

## ¿Qué Significa la Ruina de la Representación?

Luís Alejandro García Struck.\*  
[lskanderstruck2002@gmail.com](mailto:lskanderstruck2002@gmail.com)

A finales del siglo XIX y principios del XX había una tendencia marcada en las ciencias humanas y la filosofía hacia un positivismo, inspirado en una visión físico-matemática de la naturaleza, en la cual se pretendía que todo el conocimiento tenía que guiarse por la certeza del cálculo, aunque desde el inicio esta tendencia contó con no pocos críticos, domino y configuro buena parte de nuestras instituciones actuales, como las educativas, las burocráticas y las de impartición de justicia, como las cárceles. En México este periodo se dio en la época de don Porfirio, tomando como modelo lo que se estaba desarrollando en Europa, principalmente en Francia, lugar del cual se importaban la mayor parte de las modas tanto burguesas como intelectuales. Posteriormente también importaríamos cada vez con mayor frecuencia, las modas venidas de nuestro vecino país del norte. Una época de desarrollo industrial frenético, en la cual en menos de medio siglo de desarrollo aparecieron los primeros automóviles, los aviones, un sin número de electrodomésticos; una época en la cual la ciencia prometía a través de la técnica resolver los problemas de la humanidad.

En Alemania, Husserl afirmaba en su obra *“La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”* Que: “considerar la naturaleza del mundo circundante como algo extraño en sí al espíritu y pretender, en consecuencia, fundamentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza, con el fin de hacerla presuntamente exacta, es un contrasentido”; Para Heidegger el problema de esta crisis en su ensayo *“La Época en la imagen del Mundo”*, era algo que era propio de la época moderna; Lo anterior se hace presente cuando nos remontamos a los orígenes de occidente: los griegos nunca habían visto a la ciencia (Para ellos la episteme) como algo que fuera o debiera ser exacto, ni siquiera había la necesidad de ello, otro tanto podríamos afirmar de la *Scientia* medieval, que presuponía al ser humano como una criatura, todo ente tenía como raíz de su origen la creación divina, la verdad se encontraba basada en la fe, en coincidencia con las sagradas escrituras según la interpretación oficial de las autoridades que supuestamente

---

\* Maestro en Filosofía por: La Universidad Iberoamericana. Actualmente doctorando por la Universidad Nacional Autónoma de México.

representaban a una santa iglesia católica apostólica universal; la ciencia máxima era la teología. Ni siquiera Roger Bacon, al cual ponemos como uno de los precursores del método experimental, siguiendo a su maestro Grosseteste pretendía algo así como lo que hoy llamamos ciencia, sino que aún se partía de la empírea de corte aristotélica para debatir las opiniones doctrinales (Heidegger, 1984, p. 81).

Heidegger y posteriormente Roberto Calasso, afirman que los dioses se han ido, el vacío resultante se ha cubierto según el primero de análisis históricos y psicológicos, mientras que para el segundo, los ritos que hacían presentes a los dioses habían sido suplantados por nuevos ritos y mitos nacionales, a través de los cuales se configuraba la unidad histórica de un territorio.

Para el filósofo del “Da-sein”, las ciencias modernas son posibles por que están basadas en la investigación que tiende a reducirse a una pura empresa, dado que en una labor cada vez más dominada por la técnica, es más importante el desarrollo de tecnologías en el que hacer científico, que el resultado de las investigaciones, la ciencia en este vertiente se dedica cada vez más a seguir los acontecimientos que se van acumulando para confirmarlos y contarlos, dejando de lado la comprensión de los mismos. En una Investigación que tiene por fin la “anticipación”, según las reglas del cálculo. En este campo los objetos se rigen por nuestras representaciones, el mundo aquí es una visión. Husserl ya se había dado cuenta de ello cuando nos manifiesta que el mundo no sólo es configurado por el sujeto sino que también el mundo nos configura, es decir, es a su vez configurado y configurante.

El maestro de Heidegger, cuestiona la soberanía de la representación, porque cuando se aísla el pensamiento del ser humano, como si en él no interviniera la voluntad y las pasiones humanas en su conformación, se genera un pensamiento que olvida las implicaciones del pensamiento; La representación aborda a los seres como si fueran sustancias, fuera de todo contexto, flotando como abstracciones puras lejanas al mundo de la vida, porque la vivencia es irreductible a patrones o cálculos, no podemos traducir la vivencia de peso a un número, como “tres kilogramos”, ni la vivencia de calor a un número determinado de grados centígrados, sin que se nos escape en el fondo algo irreductible a todo cálculo; La vivencia se encuentra ligada a un sentido humano que es inconmensurable. Por ello Husserl propone una filosofía que sigue el camino del cuerpo propio, como un centro de referencia, que asume una perspectiva frente al mundo, como

un medio de la propia interacción intersubjetiva, del encuentro con el prójimo, que tiene como implícito algo pre-dicativo que es a la vez primer sujeto y primer objeto, donde el movimiento hacia lo representado se enraíza en todos los horizontes implícitos no representados. Lo que se rescata es “el mundo de la vida” como un horizonte circundante que incluye al “yo” que piensa. El sujeto para el padre de la fenomenología contemporánea ya no es mero sujeto y el objeto tampoco es mero objeto, la “*Sinnggebung*”, “el acto de prestar sentido”, es un jugar en donde se encuentran simultáneamente, si negarse una a la otra, la libertad y la pertenencia (Cf. Levinas, 1967, p. 190).

El problema surge cuando el mundo es constituido como imagen, en el que el investigador como muestra Heidegger es empujado dentro de la esfera de lo técnico en un sentido esencial, ¿Pero sólo el investigador? No es el mundo actual el que encuentra ya las raíces de su ser en un desenvolvimiento cada vez más veloz y esquizofrénico de la técnica, en el cual nos sumergimos en el modo inauténtico propio de la avidez de novedades: “¿Ya tienes la nueva versión el Windows?”, “La última computadora”, “El coche con la tecnología más reciente de inyección electrónica”, ¿ya hiciste algún negocio en el *second life*?”, “¿A qué redes sociales de la web perteneces?”, preguntas que a su vez nos hacen interrogarnos: ¿El cálculo anticipatorio de la ciencia sólo se encuentra en el aérea de investigación, o querámoslo o no, ya es parte esencial de nuestra vida contemporánea que nos ha vuelto cada vez más esclavos del reloj? El hombre tiende a ser hoy en día, un ser práctico e individualista, que al buscar certezas en su vida, se ha olvidado cada vez más de la demora, o de lo que yo concibo poéticamente como ese hacer el amor con los instantes, para que en ellos se haga presente lo eterno. Por ello es cada vez más esclavo del tiempo marcado fríamente por el reloj.

El hombre es el centro y ocupa está posición por sí mismo, como un espacio de dominio, en el cual se trata de conquistar al mundo como imagen, representada, es decir asegurada, calculada, planificada. Pretensión de dominio que como Heidegger advierte genera un abuso de subjetivismo, un individualismo, en el cual está cada vez más ausente, el elemento que Levinas quiere rescatar: “El prójimo en cuanto tal”. Que es irreductible a ser una mera representación, sujeta al dominio del cálculo. Así el ser humano se convierte en aquel ente que da la medida a todo ente. Cálculos que en la gigante-magia moderna del horror, que se nos puede hacer patente en cada fotografía de un niño hambriento en el África, imagen que tan sólo es como un lejano eco que no

contiene la siniestra e inimaginable cifra numérica de millones de niños que se mueren de hambre en el mundo, sufrimiento que escapa a toda representación, cifras que conllevan paradójicamente el trasfondo de lo incalculable, donde los números de cada cosa adquieren dimensiones inimaginables (Cf. Heidegger, 1984, p. 92 – 93).

Los múltiples horizontes de comprensión de la modernidad se confrontan, configurando una lucha de visiones; La cual se traslada al lado político, como una lucha de intereses, en donde cada quien quiere destacar e imponer su propia visión del mundo, y más allá... Ahí donde se encuentra la arena internacional, en una lucha entre bloques económicos, permeada y a su vez enmascarada por conflictos xenofóbicos y religiosos.

O por otro lado, que mejor muestra que: la burocracia y la administración regidas por el cálculo, las estadísticas frías, vacías de contenido en las que se pierde de vista toda finalidad del proyecto institucional para sumergirse cada vez más en una tarea monótona y sin sentido, como la que se hace manifiesta en las obras de Kafka. En un mundo en donde se busca el desatacar de la competencia feroz individualista, paradójicamente más se ningunea al individuo, se le niega, se le aplasta. Para Levinas el mundo moderno pretende reducir al otro cada vez más a lo mismo, a un ser para lo mismo, a un medio más que a un fin, su rostro (Visage), su ser como prójimo se pierde en la oscuridad, para ser reducido a mera cosa, a útil, a medio para lograr los propios fines. Sin embargo, la experiencia del otro desarticula a la pretensión de dominio de occidente, por que el otro no es cosa intercambiable ni representable.

En esta vereda el otro en tanto que otro y en este sentido expresó como rostro, jamás puede ser objeto, a semejanza de la vivencia fenoménica, tampoco puede ser reducido a la unidad de una representación, de una medida, por ello las expresiones del otro y del fenómeno son pre-lógicas, son ellas mismas anatemáticas; el rostro en tanto que la proximidad es significación sensible, una disposición que escapa del movimiento cognoscitivo, la vulnerabilidad del rostro escapa al ser, es gozo y herida, por ello no puede reducirse al “ser”, ni a la idea, en este sentido, se encuentra más allá del ser.

La Fenomenología mantiene que la “conciencia-de” es el correlato de la manifestación y la estructura de toda intencionalidad, sin embargo, la sensación es irreductible a la claridad de la idea; es más, el proceso del saber anestesia la sensibilidad, al intentar reducirla a una abstracción, en tanto que la sensación se encuentra más allá de la esencia. Levinas nos muestra que la expresión del sentir es previa a la idea y a pasear

de ello significa. El acceso al ser, desde la ontología, siempre ha sido a través de la idea, implica la representación, la tematización. Sin embargo la ontología se enraiza en el anatema de la sensibilidad, lo cual se hace patente en el hecho previo a la idea, en donde se expresa la sensibilidad.

Uno de los problemas de la tematización es que es al estar inmersa en el sistema de la lengua, exige unidad y sincronía, por lo cual se le escapa el acontecer de la vivencia, por ello la idea y el ser son estáticos; más la significación no se agota en la idea, la significación sintiente anima lo subjetivo y las emociones e impulsos que conllevan (Cf. Levinas, 1978, pp. 119 – 126).

Levinas pone en cuestión el papel histórico de la ontología, a la cual se le ha considerado —de forma evidente como si no pudiera ser de otra forma— como a un tronco a partir del cual surgen las diversas ramas de la filosofía y se edifican los diversos saberes; lo cual ha generado un proceso de unificación, en el cual se va reduciendo la riqueza de las diferencias a la unidad hegemónica del imperio total y totalitario, que reduce lo otro a lo mismo, proceso que sigue la misma dirección que el cálculo y la medida de la conciencia. (Cfr. Levinas, 2006, p. 23).

Uno de los orígenes de la anterior problemática, consistió en que al saber se le ha cimentado en el acto de juzgar, mediante el cual se intenta la imposible asimilación de lo otro en lo mismo, desde esta posición reduccionista, el otro en cuanto elemento inasimilable siempre resulta un ser extraño, un enemigo al que con el peso de la violencia hay que eliminar, su ser se opone como lo diferente, por un lado como aquello que nos amenaza al juzgarnos, por otro como un enemigo con el que no cabe intimidad alguna. Por otro lado, pero apoyando a esta vertiente del sentido de la visión como paradigma del saber, que viene desde Platón, continua con Descartes, llegando hasta nuestros días, se atiende al saber cómo imagen, en este sentido como unidad representada, sin embargo en la interioridad e intimidad del sujeto como de los otros en tanto sujetos, no hay imagen alguna; por ello la visión tanto del otro desde un “sí mismo” que quiere penetrar al otro con el bisturí del análisis para posteriormente contenerlo, aprehenderlo en la síntesis de la representación, realmente no puede introducirse en las insondables cavernas, que configuran las entrañas de la dimensión íntima de la subjetividad, interioridad que al no poderla reconocer, la ignora y en este sentido la niega. (Cfr. Levinas, 1967, p. 124).

Para Levinas el mismo Heidegger no escapa a esta problemática, en tanto que el sentido de la comprensión no escapa al ser, sentido que atiende a la pluralidad del “poder ser” que apunta al destino, toma el verbo existir en un sentido activo y atiende al ser en su acontecer. La pretensión de Husserl y Heidegger de comprender al ser en tanto existir, que ambiciona extenderse sobre la totalidad del comportamiento humano, deja al margen aquello que es irreductible a una totalidad, es decir, lo particular y con ello la propia intimidad del sujeto; aunque en el comprender al ser como existir se atiende al acontecer, a la vivencia en situación, con lo cual se navega en una dirección opuesta al intelectualismo clásico y se evita el errado camino de este último de encerrar la comprensión en la prisión de la unidad lógica propia de la definición, no se escapa de la unidad de lo temático propia del comprender. (Cfr. Levinas, 1993a, p. 14.)

La ontología contemporánea de Heidegger es ambigua, por qué aunque cuestiona la unidad de la lógica y del cálculo, termina por concebir la esencia de cada cosa como la estructura mediante la cual la cosa es, así todo conocimiento de la cosa en cuanto tal, sólo es posible mediante el acceso al conocimiento ontológico, por ello al conocimiento de la cosa se le llama óntico; palabra que si revisamos su etimología se descompone en “ontos” que significa “ser” e “ica” cuyo significado es “relativo a”; es decir lo óntico es lo relativo al ser. Mas lo ontológico es en cuanto comprensión aquello que aparece frente a lo mismo, que se puede asimilar a lo mismo. Por ello la comprensión tiene el mismo sentido de abarcar y aprender; se caracteriza por trascendencia, más la paradoja es que en realidad no trasciende, en tanto que no logra escapar a la unidad de lo temático propia del ser. (Cfr. Levinas, 1978, p. 127).

Para Levinas la representación, el ser, el lenguaje, el tiempo, la historia y el mundo implican como condición de su posibilidad la intersubjetividad; en ellos en cuanto que son producto de la elaboración intersubjetiva se da el origen y el fin; sin embargo existe algo anterior a toda elaboración, algo que es pre-originario, una pasividad más pasiva que toda pasividad, la experiencia del otro; el cual se experimenta como “huella”, que aunque puede desempeñar el papel de un signo, se resiste a ser signo en tanto que lo que presenta la huella es lo que no se encuentra en la presencia, lo que no aparece, lo absolutamente ausente que perturba, como aquel naufrago que al encontrarse después de varios días una huella en una isla que antes pensaba desierta, no sabe si alegrarse o temer, sabe que la huella le expresa la existencia de otro ser humano, de un ser singular que no conoce y que transforma radicalmente su existencia en la isla, lo compromete con

otro extraño con el que tiene que compartir su espacio, su tiempo, su mundo, con un extraño, cuyas acciones lo quiera o no, lo afectaran, con un extraño que a su vez será afectado por cada acción que él desempeñe, de forma tal que ha quedado sujeto a un otro que le es extraño; por más que el sujeto quisiera borrar su huella, el intentar borrarla dejara nuevas huellas, que generaran implicaciones más allá de la intencionalidad, más allá de todo proyecto o calculo anticipatorio, de forma que atañe a la responsabilidad más allá de la representación; más la huella a la que refiere Levinas, va más allá todavía de la huella en la isla desierta, es una ruptura con la totalidad en cuanto es irreductible a la unidad de la síntesis temática, refiere a un pasado inmemorial anterior a todo pasado, en tanto que nunca fue presente para ningún ser humano, a una deuda que precede a todo ser humano, a toda sociabilidad y que es condición de posibilidad de la subjetividad.

La huella significa al margen de toda intención de significar y de todo proyecto, en la cual se encuentre inmiscuida, la huella perturba el orden del mundo de forma irreparable, sin revelar ni esconder nada, la huella es la inserción del espacio en el tiempo que es comprendido como la retirada de lo otro, es como un principio anterior a todo principio, como un principio anterior a los seres, en tanto que el otro no es una elaboración de sí mismo, sino que es como el “Uno” de Plotino que es anterior a la unidad y a la multiplicidad, un “Uno” que no se puede circunscribir en la unidad, que no es ente, que no es ser, que se encuentra más allá de lo sensible, de lo fenoménico, más allá de lo inteligible, permanece en sí mismo y aunque deja una huella, la huella no lo hace presente en cuanto aparecer, en la huella lo único que se hace presente es la ausencia del otro; un otro que jamás ha sido un tú, otro que hace patente un pasado absoluto anterior al tiempo, ab-soluto en cuanto se absuelve de la vida, pasado irreductible al sí mismo; el rostro se hace patente en la eleidad de la huella, como el éxodo; El recorrido ético hacia el infinito, no es seguir una huella, sino el recorrido sin retorno hacia los otros que están en la huella. (Cfr. Levinas. 1967. pp. 268 – 287; Plotino. ENEADA V. 108.)

El otro es infinito, porque es imposible imponerle una medida y delimitarlo según los patrones de la representación, en este sentido, conlleva algo de inexorable, en tanto que su interioridad nos es inaccesible, en otras palabras, es porque la presencia fenoménica de su cuerpo, no me hace presente su anárquica subjetividad, a ella nos resulta imposible imponerle un fin, es decir definirla, delimitarla, representarla; Es anárquica no porque carezca de orden sino porque conlleva un orden anterior al orden de “lo mismo”, un orden que tiene como raíz la sujeción al otro a través de la responsabilidad;

el “otro” que se nos revela como infinito en el “rostro” de una forma ética condiciona toda fenomenología; el que su interioridad nos sea inaccesible se hace patente en la constante resistencia de su ser a nuestra voluntad. El otro se sustrae al contexto del mundo, por ello el infinito es alteridad inasimilable. Para Levinas toda experiencia fenoménica presupone en el fondo la revelación del otro como rostro infinito, sin embargo el otro en tanto que otro se sustrae al fenómeno y sin embargo su expresión ética significa, previamente a todo sentido; como una significación sin existir. (Cf. Levinas, 1993a, p. 75).<sup>1</sup>

El rostro del otro se expresa como mandato anterior a toda institución; es una relación directa por excelencia, ahí se expresa el rostro desnudo e indefenso, ahí se encuentra el mandato “no mataras” y la imposibilidad de matar que conlleva; por ello quien mira a un rostro no lo puede matar, para matar es necesario insensibilizarse éticamente, tapan la mirada, ponerle la capucha al que va hacer ejecutado y proceder fríamente dejando caer el hacha o jalando la palanca del apagador, que electrocuta al sentenciado; la víctima lo mejor que puede hacer es exigir no ser cubierto, mirar a los ojos, llamar al otro que se resiste a ser llamado, expresar la solicitud de un rostro, y si ante el llamado el otro baja por un momento la guardia, no podrá matar, si escucha al rostro su acción ejecutoria de detendrá; porque el rostro significa previo a todo significar, previo a toda Sinngebung, el acto de prestar sentido, porque su expresión no es una elaboración, sino una expresión directa, que no atañe a la acción, sino a la pasividad que atañe a la sensibilidad ética. El mandato es heterónimo porque viene del otro y nos lanza hacia él sin retorno, la relación con el otro es irreductible a la intencionalidad de la conciencia y sin embargo llama a actuar. (Cfr. Levinas, 1987, p. 60 - 61, 1994, p. 74 – 84).

La vivencia fisura a la representación, pero es la revelación del rostro del otro la que termina por resquebrajar y arruinar toda representación, más paradójicamente aquello que fisura, resquebraja y arruina la representación a su vez hace posible, como condición de posibilidad, la representación, dejándole un contenido que no puede contener, pero del cual tampoco se puede evadir.

Al otro no se le capta a través de la mediación de la conciencia, sino de la

---

<sup>1</sup> Existir comprendido como Ek-sistere. Como lo colocado (sistere) fuera (ek), colocado en el mundo, es decir como algo ubicado en la representación.

recepción in mediata, — sin mediaciones — del darse, el cual es exposición, sólo se manifiesta en la conciencia de forma oblicua, sólo significa a partir de lo que no es; la relación con el otro, “el encuentro” acontece en la colectividad propia de la palabra, que va más allá de un horizonte para establecer una profundidad que escapa a toda comprensión, es ahí cuando se nos manifiesta el lenguaje como aquello que se encuentra fundado en el fondo en una relación más allá de la razón y de la comprensión; es ahí donde se hace patente que el horizonte de comprensión no es algo pre-originario, sino elaborado a través un proceso que tiene como condición de posibilidad, como presupuesto fundamental, algo que se le escapa como arena entre las manos: “el otro”, de forma tal que la relación con el otro es pre-originaria, inmediata, nunca es elaborada, nunca es actividad, porque es pasividad, receptividad; el rostro infinito del otro, no es una significación mediática, no es comprensión, sino una significación inmediata que escapa a toda representación; es decir el rostro como infinito se hace patente, no en la visión, en la cual se enraíza cierta modernidad en occidente, sino en la audición, más propia de la tradición hebrea; sin embargo sólo es posible la visión porque detrás de ella se encuentra la audición, la palabra que se le escapa; de forma tal que lo humano se encuentra de forma espontanea, como aquello que se ofrece, que se da, en una relación que nunca es poder, sino responsabilidad y servicio al rostro que llama, de forma tal que es la ética la verdadera metafísica, que condiciona la posibilidad de toda ontología.

El rostro del otro siempre conmina, sobre todo el del excluido, sea la viuda, el extranjero, el mendigo, aunque sea un desconocido, pero más aún en la desgracia. La anacronía de la subjetividad se vuelve en la obediencia, expresada deónticamente en el mandato, heteronomía que retorna a la autonomía. La orden sin embargo no se ha enunciado, no se hace presencia, no es representación, sino significación sintiente, rostro. Lo que menos nos interesa es el aspecto, la fisonomía de ese otro; el otro simplemente irrumpe como obligación. Aquí el testimonio hace patente la desigualdad básica de la relación original con el prójimo, que se expone sin reservas; el infinito es excepción de la esencia, desmesura incontenible que siendo por ello exterioridad pura se manifiesta en la subjetividad interior. Ante el llamado del otro los intereses del mundo práctico, de los negocios, de la eficiencia del mundo industrializado, que busca el dominio sobre la naturaleza y la humanidad salen sobrando. (Cfr. Levinas, 1971, pp. 222 – 225; 1993b, pp. 232 – 235).

Lo que se hace patente es que el ser humano no es un objeto, reducible a una comprensión, sino que se comprende que siendo irreductible a una “conciencia-de”, a un “saber-de”, es en cierto modo incomprensible, y que la irreductibilidad a una forma de saber constituye parte de su dignidad, de su inviolabilidad, de su enigma e intriga. Finalmente, la paradoja es que se comprende que no se comprende. Pero en la medida en que uno también es otro frente al otro, subjetividad incontenible al saber, también entonces uno es para el otro incomprensible; la maravilla del testimonio es que tiende un puente entre uno y el otro, en la diferencia; la maravilla del lenguaje es que a pesar de la diferencia se puede en el contacto constituir el ser. En el proceso que va de lo heterónimo a la unidad del encuentro.

## Bibliografía

CALASSO, Roberto.

— 2001. *La Literatura y los Dioses*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2002.

HEIDEGGER, Martin.

— 1984. *Caminos del Bosque*. Ed. Alianza. Madrid. 1997.

HUSSERL, Edmund.

— 1976. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. Crítica. Barcelona. 1991.

LÉVINAS, Emmanuel:

— 1967. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis. 2005.

— 1971, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Hermeneia, 8, Salamanca. 1997.

— 1972, *Humanismo del Otro Hombre*, Ed. Siglo XXI. 1974.

— 1976. *Difícil Libertad*, ed. Caparrós. Madrid 2004.

— 1977. *Du Sacré au Saint*, Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques. Les Edicions De Minuit. Paris.

— 1978. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Col. Hermeneia 26. ed. Sígueme. Salamanca 1999.

— 1979. *El Tiempo y el Otro*, Ed. Paidós. Barcelona, 1993.

— 1981. *Más allá del versículo*. Ed. Lilimod, 2006.

— 1982a, *Ética e Infinito*, Ed. Machado, La balsa de la medusa, Madrid, 2000

— 1982b, *De dios que viene a la idea*, Ed. Caparrós. Col. Esprit. Madrid, 2001.

- 1986. *De la existencia al existente*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2007.
- 1987. *Fuera del Sujeto*, Ed. Caparrós. Col Esprit. Madrid, 2002.
- 1993a. *Entre Nosotros*, Ed. Pretextos. Valencia, 2001.
- 1993b. *Dios, La Muerte y el tiempo*, Ed. Catedra. Madrid. 2005.