

## NARCISO EN LA ENCRUCIJADA.

### La autorreferencialidad como destino

Alejandro Martínez Carrasco

Universidad de Navarra

**Resumen:** El mito de Narciso puede servir como sugerente metáfora para plantear algunas cuestiones antropológicas y gnoseológicas fundamentales, sobre todo en lo que hace referencia a la peculiar relación del hombre consigo mismo. Tomando pie de esta historia se plantea aquí la tesis de que la autorreferencialidad es el destino inevitable del ser humano. Pero hay diversos modos de entender la autorreferencialidad, no hay que entenderla necesariamente como una estructura que aboque a un solipsismo inmanente insuperable. Tomando a Inciarte como trasfondo de estas reflexiones, se analiza esta problemática en los casos de Eugen Fink y Michel Foucault para mostrar esta diversidad de vías interpretativas.

**Palabras clave:** Narciso, autorreferencialidad, Fernando Inciarte, Eugen Fink, Michel Foucault, conocimiento.

*Narcissus at the Crossroads. The Self-Referentiality as Destiny*

**Abstract:** The myth of Narcissus can be used as a suggestive metaphor to pose some important anthropological and gnosiological questions, specially about the relationship of the human to himself. The story helps defend the thesis that self-referentiality is the unavoidable destiny of human being. But there are different ways to understand self-referentiality. The concept must not necessarily be understood as a structure that produces an insuperable immanent solipsism. Taking the thought of Inciarte as the background of these reflections, the problem will be analyzed in the cases of Eugen Fink and Michel Foucault in order to show the diversity of interpretative ways.

**Keywords:** Narcissus, Self-referentiality, Fernando Inciarte, Eugen Fink, Michel Foucault, Knowledge.

**Recibido:** 5/4/2017 **Aceptado:** 10/6/2017

En estas páginas me propongo plantear algunas cuestiones filosóficas importantes de un modo un poco provocativo para suscitar, casi obligar a la reflexión; con demasiada frecuencia se muestra perezosa y necesita provocaciones temerarias para ponerse en marcha. Acepto que muchas de las afirmaciones que siguen puedan ser acusadas de exageradas o no suficientemente matizadas, aunque haré lo posible por que sean claras y estén bien argumentadas. Sirva de excusa para lanzarme a esta empresa la afirmación de Inciarte de que la filosofía no tiene que ver tanto con una verdad cerrada y definitiva, inconcusa, sobre la que ya más no quepa hacer, sino sobre todo con la verosimilitud (Cf. Inciarte, 2001a: 151-152, 158): algo así como un juego libre y tentativo para ir explorando posibilidades y buscando e incluso forzando los límites; un juego que desde luego no implica frivolidad ni ligereza.

El punto de partida lo tomaré del mito de Narciso en la versión que narra Ovidio en el libro tercero de las *Metamorfosis*, la versión más extendida de esta historia, que ofrece una profunda y sugerente metáfora de los problemas del conocimiento y de la filosofía en general. En las reflexiones que siguen funcionan como trasfondo inspirador algunas ideas claves de Fernando Inciarte, pero en la argumentación me centraré con más detalle en dos autores que ejemplifican algunos aspectos relevantes de la problemática que quiero presentar; dos autores que tienen en común una misma herencia inicial he-

deggeriana, aunque asimilada y desarrollada de manera muy diferente: Eugen Fink y Michel Foucault.

### **1. Narciso**

La historia de Narciso es bien conocida. Al nacer, su madre, la ninfa Liríope, acude a Tiresias para consultarle sobre el futuro del recién nacido. El adivino predice que Narciso vivirá hasta una edad avanzada siempre que no se conociese a sí mismo; advertencia que, al parecer, nadie se tomó muy en serio.

Es fácil encontrar en este inicio un paralelismo con la escena del pecado original descrita en el Génesis, sobre todo con la interpretación propia de la tradición ilustrada. En ambos casos, la promesa de la vida —eterna en un caso, bastante prolongada en el otro— va unida a un estado de inocencia que se identifica con la ingenuidad o ignorancia; por el contrario, es el conocimiento lo que provoca la caída y la muerte. También coinciden los dos relatos en la actitud escéptica o desconfiada ante el castigo anunciado.

Pero la historia de Narciso comienza propiamente cuando él tiene 16 años y se manifiestan en todo su esplendor la tierna belleza y la dura soberbia de las que aparece generosamente dotado. Significativa ambivalencia de Narciso que refleja la ambivalencia fundamental del ser humano, esa “fiera con veleidades de arcángel”<sup>1</sup>, como poéticamente lo definía Ortega. Esa tierna hermosura despierta el ardiente deseo de muchos jóvenes y muchas doncellas

<sup>1</sup> Ortega y Gasset, 2005: 521.

que le pretenden, pero la terrible y cruel soberbia hace que con desdén rechace a todos y a todas.

Un buen día en que Narciso vagaba por los bosques es seguido secretamente por la resonante ninfa Eco, la que ni podía callar ante quien habla ni podía hablar primero, que se consume cada vez más en deseos de alcanzar el amor del joven. Tras una breve y casual conversación es bruscamente rechazada por él. Ante semejante desprecio, la diosa de la venganza decide tomar cartas en el asunto y llevar a cumplimiento la súplica, más bien maldición, que había elevado a los cielos uno de sus despechados pretendientes: “¡Ojalá él también se enamore y no pueda poseer a su amado!”<sup>2</sup>.

Siguiendo por los campos, el hermoso Narciso llega junto a una fuente, donde decide descansar. Al ir a beber, contempla y se enamora de su propia imagen reflejada en las aguas quietas y cristalinas, en las que ama “una esperanza sin cuerpo”<sup>3</sup>: no reconoce en un primer momento su propia imagen, no se reconoce, no sabe que es él mismo de quien arde en deseos; es víctima de un cruel engaño. Conoce pero no se reconoce; tiene claramente ante sí la imagen nítidamente reflejada, no se engaña sobre la imagen misma, sobre su contenido o apariencia, pero no se hace adecuadamente cargo de ella. En su relación con esa imagen, con esa peculiar realidad, no falla el qué, sino el cómo, siguiendo la distinción fundamental que vertebra el libro *Cultura y verdad* de Inciarte. Como expresivamente dice Ovidio:

<sup>2</sup> Ovidio, 2000: v. 405. Cito según la traducción de Ely Leonetti Jungl, de la edición referida en la bibliografía.

<sup>3</sup> Ovidio, 2000: v. 417.

No sabe qué es lo que ve, pero lo que ve le abrasa, y él mismo se engaña, a la vez que incita a sus ojos a caer en el error. ¿Por qué intentas aferrar, ingenuo, una imagen fugaz? Lo que buscas no está en ninguna parte; lo que amas, lo pierdes en cuanto te vuelves de espaldas. Esta imagen que ves reflejada no es más que una sombra, no es nada por sí misma; contigo vino, contigo se queda y contigo se iría, si tú pudieras irte (Ovidio, 2000: vv. 430-436).

Pasado ese primer momento de engaño, Narciso por fin se reconoce a sí mismo en la imagen, lo que acrecienta todavía más su dolor y desesperación y enciende sus lamentos por no poder desdoblarse.

Lo que deseo está conmigo: mi propia riqueza me hace pobre. ¡Ojalá pudiera separarme de mi cuerpo! ¡Un deseo inaudito para un enamorado, querer que lo que amamos se aleje de nosotros! (Ovidio, 2000: vv. 466-468).

Siente aguda y cruelmente el anhelo de salir de sí, de dividirse, de ser a la vez uno mismo y otro, de poder ser objeto de sí mismo. Por esa inmensa sed imposible de calmar acaba muriendo de dolor y transformándose más tarde en flor, llevando así a cumplimiento la profecía de Tiresias.

## ***2. En la encrucijada***

En esta historia rica y sugerente la figura de Narciso nos sitúa ante encrucijadas o cuestiones de gran calado filosófico. A continuación enunciaré algunas de ellas esquemáticamente y en forma de pregunta.

Primera encrucijada: ¿sólo nosotros somos interesantes para nosotros mismos? Nuestro conocimiento no es neutro o pasivo, sino que siempre encontramos lo que de alguna manera estábamos buscando; si no supiéramos qué estamos buscando no lo reconoceríamos cuando lo encontrásemos. De ahí el importante papel que juegan en nuestro conocimiento la selección, la atención o la perspectiva; también los temas clásicos del interés o el amor como motor del conocimiento. Por ello, la pregunta que surge inevitablemente surge es: ¿qué es lo que buscamos?

Segunda encrucijada: ¿nos reconocemos cuando nos vemos? Quizá estamos buscando siempre nuestra imagen y no nos damos cuenta, pensamos que nuestra atención o interés se dirigen a cosas ajenas: nuestra necesidad de ser y a la vez ser otro.

Tercera encrucijada: ¿qué vemos al mirarnos? ¿Sólo a nosotros mismos? Y en caso de ser así, ¿qué significa esto?

Cuarta encrucijada: en este afán de buscarnos y vernos a nosotros mismos, ¿qué dimensión o dirección de la ambivalencia escogemos? Desde luego cambia enormemente la idea y actitud que tenemos ante nosotros mismos en función de esta opción fundamental, optar por el desprecio o por el enaltecimiento del ser humano, como lo atestiguan las diversas tradiciones filosóficas, antropológicas, psicológicas e incluso religiosas. Narciso parece claramente ir movido por su elección de la belleza, ya que se enamora de sí mismo, queda deslumbrado por su propia hermosura. ¿Pero no sería acaso más acertado decir que lo que le mueve y le traiciona es precisamente la dura soberbia? En último término, ¿se pueden separar realmente los dos aspectos?

Quinta encrucijada: parece evidente que la problematización del conocimiento nos problematiza, la corrosión de las certezas y la proliferación de la duda y de la desconfianza —tal como se aprecia tanto en el Génesis como en el inicio de nuestra historia— problematiza nuestra instalación en el mundo, nuestras costumbres, nuestras seguridades y nuestras decisiones. ¿Es la ingenuidad la salida? Aquí por ingenuidad se puede entender lo que coloquial-colloquialmente se entiende por sentido común, lo que común o socialmente se da como válido y aceptado por todos, la evidencia meramente pragmática que debe ser tomada como incuestionable; es decir, el rechazo a la filosofía y a todo pensamiento crítico.

Todas estas encrucijadas apuntan a un problema que puede ser sintetizado en las siguientes palabras de Inciarte, realmente magistrales: “Abrir los ojos y ver lo que se ve, y nada más que eso. Eso es el ideal de toda filosofía [...]. Un ideal evidentemente inalcanzable” (Inciarte, 2004: 164). Al hilo de esto, me gustaría plantear a continuación los temas que quiero desarrollar. Los enuncio también de modo esquemático y en forma de pregunta.

Primero: ¿es la autorreferencialidad nuestro destino u horizonte insuperable, necesario e inevitable? Mi propuesta es que sí. La clave para entender esto es que el problema fundamental del conocimiento está en el cómo, no en el qué, por seguir con la distinción de Inciarte. De esta pregunta básica surgen las siguientes, íntimamente relacionadas.

Segundo: ¿es la filosofía algo más que autoconocimiento? ¿Es todo conocimiento esencialmente autoconocimiento? De la respuesta afirmativa a la pregunta del párrafo anterior parece desprenderse que la respuesta a esta última pregunta deba ser también afirmativa. Al hablar aquí de conocimiento

me refiero al conocimiento entendido como conocimiento integral y reflexivo, es decir, al que lleva consigo la pretensión de conocer o comprender la realidad en sí misma y en su amplitud e integridad; conocimiento que puede concretarse en diversas metodologías, vías o perspectivas diferentes, no sólo necesariamente la filosofía en sentido estricto. Dejo de lado por tanto disciplinas con objetos muy precisos y delimitados, como son las ciencias particulares; aunque en cuanto conocimiento se integran y no son independientes del conocimiento integral y reflexivo, en cuanto afirmación de su especificidad y particularidad se diferenciarían de él.

En relación directa con el segundo surge ineludiblemente un tercer punto: ¿es el conocimiento filosófico algo más que pensamiento crítico? Esta equiparación se opone a cierta idea ingenua sobre la filosofía como un buscar que se identifica con un alcanzar la verdad, poseerla como si fuera una cosa delimitada y acabada en la que se pueda estar estable y tranquilamente, o, peor, teniéndola en la mano.

La caracterización de la filosofía como pensamiento crítico en sentido amplio implica ciertas ideas sobre el conocimiento. En primer lugar, que conocer significa reconocer; es decir, conocer en sentido filosófico, reflexivo, significa conocer de modo diferente lo que ya conocíamos, lo que ya teníamos delante: diferencia en el cómo, no en el qué, distinción, como se ve, de gran relevancia en filosofía y no sólo en relación con cuestiones artísticas. Quedarse en el qué reduce el problema y conduce fácilmente al dogmatismo.

En segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, el conocimiento de tipo reflexivo, filosófico en sentido amplio, se entiende como nuevo nivel de lo ya conocido, como elevación; no se trata de cómo llegar a la realidad,

cómo alcanzarla, problema típico del representacionismo, porque ya estamos desde siempre en la realidad. Esta idea se ve con claridad en autores como Hegel o Zubiri. Este último autor la desarrolla con gran profundidad en la distinción que elabora entre los diversos modos de conocimiento: así como todo conocimiento se apoya y parte de la aprehensión primordial de realidad, lo que nos sitúa y ancla indefectiblemente en la realidad, se trata de un primer nivel insuficiente que no nos satisface, por lo que se requieren dos aprehensiones modales ulteriores, el logos y la razón; en ellas no hay más realidad que en la aprehensión primordial, no añaden nada al qué, pero el contenido de ésta es en ellas elevado a un nivel de comprensión y reconocimiento superior, se da de un modo más rico y desarrollado, es un cómo totalmente diverso (Cf. Zubiri, 1981: 266-267).

En tercer lugar e inseparable también de lo anterior, otra idea clave para entender el conocimiento es la idea de autoengaño como cierta idea reguladora negativa, como una motivación o interés —huir del autoengaño— que pone en marcha y da sentido al conocimiento; motivación o interés que no por ser de carácter negativo deja de ser una fuerza muy real. Idea que forma parte esencial de una venerable tradición al menos desde Sócrates.

### ***3. La autorreferencialidad como destino***

De todo el abanico de temas y cuestiones enunciadas hasta ahora quiero centrarme en la idea de autorreferencialidad, en torno a la cual revolotean todas ellas. Puesto que este trabajo toma como telón de fondo las reflexiones de Inciarte, lo primero que quizá venga a la cabeza es su tesis de que la auto-

rreferencialidad es una idea clave de la postmodernidad, en la que todo se entiende como un signo de otro signo, una cadena de signos de signos sin principio ni fin que no sale de esa autorreferencialidad estéril; autorreferencialidad que surge del representacionismo moderno, en el que el concepto es sustituido por el signo, y que acaba provocando la volatilización de la realidad en un vacío subjetivismo inmanente<sup>4</sup>.

Sin embargo, la tesis que quiero defender aquí es que es cierto que hay una idea de autorreferencialidad propia de lo que habitualmente se llama postmodernidad —sin olvidar que hay distintas postmodernidades en filosofía, no es lo mismo, por ejemplo, Foucault que Derrida—, consistente en cierto modo de afirmación de la subjetividad, de un tipo de subjetividad: en un modo de mirar la subjetividad e interpretar la autorreferencialidad. Pero no es desde luego el único modo de entenderla. La clave de este problema es ver cómo se entiende en cada caso la autorreferencialidad, es decir, el hacer referencia a sí mismo, el referirse a sí mismo —su significado propio general. Este significado general se mantiene en las diversas interpretaciones, no se trata de pura y simple equivocidad, pero, aquí como siempre, los matices son muy importantes. De hecho, se podrían tomar estas diferencias como posible clave de la filosofía: la diferencia esencial de las posturas filosóficas como diferencia en el modo de entender e interpretar la autorreferencialidad. Nuevamente lo fundamental es el modo de verla; es decir, diferencia en el cómo, que en el fondo se constituye en el qué: qué se está queriendo decir. La im-

<sup>4</sup> Cf. Inciarte, 1999: 430; Inciarte, 2001b: 137; Inciarte, 2004: 23, 31-39; Inciarte, 2003: 163.

portancia de esta diferencia es lo que quiero ejemplificar con las figuras de Fink y Foucault. Pero antes de eso me gustaría dar un breve rodeo.

En estas reflexiones sobre la autorreferencialidad he tomado pie del mito de Narciso. Esto trae inevitablemente a la mente el concepto de *narcisismo*, usado en psicología desde finales de s. XIX pero sobre todo popularizado por Freud y que ha ido cobrando gran peso e importancia en la tradición psicoanalítica posterior<sup>5</sup>. Aunque ya lo había empleado con anterioridad, Freud dedica a este concepto su ensayo de 1914 *Introducción al narcisismo*, donde distingue entre narcisismo primario y narcisismo secundario. Si bien su conceptualización en esta obra esté poco elaborada y sea muy vaga, el narcisismo primario caracteriza la actitud regular del niño en sus primeras etapas de desarrollo, en que dirige todas las energías a la satisfacción de sus necesidades. De modo general, hace referencia al momento en que el niño se toma a sí mismo como objeto de amor, antes de elegir objetos externos: amor a la propia imagen. De ahí que uno mismo —la tendencia a sí, lo que denomina la libido yoica— sea un objeto de deseo en el ser humano tan originario como el deseo hacia la mujer que lo crió —la tendencia hacia lo otro, la libido de objeto. Tendencia que nunca desaparece incluso con el habitual distanciamiento posterior respecto del narcisismo primario, puesto que permanece la intensa aspiración a recobrarlo: “Ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto a las aspiraciones sexuales: he ahí la dicha a la que aspiran los hombres” (Freud, 2008: 97). De alguna manera, ampliando el sentido dado a este fenómeno por Freud y por la tradición psicoanalítica

<sup>5</sup> Cf. A. Haynal, “Préface”, en: VVAA, 1992: esp. 11-21.

posterior, se puede pensar que este amor está siempre presente en la vida del hombre y en su relación con el mundo.

Siguiendo esta misma tradición, también parece imposible dejar de mencionar el *estadio del espejo* descrito por Jacques Lacan, que se refiere a la transformación producida en el sujeto al asumir la propia imagen especular, lo que apunta a la estructura dual, internamente escindida, de la relación con uno mismo; la constitución de la conciencia de sí pasa por verse a sí mismo como otro en un espejo, se trata en última instancia de reconocer la propia forma o figura —*Gestalt*— en una exterioridad, fuente de todas las identificaciones posteriores, lo que genera una discordancia irreductible del yo con su propia realidad. Planteamiento que expresamente se opone a la filosofía que se encierra en los límites de una autosuficiencia de la conciencia, de la ilusión de autonomía, sino que parte más bien de la ignorancia como característica fundamental del yo (Cf. Lacan, 1966: 94-96, 99). Estadio que no deja de recordar a las hermosas reflexiones de Sócrates en el *Alcibiades I*, de autoría dudosa pero de platonismo cierto, acerca de la necesidad de verse reflejado para poder descubrirse y conocerse a sí mismo; necesidad de conocerse a través de la imagen de sí vista como otro cuyo más alto y propio cumplimiento se produce al verse reflejado en la pupila de otro, el mejor espejo del que se puede disponer (Cf. Platón, 1992: 132e-133a).

Sirva esta referencia a Platón para ver cómo estas ideas importantes de la tradición psicoanalítica no están desligadas de la más amplia y antigua tradición de la filosofía occidental. En ella cabe descubrir un gran número de autores y corrientes muy diversas en las que se aprecia una significativa afirmación de la autorreferencialidad esencial del ser humano, en las que se

afirma, de modos muy diversos, el carácter primario e insuperable de la relación del hombre consigo mismo, objeto primario de su atención e interés: lo que se podría denominar la tradición del horizonte de la autorreferencialidad. Un breve recorrido histórico por esta larga tradición puede ser de gran utilidad para ampliar la perspectiva a la hora de entender algunos fenómenos quizá excesiva y reductivamente encerrados en la tradición psicoanalítica.

#### ***4. La tradición del horizonte de la autorreferencialidad***

Sin duda, el primer gran pensador al que hay que hacer referencia es a Sócrates de la mano de Platón. Especialmente el *Cármides* y el *Alcibiades I* giran en torno a que el conocimiento más básico, casi habría que decir el único digno de tal nombre, o al menos el más importante, es el conocimiento de uno mismo. Y la condición fundamental para aprender, es decir, para conocer, no es otra que ser conscientes de la propia ignorancia (Cf. Platón, 2000: 172b; 1992: 109e, 117c-118b). Esto es, el conocer autorreferencial como esencia, cifra y destino de todo conocimiento, del conocer en general.

Por supuesto muchos otros pensadores y corrientes posteriores pueden ser situados en esta tradición de la autorreferencialidad. Quizá especialmente la tradición romántica alemana, como se aprecia claramente en los tres grandes idealistas, Fichte, Hegel y Schelling. También claramente Kant; no por azar Heidegger interpreta la filosofía kantiana como una filosofía de la subjetividad humana, como una hermenéutica de su finitud (Cf. Heidegger, 1993: 68-71, 80-81, 139-147, 174-185). El mismo Heidegger puede ser claramente situado en esta tradición, especialmente en su primera etapa, aunque

tampoco sería forzada una interpretación de su pensamiento posterior en esta línea. En sus primeros desarrollos filosóficos es evidente la primacía de la dirección hacia el sujeto frente a la dirección hacia los objetos: primacía del desvelamiento práctico, de los hábitos prácticos y de la practicidad — *Zuhandenheit*— en nuestro dirigirnos a los objetos<sup>6</sup>. Siguiendo con un autor cercano, también se ha afirmado el narcisismo fundamental del hombre sartreano, más en general, de la visión existencialista del ser humano, preocupado siempre en primer lugar por sí mismo, sin que en esta visión la intersubjetividad deje de jugar un papel clave (Cf. Gutwirth, 2004: 186-187, 203).

Pero también el mismo Inciarte puede ser incluido en esta tradición sin violencia, a pesar de lo dicho más arriba. La prioridad del cómo respecto al qué en la que insiste apunta a la tendencia autorreferencial del pensamiento, de su atención, de la búsqueda de la verdad. El cómo es aquello en que se manifiesta nuestra subjetividad: lo más interesante es lo que decimos —revelamos— sobre nosotros mismos: *c'est le ton qui fait la musique*.

Y aunque quizá en un primer momento pueda parecer sorprendente, también puede ser incluido en esta misma tradición Juan Pablo II, al que Inciarte se refiere ocasionalmente en *Cultura y verdad*. Ya al inicio de la encíclica *Fides et ratio* afirma claramente que el camino de la sabiduría antigua —en el que hay que incluir a la filosofía— “se ha desarrollado dentro del

<sup>6</sup> Como proyecto filosófico general anunciado, cf. Heidegger, 2002: 34-38 [5-9], 60-72 [29-29]; pero sobre todo se hace patente de modo emblemático especialmente en la primera sección de *Ser y tiempo*.

horizonte de la autoconciencia personal” (Juan Pablo II, 1998: n. 1), e insiste en el mandato delfico *conócete a ti mismo* como regla mínima común a todas las manifestaciones de esta sabiduría. Un poco más adelante menciona las preguntas que caracterizan el recorrido de la existencia humana: ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?: preguntas eminentemente autorreferenciales. De ahí que recuerde la íntima relación que tiene la filosofía con la pregunta por el sentido de la vida, lo que le incluye plenamente en esta tradición (Cf. Juan Pablo II, 1998: nn. 1, 3).

De hecho, y aunque esto pueda sonar aún más paradójico, la enseñanza cristiana no deja de moverse en el horizonte de la autorreferencialidad. Esta perspectiva, recogida por el Concilio Vaticano II, la prosigue el propio Juan Pablo II en sus enseñanzas sobre Jesucristo revelador del hombre al propio hombre, Jesucristo como el Filósofo que responde a todas las preguntas del corazón del hombre<sup>7</sup>. En cierto sentido no parece descabellado afirmar que la revelación cristiana es la revelación del hombre —genitivo objetivo— al propio hombre; es decir, se le revela el sentido y misterio de la propia existencia. Por eso el cristianismo es esencialmente una religión de salvación: hace referencia a la necesidad del hombre, a su necesidad más acuciante y fundamental. Esto recuerda a una idea fundamental que expresa Gadamer en *Verdad y método*: todo lo que nos interpela lo hace desde nuestras preocupaciones y problemas actuales, nos interesa en relación y como respuesta a ellos,

<sup>7</sup> Cf. Concilio Vaticano II, 1965: n. 22; Juan Pablo II, 1979: nn. 8-9; Juan Pablo II, 1998: nn. 2, 12.

lo hacemos de alguna manera siempre autorreferencial (Cf. Gadamer, 1999: 359-383, 399-407, 477-481). Esto no tiene que ser entendido como hacerle violencia o vaciarlo de sentido propio; si no tuviera algo propio no nos interpelaría. La autorreferencialidad se presenta así como un horizonte inevitable: vemos sólo lo que nos interesa, y lo que nos interesa es lo que hace referencia a nosotros: en lo que vemos nos vemos.

Ahora bien, ya he dicho anteriormente que hay diversos modos de entender la autorreferencialidad, con consecuencias muy diferentes; y es en el modo de entenderla donde están en juego los problemas filosóficos fundamentales. Por eso quiero traer en este punto a colación a Fink y Foucault como ejemplos de estas diferencias y de su relevancia como proyecto filosófico. Desde luego no son los únicos ni posiblemente los más importantes a los que se podría acudir para ilustrar esto, pero el problema de la autorreferencialidad tiene en ellos un papel lo suficientemente relevante y nítido como para que un recorrido a su través sea fructífero.

### ***5. Michel Foucault***

La figura del pensador francés es de sobra conocida y su importancia e influencia en la filosofía del último tercio del siglo XX son indiscutibles. También su riqueza y complejidad, fruto de la erudición histórica en la que apoyaba muchas de sus afirmaciones. En lo que me voy a centrar aquí es en su interés hacia la historia de la verdad desarrollado en los cursos y trabajos de sus últimos años. Historia de la verdad que se constituye como análisis de las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser

pensado. Problematizaciones, en las que el ser humano problematiza lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive, que van desarrollándose a lo largo de la historia y que se dan siempre a través de unas prácticas, puesto que esta tendencia a la problematización está ligada a las artes de la existencia, a las técnicas de sí, las prácticas por las que el hombre se transforma a sí mismo (Cf. Foucault, 1987: 10, 13-15).

Lo que a Foucault interesa de la verdad son en último término los regímenes de verdad, es decir, lo que determina el carácter obligatorio, impositivo de la verdad. La historia de la verdad es por ello la historia de la fuerza de lo verdadero, del poder de la verdad, de la voluntad de saber (Cf. Foucault, 2012: 91-99). La historia de la verdad adquiere de esta forma una perspectiva política, se configura como “historia política de la verdad” (Foucault, 1978: 76), como “economía política de la voluntad de saber” (Foucault, 1978: 92); perspectiva que claramente apunta a su enraizamiento subjetivo. En este sentido él mismo insiste en que pretende acercarse a una historia de la verdad desde la perspectiva de la subjetividad, es decir, partiendo de las relaciones del sujeto consigo mismo, del ejercicio sobre sí. Se trata, por tanto, de examinar las relaciones entre verdad y subjetividad (Cf. Foucault, 2012: 52, 72-74, 79, 111-112).

Se trataría de esbozar una historia de la verdad que tomaría como punto de vista los actos de subjetividad, o las relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no solamente como relaciones de conocimiento de sí, sino como ejercicio de sí sobre sí, elaboración de sí por sí, transformación de sí por sí, es decir, las relaciones entre la verdad y lo que se llama la espiritualidad, o: acto de verdad y ascesis, acto de verdad y experiencia en el sentido pleno y fuerte del término, es decir, la expe-

riencia como aquello que, a la vez, califica el sujeto, lo ilumina sobre sí y sobre el mundo y, al mismo tiempo, lo transforma<sup>8</sup>

Para Foucault, la subjetividad se define como modo de relación de uno consigo (Cf. Foucault, 2012: 221). Y el rasgo esencial de la subjetividad viene dado por una triple productividad: producción de discursos, producción de poder y producción de saber. El proyecto de Foucault en sus últimos años, tal como se aprecia en su inconclusa *Historia de la sexualidad*, puede sintetizarse como el estudio de la historia de la formación de una hermenéutica de sí — en cuanto sujeto de deseo en la perspectiva de esta obra—, en el marco de la imbricación entre discurso, poder y saber; imbricación o círculo que no se pretende desmontar o del que no se pretende huir (Cf. Foucault, 1978: 18-20, 90-92; 1987: 8-10).

Por todo ello, se puede resumir el esfuerzo filosófico de Foucault como el esfuerzo del hombre por reconocerse a sí mismo: reconocer la verdad como acción e historia humanas, de ahí su atención a la historia de sus producciones. Se trata, en último término, de una autohermenéutica de las autohermenéuticas: un análisis consciente —interpretativo— del trabajo —igualmente interpretativo, pero en un grado de reflexión diferente— del hombre sobre sí.

Ahora bien, el supuesto básico de sus análisis es que la subjetividad consiste en producción: consiste a la vez en ser fuerza productora y ser producto de aquello que ha producido. Productora del plexo discurso-poder-saber y a

<sup>8</sup> Foucault, 2012: 111-112. La traducción es mía.

la vez construida o, mejor dicho, mediatizada o elaborada a partir de este mismo plexo, examinando el cual en sus diversas concreciones históricas podrán sacarse a la luz los mecanismos de la subjetividad en su historicidad. Plexo, a su vez, en el que tanto discurso como saber se interpretan exclusivamente desde la perspectiva de la subjetividad, por lo que sutilmente quedan reducidas a los esquemas de poder. De ahí su afirmación de que la producción de verdad, lejos de ser libre como ingenuamente se había podido pensar, está enteramente atravesada de relaciones de poder, como se aprecia paradigmáticamente en la práctica occidental de la confesión, imperativo de verbalización de sí mismo, una producción de discurso, y de discurso verdadero, cuyo efecto no es otro que producir la sujeción de los hombres, es decir, que no es otra cosa que una producción o estrategia de poder: el poder en última instancia es lo que tiene la primacía, el punto de vista decisivo, todo queda sumergido en las relaciones de poder, múltiples y móviles<sup>9</sup>.

En toda esta elaboración teórica no se niega propiamente la idea de sujeto o subjetividad, conceptos no equivalentes en Foucault, sino que se problematiza, sumergiéndola en su radical productividad e historicidad, cerrándola sobre sí. Una actitud en la que en cierto sentido a la vez sigue y contradice la actitud de Narciso que veíamos al principio. La contradice, por un lado, en que Foucault no se *enamora* del hombre; reconoce al hombre en sus imágenes pero lo problematiza, pone en cuestión su solidez, su seguridad, su *belleza*: problematizar significa en último término hacerlo objeto de inquietud, de duda, manifestar desconfianza. Pero por otro lado se muestra fiel a Narciso

<sup>9</sup> Cf. Foucault, 1978: 76-78, 118-125; 2012: 142-143, 220, 260-261.

en la medida en que cae en una autohermenéutica inmanente cerrada: no deja de verse *sólo* a sí mismo en todo, sin nada más que producción de discursos, de poder, de saber —en el que todo acaba cayendo del lado de la voluntad, de la fuerza del sujeto: voluntad de hablar, o hacer hablar, y voluntad de saber que no se acaban distinguiendo de las estrategias de poder, de la voluntad de poder. En ambos casos, una actitud infinitamente lejana, desde luego, a la ingenuidad o inocencia sobre sí mismo.

### ***6. Eugen Fink***

Fink es sin duda un pensador mucho menos conocido e influyente que Foucault, con una difusión editorial no demasiado extendida, a pesar de la gran riqueza y profundidad de sus reflexiones. Discípulo predilecto, cercano y a la vez crítico tanto de Husserl como de Heidegger, desarrolla una ambiciosa y original antropología mundanal radical en la que cosmología, ontología y antropología son inseparables en el camino de la autocomprensión del hombre. Para Fink, el ser del hombre es esencialmente y siempre autointerpretación, automanifestación, sea consciente o no. Esta tendencia autointerpretativa radical del hombre se materializa históricamente en fenómenos como las religiones, los códigos éticos, el arte, la cultura, las tradiciones y todas las manifestaciones de la cultura humana; ellas son, por tanto, un medio privilegiado para hacer consciente y reflexiva esa autointerpretación, misión propia de la filosofía. Todas estas manifestaciones apuntan a cinco fenómenos fundamentales de la existencia que articulan todas las dimensiones y aspectos de la vida humana: el trabajo, el dominio, el amor, la

muerte y el juego. Buena parte del proyecto filosófico de Fink gira en torno al análisis de estos fenómenos, irreductibles entre sí pero mutuamente indeliguables<sup>10</sup>.

Pero el análisis de estos fenómenos no tiene nada que ver con la sociología o con la antropología descriptiva o empírica, y menos con la antropología cultural. Muy al contrario, está movido por un interés metafísico y altamente especulativo: ellos revelan los rasgos esenciales de la existencia humana con un alcance que va mucho más allá de las disciplinas anteriormente mencionadas. Revelan que es un ser esencialmente abierto, y que su carácter abierto lo constituye y diferencia ontológicamente. Y es abierto en dos direcciones inseparables. En primer lugar es esencialmente abierto al mundo, al mundo como tal —no sólo a los entes, a las demás cosas del mundo en su individualidad—, como ámbito general del surgir y desaparecer de los entes, como horizonte unitario, dinámico e internamente complejo y plural de la existencia tal como la conocemos. En segundo lugar es esencialmente abierto a los demás hombres, es constitutivamente en comunidad con ellos. De este modo, la autointerpretación del hombre a través de los cinco fenómenos fundamentales de la existencia muestra al hombre como constitutivamente referido al mundo y a los demás. La referencia a ellos es constitutiva del propio ser del hombre, es constitutiva por tanto de la autorreferencialidad

<sup>10</sup> Aunque el análisis por separado de estos *Grundphänomene* es tema central de muchas de las obras publicadas de Fink, los trata conjuntamente y de modo más elaborado y sistemático en *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Por ello, para lo explicado en estos párrafos, me remito muy especialmente a esta obra.

esencial de los cinco fenómenos fundamentales: estar abierto a sí es estar abierto al mundo y a los demás hombres; estar referido a sí mismo es estar referido a ellos.

Pero estos fenómenos revelan también la estructura ontológica fundamental de la realidad, que es una estructura dialéctica. Ellos mismos tienen una estructura esencialmente dialéctica, como es igualmente dialéctica la estructura de la vida humana. Ello revela, manifiesta en sí mismo, sin salir de la estructura autorreferencial, el principio metafísico fundamental de la realidad, que articula el mundo en cuanto mundo: la dialéctica de presencia y ausencia, desvelamiento y ocultamiento, cielo y tierra (Cf. Fink, 2004: 215-220, 294-304); dialéctica de clara inspiración heideggeriana (Cf. Heidegger, 1995: 42-47). Y a la vez revelan también al hombre como finitud e inquietud: le revelan como un ser que es esencialmente un ir más allá de sí mismo.

Igual que en Foucault, nos encontramos aquí con un proyecto filosófico que busca la autohermenéutica de la autohermenéutica, una autointerpretación consciente de la autointerpretación en que la vida ya de suyo consiste, una elevación de nivel de la autointerpretación existencial primaria. Pero a diferencia de Foucault aquí se trata de una autohermenéutica esencialmente trascendente: la autorreferencialidad constitutiva, ineludible e insuperable del hombre no le separa de la realidad, no problematiza su relación con ella disolviéndola en relaciones de poder de las que sólo cabe sospechar, sino que precisamente le abre a la realidad más profunda, le constituye como ser abierto al mundo y abierto a los hombres. Por eso, la metafísica, la ontología o la cosmología nos interesan, no son irrelevantes para nosotros, no son una

ocupación frívola u ociosa: ellas hablan de nosotros mismos, forman parte de la autorreferencialidad propia del hombre.

Nos encontramos en estos dos autores dos ideas radicalmente diferentes de la autorreferencialidad, una que cierra y problematiza al hombre dentro de una subjetividad que no consiste sino en su propio producir y ser producto a la vez de lo que produce —la estructura autorreferencial que criticaba Inciar-te de la postmodernidad—, y otra que se configura como apertura al mundo y a la comunidad de los hombres.

### ***7. Autorreferencialidad y autotranscendencia***

Tras este breve recorrido histórico quiero extraer algunas conclusiones o condensados para aclarar —espero— qué quiero decir con que la autorreferencialidad es el destino inevitable e insuperable del hombre. El punto de partida básico es que en el conocimiento, en la filosofía, nos jugamos la vida, nos ponemos en juego o en cuestión a nosotros mismos, no es algo frívolo o innecesario. Es decir, está referido directa y principalmente a nuestro problema más grave y acuciante, que somos nosotros mismos: es autorreferencial.

Pero esto no debe ser entendido como hermetismo o cerrazón, como un perder la realidad o quedarse uno solo consigo mismo sin poder salir. En primer lugar porque es precisamente nuestra necesidad de ser nosotros y de conocernos lo que nos impulsa a salir, a volcarnos hacia afuera, a buscarnos más allá de nosotros mismos: tanto ontológicamente —todo lo que hacemos es una proyección de nosotros mismos, un modo de humanizar nuestro en-

torno, de hacer un mundo a nuestra imagen y semejanza— como gnoseológicamente —nos conocemos en el espejo de los demás, en nuestras relaciones con ellos. Pero también, igualmente importante, a la inversa: lo que vemos fuera lo ponemos siempre en conexión con nosotros, le damos sentido remitiéndolo a nosotros, y sólo en esa medida llama nuestra atención y nuestro interés. La tendencia hacia afuera, hacia lo otro, es en el hombre absolutamente primaria; pero es precisamente nuestro encuentro y relación con la alteridad lo que despierta nuestra propia conciencia y nuestro propio problema.

Y en segundo lugar, en nosotros hay más realidad que nosotros mismos, estamos —somos— abiertos al mundo, somos seres relacionales; referirnos a nosotros es referirnos a la realidad, al mundo, a lo que nos trasciende, porque esto forma parte de nuestra propia realidad. El hombre sí puede ir más allá de su propia sombra porque el hombre es en sí más que sí, referirse a sí mismo es ir a la vez y por lo mismo más allá de sí: la autorreferencia es en sí misma autotranscendencia. De ahí la gran complejidad del autoconocimiento, que nos obliga a ir más allá de nosotros, en el que se entremezcla el conocimiento y apertura a lo otro en un círculo que nos separa y a la vez nos acerca a nosotros mismos, en el que a la vez somos nosotros y no somos nosotros, nos conocemos y no nos conocemos, dialéctica que resume Inciarte en su trabajo temprano sobre la imaginación trascendental (Cf. Inciarte, 2012: 54-66).

Las ideas anteriores apuntan a la peculiar duplicidad o complejidad interna del ser humano, que el mito de Narciso había puesto claramente de manifiesto: se conoce a través de lo otro, pero lo otro es también de alguna

manera sí mismo. Lo que responde a ese anhelo tan íntimo, profundo y misterioso del hombre de ser uno mismo y a la vez otro. Anhelo de duplicidad, ambivalencia en sí y en la relación consigo que expresa magistralmente el poeta latino y que muestra el carácter internamente complejo del ser humano, inaprensible por planteamientos simplificadores o unilaterales. Si antes he recordado cómo para Fink la estructura de la realidad toda es esencialmente dialéctica, este autor insiste en el carácter también radicalmente dialéctico, de doble faz, complejo del hombre, lleno de dualidades y oposiciones; y el gran reto para poder comprenderlo es no dejar ningún aspecto fuera, asumir esa complejidad interna sin caer en explicaciones unilaterales (Cf. Fink, 1995: 427-428). Idea que también recoge Inciarte en su insistencia en que la realidad es en sí misma compleja: las oposiciones sólo se oponen —es decir, no se dan a la vez— en el ámbito ideal, no en el real; de hecho, la única oposición real es la que se da entre lo real y lo ideal, ámbito éste último de la distinción y simplicidad (Cf. Inciarte, 2004: 96-97, 102-104). Ambivalencia, no simplicidad del hombre que guarda conexión con la problematización —en sentido foucaultiano— del afán de pura presencia, de la simplicidad, que hace el filósofo gipuzcoano; ideal en principio deseable, pero que en su extremosidad se convierte en contraproducente: sin mezcla de presencia y representación no habría conocimiento, aunque tampoco posibilidad de error: nos topamos de nuevo con la ambivalencia humana fundamental, en este caso la ambivalencia de la riqueza y la pluralidad (Cf. Inciarte, 2001b: 17; 2004: 139).

### ***8. Autorreferencialidad e intersubjetividad***

La autotrascendencia propia de la autorreferencialidad humana no es algo precisamente desconocido por lo que antes he denominado la tradición del horizonte de la autorreferencialidad. Sin ir más lejos, ya he mencionado cómo en el *Alcibiades I* se afirma que el conocimiento de uno mismo implica un conocimiento de carácter interpersonal, requiere el verse reflejado en la pupila del otro, imagen poética que apunta al fundamento intersubjetivo de todo conocimiento, en la medida en que el conocimiento de uno mismo es condición y horizonte de todo otro conocimiento.

Si ha sido frecuente en la filosofía del siglo XX ver a los demás como obstáculo para descubrir la realidad y la verdad de uno mismo, en la medida en que nos hacen caer en la inautenticidad o generan constructos sociales que nos dan seguridad pero que a la vez funcionan como pantalla virtual, no hay que olvidar que nuestra relación con los demás funciona sobre todo como reafirmación del valor de la realidad —realidad es siempre realidad compartida— y como piedra de toque para despertar nuestra autoconciencia. Con gran perspicacia advertía Hannah Arendt que la soledad —una soledad trágica, insoportable y radical, distinta de la simple vida solitaria—, provocada por el desarraigo, el individualismo y el atomismo modernos, es la condición principal para la manipulación de la verdad y para que se pierda el sentido de la realidad, como dolorosamente han mostrado los regímenes totalitarios. De ahí que esta autora afirme que la relación con los demás —la contemplación de la realidad compartida, el ser conscientes de vivir en un mundo común— sea en última instancia lo que nos permite hablar de verdad, de realidad, lo

que nos da fuerza para confiar en ellas y reconocerlas como tales, lo que nos asegura incluso la validez y estabilidad de la experiencia sensible, siempre traicionera; lo que nos permite abrirnos a lo que va más allá de nosotros, lo que nos permite que nuestro conocimiento sea realmente revelación de realidad (Cf. Arendt, 1987: 702-704). En la soledad, en cambio, se pierde la realidad del yo y se pierde la realidad del mundo.

En esta situación [de soledad] el hombre pierde la confianza en el sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El sí mismo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo (Arendt, 1987: 704).

Esto no significa que las relaciones intersubjetivas sean la fuente del conocimiento, de la inmediatez, de la presencia, sino más bien que a través de ellas se despierta nuestro sentido de la realidad, aquello que permite reconocerla como tal, como algo que va más allá de nosotros y que nos ata, que nos ancla en suelo firme; de alguna manera sirven como piedra de toque o criterio que nos capacita para distinguirla de nuestros propios deseos, fantasías o construcciones. De alguna manera cabría decir que la intersubjetividad funciona como condición de la racionalidad real; frente al modelo moderno que hace descansar la racionalidad en una autofundamentada subjetividad individual cerrada y viciada, sería necesario reconocer la estructura y condición intersubjetiva de la racionalidad. Si hablando de Narciso al inicio de estas páginas decía que aparentemente el hermoso joven había elegido la dirección

de la belleza en la encrucijada de la ambivalencia humana, quizá realmente lo que le traiciona es la dura soberbia, que es la dirección que realmente se le impone. ¿No será el individualismo, el orgullo, la cerrazón, el drama de Narciso? Por rechazar a los demás se queda sólo consigo y ahí todo se convierte en sombras y fantasmas y esperanzas vanas.

Al hablar de autorreferencialidad hay una importante distinción que hay que tener en cuenta. El prefijo *auto* hace sin duda referencia a la primera persona. Ahora bien, hace referencia a la primera persona tanto del singular como del plural, y en ambos casos se puede hablar válidamente de autorreferencialidad, como se ha hecho aquí indistintamente. Es decir, autorreferencialidad significa referirlo todo a mí, pero también referirlo todo a nosotros —algunos o todos los hombres. Me parece que esta distinción es fundamental para no entender la autorreferencialidad como una especie de egoísmo trascendental o solipsismo o individualismo radicales, en los que cualquier relación interpersonal quedaría instrumentalizada porque los individuos quedarían sujetos a una diferente autorreferencialidad —diferente en número, no en especie—, que no haría sino separarles y hacer imposible una verdadera intersubjetividad o comunidad; como movimiento que tendría en la pura autonomía o autosuficiencia individual o en el ideal estético o intelectual del cultivo de sí, tal como lo caracteriza Inciarte tomando a Wilhelm von Humboldt como modelo (Cf. Inciarte, 2012: 30-32), su cumbre o plenitud. Frente a esto, la autorreferencialidad es también la estructura de las uniones más íntimas e inseparables, donde las diferentes personas se integran o unen plenamente en una misma acción o impulso, como de modo radical pueden ejemplificar la unión sexual o la unión mística: autorreferencialidad que es

claramente la del plural, la que genera la relación de un nosotros, la de los individuos que se relacionan consigo mismos en la relación con el otro, en el nosotros que les constituye. De hecho, cabría decir que la autorreferencialidad originaria del hombre es la del nosotros, la idea y conciencia de la individualidad es siempre posterior a la relación con uno mediada por el nosotros, por la estructura intersubjetiva fundamental de la vida humana, como con agudeza señala Fink (Cf. Fink, 1995: 430-436). Por otra parte, la distinción entre la autorreferencialidad del singular o del plural no es equivalente a la que había presentado anteriormente, al hablar de Foucault y Fink, entre una autorreferencialidad inmanente y otra trascendente; sin ir más lejos, Foucault se mueve siempre claramente en una autorreferencialidad social, del plural.

Quizá la imagen del conocimiento que aquí presento, en la que la autorreferencialidad, el autoconocimiento, el reconocimiento y el pensamiento crítico constituyen los puntos claves, pueda dar la apariencia de excesivo relativismo, constructivismo o idealismo ético, en la que la realidad en sí misma como algo independiente de nosotros perdería su protagonismo, en la que parecería que sólo habría huida del error sin dirección, puro provisionalismo, sin ningún criterio o noción de verdad en sentido fuerte. Pero frente a ello lo decisivo y más fundamental es que estamos ya siempre de entrada en la realidad, y de ahí no vamos a salir —nos movemos, pero siempre dentro de ella. Sólo cambia el nivel de comprensión, de reconocimiento, de riqueza; es decir, el nivel de libertad, puesto que reflexión implica libertad, la ganancia en conciencia es una ganancia en libertad. Volvemos de esta manera a la idea de Inciarte anteriormente apuntada: la inseparabilidad de presencia y represen-

tación; si antes se hacía mención a la imposibilidad de la presencia pura, del mismo modo hay que afirmar la imposibilidad de la pura representación. Una vez más, la clave de la cuestión es el cómo: lo que aquí nos jugamos es cómo nos instalamos en la realidad, no el hecho de que estemos o dejemos de estar instalados en ella. No hay que olvidar que, como señala Inciarte, la realidad siempre trasciende a la razón (Cf. Inciarte, 2016: 238)

### ***Bibliografía empleada***

H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987.

Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1965.

E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München, Karl Alber, 1995.

—, *Sein und Mensch. Von Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg/München, Karl Alber, 2004.

M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

—, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

—, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

S. Freud, “Introducción del narcisismo”, *Obras completas XIV*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2008.

H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1999.

R. Gutwirth, *L'Homme Narcissique. Freud, Sartre, Edelman*, Bruselas, OUSIA-VUBPRESS, 2004.

M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

—, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.

—, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

—, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

F. Inciarte, "Arte y republicanismo", en: E. Banús, A. Llano (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales*, Pamplona, Newbook, 1999.

—, *Breve teoría de la España moderna*, Pamplona, Eunsa, 2001.

—, *Cultura y verdad. Sobre lo objetivo y lo subjetivo en el arte, la vida y la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2016.

—, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2004.

—, *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2012.

—, *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 2001.

—, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Pamplona, Eunsa, 2003.

Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998.

Alejandro Martínez Carrasco

—, *Redemptor hominis*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1979.

J. Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

J. Ortega y Gasset, “La rebelión de las masas”, *Obras Completas*, vol. IV, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

Platón, *Alcibiades I*, Madrid, Gredos, 1992.

—, *Cármides*, Madrid, Gredos, 2000.

VVAA, *Le narcissisme, l’amour de soi*, Paris, Tchou, 1992.

X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1981.

Alejandro Martínez Carrasco  
amcarrasco@unav.es