



FILHA

DIDEROT, ROUSSEAU Y BAUDELAIRE: LOS MODERNOS FRENTE AL CINISMO ANTIGUO

Orejudo Pedrosa, Juan Carlos. (2018). Diderot, Rousseau y Baudelaire: los modernos frente al cinismo antiguo. *Revista Digital FILHA*. [en línea]. Julio. Número 18. Publicación bianual. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Resumen: En este ensayo, analizaré tres figuras de la modernidad, Diderot, Rousseau y Baudelaire, en relación a la filosofía antigua, concretamente, la actitud moral del cínico que se desprende de las convenciones sociales para acceder a una vida auténtica y solitaria. El cinismo antiguo implica una actitud crítica respecto al mundo civilizado. La modernidad de Diderot, Rousseau y Baudelaire no puede entenderse del todo sin tomar en cuenta su crítica a la civilización que se remonta a los cínicos antiguos.

Palabras Clave: Diderot, Rousseau, Baudelaire, Modernidad, Cinismo.

Abstract: In this essay, I will analyse three figures of modernity, Diderot, Rousseau and Baudelaire, in relation to ancient philosophy and specifically the moral attitude of the cynic who rejects social conventions in order to lead an authentic and lonely life. Ancient cynicism implies a critical attitude towards the civilized world. The modernity of Diderot, Rousseau and Baudelaire cannot be fully understood without taking into account their criticism of civilization that goes back to the ancient cynics.

Keywords: Diderot, Rousseau, Baudelaire, Modernity, Cynicism.

El siglo XVIII es testigo de un resurgir de la filosofía y del modo de vida de los cínicos a partir de la obra de Diderot titulada *El Sobrino de Rameau*. Como señala Jean Starobinski, en su obra *Diderot, un Diable de Rameau*, la obra de Diderot está profundamente marcada por la figura de Diógenes, resaltando sobre todo la autosuficiencia y la independencia del filósofo antiguo que no teme hablar francamente y abiertamente a los más poderosos. No obstante, se pondrá de manifiesto a lo largo de este ensayo las grandes dificultades a las que se enfrentan los modernos cuando se proponen imitar a los antiguos. Diderot, en concreto, reconoce que el ideal de virtud de Diógenes no puede llevarse a cabo en su época sin traicionar sus principios fundamentales. (Starobinski, 2012a, pp. 201-223)

En este ensayo, analizaremos el cinismo antiguo que implica una actitud crítica respecto al mundo civilizado y una forma de vivir de acuerdo a la naturaleza. Diderot, Rousseau y Baudelaire se hacen eco de la sabiduría de los antiguos en una época dominada por los valores del individuo. El cinismo antiguo no es una filosofía individualista que implique la negación del mundo, sino por el contrario, una mirada más aguda y consciente de la realidad, lo cual ha llevado a algunos autores a considerar a la racionalidad moderna y a la crítica ilustrada como una prolongación de la filosofía antigua, y concretamente, el cinismo. (Bouveresse, 1985, p. 33) [i]

Uno de los aspectos de la modernidad que parece destacarse a través del género de la autobiografía, de los escritos íntimos y de la correspondencia literaria, es la atención cada vez más acentuada por el individuo, el interés por desvelar las profundidades del yo y de la subjetividad; el mundo moderno implica la emergencia del yo individual, singular e irreplicable, que toma conciencia de sí a través de las confesiones del yo ante Dios o ante los hombres, la experiencia del yo singular en la ciudad, del caminante solitario a la manera de Rousseau o de Baudelaire que no encuentra un lugar de reposo y de paz en este mundo. Montaigne es el primer gran pensador moderno que se presenta a sí mismo como un *individuo* sin otra pretensión que la de expresarse con franqueza y estudiarse a sí mismo y retratarse tal como es al natural sin disfrazarse ni ocultarse tras los ropajes de la cultura y de la civilización:

Montaigne se aplica a nada esconder de su ser; su fin no es decir cómo debería ser, sino cómo es. Desde Maquiavelo, los modernos saben separar las dos cosas, y se consagran de preferencia al conocimiento del existente. “Yo quiero –(afirma Montaigne)- que me vean en mi manera simple, natural y ordinaria, sin contención (esfuerzo) y sin artificio”; el semblante que pinta no es quizás perfecto, siendo “canoso y calvo”, tiene el mérito de ser el suyo. “Quiero que se me vea mi andar natural y ordinario, por desgarrado que sea. (Todorov, 2001, p. 22)

En este ensayo, analizaré tres figuras de la modernidad, Diderot, Rousseau y Baudelaire, en relación a la filosofía antigua, concretamente, la actitud moral del cínico que se desprende de las convenciones sociales para acceder a una vida auténtica y solitaria. Llevar una vida natural y sencilla ha sido tradicionalmente vinculado en nuestra sociedad moderna a los valores de la autenticidad y de la sinceridad (Larmore, 2004, pp. 26-27). [ii] Charles Larmore pone en evidencia que todos los esfuerzos por desvelar al yo profundo más allá de las convenciones sociales constituye un ideal irrealizable. (Larmore, 2004, p. 8) [iii] No obstante, los ideales de sinceridad y de autenticidad refuerzan en la época moderna el carácter de veracidad y de legitimación de la palabra escrita tal como se manifiesta de manera ejemplar en *Las Confesiones* de Rousseau, que expresa desde las primeras líneas el propósito de decirlo todo, de no ocultar nada, y exponerse a sí mismo al natural y francamente en “toda la verdad de la naturaleza”:

Emprendo una obra de la que no hay ningún ejemplo y cuya ejecución no obtendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes a un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y este hombre soy yo (...) Que cada cual descubra su corazón a los pies de tu trono con la misma sinceridad; y que alguno se atreva a decir en tu presencia: “Yo fui mejor que este hombre. [iv]

Baudelaire por su culto exclusivo al arte y su desprecio a la naturaleza no concuerda en principio con la filosofía del cinismo. Sin embargo, la figura marginada del dandi, expulsado del mundo burgués que desprecia, y con el único recurso de su palabra poética, esgrimida con libertad, para oponerse al poder tiránico, constituyen algunos rasgos del cinismo antiguo que están presentes en el poeta francés. Baudelaire, al igual que Rousseau, lleva una vida solitaria llena de frustraciones y de rupturas personales que nos remiten a los males insuperables de la época moderna. Desear de manera desesperada escapar de la modernidad

y de los males de la civilización se convierte para Baudelaire en uno de sus motivos poéticos y literarios más recurrentes:

La fuerza moral, el refinamiento estético, que hubiera debido completar la civilización material, deben ser buscadas fuera de nuestra civilización, en los salvajes. Pero los valores enumerados por Baudelaire implican tanto una idea de la civilización (es decir, todo a la vez un ideal de civilidad y una civilización ideal) que Baudelaire puede escribir al utilizar esta vez el término de manera no peyorativa: "La civilización quizás se ha refugiado en alguna pequeña tribu aún no descubierta; Francia, como Bélgica, han sido declarados "países bien bárbaros". (Starobinski, 1989, pp. 46-47)

Desnudar el alma y analizar la propia individualidad con sus singulares imperfecciones y defectos de la manera más natural y ordinaria nos remite a la filosofía de Michel de Montaigne que se inspira en la filosofía antigua: estoicos, epicúreos, escépticos y en cierta medida como demuestra André Comte-Sponville de los cínicos (Sponville, 1998, pp. 54 y ss.) [v] El cínico antiguo asume los rasgos del hombre solitario en estado semisalvaje que sigue una vida sin horarios ni programa, que rompe sistemáticamente con la vida ordenada de los hombres burgueses y opulentos, los hombres poderosos, los cuales son tantas veces agasajados por los aduladores de todo tipo como pone de relieve Starobinski en su análisis del concepto *Adulación* ("*Flatterie*") (Starobinski, 1989, pp. 61-90). [vi] El cinismo se presenta como la antítesis del *halagador* profesional, al actuar como los perros en las épocas de máxima sequía, rompiendo todas las reglas del *decoro* y de la *conveniencia* ("*bienséance*"):

Los cínicos están familiarizados con las noches bajo la luna. Geógrafos de la Vía Láctea, ellos sabían, porque eran cultivados, lo que era la constelación denominada del Perro. En ella, una estrella-la más brillante-aparecía el 27 de julio y auguraba los tiempos caniculares: sol muy ardiente, sequedad absoluta. Según *La Historia Natural* de Plinio "en esta temporada, los perros se volvían furiosos por la canícula", muerden sin distinción a unas víctimas a las que infringen de este modo unas peligrosas hidrofobias. Amantes del apocalipsis, los cínicos no habrían perdido interés en aprender de Aristoteles que en esta constelación "comienza el periodo del año en el que el fuego del sol se acerca más peligrosamente a la tierra (...) el cínico con gusto se dice perro simplemente porque disfruta particularmente de las virtudes del animal (...) Siguiendo el ejemplo del perro, los cínicos comían en la plaza pública, rehuendo el ceremonial de la comida con sus horarios. (Onfray, 1990, pp. 30-31)

El cínico antiguo ha sido caracterizado por la tradición platónica como un "Sócrates furioso", lo cual alude a la "indignación del *logos* ante la resistencia del mundo a dejarse moldear por la palabra". (Aguila, 2004, pp. 23). [vii] La fealdad y la pobreza se convierten en los rasgos del sabio que nos conmina al desprendimiento de las cosas mundanas y al cuidado de sí, como asevera acertadamente Rafael del Águila en su obra *Sócrates Furioso*: "El desprecio de las cosas mundanas y el amor a la sabiduría se conjugan con el fervor casi religioso por la vida reflexiva" (Aguila, 2004, pp. 34-35). La frugalidad y la pobreza del cínico dan lugar a una sabiduría de vivir que rompe con la dependencia social y la servidumbre con respecto a los poderes políticos. André Comte-Sponville acierta al considerar que el cinismo, tanto el antiguo como el moderno, se define principalmente por defender la separación entre la moral y la política. (Sponville, 1998, pp. 32-33). [viii]

El cinismo antiguo no se presenta de la misma manera en Diderot y en Rousseau. Es sin duda, en Diderot, donde podemos encontrar los rasgos más representativos del cínico Diógenes en su obra titulada *El Sobrino de Rameau*. Michel Foucault analiza de manera magistral el concepto de “*Parresía*” en relación a la figura de Sócrates [ix], quien encarna mejor que nadie la franqueza y el valor de decir a los atenienses la verdad que anida en su alma. (Foucault, 2004, pp 51). [x] De este modo, el cínico antiguo se convierte para Diderot, el autor del *Sobrino de Rameau*, en un maestro de la verdad y de la franqueza:

Un nombre ilustre y legendario, el de Diógenes, parece al principio y al final del diálogo entre el filósofo y el sobrino. Este nombre instituye una simetría, sugiere un encuadramiento. (...) Al principio del diálogo, es Rameau quien nombra a Diógenes. Al final, es por el contrario, el filósofo el que evoca la figura del gran cínico. Por la forma en que hablan, es evidente que tanto el uno como el otro- aunque sea fugitivamente y en forma de juego- se identifican con él. (...) En el intercambio dialogado, Diógenes, detentor de la autoridad, es decir, del título de *auctor*, es el sustituto de Diderot. (...) El Diógenes del Sobrino es definido por un solo carácter: “el descarado”. (...) Diógenes es considerado aquí como el maestro del hablar-franco. (Starobinski, 2012a, pp. 201-202)

Diderot es el escritor ilustrado que se apropia más abiertamente de la figura de Diógenes para representar al hombre moderno liberado de los prejuicios y de las represiones de la cultura, que se presenta sin pudor tal como es, desnudo y sin temor, capaz de emitir la verdad más indecorosa y provocativa ante las autoridades más poderosas. Diderot no sólo remite a la libertad de palabra del cínico, sino también a su frugalidad y a la reducción extrema de las necesidades, de tal modo, que “el ascetismo cínico se asemeja bastante a la regla monástica de los cristianos: los votos de castidad tienen como efecto el exasperar los deseos” (Starobinski, 2012a, p. 204). Como señala Starobinski, la libertad del cínico se desarrolla al borde de la miseria y de la caída del hombre en la condición de animalidad:

La libertad para Diógenes, se adquiere al precio de una existencia mantenida más allá de los lazos sociales. La desnudez, el modo de vida de subsistencia enlaza a Diógenes con el animal- el perro legendario- y con el salvaje. No es sin razón que Rameau se pregunta: ¿Pero dónde está este animal? La sexualidad reducida a un asunto de órganos indóciles, no entra ni los lazos del sentimiento ni en los del matrimonio. (Starobinski, 2012a, pp. 204)

Diderot en varias ocasiones se ha identificado él mismo con Diógenes, aunque en cada caso, como señala Starobinski, traicionando a la ortodoxia diogénica. En primer lugar, “El elogio a Diógenes implica algunas matizaciones restrictivas, como el hecho de que el clima de Atenas hacía que su desnudez fuera menos penosa que en el París de Diderot. Desde el artículo “Cínico” (1754), Diderot “reconoce lo que le retiene de perseguir una plena identificación con el sabio cínico”. (Starobinski, 2012a:, p. 212) El coraje de Diógenes ya no tiene curso en las sociedades modernas: “la culpa la tienen las costumbres generales y la educación. Uno vive bajo un techo. Decir la verdad sin tapujos es imposible”. (Starobinski, 2012a, p. 207) Ya no vemos a ningún filósofo que se atreva a hablar a los grandes con la audacia de Diógenes:

¿Qué queda de la libertad diogénica si la franqueza insolente ante el poder es impracticable? Algo de menos arriesgado: una manera desinhibida de aceptar y de confesar la condición corporal, una manera resoluta de rechazar las convenciones del pudor. (Starobinski, 2012a, p. 207)

Diógenes el cínico no puede ser imitado o seguido plenamente en la época moderna. Diógenes representa en el siglo XVIII al perfecto sabio que vive y se expresa con total independencia y libertad. Diderot en su obra *El Sobrino de Rameau* reclama para sí el modelo del sabio Diógenes que vive de manera despreocupada y frugal siguiendo las normas de la naturaleza, y por tanto, que no necesita nada ni pide nada a nadie, y por consiguiente, es el verdadero filósofo (Diderot, 1999, pp. 129-131). Diderot propone una definición del cinismo que parece en un primer momento incontestable, aunque al mismo tiempo, es seductor e irritante: “Transportar en medio de la sociedad las costumbres del estado de naturaleza, y tomar de este modo la exigencia de la naturaleza como norma fundamental de la naturaleza” (Starobinski, 2012a, p. 209). Exponer en la plaza pública, sin tapujos ni vergüenza, las formas de ser y de actuar más naturales, no sólo tiene un carácter escandaloso, sino además, un aspecto fundamentalmente crítico respecto a las normas que rigen la sociedad civilizada. No obstante, como señala Starobinski, no sólo Diderot, sino incluso Rousseau reclama para sí a Diógenes que tiene significativos puntos en común con Catón “el sustituto romano y estoico de Antístenes” (Starobinski, 2012a, p. 213).

Rousseau considera a Catón y a Diógenes como almas virtuosas exiliadas ante el declive moral de las sociedades civilizadas. Rousseau juega el rol de Diógenes ante los ojos de Voltaire quien hace su elogio contra el filósofo ginebrino de la civilización, de las artes, las ciencias, los lujos y los placeres mundanos. *El Discurso sobre la Desigualdad entre los Hombres* de Rousseau, señala Starobinski, refleja en muchos aspectos una gran influencia de Diógenes (Starobinski, 2012a, p. 214). Al final, según Starobinski, Diderot se solidariza con Voltaire en la defensa de los placeres propios de la civilización. Ninguno de los dos interlocutores del *Sobrino de Rameau* se hace plenamente solidario de Diógenes (Starobinski, 2012a, p. 219).

II

En este ensayo, nos centraremos en las escuelas antiguas como el estoicismo, el epicureísmo, el escepticismo. No obstante, consideramos el cinismo como un aspecto importante de la razón moderna enfrentada a los deseos individuales de plenitud y de felicidad. El individuo moderno sufre en su interior las contradicciones de la cultura y de la civilización, lo cual le ha llevado a buscar en la naturaleza y en la vida simple de los salvajes una forma de restitución del mal de vivir moderno. El grito de un retorno a la naturaleza constituye sin duda uno de los motivos más preeminentes del hombre moderno atrapado en la angustia y la conciencia desgraciada como el propio Rousseau:

Los cínicos (...) manifiestan la necesidad de un retorno a la naturaleza que posee ya el tono imperioso y alarmista del *primer discurso* de Rousseau. Grito de alma virtuosa (...) en vista de privar al hombre del artificio y de la cultura, y de hacer que pueda reencontrar una naturaleza pretendidamente perdida : busco un hombre- dice Diógenes- un hombre conforme a la naturaleza humana, no este producto de vuestra civilización que ha travestido a la naturaleza. De ahí la función del exhibicionismo cínico: es preciso desnudar al hombre para que aparezca lo más propio de él. (Rosset, 1973, p. 151)

Los lectores del siglo XVIII, como señala Bakewell, abrazaron a Montaigne por alabar a los tupinambá, y por todo lo que escribió sobre la naturaleza: “Los estoicos “caníbales” de Montaigne casaban perfectamente con una nueva figura fantástica: la del noble salvaje, un ser imposible y perfecto que unía la sencillez primitiva con el heroísmo clásico” (Bakewell, 2012: 236) Sarah Bakewell nos hace ver de manera muy acertada y esclarecedora la influencia tan decisiva que tiene Michel de Montaigne en el pensamiento de Diderot y de Rousseau (Bakewell, 2012, p. 239). [xi]

¿Montaigne Cínico? Tal es la pregunta que se plantea André Comte-Sponville en su obra *Valor y Verdad, Estudios Cínicos* (Sponville, 1994, pp. 54-104). La figura de Montaigne aparece como una referencia constante y persistente en los ilustrados franceses, y de manera significativa, en la obra de Diderot y de Rousseau. Una sintomática resistencia y oposición a los *dogmatismos* de todo tipo constituye uno de los rasgos de la Ilustración, y consiguientemente, de los ilustrados franceses como Rousseau y Diderot. Como señala Sponville, una fuerte oposición a los *dogmatismos* separa la postura de Montaigne del estoicismo y del epicureísmo:

En lo referente a las relaciones del valor y de la verdad, epicureísmo y estoicismo tienen en común el ser dogmáticos: dogmatismos teóricos (...) y dogmatismos prácticos. (...) Montaigne, para decirlo de otra manera, es un escéptico, no un sofista ni un nihilista: Él no afirma que nada sea verdad (proposición evidentemente contradictoria: si nada es verdad, no es verdad que nada sea verdad), ni que no sabe nada (proposición también contradictoria: si no supiera nada, ¿Cómo sabría que no sabe nada?, sino simplemente que *nada es cierto* (...)) El verdadero escepticismo, señala Merleau-Ponty- es movimiento hacia la verdad; pero este movimiento, muestra Montaigne, es imposible detenerlo para siempre. (Comte-Sponville, 1994, pp. 58-59)

El escepticismo tan presente en Montaigne y Diderot, la conciencia dolorosa del hombre moderno ante la imposibilidad de alcanzar el saber perfecto y absoluto, no debe oscurecer ni obstaculizar totalmente la vía para una posible realización del hombre en la vida práctica. El hombre moderno no renuncia a sus aspiraciones a una vida buena y placentera. El cinismo se separa del escéptico al abandonar la actitud teórica para centrarse en una moral práctica centrada en la voluntad. Como señala Hadot, la filosofía cínica es “totalmente ejercicio (*askesis*) y esfuerzo” (Hadot, 1995, p. 173). En otras palabras, el cinismo es una filosofía en la cual el discurso filosófico es reducido al mínimo, tal como lo describe Hadot en su obra *¿Qué es la filosofía Antigua?*:

La filosofía cínica es únicamente una elección de vida, la elección de la libertad, o de la total independencia (*autarkeia*) en relación a las necesidades inútiles, el rechazo del lujo y de la vanidad (*tuphos*) El cínico elige su género de vida, porque considera que el estado de naturaleza (*phusis*), tal como podemos reconocerlo en el comportamiento del animal o del niño, es superior a las convenciones de la

civilización (*nomos*) (...) Esta oposición entre naturaleza y convención había sido objeto de largas discusiones teóricas en la época sofística, pero para los cínicos, no se trata de especulaciones sino de una decisión que engloba toda la vida. (Hadot, 1995, pp. 172-173)

Platón habría dicho de Diógenes: “Es un Sócrates enloquecido”. (Hadot, 1995, p. 173) La preocupación por sí mismo del cínico está indisolublemente unida a una preocupación por los otros. El cínico cuida de sí y de los otros sin menoscabar la dimensión cívica ni su preocupación por los demás (Aguila, 2004, p. 87) [xii] Los epicúreos y estoicos, a diferencia de platónicos y aristotélicos, “se dirigen a todos los hombres, ricos o pobres, hombres o mujeres, libres o esclavos” (Hadot, 1995: 169). La descripción del cínico como ardiente defensor de la naturaleza frente a las convenciones del hombre civilizado lo convierte sin duda en un ser solitario sin patria y sin un domicilio fijo, en un ser libre e independiente que no necesita nada de nadie, y por tanto, que puede expresarse con total libertad sin temor al castigo ni a las represalias sociales:

Desde Diógenes, los cínicos eran propagandistas acalorados, dirigiéndose a todas las clases de la sociedad, predicando el ejemplo, para denunciar las convenciones sociales y proponer el retorno a la simplicidad de la vida conforme a la naturaleza. (...) Sin ciudad, sin casa, privados de patria, miserables, errantes, viviendo al día. Sus alforjas sólo contenían lo estrictamente necesario para la supervivencia. No teme a los poderosos y se expresa en todo lugar con una provocante libertad de palabra (*parresía*). (Hadot, 1995, pp. 170-171)

El auge de la sátira en la época de la Ilustración se convierte en una moda literaria que en muchas ocasiones implicaba grandes riesgos y peligros para autores, como Voltaire y Diderot, que ponían en cuestión la pureza y la grandeza de los reyes, nobles, el alto clero, los cuales representaban a las clases más elevadas del antiguo régimen. Los autores que desarrollan una crítica a la moral establecida recurriendo a la sátira y a lo cómico no pierden la oportunidad de extraer los aspectos ridículos y vergonzosos de la vida social. [xiii] No obstante, Rousseau se separa del estilo satírico y grotesco de los pensadores de su tiempo, lo cual hace difícil percibir los influjos fugaces del cinismo antiguo en el pensamiento político y moral del autor del *Emilio* que fue perseguido y que tuvo un destino solitario.

El autor de *Las Confesiones* y de los *Diálogos* proclama su inocencia, la pureza de sus intenciones, contra todos los ataques provenientes del juicio acusador de los otros. Recordemos el ataque de Voltaire contra Rousseau, quien es criticado por intentar destruir los pilares de la civilización. Rousseau siente la acusación de Diderot en su obra *El hijo natural*, quien le reprocha su misantropía y su repliegue en la vida retirada y solitaria. Rousseau a su vez, como argumenta Starobinski, adquiere un rostro acusador contra el vicio y la injusticia de su tiempo: “El gesto acusador ha tomado un valor inaugural. Es el principio de una carrera de hombre de letras” (Starobinski, 2012b, p. 13). Rousseau reivindica con la misma pasión y el mismo ímpetu, en contra de la opinión acusadora y malintencionada de los otros, tanto su inocencia y la pureza de su corazón, como su diferencia y su singularidad.

El ideal de una existencia sin ataduras ni vínculos sociales conduce a un estado de plena felicidad y de autosuficiencia que corresponde a la experiencia del paseante solitario que describe Rousseau en *Los Ensueños de un Paseante Solitario*:

¿De qué disfrutamos en tales situaciones? De nada externo a uno mismo, de nada excepto de uno mismo y de nuestra propia existencia, en tanto que este estado dure nos bastamos a nosotros mismos como Dios. (Rousseau, 2001, p. 113) [xiv]

La virtud, al igual que la naturaleza originaria, se esconde en el corazón de los hombres. La infelicidad y la desgracia provienen del orden artificial del hombre civilizado, el cual se rige por el reino de los sentidos y de las falsas apariencias. Es “entre las manos del hombre, y no en su corazón, que todo degenera”. (Starobinski, 1971, p.34) Rousseau sostiene que el hombre civilizado se esconde detrás de un velo de hipocresía y de falsas apariencias. Los hombres se distancian entre sí en la medida en que progresan las ciencias y las artes, de tal modo que no se atreven a aparecer tal como realmente son, ni a manifestar las verdaderas disposiciones de su corazón.

Rousseau, el autor del *Contrato Social*, desarrolla diferentes formas literarias como la autobiografía, la novela, los escritos íntimos, que concuerdan en dar prioridad a la expresión sin límite de la verdad, a la sinceridad libre de las convenciones y de las prescripciones sociales. Desde las primeras líneas de su obra *Los Ensueños de un Paseante Solitario*, se percibe la lucha del yo interior por liberarse de la tiranía y de las ataduras sociales para acceder a la vida más íntima del yo en contacto con la naturaleza. Rousseau en el primer paseo se considera como un ser maldecido por la sociedad, un perseguido y un proscrito social que está condenado para siempre a una vida solitaria sin patria y sin hogar:

Heme aquí solo en la tierra, no teniendo hermano, prójimo, amigo, ni sociedad que yo mismo. El más sociable y el más amante de los hombres ha sido por ellos proscrito por un acuerdo unánime. (...) Hubiera amado a los hombres a pesar de ellos (...) Helos aquí por tanto extranjeros, desconocidos, nulos para mí, puesto que lo han querido. Pero yo, desvinculados de ellos y de todo, ¿Qué soy yo mismo? (Rousseau, 2001, p. 43) [xv]

Uno de los rasgos de la literatura moderna desde el siglo XVIII es su carácter desmitificador y crítico de las convenciones y de las normas sociales. La filosofía de Rousseau no se dirige principalmente a una élite de sabios o de poderosos sino al pueblo llano que vive según las reglas de la naturaleza y de las costumbres.

III

La influencia del cristianismo sobre Baudelaire determina el sentido trágico de la vida del poeta. La filosofía cristiana remite a una experiencia interior que destruye la armonía y la unidad entre el hombre y la naturaleza. Baudelaire se distancia de la sabiduría antigua cuando experimenta el dolor que surge de la imposibilidad de alcanzar el bien que desea. Baudelaire no tiene poder para satisfacer plenamente sus aspiraciones de felicidad en este mundo. Este

dolor va acompañado de un sentimiento de pérdida de libertad y de dignidad que puede llevar a la desesperación y a la desmoralización por todos los asuntos humanos.

Tal es la situación existencial que experimenta Rousseau en su interior, la cual determina su visión trágica y desesperada de la modernidad. Rousseau encarna las contradicciones del hombre moderno atrapado entre su deseo imposible de escapar de este mundo y su postura moral de denuncia y de crítica al mundo civilizado que le lleva repudiar la sociedad corrompida de su tiempo y a llevar una existencia solitaria alejado del mundo social. La actitud misántropica que adopta Rousseau nos recuerda al personaje Alceste del *Misántropo* de Molière:

El hombre que se rebela contra el orden de la naturaleza y todo lo humano termina por incurrir en contradicciones, (...) Molière muestra, en efecto, por medio de cuántas contradicciones desapercibidas el enemigo del mundo forma parte, a pesar suyo, del mundo que denuncia. (Starobinski, 1989, p. 87)

El personaje protagonista de la obra de Molière titulada *El Misántropo*, es decir, Alceste, se opone a la realidad social de su época por fomentar y alentar actitudes inmorales que atentan contra la virtud. Alceste, según Molière, representa el carácter ridículo y cómico de toda rebeldía idealista fundada en valores morales estrictos y elevados. La crítica de Rousseau contra el *Misántropo* de Molière, en su *Carta a D'Alembert*, constituye un alegato a favor del misántropo que encarna la virtud. Rousseau critica a Molière por ridiculizar al hombre virtuoso que lucha contra la corrupción de la sociedad. Para Rousseau, Alceste encarna la virtud y los valores morales del individuo. Rousseau en su *Carta a D'Alembert* critica el influjo inmoral del arte, concretamente, el teatro que realza lo ridículo del mundo (Jauss, 1992, p. 83). En cambio, Baudelaire reclama los valores estéticos y la belleza del arte que esplandece en una esfera independiente de la moral:

Reemplazar los valores éticos por los valores estéticos. Es esta elección la que podemos llamar esteticismo. Esta substitución adquiere dos formas fundamentales en Baudelaire. (...) Por una parte, haciendo el elogio de la vida transformada en una obra de arte; por otra parte, al considerar la producción de obras de arte como la coronación de la vida. Exigir que la vida sea bella en vez de buena, tal es la moral de aquel que en la época de Baudelaire era llamado dandi. (Todorov, 1998, p. 251)

Baudelaire se hace eco del estoicismo al reivindicar el valor de la *voluntad humana* para alcanzar el paraíso del arte y de la poesía. Baudelaire define el arte como un acto de la voluntad, y en la medida en que la vida misma es considerada como una especie de obra de arte, Baudelaire decide por propia voluntad vivir y ser testigo de su propia existencia melancólica y solitaria. Baudelaire, como continuador del estoicismo, no renuncia a la voluntad; por el contrario, su vida se basa en una inquebrantable voluntad de convertirse en poeta. Baudelaire recurre a la voluntad como facultad que permite decidir entre distintos valores. La voluntad constituye el núcleo de la ética antigua, concretamente, del cinismo, en la figura de Diógenes.

Baudelaire ha sido descrito en más de una ocasión como un poeta irreductible (Compagnon, 2014, p. 7) que carece de equivalente o de parangón en el mundo real, como un ser que no tiene un lugar asignado en este mundo, lo cual explica que pueda ser denominado *a-topos*, en el mismo sentido en que lo fue Sócrates para la sociedad de su tiempo:

Es este, como lo ha señalado Kierkegaard, el sentido profundo de las expresiones *atopos*, *atopia*, *atopotatos*, que reaparecen continuamente en los diálogos de Platón para describir el carácter de Sócrates, por ejemplo en el *Theeteto* (149a): “Se dice que soy *atopotatos* y que sólo creo aporías”. La palabra significa etimológicamente “fuera de lugar”, por tanto, extraño, extravagante, absurdo, inclasificable, equívoco (...) Sócrates no pertenece a ninguna clase. No puede compararse con ningún hombre, concluye Alcibiade, a lo más a los silenos y a los sátiros. (Hadot, 2002, pp. 120-121)

Baudelaire a través de la ironía y del placer aristocrático de causar disgusto en la sociedad de su tiempo refleja sin duda su parentesco con algunos de los discípulos de Sócrates, como los cínicos. El ideal de impasibilidad y de dominio de sí del dandi baudelairiano nos remite a la “*ironía amorosa de Sócrates*”. (Hadot, 2002, p. 122) La ironía propia del lenguaje poético de Baudelaire se pone de manifiesto en el ideal del dandi que no se deja impresionar por nada y que permanece imperturbable e incommovible en medio de la tormenta de las pasiones humanas: “Es el placer de sorprender y la satisfacción orgullosa de no sorprenderse nunca”. (Baudelaire, 1976, p. 710) [xvi] Baudelaire aspira alcanzar la *ataraxia* de los antiguos, el ideal de belleza que no deja adivinar ninguna fisura personal.

No obstante, Baudelaire no logra alcanzar la virtud de los antiguos, sino que está atrapado eternamente en las contradicciones interiores del alma. Lo que se desprende de las pasiones humanas no es la satisfacción del deseo sino el conocimiento del mal que anida en el interior del hombre. Baudelaire descubre a través del mal una vía para conocerse a sí mismo. La sabiduría griega, representada por Sócrates, no concibe otro mal que aquel que se hace por ignorancia. En cambio, para Baudelaire, el Mal es un fruto consciente de la voluntad, que puede acarrear un efecto destructivo que posee un gran poder de irradiación y de fascinación (López Castellón, E., Duque F., 1993, p. 12-40) La moral de Baudelaire es inseparable de la vida corporal y de la sexualidad. En su poema en prosa titulado *Peguemos a los Pobres*, Baudelaire establece una profunda diferencia entre el demonio de Sócrates y el suyo propio:

Hay una diferencia entre el demonio de Sócrates y el mío; el de Sócrates no se le manifiesta más que para prohibir, prevenir, impedir; mientras que el mío se digna aconsejar, sugerir, persuadir. El pobre Sócrates tenía sólo un demonio represor, el mío es un demonio de acción o un demonio de combate. [xvii]

Foucault resalta la figura del *Flâneur* o caminante baudelairiano como un paradigma del hombre moderno, siendo la *modernidad* para el poeta, por otra parte, una recreación perpetua de uno mismo a través de un ejercicio permanente de la voluntad a través del arte y de la imaginación creativa. (Foucault, 2003, pp. 85-86) [xviii] El carácter provocador e irónico de

la palabra poética en Baudelaire adquiere un sentido de profundidad a través del Mal y de la incapacidad del poeta por alcanzar el ideal de belleza en este mundo. Lo cómico y la risa satánica son el reflejo de la caída del hombre en el pecado y el mal. Jankélévitch acierta en caracterizar al cinismo como una “gloriosa travesura” que no implica la idea de pecado ni del mal en el sentido de Baudelaire. (Jankélévitch, 2001, p. 104) Baudelaire está atrapado en la materialidad de su cuerpo enfermo y deforme lo cual le permite descifrar y valorar las bellezas insólitas, extrañas y grotescas de la vida moderna:

¿Qué haría, qué diría un Winckelmann moderno (los tenemos a montones, la nación rebosa, a los perezosos les pirra) que diría frente a un producto chino, producto extraño, raro, amanerado en su forma, intenso en su color, y a veces delicado hasta el desvanecimiento? Sin embargo, es una muestra de la belleza universal; pero, para que sea comprendido, es preciso que el crítico, el espectador, opere en sí mismo una transformación algo misteriosa, y que, por un fenómeno de la voluntad actuando sobre la imaginación, aprenda por sí mismo a participar en el medio que ha dado origen a esta insólita floración. Pocos hombres poseen - por completo - esta gracia divina del cosmopolitismo; pero todos pueden adquirirla en diversos grados. Los mejores dotados para ello son esos viajeros solitarios que han vivido durante años en el fondo de los bosques, en medio de vertiginosas praderas, sin otro compañero que su fusil, contemplando, disecando, escribiendo. (Baudelaire, 2005, pp. 199-200)

Baudelaire se hace eco del viajero solitario alejado de la cultura y de la civilización que encuentra en su interior su ideal particular de belleza. La voluntad interior que le hace diferente y le permite destacar como poeta conecta con la filosofía antigua. Baudelaire defiende la afinidad del dandismo con el estoicismo: “El dandismo confina con el espiritualismo y el estoicismo”. (Baudelaire, 1976, p. 710.) [xix] No obstante, como señala Hadot, “cinismo y estoicismo son muy próximos uno del otro en su concepción de la vida”. (Hadot, 2006 p. 103) Bajo el influjo del cristianismo, Baudelaire está condenado a no encontrar un lugar de reposo en este mundo. No obstante, no pierde la oportunidad de abrirse camino en la *República de las Letras* de su tiempo. Baudelaire sufre en su vida la miseria, la soledad y la caída del artista en la bohemia que supone la pérdida por parte del poeta de su aureola en el fango de Macadán:

Hace un rato, cuando yo atravesaba el bulevar, a toda prisa, y que saltaba en el barro, a través del caos en movimiento donde la muerte llega al galope por todos los lados a la vez, mi aureola, en un movimiento brusco, se ha deslizado de mi cabeza y ha caído en el fango del macadán. (Baudelaire, 1975, I, p. 352) [xx]

Errante, encarna la pobreza y la austeridad del cínico antiguo, capaz de soportar las pruebas más duras de la vida. La figura de Sócrates, con sus pies desnudos y su viejo abrigo, como *Eros* mendigo, será la misma del filósofo cínico, Diógenes, errante sin fuego ni lugar: “Somos reconducidos a la figura del Sileno, es decir, al ser puramente natural, a la fuerza primitiva, anterior a la cultura y a la civilización.” (Hadot, 2002, p. 126). Baudelaire, sin embargo, no rompe totalmente con las formas clásicas de su tiempo ni cabe confundirlo con la imagen desaliñada del bohemio medio salvaje y provocador que sólo busca escandalizar y ofender las buenas costumbres y las reglas sociales. Tal es la tesis que sostiene Alain Vaillant en su Presentación de *Baudelaire Journaliste, Articles et Chroniques*:

Baudelaire no es el autor solitario del libro único y escandaloso de 1857 (*Les Fleurs du Mal*), ni el aficionado a las provocaciones refinadas (...) Primero y ante todo, Baudelaire es el perfecto ejemplo- banal desde el punto de vista de su recorrido, pero excepcional por su genio- del escritor periodista de la mitad del siglo XIX. (Vaillant, en Baudelaire, 2011, p. 7)

Baudelaire es descrito por Sainte-Beuve no sin ironía como un joven de buenas maneras. (Baudelaire, 1976, p. 190) [xxi] La crítica que dirige el poeta a la civilización refleja sin duda una mirada severa e insobornable sobre la modernidad. Baudelaire contribuye a la idealización de las culturas muy alejadas de las nuestras, las cuales carecen de ciencias especializadas, pero en cambio, son expertas en generalidades con un perfecto conocimiento enciclopédico:

Por su naturaleza, por necesidad incluso, (el salvaje) es enciclopedista, mientras que el hombre civilizado se encuentra confinado en las regiones infinitamente diminutas de la especialidad. (Starobinski, 1989, p. 46)

Baudelaire adopta del cinismo la fortaleza del alma, la independencia de juicio y la libertad de palabra. El salvaje que se recluye en el silencio de los bosques y de las praderas representa el ideal del dandi concentrado en sí mismo. Baudelaire adopta la sabiduría griega que se basa en la libre elección de valores. Cada escuela helenística, como el estoicismo, el epicureísmo, el cinismo o el escepticismo, se define y se caracteriza “por una elección de vida” (Hadot, 1995, p. 161). La elección libre y voluntaria de una forma de vida permite concebir al hombre con el poder suficiente para gobernarse a sí mismo de forma independiente, separado de la tradición y de la realidad social.

El cinismo ha representado para la filosofía y la literatura moderna un espíritu de independencia y de libertad frente a las constricciones sociales y culturales que nunca se ha cumplido perfectamente en la época moderna. Por otra parte, sin este espíritu de independencia que preconiza el cínico antiguo no hubieran sido posibles algunas de las obras literarias y filosóficas más auténticas y reveladoras de la modernidad.

Bibliografía

Águila, R. del, (2004)., *Sócrates Furioso, El Pensador y la Ciudad*, Barcelona: Anagrama.

Bakewell, S., (2012). *Cómo Vivir o Una Vida con Montaigne, En una Pregunta y Veinte Intentos de Respuesta*, Barcelona: Ariel.

Baudelaire, Ch., (tome I, 1975, tome II, 1976). *Œuvres Complètes*, Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

- (2005). *Salones y otros Escritos sobre Arte*, Introducción, notas y biografía de Guillermo Solana, Madrid: Machado Libros.
- (2011). *Baudelaire Journaliste, Articles et Chroniques*, Choisie et Présenté par Alain Vaillant, Paris : Flammarion.

Blom, Ph., (2010). *Encyclopédie, El Triunfo de la Razón en Tiempos Irracionales*, Barcelona: Anagrama.

- (2012). *Gente Peligrosa, El Radicalismo Olvidado de la Ilustración Europea*, Barcelona: Anagrama.

Bouveresse, J., (1984). *Rationalité et Cynisme*, Paris : Éditions de Minuit.

Compagnon, A., (2014). *Baudelaire l'Irréductible*, Paris : Flammarion.

Comte-Sponville, A., (1998). *Valeur et Vérité, Études Cyniques*, Paris : PUF.

Diderot. D., (1972). *Supplément au Voyage de Bougainville, Pensées Philosophiques, Lettres sur les Aveugles*, Paris : Flammarion.

- (1999). *Le Neveu de Rameau*, Paris : Pocket.
- (2011). *Lettre sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Paris : Gallimard.
- (2015). *Articles de L'Encyclopédie*, Paris : Gallimard.

Duque, F., (1993). *El Mal, Irradiación y Fascinación*, Murcia: Serbal.

Foucault, M., (2003). *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos.

- (2004). *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós.

García Gual, C., (2002). *La Secta del Perro*, Madrid: Alianza.

Hadot, P., (1995). *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Paris : Gallimard.

- (2002). *Exercices Spirituels et Philosophies Antiques*, Préface d'Arnold I Davidson, Paris : Albin Michel.
- (2016a). *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Librairie Générale Française.
- (2016b). *Éloge de Socrate*, Paris : Édition Allia.

Jankélévitch, V., (2011). *L'Ironie*, Paris : Flammarion.

Jauss, H.R., (1992). *Experiencia Estética y Hermenéutica Literaria, Ensayos en el campo de la Experiencia Estética*, Madrid : Taurus.

Larmore, Ch., (2004). *Les Pratiques du Moi*, Paris : PUF.

Onfray, M., (1990). *Cynismes*, Paris : Grasset.

Rosset, C., (1973). *L'Anti- Nature, Éléments pour une Philosophie Tragique*, Paris : PUF.

Rousseau, J.J., (1987). *Discours sur les Sciences et les Arts, Lettre à d'Alembert*, Paris : Gallimard.

- (1998). *Les Confessions, (Livres I à VI)*, Paris : Librairie Générale Française.
- (2001). *Rêveries du Promeneur Solitaire*, Paris : Librairie Générale Française.
- (2008). *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, Paris : Flammarion.

Sloterdijk, P., (2003). *Crítica de la Razón Cínica*, Madrid: Siruela.

Starobinski, J., (1971). *Jean-Jacques Rousseau : La Transparence et l'Obstacle, suivi de Sept Essais sur Rousseau*, Paris : Gallimard.

- (1989). *Le Remède dans le Mal, Critique et Légitimation de l'Artifice à l'Âge des Lumières*, Paris : Gallimard.
- (2012a). *Diderot, Un Diable de Ramage*, Paris: Gallimard.
- (2012b). *Accuser et Séduire, Essais sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Gallimard.
- (2012c). *L'Encre de la Mélancolie*, Paris : Seuil.

Todorov, T., (1985). *Frêle Bonheur, Essais sur Rousseau*, Paris : Hachette. (Trad. Cast. (2008). *Frágil Felicidad, Un Estudio sobre Rousseau*, Barcelona : Gedisa)

- (1998). *Le Jardin Imparfait, La Pensée Humaniste en France*, Paris : Grasset.
- (2001). *Montaigne ou la Découverte de l'Individu*, Tournai : La Renaissance du Livre.
- (2009). *Vivre Seul Ensemble, La Signature Humaine 2*, Paris : Seuil.

Notas

[i] Bouveresse, J., (1984). *Rationalité et Cynisme*, Paris : Éditions de Minuit, p. 33-43 : “Sloterdijk parece convencido de que “bajo el signo una crítica de la razón, cínica (*zynisch*), la *Aufklärung*, puede renovar su suerte y permanecer fiel a su proyecto más íntimo: transformar el ser (*Sein*) por el ser-consciente (*Bewusstsein*) (...) Diógenes es aquel que “ha introducido en la filosofía occidental el lazo originario entre la felicidad, la ausencia de necesidades y la inteligencia- un motivo que reencontramos en todos los movimientos de *vita simplex*, de las culturas mundiales. (...) La lección principal que debemos, según Sloterdijk, extraer de la enseñanza de Diógenes es el reconocimiento del elemento de pasividad consciente y concertado que debe comportar toda relación con el mundo y con el otro que no quiere ser de pura agresividad (auto-) destructiva”.

[ii] Larmore, Ch., (2004). *Les Pratiques du Moi*, Paris: PUF, p. 26-27: “En este sentido elemental, la sinceridad consiste, por tanto, en la ausencia de hipocresía o de ceguera. No es sinónimo de autenticidad. En efecto, esta última no significa jamás una relación con el otro que podemos igualmente asumir respecto a uno mismo; ello designa siempre, y por su esencia, una manera de relacionarse uno a sí mismo. El célebre crítico americano, Lionel Trilling, ha subrayado esta diferencia en uno de sus libros (...) *Sinceridad y Autenticidad*. En el pasado, existía de hecho un ideal de la sinceridad que asociaba la veracidad en relación al otro y a uno mismo (...) este ideal parece hoy pasado de moda, en la medida en que ya no

nos identificamos más con nuestros roles sociales: la sinceridad con los otros y la sinceridad con uno mismo parecen dos cosas bien distintas. El ideal de autenticidad, por el contrario, viene justamente a ocupar el primer plano de la escena en las sociedades como las nuestras donde la distanciación respecto a los roles se ha convertido en una regla”.

[iii] *Ibid.*, p. 8: “Ser auténtico no puede significar “devenir lo que uno es”. Todo esfuerzo por hacer que coincidamos con nuestro “yo verdadero” se encuentra destinado al fracaso (...) Por otra parte, no existe el “yo verdadero”, si entendemos por eso un yo no impregnado por unas formas de pensamiento que hemos hecho nuestros al modelarnos a partir de otro. (...) En este sentido, ser plenamente nosotros mismos no exige que nos despojemos de la huella de las convenciones sociales, algo imposible en todo estado de cosas. Existe una cierta lógica de la sinceridad que la conduce hacia la noción de autenticidad (...) Que exista un tal yo y que se constituya independientemente de nuestras formas de vernos con los ojos de otro es un presupuesto bastante discutible. A decir verdad, es el presupuesto clave de la idea habitual de la autenticidad (...) A decir verdad, Sartre (...) está persuadido de que la sinceridad equivale, no a veces, sino siempre y necesariamente, a una mentira a uno mismo”.

[iv] Rousseau, J.J., (1998). *Les Confessions, (Livres I à VI)*, Paris : Librairie Générale Française, p. 23-25 : “Je forme une entreprise qui n’eut jamais d’exemple et dont l’exécution n’aura point d’imitateur. Je veux montrer a mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme ce sera moi. (...) Que chacun d’eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu’un seule te dise, s’il l’ose : *je fus meilleure que cet homme-là*”.

[v] Comte-Sponville, A., (1998). *Valeur et Vérité, Études Cyniques*, Paris : PUF, p. 54: “Es un problema tradicional, casi de escuela, tratar de saber si Montaigne fue: ¿Simultáneamente ? ¿Sucesivamente? – estoico, escéptico o epicúreo (...) No, de nuevo, que Montaigne haya sido un discípulo de Diógenes o de Crates, sino lo siguiente que trataré de demostrar, que prolonga ciertas de sus posiciones, abriendo así la vía a lo que he denominado en otra parte un *cinismo generalizado*, del cual la antigüedad no ofrece ningún ejemplo.”

[vi] Starobinski, J., (1989). *Le Remède dans le Mal, Critique et Légitimation de l’Artifice à l’Âge des Lumières*, Paris : Gallimard, p. 76 : “El sentido primero y propio de *flatter* es “acariciar con la palma de la mano”, “pasar la palma de la mano”. El verbo dice primitivamente el contacto de la caricia con un cuerpo, el frotamiento ligero con la mano. El halagador (*Flatteur*) será, por tanto, el que desplaza con el poder del discurso la aptitud de la mano para descubrir un cuerpo y revelarlo de manera agradable (...) “Halagar los sentidos” “*Flatter les sens*” no es engañarlos sino simplemente volverlos agradables y encantadores (...) “Jactarse” (“Se Flatter”) verbo ambiguo, expresa a la vez, el error y la sincera esperanza”.

[vii] Águila, R. del, (2004). *Sócrates Furioso, El Pensador y la Ciudad*, Barcelona: Anagrama, p. 23-24: “Alguien preguntó a Platón quién era Diógenes el cínico. Platón contestó: “Sócrates enloquecido”. La palabra *mainómenos* se refiere a alguien poseído, transportado, furioso, rabioso, fuera de sí. Así, Diógenes sería, según Platón, el Sócrates furioso, un Sócrates desafiante, burlón, irónico, ácido, insobornable, dionisíaco, no convencional. Sin embargo, si hay que creer a otras fuentes, “Sócrates furioso” fue la

respuesta que Diógenes dio cuando se le preguntó quién era Platón. Y ahora es Platón, vertiginoso, serio, sistemático, apolíneo, obsesionado por la seguridad en el saber, siempre dispuesto a aconsejar al tirano, quien destila en su actitud el peligro de la furia. Dos discípulos de Sócrates, dos orgullos contrapuestos herederos de la furia del *logos*. (Diógenes: pisoteo el orgullo de Platón”; Platón: “con otro orgullo, Diógenes”). (...) Sócrates, pues, se enfurecía ante los excesos de vehemencia. En esta línea interpretativa se encontraba Peter Sloterdijk al subrayar, en conexión con Diógenes, su carácter dionisiaco. Sin embargo, otras traducciones sugieren que era Sócrates y su “vehemencia en el decir” lo que enfurecía *a los otros*. (Así no es Sócrates el que se muestra furioso ante el mundo, sino Sócrates el que enfurece a los demás por su actividad reflexiva, por su constante examinarse a sí mismo y a otros, por ironizar y criticar, por no plegarse a lo existente, por preguntar y preguntar de nuevo, por desmontar las coartadas de lo dado”).

[viii] Comte-Sponville, A., (1998). *Valeur et Vérité, Etudes Cyniques*, Paris: PUF, p. 32-33: “Diógenes y Maquiavelo (...) lo que tienen en común (...) es el de separar radicalmente la política y la moral, es lo que he llamado en un primer momento *el cinismo*. (...) Es evidente que estos dos cinismos, por otra parte diferentes, se oponen simétricamente en lo esencial. Para Diógenes, si la política y la moral están divididas, es en beneficio de la moral: la virtud es todo, el poder no es nada. Es lo que he llamado *el cinismo moral*: más vale la virtud sin poder que el poder sin virtud. Para Maquiavelo, por el contrario, si la moral y la política están escindidas, es en beneficio de la política: el poder es todo, la virtud no es nada. (...) Es lo que he llamado el *Cinismo Político*: más vale el poder sin virtud que la virtud sin poder”.

[ix] Foucault, M., (2004). *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, p. 51: “En los escritos de Platón, Sócrates aparece en el papel de *parresíastés*. Aunque la palabra “*parresía*” aparece varias veces en Platón, nunca utiliza la palabra “*parresíastés*”- una palabra que sólo aparece más tarde como parte del vocabulario griego- Y, no obstante, el papel de Sócrates es típicamente parresiástico, ya que constantemente se enfrenta a los atenienses en la calle y, como se pone de manifiesto en la *Apología*, les señala la verdad, invitándoles a ocuparse de la sabiduría, la verdad y la perfección de sus almas. Y también en el *Alcibíades Mayor* asume Sócrates un papel parresiástico en el diálogo. Pues mientras todos los amigos y amantes de Alcibíades le adulan en su intento de lograr sus favores, Sócrates se arriesga a provocar la cólera de Alcibíades cuando lo dirige a esta idea: que antes de que Alcibíades sea capaz de lograr lo que se ha propuesto llevar a cabo, a saber, llegar a ser el primero de los ciudadanos atenienses que gobierne Atenas y que llegue a ser más poderoso que el rey de Persia, antes de que sea capaz de ocuparse de Atenas, deberá primero aprender a cuidar de sí mismo. *La parresía* filosófica está así asociada con el tema del cuidado de sí (*epiméleia heautoû*).”

[x] *Ibid.*, p. 36-39: “Para comenzar, ¿Cuál es el significado general de la palabra “*parresía*” Etimológicamente, “*parresiazesthai*” significa “decir todo” – de “*pan*” (todo) y “*rema*” (lo que se dice)- Aquel que usa la *parresía*, el *parresíastés*, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso. En la *parresía* se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en mente, de manera que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante. (...) tal como veremos, el compromiso implicado en la *parresía* está vinculado a cierta situación social, a una diferencia de estatus

entre el hablante y su auditorio, al hecho de que el *parresias* dice algo que es peligroso para él mismo y que comporta, de este modo, un riesgo, etc. (...) *El parresias* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Dice lo que él sabe que es verdadero. La segunda característica de la *parresía* es entonces, que hay siempre una coincidencia exacta entre creencia y verdad”.

[xi] Bakewell, S., (2012). *Cómo Vivir o Una Vida con Montaigne, En una Pregunta y veinte Intentos de Respuesta*, Barcelona: Ariel, p. 239: “Escritores como Diderot y Rousseau se vieron atraídos no sólo por el Montaigne “canibal”, sino también por todos los fragmentos en los cuales éste escribió sobre formas de vida sencillas y naturales”.

[xii] Águila, R. del, (2004). *Sócrates Furioso, El Pensador y la Ciudad*, Barcelona: Anagrama, p. 87: “No se trata, de vivir sin lastre cívico”, como García Gual sugiere que hacía el cínico Diógenes. De hecho, el díscolo discípulo se encontraba en una contradicción similar a la del maestro: si bien afirma “soy ciudadano del mundo”, también señala la importancia central de la “libertad de palabra”, y se define como un perro “de noble raza, de los que protegen a los amigos”. Lo que no es óbice para que sea muy consciente de que su actividad es dura “...yo muerdo a mis amigos con el fin de sanarlos”. Nada distinto decía Sócrates de su compromiso cívico”.

[xiii] Starobinski, J., (2012c). *L’Encre de la Mélancolie*, Paris : Seuil, p. 169 : “Una tradición secular, que se remonta a Juvenal, ofrece como figuras tutelares del género satírico las figuras contrastadas de Heráclito en lágrimas y de Demócrito sacudido por la risa, adjuntándose, en ocasiones, los grandes cínicos: Diógenes, Menipo. La Sátira, según los teóricos literarios de los siglos XVII y XVIII francés, se concentran en los vicios y en lo ridículo. (...) Bajo el velo del humor negro por medio del cual se declaran atormentados, el satírico puede denunciar sin componendas la marcha del mundo Él dirá las verdades más intolerables y se disculpará alegando la fatalidad de su constitución corporal. Su irreverencia no salva a nadie. Para ponerse él mismo fuera de peligro y alejarse de toda responsabilidad, el melancólico acusará al astro de su nacimiento, Saturno. (...) la voz satírica es la del hombre que ha tomado sus distancias, pero que, en su aislamiento, se vuelve contra la sociedad para fustigarla”.

[xiv] Rousseau, J.J., (2001). *Rêveries du Promeneur Solitaire*, Paris: Librairie Générale Française, p. 113: “De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d’extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi même comme Dieu”.

[xv] Rousseau, J.J., (2001). *Rêveries du Promeneur Solitaire*, Paris: Librairie Générale Française, p. 43: “Me Voici donc seul sur la terre, n’ayant plus de frère de prochain d’ami de société que moi-même. Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrito par un accord unanime (...) J’aurais aimé les hommes en dépit d’eux-Mêmes. (...) Les Voilà donc étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi puisqu’ils l’ont voulu. Mais moi, détaché d’eux et de tout, que suis-je moi même?”.

[xvi] Baudelaire, Ch., (tome II, 1976). *Œuvres Complètes*, Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 710 : “C’est le plaisir

d'étonner et la satisfaction orgueilleuse de ne jamais être étonné". (2014). : Grasset. campo de la Eampo de la experiencia esteatro per considerae aquel que en al considerar la producci

[xvii] Baudelaire, Ch., (tome I, 1975). *Œuvres Complètes*, Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 358 : "Il existe cette différence entre le Démon de Socrate et le mien, que celui de Socrate ne se manifestait à lui que pour défendre, avertir, empêcher, et que le mien daigne conseiller, suggérer, persuader. Ce pauvre Socrate n'avait qu'un Démon prohibiteur ; le mien est un grand affirmateur, le mien est un Démon d'action, un Démon de combat".

[xviii] Foucault, M., (2003). *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos, p. 85-86: "Para Baudelaire, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; es también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como es uno en el flujo de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el "dandismo". (...) El hombre moderno, para Baudelaire, no es aquel que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad oculta; es aquel que procura inventarse a sí mismo. Esta modernidad no libera al hombre en su ser propio; le constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo. Finalmente, añadiré sólo una palabra. Esta heroización irónica del presente, este juego de la libertad con lo real para su transfiguración, esta elaboración ascética de sí, Baudelaire no concibe que puedan tener lugar en la sociedad como tal o en el cuerpo político. No pueden producirse más que en un lugar distinto: lo que Baudelaire llama el arte".

[xix] Baudelaire, Ch., (tome II, 1976). *Œuvres Complètes*, Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 710 : "Le dandysme confine au spiritualisme et au stoïcisme".

[xx] Baudelaire, Ch., (tome I, 1975). *Œuvres Complètes*, Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 352 : "Tout à l'heure, comme je traversais le boulevard, en grande hâte, et que je sautillais dans la boue, à travers ce chaos mouvant où la mort arrive au galop de tous les côtés à la fois, mon auréole, dans un mouvement brusque, a glissé de ma tête dans la fange du macadam."

[xxi] Baudelaire, Ch., (tome II, 1976). *Œuvres Complètes*, Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 190 : "On dirait que M. Sainte-Beuve a voulu venger M. Baudelaire des gens qui le peignent sous les traits d'un loup-garou mal famé et mal peigné ; car un peu plus loin il le présente, paternellement et familièrement, comme *un gentil garçon, fin de langage et tout à fait classique de forme*". ("Parece que M. Sainte-Beuve deseaba vengar al señor Baudelaire de las personas que lo describían bajo la apariencia de un hombre huraño del bajo mundo y con mala presencia; pues un poco más adelante, lo presenta, paternal y familiarmente, como un muchacho bondadoso, fino de lenguaje y bastante clásico en la forma").