

Título de la ponencia: Las lecciones de la historia en el planteo de la multiculturalidad.
El caso del humanismo renacentista¹

Nombre de autor/a o autores: Claudia Marcela Lavié

Afiliación institucional: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y
Universidad Nacional de General Sarmiento

Correo electrónico: claudialavie@argentina.com

Resumen:

Nuestro trabajo pretende ejemplificar la relevancia de la perspectiva histórica para afrontar el imperativo presente de pensar el multiculturalismo en búsqueda de marcos teóricos que cuestionen los conceptos y métodos heredados de la modernidad filosófica europacéntrica, en tanto el pasado de la relación con la alteridad instituye el sentido del presente de esta relación, a la vez que el pretérito mismo es en sí un otro de toda cultura. Dentro de la vasta tradición que reflexiona sobre la alteridad, privilegiamos el caso del humanismo renacentista – con autores como Montaigne y Bodin- como momento cultural que propició una antropología prescindente de universales que hagan valer la “naturaleza” de un ser humano como verdad inmediata e intemporal. Inserto en un mundo ampliado a la vez por el descubrimiento, colonización y comercio internacional y el desgarramiento religioso suscitado por la Reforma, el pensamiento del siglo XVI -previo a la certeza de sí moderna y a la constitución del sujeto ilustrado-se enfrentó con el desafío de ensayar la diferencia desde una incertidumbre que propició la relación con el otro como interrogante de la propia identidad.

Defenderemos el valor de dos posibles beneficios conceptuales de la recuperación de este período particular: permite criticar concepciones del multiculturalismo que se apoyen en una visión estática de la cultura y así abonar la vía del sentido de « diáspora » en ellas para pensar su articulación; y contribuye a recuperar el estatus político de toda concepción de la diferencia.

Palabras clave

Multiculturalismo- tolerancia- humanismo

¹ Trabajo presentado en el Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, “¿Qué ciencia política para qué democracia?”, Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 7-10 de octubre de 2014

El término “multiculturalismo” se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades actuales. Homi Bhabha ha señalado que “multiculturalismo” es un “término paraguas” extendido de manera heterogénea, y que lo “multicultural” se ha convertido en un “significante flotante”:

Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios "entre-medio" (*in-between*) proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (*selfhood*) (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento en el acto de definir la idea misma de sociedad (Bhabha, 2002:18)

Esta caracterización tiene para nosotros una ventaja esencial: vincula ricamente los procesos de reconocimiento de las diferencias con las articulaciones identitarias en tanto que “estrategias”. Esto tiene dos consecuencias relevantes -en principio- para la comprensión de las “identidades”: ellas son mutables, y, lo que es más importante aún, son el resultado de una operación, de una estrategia singular o colectiva que disipa toda perspectiva de “pasividad total” del sujeto en virtud de alguna determinación.

Nuestro trabajo pretende aportar algunas nociones para la tarea de afrontar el imperativo presente de buscar marcos conceptuales que cuestionen las nociones y métodos heredados de la modernidad filosófica europacéntrica para pensar la diversidad. Para ello, indagaremos en la historia del pensar filosófico. Así, la operación que intentamos presupone, en primera instancia, que el pasado de la relación con la alteridad instituye -al menos parcialmente pero de manera significativa- el sentido del presente de dicha relación, y de manera correlacionada, que el pretérito mismo es en sí un otro de toda cultura.

La vasta tradición que reflexiona sobre la alteridad se superpone - según la opinión de numerosos entendidos- con la totalidad del pensar occidental. ¿La filosofía no sería acaso siempre -como decía Foucault- *penser autrement?* (Foucault, 2008:36).

Pero una diferenciación más atenta al sentido histórico de la relación con la alteridad permite localizar y privilegiar algunas instancias más sensibles al carácter evanescente

de la otredad. Pues en efecto, la sujeción a paradigmas antropológicos estables o rígidos es, en cierto modo histórico del análisis del pensamiento, la forma misma de la racionalidad introspectiva, tan cómplice con el orden presente como el etnocentrismo en el dominio de la etnología: la imposibilidad misma de pensar lo otro. Por el contrario, nosotros nos atenemos a la propuesta de conjeturar que instancias más permeables de la identidad permiten una mayor apertura hacia alteridades de pensamiento y pensamiento de las alteridades que conducen a un desvelamiento de aquello que instituye la diferencia.

Justamente por considerarlo en ese sentido, privilegiamos un momento singular: el humanismo renacentista – a través de dos de sus exponentes bien conocidos: Michel de Montaigne (1533-1592) y Jean Bodin (1530-1596). Siguiendo la famosa sugestión de Stephen Toulmin (Toulmin, 2001), coincidimos en que la referida circunstancia histórica -por tratarse de un momento cultural que propició una antropología prescindente de universales que hagan valer la “naturaleza” de un ser humano como verdad inmediata e intemporal- estuvo a favor de una perspectiva de lo humano más amplia e incierta, y así más favorable por ello mismo para interrogar críticamente la alternativa multicultural.

Debemos recordar que desde lo doctrinal, lejos de ser una doctrina establecida, el “multiculturalismo” es una noción profundamente objetada. Por un lado por la derecha conservadora, en defensa de la “pureza y la integridad cultural” de la nación. También por los liberales, que proclaman que el culto a la etnicidad y la celebración de la diferencia amenazan el carácter universal y neutral del estado liberal, socavando la igualdad formal. El multiculturalismo también es objetado por los modernizadores de diferentes credos políticos para quienes el triunfo del universalismo de la civilización occidental sobre las particularidades de la pertenencia étnica y racial establecido en la época de la Ilustración marcó una transición fatal e irreversible del tradicionalismo a la modernidad, avance que nunca debería ser alterado. Por último, versiones contemporáneas del cosmopolitismo consideran al “sujeto” como algo totalmente contingente y así se oponen agudamente al multiculturalismo, donde los sujetos están más localizados. Este último tipo de perspectiva -crítica con cualquier visión “ingenua” del multiculturalismo- será la referencia esencial que queremos tanto desarrollar.

Para ello, primero expondremos algunos aspectos del pensamiento de Bodin y Montaigne sobre el tema. Luego, nos inspiraremos en la ficción para abrir interrogantes

y finalmente retornaremos a los tempranos modernos, ya desde el lugar de la construcción política de la alteridad.

Incerteza humanista de sí y apertura hacia el otro

Inserto en un mundo ampliado a la vez por el descubrimiento, colonización y comercio internacional y el desgarramiento religioso suscitado por la Reforma, el pensamiento del siglo XVI - previo a la certeza de sí moderna y a la constitución del sujeto ilustrado- enfrentó el desafío de ensayar la diferencia desde una incertidumbre ontológicamente generalizada que propició la relación con el otro como interrogante de la propia identidad.

En el Siglo XVI surgió una noción que tal vez articula inauguralmente, para occidente, la cuestión del otro: me refiero a la *tolerancia*. Su sentido original marca lo ambiguo de este punto de partida moderno: ella significa “tolerar a los *equivocados* en cuestiones de fe”. En efecto, la religiosa es la gran *diferencia* que había que tolerar en el S XVI. Pero la alteridad- planteada con una fuerza desconocida para la conciencia del pasado histórico inmediato- tuvo sin embargo otra vertiente de aparición no menos importante: el mundo más ampliado de los viajes hacia el nuevo continente. Pero aunque mucho se ha reflexionado del *mutuo descubrimiento* de los dos mundos - que operaría como revitalizador de importantes tópicos culturales occidentales como el monstruo y el caníbal- fue la diferencia religiosa – en tanto posible operador de diversidad en el orden político interno y por ende, posible desintegrador de las nacientes unidades estatales- la que representó para muchos autores humanistas la matriz de lectura de toda forma de alteridad. Este es el caso del pensamiento del célebre jurista Jean Bodin, en el que encontramos simultáneamente dos aspectos relevantes de apertura hacia la otredad: la tolerancia política y la amistad en la sabiduría.

Bodin testimonió su apreciación de la diferencia de las costumbres humanas en la florida casuística de las diversidades de los pueblos según climas y geografías que expusiera en su obra jurídica más conocida, *Los Seis Libros de la República* (1576), casuística a la que me referiré más adelante. La célebre obra política está consagrada esencialmente a la cuestión de la unidad estatal, puesta en peligro por las sangrientas Guerras de Religión. La obra de Bodin se hizo clásica por consagrar, para el pensamiento occidental, a la *soberanía* como delimitador de la política. Es sabido que Bodin pertenecía, en la época de la redacción de *Los Seis Libros*, al *parti politique*, liderado por el Canciller de Catalina de Medicis, Michel de L'Hôpital. Recordemos que este grupo fue la primera facción de la historia en llamarse así, *partido*- usando *politique* como adjetivo diferenciador. ¿Qué significaba “tomar partido

por la política” en ese contexto? Se trataba de un sector que, en un primer momento de la controvertida Regencia de la italiana viuda del rey, tenía como objetivo defender el rol pacificador de la Corona por encima de las diferencias religiosas, operación que apuntaba estratégicamente tanto a asegurar la paz como a equilibrar las pretensiones de los católicos de influenciar a la Corona con la contrapartida del apoyo calvinista. También es sabido que esta intención irénica fracasaría rotundamente en su primera fase, dando lugar a políticas más intransigentes, como la famosa matanza de más de treinta mil hugonotes en las jornadas de 1576, conocidas como Noche de San Bartolomé.

Como *politique*, Bodin rechaza los medios represivos para la unificación religiosa, afirmando que el monarca servirá mejor a la verdadera religión favoreciéndola que destruyendo a sus adversarios. Sacrifica así la unidad de la fe para intercambiarla por la unidad en la sujeción, en la que el súbdito conserva no sólo el privilegio, sino el derecho-y aún el deber, como señala Skinner (Skinner, 1993:261)- de profesar una creencia religiosa diferente de la de su monarca. De esta manera, en primera instancia, este jurista argumenta que las guerras de religión no se fundan en cuestiones que afecten directamente al Estado, resultando ajenas al asunto esencial del gobierno. El significado político de esta delimitación de la incumbencia estatal revela una perspectiva del poder político eminentemente moderna, pero a la vez representa la primera aparición de la tolerancia como propiciador de gobernabilidad y basada en la diferenciación de la esfera pública de la privada, que Locke convertirá en principio articulador de la tolerancia para el liberalismo. Pero, exponente de una visión de lo político aún deudora de la tradición clásica, en *Los Seis Libros* también se plantea la importancia ética del justo tratamiento de la diversidad. En efecto, este tratado concibe a la República como gobierno que se atiene a la categoría de lo justo. República, dice Bodin, es “el recto gobierno de varias familias” (Bodin, 1985:11). La *justice* del monarca es condición, freno, del ejercicio de su *potestas* que sin referencia a ella, sería mera fuerza y no legítima soberanía. El monarca justo toma en cuenta la diversidad de las posiciones; así como debe respetar la propiedad privada y cumplir con sus compromisos. Como muestra de su justicia, este monarca sabe que sus súbditos, del mismo modo que el universo del que el reino es imagen terrenal, son diversos entre sí, y la consecución de la armonía y la paz en esta diversidad será su logro político esencial. Este es el sentido de la comparación bodiniana del rey justo con el sabio simposiarca que encontramos en el Libro VI de *Los Seis Libros*: ambos son capaces de reunir la diversidad de sus invitados y combinarlos para que reine la armonía. El anfitrión sabio sienta al ambicioso junto al poderoso y generoso, el joven impetuoso junto al viejo sereno, al locuaz

y eufórico cerca del amargado. La armonía entre lo diverso-que en Bodin es esencialmente un principio metafísico- se manifiesta en lo humano a través de la justicia, de la que se desprende la conveniencia de la tolerancia *ex parte principis*.

Pero además de esta formulación, en la obra posterior del propio Bodin -con alcances más metafísicos- encontraremos otra defensa de la tolerancia, basada en el *desideratum* espiritual de este autor -la sabiduría- que consiste en afirmar que la vida *genuinamente religiosa* excluye las disputas doctrinales. En este caso, la convivencia en la diversidad es señal de excelencia ética.

Una década después de la aparición de *Los Seis Libros de la República*, Bodin escribió el *Colloquium Heptaplomeres de rerum arcanis abditis*, traducible como *Coloquio de siete sabios en siete días de sobre los arcanos ocultos*, un ficticio diálogo entre sabios de distintas religiones que representó quizá la discusión más emancipada sobre religión que apareciera en el período. La discusión es en torno a la identidad del Dios verdadero. En él, la tolerancia ya no sólo será aspiración irénica en términos políticos, sino corolario de una espiritualidad más profunda, ajena a toda afiliación coyuntural e indudablemente apartada de la ortodoxia cristiana. La fecha habitualmente calculada de su redacción es 1593 (un manuscrito descubierto en la Bibliothèque Mazarine data de 1588). Habiendo ganado rápidamente fama de impudosa, esta obra sólo circuló como manuscrito en vida del autor. Fue aparentemente poco conocida hacia fines del S XVI, pero en la década de 1630 es citada por Gabriel Naudé y Grotius, gozando de significativa influencia a comienzos de S. XVII. El *Heptaplomeres* permaneció inédito hasta 1857, y la única versión disponible del texto latino es la de L. Noack.

Un primer rasgo que nos interesa es que el *Heptaplomeres* es también una obra si no política, al menos con pertinencia política, en el sentido de que el ideal de vida que propone, la *sabiduría*, tiene necesaria repercusión en la organización de la comunidad. Por medio de un lenguaje que sincretiza magia, ciencia y metafísica, despliega una cosmovisión que consagra un rol admirativo reservado a la criatura y a su capacidad de descifrar el secreto orden cósmico, la *discordia concords: la apariencia discordante de la discordia*. No es este trabajo el lugar para explayarse en la inspiración intelectual -la cábala - ni en los alcances cosmológicos de la visión bodiniana de la discordia concordante de la mirífica variedad de los seres. Pero sí debemos recordar que la unidad del saber, de inspiración renacentista, otorga a esta doctrina alcances en lo divino, lo natural y lo humano. Y así ella, siempre en el sentido de integración y armonía en la diversidad, se transforma en lo moral y político en un proyecto de entendimiento de la toda la humanidad.

En este aspecto, debemos atender cuidadosamente al hecho de que la formulación de la concordia en términos morales representó un trabajo coral: en el crítico momento en el que el ámbito religioso deja de proporcionar un orden jurisdiccional incuestionable, el *Heptaplomeres* de Bodin no comparece en solitario. Aunque los propagandistas de la libertad religiosa a veces se limitaban a reconocer que ninguna fe tenía el poder de suprimir a la otra, fueron numerosos los humanistas que se opusieron a la uniformidad religiosa a partir de los derechos de la conciencia. Otros autores creyeron también que la vida genuinamente cristiana excluye las disputas doctrinales, e incluso argumentaron explícitamente de que las diversidades religiosas no justifican violentar las conciencias individuales, pues hay una verdad universal subyacente a todos los credos. Así, desde el punto de vista de la filiación discursiva, debemos tener en cuenta que los estudiosos coinciden en que Bodin conoció y frecuentó a notables intelectuales de su época, como Jacques Amyot (1513-1593) escritor y traductor de Plutarco; Denis Lambin (1520-1572) famoso comentarista de textos clásicos de su época; Adrien Tournèbe (1512-1565) erudito profesor de griego, traductor y comentarista, entre otros, de Cicerón y Filón de Alejandría; y Sébastien Castellion (1515-1563), teólogo protestante cercano a Calvino quien publicara en 1554, bajo el pseudónimo de Martinus Bellius, *Sobre los Herejes, si se los debe perseguir*, en el que protesta por la ejecución de Servet. Entre ellos, el más influyente en Bodin fue el humanista hebreizante Guillaume Postel (1510-1581) erudito especialista en lenguas orientales, como el hebreo y el árabe, quien integró la embajada de Francisco I en Constantinopla especialmente encargado de coleccionar manuscritos orientales y tradujo el *Zohar* en 1569. Postel fue autor de *De Orbis Terrae Concordia* (1544), cuya familiaridad temática con el *Heptaplomeres* es tan vasta que constituye uno de los cánones de lectura de este último. Baste señalar que la noción central posteliana es la *apariencia discordante de la concordia* desde el punto de vista cósmico. Pero si bien ambos autores coinciden en la supremacía filosófica de la armonía universal y en la aspiración política irenista –también anclada en la tradición hermética–, la creencia de Postel en la posibilidad de extender universalmente el cristianismo, a su juicio la mejor de las religiones (juicio paradójicamente fundado en las raíces hebreas de la religión -y aún de las lenguas- de Occidente) no es compartida por Bodin. Postel creía que la posibilidad universalizante del cristianismo se manifestaría en la comparación de las diversidades culturales, diversidades que encubren una ley natural que se impone a todo el género humano. Y en este sentido, la divergencia entre ambos autores ilumina la profunda originalidad del *Heptaplomeres*, no encaminado a mostrar la superioridad del cristianismo, sino a cuestionarla.

Como dijimos, la cosmología y gnoseología que albergan a estas posturas tienen de por sí una apertura hacia lo ético. Bodin traza una interpretación de lo representativo-cognoscitivo que supone una racionalidad humana y que se concibe como visión abarcativa, capaz de planear sobre todo lo existente, a la manera divina. Esta perspectiva optimista de la posibilidad del hombre de compenetrarse con el cosmos y de comprender su sentido se expresa en distintas metáforas de la representabilidad del universo que encontramos en la obra de Bodin, por ejemplo “el mapa universal”. Estas metáforas ilustran la coincidencia establecida entre la *sabiduría* capaz de descifrar el orden secreto que subyace a la mirífica variedad de la creación y el *orden* jurídico-político que él defiende. En el *Heptaplomeres*, el rango de *sabios* posibilita la más elevada expresión de convivencia en la diferencia: *la amistad*. La *amistad* es el encuentro filosófico entre un objeto, la diversidad religiosa, y un instrumento: la *sabiduría* capaz de descifrar la concordia y el orden tras el aparente caos. El círculo de sabios es un espejo de la vida intelectual mundial, un dispositivo escénico que autoriza una visión sinóptica del conjunto de la realidad.

Las siete partes -*Heptaplomeres* significa “siete días y siete partes- son un liberal católico, el anfitrión Paolo Coronaeus, un luterano, Federico Podamicus, un escéptico, Jerónimo Senamus, un defensor de la religión natural, Diego Toralba, un calvinista, Antonio Curtius, un judío, Salomon Bercassius, y un converso al Islam, Octavio Fagnola.

La cuestión de la identidad del “verdadero” Dios, que ha de ser único ante la diversidad confesional, se traba en el Primer Libro. En él, uno de los sabios narra una historia: se trata de una nave -en la que se encuentran viajeros de diversas regiones y religiones- que resulta ferozmente azotada por una tempestad. Aterrados ante el peligro de muerte inminente, todos oran en súplica de salvación, a sus diferentes dioses y en sus diferentes lenguas. La nave se salva, y la pregunta de los oyentes del relato, los sabios bodinianos es: ¿por qué intermedio? ¿Cuáles preces agradan a Dios? ¿Cuál lengua y cuál reverencia ha suscitado su misericordia? A partir de aquí, se plantea una discusión que sigue la tradición de los Coloquios irenistas del Renacimiento pero, y como ya señalamos, a diferencia de sus precedentes, el *Heptaplomeres* bodiniano es que no sólo no concluirá en la elección de una fe sobre las otras, sino que cuestiona los dogmas y el sentido del cristianismo.

En esta dirección, dos argumentos del autor resumen – en términos de Skinner- su defensa del valor de la tolerancia: primero, señala que las diversidades religiosas no justifican violentar las conciencias individuales, pues hay una verdad universal subyacente a todos los credos, lo que tiene como consecuencia considerar como grata a Dios la práctica de cualquiera, y por ende la concordia universal. El segundo argumento supone, no la unidad

subyacente, sino por el contrario, la *incertidumbre esencial* en el núcleo de todas las creencias religiosas.

Resulta esencial para nosotros esta incertidumbre, incertidumbre que se replica en la de los biógrafos sobre las creencias religiosas personales del propio Bodin, sospechosas de vacilaciones. Esta cuestión es relevante porque los estudiosos buscaron las claves de la filosofía teórica y práctica de Bodin en sus experiencias religiosas. Bodin ingresó a la orden carmelita en 1544 y dimitió en 1548, en un confuso episodio. Su nombre aparece entonces en una acusación de herejía, aunque sus biógrafos no saben si fue efectiva, y en todo caso cómo se libró de ella. El año 1567 parece haber marcado el inicio de una transfiguración religiosa, de impronta anticristiana. Parece que Bodin había comenzado ya a plantear la cuestión en términos de *vera religio*, superadora de alineamientos confesionales, a la vez que sus (presuntas por algunos) simpatías calvinistas se vieron tan desilusionadas como sus intentos de influir en la ortodoxia católica más intransigente. Como señala Pardos:

En su madurez, Bodin sintetizó lo divino y lo natural en la figura de un *Grand Dieu de la Nature*, que impregnó los fundamentos morales de su filosofía de una matriz hebreizante atribuida por los comentaristas a la influencia de Maimónides y Filón de Alejandría, y sirve de enlace con la concepción de la naturaleza, ligada a lo más representativo del *querer saber* renacentista, volcada en sus última obras (Pardos, 2003:234)

Así, resulta oscuro el *pris de parti* bodiniano en este diálogo. La crítica ha discutido cuál de los sabios representa la postura del autor. La crítica ha discutido si Coroneo, el virtuoso anfitrión católico moderado; o Toralba, cuyo naturalismo teísta postula un Dios todopoderoso, infinito, simple y eterno; o Salomón, que lo identifica de manera más precisa con el trascendente Dios sin nombre, juegan el rol de portavoz de Bodin. Aunque los tres personajes expresan los argumentos más persuasivos, y sin duda la indagación merece concentrarse en ellos, resulta evidente que el judío Salomón es, entre todos los sabios convencidos de su fe, quien revela mayor profundidad en la experiencia religiosa. En este sentido, el interrogante por las preferencias del autor deberá conectarse con la relación bodiniana con la cábala, fuente de inspiración de muchas de las aserciones más persuasivas del diálogo. Esta relación, atribuida por sus biógrafos tanto a lecturas directas como a la intermediación del Postel, se manifiesta en una recurrencia de cuestiones como la

sacralidad del lenguaje, las referencias numéricas, el dualismo sexual cósmico, pero sobre todo, la armonía universal (Pardos, 2003:238).

Pero en sentido literal: ¿A qué postura favorecen estas consecuencias de la diversidad, acordadas por los siete? Dijimos que el *Heptaplomeres* no es conclusivo, en él lo doctrinario queda sin resolver, lo que permite sospechar que tal vez su aspiración filosófica de mayor relevancia no sea la confrontación de posiciones divergentes, sino más bien la postulación de un *ámbito* de discusión, posible gracias a las virtudes compartidas y la fraternidad en el uso de la razón, que en definitiva convoca la armonía al reservar al fuero íntimo las divergencias. Pues como dijimos, la preeminencia de la *sabiduría* en el humanismo del XVI trasciende ampliamente el ámbito gnoseológico. Pero si todos los presentes son sabios, ello permite reunirlos en algo más que el acuerdo: permite reunirnos en la *amistad*. Ella supera la tolerancia, es un *desideratum* de perfección humana en la diversidad. La apelación a la amistad como garantía de tolerancia aparece en la promesa del veneciano Coroneo a Salomón-el sabio hebreo-, quien duda de compartir algunos secretos: podrá hablar con libertad de sus creencias sin que en nada disminuya el amor entre ellos. Ello nos explica el notable prestigio ético de que gozará el diálogo *Colloquium Heptaplomeres*: Spinoza lo conoció por referencias y lo admiró (Popkin, 1986:309), Leibniz quiso editarlo, aunque “por interdicto de los magistrados”, la edición querida por Leibniz no fue posible.

Tenemos así, a la vez, una certeza moral en el valor de la amistad y la sabiduría, pero una indefinición en el misterio supremo que apela éticamente a esa amistad y a esa sabiduría como su corolario. Si en el *Heptaplomeres* la cuestión se traba en el *Primer Libro* a partir del interrogante sobre qué oraciones placen a Dios –incertidumbre humana esencial- en el último se plantea, ante la imposibilidad de responder a este interrogante, orar juntos o al menos, orar los unos por los otros como condición de amistad y santidad de vida. Así, no se nos revela cuáles preces placen a Dios, pero sí las condiciones de la virtud que hacen posible la irénica convivencia digna de la vida del sabio, descubridor de la belleza en la polifonía.

Nuestro segundo humanista es Montaigne, cuyo mismo nombre evoca la incerteza de sí y del otro.

Michel de Montaigne es un autor clave para entender la modernidad y, desde la feliz intervención de Toulmin, la crisis del pensamiento actual. Es sabido que muchas páginas de los *Ensayos* revelan la vanidad de la filosofía que pretende conocer la verdad última del

mundo y que, en esa arrogante tarea, no consigue más que poner de manifiesto su ignorancia. Pero al escéptico Montaigne sí le interesó aprender de la filosofía *cómo vivir*. De este modo, el ámbito práctico constituye para el entrañable amigo de los libros una interrogación tan irresoluble en términos no provisionales como acuciante, en la medida que el filosofar permite un girar de saber nuestro actuar. Sólo es posible hablar de discurso filosófico significativo en la medida que afecte la vida. Su filosofía es esencialmente moral: su sentido es formar el juicio y las costumbres.

Ella no se reduce, como la Metafísica, a mero discurso, “sino que tiene que ser un discurso que afecte a la conciencia” (Montaigne: III, 9, 967). Consiste en cómo se produce en el sujeto la asimilación del discurso, en cómo éste se impregna en el alma, se diluye en el sujeto y deja de ser un extraño. El discurso filosófico es un ejercicio que involucra al hombre en su totalidad, y lejos de ser una simple posesión de saberes, es una actividad, un ejercicio. Y en tanto que volcado al sentido del vivir, se trata, en consecuencia, de quién vive. El tema de los *Ensayos* es el propio Montaigne. Estudiar el yo supone plantear la cuestión de la identidad personal, esto es, no sólo la identidad que viene dada por la ubicación espacio-temporal de un objeto, sino la que aparece al determinar su singularidad y al encontrar algo permanente al cambio. Y cuando el objeto estudiado es el yo, la pregunta remite a una identidad subjetiva, reflexiva, que no se puede reducir a un nombre o a un objeto. En ese sentido, resulta máximamente importante para nosotros que la crítica escéptica afecta también al yo. Podemos citar el pasaje que da cuenta del carácter inaprensible de lo buscado en la interioridad, de su naturaleza signada por un devenir:

No puedo fijar mi objeto. Va confuso y vacilante con una embriaguez natural. Lo tomo en ese punto, como está, en el instante en que me entretengo con él. No pinto el ser. Pinto el pasar: no el pasar de una edad a otra, o, como dice el pueblo, de siete en siete años, sino de día a día, de minuto a minuto. Es preciso adaptar mi historia al momento. Podré cambiar enseguida, no sólo de fortuna, sino también de intención. Es un registro de diversos y mutables accidentes y de imaginaciones no resueltas y, si sucede, contrarias; sea porque yo mismo soy otro, sea porque considere los temas por otras circunstancias y consideraciones. El caso es que acaso me contradiga, pero la verdad, como dijo Demades, no la contradigo en absoluto. Si mi alma pudiera asentarse, no me ensayaría, me resolvería; ella está siempre en aprendizaje y a prueba". (Montaigne: III, 2,782)

¿Qué leemos en este célebre y bello fragmento? Por un lado, el sentido del *ensayar* como efecto genérico y como metafísica a la vez. Pero también, el pasaje pone de manifiesto que toda la visión de Montaigne, -y por ello, como veremos, la que se explaya sobre la alteridad- se imbrica con la reflexión sobre la identidad personal. Y así, desde una humildad ejemplar, el otro será igualmente inseguro, indefinido. Montaigne, consciente de que esta incertidumbre nunca podría ser despejada, asume la relación y el comercio con el otro como elementos constitutivos de su propia e incierta identidad. Como señala Toulmin, fue desde su impulso original crítico y escéptico que Montaigne se interrogó sobre la diversidad de los pueblos y la unidad humana, desembocando en la política de la prudencia y de la aceptación de la provisionalidad de todo hacer con el otro (Toulmin, 2001: 78). Paradigma filosófico opuesto a la posterior consolidación de un *cogito* centralizador y a la postulación de una razón unívoca con aspiraciones de universalidad, el ejercicio práctico investigativo de los *Ensayos* hace mucho más que tolerar: unifica al humano precisa y paradójicamente en la diferencia.

Montaigne cuestiona la univocidad del sujeto humano, a la vez que respeta su unidad sin apelar a una racionalidad especial y superior. En “De los caníbales”-al que volveré más adelante- defiende una perspectiva que mantiene la humanidad de los indígenas americanos al tiempo que les reconoce un origen y una historia diferentes de la europea. Desde este reconocimiento, queda socavada la idea de ley natural: si existiese todos los hombres la llevarían impresa en su conciencia y no se daría la diversidad que observamos. Pero dado que la diversidad es un hecho, no tiene sentido hablar de desviaciones o de falta de progreso, sino más bien de diferencias. La razón, para Montaigne, tiene muchas caras, y lejos de unificar la conducta, la diversifica. La paradoja es que la razón nos distingue del resto de especies, nos hace humanos, pero es a través de ella que nos diferenciamos entre nosotros. Por eso no es procedente hablar del Hombre, sino de los hombres, con toda su pluralidad de historias y su diversidad cultural.

Montaigne combina la aceptación de la multiculturalidad y de la comunidad humana. Los hombres son diferentes, pero no inconmensurables, es decir, la comunicación es posible. Montaigne se adelanta a Rousseau en recomendar la historia y la etnología para el estudio de sí. Cada hombre particulariza una humanidad que se caracteriza precisamente por la pluralidad de su condición. En otras palabras, parece ser posible conjugar el relativismo cultural con el principio de la igual dignidad de las culturas. ¿Cómo resolver, desde esta posición, los conflictos culturales? O en otras palabras, ¿en qué medida sirve Montaigne para recuperar el sentido político de la diferencia?

Para ello, vale seguir el hilo de sus argumentos- sintetizados por Llinás Begón. En primer lugar, Montaigne prefiere la costumbre a la razón. La razón es múltiple, y la costumbre se funda en que el tiempo valida su utilidad. Otra cuestión esencial es que la conciencia del etnocentrismo no imposibilita el juicio, sino que más bien para Montaigne es al contrario: estamos en condiciones de juzgar mejor puesto que somos conscientes de estar situados en una perspectiva determinada, no en la absoluta o "buena". Así, el amigo de los libros sostiene que los "caníbales" no son más bárbaros que los europeos y al mismo tiempo critica su canibalismo. En tercer lugar, si no existe ley natural hay que manejarse con la ley positiva. Esta no es universal, sino cambiante, contingente y a veces arbitraria, pero la alternativa es el desorden y la imposibilidad de la vida colectiva. Esto no significa que haya que seguir las normas de manera acrítica; pueden ser criticadas, precisamente porque son "municipales", pero teniendo en cuenta que hay que evitar el cambio por el cambio. Como comenta Llinás Begón, “dicho de otra manera, frente a la Razón intemporal, única, buena, que nos dirige hacia un solo camino, darse cuenta de la convencionalidad del orden nos permite cambiarlo” (Llinás Begón, 2005:134). En cuarto lugar, la propuesta de Montaigne para evitar el etnocentrismo consiste en viajar –real o virtualmente. El contacto con los demás nos muestra la diversidad de la condición humana, a la vez que constatamos que la comunicación es posible. Montaigne afirma que cada hombre lleva en él la forma entera de la condición humana (Montaigne: III, 2, 805*b*), lo que significa que, pese a las diferencias, todos somos hombres. Nada humano puede sernos ajeno, todo aquello extraño de otra cultura es potencialmente nuestra forma concreta. Por eso Montaigne propone educar en la flexibilidad, en poder hacer de todo, puesto que así no quedaremos encorsetados en una sola forma de vida, en un único punto de vista. Al igual que en Bodin, en Montaigne aparecen numerosas metáforas del viaje: la hospitalidad, la lectura etc., diásporas en las que la conciencia de la debilidad de la razón nos impele a pensar los problemas desde las diferencias.

El hombre que no sabe aún quién es

Ricoeur pregunta y responde:

¿Por qué insistir tan fuertemente en el carácter polisémico de la alteridad? Esencialmente, para evitar una reducción acrítica de la metacategoría de lo otro a la alteridad del otro (...) En mi última obra he propuesto hacer estallar en tres

direcciones la exploración del variado campo de la pasividad- exterioridad: hacia la carne, en tanto mediadora entre sí y un mundo (...), hacia el extraño, en tanto es mi semejante exterior a mí mismo, finalmente hacia ese otro que constituye el fuero interno, figurado por la voz de la conciencia que se dirige a mí desde el fondo de mí mismo” (Ricoeur, 1997:110)

Cuestionamiento de la mismidad y la alteridad que nos evoca el del S XVI, el de Ricoeur- sobre todo en la segunda forma- devela un aspecto problemático fundamental para nosotros: ¿desde qué lugar ocurre la introducción de ese otro? o ¿cómo es el yo que es capaz de abrirse al otro?

Apelaremos al valor heurístico de la ficción. Dos relatos borgeanos exponen la cuestión del otro como tema central. El primero es el famoso “Informe de Brodie” (1970) una etno- ficción que en tono jocoso recrea el encuentro swiftiano con los *Yahoos* . En el célebre viaje del Capitán Gulliver, el modelo civilizatorio de los caballos operaba en función de la condena política y ética de la humanidad, retratada en esos seres degradados. En el “informe” el cronista va sumergiendo al lector en un mundo que, descrito de modo realista, adquiere un carácter fantástico y siniestro: lo que David Brodie informa es la convivencia en los pantanos con una tribu salvaje cuyas prácticas brutales le aterran. Brodie les atribuye una supuesta degeneración, evidenciada por la pérdida del lenguaje escrito. Pero a diferencia del héroe de Swift, Brodie reconoce el valor de este pueblo que, pese a su barbarie, no carece de instituciones y valores éticos. Los *Yahoos* no comen en público; se tapan para comer. Brodie llega a adquirir esta costumbre que, en realidad, constituye una prueba sobre el razonamiento de la ética. Según esta idea, en el mundo civilizado ciertas necesidades fisiológicas están permitidas en público, ciertas no; pero no existe un razonamiento libre de ambigüedades, acerca de lo que se debe o no permitir.

Profesan, a su modo, la doctrina del Infierno y del Cielo. Ambos son subterráneos. En el infierno, que es claro y seco, morarán los enfermos, los ancianos, los maltratados, los hombres-monos, los árabes y los leopardos; en el cielo, que se figuran pantanoso y oscuro, el rey, la reina, los hechiceros, los que en la tierra han sido felices, duros y sanguinarios (Borges, 1970: 146)

El “a su modo” indica que el juicio- a diferencia del swiftiano- es inseguro: a la denostación del sistema político de su tiempo del irlandés se opone el escepticismo de Borges.

Pero si bien el “Informe” marca una pauta del encuentro con el otro, en este texto no se nos habla de esa dimensión que Ricoeur evoca, del “estado del yo” que se orienta a otro. Ella está presente en otro texto borgiano, más breve: “El Etnógrafo”. Este relato narra que alguien –el estudiante Fred Murdock- tiene como cometido “académico” la comprensión de los secretos de otra cultura para transformarlos en saber científico. “El Etnógrafo” nos interroga por la relevancia que tiene, en él, *quién* es ese alguien. Comienza con las deliberadas imprecisiones borgeanas, pero extremas en este caso. Dice Borges: “(nuestra historia) cuenta con un solo protagonista, salvo que en toda historia los protagonistas son miles, visibles e invisibles, vivos y muertos. Se llamaba, *creo*, Fred Murdock” (Borges, 1974:989). De este protagonista y de este “creo” dice Puime Vivas:

...no hay nada concreto en él, el nombre es un vago recuerdo, sus características lo describen por poco definible. Esta incertidumbre se remite, paradójicamente, a lo único que Borges nos hace saber con certeza de él: es joven. “Era suya esa edad en que el hombre no sabe aún quién es y está listo para entregarse a lo que le propone el azar” El momento de su vida hace que ni siquiera él sepa aún quién es. ¿Cómo podría el narrador definir mejor a un hombre que aún no sabe quién es su “si mismo”? Es la historia de un hombre que no sabe quién es y del cual el narrador no recuerda nada claro (Puime Vivas, 2013)

Desde el consenso científico, un etnógrafo estudia a otros, otros hombres y mujeres, otras costumbres y maneras, otras miradas y lógicas. Un etnógrafo analiza, desarma desde su perspectiva esas otras formas de ser, esas otras visiones. Para la ciencia de occidente, la alteridad es material de estudio, se clasifica y cosifica. Se hace objeto, porque lo es para un sujeto que se define desde la posesión de un saber. ¿Qué sucede entonces cuando la tarea de crear este objeto se le encomienda a un estudiante en la situación del protagonista? Un hombre aún en construcción, que parte a la búsqueda de lo otro sin saber que es bien lo uno. Fred Murdock es un protagonista definido por la indefinición, por el interrogante sobre su esencia y su saber. El “estudiante” tendrá como contrafigura al profesor, al etnógrafo “formado”.

Su profesor, un hombre entrado en años, le propuso que hiciera su habitación en una toldería, que observara los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al

iniciado. A su vuelta, redactaría una tesis que las autoridades del instituto darían a la imprenta (Borges, 1974:989)

Borges omite la descripción de la vida de Fred en la pradera, cerca de los “indios”. Se trata de un suceder cuyas instancias son tan intercambiables como el protagonista. Le basta con nombrar al alba y el anochecer “que allí también transcurren”:

Más de dos años habitó en la pradera, bajo toldos de cuero o a la intemperie. Se levantaba antes del alba, se acostaba al anochecer, llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres. Acostumbró su paladar a sabores ásperos, se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba. Durante los primeros meses de aprendizaje tomaba notas sigilosas, que rompería después, acaso para no despertar la suspicacia de los otros, acaso porque ya no las precisaba. Al término de un plazo prefijado por ciertos ejercicios, de índole moral y de índole física, el sacerdote le ordenó que fuera recordando sus sueños y que se los confiara al clarear el día. Comprobó que en las noches de luna llena soñaba con bisontes. Confió estos sueños repetidos a su maestro; éste acabó por revelarle su doctrina secreta (Borges, 1974:989).

“En las noche de luna soñaba con bisontes”: el joven estudiante, en su afán de estudiar otro mundo, se convierte en hombre en el marco de otro mundo: percibido de otra manera, sentido, saboreado y soñado desde otra lógica. Así, “El Etnógrafo” da cuenta de un proceso que crea a un hombre, proceso de aprendizaje, de indagación y observación de uno y del mundo. Y lo importante, en ese proceso, no son los logros ni las acciones sino los sueños y la lógica de los pensamientos. Desde esta manera integral de vivir, desde el introducirse en esta lógica otra es que Fred Murdock se abre de sus originales propósitos, se hace a un lado de la carrera de la sistematización del conocimiento y simplemente vive.

Se encaminó al despacho del profesor y le dijo que sabía el secreto y que había resuelto no publicarlo. - ¿Lo ata su juramento? -- preguntó el otro. - No es ésa mi razón - dijo Murdock-. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir. - ¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? - observaría el otro. - Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra

ciencia, me parece una mera frivolidad. Agregó al cabo de una pausa: - El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos. El profesor le dijo con frialdad: - Comunicaré su decisión al Concejo. ¿Usted piensa vivir entre los indios? Murdock le contestó:- No. Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia (Borges, 1974, 990).

¿Cuáles son las consecuencias de esta forma de “producirse un humano? La primera es el reconocimiento de la “frivolidad” de la ciencia, la humildad del saber. Pero además, la labor sobre sí se revela esencial en este llegar al otro: “el secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él”. Se trata de andar caminos que tocan al yo tanto como al otro, al hechicero de la tribu. Pero sobre todo, el misterio que ni Murdock ni Borges revelan es de valor orbicular: “vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia” y se puede decir en todas las lenguas.

Y si la tradición romántica exalta la singularidad del destino individual, de manera deliberada-para contarnos el destino del héroe que ha conocido a esos otros- vuelve Borges a la parquedad: nos habla de un simple transcurrir: “Fred se casó, se divorció y es ahora uno de los bibliotecarios de Yale” (Borges, 1974:990)

Fred Murdock es quien se interna en otra manera de habitar, con una lógica distante de la occidental, con otra manera de soñar, y por tanto otra lengua, otros saberes y otros sabores, olores y texturas que dan cuenta de un bagaje cultural ancestral diferente del nuestro. No un hombre que domestica y somete, sino un hombre que se hace al ser de otro modo. Conjetura Puime Vives que si el profesor -como hombre construido, “terminado” ó “cerrado”- hubiese ido él a instalarse a la comunidad, otras cosas hubieran sucedido: no hubiera podido entrar realmente, soñar de otra manera o pensar con otra lógica, o quizás hubiera visto algo y en su afán de fijarlo se perdería. Cualquiera sea la manera en que el método científico se acerque a las enseñanzas ancestrales es difícil pensar que pueda realmente aprehender una verdad, o una certeza o un secreto y plasmarlo en un texto para su futuro estudio.

Se nos propone, entonces, una negación de la estabilidad como condición de conocimiento y amor del otro. En el ensayo “La nadería de la personalidad”, incluido en *Inquisiciones*, Borges pretende “abatir la excepcional preeminencia que hoy suele

adjudicarse al yo” (Borges, 1997: 92). La desmitificación del “yo” sustancial se basa en creer que la personalidad “no es más que una transoñación, consentida por el engreimiento y el hábito, mas sin estribaderos metafísicos ni realidad entrañal...” (Borges,1997:133). Sigue así a su maestro Macedonio, “metafísico negador de la existencia del yo” (Borges, 1997: 133).

La ficción del S XX se encuentra con nuestros autores renacentistas, que como habíamos apuntado, también conjugaban una versión modesta del yo con la humildad de la razón ante el otro.

Stephen Toulmin denuncia que la modernidad se ha basado en una forma desequilibrada de razón: la racionalidad abstracta- que sólo admite como conocimiento el que puede fundarse en teorías desituadas y formalizadas lógico-matemáticamente- y que ha prevalecido demasiado sobre la razonabilidad concreta que vindica el conocimiento no formal, incluso el no verbalizable (tácito) fruto de la experiencia práctica personal y la familiaridad con varias condiciones, local y temporalmente situadas, de convicción (Toulmin, 2001: 170).

Bodin concluye el *Heptaplomeres* con una exhortación: “si no es posible orar juntos (...) al menos orar los unos por los otros como condición de amistad y santidad de vida” (Bodin, 1998: 383). Por su parte, Montaigne defendió la “racionalidad práctica” y la “temporalidad”, la importancia de la diversidad local y lo particular, y la fuerza retórica del argumento oral. Los humanistas asumían que quizá no existiera una vía racional de atraer a su punto de vista a personas que honradamente mantuviesen otros; y que convivir con ellas con espíritu de tolerancia, así como con la pluralidad, la ambigüedad o falta de certeza resultantes prueba de la diversidad humana-, favorecía que esas diferencias pudieran resolverse un día gracias a nuevas experiencias compartidas.

La alteridad, la política

Como señalamos, el objetivo de este trabajo es colaborar con la crítica de concepciones del multiculturalismo que se apoyen en una visión estática de la cultura con un objetivo : abonar la vía del sentido de « diáspora » en ellas para pensar su articulación; lo que significa contribuir a recuperar el estatus político de toda concepción de la diferencia. El relativismo renacentista de las identidades, esa fragilidad de la “mismidad” se revela, en este sentido, como inseparable de una necesaria pluralidad de toda tradición.

Queremos concluir señalando aún aspectos del pensamiento de los autores referidos para demostrar la inevitable conexión entre la percepción del otro y el hacer con él, en otros términos, cómo la “modestia de la razón” y la “modestia del yo” se hacen política. Así, veremos, en Bodin, cómo lo migrante de la articulación identitaria se completa con un proyecto de gobernabilidad, y en Montaigne, con la vía ética a seguir.

En el caso del jurista, debemos retomar la famosa “teoría de los climas” del L V de *Los Seis Libros de la República*. Dice Bodin:

Habiendo tratado hasta aquí del estado universal de las Repúblicas, ocupémonos ahora de las características particulares de cada una de ellas de acuerdo con la diversidad de los pueblos, con el fin de adaptar la forma de la *cosa pública* a la naturaleza de los lugares y las ordenanzas humanas a las leyes naturales. No faltan quienes, por no haber reparado en ello y pretender que la naturaleza sirva a sus leyes, han alterado y destruido grandes Estados (Bodin, 1985:211-212).

A la luz de esta cita es imposible no evocar a Montesquieu, quien sostuvo casi dos siglos después que muchas diferencias legislativas existentes entre unas naciones y otras se derivan de sus diferencias climáticas. Pero para el autor del *Espíritu de las Leyes*, el sentido era trazar la necesidad de adaptar normas universales para darles concreción. En Bodin, la cuestión era más bien configurar el ser de la política a la cambiante humanidad. Esta diversidad lo fascina:

Al igual que entre los animales observamos una gran variedad y, dentro de cada especie, diferencias notables a causa de la diversidad de las regiones, podemos, de modo semejante, afirmar que existe tanta variedad de hombres como de países. En un mismo clima, el pueblo oriental es muy diferente del occidental, y, a la misma latitud y distancia del ecuador, el pueblo septentrional es diferente del meridional. Aún más: en un mismo clima, latitud y longitud, son perceptibles las diferencias entre el lugar montañoso y el llano. Puede, así, ocurrir que en una misma ciudad la variación de altitud produzca variedad de caracteres y de costumbres. Por esta razón, las ciudades situadas en distintos niveles son más propensas a sediciones y cambios que las situadas al mismo nivel (Bodin, 1985:214).

Y en la consideración de la diferencia entre los hombres, es de destacar la firmeza con que el francés descarta el factor “racial”:

La ciudad de Roma, con sus siete colinas, apenas conoció época sin sedición. Plutarco, sin preocuparse por la causa, se asombraba de que en Atenas hubiese tres facciones de carácter diverso; los habitantes de la parte alta de la ciudad, llamados *astu*, querían el Estado popular, los de la ciudad baja querían la oligarquía y los habitantes del puerto del Pireo deseaban un Estado aristocrático, integrado por nobleza y pueblo ... No se puede atribuir el fenómeno a la mezcla de razas ..., pues Plutarco se refería a la época de Solón, cuando los atenienses eran tan puros que no se podía dudar de su progenie ática (Bodin,1985:219)

¿Cuál es entonces la finalidad y sentido de la casuística de las diversidades, del catálogos de las posibles culturas, en este tratado encaminado- en función de la necesidad urgente para el reino de Francia de su tiempo, cuya ejemplar estabilidad se veía amenazada- a mantener la paz y el orden internos? La revelación de la conexión entre el saber y el orden, entre la sabiduría y la armonía. *Discordia concords* en lo político, el rey reproduce la polifonía cósmica y entra en justicia porque reina sobre lo diverso. “Es, pues, necesario que el sabio gobernador conozca bien el temperamento y natural de su pueblo antes de intentar ningún cambio en el Estado o en las leyes” (Bodin, 1985:222).

También Montaigne es sensible al sentido político de la diferencia, pero en este caso desde la aceptación del no saber...Leemos en “De los caníbales”

...creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro punto de mira para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo e idea de las opiniones y usos de país en que vivimos, a nuestro dictamen en él tienen su asiento la perfecta religión, el gobierno más cumplido, el más irreprochable uso de todas las cosas. Así son salvajes esos pueblos como los frutos a que aplicamos igual nombre por germinar y desarrollarse espontáneamente; en verdad creo yo que más bien debiéramos nombrar así a los que por medio de nuestro artificio hemos modificado y apartado del orden a que pertenecían; en los primeros se guardan vigorosas y vivas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles, las cuales hemos bastardeado en los segundos para acomodarlos al placer de nuestro gusto corrompido; y sin embargo, el sabor mismo y la delicadeza se avienen con nuestro paladar, que encuentra excelentes, en

comparación con los nuestros, diversos frutos de aquellas regiones que se desarrollan sin cultivo (Montaigne, I, 30)

Pero además de cultivar el respeto por la diferencia, Montaigne nos sorprende con sus consideraciones sobre su naturaleza. Ya admitida la pluralidad de las culturas, el ensayo “De la desigualdad que existe entre nosotros” nos exhorta a tomar la diferencia entre los hombres con seriedad, en sentido no superficial.

Dice Plutarco, en un pasaje de sus obras, que encuentra menos diferencia entre dos animales que entre un hombre y otro hombre; y para sentar este aserto habla sólo de la capacidad del alma y de sus cualidades internas. Yo, a la verdad, creo firmemente que Epaminondas, según yo lo imagino, sobrepasa en grado tan supremo a tal o cual hombre que conozco (y hablo de uno capaz de sentido común) que a mi entender puede amplificarse el dicho de Plutarco, diciendo que hay mayor diferencia de tal hombre a cual otro, que entre tal hombre y tal animal (...) y que existen tantos grados en el espíritu humano como razas de la tierra al cielo, y tan innumerables. Y a propósito del juicio que se hace de los hombres, es peregrino que, salvo personas, ninguna otra cosa se considere más que por sus cualidades peculiares.

Esta diferencia, sin embargo, requiere para su apreciación “un despojo”:

Si tratáis de adquirir un caballo, le despojáis primero de sus arneses...¿por qué al poner nuestra atención en un hombre le consideramos completamente envuelto y empaquetado? Así no nos muestra sino las cosas que en manera alguna le pertenecen, y nos oculta aquellas por las cuales solamente puede juzgarse de su valer. Lo que se busca es el valor de la espada, no el de la vaina que la cubre...Es preciso juzgar al hombre por sí mismo, no por sus adornos ni por el fausto que le rodea...El pedestal no entra para nada en la estatua, medidle sin sus zancos; que ponga a un lado sus riquezas y honores, y que se presente en camisa... ¿Cuál es el temple de su alma? ¿Esta es hermosa, capaz, y se halla felizmente provista de todas las prendas que constituyen un alma perfecta? ¿Es rica por sus propios dones, o por dones prestados? ¿La es indiferente la fortuna? ¿Es capaz de aguardar los males con presencia de ánimo? ¿Posee empeño en saber si el lugar por donde la vida nos escapa es la boca o la garganta? ¿Tiene el alma tranquila, constante y serena? He aquí todo cuanto es

indispensable considerar para informarse de la extrema diferencia que existe entre los hombres....

Nos maravilla el ideal humano, y su contraste:

...Comparad con él la turba estúpida, baja, servil y voluble, que flota constantemente a merced del soplo de las múltiples pasiones que la empujan y rempujan, y que depende por entero de la voluntad ajena, y encontraréis que hay mayor distancia entre uno otro que la que existe del cielo a la tierra. Y sin embargo la ceguedad de nuestro espíritu es tal que en las cosas dichas no reparamos al juzgar a los hombres, allí mismo donde si comparásemos un rey y un campesino un noble y un villano, un magistrado y un particular, un rico y un pobre, preséntanse a nuestra consideración, por extremos diferentes, no obstante podría decirse que no lo son más que por el vestido que llevan....

Si era según Bahba crucial para la política “la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales... espacios "entre-medio” que proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad, que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, a la vez, para Montaigne, el relativismo de las identidades revela la pluralidad intrínseca de toda tradición. Así, en “De una criatura monstruosa” celebra la diferencia bajo su forma, constitutiva y esencial, de novedad:

Llamamos contra naturaleza lo que va contra la costumbre; nada subsiste si con aquélla no está en armonía cualquiera que lo existente sea. Que esta universal y natural razón desaloje de nosotros el error y la sorpresa que la novedad nos procura (Montaigne: II, 30).

Referencias Bibliográficas

- Amaro Castro Lorena: (2005) “Borges: una poética de la identidad personal” *Aisthesis*, núm. 38 pp. 181-192, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la Cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Bodin, Jean [1576] (1985) *Los Seis Libros de la República*, Madrid, Tecnos, Clásicos del Pensamiento.
- Bodin, Jean [1588] (1998) *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, Madrid, Clásicos Políticos, CEPC.
- Borges, Jorge Luis (1997) “La nadería de la personalidad” en *Inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé.
- Borges, JL (1970) “El Informe de Brodie” en libro homónimo, Buenos Aires, Emecé.
- Borges, JL (1974) “El Etnógrafo” en *Elogio de la Sombra*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé.
- Foucault, Michel (2008) *Tecnologías del Yo*, Buenos Aires, Paidós.
- Kuntz, Marion L. D. (1975) *Introduction* y Ed. Crítica *Colloquium Heptaplomeres...* Princeton, Princeton University Press.
- Llinàs Begon, Joan Lluís (2005) “Modernidad y Actualidad de Montaigne” *Tópicos*, nº13. Santa Fe pp. 129-143.
- Montaigne, Michel de *Ensayos Completos* en Biblioteca Virtual Cervantes (*on line*) www.cervantesvirtual.com/montaigne (consultado en mayo-junio 2014).
- Pardos, Julio (2002) “Juan Bodino: soberanía y Guerra civil confesional” en Vallespín, Fernando (comp) *Historia de la Teoría Política*, 2, Madrid, Alianza.
- Popkin, Richard (1986) “Could Spinoza have known Bodin’s *Colloquium Heptaplomeres?*” en *Philosophia* Vol. 16, p. 307-314.
- Puime Vivas Lucía (2013) “El Viaje empírico de los sueños. Ensayo acerca del cuento El Etnógrafo de JLB” on line (latierrapurpurea.wordpress.com/.../el-viaje-empirico-de-los-suenos-) consultado en julio de 2014.
- Ricoeur Paul (1997) *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rose, Paul L. (1978) “The Politique and the Prophet: Bodin and the Catholic League: 1589-1594” en *The Historical Journal* Cambridge University Press Vol. 21 Nº 4.
- Skinner, Quentin (1993) *Los fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, México, FCE.
- Swift Jonathan (2001) *Los Viajes de Gulliver*, Madrid, Cátedra.
- Toulmin, Stephen (2001) *Cosmópolis, El Trasfondo de la Modernidad*, Barcelona, Península.

