

LA ACTUALIDAD DE MICHEL DE MONTAIGNE EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA IDENTIDAD

Raquel Lázaro

Universidad de Navarra

ABSTRACT: The issue of identity, which is connected with *self-understanding*, is a very important question in modern thinking, especially in Montaigne's writings and also in those of Descartes. In this respect, the french moralist and Descartes can both be tied in with one of the most widely read authors in the 16th and 17th centuries: St. Augustine. Identity has once again become a subject of increasing relevance. Bodei, Parfit, Singer, Spaemann and Taylor have debated on the theme, starting out from certain modern philosophical assumptions. In this paper, we aim to link this contemporary debate on identity with Montaigne, Descartes and St. Augustine in order to gain a better insight into the concept of «the self» when he put the question about self-understanding and to see to what extent epistemological and ontological assumptions have changed with current debate on the subject of identity.

KEY WORDS: Identity, «the self», Montaigne, Descartes, St. Augustine.

RESUMEN: La cuestión sobre la identidad remite al *propio conocimiento*. Es una cuestión clave en el pensamiento moderno, especialmente en los escritos de Montaigne, y también en la obra cartesiana. Tanto el moralista francés como Descartes están conectados, en esta cuestión, con uno de los autores más leídos en los siglos XVI y XVII: San Agustín. Hoy en día la pregunta por la identidad vuelve a tener creciente actualidad. Bodei, Parfit, Singer, Spaemann y Taylor han debatido sobre identidad partiendo de algunas claves filosóficas modernas. Es nuestro propósito, en este breve estudio, poner en conexión aquel debate contemporáneo sobre identidad con Montaigne, Descartes y S. Agustín para comprender mejor cómo se entiende el «yo», cuando pregunta por sí mismo y ver, hasta qué punto, el debate actual ha variado sus premisas epistemológicas y ontológicas.

PALABRAS CLAVE: Identidad, «yo», Montaigne, Descartes, S. Agustín.

1. Introducción

El mandato délfico: «Hombre, concóctete a ti mismo», vuelve a tener creciente actualidad. Ese concóctete tiene que ver con la propia *identidad*: ¿quién soy yo?, ¿existe algo que permita saberse *uno y el mismo*? La identidad apunta a la comprensión de nosotros mismos.¹ El hombre contemporáneo puede responder sobre su identidad desde la multiplicidad fenomenológica que compone la vida; sin embargo, la respuesta acerca del *yo profundo*, —el subsistente—, no resulta fácil, ni inmediata. Se extiende el convencimiento, hoy, de que nada permanece más allá de la percepción efímera del puntual presente.

Nos proponemos estudiar la cuestión en la modernidad temprana: ¿Cómo entendió Montaigne la identidad, cuando es el yo, quien toma la tarea del propio conocimiento? La vuelta sobre uno mismo, intentando superar la multiplicidad sensible, fue la senda montañista y dejó profunda huella en autores del XVII. De otra parte, S. Agustín —muy leído durante aquella primera modernidad— ya transitó la vía de la interioridad. Su contexto intelectual y su concepción del hombre no fueron del todo ajenos al montañista. Encontramos en ambos: la pugna entre el *hombre interior* y el *hombre exterior*, y el protagonismo de la experiencia. Sin embargo, ¿coinciden en la respuesta sobre autonocimiento e identidad?

Montaigne parece un postmoderno en el albor de la modernidad, quizá por ello adquiere hoy notable protagonismo. ¿Qué aporta a la discusión contemporánea sobre identidad? Y, en diálogo con él, ¿qué añaden Descartes y Agustín? Los tres son figuras claves en el itinerario filosófico que prima la interioridad. Acercarse a Montaigne, desde la cuestión identitaria, es incidir en uno de los temas que mejor alumbraba la doctrina expuesta en sus *Ensayos*.

2. Del debate contemporáneo sobre identidad

Se anuncia, hace tiempo, el fin de la modernidad. La razón, en su versión racionalista, está en crisis. Su pretensión de dar cuenta *a priori* de todo *el saber* de modo universal y necesario ha resultado fallida. Ahora el gusto por lo universal se torna en gusto por lo particular, la unidad de orden metafísico deja paso a la multiplicidad de orden empírico. La razón ha devenido, en el transcurso de los tres últimos siglos, una mediación instrumental, calculadora, puesta al servicio de la técnica científica y olvidadiza de toda vocación metafísica. El escepticismo adquiere nuevo protagonismo en nuestros días.

La crisis de la razón redundará en crisis de lo humano. El hombre pregunta, de nuevo, quién es él. La indagación en la cuestión y su respuesta supone, para algunos, *inventar un hombre nuevo*. ¿Ser racional sigue siendo rasgo identitario del hombre? Pero, cuando la vida se experimenta amenazada por una razón instrumental y tecnificada, que pretende ejercer un dominio despótico, ¿qué significa *racional*? Remo Bodei ha señalado que el

¹ Cfr. TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo*, Paidós: Barcelona, pp. 44-47.

intento de cambiar toda herencia biológica técnicamente, así como lo recibido hasta ahora como legado de leyes de la naturaleza o voluntad divina, tendrá consecuencias sobre la naturaleza humana.²

Para Bodei la identidad construida por la biotecnología concede mayor libertad, al tiempo que un complejo mundo de nuevos significados.³ Donde está su potencialidad, está su amenaza: «A tal cuerpo —que pronto será pluritransplantado y provisto de numerosas prótesis proyectadas para incrementar sus funciones y prestaciones— corresponde frecuentemente, en cambio, una conciencia que corre el peligro de sufrir supinamente relaciones de dominio (...), el uso político de las técnicas y de los *media* ponen en discusión las tradiciones del humanismo europeo con sus valores de dignidad y libertad (...), amenazando con introducir nuevas formas de planificado sometimiento gregario. Es decir, existe el riesgo de crear hombres y mujeres de criadero, aunque procurándoles la satisfacción de legítimas necesidades primarias y secundarias (...) (alimentación, sexo, diversión)».⁴

Ahora bien, ¿querríamos vivir en *Matrix* sometidos al dominio biotecnológico del poder político?, ¿preferiríamos una autoconservación y placer permanentes a una vida más arriesgada, pero obrada desde el yo?, ¿no tendemos ya de alguna manera hacia un *Gran Hermano* que, con la pretensión de asegurarnos técnicamente *determinada calidad* de vida, amenaza con destruirla precisamente en aquello que la caracteriza: el riesgo, el estar más allá de un control absoluto, etc.?

Parfit,⁵ Singer,⁶ Taylor⁷ y Spaemann⁸ han debatido en las últimas décadas sobre *qué significa persona* y *cuál es su identidad*. Sus cuestiones están implícitas en las planteadas por Bodei: ¿cómo se relacionan *persona e identidad* con *sustancia y conciencia*? Estos cuatro autores se remontan a Descartes y Locke; y, explícita o implícitamente, toman en cuenta la aportación de Montaigne. La identidad⁹ es una cuestión típicamente moderna. Debatir sobre ella es retrotraerse a la Francia e Inglaterra del XVII. Hagámoslo en diálogo con nuestros contemporáneos.

Parfit y Singer, herederos del empirismo de Locke, acentúan la *conciencia psicológica* como lo distintivo del yo, que Locke llama *persona*.¹⁰ Distinguen entre *ser hombre* y *ser persona*. «Hombre» queda definido por un *organismo biológico*; mientras que «persona» significa *tener biografía*, es decir, tomar conscientemente decisiones libres, y mantener la conciencia de la continuidad y conectividad de los estados físicos y psicológicos del sujeto. Su tradición empirista les aleja de entender al sujeto como

² Cfr. BODEI, R. (2007): «¿Hacia humanos de criadero?», en *Thémata*, 39, 2007, pp. 15-22.

³ Cfr. BODEI, R. (2008): «Pensar el futuro. Incertidumbre y complejidad», en *Daimon*, suplemento 2, 2008, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Cfr. PARFIT, D. (2004): *Razones y Personas*, Madrid: A. Machado Libros

⁶ Cfr. SINGER, P. (2003): *Ética práctica*, Madrid: Cambridge University Press.

⁷ Cfr. TAYLOR, Ch. *Op. cit.*

⁸ Cfr. SPAEMANN, R. (2000): *Personas*, Pamplona: Eunsa.

⁹ Cfr. ARENAS, L. (2002): *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid: Biblioteca Nueva. Cfr. también LLINÀS BEGON, J. Ll. (2006): «Los Essais como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal», en *Daimon*, 37, 2006, pp. 59-71.

¹⁰ LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*, 1690, II, xxvii, §21 y 26.

sustancia. Por tanto, nada hay permanente, salvo la continuidad física de un cuerpo con un cerebro que percibe. No existen *egos sustanciales* cartesianos, sino conciencias psicológicas cargadas de percepciones y experiencias sensibles que se suceden y se mantienen conectadas.¹¹ Llamamos *yo* a una secuencia de *identidades personales* que perduran psicológicamente, sin ser nada subsistente.¹² Montaigne podría suscribir algunas de estas afirmaciones.

Singer no concede que *la vida de un hombre* en sus primeras fases de crecimiento tenga valor absoluto; no valdría más que la de un animal no racional, pues, mientras no se desarrolle la conciencia de sí, la capacidad de sentir, etc., los niveles de conocimiento entre animales y hombres son similares. Singer retoma la vieja cuestión, que también Montaigne y Agustín discutieron: ¿es el *hombre* superior al *animal no racional*?

Taylor y Spaemann responden a Parfit y Singer desde una filosofía que da peso a las cuestiones ontológicas, y no reniega del humanismo cristiano. Taylor acentúa el horizonte moral: la identidad que, en parte, se es y, en parte, se alcanza desde el obrar, tiene que ver con la *realización del bien* dentro de un plexo de relaciones sociales — tradición, nación, política, religión, etc. —. El bien es la sustancia de la vida, y de la relación que el hombre guarde con él nace la identidad. Ese bien es *fin*: algo trascendente que da orientación última a la existencia. La modernidad, en cambio, no lo entiende así; la vida, entonces, se comprende reducidamente. Parfit y Singer detentan, justamente, versiones reduccionistas. Taylor atiende explícitamente al legado montañista. Destaca la importancia que para Montaigne adquiere el *yo que pregunta*, quien busca conocerse desde su experiencia particular, dentro de un contexto moral.

Spaemann rebate la distinción entre hombre y persona de Parfit y Singer. Persona no se define por la *conciencia de la continuidad*, pues nos identificamos a nosotros mismos a través del tiempo, sin ser consciente de todos los estados anteriores. La *identidad numérica* es constitutiva de la persona;¹³ su identidad es la de un ser vivo, cuya *vida consciente* no es primero consciente de sí como conciencia, sino como vida, es decir, como impulso a un fin. Un ser tal existe antes de ser consciente, sólo posteriormente toma conciencia de sí. Montaigne también entiende al hombre como *unidad anímico-corporal*, y es tarea del *hombre vivo* — cada yo particular — tomar conciencia de sí; pero se distanciaría de Spaemann respecto al fin, pues para el francés nunca se alcanza la perfección del ser, jamás alcanza perfectamente su fin.

Spaemann rehabilita que para el hombre *ser es vivir*, que no queda reducido a la vida de la conciencia, pues, hay una continuidad de la conciencia que no es conciencia de la continuidad.¹⁴ Lo continuo tiene el carácter de una identidad — *un algo uno y lo*

¹¹ Parfit precisa, por relación a Locke, que la conectividad entre los estados de conciencia no hace falta que sea fuerte: «soy la misma persona que yo mismo hace veinte años, aunque ahora no esté conectado fuertemente a mi mismo de entonces». PARFIT, D. *Op. cit.*, p. 383.

¹² Cfr. FINNIS, J. *Intention and Identity. Collected Essays: Volume II*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 150.

¹³ Cfr. SPAEMANN, R. *Op. cit.*, pp. 88-89.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 143. Millán-Puelles recoge la misma idea: el ser que soy no se reduce a ser sujeto consciente. El quién sea uno, respondido desde el yo, es la experiencia de una conciencia inadecuada, una subjetividad que no es completamente transparente a sí en sus vivencias, la subjetividad se vive «cuerpo», no sólo «conciencia», la realidad biológica forma parte de la identidad que se pretende conocer. Cfr. MILLÁN-PUELLES, A. (1967): *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp, pp. 117 y 385.

mismo— que es más que conciencia. La persona no es el resultado de un desarrollo, sino la *estructura característica* de ese desarrollo. El ser de la persona es la vida de un hombre, que pertenece biológicamente al género humano, pero que podría tomar distancia de su propia esencia, es decir, la podría realizar o no; pero, si la cumpliera, la realizaría novedosamente; he ahí su *identidad singular*. También Montaigne defenderá la *originalidad* de cada *yo*, pero siempre vinculada a la única esencia posible al hombre: la imperfección. Montaigne no toma al *yo* desde una naturaleza universal y teleológica, sino en su condición particular, siempre inacabada.

He aquí lo principal del *status quaestionis* acerca de uno de los debates contemporáneos sobre identidad. Bodei, Parfit, Singer, Taylor y Spaemann coinciden, al menos, en dos puntos:

1. Buscan la solución al problema tal como lo dejó planteado la primera modernidad, de la que nos vamos a ocupar ahora.
2. Entienden que la identidad no se resuelve desde esencias universales abstractas, pues aquella reclama que la persona concreta —el *yo*— obre.

No coinciden, obviamente, en sus respuestas. Bodei, Parfit y Singer se decantan por un dualismo de corte racionalista, el primero, y empirista, los últimos. En cambio, Taylor y Spaemann defienden una sustancia compuesta, que tomando conciencia de sí, realiza su esencia singularmente a través del obrar moral y la cultura. La identidad, entonces, es creada por las acciones, a partir de subjetividades reales, seres sustantivos que tienen identidad racional, la ejerzan o no. De hecho, esto es lo peculiar y paradójico de la *identidad* que, en cierto modo, *rebasa al yo*. La realidad que somos es más rica que nuestro conocimiento de ella. Nadie se conoce de modo completo. Nadie alcanza un perfecto ajuste entre su ser y su conocer. *Mi yo* no queda suficientemente expresado en una secuencia de percepciones, tampoco en un concepto humano, ni nombre propio,¹⁵ eso es sólo —según la tesis cristiana— propio de Dios: el *Logos divino expresa* quién es Dios.

3. Vida e identidad en Montaigne y Descartes

Nuestro tiempo histórico se asemeja al inicio de la modernidad filosófica. Aunque la aplicación técnica no había llegado tan lejos, sí estaban presentes, desde finales del XVI, ciertas notas vigentes también hoy. El escepticismo, la violencia y el auge de las ciencias constituían parte del escenario en que se alumbró el sujeto montañista, y su antítesis, el

¹⁵ También Carlos Thiebaut señala este punto. Si bien hay una diferencia clara entre su propuesta y la nuestra. Thiebaut sostiene que el nombrar antiguo es dominador frente al moderno, que exige la tarea ética en presente de construir la propia identidad sin el metatexto de sentido que da creer en el Ser. Sin embargo, aquí, queremos indicar que la creencia en Dios no anula la tarea ética de realizar la propia identidad, si bien el hombre no la construye sólo, sino —como veremos en S. Agustín— desde quien da el ser. La mística auténtica no anula al hombre, ni su tarea ética, sino más bien, evita el autoengaño, libera de aquello que impide reconocer y construir la identidad. Cfr. THIEBAUT, C. (1990): *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Madrid: Visor, p. 206.

cartesiano. Esas notas son también escenario para el hombre contemporáneo que, en cambio, ya no se reconoce mayoritariamente en la identidad fuerte y definida del *cogito* cartesiano, sino más bien, en una razón débil, que abandonada al escepticismo no pretende alcanzar identidad alguna definitiva: «El típico problema postmoderno de la identidad, se refiere sobre todo, a cómo evitarla, cómo mantener siempre todas las opciones abiertas, sin comprometerse con ninguna en particular».¹⁶ Pero, ¿no es ésta la propuesta montañista?, ¿qué modernidad¹⁷ ha quedado clausurada?

Encontramos corrientes postmodernas que acogen la fórmula identitaria monañista: la tarea del hombre es *ensayarse*¹⁸ una y otra vez, sabiendo que jamás alcanza la verdad que lo define. Somos en el «decirnos», pero «ningún decir» es definitivo; el *ensayo* es necesario para una identidad en permanente construcción.¹⁹ El yo no se conoce como sustancia, sino como *acción y juicio contradictorio y cambiante*; tal como se percibe es, por tanto, el yo es justamente *lo no idéntico*. Cada hombre particular se conoce a sí mismo, no conforme a una esencia universal permanente, sino en su *condición natural* de agente en continuo movimiento. El *yo montañista* se experimenta temporal, contingente, mutable e imperfecto. La identidad se pretende efímera e inaprensible. Pero, ¿no es esto una contradicción en los términos? De Montaigne podemos señalar «rasgos identitarios»: donde nació, quién era su padre, a qué se dedicó, etc.-, si bien, nunca aprehenderemos completamente su ser singular, que, sin embargo, ha de permanecer, pues de lo contrario ¿a quién adscribir esos rasgos? No conocer absolutamente la identidad, no significa no conocerla en absoluto.

Hoy, al diseñar un *hombre nuevo* interesa perpetuar el *ensayo*. Quizá por ello, Montaigne esté de moda. Pero, quizá, ese diseño también derive de las promesas cartesianas en la parte VI del *Discurso*, las cuales atañen, no al *cogito*, sino al *hombre, unión de alma y cuerpo* —denominada también *persona*—²⁰. Es el *hombre* quien vive en medio de la contingencia y usa las ciencias experimentales en su acción cotidiana.

Spaemann afirma que la *vida* es la cuestión clave para la filosofía del siglo XXI, y es Alquié²¹ quien señala que la *vida* es revisada a partir del dualismo cartesiano, pensada de un modo nuevo. Si bien, el nuevo rumbo del pensar moderno lo había iniciado, en parte, Montaigne, a quien —sin decirlo expresamente— responde Descartes. Vida e identidad están conectadas.

¹⁶ GONZÁLEZ, A. M. (2009): *Ficción e identidad. Ensayos de cultura postmoderna*, Madrid: Rialp, p. 129.

¹⁷ Montaigne propone otra modernidad. Cfr. LLINÀS BEGON, J. LI. (2009): *L'home de Montaigne*, Barcelona: Proa, p. 128.

¹⁸ Técnicamente para Montaigne el término *ensayar* significa: «experimentar, en el sentido de ponerse a prueba para conocer la propia fuerza y debilidad, su propia naturaleza», LLINÀS BEGON, J. LI. *Art. cit.*, p. 65.

¹⁹ Cfr. Cfr. THIEBAUT, C. *Op. cit.*, pp. 134, 180-181 y 200.

²⁰ «Uno es una sola persona, que tiene juntos un cuerpo y un pensamiento», Carta de Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643, en *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris: Flammarion, 1989, p. 75.

²¹ Cfr. ALQUIÉ, F. (1990): *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París: PUF (1ª ed. 1950).

3. 1. El yo de Michel de Montaigne

Para Montaigne la moral es un vivir en sociedad y un aprender a no temer la muerte. El moralista francés se interroga por su vida. No quiere investigar notas universales y esenciales sobre el hombre en general, sino conocer *quién es él mismo*. La *auténtica filosofía* busca el retiro de la propia alma, para que se examine minuciosamente, en detalle. El alma no debe obrar para exhibirse, sino que ha de penetrar obstinadamente su interioridad, ocuparse de sí. Eso son los *Ensayos*:²² el ocuparse de Michel de Montaigne de sí mismo.²³

Su *libro* quiere mostrar que el *hombre es sólo hombre*.²⁴ No puede remontarse por encima de la Humanidad, ni comprenderse desde Dios, Ser perfecto. La exposición del vivir de Montaigne busca patentizarlo. La vida humana transparenta su condición sensible, siempre particular; trasluce perpetua imperfección: ahí está el *hombre concreto*. Es preciso buscar el propio conocimiento, antes que el del mundo, porque las cosas las recibimos no según su ser, sino según el propio yo. Se inicia el giro de lo ontológico hacia lo psicológico. La metafísica es imposible: el ser no es accesible.²⁵ El objeto de conocimiento es el individuo, y cada uno sólo se conoce a sí mismo.

El ideal montañista es moral, como en los antiguos filósofos, hay que aprender a vivir,²⁶ circunscribir la vida. Pero, el parámetro no puede ser ajeno al juicio que cada uno hace de sí. No se conoce verdad alguna que pueda medir la vida. Quien intenta conocerse, aspira a ser *sabio*, y éste prefiere siempre la diferencia de la propia particularidad a cualquier semejanza compartida. Como señala Taylor,²⁷ el autoconocimiento que Montaigne busca es el individual, el vivir en su diferencia irrepetible. Aboga por la originalidad de cada uno, para que no desaparezca. Insistir en la propia experiencia, le libera de parámetros universales, porque en éstos el *yo particular* de Montaigne no aparecería con los *límites de su propia condición*. La naturaleza, entonces, no se entiende como vehículo de perfección moral —esencia dinámica y teleológicamente incoada—, sino como la unión de alma y cuerpo, donde el vivir se deja sentir más a través de lo corporal pasional, que de lo inteligible racional, he ahí la tarea moral. La identidad no queda esclarecida desde una doctrina general sobre la naturaleza, o la sustancia. Hay que saberse un yo distinto, con un peculiar modo de ser y gozarse en ello.

El *yo particular* se ordena según las costumbres del país y del tiempo en que vive. Serán normas morales asumidas por cada *yo*, pero no cabe preguntarse por su fundamento,²⁸ pues trasciende el ámbito sensible. El *yo* está derramado en la experiencia

²² Cfr. MONTAIGNE, M. (1962): *Oeuvres complètes*, París: Ed. Thibaudet-Rat. Gallimard, Cfr. FRIEDRICH, H. (1968): *Montaigne*, París: Gallimard, pp. 363-364.

²³ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 16, p. 610.

²⁴ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 13, p. 590.

²⁵ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 12, p. 586.

²⁶ Cfr. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1988): «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en C. Baliñas Fernández, (ed.), *Actas del Simposio sobre filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 59-76.

²⁷ Cfr. TAYLOR, Ch. *Op. cit.*, pp. 194-199.

²⁸ Cfr. DESAN, P. (2009): «Montaigne: Essais de morale ou morales de l'essai?», en *Pensée morale et genres littéraires*, París: PUF, p. 14.

de lo múltiple, inserto en un movimiento incesante. No hay nada *permanente* desde donde comprenderse como *uno y lo mismo*. Montaigne no se *descubre* como «sustancia»,²⁹ sino como sujeto vano, variante, fluctuante; según la inconsistencia de los propios juicios y deseos se toman las demás cosas.

El hombre Michel de Montaigne es un *yo ánimico-corporal* volcado hacia afuera, exhibiéndose en *la exterioridad de su actuar*. Las acciones humanas, manifestativas del *yo*, se contradicen entre sí, son tantas como juicios particulares. Montaigne hace suya la premisa empirista: los sentidos son comienzo y fin de la ciencia humana.³⁰ Todo conocimiento nos llega por ellos, y validan la única sabiduría posible: el reconocimiento invencible de la propia *ignorancia*³¹ acerca del ser y la verdad de las cosas. Buscamos la verdad y el ser, pero no los hayamos. Montaigne, no los niega. Insertos en lo sensible, nada perdura en el tiempo, nada permanece uno y lo mismo, salvo el Ser eterno, Dios. Pero, sería *orgullo* de la razón pretender conocer ese Ser, o, asemejarse a Él. La inteligencia humana sólo origina disputas, no establece unidad. Falta acuerdo entre las opiniones de los *filósofos*, siempre pretenden ir más allá de las apariencias, y *creer* que el hombre es árbitro y fiscalizador del mundo.

Montaigne aprende esta *sabiduría* con el retiro del *hombre interior*. El *yo* de Montaigne se sabe encarnado, vive volcado hacia un exterior que reclama su acción según la forma del negocio, de la guerra, de la acción política, o de una búsqueda vana de saber. Ese *yo ajetreado*,³² necesita retirarse a lo interior de sí para presenciar y así averiguar quién es. Cuando Montaigne lleva a cabo ese retiro en la torre de su castillo, la vuelta hacia el *hombre interior* le convence aún más de la imposibilidad de hacerse cargo de sí desde alguna verdad: «nuestro juicio natural no distingue con claridad lo que examina»,³³ pues «nuestra comprensión, nuestro juicio y, en general, las facultades de nuestra alma padecen con las continuas alteraciones del cuerpo». ³⁴ Todo llega al interior mediado por lo corporal: pasiones, enfermedades, sentidos. Luego, con la liberación de la actividad externa el *yo* no gana alguna esencia universal que le permita saberse uno y el mismo. El *yo*, siente su condición corporal, no reposa en algo imperturbable. No cabe abandonar el cuerpo, ni remontarse por encima de él. El retiro del mundo confirma la condición que ese *yo* ya tenía en él: la única sabiduría posible es asumir la contradicción³⁵ que supone vivir. El *hombre interior conocido* no reposa más

²⁹ El *yo* no puede ser objetivado. Cfr. NAVARRO REYES, J. (2005): *La extrañeza de sí mismo: identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Sevilla: Fénix, pp. 111 y 113. Cfr. DESAN, P. *Art. cit.*, p. 4.

³⁰ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 12, pp. 571-2.

³¹ Cfr. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1984): *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Málaga: Universidad de Málaga.

³² Cfr. NAVARRO REYES, J. (2007): *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 47-82.

³³ MONTAIGNE, M. *Essais* II, 12, p. 545.

³⁴ *Ibid.*, II, 12, p. 547.

³⁵ Entre los acercamientos contemporáneos a los *Ensayos* está el de Foucault. Comparte con Montaigne el gusto por la diversidad y la multiplicidad. Montaigne sería el único filósofo que, tras el Renacimiento y antes de Descartes, liberó su razón y recorrió el camino de la duda a través de la locura bajo la forma de la contradicción. Lo esencial a «la locura» es la no permanencia en alguna verdad, la imposibilidad del pensamiento mismo. Cfr. FOUCAULT, M. (1967): *Historia de la locura en la Época Clásica*, México: Fondo de Cultura Económica, vol. I, p. 77.

que el *exterior*, también el alma pasa de un juicio a otro; sin embargo, ha aprendido que debe vivir su propio camino.

Montaigne se conduce desde la condición empírica en la que su yo se experimenta. El hombre Michel de Montaigne es un *yo no sustancial* desplegado en la multiplicidad fenomenológica de su propia acción, es puro cambio. Nada hay que lo unifique.

Montaigne se sitúa muy lejos de la suficiencia del *cogito* cartesiano con sus evidencias. Quien, como Montaigne, intente conocerse, no encontrará motivo alguno de vanagloria. El hombre busca granjearse gloria externa, pero si se mira con detenimiento no verá nada que le sirva de halago. Sería deseable alcanzar la virtud y gobernarse por la razón, pero nos hemos de conformar con unas mínimas reglas morales. La sociedad en torno ve *el rostro*, es decir, lo externo de cada uno; pero quien mira en su interior, en el alma, percibe una continua mudanza de juicios, deseos y aspiraciones. La *sabiduría* de Michel de Montaigne enseña que se es un necio. La grandeza de alma no está en elevarse, sino en circunscribirse, vivir sin rebasar los límites naturales.

Comprenderlos bien hace que Montaigne cuestione hasta qué punto el hombre es superior a los animales. Pertrechado en su razón y orgulloso de poseerla, el hombre mide todo según sus parámetros. Sin embargo, tras repasar despacio las notas y acciones comunes entre bestias y hombres, y denunciar la torpeza humana al imitar desde la inteligencia y el arte aquello que los animales hacen naturalmente y por instinto, concluye que la Naturaleza a todos dotó de lo necesario para conservar el ser; sin embargo, es el hombre el único que, con frecuencia, desea cosas que ni son necesarias, ni naturales. Tal arrogancia la ejerce el hombre desde su condición racional, y ese orgullo le abaja más que elevarle.

De una parte, su «enemigo filosófico» es la razón estoica; de otra, en los *Ensayos* se mezclan elementos cristianos y epicúreos. Quizá por ello Pascal en parte lo defendió, mientras que Arnauld y Nicole lo atacaron.³⁶ Ahora bien, de entre las escuelas antiguas destaca la de Pirrón. El escepticismo es la única actitud para acatar la ciencia divina desde la sola fe; pues la razón como ciencia humana siempre fracasa en su intento de dar con verdades absolutas. El elevarse de lo humano se debe sólo a la gracia que el cristianismo da gratuitamente, no a la virtud estoica. No obstante, los *Ensayos* no muestran el andar del hombre desde la gracia —esa es la queja pascaliana,³⁷ y el contrapunto agustiniano—. La tarea del propio *conocimiento* es la experiencia de no alcanzar nunca un saber definitivo. Cabe *narrarse* las propias experiencias, pareciendo así que el texto fija lo que de suyo es inaprensible.³⁸ Como es sabido frente al *yo empírico* de Montaigne, Descartes descubre un *yo metafísico*. Frente a la inaprensible identidad del *yo montañista*, se descubre la clara identidad del *sujeto cartesiano* como sustancia pensante.

³⁶ Cfr. ARNAULD, A.; NICOLE, P. (1993): *La Logique ou l'art de penser*, París: Vrin, (1ª ed. 1662), pp. 267, 272-3.

³⁷ Cfr. FONTAINE, N. (2001): *Mémoires en histoire des Solitaires de Port-Royal*, Edition critique par Pascale Thouvenin, París: Honoré champion, p. 608.

³⁸ Cfr. LLINÁS, J. LL. *Art. cit.*, pp. 66 y 70. Distingue Llinàs en todo caso entre el Montaigne narrado y el vivo, he ahí la paradoja.

3. 2. El descubrimiento del yo en Descartes

Descartes se descubre como un *yo subsistente* al margen de su cuerpo. Se conoce esencial y existencialmente como sustancia, separada de la multiplicidad sensible externa, previamente abandonada. Este *yo pienso*, a diferencia del montañista —*yo siento, yo me ensayo*—, se sabe esencialmente conciencia, pero abstracta. Cuando el *yo vive*, lo hace en cuanto hombre —tercera noción primitiva—, como unión de alma y cuerpo. La vida cotidiana rescata al *yo* de la ardua tarea metafísica, y le hace tomar conciencia del cuerpo, que se deja sentir y reclama atender el mundo contingente. El *yo*, en tanto que *res cogitans*, es la unidad de una conciencia como *interioridad inmanente* con dificultad para integrar la multiplicidad externa particular. El hombre al margen de lo sensible, se sabe *cogito*: su ser es su pensar; pero, la acción que implica vivir, no se explica desde la *res cogitans* y su saber metafísico, sino desde la transformación del mundo que opera *la persona* desde la moral, la medicina y la mecánica. En esas esferas el *yo* es la conciencia de su propia corporalidad, y su identidad estriba en mantener la libertad de su juicio en medio del mecanicismo extenso que le amenaza, especialmente, el mantenerse dueño ante las propias pasiones.

También Descartes tiene su experiencia de retiro. En los cuarteles de invierno, la vuelta cartesiana hacia el interior —a diferencia del retiro montañista—, descubre un yo capaz de verdad. Pero, la verdad metafísica encontrada está separada de la vida.³⁹ Pues, vive propiamente no el *cogito*, sino la unión de alma y cuerpo, que señala al hombre verdadero. Éste vive mundanalmente, disfrutando de todo lo que la pasión le otorga en este mundo cara a su felicidad. Hay que aprender a dominar la *res extensa*, por ella las pasiones se hacen presentes, y podrían confundir a la *res cogitans* en el transcurrir cotidiano del vivir, dada la unión de las dos sustancias. Para esa vida Descartes promete mejoras incalculables desde la técnica y la ciencia. Éstas librarán al hombre de enfermedades, y retrasarán la muerte.

Las promesas cartesianas se han cumplido en buena medida, pero el cumplimiento mismo es una amenaza —como decía Bodei—. La *filosofía última* en Descartes no es metafísica, sino filosofía práctica en su sentido de *pragmata*: transformación de la vida mediante la acción técnica, lo último es *poiesis*. El dualismo de las sustancias segmenta la filosofía y concede protagonismo a lo experimental, pero no permite reconciliar la verdad eterna y permanente con la experiencia particular de lo múltiple. El hombre se encuentra inmerso en ambos campos: de una parte, una sustancia pensante que aspira a la verdad y, de otra parte, se sabe también un cuerpo en un mundo externo, que amenaza la libertad de esa conciencia.

4. El hombre exterior y el hombre interior en S. Agustín

Cuando Taylor estudia la historia de la identidad moderna, busca saber qué es un agente moral. Una clave es comprender la interioridad. Ese objetivo le lleva a S. Agustín, Montaigne y Descartes. Siguiendo esa pista, volvemos ahora sobre el Obispo de Hipona.

³⁹ Cfr. ALQUIÉ, F. *Op. cit.*, p. 343.

Agustín es un autor muy leído en el XVII. Como Descartes, combatió el escepticismo. Agustín mantiene la triada *existir, vivir y pensar* conectada con la verdad y, en este punto, el giro moderno que inauguran Montaigne y Descartes es notable. Para Montaigne, existir es vivir sin acceder a la verdad; para Descartes, pensar es acceder a la verdad, pero no se vive desde ella; para Agustín, el vivir más excelso es contemplar la verdad.

La razón principal para ir a Agustín, no es que haya sido leído por Montaigne y Descartes, ni que sea fuente principal de sus tesis;⁴⁰ sino porque Montaigne y Agustín discutieron temas semejantes. Así, el *yo montañista* encuentra su antítesis tanto en el *cogito cartesiano* como en el *espíritu agustiniano*. El Obispo de Hipona es tan crudo o más que Montaigne en la descripción de la imperfección humana; en cambio, muestra *experiencialmente* que esa condición no tiene la última palabra.

Uno de los temas que acercan a S. Agustín y Montaigne es la distinción entre el *hombre interior* y el *hombre exterior*. Esta cuestión importante para la identidad— nos lleva a dos textos fundamentales: el libro X de las *Confesiones*⁴¹ y el libro XII del *Trinitate*.⁴²

Montaigne en los *Ensayos* se apoya en Agustín para afirmar que el hombre es la unión de un espíritu y un cuerpo, si bien nadie puede comprender cómo es posible. Como hiciera siglos más tarde el francés, Agustín pregunta: «¿Quién soy yo...?, ¿cuál es mi naturaleza?»⁴³ y responde algo muy montañista: «una vida cambiante, multiforme».⁴⁴ Agustín *excursionea* por el interior de su espíritu, recorre su memoria y encuentra en ella una complejidad profunda e infinita. Se sabe un *yo*, un espíritu, que realiza operaciones diversas sirviéndose de los sentidos, pues antes que espíritu se sabe hombre, es decir, un alma y un cuerpo, el uno interior y el otro exterior. El *hombre interior* —el alma— aprende con auxilio del *hombre exterior* —el cuerpo—. El *yo espíritu* conoce a través de los sentidos; pero no todo. He ahí una importante diferencia respecto a Montaigne. Agustín descubre en su interior no sólo imágenes, sino las *cosas mismas*, nociones intelectuales que no llegaron allí a través de nada corporal. Igualmente, gracias a la memoria, se acuerda de las cosas que hizo, del tiempo y lugar donde actuó y de los sentimientos vividos. La memoria conserva su experiencia personal: ahí el hombre se encuentra consigo mismo.

El cuerpo necesita bienes sensibles, pues estamos inmersos en una vida temporal. Pero, Agustín nunca desconecta esos bienes particulares de otros más excelsos: los propios de la parte más noble, el alma. Si en Montaigne el peso estaba en lo sensible, en

⁴⁰ Montaigne en los *Ensayos* cita *La ciudad de Dios*, y *De ordine*, a través de Justo Lipsio. Hace referencia también a las *Retractaciones*. Mersenne, Colvius y Arnauld recomendaron a Descartes la lectura de *La ciudad de Dios*, libro XI, c. 26. Descartes declara no haber leído antes a Agustín, y tras hacerlo concluye que su propuesta es distinta.

⁴¹ AGUSTÍN, S. (2007), *Confesiones*, Tradc. José Cosgaya, Madrid: BAC, pp. 309-375.

⁴² AGUSTÍN, S. (2006): *Obras Completas de S. Agustín. Escritos apologéticos. T. V. La trinidad*. Tradc. Luis Arias, Madrid: BAC, pp. 551-585.

⁴³ AGUSTÍN, S. *Op. cit.*, (2007), p. 333.

⁴⁴ *Ibid.*

Agustín está en lo espiritual. Gracias al alma, el hombre pregunta y aspira al bien más alto, que es algo inmutable, no corpóreo, situado más allá de espacio y tiempo. Ese bien es la Verdad, identificada con Dios. Pero, tal bien no lo alcanza el hombre con sus solas fuerzas —también Montaigne lo subraya—; sin embargo, la razón no le estorba, siempre y cuando cumpla ciertas condiciones, pues esa *verdad eterna que se busca*, no es tanto una forma de conocimiento teórico, como experiencia reveladora de una identidad singular. Acceder a la verdad requiere cierta ascesis: vencer la satisfacción de los sentidos del hombre exterior: los del cuerpo; vencer la concupiscencia del conocimiento: evitar la curiosidad y la frivolidad; evitar la mentira: rectitud de vida y conducta; vencer la tentación de la autojustificación y de la autocomplacencia: aparcarse el orgullo; y, finalmente, saber que ascender hasta lo más alto es obra de la gracia.

La vía de la interioridad para Agustín es elevación del hombre a la verdad, a Dios. Para ello el *hombre exterior* ha de disponer de sus bienes a favor del bien supremo del *hombre interior*, no permitir que el alma se detenga en bien particular alguno, lo que equivaldría a su prostitución. ¿Cuándo y de qué modo el hombre exterior se impondría? Vayamos al libro XII del *Trinitate*.

El *hombre exterior* se asemeja a los animales por su parte sensible. Pero, así como el alma hace vivir al cuerpo, la verdad hace vivir al alma. El alma es lo más noble, atender a su bien es lo adecuado al orden del espíritu. A diferencia del cuerpo animal, el del hombre está erguido, por tanto, su mirada se eleva por encima de las cosas corpóreas y apunta al cielo, a lo más alto. Esa mirada es símbolo de dos actitudes posibles: la piedad y la justicia, o bien, el orgullo. Si el hombre sigue la senda primera procurará no derramarse demasiado hacia el exterior, y atenderá a lo corporal por relación a lo eterno, se ajustará al orden que Dios ha establecido para lo creado. En cambio, si el hombre sigue la senda del orgullo —que Montaigne describe en la *Apología de Raimundo Sebiunda*—, vivirá volcado hacia fuera y actuará torpemente, es decir, buscará como fin lo que el cuerpo apetece, y el alma se hará entonces esclava de aquellas sensaciones; querrá poseer el mundo externamente sin tenerlo interiormente. No atenderá a la verdadera ley que rige las cosas —el orden—, sino que intentará someter el universo a su ley: experimentar el propio poder, el capricho de tomarse como centro. Cuando el hombre cede a la tentación de querer ser como Dios por esa vía, entonces se asemeja a las bestias, se rebaja a bienes sensibles, en lugar de gozar de las cosas eternas, que es sabiduría, no ciencia.

Agustín reconoce que habitualmente hay una parte de la atención racional puesta en las cosas mudables, sin ellas sería imposible vivir. Ahora bien, esa atención ha de estar ordenada a la contemplación, donde se aprende la verdad eterna; si bien, *esa mirada no es dada a todos*. No todos acceden a la verdad, aunque todos son capaces de ella. Agustín cuenta su experiencia, como Montaigne y Descartes la suya. Quiere *confesarnos* en términos especulativos su encuentro con la verdad, su experiencia de Dios.

El *hombre interior* percibe con certeza su existir particular, pero se puede equivocar respecto a quién sea. Ahora bien, el alma en *su conocerse* puede alcanzar lo universal de su esencia. Entiende Agustín que no todo lo que es, vive; y no todo lo que vive, lo hace según su forma más alta que es el pensar. La vida de la inteligencia es la más alta, y el *alma lo sabe*. Ahora bien, el *hombre interior agustiniano* encuentra dentro de sí la verdad como algo que él no ha producido, esa verdad es medida y orden. La verdad y lo divino comparten ciertas notas: necesidad, eternidad, inmutabilidad. Dios se halla en la intimidad de la auto-presencia, es lo último que encuentra Agustín en la búsqueda del

propio conocimiento. Encontrar a Dios no es una amenaza para la libertad, sino la experiencia de la liberación del autoengaño: el yo no se reconoce en lo más sensible, sino en la medida objetiva de la realidad propia y de todo lo real; pero el *encuentro de lo divino es singular*, una experiencia de elevación más allá de las propias fuerzas. Agustín coincide con Descartes en que la voluntad puede negar la verdad, pero aquel no lo plantea como un problema cognoscitivo, sino moral:⁴⁵ es posible conformarse con un bien inferior al propio.

5. Conclusión

Concluamos brevemente. S. Agustín, Montaigne y Descartes retoman el *conócete a ti mismo* por la vía de la interioridad y con una finalidad práctica: conocerse es condición para *saber vivir*. Ahora bien, el punto de diferencia lo marca cómo entiende cada uno el *vivir* y su relación con la *verdad*. El *yo montañista* es empírico y contradictorio, buscador de una verdad que jamás alcanza; el *cogito cartesiano* es racional y abstracto, conocedor de una verdad que no informa su vivir como hombre y, por último, el *espíritu agustiniano* es inteligible y contemplativo, la verdad es su vida.

La vía de la interioridad invita a recogerse, pide abandonar al hombre exterior, corporal y sensible. Este esfuerzo aparece en Montaigne, en Descartes y en Agustín. El moralista se aleja del ajeteo de la exterioridad mundana en la torre de su castillo, el racionalista se retira a sus cuarteles de invierno para darse a la reflexión y el converso se adentra en sí ascéticamente. Los tres tienen su experiencia de retiro, y relatan biográficamente su itinerario y descubrimientos.

S. Agustín entiende que el mundo sensible es camino al inteligible. He ahí una diferencia con Montaigne y Descartes, para quienes el mundo sensible siempre es obstáculo para alcanzar la verdad y el ser de las cosas. Agustín piensa que, incluso, la experiencia sensible es reveladora de mi existencia como ser pensante, si bien, contemplar la verdad es experiencial.

Al mirar dentro de sí, Agustín descubre que el alma es morada de la verdad, ante la cual el alma se conoce finita, contingente, y mudable. Desde la verdad, da cuenta de sí. La verdad es el bien supremo, y vivir conforme a ella es una tarea moral: la vida no está separada de la verdad a diferencia de lo que ocurría en Montaigne y Descartes. Según Agustín la verdad nos eleva hacia lo absoluto, Dios, por eso requiere siempre de la iluminación divina y del desasimiento de lo sensible, de cierta ascesis.

En el caso de Agustín no encontramos un yo contradictorio como el montañista, salvo cuando el hombre cede a la tentación del orgullo, y vive para los bienes particulares. La metafísica agustiniana es realista, Dios es el Ser, el fundamento. A diferencia de la tradición moderna que separe fe y razón, en el humanismo agustiniano trabajan juntas. No hace falta que el hombre abandone la razón para llegar a Dios, basta aprender a ordenarla, pues «el alma, de manera fáctica y esencial está en tensión por relación a la verdad. En su finitud e insuficiencia ella encuentra el dinamismo que la

⁴⁵ Cfr. TAYLOR, Ch. *Op. cit.*, p. 154.

lleva a su origen y fundamento». ⁴⁶ La fe no es superstición en Agustín, sino experiencia que confirma lo aprendido desde la razón, si bien la rebasa.

Descartes encuentra la verdad y el fundamento, pero separados de la vida y no resulta fácil conectarlos con la acción particular y concreta. La tarea de conducirse se dirige a un vivir mundano, desconectado del mundo trascendente. En el caso de S. Agustín, la verdad es orden y el bien supremo. Su búsqueda es la tarea que da la regla para vivir y la identidad se alcanza en la medida en que se la contempla, pues ahí el alma conoce su singularidad.

Descartes privilegia la filosofía como exploración de la naturaleza a fin de dominarla; mientras que Agustín privilegia la filosofía como itinerario del alma hacia Dios. En Agustín es importante la memoria del origen; en Descartes el dominio del futuro; en Montaigne la contingencia del presente. Para el primero, la verdad es la tarea misma del vivir: lo interior y lo exterior se reconcilian; para el segundo, la verdad es el gozo de la conciencia, pero no del hombre en su vivir cotidiano, quién opta por el dominio del mundo externo; para el tercero, no es posible vivir al margen de lo múltiple, luego desde la interioridad se circunscribe lo externo ensayándose continuamente, mostrándose como lo no idéntico.

En el mundo contemporáneo encontramos estas tres propuestas identitarias. El humanismo realista, representado por Spaemann y Taylor, aboga por una identidad descubierta y realizada desde una razón abierta al ser, a la trascendencia y capaz de verdad; en cambio, Parfit, Singer y Bodei recogen en buena medida algunas de las propuestas montañista y cartesiana, pero el precio pagado por la autonomía moderna como emancipación del ser es que la libertad hoy se ve fuertemente amenazada ante la absolutización del dominio de la razón instrumental, y la identidad se hace efímera.

Bibliografía

- AGUSTÍN, S. (2007): *Confesiones*, Tradc. José Cosgaya, Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, S. (2006): *Obras Completas de S. Agustín. Escritos apologeticos. T. V. La trinidad*. Tradc. Luis Arias, Madrid: BAC.
- ALQUIÉ, F. (1990): *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París: PUF (1ª ed. 1950).
- ANGLÈS, M. (1992): *El «cogito» en S. Agustín y Descartes*. Barcelona: Cuadernos de Espiritu, Balmes.
- ARENAS, L. (2002): *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ARNAULD, A.; NICOLE, P. (1993): *La Logique ou l'art de penser*, París: Vrin, (1ª ed. 1662).

⁴⁶ Cfr. ANGLÈS, M. *El «cogito» en S. Agustín y Descartes*. Cuadernos de Espiritu, Balmes, Barcelona, 1992, p. 63.

- BODEI, R. (2007): «¿Hacia humanos de criadero?», en *Thémata*, 39, 2007.
- BODEI, R. (2008): «Pensar el futuro. Incertidumbre y complejidad», en *Daimon*, suplemento 2, 2008.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1984): *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Málaga: Universidad de Málaga.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1988): «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en C. Baliñas Fernández, (ed.), *Actas del Simposio sobre filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 59-76.
- DESAN, P. (2009): «Montaigne: *Essais* de morale ou morales de l'essai?», en *Pensée morale et genres littéraires*, París: PUF.
- FINNIS, J. *Intention and Identity. Collected Essays: Volume II*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- FOUCAULT, M. (1967): *Historia de la locura en la Época Clásica*, 2 vols., México: Fondo de Cultura Económica.
- FONTAINE, N. (2001): *Mémoires en histoire des Solitaires de Port-Royal*, Edition critique par Pascale Thouvenin, París: Honoré champion.
- FRIEDRICH, H. (1968): *Montaigne*, París: Gallimard.
- GONZÁLEZ, A. M. (2009): *Ficción e identidad. Ensayos de cultura postmoderna*, Madrid: Rialp.
- LOCKE, J. (1963): *The Works*, Vol. II. *An Essay concerning Human Understanding*. Aalen: Scientia Verlag. Book II. Chapter xxvii, pp. 19, 20 y 26.
- LLINÀS BEGON, J. LL. (2009): *L'home de Montaigne*, Barcelona: Proa.
- LLINÀS BEGON, J. LL. (2006): «Los *Essais* como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal», en *Daimon*, 37, 2006, pp. 59-71.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1967): *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp.
- MONTAIGNE, M. (1962): *Oeuvres complètes*, Paris: Ed. Thibaudet-Rat. Gallimard.
- NAVARRO REYES, J. (2005): *La extrañeza de sí mismo: identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Sevilla: Fénix.
- NAVARRO REYES, J. (2007): *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- PARFIT, D. (2004): *Razones y Personas*, Madrid: A. Machado Libros.
- SINGER, P. (2003): *Ética práctica*, Madrid: Cambridge University Press.
- SPAEMANN, R. (2000): *Personas*, Pamplona: Eunsa.
- TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo*, Paidós: Barcelona.
- THIEBAUT, C. (1990): *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Madrid: Visor.