

**EJERCICIO POLÍTICO DE LA CULTURA
DESDE LA SERIEDAD vs. EJERCICIO POLÍTICO
DE LA CULTURA DESDE LA RISA**

Gonzalo Soto Posada

No sin temor, casi con temblor, nos atrevemos a incursionar en la compleja y problemática relación intelectual-compromiso. La contemplamos conceptual y prácticamente y nos hallamos en un laberinto. Con la diferencia de no ser Teseo y no poseer el hilo de Ariadna, de modo que, muerto el Minotauro, pudiéramos gritar: ¡Eureka! ¡La relación está solucionada con contingente seguridad! Nuestro laberinto es rizomático, sin centro ni periferia, estructurable pero no estructurado, lo habita la risa y la carcajada de la duda y la búsqueda en un continuo torbellino de exploración, siempre en aguas tumultuosas y sin puerto definitivo ni definible. Por ello, de entrada, hacemos nuestras las palabras de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*:

Habremos realizado completamente nuestra tarea si tenemos claridad sobre la naturaleza del tema que tratamos. No puede exigirse la misma exactitud en todos los problemas, como tampoco en todas las obras de arte. Las cosas bellas y justas que constituyen el objeto de la política dan lugar a tales divergencias y a tales incertidumbres que se ha llegado a creer que son meras convenciones y que no tienen existencia real en la naturaleza de las cosas... Así, pues, cuando se trata de temas semejantes y se parte de principios de esa naturaleza es preciso contentarse con mostrar la verdad de un modo aproximado y rudimentario. De aquí que deban acogerse con el mismo espíritu los diferentes puntos de vista que proponemos, pues un hombre ilustrado no debe exigir en cada género de objetos más precisión que la que le permita la naturaleza misma de la cosa que se trate... Por tanto, en un dominio determinado, juzga bien quien ha recibido una educación apropiada, mientras que en una materia que excluya toda especialización, el buen juez es el que ha recibido una cultura general.¹

1 Aristóteles L. I, C. 3, 1094 b 11-1095 a 2.

Esta especie de preliminar tiene, a nuestro modo de ver, tres implicaciones. La primera es que no pretendemos hacer una apología del intelectual y su compromiso como la panacea que da reglas y soluciones para todo lo habido y por haber. La segunda es que no preconizamos su muerte y defunción como forma cultural porque nada tiene que aportar como intelectual, algo así como el «Dios ha muerto» de Nietzsche y su pérdida de los fundamentos para danzar en el abismo dionisiaco del *amor fati*, trasladado al compromiso del intelectual. La tercera es que no pensamos que el intelectual y su compromiso sean una terapia soteriológica, escatológica y heroica para, como nuevos Prometeos o Mesías intelectuales, salvar las circunstancias y cantar con erótico acento: *Aletheia!*, ¡el ser de las circunstancias ha sido agarrado en su intimidad más íntima! Toca hacerlo aparecer para que la *pólis* camine por la senda segura de las *daimones*, de las *Helíadas* y de la *Diosa*, como en el poema de Parménides. Definitivamente, no tenemos ninguna perspectiva apocalíptica, en su sentido de revelación y anuncio profético de símbolos y visiones, a las «siete comunidades» de los «siete mares» del globo terrestre y sus entornos.

Nuestra teleología es parenética, en el sentido en que entendía Séneca el quehacer del intelectual-sabio: una invitación, una exhortación a afrontar las inquietudes de la vida para cuidar de ellas y lograr una *Enkrateia*, «un atender a lo que conviene, no a lo que se acostumbra».² O, apropiándonos del fragmento 93 del Oscuro de Éfeso, no se pretende ni demostrar ni ocultar. Sólo sugerir dando señales.

Nuestra tesis es ésta: el compromiso del intelectual puede ubicarse en el horizonte de un humanismo. Pero, para evitar confusiones y/o sospechas, entendamos la afirmación. No se trata de rescatar ninguno de los humanismos de los que la historia ha gestado y tratado de poner en obra. No porque carezcan de sentido o estén superados como dinosaurios humanistas, sino porque queremos que con la categoría humanismo se apunte en una dirección y territorialidad conceptual, desde un perspectivismo que vamos a llamar seriedad *versus* risa. La idea nos ha sido sugerida por la lectura de Foucault:

El humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de sociedad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más

2 *Cartas a Lucilio*, 99.

invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo.³

No entendemos, pues, humanismo a la manera de la *Paideia* griega y la *Humanitas* romana, donde el intelectual-filósofo era la razón de ser de la cultura y de la política, llegándose incluso a proclamar la tesis de los reyes-filósofos:

No habrá tregua para los males que azotan a los Estados, ni incluso, creo yo, para los del género humano, a menos que los filósofos sean los reyes de los Estados o que aquellos a quienes se designe para reyes sean verdaderos y auténticos filósofos o que veamos reunidos en un mismo sujeto poder político y filosofía.⁴

Tampoco pensamos darle a la categoría humanismo un matiz cristiano, tal como aflora, por ejemplo, en Agustín: «Hombre es nuestro nombre eterno».⁵ O en Tomás de Aquino cuando determina que la ley es: «*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*» («cierta ordenación de la razón al bien común, y promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad»)⁶. Ni es un humanismo como el acuñado por la filosofía alemana, sobre todo kantiana y hegeliana, donde el filósofo-intelectual es juez de la cultura y legislador de la política. Estamos pensando en las célebres tesis kantianas, tantas veces socorridas y siempre recurrentes: «No es deseable que los filósofos se conviertan en reyes, porque la posesión del poder corrompe irremediamente la libertad del juicio»; «todo en el mundo tiene un precio, sólo el hombre un valor».⁷ Ni los pretendidos humanismos marxistas en muchas de las interpretaciones del marxismo y de la célebre tesis XI sobre Feuerbach: «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». Althusser, como sabemos, polemiza contra las interpretaciones humanistas del marxismo, proponiendo la tesis de que el marxismo es un antihumanismo teórico. No es posible comprender a Marx sino abandonando el humanismo. La cuestión acerca del hombre no tiene sentido ni respuesta sino convirtiéndola en cuestión acerca del conjunto de las relaciones

3 *Entrevista*, Universidad de Massachussets, 1982. Citado por Garavito, Edgar. «La subjetivación como respuesta a la crisis de las Ciencias Humanas», en *Escritos escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, 1999, p. 117.

4 Platón, *La República*, L. V, 473 b.

5 Citado por Hansler, B. *El Humanismo en la encrucijada*. Madrid: BAC, 1973, p. 64.

6 *Suma Teológica*, 1-2, q. 90, 4c.

7 Citados por Hansler, B., *op. cit.*, p. 64.

sociales. El objeto de *El Capital* no es el hombre, ni el trabajo, ni las necesidades humanas sino el modo de producción capitalista. No se puede, pues, abordar la realidad a partir de los deseos, los proyectos, los anhelos humanos, el bienestar, la justicia..., es decir, de juicios de valor, sino de la producción como producto no intencionado del sistema. Marx no preconiza una teoría revolucionaria sino una revolución teórica. Por todo ello, el marxismo no es un humanismo.⁸ Roger Garaudy, en cambio, no duda de el marxismo sea un humanismo: «Marx y Engels dieron al hombre una lúcida conciencia de sus posibilidades creadoras, y a la clase obrera un programa para la construcción de una sociedad que permita el desarrollo total del hombre, un método que es a la vez de combate y método científico apto para construir esa sociedad».⁹ No invocamos *El existencialismo es un humanismo* sartreano con sus abrumadoras pesquisas sobre la libertad de uno en la del otro y con su contundente afirmación del hombre como fin y valor superior, esencia de todo humanismo.¹⁰ Nos desplomamos con sus pesadas exigencias vueltas eslogan: «El hombre está condenado a ser libre»; «¿soy realmente un hombre que tiene derecho a actuar de tal modo que la humanidad se regule según lo que hago?».¹¹ Ni nos arriesgamos por los senderos de *La carta sobre el humanismo* de Heidegger, ya que sus sendas hacia una ontología de lo impensado, nos ubican en el claro oscuro del misticismo desde lo innominado o desde la estética de lo perverso tal como Goya lo esbozó: el sueño de la razón produce monstruos. Tales planteos nos vuelven a ubicar, secularizándolo, en la visión del de Patmos: el Ser es luz y oscuridad; el pastor del Ser es el nuevo Cordero con sus valores de vecindario, refugio, casa, servicio, custodia, voz y escucha; pero es a la vez, la malicia de la ira, la compulsión a lo maligno, Satán redivivo. Este gnosticismo contemporáneo de ascenso a la gracia y desatamiento del mal nos llena de escalofríos escatológicos y hace poblar el lenguaje como la casa del ser de todo tipo de milenarismos, incluso de este milenarismo ardientemente poético y hölderliniano: «dejar que el Ser... sea».¹² Descartamos también los humanismos de corte personalista que piensan el

8 Cf. Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1968. *Idem. Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1969. Jolif, J. «Marxismo y Humanismo», en *Concilium*, n.º 86, pp. 424-428.

9 *Marxismo del siglo XX*. Barcelona: Ed. Fontanella, 1970, pp. 9-10.

10 Cf. Domenach, J. M. «La repulsa de los humanismos en la cultura contemporánea», en *Concilium*, n.º 86.

11 *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Planeta, 1975, pp. 50, 53.

12 Cf. Echauri, Raúl. *Heidegger y la metafísica tomista*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1970.

ser humano como espíritu encarnado, buen refrito de las nociones de cuerpo y alma. Dejamos de lado el humanismo científico positivista y su esperanzadora tesis del cultivo de lo humano desde la racionalidad científico-técnica, como humanización y despliegue de las potencialidades humanas. Después de Auschwitz, Hiroshima, los Gulags, Cambodia, Vietnam, los acontecimientos desatados por el 11 de septiembre con los consabidos hechos y consecuencias..., sólo vemos el terror, por no decir el terrorismo, de tal humanismo.

Mas tampoco vamos a aliarnos con los llamados antihumanismos, formalismos nihilistas, esos sepulcros donde moran los huesos de la «muerte del hombre». Nos fascinan por su aspecto *tremens* esas encantadoras palabras de Foucault:

[...] dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer... podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.¹³

Esta muerte divina del hombre, *fascinans-tremens*, ya se ha consumado. Quizá es su muerte como sujeto portador de sentido para darle cabida a la estructura como nueva portadora de sentido; es su muerte como intencionalidad significante. O es la muerte de la historia como historia de las libertades humanas (todavía un neohegeliano italiano escribía en el siglo pasado que la historia es hazaña de la libertad), ya que la historia es la hazaña de la libertad, pero como conciencia de la necesidad histórica; démosle así un recuerdo al ya citado pero ya olvidado Althusser. O es la reducción del hombre en cuanto ser de deseo, en cuanto dador de sentido, en cuanto libertad, a un ser de necesidades, a un puro lugar de producción de sentido, a un simple espacio de intercambios socioeconómicos. La fetidez de Prometeo es reemplazada por el aura de su hermano Epimeteo, el esposo de Pandora. Mientras Prometeo nos hizo inteligentes, su hermano, al imitarlo, sólo logró hacer hombres idiotas e irreflexivos. Tal es nuestra soberanía. Es que la contemporaneidad moderna y la modernidad contemporánea no tenían que pensar la muerte del hombre; ya lo habían matado con sus humanismos. Lúcidamente lo desveló Foucault en *Vigilar y castigar*: todas las instituciones modernas: cárceles, escuelas, profesiones, ejército... supervisan y controlan al individuo «para neutralizar sus estados peligrosos», inculcándole

13 Foucault. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968, pp. 373, 375.

anestias (los humanismos con su fraseología de bondad, respeto y humanidad); tras ello sólo se ocultan códigos de disciplina, cuyo resultado son cuerpos dóciles, almas obedientes sin energía creadora. En el mito de Epimeteo, éste termina convertido en mono. Buen símbolo para nuestros humanismos como causas de la muerte del hombre.¹⁴ Prometeo transformado en Epimeteo es el epitafio de nuestros humanismos y su tumba.

Hecho este barrido entremos a proponer nuestra hipótesis. Entendemos por humanismo lo siguiente: la vida y sus intereses, la cotidianidad con sus olores, sabores, colores, dichos, particularidades, saberes, creencias, sonidos, poderes, deseos...; «la forma de cocer los alimentos, de vestirse, de quererse, de trabajar, de asociarse, de gozar, de creer y de percibir», tal como se expresa el profesor Jesús Martín Barbero.¹⁵ La cotidianidad remite a esos procesos por los que se desarrollan conocimientos, percepciones, valoraciones, producciones simbólicas, comportamientos, sistemas narrativos, certezas, dudas, evidencias vitales, sinsabores, inquietudes... Lo que el último Foucault, el de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí mismo*, haciendo resonar a médicos y filósofos de la Antigüedad clásica y de los dos primeros siglos de la era cristiana, denomina deseos; estos deseos crean inquietudes, a las que se trata de responder con el cuidado de sí. Séneca, muy citado por Foucault, los denomina pasiones, esos zumbidos-bramidos-chirridos que inquietan y ante los cuales hay que responder con la *enkrateia* o gobierno de sí. Este juego inquietud-cuidado es lo que entendemos por humanismo. Mediante él, la cultura deviene una hermenéutica del mundo que, a través de sus mediaciones simbólicas, trata de morar en la inquietud desde el *frui* como deleite, gozo, delectación, reposo. Ello no anula para nada las inquietudes; sólo intenta regularlas para, como advierte Séneca, «*sibi vacare*»,¹⁶ «*se formare*»,¹⁷ «*sibi vindicare*»,¹⁸ «*se facere*»,¹⁹ «*se ad studia revocare*»,²⁰ «*sibi applicare*»,²¹ «*suum fieri*»,²²

14 Cf. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1986.

15 Cf. «Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales», en De Moragas, M. *Sociología de la comunicación de masas*, tomo IV. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1985. *Idem*. *La comunicación desde la cultura*. XVI Congreso Nacional de Español y Literatura, ponencia fotocopiada.

16 *Cartas a Lucilio*, 17, 5; *De la brevedad de la vida*, 7, 5.

17 *De la brevedad de la vida*, 24, 1.

18 *Cartas a Lucilio*, 1.

19 *Cartas a Lucilio*, 13; *De la vida bienaventurada*, 24, 4.

20 *De la tranquilidad del alma*, 3, 6.

21 *De la tranquilidad del alma*, 24, 2.

22 *Cartas a Lucilio*, 75, 118.

«*in se recedere*»,²³ «*ad se recurrere*»,²⁴ «*secum morari*»,²⁵ «*ad se properare*».²⁶ Estas terapias de la humanidad del hombre, función del sabio-intelectual como forma de saber y de vivir, como terapia dialógica, no anulan las inquietudes, sólo las detienen desde la *phrónesis-proairesis* como *kairológia*.²⁷ Una aguda expresión senequiana nos determina pictóricamente lo que llevamos dicho: «cosas hay que nos atormentan más de lo que es de razón; otras que nos atormentan antes de que sea razón, y otras nos atormentan con absoluta sin razón».²⁸ Es que nuestro humanismo se las juega con las oleadas de: tristeza, ansiedad, dolor, deseos, apegos, temor a la muerte, ira, celos, perturbaciones, honores, riquezas, influencias, congojas, suspicacias, piraterías, antojos, codicias, anhelos, desventuras, desencantos, molestias, quejas, incertidumbres, padecimientos, cercenamientos, aficiones, deleites, placeres venéreos, perversidades, fraudes, engreimientos, desgajaduras-desgarros, aflicciones, desmesuras, destemplanzas, miedos, peligros, malos gobiernos, guerras, luchas por el poder, molestias, desventuras, pérdidas, asesinatos, exilios, abatimientos, angustias, depresiones, llantos, temores, pereza, impulsos, escalofríos anímicos, desidias, desganas, dispersión, sufrimiento, padecimientos, opresiones internas y externas, tormentos por lo venidero, suplicios, torturas, recuerdos perturbadores, presente incierto, futuro doloroso, crisis... Ante estas inquietudes, el intelectual con su humanismo intenta dar una posibilidad de regulación, gracias a la vida como virtud, a la virtud como fortaleza, magnanimidad, gratitud, trabajo, lealtad, templanza, prudencia, sobriedad, moderación, constancia, firmeza.²⁹ Es lo que los intelectuales estudiados por Foucault llaman sabiduría y que el pensador francés entiende como subjetivación en tanto manera de constituirnos como sujetos: la constitución de una ética como estética de la existencia; reconocerse como sujeto de deseo para acceder a la constitución de sí mismo como sujeto; como un velar por la conducta, interrogarse sobre ella, formarla y convertirla en un obra de arte, el arte de vivir como función «etho-poética» y heautocrática que permita la dirección de uno mismo, la gestión de la propia casa y la participación en el gobierno de la *pólis*.

Desde esta perspectiva, nuestro humanismo intenta habitar el mundo desde un capital simbólico transformando los signos en símbolos, en algo

23 *De la tranquilidad del alma*, 17, 3; *Cartas a Lucilio*, 74, 29.

24 *De la brevedad de la vida*, 18, 1.

25 *Cartas a Lucilio*, 2,1.

26 *Cartas a Lucilio*, 35, 4.

27 *Cartas a Lucilio*, 29.

28 *Cartas a Lucilio*, 13.

29 *Cartas a Lucilio*, 74.

que dé qué pensar, sean los saberes, los poderes o las creencias; sean los intereses cotidianos, ya prácticos, ya técnicos, ya emancipatorios, ya expresivos. La vida y la cotidianidad reelaboradas desde esta propuesta humanista afrontan las inquietudes, no como algo satánico ni perverso, sino como una posibilidad de subjetivación. Coincidimos con el último Foucault y la pregunta clave de sus dos libros citados: ¿qué puede librarnos de la muerte y guerra totales de nuestro siglo? Sólo una brújula moral, tal como ya lo planteaban Sócrates y Séneca. Cuando el ataúd sale de la morgue con los restos de Foucault, Deleuze improvisadamente cita un texto precisamente de *El uso de los placeres*, significativo para nuestro planteamiento: «¿Pero qué es entonces hoy la filosofía, la actividad filosófica, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y qué, si en lugar de legitimar lo que uno ya sabe, no consiste en averiguar cómo y hasta qué punto es posible pensar de un modo diferente?»³⁰ Así, nuestro humanismo es laberíntico rizomático y se convierte en una continua búsqueda del sentido de la vida en perspectiva ético-estética. Sabe que en lo cotidiano vital hay un sentido lúdico, hedónico y agónico que combina estas tres inquietudes, no como sentimientos contrapuestos sino como posibilidades de encuentro, que nunca se eliminarán. Digámoslo con Foucault:

El *ensayo* —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplicadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una *ascesis*, un ejercicio de sí, en el pensamiento...; tarea de una historia del pensamiento...: definir las condiciones en las que el ser humano *problematiza* lo que es, lo que hace y el mundo en que vive.³¹

Ubicados en este pretexto-contexto-intertexto, nuestro humanismo renuncia a universalidades y transcendentalidades universales que operan desde un yo universal, transcendental y no empírico. Pretende instaurar la riqueza de la diferencia; prescinde de la homogeneidad como dadora de identidad cultural y humanista, ética y estética, política y filosófica; rescata las particularidades como los únicos universales concretos; deja que tome la palabra un otro sujeto humanista: no un sujeto universal, único y necesario, sino múltiples sujetos relativos y contingentes, individuales y particulares. Blanchot nos ayuda a entender esta tesis, cuando al hablar de la última fase

30 *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1999, p.12.

31 *Op. cit.*, pp. 12-13.

de Foucault, el de los ya citados *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí mismo*, anota:

[...] buscar en los griegos menos una moral cívica que una ética individual que le permitiera hacer de su existencia... una obra de arte. De ahí la tentación de ir a buscar a la Antigüedad la revalorización de las prácticas de la amistad... la *philía* que, entre los griegos, e incluso entre los romanos, era el modelo de todo lo que hay de excelente en las relaciones humanas.³²

De este modo, quien habla es la vida, pero no como un a priori trascendental o como una diferencia específica esencial o como una ley que desde la verificación y la matematización opera en y por los resultados y éxitos o como una estructura única y sincrónica en medio de la diacronía. Pensamos en la vida desde sus avatares y vicisitudes, desde las ya tematizadas inquietudes, que la convierten en la paradoja por excelencia: suficiencia insuficiente, posibilidad imposible, potencia impotente, seguridad insegura, esencia existencializada, transparencia opaca, «fatalidad de ser viviente y moral», acudiendo de nuevo al pensador nacido en Poitiers.³³ En suma: la vida con sus particularidades, particularidades que son cambiantes, insuficientes, relativas, temporales, que construyen destruyendo y destruyen construyendo. Este mundo de la vida como conjunto de posibilidades, pero vistas como intereses que jalonan todo con una cadencia de ser y no ser es la *physis* de nuestro humanismo. Una anécdota de Diógenes el Cínico, contada por Diógenes Laercio, sintetiza muy bien lo que hasta aquí hemos planteado: «Disputando Platón acerca de las ideas, y usando de las voces mesalidad y vaseidad, dijo: Yo, oh Platón, veo la mesa y el vaso; pero no la mesalidad ni la vaseidad. A esto respondió Platón: Dices bien, pues tienes ojos con que se ven el vaso y la mesa, pero no tienes mente con que se entiende la mesalidad y vaseidad».³⁴

Mas ya que nuestro perspectivismo apunta a seriedad *versus* risa, vamos a construir desde esta semántica lo que llevamos discutido. Nuestra hermenéutica puede circunscribirse en el siguiente juego de lenguaje: Frente a la cultura de la seriedad, unilateral, universal, prototípica, ejemplar, modelar, necesaria, unidimensional, monosémica, totalizante y totalizadora

32 Blanchot, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia: Pretextos, 1988, pp. 69-70.

33 «El cuidado de la verdad», en *Sociología. Revista de la Facultad de Sociología de Unaula*. Medellín, n.º 16, p. 230.

34 *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid: Aguilar, 1964, L. VI, *Diógenes*, 24.

para todos los aquí y ahora, impoluta, esencial, con sus juegos de verdad y sus juegos de poder como dispositivos de poder instaurados por sus «castas intelectuales» como poder intelectual desde el «Yo, Platón, soy la verdad», proponemos una cultura de la risa, plurilateral, particular, pluridimensional, polisémica, que se sabe no acabada y carente, que habita la aporía y no el sistema, no prototípica ni ejemplar, existencial, contaminada por el juego de la vida, variable como la vida misma, con continuidades y discontinuidades, rupturas, sonrisas, juegos de lenguaje, contestaciones, sin pretensiones de ser única y absoluta, donde la vida es la que juega e interpreta. Su lógica es «al revés» de la de la cultura de la seriedad. La seriedad, desde sus aparatos conceptuales, consagra la estabilidad, la inmutabilidad, la perennidad, la eternidad. Supone, por encima de las diferencias, una homogeneidad e identidad esenciales; a pesar de las oposiciones de formas de vida y juegos de lenguaje, sustenta que «los hombres son idénticos en todas partes y tiempos», «no cambian», ya que las diferencias como los accidentes de la sustancia aristotélica, no hacen sino dar relieve a la identidad, de la misma manera que las excepciones confirman la regla. La risa instauro todo lo contrario. Con categorías goliárdicas, ancla su puerto y navega por las aguas de la «rueda de la fortuna» que, como la Luna, siempre crece y decrece. Mijail Bajtin lo ha expresado con lujo de detalles:

[...] la *seriedad* es oficial y autoritaria, y se asocia a la violencia, a las prohibiciones y a las restricciones. *Esta seriedad infunde el miedo y la intimidación...* La risa, por el contrario, implica la superación del miedo. No impone ninguna prohibición. El lenguaje de la risa no es nunca empleado por la violencia ni la autoridad... De ahí que la comicidad de la fiesta popular contenga un elemento de victoria no sólo sobre el miedo que inspiran los horrores del más allá, las cosas sagradas y la muerte, sino también sobre el miedo que infunden el poder, los monarcas terrenales, la aristocracia y las fuerzas opresoras y limitadoras.³⁵

Así, por ejemplo, «la comicidad medieval, al desvelar el temor al misterio, al mundo y al poder, descubrió osadamente la verdad del mundo y del poder. Se opuso a la mentira, a la adulación y a la hipocresía. La concepción cómica destruyó el poder a través de la boca del bufón».³⁶ La analítica bajtiniana, con erudición y gracejo, muestra que la seriedad intimida, exige y oprime. Todo en ella es violencia, amenaza, censura exterior e interior, terror; los de abajo tiemblan ante ella, se someten, adulan y bendicen; la risa,

35 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona: Barral Editores, 1971, pp. 85-87.

36 *Idem*, p. 87.

en cambio, no puede ser instrumento de opresión o embrutecimiento; no puede oficializarse pues degeneraría en seriedad; es liberadora pero no propone paradigmas o dogmas; es expresión de fuerza, amor, procreación, renovación, fecundidad; mora el mundo desde la abundancia, el carnaval, la fiesta, las bebidas y las comidas pantagruescas, las parodias, el vocabulario grotesco, la sexualidad; por ello, presiente la ambigüedad fundamental de la vida y de la historia como paradoja nunca resuelta.³⁷ No sabemos si Foucault haya conocido los análisis de Bajtin. El que hemos llamado último Foucault es un Foucault sereno, atarácico, desexualizado, austero. Pero para llegar a ello había tenido y gozado místicamente de sus experiencias límites con el sexo y la droga. Desde la risa bajtiniana pudo perfectamente escribir lo siguiente: «el pacto faústico, cuya tentación se nos ha infiltrado con el despliegue de la sexualidad, ahora es así: cambiar la totalidad de la vida por el sexo mismo, por la verdad y la soberanía del sexo. Vale la pena morir por el sexo».³⁸ Pero no por el poder. Morir por el poder es el pacto no faústico de la seriedad, no obstante toda la armazón para pensar y hacer que el poder sea un humanismo desde la ética. Desde la risa, y citando algunas coplas de nuestra cultura popular, bien vale la pena cantar: «Ninguno cante victoria / Manque en el estribo esté / Que muchos en el estribo / Se suelen quedar a pie».³⁹ «Yo me voy p'al río arriba / Que allá no hay gobernador; / Allá están las mulaticas / Como moro sin señor ».⁴⁰ «La mujer que quiere a cura / Y con pastor se casare, / Siendo anchita de caderas / A los cuatro meses pare...»⁴¹ «Esto dijo el armadillo / Cavando en un güeco duro; / Muy cortico soy de zanca / pero sí se lo aseguro...»⁴²

En este contexto, la cultura de la risa reivindica la «astuta costumbre» de Parménides. Si para Parménides, la «astuta costumbre» es el camino de los bicéfalos, de los no videntes, de las particularidades y mutabilidades, de la *dóxa* nunca hecha *alétheia*, mero desandar de pasos por su ser contaminado de no ser, en cuyo camino sólo habita la perplejidad y la terrible morada de la noche, para la risa, esta «astuta costumbre» se recupera como camino para el saber, el conocer, el obrar, el vivir. Esta «astuta costumbre» como

37 Cf. Averintsev, S. y otros. *En torno a la cultura popular de la risa*. Barcelona: Anthropos, 2000.

38 *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1976, p.206.

39 Restrepo, José Antonio. *El cancionero de Antioquia*. Medellín: Ed. Bedout, 1955, p. 242.

40 *Idem.*, p. 117.

41 *Idem.*, p. 227.

42 *Idem.*, p. 280.

cotidianidad reconoce que la verdad es posible en tanto que verosimilitud y probabilidad; que el error y la verdad son asuntos humanos y vitales; que la mutabilidad es riqueza y no carencia; que más que con demostraciones el saber trabaja con complicaciones; que la vida, más que hallazgos es búsqueda; que se anda desandando; que el atrás puede ser adelante y viceversa; que la unidad es diversidad; que la semejanza no suprime la diferencia; que el saber es aproximación y símbolo que da qué pensar; que la exactitud está preñada de inexactitud; que se puede preguntar qué día fue mañana; que si las circunstancias no se adaptan a mi voluntad, mi voluntad tiene que adaptarse a las circunstancias, como sabía el griego Estobeo.

Si se nos permite expresar lo que llevamos dicho con una alusión a una obra literaria, podemos hacerlo: es *El nombre de la rosa* de Umberto Eco. Jorge de Burgos es allí la cultura de la seriedad, la cultura como pragmática trascendental. Todo está dicho, definido e interpretado. No hay que buscar, pues todo está ya hallado y en forma absoluta. La cultura sólo tiene que vigilar y custodiar lo ya establecido para siempre, que para Burgos es el Evangelio y el «Yo soy el camino, la verdad y la vida» del texto evangélico, el «Yo soy el Alfa y la Omega», «Aquel que es, que era y que va a venir» de *El Apocalipsis*. Si se duda y ríe, caen estas verdades absolutas, Dios puede no existir, la Iglesia deja de ser el poder querido por Dios para darle sentido a la cultura. Cabe, por lo mismo, asesinar en nombre de la verdad y de Dios. Burgos se convierte en el ángel vengador y en el adversario radical de la risa, simbólicamente concretada en el segundo libro de la *Poética* aristotélica dedicado a la comedia y que se supone está en la biblioteca del monasterio y su laberinto. Guillermo de Baskerville, por el contrario, es la cultura de la risa. Ningún texto está definitivamente escrito, leído e interpretado. Con un marcado acento bajtiniano, Guillermo proclama: «El diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda». De ahí su búsqueda apasionada del manuscrito de Aristóteles, ya que sabe que su lectura es catártica y saludable para el saber, el poder y el creer, ejes de toda cultura, contra toda intolerancia, dogmatismo y fanatismo.

Estos dos paradigmas de intelectualidad han sido, son y seguirán siendo dos modelos que, no sólo cabe distinguirlos, sino que al vincular saber-poder, lo ejercen conjugando el verbo *dominar* (Burgos) o el verbo *cuidar* (Baskerville). Nos las jugamos por el segundo: cuidar de sí, de los otros y de las cosas.

Ahora bien: así como hay una cultura de la seriedad y una cultura de la risa, también podemos hablar de una política de la seriedad y una política de la risa. O mejor: de un ejercicio político de la cultura desde la seriedad y un ejercicio político de la cultura desde la risa, en donde también podemos ubicar nuestra propuesta sobre el intelectual. Intentemos dilucidar ambos ejercicios, distinguirlos y ver sus relaciones con lo que hemos llamado la cultura como totalidad envolvente de inquietudes.

La seriedad política, en nombre de las libertades, instaaura los determinismos; la risa, en los determinismos, procura las libertades. La seriedad, en nombre de la liberación, construye la servidumbre; la risa, en la servidumbre, busca la liberación. La seriedad, en nombre de la abundancia, maneja la escasez; la risa sabe, como el místico de Asís, que para vivir se necesita muy poco y este poco, muy poco y canta con la copla de la cultura de la risa: «Gracias a Dios que ya tengo / Dos camisas pa mudar, / Una que se me acabó / Y otra que voy a comprar».⁴³ La seriedad, en nombre de la riqueza, instaaura la pobreza; la risa sabe que la mayor riqueza es la pobreza, ya que la pobreza antropológicamente se comparte, es solidaridad; la riqueza, en cambio, sólo se puede acumular, no distribuir, ya que su lógica es el lucro y la usura; la risa, por lo mismo, hace suyas estas reflexiones del antropólogo Federico Carrasquilla:

Siempre se ha dicho que hay que repartir la riqueza, que la riqueza está mal repartida, y esto ha significado que de la riqueza del rico todos deben participar; es decir, que todos lleguen a ser como ellos. Esta conceptualización tiene dos grandes fallas: por una parte, presenta como modelo ideal de persona al rico, y segundo, en el mundo de hoy la brecha entre ricos y pobres es imposible de cerrar desde la perspectiva del rico. Esta manera de ver las cosas revela algo que hay que denunciar: la sociedad siempre se ha construido desde y para el mundo rico: la política neoliberal, la sociedad de consumo, son propuestas para que todos vivan como ricos; quien pueda entrar, bien, si no que se quede afuera. Los que no puedan entrar es *problema de ellos*, no es *culpa* del sistema: éste está hecho para los ricos. Por ello hay que plantear las cosas de otra manera: lo que hay que repartir es la pobreza... Repartir la pobreza implica que todos participen, tanto de los valores del pobre como de la lucha del pobre por su liberación... Los valores del pobre son la generosidad, la solidaridad, el compartir desde la pobreza...⁴⁴

43 Restrepo, José Antonio, *op. cit.*, p. 341.

44 *La otra riqueza. Aportes para una antropología del pobre*. Medellín: Prensa creativa, pp.143-144.

La risa de la pobreza permite un hondo sentido de los otros y de la fiesta, vuelve sagrada la vida, protege de la soledad y crea solidaridades. Esta forma de vida se destruye cuando la seriedad convierte la pobreza en carne de cañón económica, política y social; la violencia comienza a campar por todos los rincones de la pobreza debido a lo sabiamente planteado por la risa del humorista satírico Quino: «No se puede amasar una fortuna sin hacer harina a los demás». Desde la risa de la pobreza como antropología volvemos a las sabias consideraciones estoicas sobre el manejo de lo crematístico, cuerdamente puestas de relieve por el último Foucault: saber cuidar de los bienes con simpleza, frugalidad, armonía... es sabiduría. Oigamos a Séneca: «El mortal que necesita menos es el que desea menos. Tiene todo cuanto quiere quien sabe querer lo que basta».⁴⁵ En términos de la risa de Foucault reza así:

El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las posiciones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí.⁴⁶

Sigamos con nuestra propuesta. La seriedad, buscando la equidad, mora en la *libido possidendi*; la risa, en la *libido possidendi*, intenta un grado de equidad. La seriedad, en nombre de la paz, piensa en la guerra en tanto su consigna es: «*Si vis pacem, para bellum*»; es el dominio de la razón guerrera; la risa, no obstante reconocer que la razón guerrera está ahí y opera con una logística abrumadora, intenta asfixiarla desde la razón y su concordia. La seriedad, en nombre de la identidad cultural, destruye la diferencia; la risa, desde las diferencias, construye la identidad. La seriedad, en nombre de los derechos humanos, crea dominación, explotación y sujeción; la risa intenta hacer de los derechos humanos una experiencia de subjetivación, tal como la entiende la risa del profesor parisino muerto en 1984: pensamiento del afuera y no del adentro, creación de la diferencia como un nuevo modo de existencia, autonomía de la subjetivación respecto a los juegos de verdad y poder de la seriedad, con conciencia de su contingencia. Los derechos humanos son un constructo más del pensamiento del adentro que crea sus juegos de sujeción desde el factor ético-existencial, al someter el sí mismo a la identidad impuesta a instancias del otro. Sólo por eso son universales.⁴⁷

45 *Cartas a Lucilio*, 108.

46 *El uso de los placeres*, *op. cit.*, p. 31.

47 Cf. Garavito, Edgar, *op. cit.*, pp. 121-136.

La seriedad, en nombre de la autoridad, instaaura el poder como dominación; con categorías del pensador de Hipona, en nombre del «*officium consulendi*» deviene «*libido dominandi*»; la risa, en la «*libido dominandi*» procura el «*officium consulendi*». La seriedad, en nombre del amor, instaaura el amor al poder; la risa, en nombre del amor, instaaura el poder del amor. La seriedad piensa que lo ético de la política es lo político, haciendo suyo el axioma: «el fin justifica los medios»; la risa invierte lo anterior y, acudiendo a la carcajada conceptual del Aquinatense, plantea que los principios de la razón especulativa son los fines de la razón práctica y las consecuencias de la razón especulativa son los medios de la razón práctica. La seriedad, en nombre de la máxima variedad en el mínimo espacio, instaaura la mínima variedad en el máximo espacio; la risa opera la máxima variedad en el mínimo espacio. La seriedad, aduciendo argumentos de geopolítica en función de humanismo, fabrica centros de poder e imperios; la risa trata de mostrar que tales humanismos son foferías, ya que bajo su égida se siguen cometiendo crímenes que nada tienen que envidiarle a los del nazismo y el estalinismo. La seriedad, usando categorías peripatéticas, en nombre de la *téchne* destruye la *phrónesis*; la risa, desde la *phrónesis*, le da sentido a la *téchne*. La seriedad, en nombre del capital simbólico, construye el capital comercial; en las relaciones de sentido ve mercancías; mira la cultura exactamente como una bolsa de valores, que oscila entre alzas y bajas; la risa, en el capital comercial, intenta construir capital simbólico: la cultura como mediaciones simbólicas es la posible y *phronética* mejor forma del desarrollo.

Dejemos ahí la comparación. Intentemos sacar contingentes y finitas conclusiones. Lo propuesto se inscribe en lo que Foucault llama heterotopías: un lugar antitético de utopía donde «se detiene el curso de las palabras» y se disuelven las consoladoras certezas del conocimiento convencional; ello hace que inquieten, desafíen, desaten los mitos.⁴⁸ Estas heterotopías quieren habitar el mundo desde el cuidado de sí mismo (ética), el cuidado de los otros (política) y el cuidado de las cosas (ciencia), como una forma de pensar y de vivir que enfrenta y afronta las inquietudes éticas, políticas y científicas, no como crueldad del destino y resignación, sino como la posibilidad para que lo Otro del hombre se convierta en lo Mismo que él.⁴⁹ Aquí se nos ocurren varias intertextualidades. La primera es Foucault-Kafka. La producción kafkiana tiene una idea clave: todas las formas de vida y de pensamiento que le son posibles al hombre son en sí contradictorias, no pueden funda-

48 *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 3.

49 Cf. Foucault, Michel. *La inquietud de sí mismo*, op. cit., p. 93.

mentar una existencia con sentido, humanamente digna. Habitamos, pues, la paradoja. Sólo que queremos destruirla y residir en la total seguridad. Es lo que hallamos *En la construcción de la muralla china*. Hay una vida oficial (la de las leyes) y una vida vital (la de la autonomía noble y digna) que nunca se dan la mano. Por ello, el mundo es ese escenario en que sólo se dan órdenes y nada puede ponerse en orden. Más radicalmente: ya no se aceptan víctimas y sacrificios. Sería todavía algo vital. Sólo caben matanzas con víctimas. La propuesta kafkiana para regular este caos se da la mano con el cuidado múltiple foucaultiano: una existencia libre más allá de todas las motivaciones vigiladas y luchas de este nuestro mundo perversamente dominador y aniquilador. Es así protesta y promesa, con un horizonte: la gran serpiente, esa maquinaria industrial creada por los humanos, siempre quiere volvernos polvo y triturarnos. Este es el gran reto del intelectual como denuncia y anuncio: no dejarnos devorar por la gran serpiente.

La segunda intertextualidad es con Hölderlin: «pleno de mérito, y sin embargo poéticamente habita el hombre en esta tierra». Son versos del citado poeta. Mérito es la maquinaria de la planeación racional positivista. Con ella domesticamos el mundo y se vuelve útil y «positum». Las cosas sólo caben en cuanto son transformadas crematísticamente y se vuelven *pragmata*. Hoy se habita el mundo así. Sin embargo, es posible domiciliarnos de otro modo: la mística artística. Es el retorno de los dioses, la irrupción de lo demoníaco (en el sentido del *daimon* griego, no cristiano), el poder del *éros* y del entusiasmo en el sentido trágico de los poetas; en una palabra, todo aquello que se ríe del cálculo y de la planeación. Hölderlin lo expresó poéticamente: «pero lo que permanece, lo fundan los poetas». Por ello, bien vale la pena «ser poeta en tiempos de penuria», en medio de nuestra existencia astuta, beligerante y sin paz, arrastrada por la pulsión tanática, no erótica. La poesía habita el mundo desde la risa, eróticamente para «preservar el mundo y conservarlo para lo advenidero, dándole un viraje al descuido de la tierra propio de la actitud técnica».⁵⁰

La tercera intertextualidad es con el poeta filósofo Anaximandro: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen que perecer también, según la necesidad, pues tienen que pagar pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo». Es la célebre sentencia de Anaximandro. El juego *adikía-diké* como conflicto mueve todo. Nunca cesará; toca regularlo; no con dogmas sino con posibles trayectos (las heterotopías de Foucault), empapados de un conveniente escepticismo esperanzador, en

50 Janke, Wolfgang. *Post Ontología*. Bogotá: PUJ, 1988, p. 53.

una especie de fecundo nomadismo conceptual, que ensaya sin proponer palingenias. La vida deviene así faena tremebunda, dinámica, conflictiva, con fuerzas centripetas y centrifugas siempre en colisión, donde sólo cabe avizorar un porvenir meramente deseable, un disminuir la violencia no por fundamentos metafísicos (los metarrelatos humanistas mencionados varias veces), sino porque es lo más conveniente y *phronético*.

La cuarta intertextualidad es con el escritor Graham Greene. Hay una territorialidad que ha invadido nuestro mundo. Es la racionalidad científico-técnica, el mérito según la ya citada expresión de Hölderlin. Uno de sus paradigmas es la Ilustración y sus consecuencias: el Estado-Nación con sus consiguientes frutos: pacto social, voluntad general, estado de derecho, derechos humanos, estado de bienestar social, libertades humanas, mayoría de edad, autonomía, democracias liberales, libre juego de las fuerzas sociales, justicia, consensos, consensos traslapados... Tras todo ello Greene ha descubierto «monstruos» (las foféricas humanistas del nacido en Poitiers): «que el Estado cargue con la responsabilidad del crimen, yo soy inocente. Mi jefe me lo ha ordenado. Es el pacto-contrato el que lo ha hecho». Desde esta perspectiva (es lo paradójico), todo vale. Lo horrible es que se hace en nombre de la razón ilustrada y sus libertades. Todo ha devenido plutocracia e *ischysocracia* desde la *eleuteriomanía*. Lo mismo vale para quienes quieren desbaratar el «establecimiento». Ante ello, recordamos como Greene, la expresión de William Blake: «Cualquiera que desee hacer el bien a su semejante debe hacerlo en pequeñas circunstancias. El bien general lo invocan el bribón, el hipócrita y el adulón». En intertextualidad con el cuidado foucaultiano, es una ética individual, no individualista. De ahí la *philia* como voluntad política. Es que la risa piensa las cuatro preguntas kantianas, no desde la razón de los vencedores, sino desde la razón de los vencidos. No es inocente entonces que la novelística de Greene tenga un eje: «los fuera de la ley»: contrabandistas, fracasados, neuróticos, asesinos profesionales, espías, un sacerdote borracho y temeroso, traficantes del mercado negro... Son la suciedad de la sociedad. Pero... «Metéis en la cárcel al pequeño ladrón, cuando el gran bandido vive en palacio», nos dice uno de los protagonistas de su *Expreso de Oriente*. Foucault lo dice más radicalmente: «¿qué juegos de la verdad despliega el hombre que piensa su ser cuando se percibe loco, se contempla enfermo, se reflexiona viviente, hablante y trabajador, cuando se juzga a sí mismo y se castiga como un caso criminal?»⁵¹ Pensar las cuatro preguntas kantianas desde formas de existencia calificadas por el saber-poder como

51 *El uso de los placeres, op. cit.*, p. 13.

locas, enfermas, criminales es una experiencia límite desde la risa que puede recrearse en función de los cuidados de Foucault. Es la morada que, con temor y temblor, llenos de risa, soslayamos para la ética, la política y la ciencia, como tarea del intelectual

La quinta intertextualidad es con Vattimo. Desde su *Credere di Credere*, independiente de sus observaciones sobre el Cristianismo y la Cristiandad, establecemos una conexión con la risa foucaultiana. Para Vattimo, desde la *kenosis* y el *ágape*, el poder debe ser *kenótico* y no *krático*; debe operar desde el «vaciar, adelgazarse, debilitarse» (*Kenosis* como pensamiento débil), no como dominación y opresión. Los cuidados del profesor parisino van por la misma dirección: desprenderse de sí mismo para ser mismidad en la otredad. Son «tecnologías del yo» como «prácticas de sí», que ponen patas al revés las «tecnologías del yo» del panóptico del vigilar y castigar modernos.

La quinta intertextualidad es con Ricoeur. Ya la risa ha hablado varias veces del «otro». Ricoeur va a reír con nosotros. El hombre es labilidad, falibilidad, finitud, siempre «expuesto» a resbalar, en desproporción consigo y con los otros; su historia es «la patética de la miseria» combinada con la «mayoría de edad», su «insociable sociabilidad» y el mal infinito de la finitud: la egolatría; en su intimidad lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral; es conflicto primigenio como el «devenir de una oposición» entre la afirmación originaria y la diferencia existencial; es así potencia de la caída y del mal, que brota de su limitación en la transición ininterrumpida del vértigo como siervo albedrío o libre albedrío esclavo. Estos conceptos han sido simbolizados por la experiencia mítico-religiosa como caída, culpa, redención y salvación; son símbolos que dan qué pensar. Ricoeur los interpreta como expresión de la existencia y del ser del hombre en el cuasi ser y cuasi nada del mal humano en la nada de su finitud. La cultura es entonces desviación, extravío, cautividad, caos, ceguera, mezcla, caída, redención, salvación. Acudiendo a los mitos griegos (los mitos son para Ricoeur la esencia de toda cultura), la vida humana es Prometeo, Epimeteo y Proteo; es un monstruo de muchas caras que dan qué pensar.⁵²

En fin, para terminar, en todo momento, ya de inquietudes o lejanas inquietudes, la risa siempre nos recuerda *la Canción de la vida profunda* del sublime Barba Jacob, lúcidamente precedida de un epígrafe de Montaigne: «El hombre es cosa vana, variable y ondeante»:

52 Cf. Paul Ricoeur. *Discurso filosófico y hermeneusis*. Barcelona: Anthropos, 1998.

CULTURA DE LA SERIEDAD VS. CULTURA DE LA RISA

Hay días en que somos tan móviles, tan móviles, / como las leves
briznas al viento y al azar. / Tal vez bajo otro cielo la gloria nos sonría.
/ La vida es clara, undívaga y abierta como un mar.
Y hay días en que somos tan fértiles, tan fértiles, / como en abril el
campo, que tiembla de pasión: / bajo el influjo pródigo de espirituales
lluvias, / el alma está brotando florestas de ilusión.
Y hay días en que somos tan plácidos, tan plácidos... / — niñez en el
crepúsculo!, lagunas de zafir! — / que un verso, un trino, un monte,
un pájaro que cruza, / y hasta las propias penas nos hacen sonreír.
Y hay días en que somos tan sórdidos, tan sórdidos, / como la entraña
obscura de oscuro pedernal: / la noche nos sorprende con sus profu-
sas lámparas, / en rútilas monedas tasando el Bien y el Mal.
Y hay días en que somos tan lúbricos, tan lúbricos, / que nos depara
en vano su carne la mujer: / tras de ceñir un talle y acariciar un seno,
/ la redondez de un fruto nos vuelve a estremecer.
Y hay días en que somos tan lúgubres, tan lúgubres, / como en las
noches lúgubres el llanto del pinar. / El alma gime bajo el dolor del
mundo, / y acaso ni Dios mismo nos pueda consolar.
Mas hay también oh Tierra! un día... un día... un día / en que levamos
anclas para jamás volver... / Un día en que discurren vientos
ineluctables. / Un día en que ya nadie nos puede retener!⁵³

53 *Obras completas*. Medellín: Ed Académicas, 1962, pp. 188-189.