

# ***Soplos tramontanos o voces inmanentes***

## El análisis religioso de la secularización en Nicolás Gómez Dávila\*

Recibido: 24/09/2022 | Revisado: 07/04/2023 | Aceptado: 05/05/2023  
DOI: 10.17230/co-herencia.20.38.7

**Carlos Andrés Gómez Rodas\*\***

carlos.rodas@ustamed.edu.co

**Resumen** En la obra de Gómez Dávila, se manifiesta una genuina teología política, un análisis religioso de la política. El artículo se enfoca en algunas fuentes teológicas del pensamiento moderno desde la óptica de Gómez Dávila, con miras a comprender el proceso de secularización como fenómeno político distintivo de la Modernidad. Para ello, en primer lugar, se explica la importancia del siglo XIII como siglo de rupturas en la cosmovisión católica a partir de la influencia del pensamiento de Averroes. En segundo lugar, se muestra cómo las ideas averroístas tienen eco en Pascal y en el Romanticismo, para ubicar a Gómez Dávila en la disputa averroísta. Por último, se presenta la conclusión, cuya idea principal es que, para Gómez Dávila, solo un fideísta y místico medieval es genuinamente *reaccionario*, pues el diálogo fe-razón tomista subyace tras la concepción moderna de la política.

**Palabras clave:**

Averroes, análisis religioso, fe, razón, secularización, teología política, filosofía, Nicolás Gómez Dávila.

\* Producto de investigación del Grupo de Investigación Derecho, Sociedad y Globalización de la Universidad Santo Tomás.

\*\* Doctor en Filosofía, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Santo Tomás, Colombia.  
ORCID: 0000--0001-5370-1431

### **Tramontane Whispers or Immanent Voices: The Religious Analysis of Secularization in Nicolás Gómez Dávila**

**Abstract** An authentic political theology, a religious analysis of politics, is manifested in the works of Gómez Dávila. This article examines the theological sources of modern thought from the perspective of Gómez Dávila, to understand secularization as a distinctive political phenomenon of modernity.

First, we must explain the significance of the 13th century as a period of ruptures in the Catholic worldview influenced by Averroes. Furthermore, it demonstrates how Averroist ideas find resonance within Pascal and Romanticism, thereby positioning Gómez Dávila within the Averroist debate. Finally, a conclusion is presented with the main point being that, for Gómez Dávila, only a medieval mystic and fideist is truly reactionary since the modern conception of politics underlies the Thomistic dialogue between faith and reason.

**Keywords:**

Averroes, religious analysis, faith, reason, secularisation, political theology, philosophy, Nicolás Gómez Dávila.

El título de este artículo pretende expresar la oposición entre dos concepciones: aquella según la cual el poder político viene de Dios y es algo fundamentalmente sacral (*soplos tramontanos*), y aquella otra para la que el poder político surge del hombre en su autonomía y soberanía (*voces inmanentes*). La expresión “soplos tramontanos” está tomada de *El reaccionario auténtico*:

El reaccionario escapa a la servidumbre de la historia, porque persigue en la selva humana la huella de pasos divinos. Los hombres y los hechos son, para el reaccionario, la carne servil y mortal que alientan soplos tramontanos (Gómez Dávila, 1995, p. 19).

A este tenor, uno de los temas más apasionantes de la obra de Nicolás Gómez Dávila es su comprensión teológica de la política. En esta, sobresale su certeza de que el elemento último que permite entender cualquier fenómeno es de carácter religioso (Cabanchik, 2014; Wielomski, 2008). En *Textos*, el escoliasta colombiano logra expresar, en breves líneas, la naturaleza de este *análisis religioso*:

Tanto los encadenamientos lineales de actos de igual especie, como los vínculos entre agrupaciones de actos heterogéneos, son función de su campo religioso. El individuo ignora usualmente la opción primigenia que lo determina; pero el rumbo de sus instintos, la preeminencia de tal o cual carácter étnico, la prevalencia de diversas influencias geográficas, la vigencia de determinada necesidad económica, la preponderación de ciertas conclusiones especulativas, la validez de unos u otros fines, la primacía de voliciones distintas, son efectos de una opción radical ante el ser, de una postura básica ante Dios.

Todo acto se inscribe en una multitud simultánea de contextos; pero un

contexto unívoco, inmoto, y último, los circunscribe a todos. Una noción de Dios, explícita o tácita, es el contexto final que los ordena.

La relación entre el hombre y sus actos es una relación mediatizada. La relación entre el hombre y sus actos es relación entre definiciones de Dios y actos del hombre. El individuo histórico es su opción religiosa (Gómez Dávila, 2002, p. 61).

La pregunta filosófica de Gómez Dávila desemboca en la teología natural, en la teodicea o problema filosófico de Dios (Goenaga, 2011; Mejía, 2021). En su pensamiento, esta cuestión se presenta como la clave esencial para la comprensión de elementos cardinales de la vida humana, entre los cuales la política ocupa un lugar de primerísima importancia (Garofalo, 2019). La presente investigación se enfoca en este aspecto central de la obra del pensador colombiano. Su propósito principal es evidenciar cómo, para Gómez Dávila, la concepción moderna de la política tiene sus raíces filosóficas en ideas de la Plena Edad Media y no hay que esperar hasta la Baja Edad Media para encontrarlas (Bartyzel, 2008).

En este trabajo, la *teología política* se entiende, no como una nueva disciplina dentro de las ciencias teológicas, sino como la influencia de los conceptos religiosos en las ideas políticas del hombre, es decir, en su pensamiento político. *Teología política*, pues, no es otra cosa que *análisis religioso de la política*, lo cual está en consonancia con la concepción clásica de Carl Schmitt de que “todos los conceptos relevantes de la ciencia moderna del gobierno son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, p. 37). En esta fórmula, lo que resulta más interesante para el presente ensayo es la palabra *moderno*, y, más concretamente, la pregunta: ¿cuándo, cómo y por qué nació la “ciencia moderna del gobierno” y qué conceptos teológicos constituyen la secularización como fenómeno político?

Una respuesta se encuentra en la obra de Nicolás Gómez Dávila, quien, aunque vivió en el siglo xx (1913-1994), es, intelectualmente, al menos, en cierta medida, un hombre de la Alta Edad Media (Veci, 2013). Así lo ilustran dos escolios bastante conocidos. En el primero de ellos, Gómez escribe: “No soy un intelectual moderno inconforme, sino un campesino medieval indignado” (2005b, p. 69); en el segundo, afirma que “Las corrientes históricas se mueven en

la dirección correcta sólo en el período que va del siglo V al XII” (1992, p. 136). Las “tendencias históricas” son buenas desde la caída del Imperio romano y el comienzo de la Edad Media, hasta el siglo XII, cuando comienza la época que Huizinga (2001) denomina “el otoño de la Edad Media”. En el siglo XIII, pues, debió haber algo por lo cual Gómez Dávila haya visto las sucesivas épocas como fases de un progresivo declive cultural. La esencia del problema se registra en el siguiente escolio: “Los tres traspies de la Iglesia han sido: el aristotelismo, el jesuitismo, la comisión bíblica” (2005d, p. 81).

En lo que sigue, se explicará la importancia del siglo XIII en la historia de las ideas políticas, pues, en esta centuria, toman forma las ideas filosóficas germinales de la concepción moderna de la política, teniendo en cuenta, fundamentalmente, la influencia de Averroes con su separación tajante del saber filosófico y el saber teológico, y, por otra parte, el pensamiento político de Marsilio de Padua, puente entre el siglo XIII y el siglo XIV. Después, se expone cómo estas ideas llegan hasta Pascal, en el siglo XVII, quien, influenciado por la mentalidad jansenista, contribuirá a la separación entre la fe y la razón y, por tanto, entre la teología y la acción política, proponiendo un modelo de vida cristiana en el que, de manera paulatina, se abandona la *militia christi* y el compromiso del cristiano con la acción política por un intimismo muy propio de la *devotio moderna*, donde tienen origen muchas de las ideas del liberalismo político (Mixson, 2016). Posteriormente, se analiza el carácter irracionalista, individualista y pascaliano del Romanticismo, que, durante los siglos XVIII y XIX, será la continuación de esa mentalidad política que se remonta a ideas de la Plena Edad Media y de la Baja Edad Media.

Por último, se argumenta por qué, para Gómez Dávila, el diálogo fe-razón tan característico de la filosofía tomista es una forma teológica de orleanismo, postura política que intenta hacer síntesis del liberalismo y de la monarquía (Bartyzel, 2010); además, se exponen las razones de que el orleanismo político, cuyo representante es Luis Felipe de Orleans, encuentre sus más profundas raíces en el tomismo. Todo lo anterior hace posible entender por qué, en el pensamiento gomezdaviliano, el místico medieval, y no el escolástico es el arquetipo de la postura reaccionaria.

## El siglo XIII y el averroísmo

En el escolio arriba citado, referido a “los tres traspies de la Iglesia”, el primer elemento, el aristotelismo, parece ser el más importante. Esto se debe a la entrada, en las universidades europeas (especialmente, en París e Italia), en el siglo XIII, de la filosofía de Ibn Rusd (Averroes), comentarista árabe de la filosofía de Aristóteles. Un rasgo característico del averroísmo es el principio de las llamadas dos verdades, es decir, la separación entre las verdades de la fe y las de la filosofía. Los averroístas creían que había ciertas afirmaciones que podían ser probadas por la razón, pero que, al mismo tiempo, contradecían el dogma religioso. Proclamaron, por tanto, que estas verdades existían una al lado de la otra y reflejaban, así mismo, la correspondencia de la teoría con la cosa, creyendo tácitamente, sin embargo, que las verdades de la filosofía tenían una ventaja, ya que la teología era una ciencia accesible a las mentes con un grado de percepción inferior que no suscribían la filosofía aristotélica (Gilson, 1965).

La crítica al XIII se produciría principalmente por la crisis que el difícil equilibrio de la fe sufre en ese momento, tiempo en cierta forma de apogeo de la civilización cristiana, pero también de desarrollo de la tentación gnóstica que penetra en unos hombres a los que el realismo cristiano respecto a la condición humana les puede parecer excesivamente duro. Florecen entonces las sectas gnósticas, ciertamente en paralelo a la construcción tomista (Serrano, 2015, p. 215).

La Sorbona de París (con Siger de Brabante y Boecio de Suecia) se convirtió pronto en el centro del averroísmo. Los comentarios árabes de Aristóteles fueron también muy conocidos en Italia: entre los filósofos de esta línea se encuentran Taddeo de Parma y Angelo de Arezzo. El averroísmo, en la llamada interpretación latina, significaba la completa separación de la razón de la fe católica, y los maestros mencionados se ocupaban exclusivamente de la filosofía prerracionalista. Estos puntos de vista fueron contrarrestados de manera vigorosa por el clero, lo que dio lugar a las denuncias del averroísmo en 1270 y 1277 por parte del obispo de París, Esteban Tempier; la obra de santo Tomás de Aquino también sirvió para refutar esta tendencia. Sin embargo, estas denuncias no contribuyeron al abandono de

los trabajos sobre Aristóteles tal y como lo veían los averroístas, sino a la fatal división entre teología y filosofía, es decir, entre verdades dogmáticas y verdades de la razón que contradicen, más o menos abiertamente, la religión (Fraile y Urdanoz, 1986).

Averroes y los primeros averroístas se desinteresaron por completo de la política y no tuvieron intención alguna de producir lo que podría llamarse *teología política*. En general, Averroes era un conservador político y cultural y no pretendía negar un orden basado en la fe. No creía en la religión, pero, al considerar que la filosofía solo era accesible para unas pocas mentes, no veía sentido en educar a las masas en ideas contrarias a las de la religión y subvertir el orden natural de las cosas. Sin embargo, si el orden medieval se basaba en la legitimación de toda la realidad por la voluntad de Dios, entonces, la separación de la razón y la fe no era válida.

Esta separación preparó una gran convulsión política, ya que la razón averroísta debió rechazar la legitimación de todo el orden social y político. La lucha de los averroístas por la independencia de la ciencia secular fue una consecuencia de su actitud más general de separar e independizar los dos fines del hombre: el terrenal y el trascendente, separando, así, los dos órdenes, el temporal y el sobrenatural. El reconocimiento de la independencia del orden temporal y de la finalidad temporal tuvo como consecuencia importante la autonomía del poder secular. Los averroístas, en el campo de la política, independizaron los dos órdenes -natural y eclesiástico-, hablando en nombre de los gobernantes que exigían la independencia del poder secular del clero (Segovia, 1999).

El primero en aplicar las enseñanzas del comentador árabe a la política fue Dante Alighieri, quien, en su *Monarquía*, separó los fines temporales (paz universal) y religiosos (salvación) de la vida humana, y derivó de ello la división del poder en imperial y papal, concediendo la primacía al primero (Calafate, 2009; Jaramillo, 1965). Esto implicaba la supremacía de los objetivos temporales empíricamente demostrables sobre los objetivos religiosos no probados y dudosos. Dante es radical contra aquellos que quieren hacer al poder temporal dependiente en todo del poder espiritual:

Ésos, pues, a quienes se dirigirá nuestra discusión, que afirman que la autoridad del Imperio depende de la autoridad de la Iglesia, como el maestro de obras depende del arquitecto, se apoyan en muchos y diversos argumentos, que toman, ciertamente, de la Sagrada Escritura y de algunos hechos, tanto del Sumo Pontífice como del Emperador mismo, y pretenden con ellos demostrar que tienen razón. En primer lugar dicen que, según el libro del Génesis, Dios hizo dos grandes luminares -uno mayor y otro menor-; uno para que alumbrase durante el día y otro para que lo hiciera durante la noche; y esto, dicho en alegoría, entienden que eran los dos regímenes, a saber, el espiritual y el temporal. Arguyen después que, así como la Luna, que es el luminar menor, no tiene luz sino en cuanto la recibe del Sol, así tampoco el reino temporal tiene autoridad, sino en cuanto la recibe del régimen espiritual (*Monarquía* III, IV).

Sin embargo, es el pensamiento de Marsilio de Padua el que resulta imprescindible para situar el origen de los “conceptos de la ciencia moderna del gobierno” (Schmitt, 2009). Su aporte consiste, ante todo, en trasladar las categorías filosóficas del averroísmo a la política. Formuló sus tesis en la obra *Defensor pacis*, donde, partiendo de la división de las verdades en religiosas y racionales, procedió a trasladar esta división a todas las formas de la existencia humana. Distinguió, cuidadosamente, entre los objetivos temporales -a los que dio una dimensión corporal, biológica, existencial- y los objetivos soteriológicos. El hombre es conducido a fines temporales por el emperador; a fines salvíficos por la Iglesia. Esta última no puede tener ningún poder temporal, ya que sus enseñanzas no tienen confirmación empírica, y, por tanto, no puede influir en el mundo tangible (político y social). El Estado, pues, castiga en la vida temporal; la Iglesia castiga en el más allá, si es que lo hay. Marsilio evitó responder a esta cuestión porque Averroes negaba la existencia de un alma única, y, por tanto, su trascendencia (Alarcón, 2022; Copleston, 1994).

Marsilio buscó una nueva fuente legítima de poder, que nadie pudiera cuestionar, que fuera independiente de la religión, que la filosofía pudiera verificar y cuya existencia pudiera proclamarse con autoridad. Esta fuente la encontró en el pueblo. Llama la atención que Gómez Dávila se refiera a él en términos que lo oponen a Dante y que lo ubican como referente de lo que, en la Modernidad, se entiende por *humanismo*: “Hoy, curiosamente, no se llama humanismo

lo que enseñaría un humanista florentino, sino lo que enseñaba el averroísta paduano” (2005b, p. 162). El Paduano, en efecto, hizo del principio de la soberanía originaria del pueblo la base del poder político y su fundamento último:

La autoridad para dar o instituir leyes y para dar precepto coactivo de guardarlas pertenece únicamente a la totalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente, como a su causa eficiente, o a aquél o aquéllos a los que la misma totalidad se lo hubiere concedido (*El defensor de la paz* I, XIII, 8).

Se trata de la tesis más revolucionaria de la historia del pensamiento político, de la que Marsilio de Padua derivó una teoría estatista avanzada, según la cual la Iglesia sería un mero agente del Estado, privado de derechos propios, de poder autónomo y de propiedades. Por otro lado, sus afirmaciones anticiparon la democracia igualitaria moderna, la separación de poderes y la separación de la Iglesia y el Estado. Su concepción del derecho supuso una ruptura revolucionaria con la tradición medieval. Rechazando los intentos anteriores de definir el derecho en términos sustantivos, presentó, por primera vez, una teoría puramente positivista (De Lagarde, 1934). Para santo Tomás de Aquino y los aristotélicos medievales, la razón era el único constituyente posible del derecho. El derecho positivo, mera adaptación de principios preexistentes a una realidad cambiante, debía solo a su conformidad con la norma suprema la fuerza que lo sostenía. Baste recordar que, para el Aquinate, la *ley humana* (*lex humana*), que es la misma *ley positiva*, no es otra cosa que el conjunto de disposiciones particulares descubiertas por la razón humana a partir de los principios generales e indemostrables de la ley natural (*lex naturalis*) (*Suma de Teología* I-II, q. 91, a. 3, sol.). Sin dudarlo, el Paduano ignoró a propósito esta doctrina cuando definió el derecho, meramente, en los términos de las sanciones que lo acompañan. No se puede imaginar una definición más positivista. El derecho es lo que hay que hacer si se quiere evitar la horca, el destierro o la prisión (Bayona, 2007).

El *Defensor pacis*, dedicado a Luis el Bávaro, es el escrito político-eclesiástico más radical de la Edad Media; en la primera parte se pone de manifiesto la soberanía popular y se distingue, por vez primera, entre el poder legislativo, que pertenece solo al pueblo, y el



ejecutivo, dado a un gobierno instituido por el pueblo, y, aún mejor, a un rey electivo. Estas ideas fundamentalmente democráticas fueron tratadas con amplitud por Marsilio de Padua en la segunda parte, apoyándose en la Biblia, a la que declaró fuente única de la fe; a la Iglesia la subordinó plenamente al Estado. También en la Iglesia el poder legislativo reside en el pueblo, es decir, en el Concilio formado por los eclesiásticos y los laicos elegidos. La ordenación eclesiástica, con el Papa a la cabeza, fue combatida con vigor por el Paduano, juzgándola causa de la intranquilidad en la vida de los pueblos; esta organización no está considerada por él como objeto de derecho divino, sino tan solo como objeto de conveniencia. El presbiterado debiera dedicarse solamente a la cura de almas, a la predicación de la palabra divina y a la distribución de los sacramentos, pero sin ningún poder de obligar.

Las ideas realmente revolucionarias del *Defensor pacis* se basan en la filosofía del Estado de Aristóteles, pero tratada de forma independiente y valorada en sentido diverso del que le dio santo Tomás de Aquino; también están muy influidas por el averroísmo latino y por la observación de las repúblicas ciudadanas italianas, por las experiencias de Marsilio en la lucha política y por los publicistas anticuriales de la época de Felipe el Hermoso; todas estas circunstancias reunidas hicieron de Marsilio un precursor de la Revolución protestante y de la democracia moderna. En 1327, el papa Juan XXII condenó cinco tesis de la obra, la cual fue muy estimada en la época del gran cisma luterano y de los concilios reformadores (Llorca *et al.*, 1987). El *Defensor pacis*, impreso en 1522, fue puesto en el *Index Librorum Prohibitorum* en 1559, durante el pontificado de Pablo IV, pero sus ideas fueron determinantes políticamente en los siglos que anteceden a la Revolución francesa, cuando la tesis de la soberanía popular, de la separación de poderes y de la separación Iglesia-Estado van volviéndose más radicales y se van acercando a la plasmación real y concreta en los hechos (Iserloh *et al.*, 1972).

## De Pascal al Romanticismo. Los siglos xvii y xviii como puente entre el averroísmo latino y la concepción moderna del poder político

La derecha europea considera, tradicionalmente, el estallido de la Revolución francesa (1789) como la mayor catástrofe política de la historia (De Meaux, 1945; Gamba, 2019; Segur, 1863). Sin embargo, nadie afirma que la Revolución haya estallado de repente y sin razón. Los estudiosos marxistas veían la Revolución como el resultado inevitable del cambio social (Falcionelli, 1965; Lefebvre, 2003). Por lo tanto, los opositores a la Revolución eran vistos como defensores del privilegio estatal (Hubeňak, 2007). Con todo, es un rasgo característico del movimiento conservador buscar las causas de la Revolución, no en el cambio económico y social, sino en los errores intelectuales, aunque los conservadores nunca se han puesto de acuerdo en si la raíz del mal debe buscarse en el Renacimiento secular, en la Reforma herética o en la Ilustración agnóstica.

Es bastante raro que el conservadurismo traslade los orígenes de la Revolución más atrás en la historia, a no ser que se piense en aquellas concepciones que vinculan los orígenes de la Modernidad con la aparición de la razón humana en la época precristiana (Evola, 1951; Guénon, 1927). Es relativamente inexacto hacer retroceder los orígenes de la Revolución al siglo xiii. En este contexto, solo puede mencionarse a Weaver (2011), aunque él ve el origen del bloque, no en el averroísmo, sino en el nominalismo.

Lo que distingue a Nicolás Gómez Dávila de los conservadores “típicos” es su actitud ante el tomismo y, por tanto, ante la identificación de las fuentes de la Revolución. Entre los conservadores católicos, el autor de la *Suma de Teología* suele ser considerado un modelo intelectual de la cultura occidental. Sin embargo, según Gómez Dávila, con las enseñanzas de santo Tomás de Aquino, el fuego del averroísmo solo se apagó en apariencia. El solitario bogotano creyó que la brecha civilizatoria entre la razón y la fe no fue superada con suficiencia, y que, tal vez, incluso esta reconciliación, era intrínsecamente imposible. La filosofía tomista combina la razón y la fe, lo que, para el filósofo colombiano, parece un error, ya que la razón debería

estar de manera inequívoca subordinada a la fe (Ayuso, 2008; Gómez Rodas, 2020).

Según Gómez Dávila, el tomismo no ha unido la razón y la fe, porque esa simbiosis no es posible, ya que la razón nunca reconocerá las verdades de la fe; al final, tiene que entrar en conflicto con ellas. Con la popularización del averroísmo, el cisma en forma de emancipación de la razón se convirtió en un hecho. La cultura occidental seguía la razón, que, en el siglo XIII, todavía el tomismo reconciliaba con la fe. Las generaciones posteriores rechazaron la fe y eligieron la razón (Blondel, 1990). Podría decirse que el reaccionario colombiano fue el único que se mantuvo en las posiciones del siglo XIII, que se negó a reconocer la revolución tomista y que aceptó, con todo el coraje de los averroístas, que, en efecto, la razón es contraria a la fe, pero de esto no se deduce que la fe esté equivocada, sino que la razón está equivocada. Mientras que la civilización occidental terminó siguiendo a la razón y entronizándola, Gómez Dávila eligió solo la fe. Fue un fideísta que rechazó las explicaciones racionales tanto del mundo como de la religión. Escribió, por ejemplo: “Dios no es objeto de mi razón, ni de mi sensibilidad, sino de mi ser. Dios existe para mí en el mismo acto en que existo” (2005a, p. 230).

De estas palabras se desprende un rechazo inequívoco de las cinco pruebas tomistas para la existencia de Dios, ya que son de naturaleza racional y están ordenadas por la mente humana. Los dardos para santo Tomás de Aquino no faltan. Según el pensador colombiano: “El racionalismo tomista hace de Dios un hombre [...]” (2005a, p. 309). En este tipo de apreciaciones se verifica el *análisis religioso* ya mencionado, esencial para comprender el fenómeno democrático, cuyas raíces se remontan, desde esta perspectiva, a la edad de oro de la escolástica:

Ninguna situación concreta es analizable, sin residuos, o dilucidable, coherentemente, mientras no se determine el tipo de fallo teológico que la estructura. El análisis religioso, que permite dibujar las articulaciones de la historia, la disposición interna de los hechos, y el orden auténtico de la persona, es de carácter empírico, y no presupone, ni para definirlo, ni para aplicarlo, una fe cualquiera. Sin presumir la objetividad de la experiencia religiosa, constatando, tan solo, su realidad fenomenal, el análisis la asume, metódicamente, como factor determinante de toda condición concreta.

Sólo el análisis religioso, al sonar un hecho democrático cualquiera, nos esclarece la naturaleza del fenómeno, y nos permite atribuir a la democracia su dimensión exacta. Procediendo de distinta manera, nunca logramos establecer su definición genética, ni mostrar la coherencia de sus formas, ni relatar su historia (Gómez Dávila, 2002, p. 62).

Este fragmento, presente en *Textos*, es una importantísima muestra y hasta una síntesis de la consagración de Gómez Dávila al análisis de la democracia como problema teológico. Sin duda, las ideas del pensador colombiano a este respecto, son un eco de la afirmación con la que Donoso (1854) titula el primer capítulo de su célebre *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*: “De cómo en toda cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica” (I, 1). Gómez Dávila analizó la democracia en cuanto fenómeno religioso, es decir, en un sentido que no es ni directamente político ni propiamente sociológico, sino, ante todo, teológico y antropológico, siguiendo el principio schmittiano, pero radicalizando y ampliando la interpretación voegeliniana sobre el origen de las religiones políticas, entendidas como representaciones sobrenaturales y axiológicas de la realidad en las que lo intramundano adquiere un valor sacro: el Estado, el Pueblo, la Raza, la Clase (Voegelin, 1999). Gómez Dávila extenderá a la democracia moderna esta idea que Voegelin reservó para los totalitarismos nazi y comunista (Rabier, 2020).

Es célebre el escolio en el que Gómez se pregunta, como retóricamente, “Santo Tomás: ¿un ‘orleaniste’ de la teología?” (2005b, p. 91). Como lo explica Bartyzel (2010), el orleanismo, en sentido estricto, es un concepto de la historia y del pensamiento político de la Francia del siglo XIX. Se usa, por lo general, para denotar el sistema de gobierno y la ideología subyacente al reinado de Luis Felipe en la línea lateral de los Borbones (orleanista), que descendía de su hermano menor. El orleanismo es una forma típica del liberalismo político, porque, como ideología, se ubica en medio de la derecha y la izquierda, en una especie de centro.

Como ideas distintivas del orleanismo sobresalen la usurpación dinástica que irrespetaba las leyes esenciales del reino de Francia, construyendo un híbrido político y jurídico que mezclaba la tradición monárquica y el bonapartismo -Luis Felipe como “rey de los

franceses” y no rey de Francia-; la descristianización y laicización del sistema estatal y de la vida política; el supuesto pacto entre el príncipe y el pueblo como fuente de poder en la monarquía constitucional, que evoluciona hacia la monarquía parlamentaria, donde “el rey reina, pero no gobierna”; el aspecto plutocrático del régimen dominado por las dinastías burguesas, y por último, el reconocimiento de una cierta independencia de lo económico, pero con algo de proteccionismo en lo referente al comercio.

En últimas, la fórmula que expresa el principio del orleanismo es el *justo medio* entre la reacción católica y monárquica y la revolución democrática a ultranza y social.

[D]ado que nada justifica la identificación de las cuestiones tan distantes como *via media* de Santo Tomás entre el fideísmo y el racionalismo en la teología, *aurea mediocritas* en la teoría de las virtudes de Aristóteles y la idea política de *juste milieu* en el orleanismo, hay que reconocer que la asociación de Santo Tomás con el orleanismo en el esolio de Nicolás Gómez Dávila es meramente una expresión de una fuerte aversión del autor al tomismo o -más ampliamente- al método escolástico que “esboza explicación del hecho misterioso”. Sin embargo, hay que recordar que el autor del esolio lo termina con el signo de interrogación: pues no es un juicio categórico (Bartyzel, 2010, p. 137).

El rechazo total de la razón como instrumento y medio para probar a Dios y al mundo implica la aceptación incondicional del fideísmo. De ahí, el muy significativo esolio de Gómez Dávila en el que afirma que “en la fe hay parte que es intuición y parte que es apuesta” (1992, p. 136). Es característica esta mención a la *apuesta*, en la que puede suponerse una alusión a Blaise Pascal, filósofo que abrazó el jansenismo, es decir, que osciló en el límite de la ortodoxia:

Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien; y dos cosas que comprometer, vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad. Y vuestra naturaleza tiene dos cosas de las que huir: el error y la desgracia.

Vuestra razón no resulta más dañada escogiendo una u otra cosa, porque no hay más remedio que escoger. Por ese lado, el asunto está agotado.

Pero, ¿y vuestra felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida apostando “cruz”, que Dios existe. Examinemos las dos posibilidades: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, porque existe, sin dudarlo un momento (*Pensamientos*, § 233).

La identificación de Gómez Dávila con Pascal no es casual. La mentalidad jansenista es, precisamente, de naturaleza postaverroísta. Por un lado, está la fe; por otro, está la razón, y ese es todo un ámbito que tiene sus principios y reglas. A este respecto, hay que recordar que Pascal, como Spinoza, enseñó sobre el “pensamiento geométrico”.

Pascal, partió, como Descartes, de un ideal de ciencia *matemático*; en esta no se acepta ningún concepto no definido con anterioridad, ni se admite ninguna verdad que no sea demostrada, haciendo patentes sus radicaciones con los conceptos base. El conocimiento debe ser, para Pascal, de tipo matemático, racionalista, de lo cual se deriva una confianza absoluta en el poder estructurador de la razón humana y en su capacidad cognoscitiva. Toda la dignidad humana estriba en el pensamiento que puede conocerse a sí mismo y también al universo; los cuerpos, en cambio, nada conocen. Además, el conocimiento humano es progresivo, frente a la estabilidad de lo animal.

En este punto, sin embargo, Pascal empezó su evolución. Desengañado, se dio cuenta de que la certeza no era fácil de alcanzar en todos sus puntos. Hay grandes dificultades para llegar a una ciencia absoluta y perfecta: la naturaleza humana cae en contradicciones. Cada vez más escéptico con respecto a las cosas del mundo, Pascal comprendió que la razón humana es limitada y que la causa principal de su limitación es la concupiscencia. Empezó a tratar, entonces, los problemas éticos y religiosos en una dirección totalmente jansenista. Para tal fin, estableció un triple orden de conocimientos: (a) el orden material, que se conoce por medio de las matemáticas; (b) el orden de la razón que se conoce por la ciencia, y (c) el orden religioso, el fundamental, que se conoce por la fe y el corazón. La distinción entre la razón y el corazón es fundamental; la matemática puede construir un mundo perfecto, evidente, claro y distinto, pero no explica los conceptos fundamentales (espacio, tiempo, movimiento, etcétera).

El conocimiento matemático es, pues, limitado, porque no puede pasar de una línea infranqueable: la comprensión de la esencia de lo infinito, a cuyo conocimiento tiende siempre el hombre. El corazón, en cambio, que “tiene razones que la razón no conoce” (*Pensamientos*, § 277), permite descubrir los primeros principios y su conocimiento es tan firme que la razón no puede argumentar en contra

de sus descubrimientos. Al contrario, tiene que apoyarse en él para fundamentar toda la ciencia. En esta etapa, el pensamiento de Pascal se recreó en contrastes: el existente entre Dios (lo infinito) y el cuerpo animal (casi la nada) y la evidencia de las matemáticas frente a la concepción de lo infinito, que es precisamente lo más importante.

Los jansenistas se sumergieron en experiencias místicas, buscando por todas partes milagros y signos como prueba de las verdades de fe (Kolakowski, 1996). Antoine Arnauld, teólogo, filósofo y matemático francés, uno de los principales líderes del jansenismo, no solo afirmó que todo el cuerpo es una máquina, sino que, incluso, utilizó la terminología cartesiana de los soplos de vida que ponen en marcha la máquina corporal (Leibniz, 2004). Arnauld (1961) creía también que la razón, por sí misma, no es más que error y oscuridad, así como arrogancia. El “*Grand Arnauld*” -como lo llamaron sus contemporáneos, para distinguirlo de su padre- y Pierre Nicole son los autores de *La Logique: ou L'art de penser*. Al leer la cuarta parte de esta obra, *Sobre el método*, uno puede creer que se trata de racionalistas clásicos del siglo XVII que intentan demostrar la verdad de forma geométrica. Pero esto es solo una suposición, ya que la lógica jansenista no servía para llegar a la verdad, que se aprendía intuitivamente, sino para convencer al lector de la misma.

Y este es, precisamente, el postaverroísmo coherente. Hay verdades geométricas y cartesianas de la razón; pero, en completo paralelo, hay verdades religiosas concebidas de manera mística que están en contra de la razón. El jansenismo rechaza tanto la primacía averroísta de la razón sobre la fe como la armonía tomista de razón y fe. De ahí, la predilección de Nicolás Gómez Dávila por Pascal. Ambos adoptaron una posición idéntica en la disputa averroísta, situándose en el terreno del fideísmo. El aforista colombiano no ocultó nunca su simpatía intelectual por el pensador francés: “La teología que hoy nos interesa es la que se limita a comentar el ‘*sensible au coeur*’ pascaliano” (Gómez Dávila, 1992, p. 126). No es menos característico que el solitario de Bogotá, en un gran número de escolios, acentúe su simpatía por el Romanticismo.

En general, Gómez Dávila defiende al Romanticismo y a los románticos de sus enemigos. Esto se hace en dos niveles. Primero, Gómez Dávila critica explícitamente el antiromanticismo de escritores como Charles Maurras.

Segundo, varias veces se refiere de manera afirmativa a diferentes escritores y pensadores que se han identificado con el Romanticismo. Y tercero, lleva al Romanticismo hacia una cercana relación espiritual con su propio proyecto especial de crítica cultural que lleva el nombre de “reacción”. Además, alaba a William Blake, William Wordsworth y a los románticos alemanes por inaugurar una conspiración contra el desencantamiento del mundo moderno hecho por la ciencia. El fenómeno reaccionario en el sentido de Gómez Dávila está enlazado a lo romántico de muchas maneras, aún a pesar de que lo reaccionario y lo romántico no son en todos los aspectos lo mismo (Kinzell, 2007, pp. 30-31).

El Romanticismo es, después de todo, la corriente combatida repetidamente por los conservadores como una forma de individualismo liberal (Maurras, 1922; Schmitt, 2001). Víctor Hugo (1979) afirmó, en el *Prefacio de “Cromwell”*, que el Romanticismo es el liberalismo (individualismo) en el arte, que aniquila las viejas formas en la literatura como la libertad política aniquila la monarquía. Gómez Dávila, sin embargo, vio en el Romanticismo, sobre todo, una corriente irracionalista, pascaliana. El reaccionario bogotano supo ver, sin duda, el efecto liberal y revolucionario que tuvo el Romanticismo en el siglo XIX, cómo influyó en el arte *kitsch* de hoy con sus manierismos, cómo afecta el arte contemporáneo *kitsch* con su poder manipulador y su impacto en las masas. Con todo, hay ese fluido irracional en el Romanticismo que seduce de lleno al escoliasta colombiano; al fin y al cabo, el romántico es el hombre que, con él y con Pascal, abogó por el fideísmo contra el tomismo y el averroísmo. Precisamente, por eso, no dudó en afirmar, con tono poético: “Un racionalismo extremo (Constitutio de Fide del Vaticano I) y un anti-historismo virulento (Pontificia Comisión Bíblica) le impidieron a la Iglesia ver que, desde el corcel de la historia, un san Jorge romántico alanceaba esa ‘razón’ que pretendía devorarla” (Gómez Dávila, 2005a, p. 353).

## **Nicolás Gómez Dávila en la disputa averroísta**

Lo anterior permite entender la visión de Gómez Dávila sobre la esencia de la Modernidad. No es tanto una forma de racionalismo (por ejemplo, el tomismo, el agustinismo o el cartesianismo), sino la activación de la razón que investiga y aprende sobre el mundo



como tal. Para Gómez, el hombre es un ser creado para creer, percibir signos, estudiar profecías y escuchar a los sacerdotes, y no un ser dotado de razón, conocedor del mundo de forma independiente. La esencia de la realidad se conoce mediante una comprensión fideísta de la religión y se plasma en signos, símbolos y conceptos. Estos no explican la realidad, sino que solo la ilustran de forma sencilla; la esencia de las cosas no se puede describir ni narrar; solo se puede simbolizar. Dios da, ocasionalmente, al hombre, una señal a través de la revelación, pero el hombre debe entender que ha recibido una señal que basta para creer en Dios (Dardziński, 2008).

Esto no lo entiende ningún racionalismo, ni siquiera intentando mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia. Aquí es donde el tomismo se equivoca. Escribe Gómez Dávila: “Buscarle explicación a lo que se proclama misterio es el prólogo de la divagación herética. Contentémonos con un empirismo cristiano” (1992, p. 20); en otro escolio se lee: “El símbolo susceptible de traducción carece de importancia: en el símbolo debe formularse una experiencia última” (1992, p. 30). Sobre la base de la mística de Pascal o de la epistemología del Romanticismo, se trata de una afirmación muy seria: el escolástico capta los citados signos, las palabras de Dios, los pone sobre la mesa de operaciones y, utilizando métodos hermenéuticos, filológicos y lógicos, intenta descomponer el signo/símbolo en sus partes constitutivas, para comprender la esencia de Dios a través de él y encontrar el sentido de la existencia. En otras palabras, transforma la mística en especulación filosófica y teológica.

Esto conlleva preguntarse en este punto: ¿solo el tomismo del siglo XIII es errado? Al fin y al cabo, el agustinismo también es racionalista, pues considera la existencia misma de Dios como algo tan evidente que no requiere prueba alguna. Sin embargo, todos los atributos de Dios, su esencia y su naturaleza, son, con toda seguridad, el lugar de la búsqueda de la razón humana (Gilson, 1949). Parece que Gómez Dávila no solo se ubicó en posturas anteriores al siglo XIII, sino que, además, solo acepta una parte de la herencia, es decir, solo la teología mística de la escuela de Tertuliano, donde el absurdo de una afirmación a los ojos de la razón no la descalifica en absoluto, sino que solo confirma la independencia de la razón y la fe. De

este modo, Gómez Dávila se situó, inequívocamente, en contra de la razón y del lado de la fe, a la manera fideísta; de ahí su desprecio por el racionalismo en todas sus formas (incluso teológicas). “El ‘fideísmo’ no es pánico ante el poderío de la razón, sino corolario a la constatación de su impotencia” (Gómez Dávila, 2005c, p. 143).

El reaccionario colombiano expone reiteradamente su convicción de que la razón y el racionalismo, los tratados filosóficos y los sistemas intelectuales no tocan la esencia de la verdad del mundo (Rodríguez, 2009). Gómez opone todas las verdades racionales a la intuición, al misticismo, al gran misterio del mundo, que es inaccesible a la razón humana. “La fe no es conocimiento del objeto. Sino comunicación con él” (Gómez Dávila, 2005b, p. 143).

De la escolástica racionalista surgió un derecho canónico igualmente racional, que también se opone al fideísmo: “Sin el derecho canónico la Iglesia no hubiese tenido su admirable presencia institucional en la historia. Pero los vicios de la teología católica resultan de su propensión a tratar problemas teológicos con mentalidad de canonista” (Gómez Dávila, 2005d, p. 82). No es casualidad que el desarrollo del derecho canónico se remonte al siglo XII y que uno de sus fundamentos sea el racionalismo del derecho romano, en el que se basó también la eclesiología católica y, en cierto modo, incluso, el concepto posttridentino de *tradición católica*, que encontró en Melchor Cano O. P. a uno de sus más egregios exponentes (Martin, 1939).

Este detalle no debió ser menos importante para Gómez Dávila que, para quienes, con él, tomaron una posición inequívoca a favor de la fe en la polémica averroísta. Se hace referencia, aquí, no solo a los jansenistas que impugnaron la eclesiología resultante del derecho canónico, sino también a fideístas que lucharon contra el derecho canónico como Guillermo de Ockham (Fantappiè, 2001).

## Conclusión

“Si pudiéramos demostrar la existencia de Dios, todo se habría sometido al fin a la soberanía del hombre”, escribe el escoliasta colombiano (Gómez Dávila, 2005c, p. 53). El Aquinate hizo el intento y convenció a la Iglesia de que esta tarea, no solo era posible, sino

también necesaria, ya que no solo combatiría la razón emancipada de los averroístas, sino que la armonizaría con la fe, dando a esta argumentos adicionales de orden racional. Así, nació la razón humana en el siglo XIII. Aunque, al principio, estuvo sometida y llena de conformidad con la religión, la emancipación era solo cuestión de tiempo (Blondel, 1990). La razón ya había cuestionado la naturaleza mítica de la existencia; aunque, todavía, confirme, temporalmente, el mito religioso. Sin embargo, con el tiempo, llegó otro averroísta que, examinando la realidad con la ayuda de la razón, concluyó que la Iglesia no tiene razón en todo.

Esto dará lugar a discusiones, investigaciones y debates; se escribirán gruesos tratados de afirmaciones lógicas. Es el nacimiento de la razón humana cismática que, en 1789, desencadenó una revolución política y enterró la realidad creada por Dios (Abad, 2010). La razón investigó, inicialmente, la esencia de las cosas, pero esto era solo el principio. Pronto pasará a la labor de “autocreación” del mundo, es decir, la creación de algo irreal, de un mundo en competencia con la realidad creada por Dios. Esto permitió a Gómez Dávila afirmar que “El Anticristo es, probablemente, el hombre” (2005a, p. 207). Este hombre/anticristo ha construido, desde el siglo XIII, por el poder de su propia razón, un mundo en oposición al orden de Dios. Es por ello por lo que Gómez “ataca con la furia de un iconoclasta [...] a toda la modernidad, a sus ideales, a sus principios, a sus supuestos logros sociales y políticos” (Volpi, 2005, p. 47).

Esta observación condujo a Gómez Dávila a afirmar que el hombre vive en un mundo “donde todos son, más o menos, de izquierdas” (1992, p. 115). ¿Por qué? Otro escolio ofrece la respuesta: “La izquierda llama derechista a gente situada meramente a su derecha. El reaccionario no está a la derecha de la izquierda, sino enfrente” (2005d, p. 26). La cuestión es que Gómez Dávila no fue un derechista contrarrevolucionario dentro de un mundo nacido de la revolución averroísta, habiendo elegido una cultura de la razón o una tomista que armoniza razón y fe. Incluso, desde el punto de vista de quien se ha puesto del lado del fideísmo en el argumento averroísta, lo más “derechista” de este mundo es solo el ala derecha del mundo izquierdista (revolucionario) creado por la razón humana. Quien predica

que la razón está por encima de la fe es de izquierdas; pero quien predica la armonía de la razón y la fe (tomismo) también es de izquierdas (aunque sea su ala derecha). Solo un fideísta y místico medieval es genuinamente *reaccionario*, pues “persigue en la selva humana la huella de pasos divinos” (Gómez Dávila, 1995, p. 19) y comprende que la vida política, lejos de fundamentarse en voces inmanentes y en estridente autonomía, “es carne servil y mortal que alientan soplos tramontanos” (1995, p. 19).

## Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Santo Tomás, que hizo posible esta investigación, y, muy en concreto, a nuestro rector general, recientemente nombrado, y al muy querido fray José Gabriel Mesa Angulo O.P., quien acaba de concluir su periodo como rector general, por motivar y estimular la investigación de alto nivel en la Institución; al Dr. Jaime Andrés Úsuga Marín, decano de la Facultad de Derecho de la sede Medellín, por su apoyo y su estímulo constante a todos los docentes; al ingeniero Camilo Flórez, director de Investigación e Innovación de la misma sede, por sus orientaciones en los procesos investigativos; y a todos los compañeros del Grupo de Investigación Derecho, Sociedad y Globalización, por su buen ejemplo y su generosidad en el trabajo conjunto. De manera muy especial, agradezco a los doctores Astrid Buitrago y Enrique Botero Villa, amigos entrañables y colegas de docencia en la Universidad Santo Tomás, quienes, por años, han alimentado estas reflexiones sobre Nicolás Gómez Dávila, pensador de quien se consideran, como yo, lectores, admiradores y seguidores ☞

## Referencias

- Abad, A. (2010). Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la Modernidad. *Ideas y Valores*, 59(142), 131-140. <https://bit.ly/430hMXL>
- Alarcón Cid, N. (2022). Algunas observaciones sobre la figura del filósofo: una mirada desde Averroes. *Littera Scripta. Revista de Filosofía*, (4), 103-120. <https://bit.ly/3M8zZf4>

- Alighieri, D. (1992). *Monarquía* (L. Flórez Carcedo y L. Frayle Delgado, Trads.). Tecnos.
- Arnauld, A. (1961). *De la fréquente communion où les sentiments des pères, des papes et des Conciles, touchant l'usage des sacraments de pénitence et d'Eucharistie*. A. Vitré.
- Ayuso, M. (2008). Conservación, tradición y reacción. Una reflexión en torno de la obra de Nicolás Gómez Dávila. En B. J. Obidzińskiej & K. Urbanek (Eds.), *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło* (pp. 126-145). Furta Sacra.
- Bartyzel, J. (2008). Styl románski w katolicyzmie. Profil duchowy Nicolása Gómeza Dávili. En B. J. Obidzińskiej, y K. Urbanek (Eds.), *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło* (pp. 31-53). Furta Sacra.
- Bartyzel, J. (2010). Sobre las trampas de las asociaciones precipitadas. Un comentario al escolio de Nicolás Gómez Dávila: "Santo Tomás: ¿un 'orleaniste' de la teología?". En K. Urbanek (Ed.), *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila - Myśliciel współczesny?* (pp. 135-137). Furta Sacra.
- Bayona Aznar, B. (2007). Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada. *Foro Interno*, (7), 11-34. <https://bit.ly/42XUemv>
- Blondel, M. (1990). *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso* (J. M. Isasi, Trad.). Universidad de Deusto.
- Cabanchik, S. M. (2014). Filósofo del límite, político de Dios: aproximaciones a la obra de Nicolás Gómez Dávila. En F. Meroi y S. Zucal (Eds.), *Nicolás Gómez Dávila e la crisi dell'Occidente* (pp. 55-66). ETS.
- Calafate, P. (2009). Olaicismo político na Monarquia de Dante. *Philosophica*, (34), 405-412. <https://doi.org/10.5840/philosophica2009173442>
- Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía, Vol. III. De Ockham a Suárez* (J. C. García Borrón, Trad.). Ariel.
- Dardziński, M. (2008). Wizja sztuki w twórczości Nicolása Gómeza Dávili. En B. J. Obidzińskiej & K. Urbanek (Eds.), *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło* (pp. 215-219). Furta Sacra.

- De Aquino, S. T. (1989). *Suma de Teología II. Parte I-II* (A. Martínez, D. González, L. López de las Heras, V. Rodríguez Rodríguez y J. M. Rodríguez Arias, Trads.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Lagarde, G. (1934). *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age, II. Marsile de Padoue*. Saint Paul Troix Chatéaux.
- De Meaux, A. (1945). *Génesis de las revoluciones (Según Agustín Cochín)* (J. de la Cierva, Trad.). Temas Actuales.
- De Padua, M. (1989). *El defensor de la paz* (L. Martínez Gómez, Trad.). Tecnos.
- Donoso Cortés, J. (1854). *Obras de Don Juan Donoso Cortés Marqués de Valdegamas, ordenadas y precedidas de una noticia biográfica por Don Gavino Tejado. Tomo Cuarto. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*. Imprenta de Tejado.
- Evola, J. (1951). *Rivolta contro il mondo moderno*. Fratelli Bocca.
- Falcionelli, A. (1965). *El camino de la revolución. De Babeuf a Mao Tsé Tung*. Nuevo Orden.
- Fantappiè, C. (2001). Le dottrine teologiche e canonistiche sulla costituzione e sulla riforma della Chiesa nel settecento. *Il Diritto Ecclesiastico*, (62), 741-769. <https://bit.ly/3o8VUec>
- Fraile, G. y Urdanoz, T. (1986). *Historia de la filosofía II (2ª). Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gambra, J. M. (2019). *La sociedad tradicional y sus enemigos*. Guillermo Escolar Editor.
- Garofalo, L. (2019). *Su Nicolás Gómez Dávila studioso del diritto e Carl Schmitt cultore di Theodor Däubler*. Editoriale Scientifica.
- Gilson, E. (1949). *Introduction a l'etude de Saint Augustin*. Libraire Philosophique J. Vrin.
- Gilson, E. (1965). *La filosofía en la Edad Media* (A. Pacios y S. Caballero, Trads.). Gredos.
- Goenaga Olivares, F. E. (2011). *La tumba habitada. Nicolás Gómez Dávila, el caso colombiano*. Editorial Académica Española.

- Gómez Dávila, N. (1992). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Instituto Caro y Cuervo.
- Gómez Dávila, N. (1995). El reaccionario auténtico. *Revista de la Universidad de Antioquia*, (240), 16-19. <https://bit.ly/432DZnY>
- Gómez Dávila, N. (2002). *Textos*. Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005a). *Escolios a un texto implícito*. Tomo I. Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005b). *Escolios a un texto implícito*. Tomo II. Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005c). *Nuevos escolios a un texto implícito*. Tomo I. Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005d). *Nuevos escolios a un texto implícito*. Tomo II. Villegas Editores.
- Gómez Rodas, C. A. (2020). *Nicolás Gómez Dávila frente a la muerte de Dios. Una crítica filosófica al proceso de secularización occidental*. Instituto Tecnológico Metropolitano.
- Guénon, R. (1927). *La crise du monde moderne*. Bossard.
- Hubeňák, F. (2007). *Historia integral de Occidente. Desde una perspectiva cristiana*. Universidad Católica Argentina.
- Hugo, V. M. (1979). *Prefacio de "CROMWELL"*. *El Manifiesto Romántico* (H. Peirotti, Trad.). Editorial y Librería Goncourt.
- Huizinga, J. (2001). *El otoño de la Edad Media* (A. Rodríguez de la Peña, Trad.). Alianza.
- Kinzell, T. (2007). Nicolás Gómez Dávila, Henry David Thoreau, el romanticismo y el arte de la lectura. *Paradoja*, (14), 29-39. <https://bit.ly/3BsnWnY>
- Kolakowski, L. (1996). *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo* (S. Mactley Marín, Trad.). Herder.
- Iserloh, E., Glazik, J. y Jedin, H. (1972). *Manual de Historia de la Iglesia V. Reforma, Reforma Católica y Contrarreforma* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Herder.

- Jaramillo, L. (1965). *El Dante y "La Divina Comedia"*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Lefebvre, G. (2003). *La Revolución francesa y el Imperio* (M. T. Silva de Salazar, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, G. W. (2004). *Correspondencia con Arnauld* (A. P. Quintero, Trad.). Losada.
- Llorca, B., García Villoslada, R. y Montalbán, F. J. (1987). *Historia de la Iglesia Católica III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martin, V. (1939). *Les origines du gallicanisme*, Vol. 1. Bloud & Gay.
- Maurras, C. (1922). *Romantisme et révolution*. University of Michigan.
- Mejía Mosquera, J. F. (2021). *Pensar es escribir. La filosofía en Notas de Nicolás Gómez Dávila* (Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Javeriana). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.10554.54314>
- Mixson, J. D. (2016). The "Devotio Moderna" and the New Piety between the Later Middle Ages and the Early Modern Era. En K. Elm y J. D. Mixson (Eds.), *Religious Life between Jerusalem, the Desert, and the World* (pp. 317-331). Brill.
- Pascal, B. (2014). *Pensamientos (selección)* (R. Gómez Pérez, Trad.). Rialp.
- Rabier, M. (2020). *Nicolás Gómez Dávila, penseur de l'antimodernité. Vie, oeuvre et philosophie*. L'Harmattan.
- Rodríguez Cuberos, E. G. (2009). El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila: entre la reacción y la insubordinación. *Nómadas*, (31), 165-181. <https://bit.ly/3Mb6Fol>
- Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político* (L. A. Rossi y S. Schawarzbock, Trads.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* (F. J. Conde y J. Navarro Pérez, Trads.). Trotta.
- Segovia, C. A. (1999). Filosofía y religión en el Islam: en torno a Averroes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (16), 235-247. <https://bit.ly/3pCc28a>



- Segur, M. (1863). *La Revolución* (P. Marqués de La Romana, Trad.). Imprenta de la Esperanza, á cargo de D. Antonio Dubrull.
- Serrano, J. M. (2015). *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Universidad de Navarra.
- Veci Lavín, C. (2013). Nicolás Gómez Dávila. Un campesino medieval indignado. *La Razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, (24), 66-78. <https://www.revistalarazonhistorica.com/24-6/>
- Voegelin, E. (1999). *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 5. Modernity Without Restraint*. University of Missouri.
- Volpi, F. (2005). *El solitario de Dios*. Villegas Editores.
- Weaver, R. M. (2011). *Las ideas tienen consecuencias* (A. Nuño López, Trad.). El Buey Mudo.
- Wielomski, A. (2008). Teologia polityczna Nicolása Gómeza Dávili. En B. J. Obidzińskiej & K. Urbanek (Eds.), *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło* (pp. 147-157). Furta Sacra.