

El gesto cínico: Notas sobre la política que viene*

Javier Rojas Martínez¹
Universidad del Valle (Colombia)

Recibido: abril 4 de 2015 – Revisado: agosto 4 de 2015 – Aceptado: noviembre 2 de 2015

Referencia formato APA: Rojas-Martínez, J. (2015). El gesto cínico: Notas sobre la política que viene. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 13(2), 129-135.

Resumen

Que la escuela cínica haya desempeñado un papel secundario en la historia de la filosofía no es un indicador de un silencio que refleje una incapacidad para decir algo de interés filosófico e incluso político. Por el contrario, debemos considerar que la actitud del cínico frente a los otros y frente a sí mismo, es la manifestación de un *bíos* filosófico, una forma-de-vida particular anclada en la elección de un *êthos*, que no puede más que remitirnos a la puesta en escena de una actitud política en la forma de una inversión de los valores tradicionalmente admitidos. El siguiente artículo pretende demostrar que hay en la forma-de-ser del cínico antiguo, una actitud filosófica y una reivindicación política que se enmarca en la categoría de “gesto” (un medio sin un fin) propuesta por el filósofo italiano Giorgio Agamben, categoría que tiene un fuerte sentido político. Por otra parte, los análisis de Michel Foucault, sobre el *êthos* cínico y su elección de una vida “verdadera” como una vida radicalmente otra, que se manifiesta hasta en la materialidad de su vida biológica, nos pone sobre la pista de leer, el *bíos* filosófico cínico, como un gesto político que anticipa una necesidad política actual, una profanación. Los conceptos centrales, sobre los que se construye el presente artículo, serán abordados a partir de un análisis filosófico-político de corte hermenéutico.

Palabras clave: Gesto, escuela cínica, *êthos*, política, profanación

The cynic gesture: Notes on politics to come

Abstract

The Cynic school having had a secondary role in the history of philosophy, is not an indicator of a silence that reflects an inability to say something of philosophical and even political interest. On the contrary, we must consider that the cynical attitude towards others and towards himself, is the manifestation of a philosophical *Bíos*, a particularly anchored way-of-being in choosing an *êthos*, which refers to the starting the scene of a political attitude, in the form of an investment of traditionally accepted values. The following paper is intended for demonstrating that there is, in the way-of-being of the ancient cynics, a philosophical attitude and a political claim that can be framed in the category of “gesture” (a means without purpose) given by the Italian philosopher Giorgio Agamben, category that has a strong political sense. On the other hand, the analysis of Michel Foucault, about the cynical *êthos* and its choice of a “true” life as a radically different life, which is manifested even in the materiality of its biological life, puts us on the clue of reading the philosophical cynical *Bíos* as a political gesture that anticipates a current political necessity, a profanation. The central concepts on which this article is built, will be addressed from a hermeneutic philosophical-political analysis.

Keywords: Gesture, cynic school, ethics, policy, profanation

* El presente artículo forma parte de la tesis de maestría en *Filosofía Sujeto del eros, sujeto del êthos: la genealogía del sujeto del deseo*.

1. Miembro del grupo de investigación Praxis: *Filosofía Política, en la línea de investigación Daimon: un diálogo entre antiguos y modernos desde la perspectiva ético-política*, del departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. E-mail: xaviered22@hotmail.com

O gesto cínico: Notas sobre a política por vir

Resumo

Que a escola cínica tenha desempenhado um papel secundário na história da filosofia não é um indicador de um silêncio que reflete uma incapacidade de dizer algo filosófico e até mesmo político. Pelo contrário, devemos considerar que a atitude do cínico em relação aos outros e a si mesmo, é a manifestação de uma Bios filosófica, uma forma-de-vida particular baseada na escolha de um ethos, que não pode deixar de nos enviar a encenação de uma atitude política, sob a forma de uma inversão de valores tradicionalmente aceitos. O seguinte artigo busca demonstrar que existe, na forma de ser da antiga cínica, uma atitude filosófica e uma demanda política que se encaixam na categoria de “gesto” (um meio sem fim), proposto pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, categoria que tem um forte senso político. Além disso, análises de Michel Foucault, sobre o ethos cínico e sua escolha de uma vida “verdadeira” como uma vida radicalmente diferente, que se manifesta ainda na materialidade de sua vida biológica, nos coloca no caminho da leitura do Bios cínico filosófico, um gesto político que antecipa uma necessidade política atual, uma profanação. Os conceitos centrais sobre os quais este artigo é construído serão abordados a partir de uma análise filosófico-político da hermenêutica.

Palavras-chave: Gestos, escola cínica, ethos, política, profanação

Introducción

Pensemos en un gesto infantil importante en el desarrollo: todos nos hemos encontrado en algún momento frente a un pequeño niño que imita nuestros movimientos más simples, nuestras palabras más cotidianas; no importa lo que intentemos hacer para salir de esa relación cíclica y repetitiva, que por alguna razón se nos hace extraña en su familiaridad, siempre el intento fracasa. Cada pequeño desplazamiento de nuestros miembros, gestos faciales, palabras proferidas, son capturados por el otro quitándoles su característica de ser medios para conseguir un fin. El niño en su “mímica dramática” exhibe el gesto como puro medio sin fin.

Este hecho puede tomarse como un pequeño ejemplo de la función del gesto como la exhibición de un puro medio sin fin. Otros ejemplos abundan y Agamben (2001) ha hecho notar con audacia algunos de ellos: la danza no es más que el gesto que presenta y soporta a los movimientos corporales apartados de un fin, pertenece, al igual que el cine, más al terreno de la ética y la política que de la estética.

En *Notas sobre el gesto*, Agamben (2001) analizará que a finales del siglo XIX la burguesía occidental había perdido definitivamente sus gestos. Un gesto cotidiano, como el caminar, podía ser objeto de un análisis “científico”. El nombre de Gilles de la Tourette se convertirá en un

referente ineludible en el análisis de lo que podríamos llamar “una catástrofe generalizada de la esfera de la gestualidad: el síndrome de Tourette” (Agamben, 2001, p. 49). El texto *Étude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et de coprolalia*, es un ejemplo de cómo los gestos más cotidianos eran apresados por un dispositivo² para asignarles un nuevo fin en la configuración de una subjetividad, de una identidad; el lenguaje científico les daba un rostro y los convertía en un síndrome. Los fotogramas de los hermanos Lumiere, la danza de Isadora Duncan o la novela de Proust, son una muestra de cómo una sociedad que ha perdido sus gestos intenta recuperarlos exhibiéndolos de una manera exagerada, pero no por eso menos interesante.

Para entender la hipótesis que se pretende lanzar aquí y que se anuncia ya en el título de este escrito, deben plantearse dos preguntas necesarias. Por un lado: ¿qué es el gesto?, y por el otro: ¿qué relación existe entre el gesto y la apertura del *éthos* como posibilidad política profana?

El carácter profano del gesto

Aristóteles, referente ineludible en cualquier análisis sobre la ética y la política, hará una distinción entre dos géneros de acciones: el actuar y el hacer; distinción necesaria para saber en qué lugar se ubica el gesto:

2. Agamben (2007) extraerá de Foucault los siguientes puntos sobre la noción de dispositivo: “1. se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente a todo, que sea discursivo o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas. El dispositivo tomado en sí mismo, es la red que se establece entre estos elementos. 2. el dispositivo siempre posee una función estratégica concreta y se inscribe en una relación de poder. 3. como tal, resulta del entrecruzamiento de las relaciones de poder y de saber”. Para una genealogía del concepto de dispositivo Cf. Agamben, G. (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* París: Payot & Rivages. Traducido por Anthony Sampson.

El género del actuar (de la praxis) es distinto al del hacer (de la *poiesis*)... porque el fin del hacer es distinto del hacer mismo; pero el de la praxis no puede serlo, pues actuar bien es en sí mismo el fin (Aristóteles citado en Agamben, 2001, p. 54).

El ejemplo de Varrón es ilustrativo:

El poeta puede hacer (*poiesis*) un drama, pero no actuar en él (agere, en el sentido de desempeñar un papel). El actor actúa en el drama, pero no lo hace. Análogamente, el drama es hecho (*fit*) por el poeta, pero no es objeto de su actuación (*agitur*); esta corresponde al actor, que no lo hace. De manera diversa, el imperator (el magistrado investido con el poder supremo), con respecto al cual se usa la expresión *res gerere* (llevar a cabo algo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir por completo su responsabilidad), no hace ni actúa, sino *gerit*, es decir soporta (*sustinet*) (Varrón citado en Agamben, 2001, p. 53).

Varrón vislumbra una tercera posibilidad: la de un sujeto que no es el que hace ni el que actúa, sino el que soporta y asume su responsabilidad. Así mismo, Agamben introduce, como una novedad, un tercer género de acción: el gesto.

si el hacer es un medio con vistas a un fin y la praxis es un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre medios y fines que paraliza la moral y presenta unos medios que, como tales, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines (Agamben, 2001, p. 54).

Si la danza, como lo dije hace un momento, pertenece más al ámbito de la ética que de la estética, es, precisamente, porque exhibe y soporta el carácter de medios de los movimientos corporales; la danza es un gesto.

Anotemos aquí que al sustraer de un fin —en este caso, a los movimientos corporales (piénsese, por ejemplo, que a través de diversos dispositivos estos han sido puestos al servicio de la producción del capital)—, la danza, al igual que el juego, es una auténtica profanación.

Por profanación entendemos con Agamben la restitución al libre uso de los hombres de algo que había sido sustraído o separado por una esfera “sagrada”:

Y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres. “Profano —escribe el gran jurista Trebacio— se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o

religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres” (Agamben, 2005, p. 49).³

Ahora bien, el gesto en su carácter profano tendría, entonces, la función de comunicar una pura medialidad sin fin. Si pensamos en la función del capitalismo como productor de dispositivos subjetivantes,⁴ que crea sus sujetos apoderándose de sus medios para dirigirlos a un fin efímero, inaprensible, imposible (se trata, en la era capitalista, del consumo cuya característica principal es la imposibilidad de usar), pensaremos el gesto en su función profanatoria, a saber, la de devolver el uso y sostener sobre sí la constitución de un sujeto en la potencia y la posibilidad abierta por una medialidad sin fin. El-ser-en-el-lenguaje tendría esta característica: la de aparecer justamente en el lenguaje sin poder ser enunciado por él. La función autor de Foucault (1999) propuesta en su conferencia ¿Qué es un autor? es un bello ejemplo de cómo

el autor no es otra cosa que el testigo, el garante de su propia falta en la obra en la cual ha sido “jugado”; y el lector no puede sino asumir la tarea de este testimonio, no puede sino hacerse el mismo garante de su propio jugar a faltarse (Agamben, 2005, p. 93).

Digamos, por el momento, que el sujeto (no el individuo) no es una entidad aprehensible por algún método. No importa lo sensible o preciso que este sea; no importa siquiera, que este método provenga de la razón científica. El sujeto no es una sustancia que preexista como objeto a esta aplicación de un método cualquiera que este sea. Si existe una subjetividad, esta surge del encuentro —o, incluso, la lucha— con los dispositivos que intentan constituirlo en una estructura de poder.

Las clasificaciones psiquiátricas que encontramos por montones en los manuales de psiquiatría, funcionan como un dispositivo: intentan apresar a los individuos en una sustancia a la cual asignan un nombre o una etiqueta. Los criterios diagnósticos con los que evalúan quién pertenece o quién no pertenece a determinada clasificación, son, en esencia, operadores del dispositivo y no un conjunto de características o rasgos fácilmente aprehensibles en los individuos. De esta forma, si bien el dispositivo se asegura la creación de ciertas identidades cabría preguntarse: ¿estas clasificaciones representan o poseen la vida de “fulano de tal”? En el acto lacónico de escribir la vida del “loco”, se ha puesto en juego el futuro, la felicidad e incluso en algunos casos, su vida.

3. El término profanación en la obra del filósofo italiano, designa una posición política. De manera general, podríamos decir que hay en la profanación una operación política cuando se restituye al libre uso de los hombres lo que había sido confiscado por una operación efectuada por el poder, incluido, entre otros, el uso del propio cuerpo y sus funciones.

4. Pero también desubjetivantes. Agamben en ¿Qué es un dispositivo? muestra cómo el dispositivo capitalista desubjetiva para construir un sujeto no acabado, un espectro.

Pero no nos engañemos. Si existe allí un sujeto, este no se encuentra contenido en la escritura de un diagnóstico en la historia clínica ni en la existencia biográfica real por fuera de los criterios psiquiátricos, sino en el espacio abierto; en este ponerse en “juego” de una vida en un dispositivo. El sujeto sería, entonces, el espacio vacío que hace posible esta puesta en escena y a la vez el límite que demuestra la irreductibilidad a esta exhibición clasificatoria. Si hay un sujeto del *êthos* es, justamente, porque este soporta su propia falta.

Esta visión es particularmente importante para inscribir la forma-de-vida cínica como gesto, puesto que el cínico representa la mueca del filósofo, destruye con una burla constante la propia figura del filósofo en la que, sin embargo y se inscribe su discurso. Dicho en otros términos, el filósofo cínico opera una desobjetivación y libera una potencia ulterior sobre la que su *bíos* se manifiesta en su carácter indiscutiblemente “otro”. El *êthos* cínico, su particular forma-de-vida, surgirá así del desencuentro entre procesos de objetivación y desobjetivación, como un resto; de ahí su apariencia aparentemente insoportable. Agambén, al hablar del sujeto, concluye:

Si aplicamos también aquí la transformación de las dicotomías en bipolaridades, podremos decir que el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen: una que va hacia la objetivación y otra que procede en dirección opuesta. El sujeto no es otra cosa más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos (Agamben, 2004, p. 17).

El autor, al que Foucault (1999) le asigna una función en la constitución de la obra, no tiene otro estatuto que este jugar a faltarse. No está presente como entidad sustancial en lo que ha escrito o elaborado; no podemos extraer del texto nada que lo haga aparecer en su completud. Por el contrario, su presencia es el gesto en el límite de su propia ausencia.

Una subjetividad se produce donde el viviente, encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas, exhibe en un gesto su irreductibilidad a él. Todo el resto es psicología, y en ninguna parte en la psicología encontramos algo así como un sujeto ético, una forma de vida (Agamben, 2005, p. 94).

Es esta forma ética, marcada por la indiferenciación de aquel que habla —es decir: el núcleo de la función autor— la que, según Foucault, tomará la escritura contemporánea. Y cabe decir que es una forma que caracteriza al sujeto mismo dividido por el significante.

En la escritura no hay manifestación o exaltación del gesto de escribir; no, se trata de la sujeción [épinglage] de un sujeto

en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer (Foucault, 1999, p. 333).

Retengamos algo clave en lo dicho por Foucault: en la escritura a la que se refiere, hay una subjetividad que se sostiene en el gesto de escribir, gesto que se despliega a la manera de una inversión no solo de las reglas y las regularidad de los signos ordenados de la escritura sino también del autor, concebido como una sustancia aprehensible en el conjunto de su obra, en definitiva aquel que escribe no deja de poner en juego su propia existencia como sujeto de su propia elección; no deja de desaparecer.

El cínico es el antepasado profano de la política que viene

Foucault (2010), ha señalado que la filosofía se ha ido distanciando progresivamente de su forma como “vida filosófica”: el *bíos philosophikós* ha dado paso a una filosofía más adaptada a los principios de la ciencia y dejado en el olvido al “ser filosófico” como forma de vida. Paradójicamente, el nacimiento de lo que podemos llamar filosofía se dio de manera indisociable con esta forma de ser filósofo que era ante todo una práctica, un ejercicio que se encarnaba y en el que se ponía en juego la vida misma.

Notemos, por ejemplo, que la cuestión de la “verdad” para la filosofía no se reducía a las condiciones en las que un enunciado puede reconocerse como verdadero o falso, como en la “verdad analítica”. Por el contrario, la cuestión de la “verdad” estaba problematizada por la forma que se le puede imprimir a la vida para tener acceso a la verdad. Desde este punto de vista, la “verdad” o el acceso a ella implica una transformación. No hay nada más alejado de esta relación entre forma-de-vida y “verdad” que la ciencia con sus normas e instituciones, las cuales no esperan una transformación del sujeto para acceder a la verdad.

Podríamos decir que este asunto del olvido de la “verdadera vida” como vida filosófica, pudo ser una consecuencia de lo que podríamos llamar dos incauciones:

Puede decirse sin disputa que la absorción, y hasta cierto punto, la confiscación del tema de la práctica de la verdadera vida por la religión, fue una de las razones de esa desaparición. Como si la filosofía se aligerara del problema de la verdadera vida en la medida misma en que la religión, las instituciones religiosas, el ascetismo religioso, la espiritualidad religiosa lo hacía suyo, de manera cada vez más notoria, desde finales de la Antigüedad hasta el mundo moderno. También puede suponerse que la institucionalización de las prácticas del decir veraz en la forma de una ciencia (una ciencia con normas,

una ciencia regulada, una ciencia instituida, una ciencia que cobra cuerpo en instituciones) fue sin duda la otra gran razón por la cual el tema de la verdadera vida desapareció como cuestión filosófica, como problema de las condiciones de acceso a la verdad (Foucault, 2010, p. 247).

Dos incautaciones, dos formas de sustraer de la práctica filosófica el *bíos ethikos*, para asegurar su control, para exhibir su capacidad de afirmar su uso exclusivo como una posesión sacra (la moral no tiene otra fuente y el saber científico tampoco).

Es justo en el límite de estas modalidades de sustracción, que el cínico hace su aparición en la filosofía, como el escándalo de la “verdad”,⁵ como la mueca insoportable del *alethés bíos*, como gesto que nos recordará al niño y su “mímica dramática”.

Si bien el problema de la verdadera vida era una cuestión central en la práctica filosófica, el cínico, sin salir de esta misma preocupación, invierte y altera su sentido que le había sido incautado, pues la verdadera vida había sido entregada a la superficialidad de una existencia despreocupada por el decir veraz. De ahí la importancia del “altera la moneda” en Diógenes, como signo de veridicción; como una vida verdadera invertida y radicalmente otra, una vida que ha recuperado su forma (forma-de-vida), apertura de una potencia que crea –en ese límite– la posibilidad de elección en la que se juega la vida misma. No hay gesto más radical que aquel que pone en juego la vida misma y al hacerlo convertir el vivir mismo en signo de la “verdad” encarnada.⁶

Lo que aquí se quiere señalar es que el cinismo no nace en una cultura o en una época diferentes. Es un hijo de su tiempo y como tal se interesa por los principios fundamentales para la filosofía. Señalemos, por ejemplo, que el “cuidado de sí” es un principio que los cínicos seguirán como uno de los aspectos significativos de una verdadera vida. Se cuenta que Diógenes el cínico, un día hablaba de cosas serias, de cosas de peso en la plaza pública; sin embargo, ninguno de los que por ahí pasaba lo escuchaba. Diógenes interrumpió su discurso y empezó a silbar. En un momento había una multitud rodeándolo y Diógenes, insultándolos, les replica que tenían mucha prisa para escuchar tonterías, pero en cuanto a las cosas serias no demostraban interés alguno (Foucault, 2010). En otra anécdota, Juliano, al referirse a la imagen pura

y esencial del cinismo, dirá: “Quien desee ser un cínico serio (*Kynikós einai kai spoudaios aner*) debe comenzar ante todo a ocuparse de sí mismo a imitación de Diógenes y Crates” (Foucault, 2010, p. 250). O la de Estobeo, que cuando alguien le preguntaba si a su juicio el mundo era esférico o no, él respondía: “Mucho te inquieta el orden cósmico, pero no te preocupas en absoluto por tu propio desorden interior” (Foucault, 2010, p. 250). Estos y otros innumerables ejemplos nos muestran a los cínicos siguiendo un principio fundamental para la vida filosófica como “verdadera vida”, como vida no separada de su forma, como forma-de-vida.

Sin embargo, existe en la historia del cinismo un principio propio de su devenir filosófico que será el centro de la puesta en juego de su vida ante el *Otro de la ley*, y ante el otro de la mirada escrutadora, en una lucha agónica sin descanso que recuerda la “verdad” que devela el niño en sus acciones profanas, en sus juegos, en la construcción fantaseada de su cuerpo no sujeto a las leyes de la física, de la fisiología y mucho menos a las leyes sociales, todas a las cuales terminará por ceder en un intento por no sobrevenir abyecto o loco. Ese principio se formula bajo la inscripción del *Parakharattein to nóμισμα* (altera, cambia el valor de la moneda).

Pero, ¿qué significación puede tener ese principio de “alterar el valor de la moneda” para la forma-de-vida cínica? Foucault dirá que, generalmente, se le ha atribuido dos sentidos: uno peyorativo y otro positivo o neutro. Puede tratarse, por ejemplo, de una alteración deshonesta de la moneda; o por otro lado, de un cambio en la efigie impresa en la moneda, un cambio que permite restablecer su verdadero valor (Foucault, 2010). Los cínicos siguen así un principio fundamental en toda la filosofía de su época: el “cuidado de sí” y otro vinculado a su propia historia el *parakháragon to nóμισμα* (altera el valor de tu moneda). Las relaciones entre ambos principios puede ser ilustrativa: tenemos la posibilidad de alterar nuestra propia existencia a través del cuidado de sí; el verdadero valor de nuestra moneda se obtiene a través del cambio en la efigie. Se cuenta que Diógenes, mediante el cuidado de sí, alteró el valor de su moneda y restableció su valor. Ese trabajo sobre sí mismo del cual se desprenderá su existencia como un *alethés bíos*, lo llevará a un encuentro frente a frente con el soberano. El gran Alejandro, dirigiéndose a Diógenes, le confesará: “Si no hubiera sido Alejandro,

5. La *parrhesía* cínica, el decir veraz, característica de su *éthos* filosófico, sería la manifestación de la libertad de decirlo todo en una polis inestable que había perdido su autonomía. Cf. Vásquez-Gómez, V. H. (2014). *Parrhesía: entre ley y filosofía*.

6. Incluso, en esto que aquí llamamos una profanación del cínico a través del gesto, se recupera –para nuevos usos o nuevas posibilidades de uso– el cuerpo que había sido sacralizado (sometido al soberano, sometido a la ley). No sobra revisar el comentario de Foucault (2010) sobre el encuentro de Diógenes y Alejandro Magno.

habría querido ser Diógenes’, a lo que Diógenes (el cínico) respondió: ‘Pero el verdadero rey (la verdadera moneda) soy yo’” (Foucault, 2010, p. 255).

No debe asombrarnos la actitud de Diógenes ante el *Mégas Aléxandros*, pues en los significantes liberados en el principio cínico del *parakháraxon to nómisma* se encuentra el origen de la inversión de la vida como gesto, como una vida otra, inversión de las convenciones que regulan la vida en su ciudad y de los principios comúnmente aceptados por la filosofía. Además, podemos ver en el *Parakharattein* (alterar, cambiar) la idea de una alteración, una transformación que resuena como posibilidad de un *êthos*, y en el *nómisma* (moneda), palabra en la cual podemos aislar *nomos*, la ley que es necesario alterar o invertir y que resuena como un horizonte político por venir.⁷

Hemos apuntado hasta aquí que el problema de la “verdadera vida”, el *alethés bios*, es central en toda la filosofía griega. Efectivamente, se encuentra antes de los cínicos; por ejemplo, en Platón o en Jenofonte, como bien lo señala Foucault (2010). Y debemos notar que esta “verdadera vida” tendría los cuatro valores esenciales que el autor ya habría descrito para la palabra *alêtheia* en la *Clase del 7 de marzo de 1984* del *El coraje de la verdad*. Así, una verdadera vida sería, en primer término, una vida no disimulada; es decir, “una vida que no oculta parte alguna de sombra. Es una vida tal que puede afrontar la plena luz y manifestarse sin reticencias a la mirada de todos” (Foucault, 2010, p. 235). En segundo lugar, sería una vida sin mezcla; una vida que no accede a la multiplicidad de discursos impuestos que no son susceptibles de “verdad”. En tercer lugar, es una vida recta, conforme a los principios, las reglas y el *nomos*. La última significación que podría darse al *alethés bios* sería la de una vida que escapa a la perturbación, a la corrupción y a la caída; una vida que, en esencia, es libre e independiente y no sometida a la dominación (Foucault, 2010).

Ahora bien, lo que se pretende mostrar aquí es que el cínico retoma las significaciones esenciales de la verdadera vida para acogerlas bajo el principio del “altera la moneda”, llevarlas al límite y convertirlas en gesto, en una inversión, en una mueca de una “verdad” que se había convertido ya en convención.

El epíteto de “perro” asociado indiscutiblemente a los cínicos y que, incluso, ellos mismos se habían asignado, mostrará esa característica de gesto que constituye la inversión cínica de la verdadera vida. La vida del cínico es una vida de perro en cuanto carece de pudor, vergüenza, respeto humano –el cínico hacía en público lo que solo los animales se atreven a hacer (Foucault, 2010, p. 257)–; pero esta vida de impudor no es más que la inversión, el paso al límite del primer valor de la verdadera vida, la vida no disimulada. Así mismo, la vida *adiáphoros* (indiferente) que no necesita de nada, que se conforma –al igual que los perros– con lo que tiene, con lo que encuentra, con lo que el arrojan, es llevada al límite como un escándalo, la vida sin mezcla. La vida diacrítica del cínico que le permite distinguir entre la multiplicidad de los discursos, la *parresía*, el decir veraz; vida que pone a prueba, vida que ladra a los otros, no es más que la inversión de la vida recta, la vida adaptada al *nomos*. Y por último, la vida de perro guardián (*phylaktikós*), vida de combate del cínico, vida que se entrega en vías de salvar a los otros (de ahí la importancia de las arengas del cínico en la plaza pública, siempre dirigiéndose a los otros, siempre exhortándolos al cuidado de sí y al decir veraz) será la inversión de la vida soberana, independiente, característica fundamental del *alethés bios* (Foucault, 2010).

Esta inversión de los principios de la filosofía y de la vida del ciudadano, caracterizada por la asunción de un *êthos* que lleva a la transformación de la propia vida (la alteración de la moneda) para abrir la posibilidad de una vida otra, es la forma que toma el gesto cínico y que se despliega como una posibilidad política que muchos autores a lo largo de la historia han desdeñado. Foucault, a partir del *parakháraxon to nómisma*, entrevé el gesto cínico como posibilidad política profana: “El cinismo como mueca de la verdadera vida. Los cínicos intentaron que el tema de la verdadera vida, tradicional en la filosofía, hiciese muecas” (Foucault, 2010, p. 242).

De punta a punta la vida del cínico, sin aislarse por completo de las preocupaciones esenciales tanto de la filosofía como de la vida del ciudadano, invierte los valores y las normas y fija un límite a su verdadera vida, su forma-de-vida como vida otra. El gesto cínico consiste en devolver a su forma-de-vida lo que había sido separado, incautado, “sacralizado”. Dicho en otros términos, restitui-

7. No se hace referencia aquí a una pretendida libertad del cínico para moldear a su antojo su vida; sin embargo, es evidente que este opera una inversión de los principios de la filosofía, y que conserva, en esa inversión, algo de su esencia, pero los libera a un nuevo uso, nuevas posibilidades, revela su ser en potencia. Aquí se articula –aún sin hablar de libertad– el gesto en su función profanatoria y el *bios* cínico como uno de sus posibles ejemplos paradigmáticos. Sigamos a Agamben en su explicación sobre la profanación: “A la religión no se oponen, por lo tanto, la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la ‘negligencia’; es decir, una actitud libre y ‘distraída’; esto es, desligada de la religión de las normas, frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular” (Agamben, 2005, p. 98).

ye las posibilidades de un nuevo uso, construyendo así su existencia en una *aleiurgia*, una producción de la verdad: “La vida, para ser verdaderamente la vida de verdad ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra?” (Foucault, 2010, p. 258).

A modo de conclusión

Digamos, entonces, que en el momento en que el cínico lleva al límite los principios generales de la vida filosófica y los invierte transformando así su vida filosófica en una vida radicalmente otra, plantea un problema central que no puede resonar en los límites de nuestro pensamiento filosófico y político actual, máxime cuando la incautación, la separación y la apropiación de todas las esferas de la vida por el poder político, económico y científico, en donde la posibilidad de elección (elección de hacer, pero también elección de no hacer) se ha desvanecido, se presentan como una realidad ineludible a la que no queda más que responder con el gesto como profanación: si la vida del cínico es un gesto en la medida en que pone en juego su existencia misma y asume sobre sí la responsabilidad de la elección de una vida otra, una “verdadera” vida alejada de la tradición y de lo impuesto como un deber ser, entonces la tarea de la política que viene y de la que somos responsables, consistirá en recuperar lo que ha sido incautado por un poder “superior” (llámese religión, Estado o ciencia) no para restituir un uso antiguo, sino para plantear nuevos usos que respondan únicamente a un *êthos*, a la elección de múltiples posibilidad de ser. Ser en potencia.

Es aquí donde el gesto cínico se adelanta a nuestra tarea política por venir y abre la posibilidad de un *êthos*, de una exposición de su propio ser en potencia, desactivando de esta manera el dispositivo que aquí toma la forma de los principios filosóficos, y al volverlos inoperantes pone en juego de una vez y para siempre en un combate agónico sin fin, la vida misma:

Mediante esa irrupción disonante de la “verdadera vida” en medio del concierto de mentiras y apariencias, de injus-

ticias aceptadas e inquietudes disimuladas, el cínico hace surgir el horizonte de un “mundo otro” cuyo advenimiento supondría la transformación del mundo presente. Esta crítica, que supone un trabajo continuo sobre sí mismo y una intimación insistente de los otros, debe interpretarse como una tarea política. Y esa “militancia filosófica”, como la llama Foucault, constituye incluso la más noble y elevada de las políticas: es el gran *politêusthai* de Epicteto (Gros, en Foucault, 2010, p. 364).

Podemos decir, para terminar, que esa inversión cínica, característica de su *êthos* filosófico es el núcleo de una auténtica profanación, una tarea política que en nuestro contexto no deberíamos ignorar: “Por ello, es necesario arrancarles a los dispositivos –a cada dispositivo– la posibilidad de uso que ellos han capturado. La profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene” (Agamben, 2005, p. 119).

Referencias

- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2007). *¿Qué es un dispositivo?* París: Payot & Rivages.
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez-Gómez, V. H. (2014). Parrhesía: Entre ley y filosofía. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(1), 65-75.