

En reiteradas ocasiones se nos ha dicho que la piedra de toque del pensamiento de Montaigne es la reflexión sobre la máxima “conócete a ti mismo”. Son muchos los lugares en los que el autor ubica este tema a lo largo de sus *Ensayos*. “La filosofía es la que nos enseña a vivir” dice el francés en «La formación de los hijos» (I, XXV) y esa máxima viaja diversificada en toda su obra¹. Es una filosofía muy práctica, a ras del suelo, pegada a la finitud del hombre: “no busco otra cosa que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a morir bien y a vivir bien”². Es un ejercicio de búsqueda, pero mirando a la propia subjetividad. Si la Grecia antigua exhortaba a los visitantes de Delfos a seguir ese mandamiento, con Montaigne la orden desaparece. El autor de los *Ensayos* hace justamente lo que reza el título de su obra: *ensayar* para conocerse y vivir bien. La búsqueda es sólo para él, hay una ausencia de prescripción explícita.

La íntima relación con la experiencia y el conocimiento de sí lo llevan a rechazar todo aquello que no sea una promoción del aprendizaje del buen vivir. En ese sentido trae a su discurso aquella máxima de Plutarco por la cual se nos recuerda que hay que acostumbrarse a las acciones, no a las palabras³.

Es esa concepción vital de la filosofía la que mueve a Montaigne a descalificar en buena medida a esos pensadores polvorientos que no enseñan a vivir, no porque no lo pretendan, sino porque no están capacitados para ello. Lo primero es vivir, dirá él, y “uno puede detenerse en la corteza, pero tras haber extraído la médula”⁴.

La reprimenda, como digo, que el escritor francés impone a la historia de la filosofía es en relación a esos modos retóricos y esos mecanismos argumentativos que extravían el objetivo principal. Por ello, como recuerda correctamente Comte-Sponville⁵, reprocha a Cicerón que “la mayoría de las veces no encuentra (sic) más que aire” en su obra⁶.

La superficialidad estilística del texto filosófico es un problema central, pues se relaciona con la pérdida del objetivo principal. Montaigne aduce razones históricas para explicar el fenómeno relacionado con la levedad de las palabras:

Los escritorzuelos parecen ser el síntoma de un siglo desenfrenado. ¿Cuándo hemos escrito tanto como desde que sufrimos estos tumultos?⁷ ¿Cuándo escribieron tanto los romanos como en el momento de su ruina?⁸

No olvida, además, el grave problema que ello supone. La costumbre estilística de su siglo elimina la concentración de ideas para el conocimiento: “abrimos la materia y la esparcimos, y de este modo la destemplamos; de un asunto hacemos mil, y recaemos, multiplicando y subdividiendo, en los infinitos átomos de Epicuro”⁹. Como también dice Comte-Sponville¹⁰, los remilgos estilísticos a los que está acostumbrada la filosofía son la razón por la que Montaigne rechaza considerarse filósofo. Si ésta es la que nos enseña a vivir, su modo tradicional, que Montaigne observa, es la que la aleja del objetivo.

Pero si en su época el problema se relaciona con una crisis social (que repercute en más de un sentido en su pensamiento, como veremos), la filosofía tradicional también adolece de su estilo arrogante. De Cicerón dice que “sus prefacios, definiciones, divisiones y etimologías consumen la mayor parte de su obra; lo que tienen de vivo de médula, queda ahogado por estos largos preparativos”¹¹.

Se escribe para ser leído y este tipo de obra ha de llegar con un saber vivo al receptor. El pensador advierte “no necesito golosinas ni salsa; la comida, me la como cruda” y

agrega “los diálogos del mismo Platón son cansinos y ahogan en exceso su materia”.¹² Es reiterativo en esa necesidad de no tapar la verdadera materia, el germen conceptual de las obras de aprendizaje.

Montaigne es el gran crítico de las apariencias y el lenguaje no escapa a ello. Como afirma Jesús Navarro, el lenguaje es un instrumento de engaño que oculta la realidad.¹³ En *Pensar sin certeza* se dice que hay una contradicción en el autor de los *Ensayos* al asumir la crítica de la palabra escrita y utilizarla, a su vez, como medio para su fin. Pero está claro que el modo de expresión de Montaigne es sinecdóquico y no contradictorio. Lo que el pensador admite es que una determinada *forma* de la escritura incurre en la expresión huera. No todo el lenguaje opera desde las apariencias, sino que es principalmente aquel que el francés llama “ergotista”.¹⁴ Es ese abuso del método silogístico el que obscurece la filosofía, una forma muy asentada en la retórica filosófica que llega hasta nuestro autor y que él considera culpable de que “las cosas [...] hayan llegado al punto de que la filosofía sea, aun para la gente de entendimiento, un nombre vano y fantástico, que se considera de nula utilidad y nulo valor”.¹⁵

Recuperando el impulso de Montaigne, Comte-Sponville afirma que “filosofamos para vivir, o para aprender a vivir, y sólo esto es filosofar de verdad”.¹⁶ El conocimiento de sí es lo que estructura la historia de la filosofía para ambos y olvidarlo es olvidar a la filosofía verdaderamente.

En cierta medida el filósofo sabe que se ha perdido la tensión que provoca conseguir un objetivo inalcanzable, por eso Jordi Bayod Brau afirma que “Montaigne escribe [...] que poseer la verdad queda fuera de nuestro alcance. Pero añade que buscar es una tarea irrenunciable”.¹⁷ La esperanza –más o menos inocente- del conocimiento de sí como búsqueda, como vida en definitiva, es lo que lleva a Comte-Sponville a afirmar que la filosofía “no es más que una determinada manera de estar en el mundo y en sí mismo” para el autor de los *Ensayos*.¹⁸

La pregunta que Bayod Brau planteada a propósito de cómo compaginar esas dos caras en tensión es muy válida¹⁹ y este es nuestro objetivo aquí.

Como hemos visto, la filosofía nos enseña a vivir, pero muchas veces su forma nos niega la vida. Para poder evitar esa situación, Montaigne trata de “seducir el deseo y el sentimiento; de lo contrario, no se logra otra cosa que asnos cargados de libros”,²⁰ es decir, que la palabra alcance a la acción y la impulse y la motive.

Si “para Montaigne la filosofía es siempre filosofía aplicada”,²¹ sólo un pensamiento arraigado en la experiencia es válido. Por ello dice en «La vanidad» que “la sabiduría humana nunca alcanzó hasta los deberes que ella misma se había prescrito”, porque “nuestra condición es contraria a la consistencia. El hombre se ordena a sí mismo encontrarse necesariamente en falta. No es muy astuto asignarse una obligación acorde con la razón de otro ser el propio”.²² Filosofía y vida han de ir unidas. No critica el dogmatismo, sí el pretender su universalidad. El espíritu recto sólo se consigue con una disciplina, pero ésta ha de ser impuesta por uno mismo. De nada sirven las leyes de otros en nuestra interioridad.

Con este objetivo, el cinismo de Montaigne es muy válido:

¿Para qué sirven esas elevadas cimas de la filosofía en las cuales ningún ser humano puede asentarse, y esas reglas que exceden nuestra práctica y nuestra fuerza? Veo con frecuencia que nos proponen imágenes de vida que ni el que las propone ni los oyentes tienen esperanza alguna de seguir, ni pero aún, deseo de hacerlo.²³

El fragmento va dirigido a toda esa filosofía de corte platónico que nos proyecta a un ideal poco honesto en relación con nuestra finitud. Pero es igualmente válido para las diferentes corrientes que, focalizadas en el dogma, sólo ven la prescripción y la obediencia como únicos argumentos irreprochables²⁴.

Está marcado por las Sagradas Escrituras ese afán de Montaigne por radicarse en la vida, en la experiencia misma, para poder articular las palabras precisas que lleguen al individuo. Cuando nos dice “más que decir su lección, la hará. La dirá en sus acciones”²⁵ recoge esa idea de ir directamente a la acción, que más que saber es aprehender el conocimiento; es en el *Génesis* (pero también en *Números*, en el *Libro de Ezequiel* o en el mismo *Apocalipsis*) donde se recurre a expresiones como “comerse el libro”, recursos metafóricos y metonímicos para expresar ese aprendizaje directo –en este caso desde Dios- y alejado de la banalidad retórica.

Se ha dicho que nuestro autor es arbitrario y desprolijo. Pero Montaigne no rechaza la forma, todo lo contrario, la centra en el discurso filosófico. Se explicita cuando exclama “que no se preste atención a las materias, sino a la forma que les doy”.²⁶ Y criticar negativamente los modos retóricos de los otros pensadores no significa otra cosa que querer priorizar el cómo (la forma expresiva).

Es lógico plantearse cuál es el método de expresión filosófica de Montaigne, ya que el modo es su tema central. De eso nos da noticia: “tengo cierta obligación particular de no hablar sino a medias, hablar confusamente, de hablar de forma discordante”.²⁷ Estas palabras extraídas de «La vanidad» (III, IX) ponen de manifiesto una de las características estilísticas de los *Ensayos*, su carácter fragmentario.

La cita anterior condensa realmente varias ideas. Por una parte, el pensador francés hace hincapié en que esa particularidad le pertenece, que forma parte de su experiencia y no de sus lecciones. Por otra, remarca la tendencia a elidir elementos y yuxtaponer temas – que tan reiterada ha sido por sus comentaristas-.

Es el fragmento un modo idóneo para la ideología monteigniana. Con él llega rápidamente al lector y lo atrapa. Las ideas aparecen como impulsos (vitales) que se lanzan al receptor.

Esta apuesta no está exenta de sus referentes históricos en la cultura clásica. Él es un humanista. Sus ejemplos son Plutarco y Séneca: “ambos ofrecen la notable ventaja para mi temperamento de tratar la ciencia que busco a retazos sueltos, que no exigen la obligación de un largo esfuerzo, del que soy incapaz” admite. No sólo los “retazos sueltos”, también que sus temas “no se siguen los unos a los otros”,²⁸ otra virtud que ve en ellos y que él adopta.

Si asumimos que las formas literarias de la filosofía pierden el sentido sustancial del discurso, entonces para llegar a la verdadera filosofía hay que destruir esa arquetípica forma. Es la idea que subyace a su apuesta por el fragmento.

Para ser sinceros, y siguiendo el pensamiento de Montaigne, este mismo artículo es un error. Como critica el autor de los *Ensayos*, “se invierte más trabajo en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y hay más libros sobre libros que sobre cualquier otro asunto. No hacemos sino glosarnos los unos a los otros” (Montaigne, 2007: p. 1596).²⁹ Es evidente que todo ello aleja de la vida, del conocimiento de sí mismo que él ansía, no en vano discurre de este modo en «La experiencia», un título más que elocuente. Es *lo vivido*, y la subsiguiente enseñanza extraída, lo que cuenta (y no los matices de un pie de página del parnaso clásico).

Insiste en la idea. Alejarse de la experiencia es alejarse de la vida, y por tanto del conocimiento de sí: “sé mejor qué es un hombre de lo que sé que es un animal, o qué es un mortal, o qué es razonable. Para satisfacer una duda, me dan tres; es la cabeza de la Hidra”.³⁰ A fin de cuentas es lo que pensó Platón con la poesía: la tercera escala de la

representación no es conocimiento³¹; por tanto, una componenda de comentarios tampoco lo es en sentido estricto.

La razón subyacente a todo esto la decimos con Comte-Sponville: “Montaigne desconfía de la metafísica como del metalenguaje”.³² Y esa sospecha es la que le hace ubicar el conocimiento de sí en el centro.

Pero eso no explica el paso de la máxima “conócete a ti mismo” al “manifiesta este conocimiento”. La clave la encontramos en Jesús Navarro: “es la publicación de la propia interioridad, su exposición ante el otro, lo que le permite que el yo se haga presente ante sí mismo y vaya superando las barreras de la autoconsciencia”³³. Por tanto, el conocimiento de sí no está completo en la sola experiencia, también debe haber la manifestación de la experiencia. Pero no es lícita cualquier narración del conocimiento, el *cómo* es fundamental.

Que el problema es la forma, lo demuestra el que Montaigne ocupe numerosas páginas de los *Ensayos* en hablar a propósito de ello y de la creación de la obra en sí,³⁴ cuestiones de estilo que no tendrían cabida de otro modo. La crítica ha reparado normalmente en este aspecto y por ello es generalizada la idea de considerar “muy personal” el estilo del autor. Ahora bien, si queda justificado hasta ahora el por qué de la preocupación formal, no es así en el caso de la apuesta por la fragmentariedad. Evidentemente, en ello hay algo de gusto subjetivo: “me gusta la forma de andar poética, a saltos y a zancadas”.³⁵

Pero hay (debe haber) otras explicaciones. La primera y más importante es la que aduce razones filosóficas. El fragmento permite justamente ir en contra de la desidia y la apatía. Cuando Montaigne afirma que las escuelas tradicionales “por no querer dejarse nada por decir, al disponer de una materia tan rica y amplia, y poco menos que infinita, se vuelve difusa y adquiere ciertas trazas de cháchara escolar”,³⁶ está obligándose a cambiar el modo del decir filosófico. Su forma variada temáticamente y despreocupada en su retórica consigue sus objetivos: no agotar al lector, abordar temas profundos, aportar enseñanzas, etc. Sólo así se entiende su afirmación: “se encontrará [el lector] que lo he dicho todo, o indicado todo. Lo que no puedo expresar, lo señalo con el dedo”.³⁷

Se destruye la “unidad” tradicional para dar lugar a algo nuevo. Para Kritzman³⁸ el aparente desorden del texto esconde una subestructura cuyo funcionamiento pasa por un primer estado de destrucción y, finalmente, por otro de descubrimiento.³⁹ Montaigne formula el ensayo moderno en contraposición a la antigua forma de reflexión escolástica de diálogos artificiosos, comentarios inacabables y tratados obsoletos que no dejan lugar para el juicio propio después de su paso.⁴⁰

Sugiere una relación de la forma con el contenido y, en último término, con la vida (la experiencia): “me entrego al cambio de una manera imprudente y turbulenta. Mi estilo y mi espíritu vagabundean de la misma manera. Hay que tener un poco de locura si no quiere tenerse más necedad”.⁴¹

No sólo la fragmentariedad interviene en su filosofía, también la sencillez formal. Para contrarrestar el efecto lapidario de los grandes filósofos, que sólo oscurecen y sepultan la comprensión,⁴² él ostenta una prosa ligera e inteligible desde la primera lectura.

Su objetivo es oponerse al lenguaje ergotista, pero sobre todo es lo que vulgarmente llamamos “hacerse entender”. Por ello dice que a Aristóteles “le vemos con frecuencia ampararse en una obscuridad tan densa e inextricable que nada puede discernirse de su opinión”.⁴³ Y otro tanto dedica a Carnéades, Epicuro, Heráclito, Platón o Cicerón.

En la «Apología a Ramón Sibiuda» (II, XII) Montaigne afirma que “la dificultad es una moneda que los doctos emplean, como los prestidigitadores, para no descubrir la

vanidad su arte”.⁴⁴ Por ello es importante afirmar que el pensador elige la sencillez formal como una vía para garantizar la validez de su mensaje.

Es de reseñar, como lo hace Jordi Bayod Brau, la adecuación histórica de Montaigne en su apuesta por la sencillez estilística. La influencia que ejercen personajes como Castiglione y Erasmo, entre otros, en toda Europa, queda cristalizada en los *Ensayos*.⁴⁵ Como observa Rogelio Reyes-Cano en su edición de *El cortesano*,⁴⁶ el autor habla de crear con palabras al perfecto cortesano. Esa creación dialéctica es la misma que vemos en nuestro autor cuando escribe para conocerse. Se hace en la escritura también, como hemos visto, igualmente que el cortesano ideal.

Por su parte, Castiglione también se ocupa de criticar las formas alambicadas de los grandes escritores. Sobre Boccaccio afirma:

Conforme a lo que en su tiempo se usaba, y aunque en alguna parte escribiese con discreción e industria se tiene por determinado que mejor escribió cuando se dejó ir tras su vena y instinto natural sin otro estudio ni cuidado de limitar sus escritos, que cuando con diligencia y trabajo se esforzó en ser más limado y corregido⁴⁷

Montaigne conoce de sobras la literatura italiana⁴⁸ y la influencia que el autor de *El cortesano* tuvo en los escritores posteriores hace que el de los *Ensayos* haya sabido captar muy bien su preceptiva. Las similitudes son notorias. Castiglione llega a afirmar: “he escrito [...] como hablo”,⁴⁹ máxima que de buen grado suscribiría Montaigne. La *sprezzatura*, de la que se hace gala en *El cortesano*, no deja de estar ligada con un tipo de experiencia de un conocimiento propio: “lo escrito no es otra cosa sino una forma de hablar que queda después que el hombre ha hablado y casi una imagen o verdaderamente vida de las palabras”.⁵⁰ Hacer vida con las palabras (o palabras vivas, como se quiera) va muy en consonancia con las exigencias estéticas que plantean los *Ensayos*.

Otro caso ilustrativo es el *Elogio de la locura* de Erasmo. Como el francés, la Moría habla en primera persona y habla de sí misma: “¿Puede haber algo más adecuado que la misma estulticia sea vocera de sus mismas alabanzas y cantora de sí misma?”.⁵¹ Que Erasmo de Rotterdam relacione esa individualidad en la escritura con la adecuación (esto es, con una idea de formalidad) no es azaroso. Como observa Jesús Navarro, “esta profunda crisis de identidad es el correlato de la crisis cultural de su momento histórico”,⁵² que desembocará literaria y estéticamente en lo que conocemos como el Barroco. Hay un rechazo generalizado por la superficialidad cultural de la época, que también afecta a Erasmo: “podréis creer que mi discurso no ha sido compuesto para dar muestras de ingenio, como suele hacerlo la caterva de oradores”.⁵³ La ironía de la Moría le da la libertad destructora que en Montaigne se posibilita con los elementos elididos y sugeridos (la fragmentariedad).

En el caso concreto del autor de los *Ensayos*, su posicionamiento puede venir de asumir que “la filosofía no es más que una poesía sofisticada”, lo que “puede verificarse en el hecho de que los misterios de la filosofía comparten cosas extrañas con los de la poesía”.⁵⁴ Perspectiva que justificaría en buena medida su giro estético. Para el pensador francés la poesía “es el lenguaje original de los dioses”⁵⁵ y ese lenguaje nos da vida.

Por tanto, el ensayo que inaugura contiene una forma poética (que lo convertirá a la larga en un género literario), porque es un ensayo fragmentario y escrito con *sprezzatura*.

Como hemos dejado claro, “la importancia del discurso deja de residir en *qué se dice* y pasa a centrarse en *cómo se dice*, pues es en el *cómo* donde el carácter del autor se hace presente”,⁵⁶ y de ahí su movimiento hacia lo estético.

Si como observamos en la tradición “la filosofía nos presenta [...] no lo que es o lo que cree, sino aquello que forja con mayor verosimilitud y elegancia”,⁵⁷ entonces es lógico afirmar que el problema de que se aleje de la vida es básicamente formal. Así, Montaigne supedita el contenido al modo y al estilo. Teniendo clara la base de cómo diremos el conocimiento de sí llegaremos a comunicarlo (y sólo trasmitiéndolo podremos realizar completamente todo el aprendizaje).

Bayod Brau insiste en la idea de que los *Ensayos* son pretendidamente parciales.⁵⁸ Hay una tensión clara entre lo que dicha obra “dice”, lo que “puede decir” y lo que “quiere decir”. La fragmentación formal está ligada a su contexto: la censura inquisitorial y la máxima *Intus ut libet, foris ut moris est* generan en sí mismas un contenido filosófico, una apuesta ideológica y estilística. Pero para Montaigne hay un objetivo intemporal en todo ello.

Si su concepción de la filosofía lo aproxima a lo que llamamos obra de arte⁵⁹ es porque el texto lo pone en contacto con sus lectores, “asumiendo en sí mismo la posibilidad del intercambio estético”.⁶⁰

Puede decirse que Montaigne centraliza las cuestiones filosóficas en lo periférico, pero sólo con la intención de llegar más vivo al lector. Siguiendo sus palabras: “¿Qué no producirá la charlatanería, si el tartamudeo y el desatamamiento de la lengua ahogó el mundo con una carga tan horrible de volúmenes?”.⁶¹ Efectivamente, tantas palabras para tan poco. Fuera del proyecto de los *Ensayos* sólo nos queda como alternativa el silencio.

Notas

¹ Montaigne, M.: *Ensayos*. Prólogo de A. Compagnon. Edición y traducción de J. Bayod Brau. Acantilado. Barcelona. 2007, p. 210

² *Ibid.*, p. 587

³ Cfr. Plutarco: *Obras morales y costumbres (Moralia III)*. Traducción de M. López Salvá. Intr. y notas de M. López Salvá y M^a A. Medel. Rev. R. M^a Aguilar. Gredos. Madrid. 1987, 221b

⁴ Montaigne, *op. cit.*, p. 1475

⁵ Comte-Sponville, A.: *Montaigne y la filosofía*. Traducción de Rosa y Marta Bertran. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. 2009, p. 43

⁶ Montaigne, *op. cit.*, pp. 413-414

⁷ Se refiere a las guerras civiles que vivió Francia en la segunda mitad del siglo XVI.

⁸ *Ibid.*, p. 1410

⁹ *Ibid.*, p. 1593

¹⁰ Cfr. Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 14

¹¹ Montaigne, *op. cit.*, p. 594

¹² *Ibid.*, p. 595

¹³ Navarro Reyes, J.: *Pensar sin certeza. Montaigne y el arte de conversar*. Prólogo de C. Thiebaut. Fondo de Cultura Económica. México. 2007, p. 181

¹⁴ Montaigne, *op. cit.*, p. 206

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Comte-Sponville, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁷ Montaigne, *op. cit.*, p. XXXI

¹⁸ Comte-Sponville, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁹ Cfr. Montaigne, *op. cit.*, p. XXII

-
- ²⁰ *Ibid.*, p.233
- ²¹ Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 28
- ²² Montaigne, *op. cit.*, p. 1477
- ²³ *Ibid.*, p. 1474
- ²⁴ Curioso, cuanto menos, habría sido saber la reacción de un Montaigne ante las filosofías deontológicas posteriores, como la kantiana.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 218
- ²⁶ *Ibid.*, pp. 585-586
- ²⁷ *Ibid.*, p.1486
- ²⁸ *Ibid.*, p. 593
- ²⁹ *Ibid.*, p.1596
- ³⁰ *Ibid.*, p.1597
- ³¹ Es el argumento que utiliza Platón en el Libro X (600d-601e) de la República para expulsar a los poetas de su polis ideal: al ser la tercera representación (tras la creación de Fiturgo y la del Demiurgo) no le corresponde conocimiento alguno.
- ³² Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 27
- ³³ Navarro Reyes, J.: *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*. Fénix Editora. Sevilla. 2005, p.143
- ³⁴ Navarro Reyes, J.: *Pensar sin certeza., loc. cit.*, p. 186
- ³⁵ Montaigne, *op. cit.*, p.1484
- ³⁶ Montaigne, *op. cit.*, pp. 602-603
- ³⁷ *Ibid.*, p. 1456
- ³⁸ Cfr. Kritzman, L.D.; *Destruction-découverte: le fonctionnement de la rhétorique dans les «Essais» de Montaigne*. French Forum Publisher. Kentucky. 1980, pp. 180 y ss.
- ³⁹ Navarro Reyes, *op. cit.*, p. 192
- ⁴⁰ Montaigne, *op. cit.*, p. 600
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 1484
- ⁴² Cfr., *Ibid.*, pp. 1593-1594
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 745-746
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 746-747
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. XXXII
- ⁴⁶ Castiglione, B.: *El cortesano*. Introducción y notas de Rogelio Reyes-Cano. Traducción de Juan Boscán. Espasa-Calpe. Madrid. 1984, p. 17
- ⁴⁷ Castiglione, B.: *El cortesano*. Edición de Mario Pozzi. Traducción de Juan Boscán. Cátedra. Madrid. 1994, p. 93
- ⁴⁸ Cfr. Montaigne, M.: *Diario de viaje a Italia*. Introducción y traducción de Santiago Rodríguez Santerbás. Cátedra. Madrid. 2010
- ⁴⁹ Castiglione, *El cortesano*. Edición de Mario Pozzi, *op. cit.*, p. 96
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 115
- ⁵¹ Erasmo, de Rotterdam: *Elogio de la locura*. Introducción, traducción y notas P. Rodríguez Santidrián. Alianza. Madrid. 2008, p. 39
- ⁵² Navarro Reyes, J.: *La extrañeza de sí mismo, loc. cit.*, p. 137
- ⁵³ Erasmo, *op. ci.*, p. 40
- ⁵⁴ Montaigne, *Ensayos, loc. cit.*, p. 799 y p. 831
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ Navarro Reyes, *op. cit.*, p. 138
- ⁵⁷ Montaigne, *op. cit.*, p. 80
- ⁵⁸ Cfr., *Ibid.*, p. XLIV
- ⁵⁹ Cfr. Navarro Reyes, *op. cit.*, p. 70
- ⁶⁰ Navarro Reyes, J.: *Pensar sin certeza, loc. cit.*, p. 301
- ⁶¹ Montaigne, *op. cit.*, p.1409

Bibliografía

- Castiglione, B. 1984. *El cortesano*. Introducción y notas de Rogelio Reyes-Cano. Traducción de Juan Boscán. Madrid: Espasa-Calpe.
- , 1994. *El cortesano*. Edición de Mario Pozzi. Traducción de Juan Boscán. Madrid: Cátedra.
- Comte-Sponville, A. 2009. *Montaigne y la filosofía*. Traducción de Rosa y Marta Bertran. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Erasmus, de Rotterdam. 2008. *Elogio de la locura*. Introducción, traducción y notas P. Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza.
- Kritzman, L.D. 1980. *Destruction-découverte: le fonctionnement de la rhétorique dans les «Essais» de Montaigne*. Kentucky: French Forum Publisher.
- Montaigne, M. 2007. *Ensayos*. Prólogo de A.Compagnon. Edición y traducción de J.Bayod Brau. Barcelona: Acantilado.
- Montaigne, M. 2010. *Diario de viaje a Italia*. Introducción y traducción de Santiago Rodríguez Santerbás. Madrid: Cátedra.
- Navarro Reyes, J. 2005. *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*. Sevilla: Fénix Editora.
- , 2007. *Pensar sin certeza. Montaigne y el arte de conversar*. Prólogo de C.Thiebaut. México: Fondo de Cultura Económica.
- Plutarco. 1987. *Obras morales y costumbres (Moralia III)*. Traducción de M. López Salvá. Introducción y notas de M. López Salvá y M^a A. Medel. Revisión R. M^a Aguilar. Madrid: Gredos.