

UNA CRÍTICA AVANT LA LETTRE A LA RAÓ MODERNA: MONTAIGNE I EL PROBLEMA DE LA INTERCULTURALITAT

Joan Lluís Llinàs Begon
Universitat de les Illes Balears

RESUM: La comunicació s'estructura en tres parts. A la primera, s'analitzen les diverses maneres que hi hagué al segle XVI d'abordar el problema dels pobles americans, humans però tan diferents en els seus costums als europeus, i de la forma com aquestes maneres, malgrat les diferències, responien a una concepció d'ésser humà universal, amb un sol origen. A la segona s'analitza la posició de Montaigne respecte d'aquesta diversitat cultural, radicalment distinta a la de la seva època. A la tercera, es fa un salt a l'actualitat, d'una banda, mostrant com les posicions monogenistes han configurat la raó moderna i com aquesta ha resultat incapaç de resoldre els problemes derivats de la multiculturalitat; i d'altra banda, suggerint un retorn a la posició montañiana per tal de reflexionar més acuradament sobre aquests problemes.

ABSTRACT: This paper is organized in three parts. In the first one, several ways that existed in the XVIth century to deal with the problem of American peoples —human people but so different in their customs from European people— are analysed. It is also examined how these ways, in spite of the differences, answered to a conception of universal human being with an only origin. In the second one Montaigne's attitude towards this cultural diversity is analysed, attitude which was radically different from the one at his time. In the third one, there is a jump into present time. On the one hand, showing how monogenistic attitudes have shaped the modern reason and how it has proved to be unable to solve the problems derived from cultural diversity. On the other hand, suggesting a return to Montaigne's attitude in order to reflect on these problems more accurately.

Partiré d'un fet observable, la diversitat cultural, i d'un problema relacionat amb aquell, el de la validesa de les conductes dels distints pobles que es deriven d'aquesta diversitat. No vull entrar, però, en el debat del relativisme moral, sinó més aviat fer-ne una genealogia, per tal d'esbrinar l'aparició del problema tal com es produeix actualment i avaluar en quina mesura aquest descobriment ens situa en una millor posició per abordar-lo. Aquest origen, l'hem de cercar en el descobriment europeu d'Amèrica.¹ Fins en aquell moment no existia l'Altre. Sí que és cert que existien els altres, altres pobles

¹ Aquesta comunicació beu en part del suggeridor llibre de Ferran Sáez Mateu, *La invenció de l'home*, Barcelona: Pòrtic, 1998, assaig que tracta la qüestió de la formació del concepte Home en l'origen de la modernitat.

amb costums diferents, llengües diferents, i això és quelcom que els grecs tenien clar (llegiu, per exemple, Heròdot). Aquest seguit d'observacions provocaren la discussió, en la qual no entraré, sobre el que és natural i el que és cultural, ja que semblava que, per sobre de les diferències, alguns aspectes romanien comuns (posem per cas, el fet de vestir-se). El plantejament aristotèlic de la qüestió fou recuperat a l'Edat Mitjana amb l'èxit que coneixem: la distinció entre llei natural i llei positiva efectuada per Tomàs d'Aquino, en un intent de fer coherent Aristòtil amb la religió cristiana. Però l'arribada a Amèrica suposava un repte explicatiu: com classificar els indígenes? Aquests tenien costums no tan sols diferents, sinó tan diferents en alguns casos (la nuesa, l'antropofàgia) que semblaven xocar frontalment amb el que es considerava la llei natural. En la síntesi aristotelicotomista dominant, les transgressions a la llei natural eren produïdes per individus concrets o petits grups, que s'allunyaven simultàniament de la natura i de Déu, éssers perversos i en pecat. Però ara la situació era quantitativament i qualitativament diferent, ja que es tractava de tota una comunitat i que a més no tenia cap coneixement del Déu cristià. Com explicar l'absolutament altre, aquell que en la seva acció quotidiana infringeix *naturalment* el que es considerava la llei natural humana? Una de les idees que vull apuntar és que la resposta que es va donar a aquesta qüestió se situa a la rel del problema actual de la diversitat cultural.

El descobriment d'Amèrica donà lloc a multitud d'escrits sobre la qüestió, que plantegen punts de vista diversos, encara que no tant com sembla.² Dues opcions varen ser descartades d'entrada. En primer lloc, es podia haver sotmès a revisió el que es considerava la llei natural, però això hauria implicat revisar els principis cristians, ja que coincidien amb aquella, i això era, en aquells moments, molt difícil, almenys de manera directa. En segon lloc, es podia haver negat la humanitat als indígenes. Al cap i a la fi, les bèsties no transgredien la llei natural humana, senzillament perquè seguien una altra llei natural, la pròpia de la seva espècie. En la pràctica, ningú no va adoptar aquesta posició. D'una banda, l'observació, entre altres coses de la morfologia, semblava conduir a afirmar la humanitat dels americans. Els americans pareixien humans, encara que no es comportaven com el que s'esperava d'un humà. Però la mera observació de la semblança morfològica no hauria estat suficient si no hi hagués hagut un rerefons teòric al qual interessava afirmar la humanitat dels americans. Aquest rerefons és la religió cristiana i la seva vinculació al poder polític. Recordem que molts dels qui escriuen sobre els indis americans són religiosos i que els indis poden ser convertits només si són humans. I aquesta tasca de conversió estava lligada a l'expansió de l'Imperi, ja que aquesta rebia la seva justificació per l'expansió de la veritat cristiana. Així, només si els indis eren humans podien passar a ser súbdits de la corona.

Així doncs, hi hagué unanimitat en el fet que els americans eren humans, ja que afirmar això era coherent amb la síntesi aristotelicotomista: si per a Aristòtil els esclaus també eren humans, per què no ho havien de ser els americans? Ara bé, eren humans, però no eren iguals als europeus. Calia classificar-los, i el patró de classificació fou,

² Destaquem, entre altres, la 'Història general de les Índies' (1552), de López de Gómara; la 'Història del nou món' (1565), de Girolamo Benzoni; la 'Història de les Índies' (1560) de Bartolomé de Las Casas; el *De Indis* de Francisco de Vitoria; les 'Curiositats de la França Antàrtica' (1558), d'André Thévet; i la 'Història d'un viatge a Brasil' (1578), de Jean de Léry.

evidentment, l'uropeu. Si eren humans, volia dir que eren els nostres semblants, que no eren l'altre, sinó uns altres d'una mateixa humanitat. Però la semblança, per a l'uropeu, anava més enllà de la merament morfològica. La humanitat, vinculada a la llei natural de la síntesi aristotelicotomista, era definida per un origen i una història comuns, l'origen i la història cristians. Això volia dir que els americans tenien, com els europeus, el pecat original, i que, com es podia observar a simple vista, estaven més endarrerits respecte d'aquesta història comuna.

Molts dels escrits sobre els americans suposen aquest mateix origen, i la divergència es produeix en la manera com s'ha de tractar aquests «fills de Déu». Així per exemple, quan Francisco de Vitoria critica els actes antinaturals dels indis considera legítim que siguin corregits mitjançant el càstig i la privació de llibertat si és necessari. I quan Bartolomé de Las Casas defensa els drets dels indis basa la seva argumentació en el fet que són súbdits de la corona, és a dir, «són dels nostres» i així han de ser tractats (no poden, doncs, ser esclavitzats). En tots dos casos, el punt de partida és el mateix: un mateix origen, una mateixa història, una mateixa llei natural. Amb violència o amb pietat, el que hi ha darrere és la legitimació de la conquesta a partir de l'absorció de l'altre dins el nosaltres.

Vull remarcar que aquesta posició concreta descansa en una de més ampla que afecta tots els àmbits. Quan Descartes suposa una raó universal per damunt dels costums apel·la a una sola humanitat, a uns trets comuns per sobre les diferències. La racionalitat és una i és possible adequar-s'hi, és possible situar els assumptes humans sota un ordre racional. I pot veure's el projecte il·lustrat com l'intent d'aplicació de la raó única cartesiana en tots els àmbits de la vida. Així, es parla de minoria d'edat, de progrés, de llum de la raó. No puc entrar aquí a discutir si el projecte il·lustrat ha fracassat o si encara no s'ha consumat. Simplement vull fer notar que en el rerefons del projecte il·lustrat hi ha la qüestió que he plantejat de l'aparició de l'altre amb el descobriment d'Amèrica. En el projecte il·lustrat es tracta de treure els homes, tots els homes, de la minoria d'edat, i confiar només en la Raó, en una raó que, per sobre de les diferències, és una, i a partir de la qual tots —independentment quina sigui la nostra història— ens hauríem d'aplegar. Els il·lustrats no parlen dels homes; estudien els homes, sí, però darrere aquest estudi hi figura, imponent, l'universal Home al qual els homes s'han d'adequar. El projecte il·lustrat, doncs, s'amplia fins a l'àmbit de la moral, confiant en l'existència d'uns universals morals que ens permetin jutjar la conducta dels homes i llurs comportaments culturals. Si la Raó pot emprar-se de forma correcta i sabem com fer-ho, vol dir que disposam d'un criteri per jutjar els diferents pobles. Existeix, doncs, per al projecte il·lustrat (que, recordem-ho, és el pilar fonamental de la modernitat), el Progrés.³

Però no totes les interpretacions del segle XVI foren tan convergents. Perquè si bé la posició que hem descrit fins ara fou la més estesa, n'hi hagué una altra, seguida per molt poca gent, totalment diferent, i representada notablement per Montaigne i per Giordano Bruno. A més de no considerar els indis humans o considerar-los semblants a nosaltres,

³ Si bé els il·lustrats no neguen la diversitat cultural, ni volen suprimir-la per la força, sí que pretenen que és possible crear una societat objectivament millor, basada en la raó.

⁴ *Essais*, I, 31, 205a. La xifra romana remet al llibre dels *Essais*, la primera xifra aràbiga al número de capítol, i la segona al número de pàgina. La lletra remet a l'edició dels *Essais*: a=1580, b=1588, c=Exemplar de Burdeus i 1595. Cit per l'edició de Villey-Saulnier, *Essais*. Paris: PUF, 1978. La traducció és meua.

hi ha una altra possibilitat: podem acceptar que són humans i al mateix temps afirmar que tenen un origen i una història diferent de la nostra.. Deixaré de banda Bruno i em centraré en Montaigne. D'entrada, a «Del costum» (I, 23) s'acumulen exemples destinats a mostrar com el que és estrany per als europeus, en altres societats és absolutament normal. La conclusió és senzilla: allò que ens pensam que són lleis naturals deriva del costum, i aquest és increïblement divers. A «Dels caníbals» (I, 31) s'insisteix en la mateixa idea. Resulta que els caníbals no coneixen l'escriptura ni l'aritmètica, ni la riquesa ni la pobresa, ni els magistrats ni els contractes. Són bàrbars? No, «cadascú anomena barbàrie allò que no és conforme al seu costum».⁴ Només podem dir que els indis són salvatges en el mateix sentit que ho diem de les plantes. El desmarcament de la línia imperant s'observa d'entrada en les fonts que interessen Montaigne. A «Dels caníbals» afirma que prefereix la informació del seu criat a la dels cosmògrafs, ja que aquests tenen una idea prèvia del que volen dir. Per això no s'interessa tant per les obres de Gómara, Thevet o Léry (que coneixia) com pel que pugui esbrinar en una conversa amb un indígena brasiler arribat a França..

Montaigne, doncs, considera que els indis tenen la seva pròpia història, diferent de la nostra i no reduïble a aquesta.. Vol dir això que no existeix la naturalesa humana, que no tenim res en comú amb aquests indígenes? Montaigne no dubta en cap moment de la humanitat dels indígenes, però hem de parlar d'humanitat en minúscules. Què vol dir això? Que d'entrada no existeix la llei natural: si n'hi hagués, ens diu a l'«Apologia de Ramon Sibiuda», tots els homes la durien impresa en la consciència i no es donaria la diversitat que observam.⁵ I si aquesta existeix, no té sentit de parlar de desviacions, sinó més aviat de diferències. Tanmateix, això no significa una absoluta disjunció entre els indígenes i els europeus, si no hi ha naturalesa humana, sí que existeix el gènere humà, delimitat pels instints que li són propis. El problema, però, resideix en el paper de la raó en el comportament humà, que el condiciona i determina. Dit d'una altra manera, la diferència entre els homes i la resta d'animals resideix en el fet que aquests tenen uns instints que fixen llurs conductes (l'ovella no caça llops), mentre que en l'home els instints no tanquen la seva conducta. Aquesta està oberta en la mesura que és completada per la raó. Les lleis naturals que trobam fàcilment en la resta d'animals queden amagades en el cas de l'ésser humà i, per tant, no poden complir la funció d'instància classificadora. És natural tenir fam i menjar. Però podem menjar amb les mans, dins un plat de fang o amb una vaixela de porcellana. Responen a diferents costums, a diferents maneres d'usar la raó. Perquè els caníbals dels quals parla Montaigne també empren la raó, però de manera diversa a la manera com l'empram nosaltres. La raó té moltes cares i, lluny de proporcionar una sola línia conductual, les diversifica. Per una part, la raó és allò que ens fa humans; per l'altra, a través d'aquella ens diferenciam. Montaigne, doncs, no parla de l'Home, sinó dels homes, en tota llur diversitat cultural, en tota llur pluralitat d'històries.

Si la posició de Vitoria o Las Casas condueix a la Il·lustració i als problemes que se'n deriven,⁶ la posició de Montaigne pot conduir al relativisme cultural. Aquest produeix comunament dubtes i incomoditat, perquè si acceptam la diferència en tant que

⁵ II, 12. Vegeu tota la primera part, on es respon a la primera objecció efectuada a Sebond.

⁶ Es pot arribar, en nom de la raó, al colonialisme o a l'extermini d'un poble. Suposem un poble amb un costum considerat aberrant, com l'infanticidi. El discurs del progrés considera que aquesta pràctica és

diferència els conflictes morals no tarden a aparèixer. Mentre parlem de vestits o de menjar no hi ha problema, però si acceptar la diferència suposa acceptar l'antropofàgia o l'ablació del clitoris no sembla que estiguem molt disposats a fer-ho. Què passa quan ens trobam davant fets culturals que consideram moralment indesitjables? Tornam a una posició etnocèntrica? O ens exposam a assumir la «immoralitat» o potser millor dit l'amoralitat?⁷

Quina és la posició de Montaigne? En primer lloc, prefereix el costum a la raó. Si cada costum compleix la seva funció i la raó és sempre doble, és millor no canviar per canviar. La crítica a les «*nouvelletez*» és contínua al llarg dels *Essais*. Per exemple, critica els caníbals per deixar-se dur pel desig de «*nouvelletez*» i interessar-se pel món europeu, com també critica les lluites de religió en tant que generen desordre. El costum no té fonament, però el temps en valida la utilitat. Per exemple, no hi ha manera de saber quina és la religió vertadera, però, si és així, no té sentit canviar si el canvi ha de suposar guerra i destrucció. En segon lloc, el fet de ser conscients del nostre etnocentrisme no ens impedeix jutjar. Montaigne ho fa contínuament, però simplement mentre ho fa sap que se situa en una perspectiva determinada, no en la perspectiva absoluta o «bona». És per això que pot defensar que els caníbals no són més bàrbars que nosaltres i al mateix temps criticar llur canibalisme. Parlant del canibalisme ens diu:

«No m'apena que comprovem el bàrbar horror d'aqueixa acció, però sí que ens ceguem davant les nostres faltes sense deixar de considerar les d'ells. Pens que hi ha major barbàrie en el fet de menjar un home viu que en el fet de menjar-lo mort, a estripar amb tortures i turments un cos encara sensible, torrar-lo poc a poc, donar-lo als porcs i als cans perquè el mosseguin i el destrossin [...] que torrar-lo i menjar-lo després de mort.»

«Els podem anomenar bàrbars si consideram les normes de la raó, però no si ens consideram a nosaltres mateixos que els superam en tota classe de barbàrie.»⁸

En tercer lloc, si no existeix una llei natural en sentit aristotelicomicomista, cal viure amb la llei positiva, l'única de què disposam. Però la llei positiva no posseeix unes característiques que permetin fonamentar uns principis universals. És canviant, arbitrària i contingent, però és el que tenim i sembla assenyat seguir-la. Si no la seguim, tenim perill de caure en l'anarquia i la vida col·lectiva esdevindria gairebé impossible. Però al mateix temps no convé seguir les normes (siguin en forma de lleis o de costums) de forma absolutament acrítica. Cal jutjar i ser conscients de la «municipalitat» de les

inhumana i antinatural, i que cal eliminar-la. Si són humans, i no dubtam que ho són, i duen a terme aquesta pràctica, això significa que en aquest aspecte estan en un estat de barbàrie, i per tant, és del tot necessari que prenguem les mesures necessàries per corregir aquesta pràctica i «civilitzar» aquest poble, és a dir fer-lo «progressar». Tots d'acord? Resulta que aquest mateix discurs serveix per defensar el colonialisme (aquests pobles han de ser ensenyats, educats, per una cultura superior) o també l'extermini (hi ha pobles que no tenen remei, són bàrbars i si no volen corregir-se, ens és lícit prendre mesures dràstiques).

⁷ Fins i tot, el relativisme també pot donar lloc a una situació paradoxal, ja que si bé l'absoluta dispersió de les cultures pot servir per defensar la igualtat de les cultures, també pot servir per justificar el racisme, en la mesura que el relativisme arriba a implicar que cada cultura només pot ser compresa des de la mateixa cultura (perquè les cultures són incommensurables). Així, proclamar la incommensurabilitat de modes de ser pot dur a renunciar a la comunicació i a justificar l'extermini (pensem en el hitlerisme: l'absoluta diferència legitima l'acció violenta).

⁸ «Des cannibales», I, 31, 209-210a.

normes. Però com conjuminar l'acceptació amb la crítica? La solució de Montaigne ens pot semblar actualment insatisfactòria: es tracta de distingir entre l'home privat i l'home públic, entre la consciència interna i l'acció externa. Podem criticar la norma, però cal evitar el canvi pel canvi, el canvi que provoca desordre i caos, i, per tant, cal complir amb la norma. Aquesta, doncs, no rep el seu fonament per alguna instància externa o superior, com podria ser la raó, sinó que el rep de si mateixa: «Les lleis no són lleis perquè siguin justes, sinó perquè són lleis.» És a dir, cal mixtificar les normes, tot i que sapiguem (o precisament per això) que no podem fonamentar-les racionalment. Pobra solució, però solució al cap i a la fi, fins i tot solució que paradoxalment fa més possibles els canvis. Defensar l'ordre i evitar les «*nouvelletez*» pot significar ser conservador, però també fa més factible el canvi social: la Raó és intemporal, única, bona, i, per tant, basar-s'hi suposa dirigir el canvi cap a una sola direcció. Saber, en canvi, que el nostre ordre és convencional, ens permet de canviar-lo si ho consideram convenient (s'exigeix més al nostre judici) i alhora ens fa més responsables de les nostres decisions.

Ens serveix Montaigne per solucionar un problema actual com el de la convivència de distintes cultures en un mateix espai? A «De l'educació dels infants» (I, 26), capítol al qual Montaigne parla de la formació de l'ésser humà, recomana viatjar per dur a terme aquesta formació. Però no es tracta de viatjar de qualsevol manera: d'allò que es tracta en el viatge és de fer una mena d'estudi antropològic, basat en la quotidianitat, que ens sigui útil per a l'activitat i la formació del nostre enteniment. L'objectiu del viatjant és, doncs, conèixer la manera de pensar i viure dels llocs que visita per tal d'entendre, d'assimilar allò altre dins allò seu. És la quotidianitat dels altres la que hem d'observar. I són els altres els que hem d'observar, no els monuments. I dels altres hem de cercar allò que ens poden oferir: els seus humors. *Humeurs* significa caràcter (el resultat de la proporció dels humors), maneres de ser, i això és el que cercam sobretot en la relació amb els homes, maneres de ser i pensar diferents. Viatjar és una experiència profitosa per formar la vida, perquè l'home és divers en tant que es realitza diferentment, es concreta de pensament i d'acció de moltes maneres diferents. Viatjar ens permet de constatar aquest fet. Però Montaigne també afirma: «Cada home porta en ell la forma sencera de la condició humana», i això significa que, malgrat les diferències, tots som homes.⁹ Tots responem a una mateixa condició, i en aquest sentit és profitós el viatge i el fregament del nostre cervell amb els d'altri: tot allò estrany és en certa manera nostre, és potencialment la nostra forma concreta.¹⁰ La diversitat, doncs, ens ajuda a fer-nos més homes.

⁹ «Du repentir», III, 2, 805b.

¹⁰ La idea de fons recorda la que tenia Maquiavel respecte de la història: és profitós l'estudi de la història, perquè essencialment hi ha una mateixa natura humana, que fa possible que puguem aprendre dels esdeveniments del passat. A la vegada, Maquiavel es recolza en una idea estesa en el Renaixement respecte de la relació amb els antics, basada en Ciceró, que animava a prendre dels antics idees o frases i adaptar-les al pensament i als escrits propis. És a dir, per sobre de les diferències, es pensa que hi ha una unitat de la veritat, i que en cada pensador hom pot trobar elements que s'hi acordin. Per tant, l'estudi del passat no és ociós, perquè, si bé la veritat no es troba enlloc en la seva totalitat, en pot aparèixer una part en qualsevol indret. No és estrany, doncs, que l'*Adagia* d'Erasmus, que recollia i ordenava un gran nombre de cites i anècdotes, tingués tant de ressò i ús. Aquesta creença en la unitat de la veritat està present en autors tan diversos com Cusa i Giovanni Pico (vegeu Kristeller, «La unidad de la verdad», capítol de *El pensamiento renacentista y sus*

D'altra banda, observar com viatjava el mateix Montaigne pot servir-nos. Sabem com ho feia pel seu *Journal de Voyage*, escrit no destinat a la publicació, i que era el diari que va dur a terme Montaigne mentre viatjava per Alemanya, Suïssa i Itàlia amb l'excusa de prendre banys termals. Sabem que s'interessava pels costums i creences dels llocs per on passava, i també que s'hi adaptava mentre era allà: menjava, dormia i fins i tot parlava com es feia allà on anava. L'objectiu era assajar per complet la diversitat d'usos i costums, és a dir, provar-los, experimentar-los.¹¹ Perquè, malgrat la diversitat, en tant que homes ens ha de ser possible fer el que fan els altres homes. Per això un dels eixos de la proposta educativa de Montaigne és educar per a la flexibilitat. Com més flexibles siguem, més assolirem la diversitat de la condició humana, més humans serem, menys ens encorsetarem en un sol punt de vista, més capaços serem d'adaptar-nos a una altra manera de viure. La possibilitat de multiplicar els punts de vista, en definitiva, ens fa més lliures.

Ara bé, hi ha uns límits a la flexibilitat. No sembla que ens puguem adaptar a l'infanticidi, nosaltres que hem estat educats dins una cultura en què l'infanticidi és considerat aberrant. No tot, doncs, *a nosaltres*, ens és igualment paible (som el que som a partir de les nostres experiències, que ens constitueixen, que ens determinen). Però ens ho és, no perquè vagi en contra de la Raó o de la Llei Natural, sinó perquè contradiu els fonaments en què descansa la nostra societat. Aquí hi ha la clau del problema de la convivència de persones amb cultures diferents: si té solució no pot passar per les idees derivades d'una posició monogènica (Raó, Progrés...), sinó per la constatació d'un origen cultural divers sense que això signifiqui pèrdua de la condició humana, pel descobriment que cada cultura, cada persona, construeix un petit fragment d'aquesta humanitat, i per la constatació que el diàleg, precisament a causa de la condició humana, és sempre possible.

Potser Montaigne no ens proporciona solucions concretes a problemes concrets, però el que ens interessa per abordar els problemes actuals és el seu plantejament general, el seu diferent punt de partida. Stephen Toulmin defensa la tesi que han existit dues modernitats.¹² Una, ja la coneixem prou bé: és homogeneitzant, universalista, formal. És la modernitat que arranca amb Descartes, i hauria desplaçat la primera modernitat, més plural, local i també escèptica. És la modernitat de Montaigne. La segona modernitat sembla que està exhaurida. Potser, doncs, és el moment de pegar una ullada a la primera modernitat, ara que vivim moments on domina el pluralisme, la dispersió, la provisionalitat. Potser és el moment de tornar a Montaigne, a la consciència d'estar en una perspectiva, a la consciència de la debilitat de la raó, a la consciència de l'absència de l'Home, i repensar els problemes des de les diferències, des dels homes.

fuentes, 263-279). Però Montaigne es diferencia de Maquiavel en la mesura que no hi ha una mateixa natura humana de fons, sinó que afirma la unitat dels homes en tant que en cada un d'ells figura la total diversitat de la natura humana. En altres paraules, cada home pot arribar a fer el que fa un altre, perquè en ambdós hi ha les mateixes potencialitats humanes. Així per exemple, és tan humà ser covard com valent, sincer o mentider.

¹¹ Aquest és un dels sentits del mot que és el títol del llibre, *essai*.

¹² *Cosmopolis. A hidden agenda of modernity*. New York: Free Press, 1990.