



Childhood & Philosophy

ISSN: 2525-5061

ISSN: 1984-5987

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Hurtado-Alvarado, Johan; Vargas, Ingrid; Espinel-Bernal, Oscar
El gesto quínico. por una filosofía de la insolencia
Childhood & Philosophy, vol. 18, e64742, 2022, Enero-Diciembre
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

DOI: <https://doi.org/10.12957/childphilo.2022.64742>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=512072276003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

**el gesto quínico.
por una filosofía de la insolencia**

johan hurtado-alvarado¹

instituto caro y cuervo, bogota, colombia

<https://orcid.org/0000-0002-7475-605x>

ingrid vargas²

uniminuto, bogota, colombia

<https://orcid.org/0000-0002-6170-7910>

oscar espinel-bernal³

universidad pedagógica y tecnológica de colombia, tunja, colombia

<https://orcid.org/0000-0001-9378-0293>

resumen

La filosofía entregada al saber sacro de Atenea ha sufrido una castración innegable en la modernidad, pues, siguiendo a Sloterdijk, se ha emparentado con el cínico, subyugándose a la apariencia. Por esta razón, la literatura alemana diferencia entre *Kynismus* y *Zynismus*. El *kynismós* con "k" hace referencia a los sabios perros del ágora y el *Zynismus* al papillón sin dientes. Bajo las claves de la modernidad, la filosofía se camufla en la moderación, el buen decir y la etiqueta de salón, abandonando con ello la estridencia, sarcasmo y desafío que la escuela de Diógenes practicó; pero ¿En qué consistía esa insolencia? ¿Cuál era su discurso? ¿Cuáles eran sus gestos? Son algunas de las preguntas abordadas en el presente artículo; por ello, la reflexión en torno a la figura del quínico, de la mano del autor de la *Crítica de la razón cínica*, ha sido central para elucidar algunas de estas cuestiones y, porque no, oscurecerlas, después de todo, los intersticios de las palabras son más profundos. Por motivos metodológicos el texto se divide en tres apartados: primero, *Resonancias de un concepto suplantado*, en él se indaga el vínculo entre la insolencia y lo quínico; segundo, *Gestos filosóficos*, donde se trazan las muecas de un pensamiento impertinente y tercero, *Conclusiones*.

palabras clave: quínico; cínico; filosofía; sloterdijk; gesto.

**the kynical gesture.
for a philosophy of insolence**

abstract

The philosophy devoted to the sacred knowledge of Athena has suffered an undeniable castration in modernity, because, following Sloterdijk, it has been related to the cynic, subjugation to appearance. For this reason, German literature differentiates between *Kynismus* and *Zynismus*. The *kynismós* with "k" refers to the wise dogs of the agora and the *Zynismus* to the toothless Papillon. Under the keys of modernity, philosophy is camouflaged in moderation, good saying and salon etiquette, thereby abandoning the stridency, sarcasm and challenge that the school of Diogenes practiced; but what was that insolence? What was his speech? What were his gestures? These are some of the questions addressed in this article;

¹ E-mail: johan.steven.h2@gmail.com

² E-mail: ing.samu73@gmail.com

³ E-mail: oscar.espinel@yahoo.com

therefore, the reflection on the figure of the cynic, by the hand of the author of *Critique of Cynical Reason*, has been central to elucidate some of these questions and, why not, obscure them, after all, the interstices of the words are deeper. For methodological reasons, the text is divided into three sections: first, *Resonances of a supplanted concept*, in which the link between insolence and the cynical is investigated; second, *Philosophical gestures*, where the grimaces of an impertinent thought are drawn and third, *Conclusions*.

keywords: kynical; cynical; philosophy; sloterdijk; gesture.

resumo

A filosofia entregue ao saber sagrado de Atena sofreu uma inegável castração na modernidade, pois, seguindo Sloterdijk, passou a se relacionar com o cínico, subjugando-se à aparência. Por esta razão, a literatura alemã diferencia entre *Kynismus* e *Zynismus*. O *kynismós* com “k” refere-se aos cães sábios da ágora e o *Zynismus* ao papillon desdentado. Sob as chaves da modernidade, a filosofia camufla-se na moderação, no bom discurso e na etiqueta de salão, abandonando assim a estridência, o sarcasmo e o desafio que a escola de Diógenes praticava; mas o que foi essa insolência? Qual foi o seu discurso? Quais foram seus gestos? Estas são algumas das questões abordadas neste artigo; por isso, a reflexão sobre a figura do cínico, do autor da *Crítica da Razão Cínica*, tem sido central para elucidar algumas dessas questões e, por que não, obscurecê-las, afinal, os interstícios das palavras são mais profundos. Por razões metodológicas, o texto está dividido em três seções: primeiro, *Ressonâncias de um conceito suplantado*, em que se investiga a ligação entre a insolência e o cínico; segundo, *Gestos filosóficos*, onde se traçam as caretas de um pensamento impertinente e terceiro, *Conclusões*.

palavras-chave: quínico; cínico; filosofia; sloterdijk; gesto.

el gesto quínico. por una filosofía de la insolencia

¿Escribir será en el libro, volverse legible para todos
y, para sí mismo, indescifrable?

Blanchot, 1990, p. 10

Diógenes desvela uno de sus secretos hediondos: la
felicidad es cuestión de soledad y se paga con la
incomprensión

Onfray, 2016, p. 176

En el prólogo a *El arte de tratar con las mujeres*, texto que es una ‘curiosidad filosófica’, Volpi (2008) menciona una xilografía de Hans Baldung Grien, en ella se retrató al gran filósofo de la antigüedad: Aristóteles, padre de la lógica, de la científicidad, la retórica, etc., siendo subyugado y, más acertadamente, cabalgado por una cortesana. El nombre de la muchacha era Fílida o Filis y por un juego de palabras literario evoca la expresión *Philia* –amistad en griego–. En la imagen, el pensador lleva una brida entre sus dientes mientras camina desnudo a gatas, a su vez, la mujer es quien le marca el paso y sus bellas formas carecen de sensualidad; la razón: su vientre. La circularidad del apetito carnal esgrimido en la hetaira pesa en su víctima.

El estagirita es el hombre de la totalidad, el modelo de la universidad anticipada (Sloterdijk, 2011), frente a su indiscutida excelencia cabe preguntar: ¿Qué sucedió con el sabio? ¿Qué triquiñuela encierra la historia de la xilografía? La narrativa incluye a su discípulo Alejandro Magno y la corte del monarca, todos ellos vieron burlado al mayor pensador de su época.

Hegel menciona que el espíritu absoluto se concreta en los personajes promontorios de la historia, no es de gratis su célebre y gastada frase al ver a Napoleón montando un équido: ‘ahí va la razón a caballo’. Así, Aristóteles es la razón cabalgada por el vicio desaforado de la libidinosa feminidad.

El peso de Filis es tal que termina por ridiculizar a la filosofía misma, quizá por ello, Sloterdijk, al denunciar el academicismo, afirma: “[d]esde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión” (Sloterdijk, 2003, p. 13). Sin embargo, el esfuerzo por sostenerse marca las

carcajadas del público; allí donde creía entrever su domino absoluto en los intrincados caminos de los silogismos o las paradojas, se vuelve el número de un cómico olvidado.

La misión de la filosofía, si alguna vez ha tenido una, siempre ha sido hablar de la vida (Sloterdijk, 2003), examinar(se) la *psiqué* o el alma, dejando de lado los altisonantes discursos y librándose de la enorme tarea de sostener la razón, de cargar categorías como la verdad, espíritu, naturaleza, hombre, etc.

Sin ánimo de trazar una historiografía ramplona y simplista se pueden vislumbrar dos líneas de pensamiento desde la antigüedad, a saber: la de Jonia y la de Éfeso (Copleston, 2011). La primera encontró su concreción en pensadores como Tales, Parménides, Pitágoras y Platón, mientras la segunda en Heráclito, Demócrito, Leucipo, Antístenes y Diógenes. Como se adivina, una de ellas hacía referencia al culto del pensamiento abstracto e idealista y la otra al materialismo y al devenir del mundo. No obstante, la historia es más revesada de lo que parece, pues más allá de la inmensa escala de grises, excepciones u omisiones, Sloterdijk en su *Crítica a la razón cínica* ve cierta subvención de ambos pensamientos en el cinismo moderno burgués.

Ese modelo particular de pensamiento ha ido revistiendo a la filosofía bajo un imperativo de discreción, con el fin de escandalizar lo menos posible, “[h]a tachado de su vida la sátira para lograr su lugar en los libros de «teoría»” (Sloterdijk, 2003, p. 55). Al parecer, la vergüenza sufrida por Aristóteles a manos de Filis llevó a la modernidad a ataviarse con los lentes del anticuario, buscando un “mimetismo autoconsciente” que sacrificó el carácter más altisonante y disruptivo de la crítica.

El fracaso de la ilustración engendra al cinismo moderno, sin embargo, es importante aclarar su distancia frente a los *perros*⁴ de antaño. Como es sabido, *kyon* –o

⁴ La tradición sitúa los orígenes de los cínicos en dos personajes, Antístenes discípulo directo de Sócrates y Diógenes de Sínope llegado a Atenas prófugo de su tierra natal y seducido por la imponente figura de Antístenes. Marie-Odile Goulet-Cazé, revive la pregunta respecto a “¿quién fue el primer perro?” y propone un giro inesperado ante la erudición moderna que pone en Diógenes como el fundador. Goulet-Cazé retoma un pasaje del libro tercero de la *Retórica* de Aristóteles para sostener que el estagirita usa el término *kuōn* (Perro) para referirse a Antístenes. A lo cual se suma que Antístenes recibía el sobrenombre de *Haplokuōn* traducido como ‘perro simple’, ‘perro puro’ o ‘perro natural’ (Goulet-Cazé, 2020, p. 533).

kynós, kuōn, kúon– era el vocablo griego para referirse a los canes; por ello, el término *kynikós* o *kynikoí* fue un calificativo burlón hacia aquellos irreverentes que osaban desafiar las normas y costumbres sociales, en pos de fijarse en sí mismos, de captarse en el milagro natural de la vida.

“[L]os *kinokoí* que, bajo el emblema del perro, llevaron una vida canina tomando el sol en el ágora ateniense o en el mercado de Corinto, fueron los precursores memorables de otros mil cínicos anónimos” (García, 2014, p. 15).⁵ Discípulos sin pastores y maestros sin seguidores, puesto que su afán no residía en la compilación de principios, axiomas y teorías a imagen de las prestigiosas escuelas filosóficas de la antigüedad; su búsqueda, por el contrario, respondía a la inquietud radical por la sabiduría práctica –ética–⁶.

El reclamo que dirigían los ociosos perros filosóficos a sus conciudadanos, como lo podría haber hecho algún cínico al autor de la *Ética Nicomaquea*, cumple una función primordial en la política y el pensamiento, a saber: romper los mitos o discursos de los grandes hombres y aterrizarlos en la carne. Sin embargo, el tiempo disolvió su insolencia en impostura, especialmente en la modernidad. Esta es la razón por la cual, desde mediados del siglo XIX, la literatura alemana diferencia entre *Kynismus* y *Zynismus*. El *kynismós* con “k” hace referencia a aquella forma interpelante propia de la escuela de Antístenes en la antigüedad y deja el término *Zynismus* para el uso generalizado y sin dientes del cinismo moderno; de ahí que a lo largo del presente artículo se haga uso de la palabra quínicos para evocar a los sabios mendigos de otro tiempo. Afirma Sloterdijk: “El antiguo quinismo es, al menos en su origen griego, insolente por principio. En su insolencia hay un método digno de descubrirse” (Sloterdijk, 2003, p. 174).

⁵ En otro pasaje, esta vez puesto como prólogo a la monumental obra compilada por Branham y Goulet-Couzé en torno a los Cínicos, Carlos García Gual señala esta misma referencia en los siguientes términos: “Bajo el emblema del perro (*kúon*), símbolo para los griegos de la total desvergüenza, el cínico se proclamaba seguidor fiel de la naturaleza (*physis*) y sus instintos, y liberado de cualquier sumisión a toda institución o ley (*nomos*) convencional o local (García, 2020, p. 3).

⁶ En otros textos hemos explorado la cuestión de la filosofía asumida como práctica de sí sobre sí siguiendo la noción foucaultiana de ética (Espinel, 2017; 2014; Pulido, Espinel y Gómez, 2018).

Un método –el de la insolencia quínica– referido a una forma particular de ‘argumentar’ –o mejor, como otra forma de decir– fuera de los encumbrados parámetros de la retórica existente. En *La poesía del pensamiento*, Steiner (2012) se pregunta acerca de la relación del lenguaje y el pensamiento filosófico, ya que su aparición marca la inflexión entre la prosa y el verso. Esta singular escisión es retomada por Deleuze (2006) al mencionar la disputa de los sabios y los filósofos por los atavíos ajados de la verdad, conflicto donde entra el poeta. Ahora bien, de la misma manera como el sabio, el poeta y el filósofo encontraron sus propios estilos y formas literarias, los quínicos habrían ideado el suyo: Un lenguaje que ha sido proscrito “como juego satírico a medio camino entre la diversión y la porquería” (Sloterdijk, 2003, p. 174). La tensión del buen decir y el (mal)decir amontonan inquietudes en los escritorios olvidados de la historia, recuperados ocasionalmente por algunos pensadores; empero, en el presente artículo se busca poner de relieve –además de cuestionar– este habla particular. De tal suerte, el escrito se divide en tres apartados: primero, *Resonancias de un concepto suplantado*, en él se indaga el vínculo entre la insolencia y lo quínico; segundo, *Gestos filosóficos*, donde se trazan las muecas de un pensamiento impertinente; tercero, *Conclusiones*.

resonancias de un concepto suplantado

Pero, a veces, también podemos equivocarnos, y, aunque con nuestras insolencias hagamos daño a alguien, no olvidemos que –como los niños– no hay otra manera de aprender la libertad que ejercerla”

Meyer, 1996, p. 150

El gesto provocador, la desafiante intervención, la conducta estridente de la escuela cínica sostiene a voz viva el carácter fundamental de la filosofía en la antigüedad, a saber, que vida y ciencia –en su sentido amplio– son inseparables, “principio que llamó a la vida a las doctrinas sapienciales y que en la Antigüedad pasaba por ser la cosa más natural antes que los modernos desarrollos lo

descompusieran [...] El centro de toda doctrina es lo que de ella materializan sus seguidores” (Sloterdijk, 2003, p. 176). La verdad, objeto de la angustia del pensamiento, se hace carne en el *sí* mismo. El sujeto no solo habita la verdad, ni es atravesado por ella, el sujeto se hace verdad. En efecto, “encarnar una doctrina es convertirse en su medio” (2003, p. 176). Razón por la cual, la vida sabia sería el propósito por excelencia de la filosofía.

A fin de cuentas, el filósofo estaría llamado a practicar lo que dice, pero más aún, «a decir lo que vive» (Sloterdijk, 2003, p. 176). Lejos de una idealización de la labor filosófica y la fijación de objetivos utópicos para la conducción de la vida, aquello que muestran los quínicos es que la filosofía –la vida filosófica– encarna un nivel de coherencia tirante: hablar y exponer lo que se vive. No se trataría de hablar de una existencia justa y virtuosa que está por venir; sino de mostrar y enseñar con los actos o gestos. Esta es la gran lección de los cínicos antiguos y contra la cual sus contemporáneos no sabían qué hacer, ni cómo responder.

La exigencia de los trashumantes ancestrales deja al desnudo la ignorancia del “sabio”. A propósito, en *Vidas de los filósofos ilustres*, se cuenta que Diógenes se topó con un retórico capaz de argüir la existencia de cuernos en los hombres, sin embargo, este se tocó la frente y le dijo: Yo no los veo (Diógenes Laercio, 2007); el gesto rompe el vacío entre la teoría y la práctica, la coherencia rasga la piel. En este sentido, más que delinear principios ideales a los cuales ajustar la existencia, los quínicos se proponían encarnar formas de vida específicas para hablar *desde* y *con* ellas. Inversión en exceso comprometedora y atrevida que hace gala de la *vita nuda*, pues dieron un paso adelante en la estética de la existencia, esculpiéndose con sus propias manos.

Diógenes no solo inaugura una manera alterna de decir frente a la refinada lógica de la “alta teoría”, sino que eleva aún más la exigencia ética como “práctica de sí sobre sí”. El proceso veritativo acuerpado por Diógenes, y quienes le siguieron, sella el vínculo entre ejercicio, práctica y discurso⁷. Tan es así, que el estilo anecdótico

⁷ Esta lectura cruzada entre las nociones de ejercicio y antropotécnica de Sloterdijk en diálogo con la concepción de ética en cuanto práctica de sí sobre sí la hemos abordado en Vargas, Hurtado y Espinel (2021) y Espinel y Pulido (2020; 2019).

y literario de los cínicos en la antigüedad se hace expresión de dicho compromiso veridiccional; forma de decir apartada de la abstracción, la generalización de sistemas explicativos y encumbrados formulismos.

Diógenes inaugura el *diálogo no-platónico*. Aquí Apolo, el dios de las iluminaciones, muestra su otra cara, la que Nietzsche no percibió: como sátiro pensante, como verdugo, como comediante. Las flechas mortíferas de la verdad penetran allí donde las mentiras se ponen a cubierto tras autoridades. Aquí, la «teoría inferior» pacta por primera vez una alianza con la pobreza y la sátira. Sloterdijk, 2003, p. 177

El estilo poético *kynikós*, en el sentido de *poiesis*, inconfundible por su proceder y la escritura hecha carne son, en sí mismas, un desafío, una provocación; una suerte de distanciamiento de la demagogia moral. Toda una revolución frente al arribismo intelectual y la elitización del saber.

No es suficiente con «vivir como se dice», es necesario «decir lo que se vive». Esta es la radicalidad de la insolencia cínica. Vale la pena detenerse en este concepto, pues el término “insolente” no siempre cargó con el acento con el que se le relaciona actualmente. “Inicialmente supone, como en el antiguo alto alemán, una agresividad productiva, un ir hacia el enemigo: «valiente, atrevido, vivaz, arrogante, indómito, curioso»” (Sloterdijk, 2003, p. 177). La insolencia tenía algo de temeridad, poniendo todo en juego y desafiando los límites de la cordura misma. En el curso de la historia las palabras suelen torcer el vigor de sus orígenes, lo cual explica su sentido más reciente, donde la insolencia resuena con la desvergüenza, el descaro, la desfachatez y el atrevimiento. Aunque, por qué no mencionarlo, también estaría cercano a la categoría de indignación expuesta por Hessel (2012), reactualizada por los movimientos sociales del presente siglo, tal es el caso del 15-M en España.

De hecho, el término insolencia se asocia con vocablos como «insólito» e «insulto» con los que comparte su raíz latina. En su sentido etimológico, la palabra insolencia está compuesta por la partícula «in» negación derivada de los prefijos griegos «a»/«an» y «solêre», verbo del que proviene soler, acostumbrar, ser habitual. El verbo latino *soleo* puede traducirse como ser de uno, tener como propio, ser normal, ser costumbre. Ahora bien, “[l]as opciones que se han barajado para explicar la

etimología del verbo latino *soleo* pueden resumirse en dos hipótesis: una que lo relaciona con el gótico *saljan*, ‘permanecer, alojarse’ y con el sustantivo latino *solum* (n.), ‘suelo’” (Cabre, 2019, p. 22). De esta manera, *soleo* también resulta asociado con otras acepciones como “tener trato o tratar”; es decir, ser cercano y tener permanente contacto. Una tercera acepción que ofrece el estudio etimológico de Cabré (2019) es su uso como experiencia o acción frecuente y por ello mismo inconsciente, desprevenida, familiar. Por esa razón, el verbo *soler* se entiende como un “estar propenso a”, un “ser apto” o “tener la tendencia a”. En últimas y sin ir más lejos, el verbo *soler* se identifica con lo típico, lo normal y reiterado. Tiene que ver con no abandonar el suelo que se pisa o que se ha conquistado, con el temor a dejar de lado las seguridades y comodidad de la certeza. Como se aprecia, es una aptitud tendiente a la conservación o auto-conservación. Un estado aletargado de quietud e *inalteración*.

Así pues, recapitulando, el verbo *soleo* se deriva del miedo a perder la tranquilidad, el control y la seguridad; de modo que su negación, la *insolencia*, se descifra como temeridad violenta. La historia ofrece continuos episodios en donde la negación y la incomprensión fulguran como reacciones inmediatas frente al temor que produce lo desconocido. Lo *anormal* es la semilla recogida en los frutos de la persecución. Ciertamente, aquello que genera pánico ha de ser apartado para evitar cualquier tipo de contagio. Lo incomprendido se transforma en lo cerval debido a su carácter indómito, descontrolado e imprevisible. “Saber es poder”, reza la máxima moderna; *ergo*, desconocer implica impotencia, extravío, desbordamiento.

Bajo esta tesitura, la exclusión termina en represión, incomunicación o prohibición, de ahí la censura, el destierro y el anatema. Como es sabido, muchos son los modos que asumen la persecución y la sanción, uno de ellos es la vergüenza. Continuamente se busca señalar al insolente, como prueba tenemos las mofas del vulgo hacia Zaratustra. No obstante, la insolencia responde a un instinto tan natural como humano: abandonar el suelo que se pisa. La vida nómada es la más humana de las existencias. Alterar el presente para hacernos otros es el camino que, desde siempre, ha asumido el pensar.

Entender el movimiento efusivo y fractal del devenir implica asumir que “la normalidad está compuesta [...] por microscópicas desviaciones de las normas” (Sloterdijk, 2003, p. 189); por ello, lo estridente aparece como componente vital dentro de los aparentes sistemas binarios objetados por pensadores como Foucault y sus estudios acerca del poder; empero, la construcción constante de los sujetos hace volar el pesado imperio de las normatividades, he ahí la importancia de la insolencia como impulso para combatir la quietud.⁸

De vez en cuando, la irreflexiva comodidad se enquistaba en certezas y se olvidaba de la realidad, condenando a los hombres a una vida sedentaria. Conciencia imitativa que se niega a explorar más allá de los límites zanjados por antiguos exploradores. De este modo, prima el rebaño frente a las arriesgadas cacerías de la jauría, lobos indómitos de la salvaje estepa.

La ética, como la filosofía, son asumidas, desde esta óptica, como formas de la transgresión y, por tanto, del transmutar, transformar, adulterar, alterar. Gesto irrecusable de la filosofía, expresado, entre otras bellas figuras, en el símil de Diógenes como falsificador de monedas (objeto convencional) y la transvaloración profesada por Nietzsche un par de milenios después.

En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en «formas de vida», el proceso de verdad depende de si hay personas que sean lo suficientemente agresivas y libres («desvergonzadas») para decir la verdad. Los dominadores pierden su autoconciencia real en los locos, los payasos, los quínicos. (Sloterdijk, 2003, p. 177)

Esta conducta agresiva es la fuente de toda transgresión y su seno materno es la violencia de su actuar, el lenguaje combativo, la lucha y la provocación. El quínico bebe la leche destilada de lo *otro*, traspone sus actos a la norma, entrando en contacto (*soleo*) con la réplica de lo intempestivo. El aire rebelde y libre de la filosofía se nutre

⁸ Señala Michel Mayer al final de su estudio sobre la insolencia: “¿La insolencia? Un paso sin duda modesto y limitado para resquebrajar las certezas y las imposturas sociales, pero que resulta más eficaz de lo que habitualmente se cree, sobre todo cuando se trata de sacudir a quienes dejamos –sea por debilidad o comodidad– que se apoderen de nuestro destino sin tener una capacidad real para ello” (Meyer, 1996, p. 150).

de insolencia, riesgo y alteración. Nada ni nadie queda inerme después de exponerse a su furor.

Los cuerpos del desastre, impudorosos, inflados o virulentos, sensuales o repulsivos tomados, en parte, de las formas de Filis gozan del desnudo, mientras el pensador avergonzado busca con desespero quién lo ausculte y salga en su auxilio. El desnudo simpático de Diógenes en su eterna masturbación del pensamiento recorre un decir del afuera que deseamos examinar en el siguiente apartado, todo él una exploración de los gestos repudiados por las mesas suntuosas o los salones de baile burgueses.

gestos filosóficos

En el mundo de las falsas verdades, del maquillaje en las palabras, de la teoría como fundamento de la crítica social, cultural y política, el cuerpo se hace argumento. Lo que pretenden hacer los letrados desde sus torres de marfil queda silenciado ante el develamiento de una verdad que explota en la cara; la vida no se limita a los grafos, las experiencias trascienden de lo anotado en un papel o lo dicho en un estrado. Sloterdijk cuenta que:

No mucho tiempo antes de que muriera Adorno, en un aula de la universidad de Fráncfort tuvo lugar una escena [...] Estaba el filósofo a punto de comenzar una lección magistral, cuando un grupo de manifestantes le impidió acceder al pódium [...] Entre los manifestantes destacaban unas jóvenes estudiantes que, como protesta ante el pensador habían descubierto sus pechos. Lo que allí había era la mera carne desnuda que también ejercía la “crítica” [...] Aquí el hombre, amargamente decepcionado, sin el que apenas ninguno de los presentes habría llegado a darse cuenta de lo que significa la crítica: cinismo en acción. No era el poder desnudo lo que hacía enmudecer al filósofo, sino la violencia del desnudo, justicia e injusticia, verdad y mentira. (2003, pp. 29-30)

El intelectual ha enmudecido, no hay nada que decir, se ha revelado algo más potente que sus palabras: el cuerpo. La fuerza de la materialidad arroya los vacuos discursos, los expone, de ahí que el desnudo de las jóvenes exhale una antigua creencia, a saber: la verdad solo es posible en su desnudez. Este tema ha sido expuesto ampliamente en la pintura del siglo XIX y vale la pena destacar los trabajos

el gesto quínico. por una filosofía de la insolencia

de Jean-Léon Gérôme especialmente sus obras *Nec Mergitur* y *La Vérité sortant du puits armée de son martinet pour châtier l'humanité*, que traducen “no hundirse” y “La verdad que sale del pozo con su látigo para castigar la humanidad”.

En estos cuadros la verdad aparece nuda, mostrándose en su totalidad y es que la representación se alinea con la percepción griega acerca de la misma. Tal vez deba recordarse a Epicteto cuando denunciaba a algunas *pornai* –prostitutas de clase baja– por hacer uso de accesorios en pos de hacerse atractivas a ojos ajenos, pues estaban suplantando la belleza natural por artificios. La verdad, la belleza y la naturaleza son elementos alineados en la antigüedad. La incomodidad de los pechos es consecuencia de una sociedad refugiada en los accesorios banales modernos y allí ruge el gesto.

Según Joubert (2002), el rostro es propio de los hombres por su posibilidad de reír; no obstante, resulta curioso la exaltación dada por el francés, pues lo antepone a la racionalidad. Lo cierto es que la fascinación por el semblante es continua a lo largo de la historia, sin duda los retratos o esculturas buscan fijar cierta expresión en el espectador, ya sea dolorosa como la de *Laocoonte y sus hijos* o grata en el caso de los ángeles de Rafael en su *Madonna Sixtina*.

La sinergia de los rasgos humanos estriba en su comunicación con el lenguaje hablado o escrito, debido a su posibilidad de contradecirlos, reforzarlos o cuestionarlos desde territorios extranjeros a sus gramáticas y sintaxis. Ese lenguaje del cuerpo es hondamente tratado y actualizado por los quínicos, quienes saben su función como antídoto a los pedestales de los académicos. La sinonimia del cuerpo y la verdad ‘sin cueros’ es irrefutable; por ende, la vida del filósofo-perro es la permutación de la coherencia por la verdad descarada o desvergonzada, máquina que critica al absurdo repetir elegante y fanfarrón del erudito.

En ese sentido, el blablismo cínico queda mudo ante toda función corporal quínica. Bajo este panorama ¿Dónde queda lo mundano, lo que la galantería ha querido ocultar: el pedo, los senos, los genitales, las carcajadas y la mirada que reta? Ha quedado guardado bajo llave en el anaquel de las buenas costumbres, estado moral vegetativo; no obstante, el hedor delata al cadáver.



los pechos

Un cuerpo desnudo en la calle choca con la vestimenta. Quien quita de su cuerpo el ropaje es juzgado, pues la desnudez compete a lo privado. Entender que el cuerpo o su percepción responden a una cultura, sociedad o norma lleva a que lo desnudo sea un escándalo, una trasgresión. Lo natural se hace inmoral, mientras lo artificial se vuelve la regla. Ante esa apreciación de lo humano, el quinismo se posiciona dentro de la certeza de la no disimulación, pues “[h]ay que vivir sin tener que ruborizarse por lo que uno hace” (Foucault, 2010, pp. 267-268). El desprendimiento del maquillaje ha sido una máxima en escuelas antiguas como el estoicismo; de hecho, se cuenta su rechazo a cualquier artificio para el rostro, metáfora de la relación del hombre con la verdad.

El asombro frente a la desnudez nos lleva a ver los pechos femeninos como puertas para comprender el impacto y la fuerza de irrupción de un gesto, ya que, ante la mirada púdica, la falta de vestimenta se hace escándalo. Las mujeres ‘indecorosas’ que muestran sus pechos en la calle son tildadas de grotescas, se ponen ante la vista de los otros y rompen con el esquema de tranquilidad, del mismo modo que los quínicos ponen su vida en la palestra pública (Foucault, 2010). Esta irrupción de lo privado, lo íntimo, lo sacro en el campo de lo público genera estruendos, las manos a los ojos en cuestión de segundos. Pero ¿y si los senos salen al aire en el burdel? Las miradas estarán fijas en el busto, estarán atentas a cualquier movimiento, habrá un goce en los pezones prisioneros de la lascivia.

De este modo, la sociedad ha posicionado los pechos bajo dos espectros principales: primero, como objetos de deseo en la sociedad del espectáculo, pues se presentan como una atracción (Sloterdijk, 2003), se trata de elementos que cumplen el rol de conquistar miradas, jugar con el espectador e incitarlo a un propósito que va desde la adquisición de un bien hasta la provocación sexual, siendo miniaturizados y usados como productos del mercado. Por otra parte, son comprendidos como elementos malditos que deben estar ocultos, enterrados en las cestas cortesanas del *brasier*, ojos de la carne vedados a cualquier luz. La rebeldía del desvestirse yace en la

mirada 'elegante' del otro, mirada ciega de quien es incapaz de contemplar la naturaleza. Los senos al aire son muestra de indecencia filosófica, pero a su vez son voz de lucha.

El quínico no teme mostrar(se), no se esconde porque sabe que su ser es sujeto de posibilidades desvergonzadas y desinteresadas. No pretende colocarse un maquillaje que le embellezca, porque este tiende al engaño. Todo en el quínico tiene aspecto de desnudez. El cínico, por su parte, juega al atavío, a las perlas deslumbrantes, al maniquí inocuo, al frac satinado, por ello, se relame en el burgués. El *prósopon*⁹ de los avergonzados es, en algunas ocasiones, el conocimiento, el saber, el entendimiento y la falsa crítica, pero en cuanto su corporalidad se les deja al aire libre en un gesto *desnudante* (entre denuncia y exposición) se ruborizan, ocultan el rostro y huyen.

la mirada de narciso

Mirar, mirarse, mirar al otro. Una posibilidad subyacente al ojo, ese órgano del sentido que tiene una preponderancia en la sociedad y el arte en general. El ojo mira, observa y penetra. La mirada aguda permite vislumbrar lo que a primera vista está oculto. Por su parte la sociedad enferma no sabe mirar, no quiere mirarse. Allí emerge la potencia de la percepción quínica que "desearía poner a la sociedad frente a un espejo natural en el que los hombres se reconocieran sin tapujos ni máscaras" (Sloterdijk, 2003, p. 233). Su propósito sería el de desenmascarar, mostrar la podredumbre que habita al interior de cada uno. Se trata de un acto capaz de trastocar la humanidad, llevando, quizás, a una contemplación del abismo personal, tal y como sucedió con Narciso, quien mirándose en el reflejo de un pozo cayó embelesado por su propia belleza.

⁹ Término empleado en el universo griego para designar la máscara empleada en el teatro por los actores en sus personificaciones pero, además, como artefacto para amplificar la voz y ser escuchados por la mayor cantidad de espectadores. El texto *Las máscaras de la experiencia* se detiene en el término con el fin de emplear su potencia como noción metodológica (Pulido y Espinel, 2020, pp. 31-32).

Este mito, que ha sido interpretado desde el egoísmo y la autopercepción errada, puede ser releído desde el tópico de la mirada que se mira, ese ver que se contempla y, al hacerlo, subleva cualquier lenguaje. Ante el vértigo de verse no queda más que un aniquilamiento que conlleva a un renacer, a un ser otro, que en el caso de Narciso se tratará de la flor que le es homónima. Así, el mirar quínico pretende trastocar las entrañas de cada ser, desgarrar y trasgredir lo normal.

De este modo, el quínico pone ante los ojos del mundo la realidad que pretende esconderse, no coloca telones para ocultar lo humano o mundano; la franqueza en todo su esplendor es su pilar. El quínico sabe que confesar “significa vivir y saberse bajo la mirada interior” (Foucault, 2010, p. 265). Posición que difiere de la mirada altiva y vacía del cínico-señorial, quien en su pedestal del saber solo puede crear una observación pálida y desdibujada que macera y concreta lo real en una objetivación sin vida; lo dicho por el neo-cínico termina anquilosándose, se coloca bajo el estandarte de una verdad completa que no transmite, no rompe, no pone en tensión la vida de nadie, no pretende mirarse, tan solo son miradas ciegas.

Una mirada, además, que tiene la posibilidad de mirarse a sí misma. Un ojo que se ve y cuestiona su forma de ver. Este es un tipo de mirada aún más profunda y escandalosa por cuanto pone en aprietos la forma de mirar. Lejos de dar por supuesta la capacidad de ver, la interroga, vuelca la mirada sobre ella misma, la desnuda. Retira el foco del objeto observado, de la exterioridad, para enfocarse en sí misma, trastocando el plano de las observaciones e inquietudes. Vuelta de la mirada sobre sí misma que trae como efecto la constatación de que la suya es apenas una forma de ver, razón por la cual, sería necesario mantener vigente la pregunta estratégica por la mirada, sus modos y posibilidades.

el culo: ¿un asunto público o privado?

El filósofo alemán Peter Sloterdijk considera que “[e]l culo es el órgano quínico elemental” (Sloterdijk, 2003, p. 237) pues se presenta como el más desposeído, desinteresado y menos arrogante de los órganos. Le es connatural a todo hombre

el gesto quínico. por una filosofía de la insolencia

sobre la tierra y cumple la función de excretar todo lo que un organismo no necesita, además de habitar en la oscuridad.

Él registra bien los matices, pero no se le ocurrirá darles tanta importancia como a las cabezas orgullosas que por la ocupación de silla se golpean hasta la sangre. Jamás pierde de vista aquello de lo que en última instancia depende todo: el suelo firme (Sloterdijk, 2003, p. 237).

De ese modo, mientras las cabezas deben mostrar una gestualidad acorde a cada situación, hacer uso de marañas para mantenerse al margen, el culo no posee un compromiso con la exterioridad, siendo guarida libre.

Ahora bien, el culo en su oscuridad puede hacer señas, gestos y artilugios que no salen a la luz sino en la intimidad de la letrina; de ese modo, “la relación que se inculca a los hombres hacia sus propios excrementos suministra el modelo de relación que existe para con todas las basuras de la vida” (Sloterdijk, 2003, p. 242); las heces deberán ser escondidas, ocultadas, puestas en espacios cerrados y expulsados de los hogares desde túneles ocultos, la mierda no puede ver la luz; sin embargo, el gesto de arrojar barro e inmundicias a alguien es un gesto secular de la insurrección contra los poderosos:

Ese gesto profanador [...] no solo de los pobres sino de quienes son los más pobres entre los pobres. Pues los campesinos, cuando se rebelaban, utilizaban para pelear los instrumentos que tenían a su alcance: hojas, palos, etc.; los artesanos también se servían de sus herramientas de trabajo, y sólo los más pobres, los que no tenían nada, juntaban piedras y basura en la calle para tirarlas contra los poderosos. (Foucault, 2003, p. 42)

De modo que ese lanzar la podredumbre representa la fuerza del que nada tiene. La mierda aparece como un elemento de protesta que permite mostrar el descontento, es una herramienta para subvertir el orden. Así, las heces salen a la luz con un vigor inusitado. El impacto es tal, que no hay palabra, grito o estruendo capaz de revertir el hecho, el poderoso ha sido burlado.

Así, lo natural que son las heces y la producción de desperdicios por parte del hombre es algo que el quínico reconoce, no pretende espantarse o asquearse de lo humano, pues “[q]uien no quiera admitir que es un productor de basura y que no

tiene ninguna otra posibilidad para ser de otra manera se arriesga a perecer asfixiado un día en la propia mierda” (Sloterdijk, 2003, p. 242). De modo que, mientras el quínico se comprende productor de excrementos, el cínico se aturde, repudia la podredumbre y habita la mentira del mundo endulzado, donde la no carne se pudre y lo hediondo es censurado.

No obstante, el discurso teórico ha sido de tal talente que ha logrado posicionar la basura como un tema “superior” (Sloterdijk, 2003) en el que el cuidar de los desechos se convierte en un estatuto de moral, solo quien se ama y ama la naturaleza cuidará de sus arrojados. Así se ha controvertido lo que por siglos se posicionaba en lo mísero.

la risa quínica

La risa es el signo principal de ese placer retozón que tanto apreciamos, que retrasa la vejez, es común a todos y propia de los hombres.

Joubert, 2002, p. 36

En *El payaso y el filósofo*, un bello ensayo de María Zambrano, aparece un número infalible a cualquier *Pierrot*, “una escena en que no sabríamos decir qué es lo que hace. Pues en realidad, no hace nada” (Zambrano, 1957, p. 39), tan solo va de un lugar a otro rascándose la cabeza y en cada paso vacila, denostando su precariedad a cualquier fin. Algunas líneas más adelante, la filósofa afirma dubitativamente: “Es el... eterno Aquiles que no puede alcanzar a la tortuga. El Aquiles que no puede alcanzar a la tortuga, ¿quién es? ¿No es, acaso, el intelectual, el filósofo; es decir, el que piensa?” (Zambrano, 1957, p. 39).

La filosofía como programa cómico es innegable. Tomemos por caso a Zenón de Elea demostrando la imposibilidad del movimiento bajo el signo de Aquiles, quien es burlado por la tortuga en la infinitud del espacio y, aun así, el pensador es capaz de dirigirse al ágora, al Partenón o a su casa. La contradicción salta a la vista. La broma del ir y venir del saltimbanqui es la condena del pensamiento rígido.

Uno de los textos más profundos acerca de la risa es el famoso opúsculo de Bergson (2017): *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (2017), en él se indagan sus causas y funciones. Entre lo mencionado por el escritor francés se destaca el castigo de la risa a las costumbres, a lo mecánico, a lo cotidiano; pues existiría una propensión social a lo flexible, a lo dinámico de la vida, al movimiento de los cuerpos en el devenir, donde lo espurio es revitalizado en la carcajada. Solo lo anquilosado se repite en el tiempo y sobre esto trabaja el cómico.

La aserción bergsoniana fue descubierta siglos atrás por lo cínicos. Según se cuenta “Diógenes vio que un pez –¿abadejo, barbada, rayada, mujol?–, atormentado por el deseo, se frotaba contra una piedra; de inmediato él se sintió mejor y estuvo nuevamente en condiciones de retomar el curso normal de sus actividades filosóficas” (Onfray, 2016, p. 135). De allí provendría el famoso onanismo, sin embargo, la observación, la mirada prolija al mundo le brinda un saber auscultado por su tiempo y sociedad, mismo mirar que le llevó a renunciar de sus bártulos al ver un joven comer con las manos.

El ojo, como medio para conocer la verdad de la naturaleza, le devela en los bosques, los animales y sus congéneres que el movimiento es apodíctico, por ende, su contrario es rechazado, expuesto cual mortaja a los buitres. Por lo tanto, todo pensamiento estático, asumido por la filosofía desde Platón hasta el idealismo alemán, ha de ser combatido. La cimentación termina por tomar el cuerpo y aparece el gesto repetitivo que le permite al cómico realizar su acto, burlar al erudito al señalar sus manías, ya sea en la repetición de las palabras excéntricas o, tal vez, exponiendo su olvido de sí.

En el *Teeteto* y en las notas de Diógenes Laercio (2007) se cuenta que Tales de Mileto se cayó en un pozo mientras estudiaba los astros y una sirvienta de Tracia, simpática e ingeniosa, se burló de él porque quería saber las cosas del cielo a pesar de ser incapaz de reconocer las que tenía a sus pies (Teeteto 174^a a-b). La escena se sucede una y otra vez en el haber filosófico, la vida es puesta de lado por la ambición de construir mundos repletos de ideas, esencias o sustancias. El Perro Verdadero

–como llamaban a Antístenes– “fue el primero en afirmar, como puro nominalista, que veía muchos caballos, sin duda, pero no la equinidad de Platón” (Onfray, 2016, p. 132).

La risa encuentra su sinergia en la tensión aparente entre lo rígido y lo flexible, restituyendo la plasticidad del hombre. Klappenbach siguiendo a Bergson afirma que los recursos del humor son cuatro: repetición, inversión, sentido e ironía. El primero se vale de la reiteración de palabras con el fin de generar gracia, esta técnica es muy usada por los comediantes. La inversión busca poner el orden del mundo patas arriba, si se quiere, piénsese en *El Reino del revés* de Walsh o de Brunet¹⁰, en las sátiras de Quevedo o Góngora (Vaillo, s.f.); este proceder es muy común en Diógenes, como sucede en su encuentro con Alejandro Magno, quién al visitar al filósofo es rechazado por taparle el sol (Diógenes Laercio, 2007). Allí las figuras son trocadas puesto que el mendigo se torna en señor, mientras el gran emperador es tomado por vasallo; en consecuencia, el Perro Regio ocupa su sitio en el principado de la filosofía materialista.

El tercer proceder es el sentido o, mejor, su torcedura. Como bien se sabe, los discursos pueden operar en un sentido lato o figurado y cuando ambos se entreveren sucede la carcajada; el meollo está en encontrar los registros dispersos, usándolos con astucia. Tal vez, en este punto, lo quínico arrastra a su dominio a la filosofía. En *Temperamentos filosóficos* Sloterdijk asevera que la fundación pitagórica del amante de la sabiduría, recreada en Platón, solo es posible en el cambio discursivo, en la irrupción prosística del pensamiento; lo cual explica su propensión a exiliar a los poetas. De ahí que el naciente buen pensar de la ciencia sea atacado desde su negación: la acción. El cuerpo como campo de guerra solo puede ser refutado en sus términos, más no en lo teórico. Finalmente, la ironía es “la oposición entre lo que es y lo que debería ser” (Klappenbach, 2012, p. 10).

Esas tácticas humorísticas causales de la risa, pueden ser anuladas por la carcajada sin más, a veces “reímos sin saber de qué” (Zambrano, 1957, p. 41). El gesto

¹⁰ Cabe aclarar que el poema de Brunet se titula *El mundo al revés*.

involuntario toma por sorpresa a los cuerpos y, en algunas ocasiones, lo ensombrece. La risa, emparentada con lo festivo, puede comulgar con el llanto o lo macabro; de hecho, el film *El hombre que ríe*, basado en la novela homónima de Victor Hugo, entrevé la cuestión en términos iconográficos; por otro lado, el libro *El hombre sonriente* de Heinig Mankel profundiza en el asunto.

La conexión mórbida entre el reír y las emociones oscuras de los sujetos ha sido explorada por Freud en *El chiste y su relación con el inconsciente*; sin embargo, para el presente artículo cabría mencionar uno de los textos más importantes acerca del tema. Joubert, un médico francés del siglo XVI, escribió el *Tratado sobre la risa*, un extenso estudio sobre el tema en la época de exploración científica acerca de la melancolía, pues entendía que un ánimo agreste podía ser una cura frente a tal mal. Lo curioso es que ambos temperamentos yacen conectados al intelecto.

La vinculación y tensión entre la risa y la melancolía se concretó en el siglo XVIII con la famosa novela de Goethe *Las penas del joven Werther* y su contraparte, el *Cándido* de Voltaire. De hecho, se “[c]uenta[...] que una señora le dijo –a Voltaire– [...]: Si yo fuese su mujer, le daría veneno en la comida. A lo cual respondió: Señora, si yo fuera su marido me lo tomaría” (Klappenbach, 2012, p. 13). La respuesta agria del francés ya pondría en movimiento la falsa consciencia ilustrada expuesta por Sloterdijk en el cinismo burgués moderno.

muecas y provocaciones finales

Ya al cierre de este recorrido por la gestualidad quínica, vale la pena recordar el profundo desconcierto de Sloterdijk (2003, p. 39) frente al cinismo moderno. El anonimato y la moderación han sido su opción, hasta el punto de acomodarse e integrarse convenientemente a los estrados del magisterio y al púlpito intelectual de los libros. “[L]a rebelión «cínica» contra la arrogancia” (Sloterdijk, 2003, p. 43) y contra la pretendida superioridad moral de la civilización ha mutado en recitales discursivos e inofensivas posturas tras las barreras de una pantalla, un cargo o una imagen. Razón por la cual, Sloterdijk (2003) reprocha que “la disposición neocínica

para con lo dado tiene algo de queja y nada de soberanamente desnudo” (p. 43). Nada de escándalo o de perturbación.

Acuciado por problemas considerados más “serios” e “importantes” relacionados usualmente con la verdad, la autoconservación social (económico-política) y la autoafirmación, el hombre del siglo XXI ha dejado de lado la futilidad de la cotidianidad y la nimiedad de las cosas ordinarias. Las cuestiones insignificantes no han de robar la atención ni el tiempo valioso (cada vez más escaso) de los grandes pensadores de nuestra época. La vida ordinaria será resuelta — ahora o en un futuro próximo— mediante sistemas teóricos y modelos conceptuales de impronta universal. De suerte que, por ejemplo, la confrontación ética de la existencia quedaría relevada por los principios morales hegemónicos o por sofisticados sistemas axiológicos.

Bajo este panorama, el reír se convierte, ante todo, en posibilidad de expresión del sí mismo, de la vida en su esplendor. La burla y el sarcasmo se hacen vehículo de la crítica inclemente y desnuda, mientras el gesto y la vitalidad de la corporalidad se hacen formas de manifestación de la presencia. No hay por qué ocultar el cuerpo y sus miserias, no hay razón para aligerar la vehemencia e incomodidad del desacuerdo. Al quínico, en efecto, no le interesan las máscaras, ni busca admiración; tampoco quiere ser malévolo o demoniaco, su risa estruendosa no pretende hacer reír a los demás, pues emerge desde la naturalidad del sentir, vivir y experimentar la vida. Un poner y hacer poner la cara.

De este modo, al presentar algunos de los gestos quínicos se ha intentado evidenciar la potencia irruptora de la naturalidad misma, situando la vida desnuda a partir de su cotidianidad. El quínico usa como herramienta su cuerpo, un cuerpo gestual que da cuenta de la posibilidad de habitar la sociedad, sin necesidad de enarbolar grandes discursos y retóricas sin fundamento detrás de las cuales ocultar el rostro. El quínico quiere mirar, mirar-se, perderse sin temor a ser. En últimas, se trata de una cuestión existencial que renuncia a cualquier acto de parafernalia, no quiere máscaras, no pretende ocultar ni disimular, por el contrario, muestra, entiende,

comprende, desviste. Pero también trastoca, adultera, falsea, invierte y cuestiona. Desea, ante todo, colocar lo humano a la vista de todos, así cualquier espacio de impostura queda relegado. Se trata de un lenguaje con gramáticas insospechadas que actúa como fuga a la rigidez de los sistemas teóricos y da lugar a la insensata mordacidad. Un gesto insolente frente a la seriedad de la filosofía de salón.

referencias

- Bergson, H. (2017). *La risa*. Editorial Porrúa.
- Banchot, M. (1987). *La crítica del desastre*. Monte Avila Editores
- Cabré Lunas, Laura. (2019). La perífrasis soler + infinitivo a la luz del latín (I): Soleo, el origen latino del auxiliar soler. En *Boletín de filología*, 54(2), pp. 19-45.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-93032019000200019>
- Copleston, F. (2011). *Historia de la Filosofía*, T. I. Ariel
- Diógenes Laercio. (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006). *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama.
- Espinel, O. (2017). De regreso al taller. Notas alrededor de la ontología del presente. En: Pulido, O. y Espinel, O. (Comps) *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault*. pp. 107-132. Editorial UPTC.
- Espinel, O. (2014). Filosofía, prácticas de sí y arte de vivir. En: *Revista Fermentario Número 8, Volumen 2*. pp. 1-16.
- Espinel, O. y Pulido, O. (2020). Sobre el enseñar y el aprender filosofía. Una lectura desde Sloterdijk. En: O. Espinel (Comp) *Educación y pensamiento contemporáneo. Práctica, experiencia y educación*. pp. 257-282. Uniminuto.
- Espinel, O y Pulido, O. (2019). Ejercicio filosófico: “esfera” del aprender y el enseñar filosofía. En: Díaz, J. & Espinel, O. (Comps) *Fragmentos: leer, traducir, dialogar*. pp. 125-146. Uniminuto.
- Foucault, M. (2010). *Coraje de la verdad*. Fondo de cultura económica
- García, C. (2020). La actualidad de los Cínicos (A modo de prólogo). En: Marie-Odile Goulet-Cazé, R. Bracht Branham (Coords) *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. pp. 1-8. Seix Barral Editores.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2020). ¿Quién fue el primer Perro? En: Marie-Odile Goulet-Cazé, R. Bracht Branham (Coords) *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. pp. 532-534. Seix Barral Editores.
- Hessel, S. (2012). *Indignaos*. *Revista de la Facultad de Economía, BUAP, Año XVII, Número 45, Mayo- Agosto de 2012*
- Joubert, L. (2002). *Tratado de la risa*. Asociación española de psiquiatría de Madrid.
- Klappenbach, A. (2012). *Filosofía de la risa*. En: <http://umer.es/wp-content/uploads/2015/05/n71.pdf>
- Meyer, Michel (1996). *La insolencia: ensayo sobre la moral y la política*. Barcelona: Ariel
- Onfray, M. (2016). *Las sabidurías de la antigüedad Contrahistoria de la filosofía, I*. Anagrama.
- Platón. El Teeteto: En *Diálogos V*. Gredos.



- Pulido, O. y Espinel. (2020). Las máscaras de la experiencia. En O. Pulido (Coord.) *Experiencia, ética y sujeto en el último Foucault*. Tunja: Editorial UPTC. pp. 31-58.
- Pulido, O., Espinel, O. y Gómez, M.A. (Coords) (2018). *Filosofía y enseñanza: miradas en Iberoamérica*. Editorial UPTC.
- Steiner, G. (2012). *La poesía del pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Temperamentos filosóficos*. Siruela.
- Vaillo, C. (s.f.). *El mundo al revés en la poesía de Quevedo*. En: <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/el-mundo-al-reves-en-la-poesia-satirica-de-quevedo-927903/>
- Vargas, I., Hurtado, J. y Espinel, O. (2021). Notas de lectura sobre El Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha. En: O. Pulido-Cortés y O. Espinel (Coords) *Pensar con Sloterdijk. Antropotécnica, ejercicio y educación*. pp. 148-174. Editorial UPTC. DOI: 10.19053/9789586605892
- Volpi, F. (2008). *Prólogo*. En *El arte de tratar a con las mujeres*. Alianza editorial.
- Zambrano, M. (1957). *El payaso y el filósofo*. La palabra y el hombre. Revista de la Universidad veracruzana, 2, abril-junio 1957.

recibido en: 19.01.2022

aprobado en: 09.05.2022