

MIRAR DESDE OTRO: MONTAIGNE Y EL RELATIVISMO CULTURAL.

Jesús Navarro Reyes. Universidad de Sevilla.

Los *Ensayos*, de Michel de Montaigne están marcados por tres mundos culturales distintos: la Europa del siglo XVI, la antigüedad clásica y las culturas indígenas del Nuevo Mundo. En el diálogo entre esas tres culturas se configura la personalidad del autor y su capacidad crítica ante la sociedad de su tiempo.

1. El horror de una época.

En primer lugar, Montaigne y su obra son inconcebibles fuera del marco del Renacimiento tardío francés. Ambos emergen de su época o, más bien, contra su época, que fue uno de los momentos históricos más oscuros que se recuerda.

La muerte de Enrique II en 1559 marca el final de la estabilidad política en Francia. En 1562 empieza la primera de las múltiples guerras civiles de religión que se sucedieron a lo largo del siglo. Montaigne tenía entonces 29 años. En 1598, cuando Enrique IV logre una paz más o menos definitiva, Montaigne llevará muerto seis años. Desde los 29 años hasta su muerte con 59 Montaigne no vivió más que breves períodos de paz, enmarcados en un ambiente de guerra intermitente entre católicos y hugonotes.

“Monstruosa guerra: las otras actúan desde fuera, ésta se deshace royéndose a sí misma, con su propio veneno. [...] ¡Qué vergüenza! [...] Gusto de ver cuánta cobardía y pusilanimidad hay en la ambición, mediante cuánta abyección y servidumbre ha de alcanzar sus fines. Mas dueleme ver cómo naturalezas buenas y capaces de justicia se corrompen cada día actuando y mandando en esta confusión.”¹

Esta interminable guerra fratricida (y nunca mejor dicho, pues la propia familia de Montaigne se vio dividida entre los dos bandos) saca a la luz lo peor de la condición humana. Rodeado de traiciones injustificadas, matanzas absurdas y crueldades innecesarias, Montaigne asiste hastiado a “este notable espectáculo de nuestra muerte pública”², tomando en él un papel activo.³

¹ *Ensayos*, III, 12, f1041-2, e309-10. Citamos los *Ensayos* a partir de la edición de Pierre Villey (*Les Essais*, París, PUF, 1965). No hemos indicado las capas del texto por considerar que no son relevantes para nuestro estudio. Para la traducción hemos utilizado la edición de Dolores Picazo y Almudena Montojo (*Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1996), aunque la hemos alterado en las ocasiones en que diferíamos de su criterio. La paginación de la edición francesa está precedida de una f y la de la española, de una e.

² *Ensayos*, III, 12, f1046, e315.

³ Con respecto a la participación activa de Montaigne en su entorno social y político cfr. el excelente trabajo de Géralde NAKAM: *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais. L'histoire, la vie, le livre*, París, Gallimard, 1993.

Ciertamente, la que le tocó vivir fue una época oscura en la historia de Francia; más aún si consideramos las consecuencias de las epidemias de peste, aquella “condena universal e inevitable”⁴, y del fanatismo religioso, con sus inhumanas torturas y su quema de brujas y herejes.

Ante ese presente desolador, Montaigne siente la necesidad de un apoyo externo a su cultura. Precisa de un lugar lejano donde situarse, desde el cual poder mirarse y mirar a sus contemporáneos. Quiere liberar su yo de las ataduras de un nosotros del que se avergüenza. Es en este punto donde entran en escena las otras dos culturas a las que nos referimos: por una parte, la antigüedad clásica. Por otra, las culturas indígenas americanas. Veremos su relación con cada una de ellas por separado.

2. *La mirada del clásico.*

La relación de Montaigne con la antigüedad clásica está marcada por los experimentos pedagógicos de su padre Pierre Eyquem. Éste, hijo de un comerciante, fue antiguo combatiente en las guerras de Italia. Sin embargo, no se trataba sin más de un guerrero iletrado, sino que tenía una cierta formación y un cierto interés por su ambiente cultural aunque, dada su actividad guerrera y política, no dispuso de mucho tiempo para conocerlo en profundidad. Influidor por las ideas de un Renacimiento aún floreciente, Piere Eyquem toma la decisión de sumergir a su hijo en la cultura de la antigüedad desde su más tierna infancia. Toma la resolución de *experimentar* con su propio hijo, y hace venir expresamente para él un preceptor alemán que desconocía por completo la lengua francesa, pero que era gran conocedor de la latina. No contento con esto, el padre de Montaigne prohíbe absolutamente a toda la familia, e incluso a los criados, que le dirijan la palabra al niño más que en latín, no permitiendo ni siquiera que hablaran entre ellos delante del niño en la lengua de la tierra. Todos se ven forzados a aprender a chapurrear como pueden la lengua latina, que ni siquiera el padre conocía lo bastante. Como resultado, Michel de Montaigne llegó a los seis años de edad sin haber escuchado ni una palabra en francés o en perigordino, únicas lenguas vivas de su región. Sin coerción, ni libros ni gramática había aprendido la lengua de los clásicos como lengua materna, alcanzando en ella un nivel que ya hubieran querido para sí muchos eruditos de la época. En lugar de entretenerse con las historias de caballerías que leían los chicos de su edad (si es que leían algo), Montaigne devoraba las *Metamorfosis* de Ovidio. Podemos imaginar la llegada de aquel niño al Colegio de Guyena en Burdeos (en el que más tarde se formaría también Descartes): extranjero en su propia tierra, incapaz de hablar con sus propios compañeros y, no obstante, haciendo gala de una dicción latina envidiada incluso por sus maestros. Montaigne nos cuenta de esta época:

“Si, como ejercicio escolar, se nos pedía una traducción, a los demás se les daba el texto en francés, pero a mí había que dármele en mal latín, para que lo pasase al bueno.”⁵

⁴ *Ensayos*, III, 12, f1048-9, e318.

⁵ *Ensayos*, I, 26, f174, e231.

Obviamente, sus años de formación reglada no hicieron más que corromper su latín, barbarizándolo y afrancesándolo. Al igual que la lengua latina, la historia de la antigüedad es conocida por Montaigne antes incluso que las cuestiones de su entorno más inmediato.

“Tuve conocimiento de los asuntos de Roma mucho antes de tenerlo de los de mi casa: conocía el Capitolio y su plano antes de conocer el Louvre, y el Tíber antes que el Sena. Tuve más en la cabeza la condición y el destino de Lúculo, Metelo y Escipión que los de cualquier hombre de los nuestros.”⁶

La cultura de su propia tierra y de su propio momento histórico va siendo asimilada por Montaigne desde la mirada del pasado, a la sombra de aquellas excelsas figuras que testimoniaban la existencia de una época en la que la humanidad era más fuerte, más viva, más vigorosa⁷.

Frente a ese horror por la decadencia de su presente, no es extraño que Montaigne perciba la antigüedad clásica como una época dorada de la humanidad, no tanto por la grandeza de sus ciencias y sus artes, como por la excelencia de sus personajes históricos: Sócrates, Epaminondas, Alejandro Magno, Julio César y Catón parecen pertenecer a una casta de hombres que ya nada tienen en común con la sarta de mentirosos, traidores, crueles y cobardes contemporáneos con los que Montaigne ha de convivir, y entre los cuales se cuenta. Indudablemente, las fuerzas de la humanidad habían desfallecido, tanto para la virtud como para el vicio. Montaigne no tiene más remedio que aceptar la decadencia generalizada de la historia⁸.

El texto de los *Ensayos* se desarrollará en constante diálogo con la antigüedad griega y romana, con sus ideas, sus costumbres, sus formas de vida y sus grandes hazañas⁹. La mirada que Montaigne dirige a su presente estará mediatizada por la mirada del clásico: Montaigne mira al presente desde otro, y recibe de ese otro las armas y las fuerzas necesarias para la autocrítica social.

3. La mirada del caníbal.

Paralela a esa idealización del pasado hay en los *Ensayos* una idealización de la lejanía. Además de idealizar el otro-tiempo, Montaigne idealiza el otro-lugar. El ejemplo más claro y conocido es la admiración que manifiesta Montaigne por todo lo procedente del Nuevo Mundo.

⁶ *Ensayos*, III, 9, f996, e256. Sobre la infancia de Montaigne cfr. la excepcional biografía de Donald FRAME, *Montaigne. Une vie, une oeuvre (1533-1592)*, París, Champion, 1994, pp. 39-56.

⁷ En ese sentido dice Philippe Desan con acierto que “L’époque de Montaigne c’est l’autre, ce «temps» qu’il interpelle et condamne si souvent”, *Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, París, Nizet, 1987, p. 118.

⁸ Montaigne es consciente, en su escepticismo, de que no tenemos la capacidad suficiente para comprender el devenir histórico a nivel universal (cfr. *Ensayos*, III, 6, f908, e152). No obstante, no puede evitar el uso del esquema de decadencia histórica a la hora de criticar su contemporaneidad. Es algo que, casi a pesar suyo, se le escapa en el propio uso del lenguaje: por ejemplo, suele negar el valor de sus contemporáneos utilizando la partícula de negación *plus*, en lugar de *pas*. Otro ejemplo: al denunciar la colonización del continente americano, nos dice “Bien crains-je que nous aurons hasté sa declinaison et sa ruyné par nostre contagion” (*Ensayos*, III, 6, f909, e153); el uso del verbo *haster* [apresurar] parece indicar que sólo hemos acelerado una decadencia que, por sí misma, ya seguía su propio curso.

⁹ Acerca del peso de la tradición antigua en los *Ensayos* cfr. el clásico de Hugo Friedrich: *Montaigne*, París, Gallimard, 1968, pp. 42-104.

Aún no había pasado un siglo del primer viaje colombino cuando Montaigne escribió su famoso ensayo sobre los caníbales (I, 31). El descubrimiento de América había supuesto una conmoción social de incalculable magnitud en el Viejo Mundo. Por toda Europa circulaban escritos acerca de aquellas extrañas tierras y de las formas de vida de sus habitantes. Montaigne en particular se muestra especialmente interesado por todo lo procedente de América: conversa con navegantes que le aportan una información de primera mano¹⁰, prueba personalmente los alimentos traídos de América¹¹, colecciona en su castillo diversos útiles y adornos de los nativos¹², e incluso tiene ocasión de entrevistarse personalmente con un indígena americano¹³. Como fruto de esa curiosidad en Montaigne encontramos una actitud hacia esos pueblos muy distinta de la que tuvo la mayoría de sus contemporáneos. Montaigne, consciente como es de los defectos del Viejo Continente, no puede soportar la arrogancia del europeo que tilda la sociedad descubierta de bárbara y salvaje, y que se siente elegido por Dios a la hora de civilizar, colonizar y cristianizar aquellas tierras. Frente a esa actitud, Montaigne se erige en defensor de la diferencia del indígena, y se engarza en una reinterpretación de la cultura precolombina con la intención de depurarla de los prejuicios de la tosca visión europea. Para ello desarrolla toda una *apología del caníbal* que, aunque está presente en toda la obra, se concentra principalmente en los capítulos *Des cannibales* (I, 31) y *Des cochés* (III, 6).

Es en este contexto donde Montaigne hace la mayoría de las afirmaciones que le han valido el título de *relativista cultural*.. Ansioso por bajarle los humos al endio-sado europeo, Montaigne nos dice:

“no hay nada bárbaro o salvaje en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres; ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos.”¹⁴

Sin embargo, tras haber situado todas las culturas al mismo nivel, Montaigne nos asombra con una defensa feroz de la superioridad moral de la cultura indígena. Cuando todavía no habíamos asimilado su relativismo, Montaigne aprovecha nuestra perplejidad y nos asesta el golpe más fuerte, situando inesperadamente la cultura salvaje muy por encima de la europea. Veamos como continúa esa defensa de los caníbales:

“Tan salvajes son como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma, y en su normal evolución: cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes, desviándolos del orden común.”¹⁵

¹⁰ *Ensayos*, I, 31, f203, e263.

¹¹ *Ensayos*, I, 31, f207, e270.

¹² *Ensayos*, I, 31, f208, e270.

¹³ *Ensayos*, I, 31, f214, e278.

¹⁴ *Ensayos*, I, 31, f205, e267. Este relativismo está presente en numerosos lugares de los *Ensayos*, sobre todo en I, 23 (“De la coutume...”): “Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux, que nous sommes à eux, ny avec plus d’occasion: comme chacun advoüeroit, si chacun sçavoit, apres s’estre promené par ces nouveaux exemples, se coucher sur les propres, et les conferer sainement.”, *Ensayos*, I, 23, f112, e159.

¹⁵ *Ensayos*, I, 31, f205, e267-8.

El relativismo sólo había sido un espejismo, pues la defensa del caníbal en realidad se transforma en una defensa de la naturaleza frente a la sofisticación de nuestra cultura.

“En aquellos están vivas y vigorosas las auténticas cualidades y propiedades más útiles y naturales, las cuales en cambio, hemos envilecido en éstos, adaptándolas simplemente al placer de nuestro gusto corrompido. [...] No es seguir a la razón hacer que lo artificial tenga preeminencia sobre nuestra grande y poderosa madre naturaleza.”¹⁶

A lo largo de todo el ensayo, el caníbal será descrito como paradigma de la existencia según natura, de la vida que aún no ha hecho oídos sordos a los preceptos originarios que la rigen. El indígena queda así revestido del mito de *l'âge doré*, como contrapunto de la caducidad europea. El caníbal, con su cultura de mínimos, se convierte en el héroe montaignista, el argumento más contundente de la ética de los *Essays*. Sus creencias se reducen a la inmortalidad del alma y una confianza moderada en la adivinación, que no tolera el engaño. Su moral, restringida a unos principios tan sencillos como sus propias vidas: el valor contra los enemigos y el amor a sus mujeres. Sus necesidades, limitadas a lo puramente natural. Montaigne reconoce en ellos lo que para él es el grado sumo de la sabiduría: “saber gozar felizmente de su propia condición, y contentarse con ella.”¹⁷

Montaigne responde así a la necesidad de su época de imaginar sociedades perfectas y construir utopías donde no tengan lugar los defectos de nuestro mundo. Pero hay una diferencia esencial entre los utopistas renacentistas y Montaigne, pues lo que éste nos ofrece no pretende ser fruto de su imaginación, sino una sociedad efectiva, real, que responde directamente a los preceptos de la naturaleza. Frente a las utopías de la razón, Montaigne intenta encontrar una utopía de la experiencia:

“parecíame que lo que comprobamos por experiencia en esas naciones, supera no sólo todas las pinturas con las que la poesía embelleció la edad de oro y todas las creaciones para representar una feliz condición humana, sino incluso el concepto y el propio deseo de la filosofía. No pudieron imaginar inocencia tan pura y simple como la que vemos por experiencia.”¹⁸

A diferencia de la grandeza casi sobrehumana de los clásicos, la superioridad moral del caníbal es producto de su casi infrahumanidad. No es resultado de la grandeza de su época sino de su sencillez, de la excepcional economía cultural que reduce al mínimo la posibilidad de desoir la voz de la naturaleza. Montaigne hace así su aportación al mito del buen salvaje que un gran lector suyo, Rousseau, desarrollaría casi doscientos años después.

¹⁶ *Essays*, I, 31, f205-6, e268. En toda esta cuestión está presente la reflexión de Montaigne sobre el estatuto de la razón. En un mismo párrafo o, incluso, en una misma frase Montaigne suele utilizar el término *raison* en dos sentidos opuestos: como producto arbitrario de la sofisticación cultural y como razón natural universal. La crítica escéptica de Montaigne a la razón humana constituye un ataque a las pretensiones de la razón cultural europea de usurpar la posición de la razón natural universal.

¹⁷ *Essays*, I, 31, f210, e273.

¹⁸ *Essays*, I, 31, f206, e268-9.

Frente a esa imagen idealizada del caníbal, el hombre europeo parece un desecho decadente de su propia historia. Montaigne se avergüenza una vez más de sus congéneres, de la crueldad de sus castigos, y de sus eternas guerras civiles, en las que tan ausente está el valor original y espontáneo del caníbal. La crueldad, la cobardía y la traición son nuestras armas, frente al puro valor con el que lucha el indígena.

Una vez más, la mirada se sitúa en el exterior para dirigir desde allí sus críticas hacia el interior. Montaigne nos mira desde otro, esta vez desde el caníbal, y libera así su yo de un nosotros denostable. La identificación llega a ser tal que Montaigne siente como propio el agravio que supuso la colonización del continente americano. La enorme diferencia de valía entre su sociedad y la nuestra deviene trágica al encontrarse los dos mundos. Frente a la alegre reivindicación del estado de naturaleza que veíamos en el ensayo “De los caníbales”, el ensayo “De los coches” muestra un talante muy distinto. En él el lenguaje se carga de virulencia y sarcasmo. Montaigne condena inexorablemente la exterminación de pueblos enteros a manos de españoles y portugueses, denunciando “tan horribles hostilidades y tan miserables calamidades”¹⁹. La fuerza venció al valor y la traición a la virtud, dando lugar a una derrota honorable y una vergonzosa victoria²⁰.

Ante tal desolación, el rechazo de Montaigne respecto a sus congéneres se hace absoluto. La mirada horrorizada del caníbal intenta escapar del espectáculo, y busca un rostro amigo en el que poder descansar. Y Montaigne se lo proporciona:

“¿Porqué no recaería en Alejandro o en aquellos antiguos griegos y romanos tan noble conquista y tan grande mutación y alteración de tantos imperios y pueblos [...]? ¿Cuánta reparación y enmienda a toda aquella violencia hubiera sido que los primeros ejemplos y actos nuestros que se realizaron allá hubiesen empujado a aquellos pueblos a la admiración y a la imitación de la virtud, y hubiesen creado entre ellos y nosotros una fraternal sociedad y un fraternal entendimiento!”²¹

La mirada del clásico y la mirada del caníbal se encuentran la una a la otra. Montaigne ya no mira a través del otro hacia su propio mundo sino que se desvincula por completo de él. La mirada culmina así la liberación del yo, y se convierte en el reflejo puro de la otredad.

¹⁹ *Ensayos*, III, 6, §10, e155. Ciertos críticos han llegado a sostener que el desconcertante título “Des coches” y su enrevesada argumentación pudo tener como finalidad crear confusión al censor, pues la crítica que Montaigne lleva a cabo no estaba exenta de riesgos: en una época tan turbulenta en cuestiones de religión, su actitud podía ser interpretada como una cierta adhesión al bando protestante, al constituir un ataque al reino de España, baluarte fundamental de la iglesia católica.

²⁰ La derrota queda escenificada al final del capítulo en la caída de Atahualpa a manos de Pizarro: “Ce dernier Roy de Peru, le jour qu’il fut pris, estoit ainsi porté sur des brancars d’or, et assis dans une cheze d’or, au milieu de sa bataille. Autant qu’on touit de ces porteurs pour le faire choir à bas, car on le vouloit prendre vif, autant d’autres, et à l’envy, prenoient la place des morts, de façon qu’on ne le peut onques abbatre, quelque meurtre qu’on fit de ces gens là, jusques à ce qu’un homme de cheval l’alla saisir au corps, et l’avalla par terre.” *Ensayos*, III, 6, §15, e161.

²¹ *Ensayos*, III, 6, §10, e155.

4. Mirar desde otro.

Aparentemente las piezas encajan a la perfección: en primer lugar, Montaigne se sitúa en el clásico y, desde él, dirige su mirada crítica hacia sus contemporáneos; en segundo lugar, Montaigne se sitúa en el caníbal, y desde esa posición censura inflexiblemente las acciones de sus congéneres. Por último, renegando de su presente, del aquí y del ahora de donde él mismo ha surgido, realiza la gran hazaña: mirar la propia mirada, hacer que dentro de sí el otro se encuentre con el otro, el caníbal con el clásico y el clásico con el caníbal. El yo se sitúa en el exterior y se libra del nosotros. La acrobacia perfecta.

Pero no podía ser tan fácil. Desde el principio, la identificación con el otro es problemática. Por parte del clásico, la incomparable grandeza de su época lo sitúa a una distancia tal que parece haber quedado irremediamente lejos de nosotros. Tanto, que la tarea de situarnos a su altura para poder mirar a través de sus ojos parece irrealizable. Nuestra visión de su cultura estará siempre sesgada por los intereses de nuestra propia época. La selección de obras y autores, así como la interpretación de sus mitos y sus ideas, siempre responderán más a nuestra propia visión del mundo y de la historia que al verdadero y auténtico sentido del pasado. En lugar de mirar desde el clásico, sólo podemos aspirar a mirar al clásico desde nosotros mismos, desde la profundidad del pozo histórico en el que estamos sumergidos.

Por parte del caníbal, la sofisticación decadente de nuestra cultura hace imposible la identificación con el estado prístino de naturaleza. Estamos ya demasiado corruptos como para responder a esa experiencia originaria; no podemos ya oír el mensaje puro de la madre naturaleza, sino sólo nuestras propias formas culturales, nuestros ideales y nuestros anhelos. El concepto de naturaleza se revela irremediamente cultural, fruto de la idiosincrasia de cada época. La utopía de la experiencia no era más que un disfraz para otra utopía más de la razón europea. Por eso el caníbal sólo podía hacer aparición en los *Ensayos* a través de los grandes modelos clásicos: Atahualpa y Cuauhtémoc sólo serían máscaras para que Catón, Leónidas, Sócrates y todos los gloriosos vencidos de la historia europea intentasen una vez más convencernos de la injusticia de sus derrotas. En lugar de mirar desde el caníbal, sólo podemos aspirar a mirar al caníbal desde nosotros mismos, a canibalizar al caníbal²².

Montaigne se apresura a asegurarnos que es consciente del problema, y que lo ha superado:

“No tengo yo en absoluto ese defecto tan común de juzgar a los demás según yo soy. Creo fácilmente cosas distintas a las mías. [...] creo y concibo mil modos de vida opuestos; y, al contrario de lo normal, acepto más fácilmente la diferencia que el parecido entre nosotros. Descargo todo lo posible a otro ser de mis condiciones

²² Cfr. Defaux, G.: “Un cannibale en haut de chausses: Montaigne, la différence et la logique de l'identité”, *Modern Language Notes*, vol. 97, nº 4, mayo, 1982, p. 955. El artículo está recogido con pocas variaciones en *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, París, Champion-Slatkine, 1987, pp. 145-177. En nuestra opinión, la integración mitológica del caníbal que señala Defaux parece responder a la imposibilidad de integrar cronológicamente la cultura amerindia. A diferencia del mundo greco-romano, el continente americano se desarrolló en absoluta independencia histórica con respecto a la Europa renacentista. Esa falta de contacto hizo imposible la asimilación histórica de su diferencia, y abrió la posibilidad de una asimilación simbólica o mitológica.

y principios considerándolo simplemente en sí mismo, sin relación alguna, reconstruyéndolo según su propio modelo.”²³

Pero por mucho que Montaigne nos asegure que él está libre de ese defecto, que su *epoché* es absoluta, no parece que su buena voluntad sea garante suficiente para tan ardua tarea. Montaigne quedará por siempre encerrado en su presente, en su retórica, atrapado en las formas culturales del aquí y ahora que le vieron nacer. El solipsismo cultural parece inevitable: toda posibilidad de comprensión de lo nuevo remite siempre a lo conocido, toda diferencia ha de ser reconvertida según los esquemas de lo mismo.

Montaigne no puede escapar de su prisión cultural... a no ser que en verdad no exista tal prisión, que no exista tal unidad cerrada a la que todo sentido tenga que reducirse. ¿Acaso la cultura es un *solus ipse* autosuficiente? ¿No está constituida desde su origen por la otredad?

Desde el momento en que Montaigne aprende el francés a partir del latín, el clásico forma parte irremediabilmente del presente. Si bien es cierto que la mirada sobre el clásico está limitada a las propias posibilidades de comprensión, no es menos cierto el hecho de que esas mismas posibilidades se han construido gracias a la interrelación con el clásico.

Desde el momento en que Montaigne comienza a llenar su castillo de útiles y adornos del Nuevo Mundo, y su libro de ideas y costumbres de aquellos pueblos, la propia mirada está tomando como soporte la extrañeza de lo otro. Es cierto que Montaigne mira al caníbal desde Europa, a través de sus propios mitos e ideales. Pero a su vez la mirada que Montaigne dirige hacia Europa habría sido distinta de como fue si nunca hubiese conocido al caníbal. O, tal vez, ni siquiera habría llegado a existir tal mirada. El solipsismo cultural aparece como un absurdo desde el momento en que tomamos conciencia del mestizaje originario de toda cultura, de que el clásico y el caníbal estaban a nuestro lado desde el principio y de que, en cierto modo, somos nosotros mismos porque somos los clásicos y porque somos los caníbales.

El verdadero relativismo cultural de Montaigne no está tanto en su negación de la primacía cultural europea como en ese perspectivismo que renuncia a la posibilidad de una mirada desvinculada y abstracta. Montaigne sólo puede explicar la mirada a través del juego infinito de las máscaras, como mirada del otro sobre sí y del sí sobre el otro.

Jesús Navarro Reyes
 Dpto. de Metafísica y Corrientes Actuales
 de la Filosofía
 Universidad de Sevilla
 C/Camilo José Cela, s/n
 41018 – Sevilla
 E-mail: jnr@cica.es

²³ *Ensayos*, I, 37, f229, e292. Esa superación pretende realizarla mediante la escisión del sujeto en capacidades y juicio: por un lado está lo que el individuo puede *hacer*, y por otro lo que puede *comprender* (“C’est beaucoup pour moi d’avoir le jugement réglé, si les effects ne le peuvent estre, et maintenir au moins cette maïstresse partie exempte de corruption.”, *idem*). La división del sujeto entre el plano de la exterioridad y el de la interioridad es uno de los principios fundamentales de la filosofía moral y política de Montaigne.