



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n172.66401>

LA MEDITACIÓN AXIOLÓGICA COMO RUTA INVESTIGATIVA EN LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA



AXIOLOGICAL MEDITATION AS A RESEARCH PATH IN THE WORKS OF NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

CARLOS ANDRÉS ULLOA*

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

Artículo recibido el 8 de junio de 2017; aprobado el 12 de agosto de 2017.

* caulloar@unal.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Ulloa, C. A. “La meditación axiológica como ruta investigativa en la obra de Nicolás Gómez Dávila.” *Ideas y Valores* 69.172 (2020): 81-102.

APA: Ulloa, C. A. (2020). La meditación axiológica como ruta investigativa en la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, 69(172), 81-102.

CHICAGO: Carlos Andrés Ulloa. “La meditación axiológica como ruta investigativa en la obra de Nicolás Gómez Dávila.” *Ideas y Valores* 69, n.º 172 (2020): 81-102.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo argumenta la importancia de la meditación axiológica de Nicolás Gómez Dávila como ruta investigativa que facilitaría el estudio de su obra. Se analiza la ambivalente recepción que tuvieron sus publicaciones, para buscar la razón en las características de la obra y su relación forma-contenido. Se plantea la pertinencia de su meditación axiológica como eje temático en su explicitación, que ayuda a comprender las características de su obra filosófica.

Palabras clave: Nicolás Gómez Dávila, axiología, filosofía colombiana.

ABSTRACT

The article emphasizes the importance of Nicolás Gómez Dávila's axiological meditation as a research path that facilitates the study of his work. It analyzes the ambivalent reception of his publications, and seeks the causes for that in the characteristics of his work and the relation between form and content. It suggests the pertinence of his axiological meditation as a thematic line that helps explain and understand the characteristics of his philosophical work.

Keywords: Nicolás Gómez Dávila, axiology, Colombian philosophy.

*El hombre cierra los ojos ante los verdaderos problemas,
como el comentarista ante las verdaderas dificultades del texto.*

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *Escolios 2* 95

El reaccionario y la normalización de la filosofía

Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) es un nombre que ha recibido múltiples tratamientos: *aristócrata santafereño, ilustre desconocido, solitario de Dios*; todos estos sin olvidar aquel que el propio autor hubiese querido para sí mismo: el de *reaccionario auténtico*. Y es que no en vano, para quienes desde el terreno académico hoy en día nos aproximamos a su obra escrita, la sola clasificación de este autor como filósofo o poeta, como apologista católico o reaccionario, es ya de suyo una clasificación problemática. La falta de consenso sobre su identidad en la academia bien podría indicar que algo de la recepción ambivalente que vivió su obra, al hacerse pública desde mediados del siglo pasado, aún persiste en nuestros días: una recepción caracterizada por el abierto rechazo de algunos, por el enfático encomio de otros, pero sobre todo por el desconocimiento que muchos mantuvieron (y todavía mantienen) frente a sus textos e ideas centrales. Sin duda, atribuir lo que hay de inclasificable en la obra de Gómez Dávila a la tensión que esta, por sus cualidades y origen, desató al aparecer en medio de la llamada “normalización” de la filosofía en Colombia, es una reflexión interesante; el problema es que no debemos olvidar que el debate que allí podamos revivir será tan breve como intransigentes fueron las posturas que cada uno de sus protagonistas mantuvo. Lo anterior justifica la necesidad de abrir nuevas rutas investigativas que nos permitan seguir profundizando el estudio académico y la recepción del pensamiento gomezdáviliano.

La obra de Nicolás Gómez Dávila comienza a difundirse en el ambiente cultural santafereño desde mediados del siglo pasado. Esto, a pesar de que sus dos primeras publicaciones, *Notas Tomo I* (1954) y *Textos I* (1959), coincidieran en haber sido editadas de forma privada, fuera de circulación comercial, y con el fin de ser ofrecidas únicamente entre familiares y amigos. Sin embargo, al contar entre sus amigos y contertulios con importantes figuras del ámbito cultural nacional, como lo fueron Hernando Téllez, Álvaro Mutis, Karl Buchholz, Ernesto Volkening, entre otros, se entrevisté por qué, a pesar de su incursión discreta y ya a partir de sus primeras publicaciones, la presencia de Gómez Dávila como escritor no pasaría desapercibida. En 1955, textos suyos hasta entonces inéditos aparecían en la revista *Mito* (vol. 1, núm. 4, oct-nov), anunciados por lo demás como el segundo volumen de *Notas*, pero que hoy sabemos serían más bien en su mayoría *escolios desaparecidos* (cf. Rabier 2015). Y más adelante, en 1961, Gómez Dávila vuelve a

participar en otra de las revistas más importantes del momento, la revista *Eco*, en su número 14 (tomo III.2, junio), esta vez divulgando apartes de *Textos I*.

Destacar la importancia de estos hechos nos pone en consonancia con la intención de algunos comentaristas contemporáneos, como es el caso de José Miguel Serrano, quien, en su obra *Democracia y Nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*, avanza de la usual “visión excepcional, casi romántica del bogotano aislado” (32), hacia una visión mucho más concreta de este autor y del alcance también concreto de su participación en el ambiente cultural de aquella época. Serrano destaca, por ejemplo, otro hecho notable, y hasta ahora poco mencionado, que ocurre a mediados del año 1957 cuando la Universidad Nacional abre un curso de varias semanas titulado “Problemas nacionales”. Allí, Gómez Dávila es elegido para participar en la quinta semana, titulada “Presente y futuro de la cultura en Colombia”, donde habría de compartir este espacio con Eduardo Caballero Calderón, Jaime Posada, Abel Naranjo Villegas y Luis López de Mesa.

Cuando en el año 1977 aparece finalmente en dos volúmenes la primera obra de Gómez Dávila editada con fines públicos, *Escolios a un texto implícito*, haciendo parte de la colección Biblioteca de Autores Nacionales del Instituto Colombiano de Cultura, es claro que el autor ya cuenta con una suerte de imagen que lo precede. Negar esto nos dificultaría entender, entonces, por qué su obra se recibió entre la sucesión de algunos sentidos encomios, algunos incisivos ataques y una desatención general por parte del medio académico colombiano.

La imagen que representaba Gómez Dávila era la imagen de la cultura proveniente de una élite conservadora y abiertamente católica, afincada tanto en la convicción de la prevalencia de los valores tradicionales de Occidente, como en una compleja crítica a la idea de progreso humano, la modernidad científica y la democracia. Y si lo anterior causaba admiración y respeto en algunos, para otros esta imagen coincidía peligrosamente con aquella de la tradición frente a la cual la moderna filosofía académica de la época (no solo colombiana sino latinoamericana) quiso poner distancia, bajo el influjo de lo que se ha llamado la “normalización de la filosofía en Colombia”.

Dicha normalización, en las conocidas palabras del filósofo argentino Francisco Romero, consistía en convertir a la filosofía en una “función ordinaria de la cultura” (155), es decir, en una disciplina en la que todos los actores de la sociedad pudieran participar. Para esto, muchos académicos de la época vieron la necesidad de asociar a la filosofía con un método y una enseñanza adecuados a tal fin; un método de profesionalización que rompiera con la verticalidad y la formalidad casi ritual de la enseñanza escolástica de la filosofía, hegemónica hasta entonces en

el territorio latinoamericano. En el caso colombiano, los protagonistas de la filosofía normalizada partían de la denuncia, precisamente, de la “anormalidad” de nuestro pasado filosófico o, lo que es lo mismo, de la prolongada influencia del “teocentrismo medieval”, que no solo sobrevivió en el periodo de la Colonia, sino que modificó nuestros primeros contactos con la modernidad filosófica (cf. Cruz Vélez 1991 24 y ss.). Las razones apuntaban entonces a la hegemonía católica-hispánica, o el retraso económico del país, pero sobre todo a la falta de “comunidad académica”, entendida primeramente como un espacio institucionalizado de enseñanza, divulgación y discusión de las ideas filosóficas. Lo anterior servía además para explicar otro fenómeno peculiar de la “anormalidad” colombiana: el del filósofo marginal. Y es que, en ausencia de un espacio institucionalizado, de nuevo en palabras de Cruz Vélez, la imagen del filósofo terminaba representando la de una existencia extraña, inusitada y aislada de la cultura, “pues una existencia fuera del margen regular dentro del cual se mueve la colectividad está siempre en peligro de caer en la extravagancia” (*cit en.* Hoyos Vázquez 45).

El comienzo de la normalización de la filosofía en Colombia suele emparentarse con la creación del Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional en 1946. Mas la designación de un hito tan concreto pareciera servir como un buen referente histórico cuando es visto desde una de las interpretaciones retrospectivas con que mejor se ha querido explicar todo este proceso. Rubén Sierra Mejía destaca, por ejemplo, la normalización de la filosofía colombiana, no como una evolución o un tránsito, sino más bien como una *ruptura* –por no decir, justamente, una *fundación*–, representada en un cambio de actitud que fue “más un empezar de nuevo, antes que una reacción violenta frente a lo existente” (Sierra Mejía 1989 10). Dicho cambio de actitud debía promover en el filósofo, además del dominio de las herramientas propias de su actividad (conceptos y metodologías propiamente filosóficos), el comprender que la filosofía es, en última instancia, “una disciplina a la que hay que llegar desprovisto del temor a perder la fe” (*ibid.* 10).

Así las cosas, no es de sorprender que la obra abiertamente católica y reaccionaria de Gómez Dávila cayera en el *abismo* que había abierto dicho quiebre dentro del ambiente académico, al determinarse que su presencia seguía afirmando la anormalidad filosófica colombiana y promoviendo así la imagen del filósofo creyente y aislado dentro de la sociedad. Se trataba entonces de un abismo de descrédito y desatención, consecuencia ineludible de aquella nueva actitud académica que claramente prescribía todo lo que debía entenderse entonces por quehacer filosófico, en el acto mismo de tomar distancia de todo aquello que por aquel entonces se quería erradicar de esta disciplina. Así, no en vano uno de los pocos comentarios que suscitó la obra gomezdaviliana

fue una fuerte manifestación de rechazo por parte de Rafael Gutiérrez Girardot, precisamente en un texto que saludaba la aparición (también en 1977, y dentro de la misma Colección de Autores Nacionales) de las *Aproximaciones a la filosofía* de Danilo Cruz Vélez:

¿Qué crítica y discusión es posible en un país, en el que todavía es posible que se conceda importancia a los “aforismos” de cachaquito de Gómez Dávila y a su intimidante rastacuerismo intelectual, quien, disfrazándose de Wittgenstein y desde su tomás-rueda vardezca posición sabanera, registra sus *boutades* anti-modernas, creyendo, al parecer, que por su talante pseudo-wildeano, son efectivamente filosofía? Pese al rastacuerismo intimidante de las citas plurilingües que encabezan los ‘escolios’ –escolios impotentes cabría decir–, al texto clamorosamente explícito de la modernidad, una comparación entre el manejo de estos textos por Cruz Vélez y el famoso Colacho llegaría fácilmente a la conclusión de que el uno, Gómez Dávila, debe conocerlos de segunda o tercera mano, en tanto que el otro, Cruz Vélez, los maneja con la exigente familiaridad que ellos requieren. El autodidactismo tuvo su justificación en épocas señoriales: hoy son, lo uno y las otras, un anacronismo cursi. En un ambiente en el que todo esto no es la excepción, sino casi la regla, al menos de la vida cultural oficiosa, se carece necesariamente de las condiciones para el desarrollo de toda discusión sólida, base indispensable de toda cultura de nivel y creativa. (Gutiérrez Girardot 1989 305)

Otro comentario, esta vez de Sierra Mejía y casi cuarenta años después de las palabras de Gutiérrez Girardot, pone en evidencia, no solo la continuidad del rechazo, sino sobre todo la desconfianza manifiesta de que esta obra deba recibir el estatuto de filosofía:

Es frecuente que el medio, que la sociedad trate a personas sin talento y sin formación como auténticos creadores y pensadores, y que estos terminen por creer que realmente lo son. La causa de este fenómeno debemos buscarla en la falta de crítica, de crítica pública, proveniente de conocedores del tema. [...] Se nos habla de Nicolás Gómez Dávila como de un gran pensador. Pero léanlo con cuidado, y encontrarán que esas frases suyas, que se dicen aforismos, no son más que ocurrencias a las que se les puede agregar “y viceversa”, sin que afecte para nada su sentido. Escribía lo que se le ocurría, sin que él mismo se tomara el trabajo de evaluar el resultado. Nunca pensó lo esencial. (2010 196-197)

La idea detrás de las apreciaciones de Gutiérrez Girardot y de Sierra Mejía es clara: restarle importancia filosófica a la obra de Gómez Dávila, manifestando abiertamente la duda de que esta pueda realmente apropiarse de contenidos filosóficos, al representar un modelo anticuado de comprender la filosofía. Pero el suelo ideológico desde donde parten sus

valoraciones es el ambiente de la normalización filosófica académica. Sin embargo, a pesar de que puedan parecer apresuradas y tendenciosas, estas apreciaciones no son en absoluto infundadas, y en gran medida tocan aspectos problemáticos efectivamente presentes en la obra misma de Gómez Dávila: aspectos que afectan la manera como ella se presenta ante sus lectores. Así, en diametral oposición al programa de la normalización, pero con similar actitud, las convicciones de Gómez Dávila también se clarifican tomando distancia y denunciando todo lo que se veía como enemigo, lo que era deber denunciar. Si no, tómense como ejemplo los siguientes escolios de 1977:

—La cultura es herencia de familia. O secreto entre amigos.

Lo demás es negocio. (2005b 182)

—Mientras mayor sea la importancia de una actividad intelectual, más ridícula es la pretensión de avalar la competencia del que la ejerce.

Un diploma de dentista es respetable, pero uno de filósofo es grotesco. (2005a 164)

—No hablo de Dios para convertir a nadie, sino porque es el único tema del cual valga la pena hablar. (2005a 85)

Sucede entonces que la disputa entre los filósofos de la normalización y Gómez Dávila es tan breve, como intransigentes fueron, desde el comienzo, sus posturas. La actitud general de rechazo y desatención mutua fue, en el fondo, la actitud recíproca que marcó comúnmente a los participantes de esta disputa. Queda entonces como una inquietud al margen averiguar si no será que la célebre “circunstancia nacional”, aquella que el propio Cruz Vélez denunciaba como la “más adversa que quepa imaginar para la actividad filosófica” (1977 10), es, al final de cuentas, nuestra *intolerancia*, esa que desde antaño bien nos ha caracterizado, ya sea como comunidad filosófica, ya sea como filósofos aislados.

La anterior pregunta se puede dejar a un lado, y más cuando el actual interés filosófico y académico que está generando la obra de Gómez Dávila nos invita a desatender el particular ambiente intelectual que caracterizó su ambigua recepción inicial en el país. Sin embargo, creo que vale la pena recoger aquí los indicios que, aun en su brevedad, quedaron plasmados en estas valoraciones negativas, para ver cómo ellas también terminan por compaginarse perfectamente con las preguntas claves que desde el comienzo han impulsado las rutas investigativas que hoy hay en torno a esta obra.

Nótese por ejemplo que, más allá de las divergencias ideológicas que pudieran tener ciertos académicos colombianos frente a Nicolás Gómez Dávila, hay un punto interesante que en cierta forma ha quedado expresado tanto en la apreciación de Gutiérrez Girardot, como en la de Sierra Mejía, y es *el papel de lo implícito* en lo escrito por Gómez Dávila.

Esto se ve cuando se le reprocha a este no tener un manejo “familiar con los textos”, que asumimos son los textos de la filosofía, o cuando se le reprocha la falta de un sistema que someta a revisión lo que escribe para que sus frases no parezcan entonces meras ocurrencias. En cierta forma, estos dos intelectuales colombianos anticipaban en sus breves comentarios problemas profundos e inherentes a la obra; problemas que se siguen del hecho de privilegiar en ella una *comunicación implícita*, una comunicación problemática. Sin embargo, lo que sí les hizo falta a estos críticos fue ver que la referenciación no explícita a los textos que se comentan, o el hecho irreductible de que tanto las ideas propias como ajenas sean presentadas ambas bajo la forma breve del comentario (y amalgamadas entonces con la voz inconfundible del comentarista), no son únicamente características que se siguen de una determinada postura ideológica, adversa a aquella de la normalización filosófica, sino posturas que se adoptan frente a *genuinos problemas filosóficos*, que se asumen cabalmente dentro de esta obra, y que por ello la determinan desde adentro, más concretamente en su relación forma-contenido, en el problema de la comunicabilidad del pensamiento.

Lo implícito y el problema de la comunicabilidad del valor

La parte más extensa, y por lo general más valorada de la obra de Nicolás Gómez Dávila, corresponde a la serie *Escolios a un texto implícito*, los cuales, agrupados en cinco volúmenes, albergan aproximadamente 10.200 “escolios”. El primer problema de quien lee esta obra, y por ello común en casi todos los comentaristas, ha consistido en entender a cabalidad la razón de que estas frases se denominen así, escolios, y no, por ejemplo, aforismos. Estas sentencias breves son presentadas por el propio Gómez Dávila como un género menor, como una forma de comentario que presupone el cuerpo de un texto que se quiere explicar o comentar. Cuando nos preguntamos entonces por la identidad del texto comentado, que recibe escolios, se nos revela desde el título que se trata de un *texto implícito*, un texto oculto. El primer problema queda planteado: quien abre la obra gomezdaviliana se enfrenta con un número considerable de sentencias que, por su denominación, parecieran depender de algo exterior a ellas mismas para adquirir su pleno sentido, pero que, al mismo tiempo, declaran que su fuente de inteligibilidad es tácita, está oculta. Se suma a este desafío el desorden y variedad temática de estas frases, en principio retenidas únicamente por la recurrencia momentánea de algunos temas que se reiteran.

Pero sucede que en la lectura aparece inmediatamente un segundo gran problema: la voz ineludible del autor plasmada dentro de cada una de estas frases. Esta dificultad no se relaciona únicamente con el hecho de que un buen número de los escolios estén escritos en primera persona,

como si de una confesión se tratara, sino también con el hecho de que muchos otros se expresan a modo de juicios de valor sobre un objeto, persona o situación. Y así, lejos de crear la ilusión del comentario objetivo, la alternancia entre confesiones y juicios nos enlaza irremediamente con la presencia tácita de un autor; una presencia que se crea y se consolida al mismo tiempo que el estilo de la escritura fragmentaria se desarrolla sobre una perspectiva personal y asumida en la escritura. Lo anterior es problemático, sobre todo a la hora de sopesar en qué medida estas frases dejan de ser opiniones concretas de su autor, para pasar a enunciar verdades reconocibles como tales por cualquiera.

Este segundo problema ha decantado, desde la aparición de los *Escolios*, en la identificación de Gómez Dávila con una determinada tradición francesa, tanto de pensamiento como de escritura, aquella que se puede trazar entre Montaigne, Pascal y los denominados moralistas: La Bruyère, La Rochefoucauld, Rivarol, Joubert, etc. Así lo han hecho, principalmente, Hernando Téllez (1955), José Miguel Oviedo (1991), Óscar Torres Duque (1995) y Francia Helena Goenaga (2006). Esta línea de pensamiento y de escritura acogería muy bien a Gómez Dávila en lo que se refiere al desarrollo de un estilo fragmentario y asistemático, así como en la crítica cultural y de las costumbres, proveniente especialmente de la aguda y escéptica observación del fenómeno humano, pero no solo en su manifestación colectiva, sino sobre todo en la esfera de la intimidad personal.

De forma similar, al enfrentarse al primer problema señalado, el de la pregunta por la identidad del *texto implícito* de los escolios, los comentaristas de Gómez Dávila han ido estableciendo un abanico de hipótesis que fructifican, no solo en el sentido literal de esta expresión, sino además en su fuerza metafórica.¹ Por medio de las interpretaciones más literales, este texto implícito ha sido desde un texto concreto –como se pensó que era el sexto ensayo de *Textos I*–, hasta el conjunto de la tradición cultural de Occidente, tal y como estaba representada por los casi 30.000 libros que componían la biblioteca personal del autor. Estas interpretaciones buscarían entonces dotar de inteligibilidad a sus escolios a partir un texto concreto, bien sea aquel donde Gómez Dávila intentó exponer la idea central de su pensamiento, o bien los textos concretos con los que dialogaba a través de la lectura y la escritura de comentarios. Trabajos como el de Michaël Rabier, en su artículo “Biblioteca gomezdávila: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila” (2013), representan la dirección que marca esta orientación interpretativa.

1 Para una síntesis general de dichas hipótesis ver Serrano Ruiz-Calderón (2015 cap. v).

Ahora bien, junto a aquellas, están otras interpretaciones que parten del texto implícito no desde un sentido literal, sino metafórico. Desde esta perspectiva, se ha postulado que el texto implícito puede aludir a un texto perfecto e imaginario, proyectado tanto en la mente del autor que lo comenta –sin darse a la tarea de escribirlo–, como también en la mente del lector que lo anticipa, y de esa forma logra también hacer inteligible el verdadero sentido de los comentarios (cf. Volpi 33). Apoyaría esta hipótesis el hecho de que casi todos los postulados de la actitud reaccionaria (el escepticismo ante las iniciativas pedagógicas, la concepción fatalista del hombre como animal que fracasa, etc.) pueden servir perfectamente como razones para explicar por qué el autor decide abstenerse de intentar realizar dicha obra imaginaria. Sin embargo, otras interpretaciones de este mismo corte van más lejos al cuestionar el sentido mismo de la palabra *texto*, sugiriendo que el texto implícito comentado por los escolios corresponde, en últimas, al propio Gómez Dávila, a su vida, a la persona en su situación concreta (cf. Goenaga 2011 7); o bien, a una actitud vital asumida por el autor, una estética de la existencia que se va desarrollando en el acto mismo de la escritura de escolios (cf. Abad Torres 155).

Debo aclarar que mi propósito aquí no es opinar sobre cada una de estas hipótesis, sino, al señalarlas, llamar únicamente la atención sobre la generalidad y recurrencia que tienen estos problemas en los lectores atentos de la obra de Gómez Dávila. Mi intención, en cambio, es sostener que dicha generalidad y recurrencia se explicaría, en primera instancia, reconociendo que estos problemas fueron profundas inquietudes de las que el mismo Gómez Dávila se ocupó a lo largo de su vida, y de las cuales da cuenta su obra. Se trata, evidentemente, de cuestiones filosóficas: ¿o cómo más podríamos denominar la meditación que investiga la forma en que se relaciona el pensamiento con la escritura, la escritura con la comunicabilidad, y la comunicabilidad con la posibilidad última de transmitir algo en lo que se cree, algo que se considera *importante* y, por eso, digno de ser comunicado? Considero que la obra de Nicolás Gómez Dávila es inherentemente problemática en su forma y presentación, porque se construyó sobre la base de una meditación acerca de la comunicabilidad del pensamiento. Pero el problema se revela en toda su profundidad cuando caemos en cuenta de que no se trata de la comunicabilidad de cualquier pensamiento, sino de aquellos que el autor considera por sí mismos importantes, verdaderos, *valiosos*. Es a partir de este énfasis como descubrimos que, atravesando la obra de Gómez Dávila desde su forma hasta su contenido, se despliega otra profunda meditación sobre el valor: una *meditación axiológica*. Mas, comencemos por aclarar el problema general de la comunicabilidad.

Al escribir escolios Gómez Dávila destacó, paradójicamente, un tipo de escritura que nace a la par de una postura escéptica como de otra

dogmática. Según la conocida definición del propio Gómez Dávila, su escepticismo no consiste en el rechazo de “todo principio, de toda norma o de toda regla, sino[en] la imposibilidad de recibir regla, norma o principio de otras manos, y la necesidad de crearlos lentamente dentro del proceso de mi inmediato vivir” (2003:108). Luego, se opta por el escolio para destacar que se trata de un ejercicio personal de apropiación de ideas y pensamientos ajenos. El comentario es género que siempre remite a la voz del comentarista (por más neutral que su estilo pretenda ser), pues, para comentar, el comentarista ha de apropiarse de aquello que comenta; y el escepticismo de Gómez Dávila presupone de alguna manera que así sea.

Ahora bien, mientras que su escepticismo recae en un subjetivismo ineludible, la escritura de escolios es *también* hija de una postura dogmática, pues se asume que quien escribe escolios a un texto, lo hace porque es capaz de reconocer la presencia –o incluso la ausencia– de la *autoridad* del texto comentado. Por autoridad entiéndase la importancia, la verdad o, en últimas, el *valor* que dicho texto reviste a los ojos del lector. Si el comentarista se despreocupa de la originalidad de sus ideas, o descuida las fórmulas pedagógicas, es precisamente por la confianza que siente ante la autoridad que el texto comentado le suscita. *Nótese aquí cómo, además, por texto comentado* podríamos perfectamente entender las verdades que guardan los libros de un canon de pensamiento occidental, o simplemente el valor de verdad o de belleza que podría llegar a tener una idea o vivencia personal, emergiendo desde el contexto cotidiano del autor. Menciono lo anterior precisamente porque no pretendo aquí comprometer la identidad oculta del texto implícito, sino solo reflexionar sobre las condiciones que su presencia, no expresada, presupone.

Tenemos entonces que el escepticismo aparece cuando el comentarista se siente atrapado en el recinto infranqueable de su subjetividad, cuando no sabe cómo comunicar lo valioso sin apropiárselo, sin convertirlo en algo suyo. Tenemos también que el dogmatismo aparece cuando el escoliasta es intransigente al juzgar el valor de lo que lee (o piensa); un juicio que ha de aplicarse, finalmente, también, a lo que él mismo escribe (o vive). El resultado es un dilema que el comentarista deberá enfrentar, y vencer, si es que quiere salir del silencio:

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

Es menester escribir para un lector más difícil y más áspero. Busquemos una victoria pura y franca sobre el más duro adversario. Más que en una victoria o en una derrota espectaculares y palmarias, la auténtica nobleza yace, aquí, en cierta manera de vencer o de ser

derrotado. Satisfacernos con haber hecho todo lo que pudimos es un sentimiento nefasto. Autores de una confusión abominable, creamos así un mundo turbio, en el cual lo mediocre y lo excelente tiene igual valor, igual valor lo perfecto y lo que abortó.

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

[...] Seamos ante todo probos con el universo. Si es menester, que la lucidez del orgullo nos conduzca a la humildad, y que el amor a las palabras nos entregue al silencio. (Gómez Dávila 2003 46-47)

[...] Ya que el orgullo me calla, intentaré entregarme a las delicias de una meditación que nada interrumpe. Inicio aquí un desfile monótono.

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. Las proclamo de nula importancia, y, por eso, son notas, glosas, escolios; es decir, la expresión verbal más discreta y más vecina al silencio. (Gómez Dávila 2003 50)

El escolio o la nota se hermanan en ser expresiones verbales vecinas al silencio, porque ambas emergen desde la raíz propia de un problema, que no es otro sino el de *cómo comunicar el valor*. El problema de la comunicabilidad lo vive el comentarista como un dilema, puesto que, por un lado, quiere expresar comentarios que se relacionen con el texto fuente a partir del valor (es decir, o bien que participen del valor que el texto ostenta, o bien que enuncien el valor que el texto ha dejado de un lado); en últimas, el comentarista quiere que sus comentarios puedan llegar a convertirse ellos mismos también en *textos*, ansía que lo que escribe sea a su vez portador de valor e importancia. Pero todo esto choca con que, por otro lado, el comentarista, sobre la base de su agudo autoconocimiento, constantemente se ve sitiado por el peso de sus propias limitaciones, y duda por instantes que su tarea consista únicamente en “comentarse” a sí mismo; así, por sentirse atrapado en el campo limitado de su comprensión, es que el comentarista, con orgullosa humildad, se ve muy tentado a guardar silencio, temiendo que sus palabras no tengan más que un valor personal y relativo a su situación concreta: “Nada más vano, ni más delicioso, que hablar de sí mismo” (Gómez Dávila 2003 173).²

2 El propio Gómez Dávila nos comparte, desde las primeras páginas de *Notas*, una posible solución a este problema. Esta tiene que ver con reconocer que los valores, aun cuando tengan una realidad objetiva, siempre son objeto de elección por parte del hombre que los percibe. Todo valor es para Gómez Dávila una opción asumida, y por eso todo valor es una opción concreta, una situación concreta, lo que permite que un “subjetivismo inmoderado, un relativismo imperante puedan admitir la universalidad de sus valores,

Desde *Notas*, pasando por *Textos* y culminando en los *Escolios*, Gómez Dávila se enfrentará a este problema, el de poder compatibilizar el subjetivismo con la universalidad del valor y, a partir de allí, reflexionar cómo debe expresarse una idea para que, sin falsear sus orígenes de subjetividad concreta, pueda al mismo tiempo ser portadora de un valor objetivo. Lo que se pone en duda es qué parte de la idea se debe comunicar cuando toda verdad, o toda convicción que se cree verdadera, se soporta sobre infinitos y diminutos soportes que son la metáfora de nuestra situación concreta, del intrasmisible proceso por el cual nace en nosotros una idea, o se revela en nosotros una verdad. Y lo más interesante, para nosotros como lectores de Gómez Dávila, es que este problema de comunicabilidad del valor no lo vamos a ver desarrollado en cadenas argumentativas o expositivas, sino en su propia exploración literaria gomezdáviliana, en la consolidación de un estilo fragmentario de escritura, y en la robusta postura estética que lo respalda. De allí el peligro de ignorar el puesto de estos problemas. Si no coincidimos con estas preocupaciones capitales, con estos problemas fundamentales, esta obra corre el riesgo de parecer arbitraria y tendenciosa, o, a lo sumo, suntuaria al pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, el anverso de este riesgo podría llevarnos perder nuestra actitud crítica frente a la obra, pues, si no coincidimos con las motivaciones centrales de la misma, con las partes más fundamentales de su arquitectura, puede resultar que nuestro aprecio general por ella nos engeguezca para comprender de manera justa sus reales alcances y sus claras limitaciones –que por lo demás no son pocos–, en especial cuando se habla de un objetivismo de los valores.

Ahora bien, no pretendo mostrar aquí que, en la obra de Gómez Dávila, el problema de la comunicabilidad del valor o el énfasis en lo axiológico sea una lectura original. De hecho, se trata de un problema ampliamente aludido por casi todos los comentaristas de esta obra. Y esto se debe quizás no tanto a las referencias hartamente explícitas que Gómez Dávila hace al respecto, sino por la inevitable atención que atrae uno de los rasgos que formalmente más embellece su obra y al que ya había aludido: el papel de *lo implícito*. Sobre este punto basta con que recordemos algunos textos importantes en la producción académica sobre este autor, y veremos allí analizado el problema de la comunicabilidad, pero desde otro énfasis. Pienso aquí en el artículo de Michaël Rabier,

.....
 aun cuando proclamen que la generalización falsifica y que la impersonalidad es mito” (Notas 46). Luego la universalidad del valor no alude a la comprobación o al respaldo de un consenso universal y unánime, que correspondería a los términos democráticos tan odiados por Gómez Dávila. La universalidad del valor se legitima primeramente desde la experiencia privada, y posteriormente a partir de un tipo de escritura que se construye entorno al objetivismo axiológico.

“La ‘cuestión literaria’ en la obra de Nicolás Gómez Dávila” (2014), analizando la forma gomezdaviliana de escribir como una “estrategia esotérica” de comunicar pensamientos polémicos; o en la ya clásica monografía de Alfredo Abad Torres, *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila* (2008), discuriendo ampliamente en la “estética de la existencia” que plantea esta obra, al reflejar el compromiso de su autor por defender el carácter fragmentario y casi epifánico, no solo de la verdad, sino de nuestra vida humana en general. En esta última, por ejemplo, se menciona de pasada la axiología de Gómez Dávila, pero ello se hace únicamente con el fin de acentuar la apuesta gomezdaviliana por el valor del instante y lo fragmentario (cf. Abad Torres 2008 184). Es claro, pues, que la generalidad misma del problema permite que sean muchos los puntos de vista desde los cuales se puede interpretar. Prueba esto, también, el ensayo de Amalia Quevedo, *El peso de la palabra*, de 2007, en donde se medita agudamente sobre el papel de la escritura en nuestro autor, y se trazan puentes entre la sensibilidad literaria de Gómez Dávila con la de Jorge Luis Borges. Sin embargo, como en el caso anterior, el libro trascurre sin aludir escasamente a la preocupación axiológica gomezdaviliana (cf. Quevedo 62), y se centra en cambio en construir la imagen de un Gómez Dávila preocupado por el peso de la palabra, su relación fundamental con el pensamiento y su capacidad atemporal de albergar *misterio*, aun en medio del auge de la claridad y distinción del cientificismo moderno (cf. Quevedo 44 y ss.). De todo lo anterior se puede concluir que, aunque el problema de la comunicabilidad sea un problema central en la obra gomezdaviliana, leer este problema en clave axiológica no es en absoluto una postura convencional y, como se mostrará en el apartado siguiente, se pueden incluso elaborar algunas explicaciones plausibles para entender por qué esto no ha sido así.

El papel de la axiología en la obra de Gómez Dávila

Axiología es una noción que nos remite a una *teoría acerca del valor*; y esta es una equiparación importante, ya que ella nos permite anclar, dentro de un contexto histórico y filosófico, una aproximación específica al término “valor”, del cual es fácil distinguir un uso polisémico ligado al contexto en que se use (bien sea el económico, el estético, el religioso, moral, etc.). Además, hablar de axiología como una teoría del valor nos permite vincularnos con un problema filosófico concreto, que tuvo su auge en la filosofía alemana y francesa de comienzos y mediados del siglo xx, y que profundizó en la definición de lo que un valor es en sí mismo, así como su naturaleza y su carácter específico en relación con la preferencia. A pesar de que los antecedentes de este contexto filosófico están anclados concretamente en el formalismo de

la ética kantiana, y en la singular lectura que Nietzsche hizo de Platón y del cristianismo, es normal encontrar el cuerpo del problema axiológico vinculado entre otros a los grandes nombres de la fenomenología –Brentano, Husserl– y, sobre todo, a Max Scheler, Nicolai Hartmann y el francés Louis Lavelle.

Por ser la belleza, la verdad, el bien o la justicia los objetos más comunes de investigación filosófica, y al ser también los que más comúnmente representan los valores, es latente la tentación de transformar la historia de la filosofía en una historia de la axiología, siendo este un proceder que, a causa de su generalidad, impide cualquier definición concreta de lo axiológico. La axiología, a través de la reflexión fenomenológica, desarrolló una metodología investigativa con miras a profundizar la pregunta concreta: ¿qué es un valor?, partiendo, por un lado, del análisis de la capacidad valorativa de la consciencia, así como de la distinción (pretendidamente *a priori*) entre el ser y el valer. Lo anterior ocasionó que la investigación del fenómeno del valor se caracterizara generalmente como una disputa entre quienes afirmaban el subjetivismo de los valores, basados en la capacidad humana de valorar, pero contrastada con el influjo de la historia y la cultura, y quienes defendían la objetividad y universalidad del valor, basándose para ello en ciertas evidencias de la conciencia que demostrarían su existencia autónoma (cf. Frondizi 141 y ss.).

Pero es importante notar que las distintas reflexiones axiológicas jamás convergieron en el cuerpo de una teoría unificada y completa; de hecho, las distintas y antagónicas formas de aproximarse al fenómeno del valor insinuaron, ya desde el comienzo de su popularización como tema académico, la posibilidad de que tal punto convergente y totalizante fuera, en efecto, inalcanzable. Esto nos obliga a afinar la definición que dábamos al comienzo, matizando entonces que, si bien la axiología alude a la presencia de una teoría del valor, esta teoría traduce más bien *una actitud teórica determinada frente al problema del valor*, aquella que precisamente lo entiende como un genuino problema filosófico.

Ahora bien, aunque las páginas más sistemáticas de Gómez Dávila pudieran leerse como una teoría del valor (nos referimos con ello a *Textos*, y en especial al octavo ensayo), la preocupación de Gómez Dávila frente a este problema va mucho más allá de la sistematización que de este pudiera realizar, y por eso responde más bien a lo que hemos querido aludir como una *meditación axiológica*; es decir, una meditación que, más que el esbozo de una teoría acabada, consiste en una prolongada reflexión vital que eleva el problema del valor a la categoría de problema filosófico, de un genuino problema metafísico, de aquellos que sabemos que “[...] no acosan al hombre para que los resuelva, sino para que los viva” (2005c 56). La forma como Gómez Dávila *vivió* esta

meditación axiológica puede verse no solo en los contenidos filosóficos de su obra, sino también en la estética comunicativa que respalda su misma escritura; preocupaciones tales como la de hacer visible el “relieve axiológico” de los hechos históricos, o bien compartir “la evidencia de un valor” circunscrito a la experiencia personal, componen el conjunto de reflexiones que finalmente se van a ver representadas en una opción literaria fragmentaria, asistemática e implícita a la hora de escribir filosofía.

No en vano, la presencia de la axiología en la obra gomezdaviliana fue puesta en evidencia desde sus primeras recepciones, en el comentario de Francisco Pizano de Brigard, *Semblanza de un colombiano universal*:

Aquí tocamos el punto central de los escolios y más aún una clave esencial del escritor. Yo creo que la evidencia radical, fundamental de su intelecto, de su sensibilidad, de su experiencia, me atrevería a decir la más profunda, auténtica y apasionada afirmación de su inteligencia y de su vida, consiste en proclamar la existencia de valores autónomos. (11)

También, en comentarios más recientes, como el de Till Kinzel en su artículo “Ein kolumbianischer Guerillero der Literatur: Nicolás Gómez Dávila Ästhetik des Widerstands”, se coincide en destacar la presencia de una estética determinada a la base del ejercicio literario y filosófico de Gómez Dávila, una estética fundamentada precisamente en una axiología, en una meditación sobre el fenómeno del valor. Acá la axiología también se toma como punto central de los escolios, como un posible eje unificador de la dispersión de esta obra fragmentaria. Afirma Kinzel:

Sin embargo, acá se toca un punto elemental del sustrato filosófico de la estética literaria de Gómez Dávila. Al igual que su interpretación del mundo entero, su estética artística y literaria se basa en una axiología. Esta axiología se demuestra a través de múltiples alusiones a lo largo de su obra y se deja precisar bastante bien. Asimismo, dicha axiología es el punto en el cual se hace clara la dependencia de la estética literaria con su jerarquización de los juicios de valor sobre supuestos últimos, que no pueden evaluarse como literarios en sí mismos, sino estrictamente desde la filosofía o, más exactamente, teológicamente. (Kinzel 12, traducción propia)

Es evidente, pues, que leer la obra gomezdaviliana en clave axiológica no supone en lo absoluto un esfuerzo interpretativo que deba forzar el sentido de los textos. Tenemos las intensas meditaciones metafísicas que encontramos en *Notas*, allí en donde el autor, por medio de la reflexión en los valores, funde la experiencia sensual de seres concretos con la experiencia religiosa: “No conozco mejor indicio de la dudosa inmortalidad del hombre que la imposibilidad de concebir un valor que

no sea eterno, unida a la imposibilidad de disociar el valor del concreto individuo que lo realiza” (149). Tenemos, a su vez, la prosa poética de *Textos*, colmada de imágenes que buscan expresar la idea del ser humano, constituyéndose como tal únicamente por medio de la misteriosa y privilegiada percepción de los valores: “el hombre es animal ubicado entre presencias y sombras. El hombre es existencia que trasciende los límites de su prístino recinto. El hombre es conciencia de mucho más que su vida” (94). Y tenemos también la estética del escolio, el arma predilecta del pensador reaccionario. Y por si todo ello no bastara, tenemos su voz, a veces aludiendo, pero en muchas otras ocasiones enfatizando, en la necesidad de realizar la resistencia reaccionaria desde y por medio de la axiología:

–La actitud reaccionaria sería hoy una inocentada, si pretendiese más que atrincherarse en la objetividad del valor. (*Escolios* 2 224)

–Esencialmente, la democracia es relativismo axiológico: la reacción, objetivismo axiológico. (*Sucesivos escolios* 120)

La pregunta inevitable es pues: suponiendo que fuera cierta la importancia capital de lo axiológico en esta obra, ¿por qué la mayoría de los comentaristas lo han dejado de lado? Mi opinión es que lo anterior se puede explicar por dos razones. La primera, por el hecho de que la axiología, como interés filosófico, decae fuertemente desde mediados del siglo xx, desplazada por la importancia que va a cobrar el existencialismo de Heidegger. Tómese el caso colombiano como ejemplo. En Colombia, la Ética de Scheler, popularizada en Hispanoamérica por José Ortega y Gasset, fue uno de los textos más y mejor recibidos en el medio académico colombiano. A su formalismo ético están unidos los títulos de las figuras locales más representativas de la filosofía académica de mediados del siglo xx: Rafael Carrillo: *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho* (1944); Abel Naranjo Villegas: *Filosofía del derecho* (1947); Cayetano Betancur: *La ética de Max Scheler* (1966); y Jaime Vélez Sáenz: *Notas para una ontología de los valores* (1988). Y, sin embargo, como ya se dejaba ver en las obras de filósofos más contemporáneos como Carlos B. Gutiérrez en *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger* (traducción aparecida en 2009 de su disertación doctoral presentada en Heidelberg en 1976), o en *Aproximaciones a la filosofía* de Danilo Cruz Vélez (1977), la entrada en vigencia de la filosofía de Heidegger hacía necesario reemplazar la terminología axiológica por la de la filosofía existencialista, e ir de la pregunta por el valor, de nuevo, a la pregunta por el ser.

La primera razón sería entonces doble: por un lado, los académicos más contemporáneos a la publicación de su obra verían en Gómez Dávila –además de tantas actitudes propias de la tradición

decimonónica contra la cual se distanciaron–, un representante de una corriente filosófica anticuada y moribunda, como lo fue la axiología después de la filosofía heideggeriana. Esto, muy a pesar de que Nicolás Gómez Dávila no pareciera seguir el método que planteó Scheler, ni Hartmann, ni a ningún neokantiano en lo que se refiere a la axiología, y pareciera más bien construir su meditación axiológica fuertemente influenciado por Platón, por el cristianismo –desde luego–, pero también por Nietzsche, su adversario intelectual, justamente en el sentido que destacaba Juan Fernando Mejía (*cf.* 2000 289) cuando recordaba las palabras de Gómez Dávila:

–Quien ignore al adversario que una teoría tácitamente impugna, adultera su significado. (*Escolios* 1 43)

–Entre adversarios inteligentes existe una secreta simpatía, ya que todos debemos nuestra inteligencia y nuestras virtudes a las virtudes y a la inteligencia de nuestro enemigo. (*Escolios* 1 72)

Así pues, sumada a la actitud de rechazo hacia Gómez Dávila por quienes apresuradamente lo consideraron un epígono de una moribunda escuela europea, nuestra primera razón también puede abarcar la posible influencia de este desplazamiento de interés filosófico en muchos de los comentaristas contemporáneos que, sin embargo, se sienten cada día más atraídos a la obra de Gómez Dávila. Lo anterior ocasionaría, pues, que, ante la popularización de Gómez Dávila como filósofo, lo primero que se busque sea destacar los elementos de su pensamiento que sean más compatibles con el clima filosófico del momento: y con ello me refero, por ejemplo, a la crítica heideggeriana del cientificismo, de la técnica e incluso del nihilismo, pero esto sin enfatizar por ello en la relevancia de su pensamiento axiológico.

La segunda razón que podría explicar por qué la meditación axiológica gomezdaviliana aún no ha recibido la atención que merece, radica en que, incapaces de eludirla, la mayoría de sus comentaristas solo la mencionan de pasada, aunque generalizada la mayoría de las veces como “axiología católica”, asumiendo quizás que este es el terreno donde, para Gómez Dávila, la filosofía finalmente “se desvanece” en fe.³ Sucede que, en lugar de haber identificado este tema con las ricas implicaciones que trae asumirlo como un problema vivo –el de la tensión entre el pensamiento filosófico y la convicción religiosa–, la tendencia ha sido en cambio la de separar lo que en Gómez Dávila pueda haber de filósofo, frente a lo que hay en él de cristiano, y sacar provecho de esta imagen,

.....
3 El mismo Gómez Dávila escribió hacia finales de su vida, en sus *Sucesivos escolios a un texto implícito*: “He visto la filosofía desvanecerse poco a poco entre mi escepticismo y mi fe” (107).

juzgada en el contexto adecuado para ello.⁴ Lo anterior es comprensible, cuando no, en ocasiones, reprochable, al tratarse de un pensador tan radical como lo es Gómez Dávila. Pero parece de nuevo que lo que se pierde con todo esto es la oportunidad de ver, en la radicalidad misma de este autor, la fuerza y profundidad que tienen los cuestionamientos y problemas que alimentan su inteligencia. Y en ese sentido no es de extrañar –para un pensador que está convencido de que “todo es trivial si el universo no está comprometido en una aventura metafísica” (2005a 30), al tiempo que radicaliza esta creencia al afirmar “o Dios o el azar: todo término distinto disfrazo lo uno o lo otro” (2005a 238)– que el cristianismo sea vivido en continuidad y no en oposición a los problemas filosóficos que acogen su razón. De allí que afirme: “el cristianismo no resuelve ‘problemas’; meramente nos obliga a vivirlos en más alto nivel. Los que pretenden que los resuelva lo enredan en la ironía de toda solución” (2005d 2 37).

Hacer coincidir la axiología gomezdaviliana con la moral católica puede ser un hecho acertado, pero no por ello interesante; mucho menos si esto nos hace pasar por encima de la dilucidación y estudio atento del problema axiológico, aquel que nos podría ayudar a coincidir con una de las preocupaciones más estructurantes de esta obra. Es importante entender que lo que dota a un problema de importancia filosófica, para Gómez Dávila, es el papel central que este tenga dentro del pensamiento del filósofo, la forma casi irreversible en que el filósofo se vea atrapado por dicho problema. Todo esto importa más que los propios destinos que estas preocupaciones, a la postre, puedan tener dentro de la persona; destinos que, por lo demás, pueden incluir el vivir un problema desde la fe religiosa:

Quizás la dificultad de la filosofía consista en su extremada subjetividad.

Comparada a una meditación filosófica, la más pura jaculatoria lírica tiene la objetividad de un teorema matemático.

4 La creciente bibliografía académica sobre Gómez Dávila abunda en ejemplos al respecto. En su artículo “Nicolás Gómez Dávila: El reaccionario paradójico” (2013), Miguel Saralegui identifica, por ejemplo, el odio de un yo combativo reaccionario como su característica más específica, aquella por la cual el reaccionario puede identificar visceralmente a sus enemigos, pero aquella por la cual también puede llegar a entrar en contradicción incluso con su propia fe (cf. 108). Ahora, contrastese esta imagen del reaccionario con la imagen que nos plantea Anton Löhmen en su artículo “Das Apostolat des Scheiterns”, en donde el reaccionario es presentado, no como un yo que combate contra los objetos de su odio, sino como un soterrado combatiente de la doctrina cristiana que lucha “contra la profanación de los sacramentos, contra el aborto, la eutanasia y la transversalización de género” (50).

La filosofía es la más exacta expresión de la persona y de su situación inconfundible. Tiene la indefinida validez de lo puramente concreto, la irremplazabilidad de lo que existe autónomamente.

Pedirle verdad a la filosofía, es como pedirle verdad a la existencia evidente, palmaria, patente de un ser.

Ante un individuo, las categorías básicas son las de aceptación y rechazo, las demás interrogaciones son posteriores.

Para comprender una filosofía es necesario que coincidamos con ella, que intentemos identificarnos al movimiento individual de pensamiento en que auténticamente consiste.

Sin duda, la primera etapa de la comprensión es la de traducir en el idioma de nuestras preocupaciones los temas propios de una filosofía, pero ni esa reducción a un denominador personal, ni menos aún una reducción al denominador común de una época, pueden bastar; la plenitud de la inteligencia la da solo esa tentativa contradictoria de ser otro, sin dejar de ser uno mismo. (*Notas 408*)

Ser otro sin dejar de ser uno mismo es una directriz contradictoria de la que no puede sino desprenderse el cuerpo de una filosofía problemática. El presente artículo argumenta por una vía investigativa que sea capaz de mostrar este problema en toda su crudeza, en todo su valor, y no apresurarse a solucionarlo. Gómez Dávila afirmó sobre el profeta de la *transvaloración de todos los valores*: “leer a Nietzsche como respuesta es no entenderlo. Nietzsche es una interrogación inmensa” (2005d 2 162). ¿Podría acaso la investigación sobre la axiología gomezdáviliana arribar a la misma conclusión, pero esta vez, sobre el profeta reaccionario de los valores objetivos? Que esta sea, pues, una invitación a descubrir entre nosotros esta otra interrogación inmensa.

Bibliografía

- Abad Torres, A. *Pensar lo implícito. En torno a Nicolás Gómez Dávila*. Pereira: CRIE, 2008.
- Betancur, C. “La ética de Max Scheler.” *Filósofos y Filosofías*. Bogotá: Editorial Kelly, 1969.
- Carillo, R. “Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho.” *Universidad Nacional de Colombia: Revista Trimestral de la Cultura Moderna* 1 (1944): 81-103.
- Cruz Vélez, D. *Aproximaciones a la filosofía*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura, 1977.
- Cruz Vélez, D. *Tabula rasa*. Bogotá: Planeta, 1991.
- Fronzizi, R. *¿Qué son los valores?* 3a ed. México: FCE, 1972.
- Goenaga, F. H. *Trois moralistes: Marie Linage, François de La Rochefoucauld et Nicolás Gómez Dávila*. Tesis de doctorado. Universidad de París VIII, 2006.

- Goenaga, F. H. *La tumba habitada. Nicolás Gómez Dávila, el caso colombiano*. Latvia: Academia Española, 2011.
- Gómez Dávila, N. "Notas" *Mito* 1.4 (1955).
- Gómez Dávila, N. "Textos" Tomo III. 2 (1961): 111-126.
- Gómez Dávila, N. *Textos I*. 2ª ed. Bogotá: Villegas Editores, 2002.
- Gómez Dávila, N. *Notas*. 2ª ed. Bogotá: Villegas Editores, 2003.
- Gómez Dávila, N. *Escolios a un texto implícito*. 2ª ed. 2 vols. Bogotá: Villegas Editores, 2005a.
- Gómez Dávila, N. *Nuevos escolios a un texto implícito*. 2ª ed. 2 vols. Bogotá: Villegas Editores, 2005b.
- Gómez Dávila, N. *Sucesivos escolios a un texto implícito*. 2ª ed. Bogotá: Villegas Editores, 2005c.
- Gutiérrez Girardot, R. "Colombia: Un caso complejo. El libro de Cruz Vélez." *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Bogotá: Temis, 1989. 300-308.
- Gutiérrez, C. B. *La crítica de concepto de valor en la filosofía de Heidegger*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.
- Hoyos Vázquez, G. "Medio siglo de Filosofía Moderna en Colombia. Reflexiones de un participante." *Revista de Estudios Sociales* 3 (1999): 43-58.
- Kinzel, T. "Ein kolumbianischer Guerillero der Literatur: Nicolás Gómez Dávilas Ästhetik des Widerstands." *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 54.1 (2004): 87-107.
- Löhmen, A. "Das Apostolat des Scheiterns." *Der Gerade Weg* 2 (2010): 48-53.
- Mejía, J.F. "Zuleta, Cruz Vélez y Gómez Dávila: tres lectores colombianos de Nietzsche." *Universitas Philosophica* 17.34 (2000): 257-301.
- Naranjo Villegas, A. *Filosofía del derecho*. Bogotá: Ediciones Teoría, 1947.
- Pizano de Brigard, F. "Semblanza de un colombiano universal. Las claves de Nicolás Gómez Dávila." *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Homenaje a Nicolás Gómez Dávila* 542.81 (1988): 9-20.
- Quevedo, A. *El peso de la palabra*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2007.
- Rabier, M. "Biblioteca gomezdaviiana: Las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila." *Revista Interamericana de Bibliotecología* 36.3 (2013): 235-248.
- Rabier, M. "La 'cuestión literaria' en la obra de Nicolás Gómez Dávila." *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica* 5.10 (2014): 25-40.
- Rabier, M. "Los escolios desaparecidos de Nicolás Gómez Dávila." *Revista de la Universidad de Antioquia* 317 (2015): 48-51.
- Romero, F. "Sobre la filosofía en Iberoamérica." *Filosofía de la persona y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada, 1944.
- Saralegui, M. "Nicolás Gómez Dávila: El reaccionario paradójico." *Revista de Occidente* 384 (2013): 108-121.

- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. *Democracia y Nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Eunsa, 2015.
- Sierra Mejía, R. “Nuestros filósofos no son nuestros genios: insolencias con un disidente.” *Práxis Filosófica* 31 (2010): 187-212.
- Sierra Mejía, R., ed. *La filosofía en Colombia. Siglo xx*. Bogotá: Procultura, 1989.
- Téllez, H. “La obra de Nicolás Gómez Dávila.” *Mito* 1.4 (1955).
- Torres Duque, O. “Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo.” *Boletín Cultural y Bibliográfico* 32.40 (1995): 31-49.
- Oviedo, J. M. “Un ilustre desconocido.” *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. 150-151.
- Vélez Sáenz, J. “La recepción de la filosofía ética de Max Scheler en Colombia.” *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 36-37 (1988): 175-226.
- Volpi, F. *Nicolás Gómez Dávila: el solitario de Dios*. Bogotá: Villegas Editores, 2005.