



FRANCO VOLPI. UNA INTERPRETACIÓN DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

ALFREDO ABAD*

doi: 10.11144/Javeriana.uph37-75.ving

RESUMEN

La recepción europea de Gómez Dávila comenzó a desplegarse de manera más amplia a partir de la lectura y difusión realizada por Franco Volpi. Este artículo alude a la manera como dicha lectura concretó las interpretaciones del colombiano, principalmente a la luz de una filosofía práctica y una perspectiva crítica. De dichas posturas, el italiano destaca la vocación vital y el carácter provocador del pensamiento de Gómez Dávila.

Palabras clave: ocio; erotismo; filosofía práctica; técnica

* Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

Correo electrónico: alfredoabad@utp.edu.co

Para citar este artículo: Abad, A. (2020). Franco Volpi. Una interpretación de Nicolás Gómez Dávila. *Universitas Philosophica*, 37(75), 151-173. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426.

doi: 10.11144/Javeriana.uph37-75.ving



FRANCO VOLPI, AN INTERPRETATION OF NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

ABSTRACT

The European reception of Nicolás Gómez Dávila owes greatly to the reading and diffusion of his work prompted by Franco Volpi. This paper examines the way in which Volpi shaped the interpretations of the Colombian in light of his practical philosophy and critique of Modernity, emphasizing the vitality and the provocative character of Gómez Davila's thought.

Keywords: leisure; erotism; practical philosophy; technique

CUANDO FRANCO VOLPI HABLABA SOBRE HEIDEGGER en sus últimas charlas sobre el filósofo alemán, de manera reiterativa y casi natural, citaba subrepticamente a Nicolás Gómez Dávila, sin que muchos de sus interlocutores y escuchas logran captar de dónde procedían las alusiones ocultas con que se intentaba aclarar, problematizar o precisar algún punto expuesto. De igual forma, en algunas de las conferencias impartidas sobre la ética a partir de Nietzsche, las referencias implícitas al colombiano eran continuas. Nicolás Gómez Dávila se había convertido efectivamente en su filósofo de cabecera. Pero, más que una identificación absoluta con el pensamiento de Gómez Dávila, Volpi destacaba otro tipo de actitud, que es la que se quiere poner en consideración en esta oportunidad: en Gómez Dávila no veía un modelo o guía, ni mucho menos lo abordaba con adulación o servilismo intelectual; por el contrario, se refería a él como un individuo en quien se acentuaba un carácter genuinamente filosófico, que presentaba un desafío auténtico al pensamiento, y al cual volvía no para encontrar verdades últimas, sino aproximaciones auténticas a la gran tradición occidental del filosofar.

De manera muy sintética puede así esclarecerse la recepción, probablemente hasta el momento la más fecunda, que se ha hecho de Gómez Dávila en el mundo europeo. Por supuesto, la interpretación hecha por Volpi ante el nutrido conjunto de fragmentos que constituyen la obra de Gómez Dávila se instaura a partir de un pensamiento filosófico signado por la amplitud y apertura que un aristotélico práctico –como lo fue Volpi– inscribiera en su lectura del colombiano. ¿Qué tiene que ver la filosofía práctica, de la que tanto se nutría Gómez Dávila, con los aspectos a los que suele vincularse el pensamiento reaccionario? Una respuesta en la que se negara cualquier relación constreñiría las posibilidades hermenéuticas de un pensador tan vasto. Uno de los aportes realizados por Volpi referidos a la recepción de Gómez Dávila se evidencia en el hecho de que se situó en un espacio que no daba única cabida al seguimiento ideológico reaccionario y católico por el que muchos se desplazan en su lectura de Gómez Dávila, ni tampoco a la crítica y el rechazo férreos en los que algunos lectores superficiales caen cuando dictaminan la obra como un ejemplo de pensamiento retardatario, fascista y demás términos caros a las tendencias estrechas de las izquierdas dogmáticas.

Ni en un extremo ni en otro se encuentra el marco desde el cual Volpi leyó a Gómez Dávila. Al hacer un balance sobre los intereses filosóficos del italiano, pueden establecerse dos orientaciones que conjuntamente delimitan su lectura.

En primera instancia, el marco de la filosofía práctica, que orientó la vocación filosófica de Volpi, de la mano de Aristóteles, Schopenhauer y Nietzsche. Por otro lado, el sumo interés que mostró en torno al nihilismo, y que dio frutos en su célebre libro *El nihilismo* (2005b), en el que realizó una genealogía y desarrollo del tema¹. Estas dos ópticas son suficientes para estimar una apropiación legítima y fecunda de alguien como Gómez Dávila, quien fustigó el papel de los intelectuales, de los profesores, al catalogarlos como meros *embalsamadores de ideas*, coincidiendo en este punto con Nietzsche cuando destaca la *joroba* del profesor. Sin embargo, es irónico que tanto Nietzsche como Gómez Dávila, quienes confrontan ambos la figura del intelectual, hayan atraído, entre muchos otros, a una figura como Franco Volpi. Como intelectual y comentarista no se circunscribe al mero ejercicio pasivo de comentar, sino que extrae lo mejor de esa actividad a partir del dominio de una sabiduría práctica. Por ello, sus planteamientos, derivados de sus acercamientos a los filósofos, conducen a sintetizar la idea de que la filosofía aspira a ser un ejercicio ético, libre de una especulación teórica y fría que tanto Nietzsche como Gómez Dávila deploran. Volpi fue un intelectual que, por vía ajena, construyó un derrotero vital a partir de una estética de la existencia, a la cual los filósofos citados se adscriben.

1. Filosofía práctica

VOLPI REALIZA LA LECTURA DE GÓMEZ DÁVILA desde las ópticas referidas. De esta manera, su exégesis se ampara en un terreno que podría considerarse ajeno a los marcos en que comúnmente se inserta el pensamiento gomezdaviliano. Es decir, Volpi rastrea los *Escolios* desde consideraciones en las que el ideario reaccionario no se expone como eje central, o al menos, no cumple un papel tan fundamental. Con esto no quiere darse a entender que se niegue o se subestime este ideario en la obra del colombiano, sino que la interpretación de Volpi se

1 El tema del nihilismo no fue elaborado por Volpi solo en este libro sino precisamente en la exégesis y abordaje de Gómez Dávila, pues gran parte de su interés por el colombiano tiene que ver con la impronta anti-nihilista que se consigna en los escritos de este pensador. Puede consultarse, en relación con el interés volpiano por el nihilismo, el artículo de Jean Grondin (2019) en el que se identifican ciertos intereses del italiano en relación con el tema y sus lecturas de Nietzsche, Schopenhauer y, por supuesto, Gómez Dávila, entre otros.

asienta en terrenos que comúnmente no se vinculan al espacio ideológico con el que se interpreta a Gómez Dávila.

Esta particularidad justamente es uno de los rasgos más importantes y fértiles a la hora de establecer la riqueza de la obra de Gómez Dávila. Al poner en suspenso (no negar) el ámbito reaccionario como única vía de acceso, Volpi incorpora en su interpretación el universo de relaciones que se encuentran explícitas e implícitas en los escritos del colombiano.

Al asimilar la filosofía como una manera no solamente de pensar el mundo, sino de vivirlo, Volpi compromete su interpretación en una esfera enteramente práctica. De esta manera, enfatiza en la actividad intelectual realizada por Gómez Dávila, en la lectura y por supuesto en la escritura. No hay que dejar de lado que estas dos actividades se conjugan en Gómez Dávila para alejarse de la modernidad y del diario vivir en su siglo. Surge así lo que Volpi denominó *biblioterapia*², concepto que desarrolla en sus acercamientos y del cual pueden destacarse algunos aspectos problemáticos. Se ha llegado a creer, en efecto, que Gómez Dávila tuvo una vida enteramente dedicada al estudio, la reflexión y la escritura. Esto es cierto, sin duda, pero hasta cierto punto: lo que representó Gómez Dávila dentro de los círculos sociales e intelectuales en los que se movió no debe subestimarse. Que pasó su vida enteramente recluido en su biblioteca es una idea que se extrae de la imagen, más mítica que real, que se construye en la interpretación volpiana. La figura de una persona completamente alejada de las preocupaciones mundanas se difumina con los detalles que cada vez más se conocen de su biografía, que contradicen la idea de que hubiera estado completamente recogido en un mundo solitario.

Pero, al margen de estas precisiones, lo que es importante tener presente frente a la idea de la *biblioterapia* es que sí constituye un horizonte de vida en el que se movió el autor para deshacerse de la percepción vulgar de la modernidad. De

2 Este concepto lo desarrolla también Volpi en relación con Schopenhauer cuando expresa: “En *Senilia* observamos, en cierto modo, al maestro del pesimismo ejercitar asiduamente este arte, que parece consistir para él en una actividad que podríamos definir como ‘biblioterapia’: la lectura profunda de los clásicos de todas las épocas –estrictamente en su idioma original–. Para un lector que entiende realmente de leer, como Schopenhauer, estos clásicos se han convertido en sus contemporáneos, ofreciéndole el mejor vademécum para hacer más soportables las vulgaridades y el tedio de los días” (Volpi, 2016, p. 26). Esta misma valoración puede aplicarse a la figura de Gómez Dávila.

esta manera, Volpi destaca el acento práctico por el que leer, meditar, escribir, se convierten no en oficio o profesión, sino en manera de vivir. “En el curso de los años recogió en su casa [...] una majestuosa biblioteca con más de 30000 volúmenes, donde se recluía cotidianamente hasta la madrugada, para dedicarse a la lectura y a la escritura, es decir: a la ‘biblioterapia’ como forma de vida” (Volpi, 2005a, p. 20).

La actividad de Gómez Dávila se tensa entre el alejamiento del mundo y su inmersión en las actividades seculares a las que sin duda accedía, aunque, claro, casi siempre con disgusto, con repugnancia incluso. “El roce social no pule, empuerca” (*Nuevos Escolios II*, 34); “escribir es la única manera de distanciarse del siglo en el que le cupo a uno nacer” (*Sucesivos*, 156). Justamente, el contacto con su siglo es lo que impulsó a Gómez Dávila a escribir esta clase de escolios. El primero muy bien puede haber sido escrito después de las muchas visitas que realizó al Jockey Club de Bogotá, o de alguna de las fiestas y eventos sociales a los que era invitado. Lejos de querer establecer con esto una contradicción entre lo que escribía y lo que hacía, se busca más bien enfatizar en la manera en que su cotidianidad fue un modelo, una ocasión para pensar desde ella y, en los casos expuestos, contra ella. Dicho sea de paso, Gómez Dávila coincide enteramente con el procedimiento que algunos de los moralistas franceses utilizaron para expresar sus perspectivas. Frecuentaban los salones, habitualmente se introducían en las reuniones sociales que tanto daban qué pensar a quienes exponían y retrataban la condición humana. En un comentario sobre la manera en que los moralistas captaban estos episodios y los reflejaban en sus obras, Cioran destaca cómo justamente el conocimiento del hombre, y el escepticismo que de allí deriva, procedían del trato común entre los partícipes de la vida en sociedad. En ese sentido, el rumano subraya este aspecto: “[...] me siento mucho más próximo a La Rochefoucauld, a los moralistas franceses, a autores así. En mi opinión, ellos fueron los que comprendieron al hombre, porque vivieron en sociedad” (Cioran, 1997, p. 46). En gran medida, eso mismo hizo Gómez Dávila. Su conexión con el *roce social* dio mucho qué decir al pensador; al tiempo que se refería despectivamente a lo que representaba para él desde un punto de vista práctico, se abastecía de materia prima para su labor escritural.

Sólo de esta manera la idea presentada por Volpi de la *biblioterapia* cobra toda su amplitud. No representa una contradicción con lo expuesto, sino un

complemento al procedimiento que en el caso de Gómez Dávila es claro, pues las alusiones a la cotidianidad son amplias y frecuentes. La lectura y la escritura son, pues, procedimientos que le permitieron transformar, aunque no abandonar por completo, la experiencia social que tanto despreciaba. De esta manera, se aclara la praxis que orientó el derrotero gomezdaviliano, íntimamente ligada a la inteligencia, a la presencia lúcida de quien, sin desconocer su propio contexto, rinde tributo y conversa con la tradición. Sin ella, su contacto con una cotidianidad social, que miraba siempre con desconfianza, hubiese quedado trunco, al margen de la perspectiva amplia que le proporcionaba la recepción de la tradición literaria y filosófica, y que le permitió transformar su experiencia en un acto filosófico genuino.

Volpi (2005a) rescata del entramado gomezdaviliano la idea de la *inteligencia como patria*. “De aquí su inquebrantable conciencia y voluntad de pertenecer a una aristocracia muy especial: la aristocracia de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila sabe también que se trata de una pertenencia particular, que otorga cierto arraigo y firmeza” (p. 38). De esta idea, que se afianza totalmente en la práctica lectoescritural del colombiano, se desprende todo un cúmulo de referencias que involucran el sentido del ocio, que no solo acogen una tradición, sino que presentan una posición crítica frente al mundo moderno. Es imprescindible definir esta concepción de una manera estrictamente gomezdaviliana, es decir, a partir del rechazo de la idea de progreso y modernidad. Es claro que la *biblioterapia*, y la concepción de la inteligencia como una patria son extrapolaciones de un alejamiento mundano que tiene su raíz en el reconocimiento de unos valores característicos de un ideal aristócrata y reaccionario. Lo importante en este caso es resaltar el carácter eminentemente práctico de una filosofía que, al derivarse de estos ideales, promulga y direcciona un estilo de vida en el que el ocio y lo inútil coinciden hacia un ideal estético de la existencia.

1.1 OCIO E INUTILIDAD

PARA ENFATIZAR EL VALOR DE LA COTIDIANIDAD y el afianzamiento práctico de un estilo de vida que se consagra a la meditación –y no a la producción, propia de una época signada por la utilidad– Gómez Dávila valoriza el ocio y su derivación directa, la voluptuosidad de lo inútil. En su ideal de vida, el ocio se convierte

en un referente ético y estético, define una manera de vivir enteramente emancipada de la utilidad como imperativo contemporáneo, libre del dominio de la técnica, el lucro y la eficacia pragmática que hoy rigen –y no sirven, como deberían–. Ante esta imposición de la época, la voz de Gómez Dávila contrapone la posibilidad de una soberanía del espíritu, expresada en el refinamiento vital y alcanzada a través de la contemplación, la reflexión y la filosofía, asumida como modo de vida³.

Pensar constituye así un eje desde el cual se orienta la definición de una vida enmarcada en una función crítica, estética y ética, marginada de la obnubilación secuenciada de un mundo en el que el hombre se convierte en un producto más, en una objetivación análoga a la que espera encontrar en todo utensilio. Este rasgo singular de Gómez Dávila, entendido como un apartamiento de su siglo (sobre el cual Volpi enfatiza), expresa la idiosincrasia de un aristócrata del espíritu que se siente ligado a una práctica que busca en lo inútil acrecentar el alma. “El alma crece hacia adentro” (*Escolios* I, 40), dice el autor; esto es, se nutre de aspectos que le conciernen estrictamente a ella como estímulos que provienen de una actividad propia, que no derivan de la posesión, que es siempre externa, sino de la condición en la que se orienta el sentido desde las posibilidades que le son dadas: la reflexión, el acogimiento, la intimidad. En síntesis, el alma no se extiende, se intensifica. La noción de intimidad –que tanto ha caracterizado una comprensión de la reflexión propia, de la introspección, desde Marco Aurelio y Agustín de Hipona, entre otros– esclarece también la práctica que Gómez Dávila vincula a su manera de vivir como ejercicio espiritual, como proceso desde el cual se concibe un vínculo estrecho entre reflexión y vida.

Esta asociación no tiene, en efecto, una utilidad reconocible a simple vista. Depende enteramente de la constitución espiritual de quien la acoge. Así, puede comprenderse este otro escolio, desde el cual se torna problemática la idea misma de utilidad. “Aun cuando la humanidad aprovecha todo artefacto que le inventen, finalmente solo estima al que le lega algo inútil: una idea, un poema, un templo” (*Escolios* I, 166). El contraste claro entre lo útil y lo inútil, entre el dominio

3 El *santo patrón* gomezdaviliano, Montaigne, congrega en su actividad una percepción casi equivalente, en la medida en que hace de su propia existencia el centro de su reflexión, al margen de la productividad y la utilidad.

práctico y evidente de un artefacto, y la nebulosa utilidad de una idea o del arte en general, suscribe un punto que solo puede ser comprensible en su sentido más amplio a través del reconocimiento de la utilidad de lo inútil dentro del campo estrictamente íntimo. Dicha utilidad se acoge, no se muestra.

La misma actividad que, como lector, ocupó gran parte de la vida de Gómez Dávila se puede interpretar como una práctica “inútil”. La utilidad de la lectura solo puede interesar al espíritu filisteo y burgués. En ese sentido, Serrano (2015) da una idea bastante acertada, cuando expone la actividad referida en los siguientes términos:

La lectura desinteresada: la lectura, en el sentido de relación con lo antiguo, es el único camino de aprendizaje. Pero para aprender o, más precisamente, para recibir en uno mismo el efecto de la lectura, que es, ante todo, espiritual, el lector ha de desnudarla de cualquier pretensión que le aparte de un propósito puro, empezando por erradicar todo tipo de tentación filisteo. De aquí que Gómez Dávila muestre una forma de desprecio tan notable hacia el profesional de actividades como la filosofía o hacia la función negativa y taxidermista del crítico literario (p. 194).

Nada justifica más el ocio y la inutilidad que esta clase de lectura. La que en su vida ocupó a Gómez Dávila, centrándose en el placer, más que en la utilidad o producción filisteo, que derivan de una lectura de tipo profesional como la que a menudo se realiza en el contexto académico. Una lectura que solo en el ocio, y en virtud de la inutilidad derivada de él, reviste de los medios para acrecentar la interioridad.

1.2 CRÍTICA DE LA RAZÓN ERÓTICA

EL DISTANCIAMIENTO DEL MODO DE VIDA generalizado en el mundo contemporáneo llega a constituirse, entonces, a través de la exaltación de lo inútil como asimilación que se acoge en la intimidad. En muchos casos, esta recepción puede establecerse a partir del acogimiento sensual de la cotidianidad. Nace así gran parte de la escritura gomezdaviliana, en contacto directo con el mundo que lo rodea. A esta particularidad Volpi le da un tratamiento especial y bastante considerable, cuando dirige su atención a la llamada metafísica de la sensualidad, temática que extrae de su lectura de *Notas*. Si bien no todos los escolios

que proceden del contacto de la cotidianidad se enmarcan en esta consideración, existe, sin embargo, una gran cantidad de alusiones que muestran cómo el mundo, desde su vivencia inmediata, suministra al escoliasta la posibilidad de identificar una relación enteramente práctica con él. El aprecio que Gómez Dávila manifiesta por la sensualidad y el erotismo son una clara evidencia de la apropiación vital y de su contacto con el mundo sublimado en escritura.

Nos topamos aquí con una expresión estética estrictamente definida por su inutilidad. En *Notas*, Volpi (2003) rastrea la dirección sensual y erótica característica de Gómez Dávila. “La agudeza exasperada, paroxística, se arriesga a empujar la inteligencia y lanzarla hacia lo abstracto. Pero hay un correctivo, un contrapeso: la carne en su insaciable apetecer, la vida como el ‘excitante más potente’” (p. 20). El énfasis de Gómez Dávila en su primer libro en la constitución de una metafísica sensual –esto es, de una apropiación ideal del mundo que tiene su origen en el ámbito de la sensualidad– es estimable y no puede dejarse a un lado solamente como un episodio inicial de su pensamiento. Volpi esboza en su introducción a *Notas* los propósitos que el propio Gómez Dávila había establecido en su proyecto de una *crítica de la razón erótica*, un análisis por el cual el hombre interpreta la esfera sexual, sensual, erótica, su significación y su sentido.

Esa *crítica* la realiza subrepticamente Gómez Dávila en *Notas*. En él se pueden encontrar numerosas alusiones a esta materia, referencias fragmentarias que construyen un entramado de consideraciones en torno al erotismo, que, dicho sea de paso, deja en algunos casos identificar las lecturas y críticas subsecuentes de la literatura pornográfica. Por erotismo, entiende Gómez Dávila la esfera lúbrica que define una realidad del hombre, “[...] un placer desnudo de sentimiento” (*Notas*, 167); dice también: “llamo erotismo al amor que deliberadamente excluye toda participación sentimental: la sola irritación de los sentidos y su satisfacción carnal” (*Notas*, 119). Pero no por ello lo desestima o desvaloriza. Por el contrario, esta esfera tiene para Gómez Dávila una importancia decisiva, en la medida en que complementa la realidad del objeto amado, transformándolo en una *singular conmoción*. Amor y erotismo juntos generan una experiencia que, para el autor, amplifica su dimensión, por cuanto allí convergen dos propósitos disímiles y en cierto aspecto contradictorios. El carácter sacro del cuerpo amado y su posesión demoníaca, “su conjunción proporciona el más grave estremecimiento” (*Notas*, 167).

Que “el amor añade al erotismo su dimensión profunda” (*Notas*, 167) no es un óbice para que Gómez Dávila realice una inmersión en el campo literal y descarnado del erotismo, en el terreno de la *sexualidad pura*. Allí se inscribe su lectura de la obra de Sade, absolutamente imprescindible si se desea comprender la interpretación gomezdaviliana de la sexualidad en el orden de su extrema inmediatez.

El universo de Sade es el universo de la absoluta “finitud”.

Sade no pertenece al infierno, sino a un mundo sin futuro, sin pasado, sin presente, a una especie de eternidad abstracta, como a un tiempo mineral.

El universo de Sade pertenece al género de los universos “utópicos”: es el universo después de la muerte de Dios.

La sexualidad pura, en sus límites extremos, profiere una acusación teológica y plantea un problema de rivalidad religiosa.

La religión tiene que someter o que utilizar la sexualidad, pero no puede abandonarla a sí misma.

La sexualidad es el refugio del hombre desposeído de Dios, el último recinto donde su desesperación se encara contra la divinidad que lo abandona (*Notas*, 434).

En los anteriores fragmentos, Gómez Dávila realiza un análisis corto pero preciso de la significación de la sexualidad a partir del referente teológico que esta niega y que de todas formas la determina. En estos textos se hace explícita la interpretación del desarrollo de una sexualidad desprovista de cualquier valor o significación, salvo el del placer mismo. Es lo que llama Gómez Dávila la *sexualidad pura*, punto que concuerda con la negación de la divinidad y, por ello, lo asume como un *problema de rivalidad religiosa*. La sexualidad en su ámbito más descarnado propone igualmente un tipo de religiosidad, en este caso, un “absoluto” en el que la *finitud* se presenta como realidad única, cuyos alcances no dejan de ser para el bogotano una utopía más, vinculada con un universo en el que Dios ha dejado de existir.

Si esta sexualidad es acogida por el hombre como refugio, es posible identificarla justamente como el último recurso de un mundo que ha abandonado a

Dios; recurso que, a su vez, paradójicamente, se plantea como un referente religioso, en este caso totalmente negativo. En efecto, aludiendo directamente a la obra de Sade, este mundo es una utopía, es un universo en el que toda posibilidad de trascendencia está marginada y, por tanto, proyecta una vida impregnada solo por el abandono de Dios y el acogimiento de una desesperación que se descubre en la práctica sexual y su amoralidad extrema. Es para Gómez Dávila un universo utópico en la medida en que el hombre intentaría reemplazar el referente religioso y trascendente con una “morada” brindada por una inmanencia absoluta, representada en una sexualidad despojada de cualquier sentido simbólico, enclaustrada en su reducción instintiva y configurada bajo un patrón amoral definitivo.

Como contrapunto a esta visión de la sexualidad como inmediatez vacía, Gómez Dávila construye en *Notas* un argumento en el que intenta salvar la trascendencia sin abandonar la inmanencia. Se trata de la ya aludida metafísica sensual. “En esta metafísica concreta, ‘sensual’, cada ser coincide únicamente consigo mismo y con su propia singularidad” (Volpi, 2003, p. 33). La pretensión de Gómez Dávila es, no obstante, mucho más compleja. La definición que Volpi realiza en este punto es demasiado estrecha, pues coincide más bien con una referencia a la singularidad de cada ser en su inmanencia y no tanto a una metafísica derivable de tal condición. En ese sentido, es necesario indicar cuáles son los “requisitos”, las condiciones pertinentes en las que es posible identificar una metafísica y una sensualidad que se complementen.

¿Qué tipo de relación con el mundo y la experiencia debe darse para que sea posible una metafísica sensual? De acuerdo con Gómez Dávila, esta sería la obra más perfecta (*Notas*, 307). Involucra, pues, una síntesis de dos esferas que aparentemente son contradictorias. Dentro de las posibilidades que el autor plantea, no se trata de una simple conjetura o expectativa de una experiencia que sea ampliada con un manifiesto de orden metafísico. Se trata de un proyecto en el que se diseña una relación en la que dos aspectos distintos ofrecen sentido desde una reciprocidad bastante singular.

Es por supuesto una difícil empresa. Moviéndose en un terreno totalmente disímil, María Zambrano describe la discordante tensión que se evidencia entre poesía y filosofía. En *Filosofía y poesía* (2006), la filósofa española destaca la tensión existente entre el poeta, sumido en la inmediatez de la experiencia, fiel al presente que dona su transitoriedad y multiplicidad; y el filósofo, quien intenta

captar la generalidad y la unidad en el concepto (pp. 15 y ss.). La pugna, esquemática en este caso, entre sensibilidad e inteligibilidad. Justamente, son estos dos ámbitos los que Gómez Dávila desea unificar. Si, en vez de tales vocablos, leemos sensualidad e inteligencia, hallamos su propósito, su intento por conjugar la experiencia y la generalidad, la concreta manifestación de lo sensual con la apropiación de la idea. “No habremos aprendido a gozar sensualmente el mundo sino cuando el gesto que palpa se prolongue en arabesco de la inteligencia” (*Notas*, 254).

Gómez Dávila rescata implícitamente la noción antigua de idea, que en su voz griega original alude a la apariencia, a la imagen sensible. El arabesco de la inteligencia al cual hace referencia incorpora la vívida recepción de la experiencia con la sólida apropiación dada en la inteligibilidad. Esta apropiación tiene un rasgo específico, no se trata de una fría abstracción o conceptualización; posee un enfoque o sentido estético, que en buena medida es el que Gómez Dávila desea subrayar. Se cumple así un matiz definitorio dentro de la metafísica sensual, pues en este carácter estético, la idea adquiere una tonalidad cuyo énfasis es estrictamente práctico. La idea absorbe la especificidad estética de la sensualidad, su conexión con la corporalidad, para identificar un rasgo que solo en la vida práctica tiene su cometido. No es, pues, una idealidad teórica, sino una concreta precisión desde la cual la inteligencia se conecta con la experiencia y la extrae de su inmediatez, de su transitoriedad. Por esa razón, tiene un carácter práctico: la vida se asume como una aprehensión inteligente que deriva del encuentro primero del hombre con la experiencia, con el amplio espectro de la sensualidad.

Dicha aprehensión de la sensualidad se proyecta también desde otra esfera. Esta vez se trata del ascenso de esta hacia la trascendencia.

Aburrido de buscar inútilmente suprimir uno de los dos términos que espontáneamente mi espíritu afirma, creo que debo decidirme a mantenerlos ambos, asidos fuertemente en mis manos, sin inquietarme con la contradicción que todos proclaman, pero que yo no siento. Es decir, sensualidad y religión (*Notas*, 332).

En este fragmento el autor no concibe, no *siente*, una contradicción entre estos dos ámbitos. Se mueve en un terreno en el que la diferencia entre ellos se difumina al encontrar una correspondencia entre sensualidad y trascendencia.

Esta perspectiva no cambia en los *Escolios*; por el contrario, se reafirma. “Lo que aleja de Dios no es la sensualidad, sino la abstracción” (*Escolios* I, 149). Una vez más enfatiza en la conexión existente entre las esferas citadas, concibe la presencia de la trascendencia en cada residuo de experiencia y sensualidad, que escapa así de la insignificancia de su inmanencia. Coincide enteramente con la concepción profundamente arraigada en Gómez Dávila de concebir el arte, es decir, el terreno sensible y estético, como figuración de la trascendencia.

2. Filosofía crítica

FRANCO VOLPI PROMUEVE UNA LECTURA de la obra de Gómez Dávila en una clave estrictamente crítica. No solo en algunos textos escritos, sino en varias de sus intervenciones públicas, describe el aspecto provocador de dicha obra. La interpretación del italiano enfatiza de manera reiterada la vinculación del autor a una idea de la filosofía como práctica que fustiga lo dado y estimula el pensamiento, haciendo de Gómez Dávila una figura que aviva la necesidad de pensar en el sentido más amplio del término. Provocar es así un ejercicio por el cual la filosofía cumple su objetivo más decantado.

En una entrevista radial Volpi declara:

Unos naturalmente han visto en él un ideólogo del pensamiento conservador y de derecha, pero, afortunadamente, sobre todo en Italia, a través de la edición italiana, se ha visto eso como un pensamiento anticonformista, provocador, un pensamiento que te invita a pensar con tu cabeza. Entonces no se ha pegado Gómez Dávila a esta otra ideología sino a un método de pensamiento que es el método del pensamiento crítico filosófico. Algo típicamente europeo, esta actitud; y creo no es tanto europeo, sino universal; esta es la peculiaridad del hombre, la capacidad de razonar, de ver todo como un problema, de no dar nada por obvio, sino de preguntarse [...] (Volpi, en López, 2007).

Esta comprensión de la filosofía comporta una exégesis que no fuerza los fragmentos del colombiano. Por el contrario, les hace justicia. Desde una óptica que no se detiene solo en el componente reaccionario en su sentido más explícito, logra precisar cómo en Gómez Dávila es posible identificar a un pensador que no proporciona lo obvio, sino la condensación de un pensamiento que abre el espacio para la reflexión y la crítica, sin que esta se defina a través de una expresión

ideológica determinada. Muy acertadamente piensa Volpi (2003): “es cierto que su obra parece provenir de la nada. Y como tal, no tiene parangón, resulta inclasificable, excéntrica, intempestiva. Gómez Dávila no piensa en pro ni en contra, no piensa dialécticamente: piensa distinto” (p. 39). Su pensamiento no puede identificarse dentro de un preciso ideario. Lo es quizá el catolicismo, patria de Gómez Dávila, aunque no tenga una claridad incontestable, pues tiene también matices, preferencias, idiosincrasias. Lo que se desea resaltar al respecto es que, salvo en el caso de su arraigo en la vertiente más tradicionalista del catolicismo, el pensamiento de Gómez Dávila no posee un estatuto claro y preciso. En 1973 Ernesto Volkening (2020) hacía recepción de Gómez Dávila cuando aún no se habían publicado los *Escolios*, y solo con la lectura de los mecanoscritos que el mismo pensador le había obsequiado, expresaba una idea análoga: “no voy a cometer la estupidez de querer encasillar, clasificar, subsumir el pensamiento absolutamente *sui generis* de NGD, solo busco afinidades espirituales –que es grano de otro costal–” (p. 41). Inclasificable es, pues, este autor a quien solo se le pueden especificar algunas conexiones de tipo teórico y formal, sin que pueda en efecto precisarse un referente único del cual derive su obra.

Dentro de este pensamiento altamente marginal, se configura todo el andamiaje crítico que caracteriza a Gómez Dávila, al cual Volpi alude en gran parte de sus exposiciones sobre el autor. La exclusión en la que el propio colombiano se mantuvo, marginado de los círculos académicos, es evidencia de una forma de vida, y de un compromiso con la libertad que solo consigue quien puede permanecer al margen de ciertas esferas.

Uno de estos manifiestos es el reconocimiento que hace Gómez Dávila de su pertenencia a un entorno completamente desconectado de Colombia e Hispanoamérica. Sobre este punto, Volpi asume una postura enteramente acorde a la del autor en sus obras. La idea de descartar cualquier relación con el escenario colombiano proviene de una lectura explícita que no ofrece mayores comentarios⁴. Sin embargo, hay que examinar con mayor detenimiento los puentes que unen el pensamiento de Gómez Dávila con los enfoques filosóficos contemporáneos. Volpi desestimó, no por escrito, pero sí en algunos apuntes orales, la calidad de

4 Se hace alusión a las pocas o nulas influencias colombianas e hispanoamericanas que pueden rastrearse en la obra del bogotano.

Textos I, como un libro cuyo estilo dejaba mucho qué desear; no realizó, sin embargo, un análisis concienzudo acerca del contenido filosófico que en buena medida merece mayor atención de la que hasta el momento se le ha prestado⁵. La apreciación negativa de Volpi y su silencio sobre el contenido filosófico del libro dan al traste con la importancia y potencialidad interpretativa de los diez ensayos que lo conforman, cortando de plano la posibilidad de establecer la relación que tiene con la filosofía contemporánea, específicamente con la hermenéutica y la fenomenología.

Por otra parte, Volpi sí reconoce, claro está, los demás rasgos que unen a Gómez Dávila a la tradición europea. Y lo hace a través de la relación que el autor de los *Escolios* logra poner en evidencia cuando resalta ciertos tópicos. El problema del nihilismo, la pertenencia a una tradición clásica y el rechazo de Hispanoamérica, la problematicidad de la técnica, el papel de la universidad. Por supuesto, no son los únicos, pero fueron resaltados por la lectura de Volpi en distintas oportunidades.

2.1 CONTRA LA MODERNIDAD

LA OBRA DE GÓMEZ DÁVILA en buena parte constituye una resistencia lúcida y constante contra el nihilismo. No es otra la consigna reaccionaria. Estimar la validez axiológica de la trascendencia y contrastarla con las ruinas que el autor ve por doquier en su siglo es la postura que de manera irrestricta asume ante la modernidad. Para Gómez Dávila, nihilismo y modernidad se relacionan estrechamente. El primero no es más que la consecuencia directa del olvido de una axiología que, al rechazarse, pervierte y destruye una tradición. De esta manera, se define lo que para el autor significa *la reacción*, como un conjunto de valores

5 Al respecto vale la pena acudir a algunos estudios que han abordado la importancia de *Textos I*. Entre ellos, “La cotidianidad valorada: los valores en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila” de Pablo Miguel Román, y “El fracaso del hombre, la antropología de Nicolás Gómez Dávila” de Enver Torregroza, ambos contenidos en Mejía, Ed., 2018. Véanse también “La modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en *Textos*” de Tomás Molina (2020), el interesante trabajo doctoral de Carlos Ulloa, *Entre presencias y sombras: Estudio sobre la meditación axiológica en la obra de Nicolás Gómez Dávila* (2018), y el estudio introductorio “Una questione decisiva” de Antonio Lombardi (2013).

que la modernidad destruye. Aunque el término nihilismo aparece pocas veces en la obra de Gómez Dávila⁶, su sentido, al estar relacionado con el panorama del mundo moderno, está enteramente supuesto en el contenido crítico de muchas de las sentencias del autor.

Este atributo contramoderno es validado por Volpi, aunque distinga también, tal como ya se vio, su excentricidad, el carácter *sui generis* que identifica al bogotano. No obstante, clasificar como enteramente marginal su pensamiento tiene sus riesgos. De hecho, esta postura contrasta con la muy habitual relación que en torno al fenómeno reaccionario se hace cuando se asimila al colombiano con los representantes más reconocidos de esta corriente, tanto españoles como franceses. El mismo Volpi (2005a) subraya estas relaciones:

Es cierto que entre los volúmenes de su biblioteca se encuentran en primera fila los escritos de Justus Möser, el padre del conservatismo rural, y la edición rusa de las obras completas de Konstantin Leontiev, célebre fustigador del “europeo medio” como instrumento e ideal de destrucción universal. Además del Joseph de Maistre, Donoso Cortés y otras fuentes del pensamiento reaccionario que le han acompañado en su juventud parisina, tales como Maurice Barrès y Charles Maurras, de quienes se podría averiguar la influencia en su formación (p. 49).

No obstante, al margen de las posibles coincidencias ideológicas, Volpi desea resaltar una tonalidad enteramente distinta. Por ello se enfatiza aquí en el hecho de que el fenómeno reaccionario, más que una pretensión política, es también una respuesta, un diálogo, un levantamiento contra los fenómenos derivados de la constitución del nihilismo. Volpi ve esta faceta del pensamiento de Gómez Dávila al dimensionar su excentricidad dentro de las reflexiones contemporáneas, y enmarcar esta postura no tanto como una condición política, sino metafísica –no porque en efecto no haya una reflexión política, sino porque esta última

6 Son pocos los escolios en donde aparece explícitamente el término; sin embargo, la obra en general corrobora la preocupación del autor por esclarecer las pautas que dirigen los enfoques de una modernidad que signa su definición en el abandono de la trascendencia, el auge del relativismo y, su fundamento, la carencia de una axiología definida y objetiva. Se ha desarrollado el asunto del nihilismo con mayor despliegue en Abad, 2017.

se afianza en una consideración de tipo metafísico que circunscribe el ideal axiológico reaccionario—.

¿Cuáles son concretamente los adversarios de la reacción, aquellos de quien ella vive y se alimenta? Es claro, son: el entusiasmo del progresista, los argumentos del demócrata, las demostraciones del materialista. Son, en resumen, las ideas sobre las cuales la modernidad ha construido aquella religión antropoteísta que se conoce bajo el nombre de democracia (Volpi, 2005, p. 50)

Al caracterizar la democracia como un asunto cuyo fondo tiene una connotación religiosa, se identifica la concreta posición y el talante de Gómez Dávila⁷.

2.1.1 Técnica y progreso

DERIVADA DE LA PERVERSIÓN NIHILISTA que Gómez Dávila atribuye a la modernidad, se encuentra la relación del hombre con la técnica y con el progreso. Ambos son hijos de una modernidad que socava la condición humana: “la máquina moderna es más compleja cada día, y el hombre moderno cada día más elemental” (*Sucesivos*, 39). Técnica y progreso, el reaccionario razona, conspiran en el aniquilamiento del hombre, que, sometido a ellos, simplifica su propia existencia, reduciéndola a un mero valor de uso. Es bien importante resaltar esta tipificación, porque en ella se rastrea un contenido altamente crítico que Gómez Dávila realiza sobre la condición del hombre moderno. A través de ella cuestiona su sentido, su cada vez más reducido espectro dentro de una máquina en la cual no es más que instrumento, un objeto que el bogotano identifica con suma precisión para desacreditar los alcances de una humanidad cada vez más insignificante. Este enfoque crítico, al cual hay que prestar mayor atención, en aras de resaltar las posibilidades interpretativas del filósofo colombiano, compromete la experiencia tecnológica, no en sí misma, sino en relación con las condiciones de pasividad del hombre en que emerge, la reducción axiológica que implica, su

7 Acerca de la raíz religiosa de la democracia, es interesante la relación que Eric Voegelin plantea en *Las religiones políticas* (2014). Los insumos gnósticos de la democracia, a los cuales tantas veces acude Gómez Dávila en su obra, han sido estudiados con suficiencia por Michael Rabier en su amplio trabajo doctoral *Philosophie, gnose et modernité. Nicolás Gómez Dávila lecteur d’Eric Voegelin* (2016).

estrechez significativa. Cada vez más inscrita en un envoltorio consumista de etiquetas uniformes, “la humanidad actual sustituyó el mito de una pretérita edad de oro con el de una futura edad de plástico” (*Escolios* I, 77).

Volpi (en Urabayan, 2008) justamente destaca estos aspectos en la medida de estimar la relación directa existente entre técnica y nihilismo:

La ciencia o, mejor dicho, lo que muchos llaman hoy “tecnociencia”, es un factor o un acelerador del nihilismo, en el sentido de que produce un saber asimbólico, an-ético, que no basta para orientar la vida humana hacia su forma lograda: la tecnociencia nos ha enseñado a hacer una infinidad de cosas, pero es incapaz de decirnos cuáles son las cosas que vale la pena hacer. Así, estamos asistiendo al desarrollo de un mundo en el que la máquina moderna se hace más compleja, y el hombre cada día más elemental. Esa es una contradicción que hay que resolver (p. 583).

No es necesario enfatizar en la manera como Volpi introduce “ocultamente” aquí a Gómez Dávila. Más interesante es resaltar el hecho de que se clarifica la noción gomezdaviliana que unifica la técnica contemporánea con la deleznable condición en la que el hombre moderno se encuentra y que es típica de la precariedad nihilista que lo circunda. A ello apunta también Volpi cuando enfoca el problema de la tecnociencia que se inscribe en el mundo actual. Es claro que Volpi parte de las mismas preocupaciones de Gómez Dávila, si bien su diagnóstico en torno a las posibilidades es distinto. Así lo confirma en su análisis, al precisar ciertos peligros y exponer las características negativas en que se consolida la globalización de la tecnociencia, no como un factor más del contexto, sino como su componente decisivo, como la tendencia predominante en la actualidad. Lo que a un autor como Gómez Dávila preocupa es, por supuesto, el hecho de que la técnica desplaza la concepción humanístico-cristiana tradicional del hombre, despojándolo de su dignidad y esencia. “En lugar de humanizar la técnica, el moderno prefiere tecnificar al hombre” (*Escolios* II, 369). La tecnificación del hombre, esto es, la exclusión del universo simbólico, su automatización –en gran medida su idiotización–, son también señaladas por Volpi (2005b) cuando hace manifiestas ciertas características del fenómeno:

La ciencia y la técnica resultan incapaces de producir experiencias simbólicas de sentido en las cuales inscribir nuestro ser en el mundo y la historia. Así,

las transformaciones que se han producido han acelerado el desencanto y la crisis de fundamentos, es decir, la erosión y la disolución de los marcos de referencia tradicionales (p. 150).

A pesar de las coincidencias, Volpi no comparte totalmente la preocupación y el pesimismo de Gómez Dávila. Para la consolidación de una antropología que estime el carácter proteico de la técnica, no es necesario por supuesto someterse al ideal sustancialista del hombre, en el que por obvias razones se instaura Gómez Dávila. Al considerar la versión contra-sustancialista, según la cual el hombre no tiene propiamente una naturaleza y puede ser asimilado a una forma indeterminada, Volpi (2005b) puede llegar a considerar la posibilidad de establecer un humanismo que no sea antropocéntrico: “que se abra al crecimiento de la tecnociencia sin nostalgias por lo Inmemorial perdido, pero que no se someta tampoco dócilmente al imperativo de la técnica fuera de toda regla” (p. 153). En suma, alejándose de la posición de Gómez Dávila, Volpi se inscribe en un lugar intermedio: no macartiza a la técnica como un enemigo radical de la “naturaleza humana”, sino que, anclado en una concepción del hombre como un ser fundamentalmente mutable y plástico, abre la puerta a la posibilidad de conciliar los cambios que derivan del avance tecnocientífico con una búsqueda de sentido, que le permita *resignificar su habitar en la tierra, radicándolo en el mundo y en la historia* (p. 154).

2.2 LA CONDICIÓN DE LA UNIVERSIDAD

DURANTE UNA DE LAS PRESENTACIONES de los libros de Gómez Dávila en Bogotá, Volpi destacó negativamente la condición de la universidad contemporánea, refiriéndose de manera directa a los *Escolios*. Como en muchas otras oportunidades, Volpi intercaló referencias implícitas a diversos escolios en su discurso, destacando con ellos la crítica de Gómez Dávila de la configuración mercantilista y tecnócrata del modelo universitario actual. Que el sistema educativo ha degenerado en muchas de sus facetas en un reflejo de la estructura empresarial es claro desde hace ya muchas décadas: que los estudiantes son vistos como clientes, la universidad como una empresa y el profesor como un nuevo burócrata, es una consigna que ha colonizado y orientado un ámbito que en primera instancia debería ser estrictamente académico.

No son pocas las alusiones en los *Escolios* en contra del régimen educativo universitario y en general contra la pedagogía. Su nota común es el desprecio frente a la orientación moderna que se desprende de tal régimen, así como la penuria filistea propia del profesor, característica de un simple burócrata de la cultura, o de un *embalsamador de ideas*, receptor de ideas ajenas. En ese sentido, las consignas de Gómez Dávila ofrecen un conjunto crítico propicio para enaltecer una labor cuya orientación ha perdido su rumbo a través de la tecnocracia y de la llamada profesionalización de la cultura. Esta miseria educativa tiene en la impersonalidad del profesor, en el reflejo de la adopción acrítica de una política de Estado, en el seguimiento fiel de unos procedimientos homogeneizados, en el fervor utilitarista de sus propósitos, sus características más visibles. Gómez Dávila fustiga y ataca consecuentemente esta estandarización, esta percepción moderna de la educación y, sobre todo, la profesionalización de la cultura. El dogma de la utilidad, del cual beben en su mayoría las instituciones educativas contemporáneas, constriñe en alto grado la libertad de quien se educa para sí mismo, no para la satisfacción de necesidades serviles. No otra es la postura del bogotano cuando afirma: “La universidad educa en cuanto enseña al joven a apasionarse por todo lo que le será inútil más tarde” (*Escolios* II, 217).

Para un filósofo como Volpi, que asumió la defensa de una filosofía comprometida con la esfera práctica, un escolio como el que se acaba de citar esclarece lo que significa vivir en concordancia con un ideal ético y estético. Por supuesto, la educación tiene así un objetivo cuyo más alto propósito estriba en la aclaración de la propia existencia, de la lucidez que proporciona el encuentro con una reflexión libre de la atadura servil de lo útil.

Volpi destacó con lucidez esta condición, que efectivamente resalta la labor crítica de la filosofía ante la unidimensionalidad de la educación contemporánea. Interesante resulta consignar cómo a partir de su labor de lector de Gómez Dávila pudo extraer de sus dardos contra la modernidad elementos que permiten aclarar una circunstancia que cada vez más permea el ámbito académico. De un lector atento se espera justamente eso, que involucre en su actividad práctica, en su vida misma, el legado crítico de un filósofo, no porque asista a su pensamiento como un mero espectador, que nada objeta, sino porque asimila el contenido incisivo del mismo, lo moviliza hacia otros contextos, lo vuelve fértil, lo extrae de

un rígido escolasticismo para posicionarlo justo donde debe estar toda filosofía, inquiriendo, incomodando y fustigando la placidez en cualquiera de sus formas.

Referencias

- Abad, A. (2017). Nicolás Gómez Dávila. Un interlocutor de Nietzsche. En: *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas* (pp. 79-99). Pereira: Casa de Asterión.
- Berti, E. (2010). Il “sentiero interrotto” di Franco Volpi. *Rivista di Storia della Filosofia*, 65(4), 719-732.
- Cioran, E. (1997). *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets.
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005a). *Escolios a un texto implícito* (Vols. I-II). Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005b). *Nuevos escolios a un texto implícito* (Vols. I-II). Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005c). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores.
- Grondin, J. (2019) Franco Volpi e il superamento del nichilismo. Una filosofía di Penelope. En: G. Gurisatti / A. Gnoli (dir.), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero* (pp. 57-66). Brescia: Editrice Morcelliana.
- Lombardi, A. (2013). “Saggio Introduttivo: Una questione decisiva”. En: N. Gómez Dávila, *Alla origine del mondo. Intorno al sacro e alla trascendenza* (pp. 7-51). Villasanta: Limina Mentis.
- López, A. (2007). Nicolás Gómez Dávila: “el milagro colombiano”. Entrevista a Rosa Emilia Gómez, Francisco de Brigard, Franco Volpi y Samuel Brussell [con algunos escolios en la voz de su autor] [audio digital]. Archivo histórico de Radio Francia Internacional. Recuperado de http://www1.rfi.fr/actuels/articles/086/article_3473.asp
- Mejía, J. F. (Ed.). (2018). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Molina, T. (2020). La Modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en *Textos. Revista de Filosofía Diánoia*, 65(84), 59-80.

- Rabier, M. (2016). *Philosophie, gnose et modernité. Nicolás Gómez Dávila lecteur d'Eric Voegelin*. (Tesis doctoral inédita). Université Paris-Est, París, Francia.
- Roman, P. (2018). La cotidianidad valorada: los valores en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. En: J. F. Mejía (Ed.). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. (pp. 245-256) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Serrano, J. M. (2015). *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Pamplona: Eunsa.
- Torregroza, E. (2018). El fracaso del hombre, la antropología de Nicolás Gómez Dávila. En: J. F. Mejía. (Ed.). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. (pp. 279-288) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ulloa, C. (2018). *Entre presencias y sombras: Estudio sobre la meditación axiológica en la obra de Nicolás Gómez Dávila* (Tesis doctoral inédita). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Urabayan, J. (2008). *Racionalidad práctica: Aristóteles y Heidegger. Entrevista a Franco Volpi Anuario Filosófico*, 41(3), 581-593.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- Volkening, E. (2020). *Diario de lectura de los Escolios de Nicolás Gómez Dávila. Cuadernos I y II*. Bogotá: Universidad de los Andes, Eafit.
- Volpi, F. (2003). Una voz inconfundible y pura [Prólogo]. En: N. Gómez Dávila, *Notas* (pp. 11-39). Bogotá: Villegas Editores.
- Volpi, F. (2005a). *Nicolás Gómez Dávila, el solitario de Dios*. Bogotá: Villegas Editores.
- Volpi, F. (2005b). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Volpi, F. (2016). Introducción. Cuando el Nilo llega a El Cairo. En: A. Schopenhauer, *El arte de envejecer* (pp. 9-37). Madrid: Alianza Editorial.
- Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.