

en la luz olvida manjares dorados,
ronronea una oración culpable, llena
de acentos desolados,
y abandona la cena.

Hay un tono que mantiene a *Cacofónico asesinato de una zarigüeya* firme en sus cuatro, y este es uno de los méritos que podemos señalar. Otro es el desdén por el melodrama. En este sentido la poética de Borrero es consecuente con la línea que se ha impuesto. Existe el sentimiento del yo y en alguna ocasión asoma para bien:

y la memoria de los besos furtivos bajo las
almohadas
y también la memoria de la lluvia que empapaba
nuestros pies al filo de las aceras

siempre perdemos

[*Siempre perdemos*, pág. 71]

Pero estos buenos ajustes entre experiencia representada y palabra viva son, repito, ocasionales. Los poemas se sienten como un palabrerío –describo el compás– que no se interesa por la curiosidad del lector. Y en este sentido se parten las aguas y cada quien –lector y libro– siguen los rumbos de corrientes distintas. Oleajes distintos de comunicación. El libro, como explica W. Ospina, necesitaría a su autor, lo reclamaría. Este puede ser el rumbo de toda representación (libreto y voz), pero nunca el de la palabra en libre albedrío.

Edgar O'Hara

Universidad de Washington (Seattle)

Andrés Holguín ante el silencio de Dios

El problema del mal

ANDRÉS HOLGUÍN
Tercer Mundo, Bogotá,
1979, 282 págs.

EN COLOMBIA –HE tenido esa sensación desde hace mucho tiempo– el mundo de la cultura no sabe qué hacer con la figura de Andrés Holguín (1918-1990). Al cabo de los años muchos parecen haber decidido olvidarlo. Recuerdo que registré con sorpresa su exclusión, sin explicaciones, de una antología del ensayo en Colombia. Tengo que admitir que al tratar de rescatar con estas líneas la figura de Andrés Holguín

no soy imparcial. Holguín forma parte de mi biografía intelectual. Es más, aunque suene patético, creo que si no hubiese leído *El problema del mal* (1979) –su libro más ambicioso y acaso también el más personal– hoy muy probablemente sería una persona distinta a la que soy.

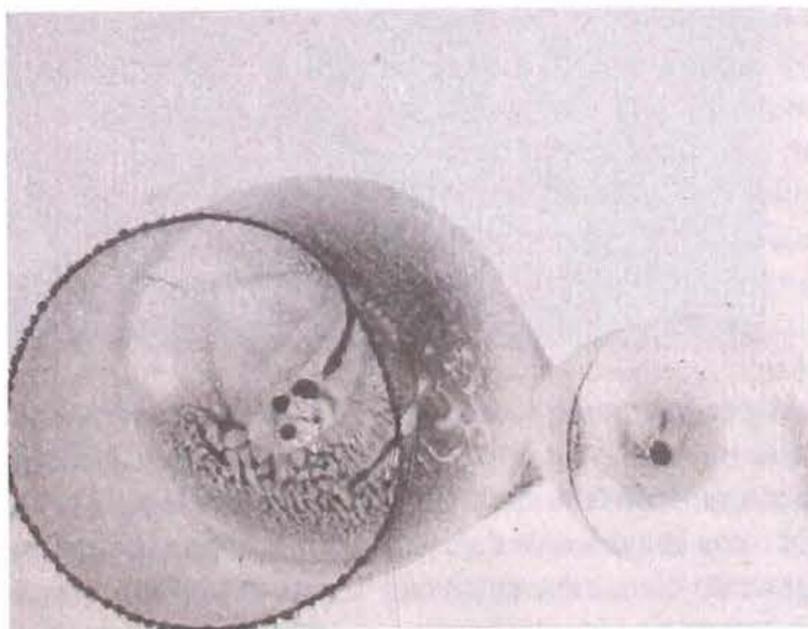
Leí el libro a finales del 79, o a comienzos del 80, poco después de que apareciese. Acababa de terminar bachillerato y en ese momento sus páginas representaron para mí un recorrido apasionante por parte de la historia de la filosofía y de las religiones y además la revelación de un problema central en todo pensamiento que roce la reflexión teológica: el problema del mal, llamado de manera común el problema de la teodicea –aunque hay que decir que Holguín no utiliza nunca esa palabra–. buscar un modelo para conciliar la evidencia del mal en la tierra con la postulación de una divinidad omnipotente e infinitamente buena. El problema puede terminar reventando los presupuestos desde los que se plantea y terminar en la negación de Dios o una revisión de sus presuntos atributos, y Holguín va en esa dirección como un buscador que no se impone límites desde ninguna ortodoxia.

Después, como estudiante de filosofía, entendí, o creí entender, que los problemas genuinamente filosóficos eran otros. Holguín había sido director del Departamento de Humanidades de los Andes, pero cuando yo entré a la universidad, el ya no era ni siquiera profesor en la misma y estaba dedicado por completo a El Arké, el instituto de estudios libres que fundó. Apenas lo conocí personalmente. No creo haber hablado más de una o dos veces con él, le oí una que otra conferencia, todas dictadas en lugares diferentes a los Andes donde su figura era mirada por muchos con cierta ironía. Desde la filosofía, solía reprochársele su falta de rigor. Desde los estudios literarios, era poco lo que se decía de él.

Tenía algunos tímidos defensores, como Ignacio Abello o Eduardo Gómez, quien valoraba la crítica del catolicismo que atraviesa buena parte de la obra de Holguín, que en su columna de El Tiempo muchas veces se convertía en polémica abiertamente anticlerical. Un poco tarde para ello, pensaban muchos, y apuntaban a que la polémica anticlerical había sido cosa del siglo XIX.

En todo caso, sospecho ahora que los avances que ya para entonces había tenido la profesionalización de la filosofía en Colombia llevaron a una situación en la que muchos veían con recelo que alguien asumiese a la reflexión filosófica para tratar desde una perspectiva excesivamente personal. Y eso era justo lo que trataba de hacer Holguín en muchos de sus ensayos, y ello se ve de manera muy clara en *El problema del mal*.

El primer capítulo del libro es claramente autobiográfico y empieza con un recuerdo de 1949 en el que Holguín se ve yendo de



oficina en oficina para adelantar trámites burocráticos con el fin de viajar a Europa. Llevaba siempre en las manos un ejemplar de *Las confesiones* de san Agustín. Para entonces, dice Holguín, él pasaba por una crisis después de haber vivido otra en la adolescencia cuando había roto con el catolicismo. Con san Agustín, dice, lo emparentaba una mezcla de pasión artística con cierto rigor racional y su preocupación por el mal que describe desde el comienzo como “la cuestión capital del pensamiento humano” (pág. 14). Y el abandono del cristianismo y del catolicismo lo forzaba a buscar otras respuestas a las tradicionales.

Holguín da cuenta de conversaciones sobre el mal con algunos sacerdotes. Una, en Bogotá, queda en nada. El sacerdote le asegura que lo llamará en unos días y nunca lo hace. Otra se da en Francia, con un sacerdote francés que lo desconcierta al admitir que no lo convencen las pruebas racionales de la existencia de Dios ni los argumentos éticos de Kant. Pese a ello y, dice Holguín (pág. 15), a pesar de haber amado y conocido la guerra –“símbolo real y palpable del interrogante del mal”– seguía creyendo. Holguín afirma que lo impresionó su fe aunque rebasaba su comprensión y en cierto modo sigue rebasándola.

Treinta años después de mi primera lectura sé que esa historia contada por Holguín no es sorprendente porque me he encontrado –tanto en los libros como en la vida real– con casos de conversiones religiosas que se deben a la necesidad de buscar una respuesta al problema del mal, gente que –tras haber crecido en un ambiente agnóstico o ateo– reacciona ante lo que suele llamarse un golpe del destino diciéndose que tiene que haber otra cosa que lo justifique todo.

La evolución de Holguín, tal y como él la describe en el primer capítulo de su libro, es, al menos en principio, diametralmente opuesta. En su caso, el golpe del destino es el suicidio de su hermano.

Sin embargo, también trata de ir más allá al asegurar que el problema del mal se plantea de manera más dramática en épocas de crisis o de transición, como ocurrió en el siglo XX con las dos guerras mundiales, los crímenes del nacionalsocialismo y del estalinismo o el lanzamiento de las dos bombas atómicas. Además, los avances de los medios de comunicación –y cuando se escribió el libro todavía no existía el Internet– hacen que cada catástrofe y cada amenaza esté más presente en la conciencia de todos.

Tras leer la totalidad del libro, se tiene la sensación de que, por una parte, Holguín toma la evidencia del mal como una especie de argumento contra la existencia de Dios, tal y como suele presentarse en las religiones monoteístas. Pero, a la vez, es claro que Holguín no da el salto hacia el ateísmo, en cierto sentido sigue aferrándose

a algún tipo de religiosidad, que procura definir en el último capítulo al postular, desde una perspectiva panteísta, la idea de una divinidad imperfecta que está en permanente evolución.

De hecho, si se asumiera un ateísmo radical, el problema que plantea Holguín desaparecería. En un momento dado, se pregunta si no es más sencillo prescindir de la noción de Dios y “aceptar que el hombre habita un caos, que la vida y el mundo son ininteligibles” y “que es inútil buscar soluciones y respuestas”. El tono no parece el de alguien que quiera prescindir a toda costa de la noción de Dios, sino parece más cercano al de un nostálgico de la fe perdida que además se refiere con simpatía a la doctrina de la salvación universal –es decir, la idea de que el infierno será abolido al final de los tiempos– postulada por Orígenes en la antigüedad cristiana y recuperada por Giovanni Papini en el siglo XX.

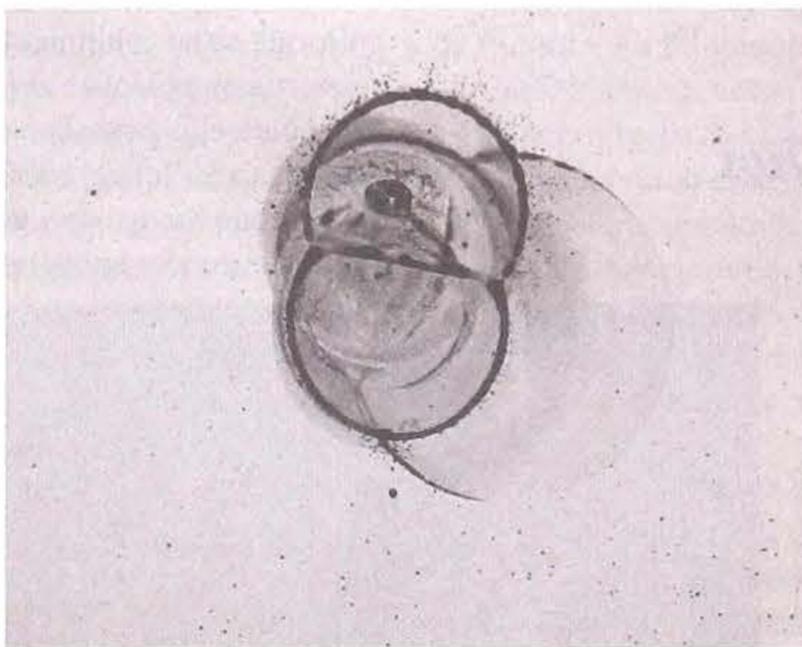
Holguín, es claro, no se resigna a prescindir del problema y hace un recorrido por una serie de intentos de explicaciones al mal. Hay mucho que permite pensar que para Holguín *El problema del mal* fue el libro más importante de su vida. Así, por ejemplo, asegura que decidió escribirlo en 1949 y solo lo publicaría treinta años más tarde, lo que muestra que el tema lo acompañó durante mucho tiempo. “Lo que he hecho realmente en estos años ha sido buscar infatigablemente esa respuesta al interrogante del mal, recorrer sistemas filosóficos, la teología, la historia comparada de las religiones, en busca de esa luz, de esa misma que, entre una y otra aventura, yo demandaba entonces a San Agustín sin conseguirla” (pág. 16).

Las respuestas analizadas por Holguín van desde la idea de que el mal solo es apariencia –que él encuentra tanto en el hinduismo como en Parménides y en Heráclito–, hasta la postulación del ateísmo –cuya expresión más radical la ve en la filosofía de Jean Paul Sartre–,

pasando por el dualismo que declara la existencia de dos principios coeternos, hasta llegar a la representación de que se debe hallar un dios compatible con la evidencia del mal.

“Para Dios –cita Holguín a Heráclito (pág. 41) para exponer la idea de que el mal es solo apariencia– todas las cosas son hermosas, bellas y justas, pero los hombres consideran unas cosas justas y otras injustas”. O sea que, agrega Holguín, si, según

Heráclito “uviéramos la visión del logos eterno, comprenderíamos que no hay justicia ni injusticia, ni bien ni mal”. A Holguín, la idea le parece contraevidente y contradictoria. Existen tragedias –las guerras, la persecución nazi, los dramas que se ven en hospitales y manicomios– ante las cuales es difícil aceptar la relatividad del mal. Además, hay una incongruencia. La idea de que el mal es relativo parte de la postulación de un todo perfecto, pero



esa perfección no combina muy bien con la declaración de que nos estamos engañando de manera permanente al ver el mal por todas partes.

El dualismo y el mal como castigo divino

La segunda respuesta es la del dualismo, es decir, la de la postulación de dos principios coeternos y contrapuestos. En el dualismo, Dios queda absuelto de haber creado el mal, con lo que el problema de la teodicea termina liquidándose. Ya en la exposición de esa hipótesis, Holguín la rechaza pero agrega que tiene importancia por la influencia que ha tenido sobre el mundo occidental. Se experimenta lo malo y lo bueno, se sienten dentro de sí tanto nobles impulsos como los así llamados bajos instintos y se cae en la postulación de dos divinidades contrapuestas que con frecuencia corresponden a la espiritualidad y a los instintos perversos, al amor y al odio.

Las expresiones de esta postura van desde el mito persa de Ormuz y Ahriman –dioses del mal y del bien–, pasa por el orfismo que influye en Pitágoras y Platón y luego en el neoplatonismo, y llega incluso hasta algunas corrientes del cristianismo en las que, dice Holguín, se infiltra en muchos ritos. En la religión persa, hay cierto optimismo al postular que al final Ormuz se impondrá sobre Ahriman. “Todo termina así con el triunfo del bien como en los cuentos infantiles y en las películas de televisión”, dice Holguín (pág. 64) con ironía. En los pitagóricos, en la interpretación de Holguín, el mal es todo lo corpóreo y lo irracional y se invita a la purificación a través de un régimen de disciplina.

Holguín insiste, y vuelve en distintos momentos sobre ello, en una presunta stirpe platónica en el cristianismo, sobre todo en lo que a diversas herejías de comienzos de la Edad Media se refiere que, según él, terminaron renaciendo posteriormente en la reforma protestante. La identificación del protestantismo con el dualismo, sobre la que se vuelve cuando se habla de las respuestas cristianas, es tal vez uno de los aspectos más problemáticos del libro, que en muchos aspectos parece tener la visión de la reforma que podía tener un teólogo católico preconiliar.

Además de las raíces platónicas que Holguín ve en algunas formas del cristianismo, hay otra raíz más obvia que es la del judaísmo y la de la idea de la presencia del mal como castigo. Es la tercera respuesta al problema del mal que discute Holguín y que, a diferencia de la primera, admite la existencia del mal y, a diferencia de la segunda, ve a Dios como su agente aunque no como su origen. Dios, dentro de esta hipótesis, impone el mal como un castigo justo, pero el responsable del mal es el hombre por haber incurrido en el pecado ante el que el mal aparece como sanción divina. Holguín menciona algunos ejemplos bíblicos como la expulsión del Paraíso,

el Diluvio Universal o la destrucción de Sodoma y Gomorra y llega luego al libro de Job que, según dice, pone a prueba esa lógica. Job se considera inocente, pero el castigo está ahí, luego debe haber una culpa (pág. 86). El único camino para romper esa lógica –esto anticipa a Kant, pero Holguín no lo dice– es postular una vida de ultratumba.

También la doctrina de la reencarnación tiene que ver con esta hipótesis, puesto que en ella todo mal es interpretado como la consecuencia de algo malo que hemos hecho en esta o en otra vida. Holguín rechaza la

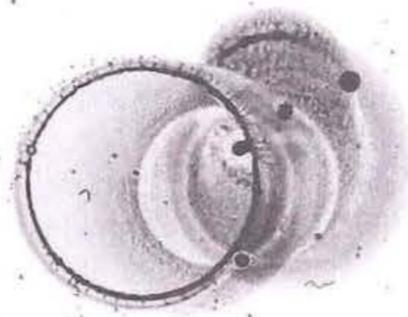
idea del mal como castigo justo, argumenta, además, que parte de una concepción antropomórfica de la divinidad y, por otro lado, señala que contradice la experiencia diaria en la que se ve que “los justos perecen con inaudita frecuencia” (pág. 92). “El astuto o el perverso –dice– obtiene más fácilmente recompensas y triunfos que el artista, el místico o el sabio”.

Antes de llegar al capítulo más extenso del libro,

dedicado a las explicaciones cristianas del mal, Holguín se ocupa de la idea socrática de que el mal proviene de la ignorancia, así como de la idea de un dios que no se ocupa del universo y no conoce ni se preocupa por el mal. La idea socrática es que todo aquel que conoce el bien tiene que amarlo y por lo tanto termina haciendo el bien. Quien desconoce el bien, en cambio, puede terminar haciendo el mal creyendo que hace el bien.

Holguín señala varios problemas en la tesis socrática. En primer lugar, el ser humano no es solo razón pensante. En él hay otras fuerzas distintas a las racionales, y menciona a Aristóteles y a san Agustín, quienes así lo admitían, y a Freud que monta toda su teoría científica sobre esa idea. Tampoco, advierte Holguín, conviene identificar el mal con esas fuerzas oscuras y caer en una posición dualista. Además, es claro que el ignorante puede obrar el bien y que el sabio puede ser un perverso y, por otro lado, la teoría socrática serviría para explicar el mal moral pero difícilmente explica el mal proveniente, por ejemplo, de catástrofes naturales. En esto último, Holguín tal vez es demasiado tajante dado que muchas veces las catástrofes naturales son interpretadas como la consecuencia de la falta de conciencia ecológica que lleva al ser humano a romper equilibrios naturales. Eso puede ser, en muchos casos, problemático, pero al menos sería una posibilidad de ampliar la argumentación socrática.

La otra idea, la de un dios indiferente al universo, es relegada por Holguín desde el comienzo a poco más que una curiosidad académica. “El pueblo –dice (pág. 109)– no soporta una divinidad a la cual no se puede orar ni pedir nada”. Aristóteles, por ejemplo, postula un dios que no es creador ni providente. Epicuro también se plantea la existencia de dioses despreocupados de lo que ocurra



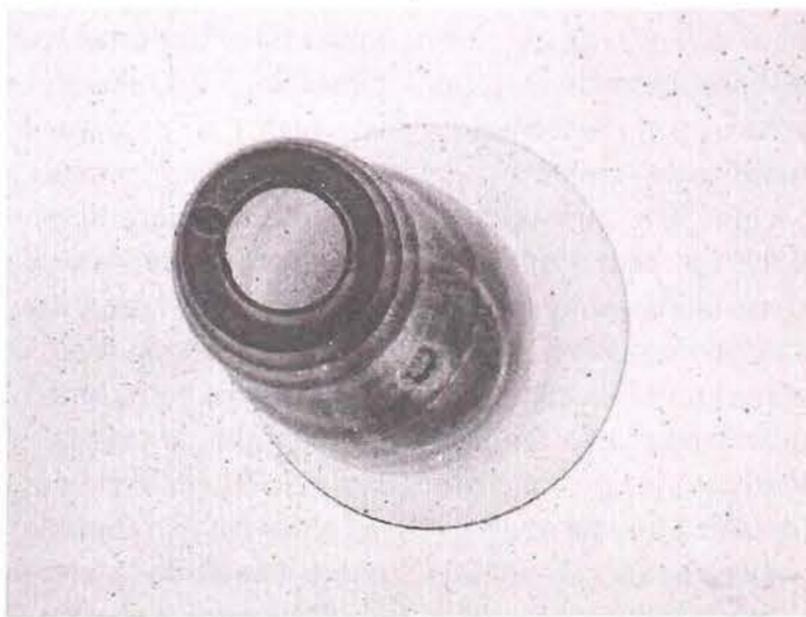
con el hombre. Y, de manera sorprendente, la idea llega también hasta el cristianismo en una frase de Escoto Erigena –“Dios no conoce el mal porque si lo conociera sería su causa”– que Holguín califica de “cargada de dinamita teológica” (pág. 117). Esa tesis, agrega Holguín, fue condenada varias veces como herejía, pero sin duda muestra “cuanto indagó el espíritu medieval hasta por los caminos más insospechados para tratar de hallar una fórmula que no haga responsable a Dios del mal existente sobre la tierra”.

Las respuestas cristianas

Sin duda, la reflexión sobre el mal dentro de la teología cristiana es algo que invita a la herejía. La sola discusión de la idea del pecado original invita a una rebelión y de hecho ya en la Edad Media hubo rebeliones teológicas contra ello. Holguín menciona el caso de Pelayo, a quien le repugnaba la idea de una culpa heredada. De otro lado, existe la tendencia a caer en el dualismo, lo que se vio ya en las primeras herejías del cristianismo.

En san Pablo no ve dualismo, aunque en sus epístolas lo que él llama “la carne” suele estar bajo sospecha. La idea de que el cuerpo es templo del Espíritu Santo, dice Holguín, rescata el cuerpo sin llegar en forma natural a la exaltación de los antiguos griegos. En el capítulo sobre las respuestas cristianas, hace comentarios interesantes sobre los comienzos de la reflexión teológica en el cristianismo, que tuvo desde el comienzo tanto una línea irracional –que él ve representada en Tertuliano–, como otra que desde muy pronto intenta conciliar la fe con la razón, de la que es representante temprano Clemente de Alejandría. Y con respecto al mal señala como san Basilio es uno de los primeros que define el mal como ausencia de bien, siguiendo a Aristóteles y anticipándose en ese punto a santo Tomás.

Más adelante dedica varias páginas a exponer algunas de las doctrinas heréticas medievales que tendían al dualismo o que eran abiertamente dualistas. Esa presentación empieza con los gnósticos y llega hasta los cátaros y los albigenses, pasando por el maniqueísmo, que llegó a profesar san Agustín en su búsqueda espiritual. También aborda el montanismo, que llegó a predicar y practicar, de manera brutalmente consecuente, el suicidio colectivo como forma de escapar de la materia que identificaba con el mal. Los resúmenes son atractivos y apuntan a mostrar como el dualismo, que suele identificar el mal como el cuerpo, desemboca en el ascetismo. Sin embargo, al final se cierra con la sorprendente sospecha de que esas herejías –los cátaros fueron exterminados en 1229– fueron el caldo de cultivo para la reforma protestante. “La reforma protestante será su lejano resultado” (pág. 136).



Dentro de las respuestas cristianas, el caso que más parece interesarle a Holguín es el de san Agustín. Tras su paso por la herejía maniquea, Agustín asume la idea de que el mal no tiene sustancialidad, sino que es una ausencia de bien (pág. 137). Distingue entre el mal moral y el mal físico para luego explicar que ambos provienen del mal metafísico, de la ausencia de ser. El origen de ese mal metafísico es el orgullo, que desvía del bien el uso de la libertad.

“Faltaría saber –parafrasea Holguín un pasaje de *Las confesiones* (pág. 139)– por qué existe la creación, si el mal metafísico debía quedar en su raíz misma. ‘No se puede dar –responde– otra razón mejor que esta: lo bueno debía ser creado por el dios bueno. ¿Y por qué, sigue interrogándose [...] el dios bueno no quiso, con su infinito poder, la salvación inmediata de toda la humanidad? Esto –contesta–, nadie lo sabe. Su final respuesta sobre el mal se proyecta, así, nuevamente sobre el misterio de Dios y de la creación, sobre ‘el silencio de Dios’, como él mismo dice”.

En el diálogo con san Agustín que adelanta Holguín hay una identificación en cuanto a la radicalidad de la búsqueda, aunque al final la reacción ante el “silencio de Dios” por parte de Holguín sea distinta a la del santo, quien opta por aceptar algo que no tiene explicación clara. En cambio, hay un rechazo en lo referente a la noción de pecado original que, según san Agustín, corrompía la naturaleza del hombre, quien no puede salvarse solo sino que necesita de la gracia de Dios.

De hecho, a lo largo de todas las páginas sobre las respuestas cristianas hay un alegato en contra de la noción de pecado original –que le parece repugnante– y contra la idea, en parte derivada de la anterior, de la salvación por la gracia, y no por las obras, central en la doctrina protestante. En ese sentido, reitera su elogio al monje Pelayo con su rechazo al pecado original ya en el

siglo V. “El hombre se hace a sí mismo libremente, parece decir Pelayo siglos antes de Sartre”, escribe Holguín. En esa pasión ante la imagen de la salvación por las obras olvida las consecuencias que tuvo la perversión de esa idea, que fue lo que llevó a la rebelión de Lutero. La representación de la salvación por las obras condujo a la venta de indulgencias y suele desembocar, además, en una actitud farisea en la que, parafraseando una expresión

evangélica, muchos andan por el mundo demasiado convencidos de sus propias virtudes, mirando la paja en el ojo ajeno, pero no la viga en el propio.

En todo caso, el rechazo de Holguín al protestantismo tiene que ver con su rechazo al dualismo, lo que implica, sin duda, una visión reducida del protestantismo, limitada a sus aspectos ascéticos y puritanos. Si en el dualismo, tal y como lo ve Holguín, hay un ansia del Dios espiritual

mezclada con un rechazo a la realidad material –lo que implica sin duda la contradicción de rechazar la creación de ese mismo Dios que se anhela– en san Francisco de Asís Holguín encuentra una manifestación del cristianismo que es todo lo contrario: una declaración de amor a la creación, al hermano lobo y, también, al hermano cuerpo.

Las apasionadas líneas que Holguín le dedica a san Francisco sugieren que en su pensamiento había una veta profundamente cristiana o, si se quiere, franciscana. El dios de san Francisco, según escribe Holguín, “no requiere demostración como no la exige la persona con la cual dialogamos” (pág. 140). Es como si hubiera un intento por identificarse con él y estar libre de toda duda.

En san Francisco, en la interpretación de Holguín, el mal es la falta de amor, lo que tal vez no esté muy lejos de la idea aristotélico-tomista de que el bien es el ser y el mal es la ausencia de ser. Al tratarse de una carencia, dentro de esa concepción, el mal no tiene causa primera. Ello implica asumir que en esencia todos los seres son buenos y que el mal surge de un alejamiento de dicha esencia.

Tal vez de allí se pueda dar un salto directo a otro de los intentos por explicar el mal, según el cual, este sería un producto de las instituciones humanas. Esta concepción implica una invitación a recuperar la esencia perdida, como en el caso de Rousseau, a volver al estado de naturaleza, una idea que Holguín liquida desde el principio con una cita de Windelband que dice que se trata de “un ideal al que Voltaire objetaba, con toda razón, que quería volver a hacer del hombre un animal” (pág. 175).

Holguín emparenta a Rousseau con Tolstói y su búsqueda de un cristianismo primitivo y lo ve también como un heredero de san Francisco de Asís y como precursor de Gandhi, de Hermann Hesse y de “muchos movimientos juveniles rebeldes” (pág. 178).

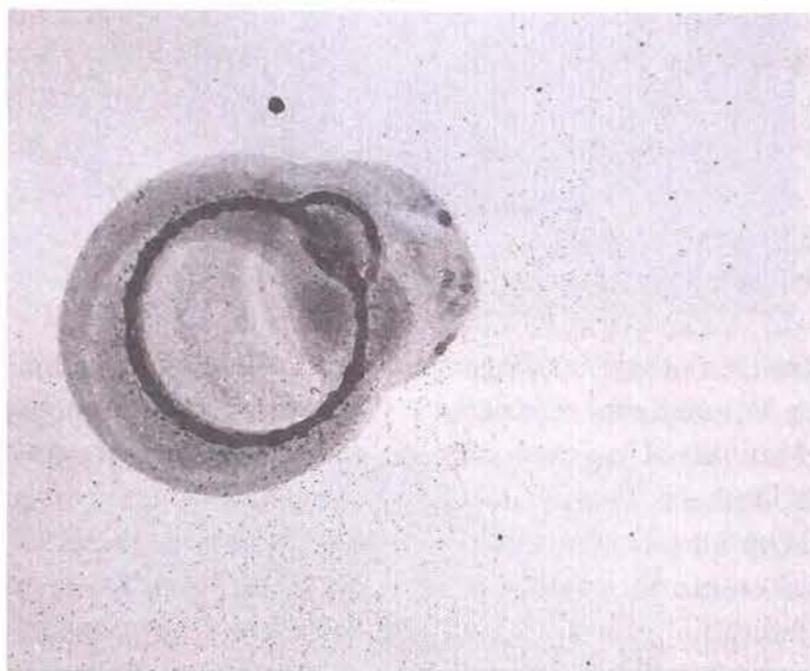
El primer reparo que le hace Holguín a esta corriente explicativa es que deja de lado expresiones del mal que no tienen que ver con las instituciones sociales ni con el comportamiento humano como es el caso de las catástrofes naturales. En principio, se le podría responder a Holguín desde un ecologismo extremo –del que en algunos momentos de su vida estuvo muy cerca Hermann Hesse– diciendo que muchas catástrofes naturales son una respuesta de la naturaleza a la acción humana. Pero, además, y a esto es más difícil responder, Holguín ve una dificultad insalvable en explicar porqué, si el hombre es esencialmente bueno, ha roto esa armonía inicial.

Leibniz y el mejor de los mundos posibles

Con ello, se vuelve al comienzo del problema que no es otra cosa que la dificultad de conciliar la postulación de un dios creador perfecto con la realidad de un mundo

imperfecto. Una salida a ello es asumir –y ahí Holguín mete en el mismo barco a Descartes, a Leibniz, a Hegel y a Giovanni Papini– que el mal, en el fondo, es mínimo y que al final el bien se impondrá. El mal, además, dentro de esta concepción, termina prestándole servicios a la plenitud del mundo.

Holguín presenta el pensamiento de Descartes con



algo de mal humor y lo acusa en cierta manera de prolongar la escolástica siguiendo la idea de que la filosofía es una sirvienta de la teología (pág. 186). Para Descartes, según Holguín, el mal es mínimo y está justificado por una armonía superior. Leibniz va más allá y propone que, para que la creación fuera posible, Dios tenía que aceptar cierto grado de imperfección puesto que un mundo completamente

perfecto sería igual a Dios. Como es natural, dentro de esa necesidad de imperfección, el Dios perfecto escoge la mínima imperfección posible por lo que, según Leibniz, el nuestro es el mejor de los mundos posibles. Y Hegel, va, en cuanto al tema del mal, en una dirección parecida y considera que “en la plenitud final de lo absoluto el mal desaparecerá” (pág. 190).

Pese a la evidente simpatía que tiene Holguín ante la idea de la salvación universal –que Papini expresa redimiendo al mismo diablo–, su actitud ante toda esta corriente explicativa es crítica. Primero, rechaza el uso del argumento ontológico de san Anselmo, que hacen Descartes, Leibniz y en cierta medida también Hegel, y con ello la postulación de un Dios perfecto, prácticamente al comienzo del planteamiento del problema del mal. La pregunta, para Holguín, es justamente si Dios es perfecto.

La experiencia cotidiana, y en este punto Holguín alude a la novela *Candide* en la que Voltaire caricaturiza la idea de que vivimos en el mejor de los mundos posibles, parece refutar a Leibniz. Y la idea hegeliana de que todo lo real es racional (pág. 198) tampoco lo convence.

Consideración del ateísmo

Holguín no llega a decir que el ateísmo es imposible, pero sí sugiere que los ateos forman una especie de la que es difícil encontrar especímenes en estado puro. Ello se debe a que circunscribe la noción de ateísmo no solo a una actitud que niega la existencia de un dios trascendente, sino también todo orden y armonía en la naturaleza. “Rechazar las nociones de orden, armonía, ley o unidad de los fenómenos naturales. Allí nace el ateísmo”, escribe Holguín (pág. 203).

Más adelante, admite que el ateísmo no cabe dentro de su concepción del mundo (pág. 221). Él cree en la existencia de un cosmos, es decir, de un orden. En el fondo, emparenta el ateísmo con el nihilismo, al que en

ocasiones sus representantes tratan de escapar, como en el caso del chino Yang Chu en el siglo IV a. de C., a través del hedonismo o en otros casos, como el de Plinio el Viejo, de un estoicismo sereno.

En todo caso, durante muchos siglos el ateísmo fue algo extraño y excepcional. En la Edad Media no hubo ateísmo. En el Renacimiento, en los casos más extremos, lo que sucedió fue un regreso al panteísmo pagano. La Ilustración, en ocasiones, llega a ser anticristiana, pero no atea, y Voltaire está más cerca del deísmo racionalista que del ateísmo. Una excepción, en la Ilustración, es el barón de Holbach. Dentro del sistema de Holbach, "el mal se explica por sí mismo como resultado del desorden inherente al orden de la naturaleza" (pág. 209).

En su consideración del ateísmo, también menciona a Nietzsche y destaca con simpatía la exaltación de la vida que hace y llega por último a Sartre cuyo pensamiento es, según Holguín, la forma más radical y más consecuente de ateísmo filosófico. "Todo es gratuito, este jardín, esta ciudad, yo mismo" (pág. 215), cita Holguín a Sartre. Dentro de esa postura, toda la vida es absurda y el hombre está de más en el mundo.

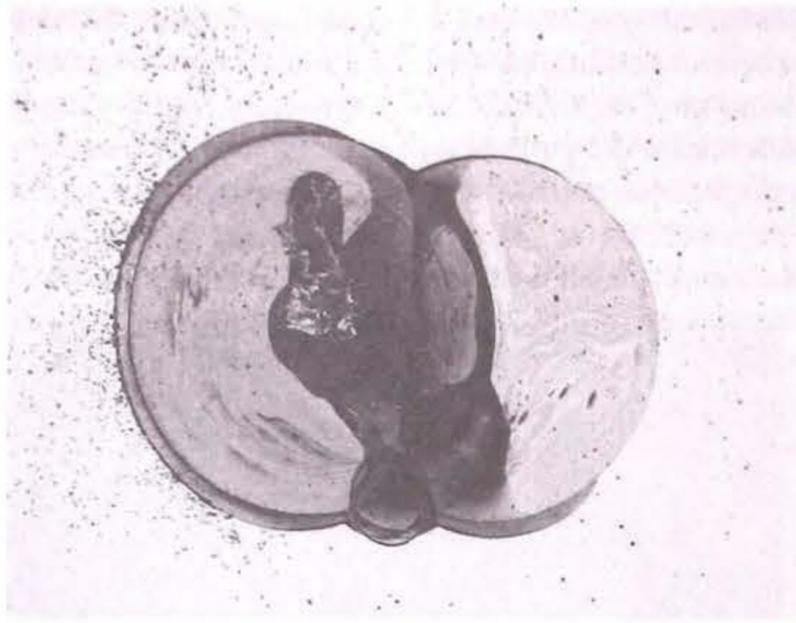
La idea de un dios imperfecto

Holguín, quien identifica el ateísmo con el nihilismo y con la aceptación del caos, no se resigna al ateísmo pero tampoco puede aceptar, en vista del problema del mal, la idea tradicional de dios. El libro trata de superar ese dilema con la formulación de tres hipótesis que plantean que el origen del mal está en una carencia de la divinidad o del primer principio.

En ese grupo de hipótesis, Holguín incluye doctrinas como la del teólogo protestante Jakob Böhme, que postulaba que había una fuerza oscura o violenta que formaba parte de la divinidad; la de Schopenhauer, que veía el primer principio como algo irracional, o, como en el último capítulo, la postulación de la idea de un dios imperfecto que evoluciona en forma paralela a su propia creación.

Antes de pasar a la idea del dios imperfecto, pero perfectible, que parece invocar Holguín a lo largo del libro, voy a detenerme en la consideración que hace de Schopenhauer que, de alguna manera, es uno de los principales interlocutores de Holguín en sus reflexiones.

De mi primera lectura, realizada hace más de treinta años, me había quedado en la memoria un pasaje en el que se rechazaba de manera simultánea el optimismo de Leibniz y el pesimismo de Schopenhauer. "Para refutar a Leibniz basta pasear por los sitios que tan patéticamente enumera Schopenhauer. Pero, para refutar a Schopenhauer, basta acudir al amor o al arte, a la ciencia o a la amistad o imaginar los sitios –desde los estadios



hasta los lechos— donde la juventud ebria de alegría y gozo exalta todas las potencias vitales" (pág. 242).

En mi primera lectura, el pasaje me pareció irrefutable. Ahora debo admitir que lo considero problemático por diversas razones. En primer lugar, la afirmación de que pasear por los sitios que enumera Schopenhauer –hospitales, manicomios, etc.– es algo que refuta a Leibniz es, pese a su aparente contun-

dencia, algo endeble. Leibniz sostiene que el mundo real es el mejor de los mundos posibles y postula la necesidad de su imperfección para que la creación fuese posible. Asume, desde una perspectiva especulativa y no empírica, que el grado de imperfección es el menor posible debido a la perfección de Dios, que asume partiendo del argumento ontológico.

Alegar que hay dolor en el mundo es mostrar que hay una imperfección, sin duda. Pero no hay ninguna razón para asumir necesariamente que no se trate de la menor imperfección posible dentro de la argumentación de Leibniz. De otro lado, la aseveración de que existe gozo y júbilo en el mundo no afecta para nada la argumentación de Schopenhauer, quien no niega la existencia de los placeres en el mundo, pero los ve ante todo como una especie de treta de la voluntad para mantener en funcionamiento un mundo irracional e incoherente.

Holguín, sin embargo, y en ello se acerca más a Leibniz que a Schopenhauer, apuesta por la idea de que, pese a todo lo que lo llevó a escribir el libro sobre el mal, el mundo tiene un orden y una coherencia. "Si es cierta la presencia del mal –escribe (pág. 241)– y evidente su peso aterrador [...] no es menos cierto el orden general del universo ni menos evidentes su belleza y su armonía".

El salto que da Holguín, para evitar la idea de un primer principio absolutamente caótico e irracional –que él ve en las doctrinas de Schopenhauer y de Schelling– es postular un dios que, como lo dice a través de una cita de Sertillanges que trata de resumir el pensamiento de John Stuart Mill (1806-1873) al respecto, "no es completamente libre en su acción" (pág. 260). Luego continúa con la siguiente cita: "hay fuerzas malignas que aquel poder (es decir, Dios) no puede vencer, al menos en una forma inmediata y completa. Todo lo que él podía hacer era poner a su criatura razonable en estado de luchar vigorosamente y avanzar, poco a poco, hacia la victoria".

Stuart Mill ve a un dios que sigue siendo justo y bueno, aunque no sea omnipotente. Esa idea central reaparece con variaciones en Charles Renouvier (1815-1903), quien postula un dios justo y bueno, pero no Todopoderoso, y que crea un mundo admirable pero frágil, desquiciado por la acción libre del hombre (pág. 262); en Samuel Alexander (1859-1938), defensor de un panteísmo evolucionista que, según Holguín (pág. 263) considera que "el concepto de Dios corresponde al de un cosmos en su impulso creador

hacia la divinización” (pág. 263) y en otros pensadores más complejos, a quienes Holguín les dedica más espacio, que son los filósofos Henri Bergson (1859-1941) y Max Scheler (1874-1928) y el teólogo Wilfred Monod (1867-1943).

La divinidad tiende a ser identificada por Holguín con un impulso creador –emparentado con el célebre *élan vital* de Bergson–. Ese impulso creador gobierna la evolución, en la cual Holguín asume que la divinidad y el mundo, con la ayuda del ser humano, se van alejando de forma paulatina del mal. Largas citas, y declaraciones de admiración por Scheler, anticipan de alguna manera la afirmación, al final del libro, en que Holguín confiesa que la idea de una divinidad imperfecta es tal vez la que más se acerca a su modo de ver las cosas.

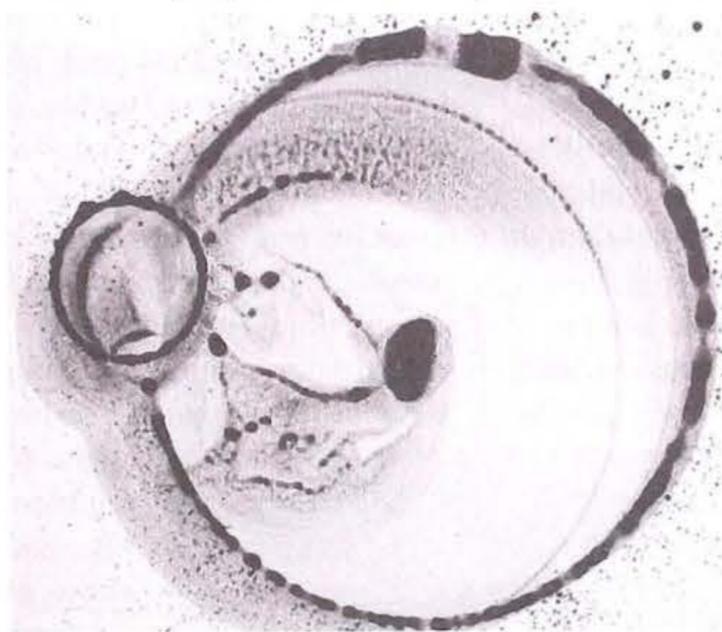
Se trata, acaso, de un último paso en un esfuerzo, del que da testimonio la totalidad del libro, por escapar a un nihilismo radical. Queda abierta la pregunta acerca de si esa idea de un dios imperfecto es satisfactoria. Y ante esa pregunta probablemente no quede otra posibilidad que aceptar el silencio de Dios.

La lectura del libro ha vuelto a ser para mí, tres decenios después, una aventura intelectual sin duda enriquecedora, aunque me resultase imposible no percibir ciertos vacíos que en la primera lectura no percibía. En primer lugar, con demasiada frecuencia se tiene la sensación de que Holguín trabaja de segunda mano y que su aproximación a la mayoría de los autores que menciona se hace a partir de resúmenes y no de una confrontación con los textos originales. Eso es algo que conduce a veces a simplificaciones inaceptables. Además, el libro no cumple con una serie de convenciones académicas elementales como se ve en el hecho de que ni siquiera podemos saber con absoluta seguridad qué bibliografía se utilizó en su elaboración.

Pese a todo ello, que me parece preciso consignar, creo que el libro sigue siendo interesante como testimonio de una búsqueda intelectual en la que tal vez haya hecho falta una consideración de la *cábala judía*, doctrina que está emparentada con muchas herejías medievales sobre el mal y, también, con lo que Holguín llama la extraña teología de Wilfred Monod.

Rodrigo Zuleta

Berlín, febrero de 2012



Adenda

CONSIDERANDO LA IMPORTANCIA permanente de este Boletín en la bibliografía colombiana, cabe referirnos a una reseña aparecida en el núm. 78 acerca de libros publicados en Medellín, en este caso *Trece cuentos no peregrinos*, de Javier Gil Gallego. Niega aquella crítica el valor del libro, rebajándolo a que no serviría ni para libretos del teatro Águila Descalza. Lecturas dramatizadas del cuento *Golpe de suerte*, en escenarios de varias ciudades, han recibido el aplauso fervoroso y regocijado del público. Y la edición de la obra (los consabidos 500 ejemplares para 45 millones de habitantes) se agotó por venta en el primer mes de su publicación, sin la menor publicidad y ni siquiera haber llegado a librerías. Cada lector interesó a otros, confirmando que los buenos libros se venden solos. Para la fecha de esta nota no se consigue un ejemplar,

ni prestado. Por tales razones se reproduce la breve introducción del libro. El autor se reafirma en todos sus conceptos (sin desconocer el derecho a la disensión), agregando que la obra bien merece ser reeditada:

Este libro –en su género– será una obra principal de la narrativa antioqueña, a la altura de lo mejor de lo mejor, cuando se supere la conocida dificultad de reconocer al que llega. Trasciende a los grandes maestros, que estuvieron limitados en su restringido medio (antes de 1940) por la técnica del narrador omnisciente. Como Carrasquilla, supera

el costumbrismo regionalista por la profundidad en el tratamiento de los temas, su penetración psicológica, la maestría en la estructuración del relato, la agudeza de la observación, la presentación de los detalles, el acierto en las descripciones, la variedad temática, la verosimilitud de personajes y situaciones, la naturalidad derivada del realismo, la amenidad por el humor y la gracia, y en general todas las cualidades de una señera creación.

Leídos por el prologuista algunos de estos cuentos en lugares tan lejanos culturalmente de Antioquia como San Andrés isla, Riohacha o Caracas, la receptividad del público fue entusiasta, sin que los mundos que representan y el metalenguaje empleado obstaculizaran para nada la comprensión expresada en deleite.

La afición del autor por el cine le permite escribir empleando técnicas visuales derivadas, de modo que el lector asiste como espectador a los acontecimientos, más cinematográficos que literarios. Oportunidad que no tuvieron don Tomás Carrasquilla ni don Efe Gómez. En estos cuentos los actores obran por sí mismos, autónomamente, sin que el escritor intervenga en sus circunstancias, como el que filma un documental.

Por distintos motivos el costumbrismo en Antioquia perdura en sus diversas facetas: rural, urbano o social. De Manuel Mejía Vallejo pasa a Mario Escobar Velásquez, y luego a una nueva generación de herederos

que continúan la tradición con las variantes de época. Toda la narrativa se puede considerar como de costumbres: de nivel social, actividades, etapas históricas, etc. Siendo el ser humano animal de costumbres, cabe denominar costumbrismo a sus relatos.

Escritor profesional, el autor de este libro nada improvisa ni deja al azar. Experiencia decantada, cada cuento es producto de prolongada y paciente labor, hasta asegurar el resultado. Por eso resiste la llamada *prueba de fuego* del texto literario: que sobre él se pueda escribir extensamente, lo que comprueba su riqueza conceptual y su fecundidad.

La profesión de historiador le ha servido al autor para orientar sus investigaciones, ampliar la observación y refinar el análisis, así como interpretar sectores sociales, relacionar con sabiduría los hechos, llegar a las motivaciones y redactar en forma convincente, vivaz, apasionante. Resultado: un libro conmovedor, que produce múltiples emociones. Es decir: un ser vivo y arisco, palpitante en tus manos, muy distante de los acartonados y soporíferos relatos que privilegia una crítica miope, igualmente perezosa y adormilada, cuando no envidiosa y mezquina, o servidora de intereses extraliterarios.

El cuento debiera ser el género literario más importante en Colombia por sus mayores posibilidades entre los lectores: más fácil que la poesía y la novela.

Los temas abundan y los buenos cuentistas también. El cuento de la semana fue el principal atractivo en diarios y revistas. Esporádicos concursos no compensan su ausencia. El compromiso con la cultura fue en otro tiempo razón

de ser de los medios impresos. Planear el porvenir por encuestas públicas es permitir que decida la ignorancia. Lo que hoy llaman cultura no es más que farándula.

Alegre y sociable, metiendo las narices en todo como don Tomás, para encontrar los temas, la curiosidad del autor revierte en una larga serie de relatos memorables, que se disfrutan con sostenido interés e incitan a compartirlos, garantía de trascendencia de toda buena literatura.

Para el lector común, en general desaprensivo y desalumbrado, debe añadirse que, como todas las obras de importancia, este es un libro de aspecto fácil y entretenido, pero en realidad de profundo análisis, trabajado pacientemente durante años, pesando cada palabra con máxima responsabilidad. Los temas de la vida en una ciudad que resume al departamento se manejan con aliento perdurable por encima de venerados mitos que se desmoronan ante la crítica actual y sólo quedan como recuerdos históricos de época: don Efe Gómez, por ejemplo, hablando claro.

Jaime Jaramillo Escobar

Anejo

EL NÚMERO 78 de este Boletín incluye una reseña sobre el libro *La casa de Resfa*, de Carlos Mario Garcés Toro, publicado en Medellín en el 2008. Los siguientes apartes justifican esta nota.

Dice la reseña que los poemas son “una paráfrasis de la idea que ya había realizado el poeta estadounidense Edgar Lee Masters en su conocida y reconocida obra poética de excelente calidad la *Antología de Spoon River*”.

Según el diccionario de la RAE, paráfrasis significa: “2. Traducción en verso en la cual se imita el original, sin verterlo con escrupulosa exactitud”. Quiere decir esa reseña que *La casa de Resfa* es imitación de la *Antología de Spoon River*.

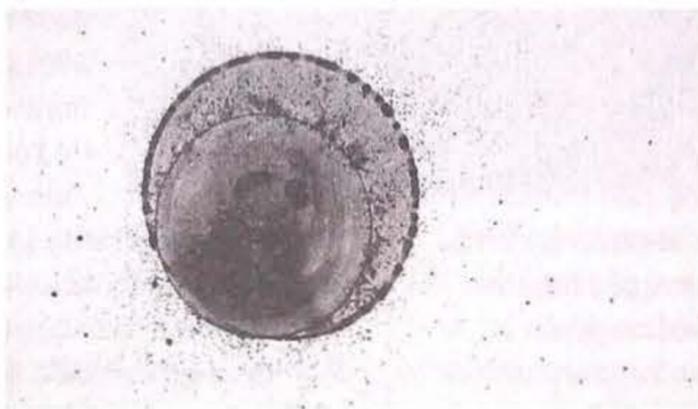
Los epitafios de *Spoon River* se sitúan en un cementerio imaginario y tienen por objeto la crítica de la sociedad estadounidense de la época. Las famosas casas coetáneas de Resfa y de Marta Pintuco fueron reales y forman parte importante de la historia de Medellín, aunque aquella reseña lo ponga en duda. Dice: “Un prostíbulo que se clama fue real”. Fue real. Allí se crió el autor, y todos los personajes del libro son reales. Algunos existen y dieron su consentimiento para figurar en la obra con sus propios nombres o sobrenombres. Ninguno de los poemas se presenta como epitafio. Son historias, y el procedimiento

literario empleado es común y legítimo. Los poemas y los textos introductorios no pueden ser más claros, por lo cual resultan extraños las consideraciones y supuestos de aquella reseña, que continúa así: “Lo que no se puede negar es que la idea de escribir lo que escribió este autor paisa y la forma de escribirlo es un refrito de la magna

obra de Lee Masters”. Y continúa: “Garcés Toro empieza ‘pidiendo prestada’ una idea y termina apropiándosela. No creo que eso sea lícito [...] proceder como hizo Garcés Toro es casi un sacrilegio [...] Este joven escritor debería usar su talento para inventarse su propia obra”.

En la nota preliminar de su libro dice el autor: “Todo lo que aquí se escribe parte, no de la ficción, sino de un mundo real, antiguo como el hombre mismo. En la casa de Resfa se resume medio siglo de la verdadera vida de Medellín”. Y el Pórtico dice: “Cuenta con minuciosa veracidad la historia de una de las más famosas casas de citas de Medellín. Criado en ella, para el autor es experiencia vivida, no dudoso relato de segunda mano”. En el año de la publicación solo habían fallecido trece de los protagonistas. Algunos familiares asistieron a la presentación de la obra en la Biblioteca Pública Piloto.

Al recomendarlo, Víctor Gaviria anota: “Libro extraordinario, como muy pocos hoy en día”. Pruebas de ello: los consabidos quinientos ejemplares de obras literarias en Medellín se vendieron sin publicidad y sin librerías en el mismo mes de su aparición. Porque, debe repetirse, los buenos libros se venden solos. Y las bibliotecas públicas de la ciudad (treinta municipales y unas



setenta de diversas entidades: Cajas de compensación, universidades, colegios, etc.) lo reportan como uno de los más solicitados. (Este cronista lo sabe porque en eso trabaja). Si bien es cierto que, para gloria de la Santa Inquisición, una madre que encontró a su hija leyéndolo se lo arrebató con insulto y cachetada, y lo arrojó al fuego purificador. Santo remedio para que la hija no se vuelva a dejar pillar.

Si algo desvela el libro es la hipocresía de una sociedad pacata por fuera, pero muy libre en sus conductas personales. Puede ser que la prostitución, con todas sus particularidades, todavía asuste a algunas personas. Casas como la de Resfa o Marta Pintuco ya no existen. La de Resfa era romántica y sentimental y católica. Ahora la cosa es peor, si quieren saberlo.

Jaime Jaramillo Escobar

Jorge Cadavid

Poeta invitado

PAMPLONA (COLOMBIA), 1962. Estudió Lingüística y Literatura en la Universidad de su ciudad natal, se especializó en literatura en la Universidad Javeriana de Bogotá donde ha sido profesor durante varios años y se doctoró en Filosofía en la Universidad de Sevilla (España). Es autor de ocho volúmenes de poesía: *La nada* (Universidad de Antioquia, 2000), *Un leve mandamiento* (Trilce, 2002), *Diario del entomólogo* (Eafit, 2003), *El vuelo inmóvil* (Premio Nacional de Poesía Eduardo Cote Lamus, Universidad Nacional, 2003), *El derviche y otros poemas* (Los Conjurados, 2006), *Herbarium* (Edición de Autor, 2007), *Tratado de cielo para jóvenes poetas* (Premio Nacional de Poesía Universidad de Antioquia, 2008) y *Los ojos deseados* (Los Conjurados, 2011). Publicó una antología de su poesía bajo el título de *Música callada* (Universidad Externado de Colombia, 2009) y una antología del poema breve titulada *Ultrantología* (Universidad de Antioquia, 2003).