

# Gestos: Êthos cínico, profanaciones y formas de vida en una política por venir<sup>1</sup>

Javier Rojas  
Xaviered22@hotmail.com  
Universidad del Valle, Cali, Colombia

## 1. 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 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.

---

<sup>1</sup> El presente artículo hace parte de la Tesis de Maestría en Filosofía *Sujeto del Eros, sujeto del Êthos: la genealogía del sujeto del deseo*. Una versión ampliada se encuentra disponible en la *Revista Científica Guillermo de Ockham* de la Universidad de San Buenaventura, Cali - Colombia. Referencia: Rojas-Martínez, J. (2015). El gesto cínico: Notas sobre la política que viene. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 13(2), 129-135.

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 dispositivo<sup>2</sup> para asignarles un nuevo fin en la configuración de una subjetividad, de una identidad, el lenguaje científico le daba un rostro, lo convertía en un síndrome.

Dos preguntas necesarias para entender la hipótesis que se anuncia ya en el título de este escrito. Por un lado ¿Qué es el gesto? Y por el otro ¿Qué relación existe entre el gesto y la apertura del êthos como posibilidad política profana?

## 2. El carácter profano del gesto

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

---

<sup>2</sup> Agamben (2007) extraerá de Foucault tres puntos sobre la noción de dispositivo: 1.) Es 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.) Siempre posee una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder. 3.) Resulta del entrecruzamiento de las relaciones de poder y de saber.

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 por 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, 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 éstos han sido puestos al servicio de la producción del capital) la danza al igual que el juego son una auténtica profanación.

Por *profanación* entendemos con Agamben (2005) la restitución al libre uso de los hombres de algo que había sido sustraído o separado por una esfera “sagrada”. El término en la obra del filósofo italiano designa entonces una posición política. Hay en la profanación una operación política cuando se restituye al libre uso de los hombres lo que el poder había confiscado por otro, incluyendo, entre otros, el uso del propio cuerpo y sus funciones.

Ahora bien, el gesto en su carácter profano tendría pues la función de comunicar una pura medialidad sin fin. Si pensamos en la función del capitalismo como productor de dispositivos subjetivantes, que crea sus sujetos apoderándose de sus medios para dirigirlos a un fin efímero, inaprensible, imposible (ya que se trata, en la era capitalista, del consumo cuya característica principal es la imposibilidad de usar), pensaremos el gesto en su función profanatoria, 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 el mismo. La función autor de Foucault (1999) propuesta en su conferencia *¿Qué es un autor?* es un bello ejemplo:

[...] 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).

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:

Y así como el autor debe permanecer inexpresado en la obra, y sin embargo, precisamente de esta manera, atestigua su propia irreductible presencia, así la subjetividad se muestra y resiste con más fuerza en el punto en que los dispositivos la muestran y la ponen en juego. 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).<sup>3</sup>

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; 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

---

<sup>3</sup> Forma-de-vida denomina Agamben a la vida inseparable de su forma no reductible a la vida biológica. Se refiere así a la vida como posibilidad, como pura potencia, la posibilidad de poder hacer y poder no hacer. Los comportamientos humanos siempre conllevan una posibilidad, su característica principal sería la de poner en juego la vida misma en cada posibilidad de elección.

se despliega a la manera de una inversión, no sólo de las reglas y la regularidad de los signos ordenados de la escritura, sino también una inversión del autor concebido como una sustancia aprehensible en el conjunto de su obra, ya que en definitiva, aquel que escribe no deja de poner en juego su propia existencia, como sujeto de su propia elección no deja de desaparecer.

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, 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.

### 3. La profanación del cínico a través del gesto

Foucault (2010) ha señalado que la filosofía progresivamente se ha ido distanciando de su forma como “vida filosófica”: el *bíos philosophikós* ha dado paso a una filosofía más adaptada a los principios de la ciencia, dejando en el olvido el “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 quienes no esperan una transformación del sujeto para acceder a la verdad.

Podríamos decir que este tema del olvido de la “verdadera vida” como vida filosófica pudo ser una consecuencia de lo que podríamos llamar dos incautaciones: la confiscación del tema de la práctica de la verdadera vida por la religión y la institucionalización de las prácticas del decir veraz en la forma de una ciencia (Foucault, 2010). Dos incautaciones, dos formas de sustraer de la práctica filosófica el *bíos ethikos* para asegurar su control, para exhibir su capacidad de afirmar el uso exclusivo del mismo 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”, como la mueca insoportable del *alethés bíos*, como gesto que nos recordará al niño y su “mímica dramática”. La *parrhesía* cínica, el decir veraz, característica de su *êthos* filosófico, sería la manifestación de la libertad de decirlo todo en una polis inestable que había perdido su autonomía (Vásquez-Gómez, 2014).

Si bien el tema 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 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) y 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.

Lo que aquí se quiere señalar es que el cinismo no nace en una cultura o una época diferentes, es un hijo de su tiempo y como tal se interesa por los principios que han sido 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, y 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, el 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.

#### 4. El gesto cínico como posibilidad política profana

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, la fisiología, 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 nómisma* (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 nómisma*: altera el valor de tu moneda. Las relaciones entre ambos principios pueden ser ilustrativas: 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 a través del

cuidado de sí alteró el valor de su moneda restableciendo 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, 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 *parakhárxon to nómisma*, se encuentra el origen de la inversión de la vida como gesto, como una vida otra, inversión voluntaria 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.

Hemos apuntado hasta aquí que el problema de la “verdadera vida”, el *alethés bíos*, 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 de *El coraje de la verdad*. Así, una verdadera vida sería, en primer término, una vida no disimulada, es decir, que puede manifestarse sin reticencias a la mirada de todos. 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, una vida conforme a los principios, las reglas y el *nomos*. La última significación que podría darse al *alethés bíos* sería la de una vida que escapa a la perturbación, a la corrupción y a la caída, una vida en esencia que es libre e independiente, 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” y llevarla al límite y convertirla en gesto, una inversión, una mueca de una “verdad” que se había convertido ya en una 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, de vergüenza, de respeto humano —*el cínico hacía en público lo que sólo 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. Asimismo, 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 le 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 *parrhesía*; 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 convertirla en una vida otra, es la forma que toma el gesto cínico y que se despliega como una posibilidad política profana, que muchos autores a lo largo de la historia han desdeñado: *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 fijando en un límite 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, restituye la posibilidad de elegir sobre su propia vida construyendo su existencia en una *aleurgia*, una producción de la verdad.

## 5. El cínico es el antepasado profano de la política que viene

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 resuena 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 nuestro *êthos*, a la elección de múltiples posibilidades de ser. Ser en potencia.

Es aquí en 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 la vida misma en un combate agónico sin fin:

Mediante esa irrupción disonante de la “verdadera vida” en medio del concierto de mentiras y apariencias, de injusticias 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 *politêuesthai* 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 esto 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. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2007). *¿Qué es un dispositivo?* París, Francia: Payot & Rivages.
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. Barcelona, España: 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 D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez-Gómez, V. H. (2014). Parrhesía: Entre ley y filosofía. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(1), 65-75.