madrid, Machado Libros, 2004.
- Croce, B., “I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracián”, en *Saggi filosofici, I, Problemi di Estetica*, Bari, 1940.
- Fumaroli, M., *La extraordinaria difusión del arte de la prudencia en Europa*, Barcelona, Acantilado, 2019.
- García Ferrer, B., *Baltasar Gracián: filósofo de la vida humana*, Madrid, Guillermo Escolar, 2023.
- Gómez Dávila, N., *Notas*, Bogotá, Villegas, 2003.
- , *Textos I*, Bogotá, Villegas, 2002.
- , *Sucesivos Escolios a un texto implícito*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992.
- , *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo I, Bogotá, Procultura, 1986.
- , *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo II, Bogotá, Procultura, 1986.
- , *Escolios a un texto implícito I*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- , *Escolios a un texto implícito II*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- Gracián, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Jackson, H., *Marginalia. Readers writing in books*, New Haven, Yale U.P., 2001.
- Kinzel, T., “Estrategias literarias del desengaño en Baltasar Gracián y Nicolás Gómez Dávila”, en S. Neumeister (ed.), *Los conceptos de Gracián: Tercer Coloquio Internacional sobre Baltasar Gracián en ocasión de los 350 años de su muerte. (Berlín, 27-29 de noviembre de 2008)*, Berlín, Tranvía, 2010.
- Menéndez y Pelayo, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012.
- Saralegui, M., “Nicolás Gómez Dávila como crítico de la cultura hispánica”, *Ideas y Valores* 65/162, 2016, pp. 315-336.
- Strauss, L., *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Téllez, T., “Presentación de la obra de Nicolás Gómez Dávila”, *Mito*, 1/4, 1955.
- Torregroza, E., “La filosofía política de Gómez Dávila”, *Revista de Hispanismo Filosófico* 27, 2022, pp. 91-114.
- , “Antropología y fenomenología en Nicolás Gómez Dávila”, *Pensamiento* 76/291, 2020, pp. 1153-1171.
- , “El fracaso del hombre: la antropología de Nicolás Gómez Dávila”, en J. F. Mejía (ed. ac.), *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Caro y Cuervo, 2018.
- Villacañas, J. L., “El esquema clásico en Gracián: continuidad y variación”, *Eikasía. Revista de Filosofía* 37, 2011, pp. 211-241.
- Volkening, E., *Diario de lectura de los Escolios de Nicolás Gómez Dávila: cuadernos I y II*, Bogotá, Uniandes, Eafit, 2020.
- Weiser, J., “Sebastian Neumeister (ed.), Los conceptos de Gracián. Tercer Coloquio Internacional sobre Baltasar Gracián en ocasión de los 350 años de su muerte (Berlín, 27–29 de noviembre de 2008), Berlin, edition tranvía – Frey, 2010, 281 pp. ”, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 129/4, 2013, pp. 1116-1119 [<https://doi.org/10.1515/zrp-2013-0127>].

⁴⁵ Cf. H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Madrid, Machado Libros, 2004, pp. 372-382.

⁴⁶ Cf. H. Blumenberg, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 115-142.

⁴⁷ Cf. N. Gómez Dávila, *Textos I*, op. cit., pp. 149-153.