

# Solidarizar cuando en transformar no se cree: efectos de sentido y sin-sentido en los discursos solidarios bajo el paradigma informativo<sup>[\*]</sup>

SHAILA GARCÍA CATALÁN  
Universitat Jaume I, Castellón (Spain)

## Abstract

Actualmente observamos un aumento de discursos de clave ecológica y solidaria que instan con urgencia a una concienciación ciudadana sobre el calentamiento global para salvar el planeta. El caso paradigmático es Una Verdad Incómoda (An Inconvenient Truth, David Guggenheim, 2006) por el que Al Gore ganó el Premio Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional y el Premio Nobel de la Paz en 2007. Estas tendencias en comunicación aparecen bajo lo que Jose Antonio Palao nombra como Paradigma Informativo. Este se define como «el estatuto ontológico de una modalidad de distribución de los saberes en su correspondencia con los objetos que determina la expectativa de lo posible en nuestra cultura, bajo la égida de la omnipotencia científica», y en él la solidaridad y la ecología se han convertido en valores tan indiscutibles como preponderantes en la moral social contemporánea. Ahora bien, estas propuestas solidarias se presentan como alternativa a la impotencia o a la indiferencia de los proyectos políticos respecto a las causas, tal y como ejemplifica una de las frases emblemáticas de Al Gore: «Esto no es una cuestión política sino moral». Sentencias como esta hacen necesario revisar en qué medida los discursos solidarios construyen un imaginario social que en lugar de dialectizar crítica e históricamente con la política se presentan como autónomos y autooperativos respecto a ésta. Pues estos valores informativos crean la esperanza en la salvación del planeta a través del consenso y la concienciación ciudadana pero no desde un proyecto narrativo, de manera que parecen haber desplazado la creencia de la política de izquierdas en la transformación dialéctica el mundo.

[\*] Esta comunicación se presenta en el marco del proyecto «Tendencias actuales en la producción y realización de informativos para televisión: entre el espectáculo, el entretenimiento y la información» inscrito en el «Pla 2004 de promoció de la investigació a l'UJI» llevado a cabo por el Grupo ITACA-UJI (Investigación en Tecnologías Aplicadas a la Comunicación Audiovisual) y dirigido por el Doctor Javier Marzal Felici.

**E**n el artículo que aquí comenzamos nos proponemos situar el origen de la distancia que muchos de los discursos audiovisuales contemporáneos de corte ecologista toman respecto de la política, considerando que no es ésta sino el ámbito de la moral el que debe ocuparse de las cuestiones medioambientales. Esta posición queda plasmada en una frase que Al Gore, ex-vicepresidente de EEUU, sostiene en el documental *Una verdad incómoda* (*An Inconvenient Truth*, Davis Guggenheim, 2006), refiriéndose al calentamiento global: «*A fin de cuentas, esta no es una cuestión política tanto como una cuestión moral*». Nuestra argumentación parte de la siguiente idea: si los discursos ecologistas se presentan autooperativos respecto a una acción política organizada, esto responde a que, en sí mismos, son efecto de una nueva relación moderna del sujeto con el saber y la imagen que coloca en un lugar privilegiado al encuadre occidental. Por tanto, cada vez que una catástrofe medioambiental queda encuadrada en una pantalla audiovisual, cuestiona la capacidad de la política institucional para hacer frente a cuestiones de dinámica global mientras, al mismo tiempo, demandan el consenso ciudadano para proteger el planeta y rechazan cualquier planteamiento que cuestione la conciencia colectiva y proponga otra concepción del mundo. A continuación desarrollamos esta argumentación.

## 1. EL ECOLOGISMO COMO EFECTO DE LA DESESTABILIZACIÓN DE LA IMAGEN DEL MUNDO

En primer lugar, consideramos necesario abordar el ecologismo como una preocupación relativamente nueva en la Historia de la Humanidad, pues como saber, la ecología es un efecto del pensamiento ilustrado que a finales del siglo XVIII y a principios del XIX inaugura una epísteme nueva que rompe definitivamente con el pensamiento clásico. Así, mientras para éste incluso «la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural» (Foucault: 2006: 128), el pensamiento que se inicia con la ciencia moderna se interesa por el estudio de la naturaleza e inicia un nuevo modo de conocimiento que trata de establecer un *continuum* entre el mundo y los hombres a través de la definición, de la clasificación y de la especialización de los saberes. Se trata, en definitiva, de dar con una gramática del mundo surgida como contrapunto a la falta de continuidad entre el hombre, la representación y el mundo que se pensaba en la época clásica y que se quiebra con el engaño de nuestras percepciones que revela el giro copernicano en el siglo XVI. Y es que, como mantiene Foucault:

... si una historia natural, perfectamente distinta del análisis de las palabras, resulta indispensable, es porque la experiencia no nos entrega, tal cual, el continuo de la naturaleza. [...] nos muestra a los seres embrollados unos con otros, en un orden que, con relación a la gran capa de las taxinomías, no es más que azar, desorden y perturbación (Foucault, 2006: 148).

Y esta idea, puede aplicarse también al lenguaje, pues si éste existe es porque para el ser humano no hay naturaleza, entendida ésta como un orden necesario —programado de antemano— para las cosas. De hecho, con la ciencia moderna el lenguaje pierde su lugar de

privilegio en tanto se desvanece «como enlace indispensable entre la representación y los seres» (Foucault, 2006: 8) y «clasificar no será ya referir lo visible a sí mismo, encargando a uno de sus elementos la representación de los otros; será relacionar lo visible con lo invisible» (Foucault, 2006: 225). En definitiva, en la modernidad, la representación —del orden de la imagen— y la clasificación —del orden del saber imaginario— serán signos de una ausencia, pues tanto una como otra, «desvela[n] un mundo al precio de ocultar todos los demás» (García Gutiérrez: 2007: 36). No olvidemos que «el campo de lo imaginario sigue siendo el campo de la ausencia» (Oudart, 2005: 63).

En definitiva, a través de su nueva relación con la imagen y con el saber, la ciencia moderna puede extraer las regularidades de los fenómenos del mundo hasta conformar leyes y reglas generales, que le permiten adoptar un proceder anticipador y, por tanto, concebirse como investigación, inscrita entre la historia de los seres —entendida ésta no como memoria o relato sino como registro— y el horizonte del progreso. Todo esto culminará en una correspondencia radical e irreversible entre el mundo y su imagen. Esta idea será teorizada por Heidegger, quien subraya un matiz fundamental:

Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce (2005: 74).

Es decir, el proyecto del saber ilustrado encontrará en la imagen su garantía. Y la consecuencia de esto es que el hombre, convertido en objeto y sujeto —sujetado— al conocimiento, entra en el campo del saber occidental, «abandonando el espacio de la representación» (Foucault, 2006: 8), pues sólo así puede objetivar el mundo trayéndolo ante sí, reuniéndolo en su totalidad.

En la actualidad, el mundo-imagen que teoriza Heidegger queda manifiesto con la globalización, que, además, acabará sustituyendo a lo que en el Siglo de las Luces se entendía por universalización. Pues mientras la universalidad consistía, como ocurre para la ética de Kant, en una condición formal, en un principio; la globalidad aparece como un devenir efectivo. Lo universal es aquello que se presenta como un proyecto, en forma de un ideal; sin embargo, la globalidad se impone carácter totalizante e inclusivo como algo irreversible e irrevisable.

Y, aunque generalmente se entiende la globalización como un proceso esencialmente económico, consecuencia de la expansión internacional de la liberalización de los mercados, no podemos olvidar que debe su triunfo al entramado de las redes informacionales. Castells, en *La era de la información* acuña los términos «capitalismo informacional» o «informacionalismo» al considerar que éste «está ligado a la expansión y el rejuvenecimiento del capitalismo, al igual que el industrialismo estuvo vinculado a su constitución como modo de producción» (1997-2000, 508). Sin embargo, nosotros defendemos la idea de que, sobre todo, es el desarrollo de las comunicaciones y su impulso tecnológico de interconectar el mundo-imagen el que precipita la globalización. Pues es la sociedad de la información la que permite fluir lo incorpóreo del capital sin restricciones espacio-temporales por el ciberespacio.

De hecho, el término *aldea global*, introducido por McLuhan y Powers, surge de los cambios introducidos por los medios electrónicos y de los primeros satélites de comunicaciones. McLuhan sitúa en el lanzamiento a finales de los años 60 del primer satélite artificial, llamado Sputnik, un punto decisivo en la revolución de la información y de su influencia en la percepción humana: el mundo pasará de ser un concepto a un acto perceptivo.

El *Sputnik* al rodear el planeta lo convirtió en un objeto de arte. La pequeña esfera de aluminio produjo una visión de la tierra como algo para ser programado. Al igual que el piloto de la nave espacial, el hombre es ahora el capitán de la nave tierra, engendrando un concepto de ecología (de tierra, aire, fuego y agua) como un todo integrado. Ya no quedan pasajeros, sólo la tripulación. Esta captación de la totalidad sugiere la posibilidad de control no sólo del planeta sino del cambio en sí. El cambio constante, y sin razón alguna, amenaza a todos (McLuhan y Powers, 1993: 104).

Vemos, así, que el lanzamiento de los satélites de comunicaciones es la más perfecta expresión de una mirada objetivada que coloca ante sí el mundo para poder, a su vez, objetivarlo y capturarlo en una representación. Por ello, consideramos que la emergencia de un mundo-imagen —que, a su vez, hace posible un mundo global—, es el punto de partida para crear una conciencia colectiva sobre la necesidad de mantener la totalidad imaginaria.

Y, además, esta conciencia pasa, inevitablemente, por el encuadre occidental, umbral del mundo, desde que éste se concibe como imagen:

El encuadre es la consecuencia (no la causa) suturante de una catástrofe cosmológica provocada por la irrupción de la ciencia en la cultura, en el habitual espacio de comprensión y significación de los seres humanos. No se trata de que el encuadre y la perspectiva modelice nuestra visión del mundo; se trata de que el mundo moderno, el mundo-imagen no puede ser percibido más que de esa forma, en secciones encuadradas. No puede ser accedido de ninguna otra manera (Palao 2004: 23).

De hecho, cuando Al Gore, en *Una verdad incómoda*, muestra en una pantalla ante un auditorio la imagen de la Tierra expresará: «*Esa foto explotó en la conciencia de la humanidad. Provocó cambios dramáticos. A los 18 meses se inició el movimiento ecologista*». Es decir, la propia conciencia icónica del mundo originó el horror de que éste perdiera su consistencia imaginaria y aparecieron movimientos dispuestos a denunciar una inestabilidad de la imagen, pues ella es leída por éstos como una inestabilidad del mundo.

Todo esto nos permite advertir que el incremento de la preocupación ecologista no se debe tanto a un aumento de la aparición de mensajes en los *mass media* que configuran una determinada percepción de la realidad social, sino que se trata de un efecto de la desestabilización de una imagen sobre el mundo de la que da cuenta la catástrofe natural irrumpiendo en el encuadre. Por ello, la ecología se presenta como un valor esencialmente mediático —articulado por los *media*— que denuncia, ante todo, un mundo que se presenta inconsistente. Así desde el encuadre se demanda la reparación del planeta, que se presenta amenazado en su unidad imaginaria, y que, por tanto, requiere de un consenso de la opinión pública para reparar su consistencia.

## 2. LOS EFECTOS DE DESPOLITIZACIÓN DEL ECOLOGISMO ENCUADRADO

Si hasta aquí hemos sostenido que el valor del ecologismo y de la solidaridad que éste demanda, se presentan adecuados para un mundo garantizado desde la imagen, a continuación trataremos de determinar cómo, al mismo tiempo, el ecologismo que se propone desde los *mass media*, rechaza la intervención de una acción política organizada a través de un relato colectivo.

Entre las principales causas de esta despolitización de las cuestiones medioambientales, debemos tener en cuenta que el ecologismo queda a la estela de la técnica, de manera que queda orientado hacia el bienestar individual pero no hacia al vínculo colectivo. El ecologismo que se propone a través de los medios de comunicación queda a la estela de la técnica, en el sentido que ésta tiene para Heidegger, por lo que no puede salir de la lógica del intercambio capitalista. Así, si la técnica extiende su dominio, es a través de introducir en el mundo la lógica del objeto para hacerlo disponible. De este modo, en el liberalismo, la naturaleza se convierte en suministro, en recurso cuantificable, contrariamente a como ocurría en la técnica antigua que quedaba plegada a la naturaleza. Ahora la naturaleza interviene y transforma:

... lo radicalmente nuevo en la tecnología es el modo como la realidad resulta ahora descubierta. Las cosas son ahora esencialmente objetos de encargo, siempre dispuestas en su función a ser requeridas para sus posibles usos. Heidegger denomina al modo como se presentan las cosas —su «ser»— *Bestand*, «existencias» o «fondos», en el sentido del *stock* de un almacén. *Hay «existencias», no hay «existencias», tal es la forma universal del ser-cosa en la época de la técnica* (Rodríguez, 2006: 162).

Por tanto, podríamos afirmar que la esencia de la técnica es comunicativa, «anda por el territorio de la «presencia» (Heidegger, 1990: 48) y, por tanto, por estructura, tampoco puede ser rechazada, pues se ve impelida a descubrir. Por ello, en la contemporaneidad se considera que oponerse al poder consiste en desvelar sus poderes ocultos. La revolución queda reducida a la denuncia, y en ésta se detiene la acción o la promesa de ésta a partir de cualquier planteamiento narrativo.

Además, mientras la técnica impone su lógica a toda una época, la democracia no puede sino verse comprometida por un proceder técnico que no puede regular, pues es éste el que delimita lo que es posible y lo que no. La técnica queda ligada a la democracia diciéndole que todo es posible, considera, en su gesto desmitificador, que la política puede dirigirse hacia transparencia del poder. Alemán y Larriera leen en este gesto el «propósito invisible del liberalismo: cómo eliminar al adversario permaneciendo neutral, pues su astucia consiste en que las exclusiones se han realizado a través de acuerdos libres logrados en la ética consensual» (1998: 235). Por ello, cualquier ética mediática no puede disuadir la lógica del objeto que introduce la técnica y, por tanto, cuando propone un ideal de solidaridad y de amor colectivo, no están sino avanzando en la dirección emancipatoria en busca, como postula el Estado del Bienestar, de la felicidad individual y no del vínculo colectivo propio de la Civilización. Así, el discurso ecologista no propone un vínculo social sino actos y actitudes de consumo al servicio del bienestar individualista. Y el discurso moral se traduce en un imperativo de acción. Veamos como concluye el documental *Una verdad incómoda*:

*¿Estás listo para cambiar tu forma de vida? La crisis del clima puede ser resuelta. Así es como puedes empezar. Ve a [www.climatecrisis.net](http://www.climatecrisis.net). De hecho, puedes reducir tus emisiones de carbono a cero. Compra aparatos eficientes y focos. Cambia tu termostato y gasta menos energía para calentar y enfriar. Protege tu casa, aumenta el aislamiento, evalúa tu consumo. Recicla. Si puedes, compra un coche híbrido. Cuando puedas, camina o viaja en bicicleta. Cuando puedas, usa el metro y el transporte público. Dile a tus padres que no arruinen el mundo en que vas a vivir. Si eres padre, únete a tus hijos para salvar su mundo futuro.*

Todas estas prescripciones dan cuenta de que el discurso moral, que se propone universal y necesario, queda reducido a una pragmática autónoma que responde a un mandato no a la construcción formal de un pensamiento. Así, el ecologismo exige una acción global a través de la red y, sin embargo, tras convocar una voluntad común, un *sí universal*, se prescriben una serie de enunciados dirigidos a la acción del particular, una acción que atañe a sus rutinas privadas. Y el sujeto, en su condición de espectador no queda ligado a un *gesto comunitario*, pues aunque tenga la ilusión de participar en un ideal común, queda a salvo de lo público desde el momento en que es apelado como consumidor y no como ciudadano, pudiendo purgar su culpa con su acción individual sin quedar ligado a un proyecto social que haga necesaria una acción colectiva.

Podemos señalar, pues, cierto gesto perverso en las propuestas solidarias del Estado del Bienestar, pues sus valores —ecologismo, amor por lo que sufren, piedad por las víctimas, etc.— no se oponen al capitalismo, sino que su ideal de consenso está en consonancia con el propósito liberal de despolitización. Y, ésta, implica un declive de valor que la cultura ofrece a las instituciones.

De hecho, es la propia noción de «riesgo» la que tambalea los cimientos del «bienestar». En 1986, el sociólogo alemán Ulrich Beck acuñó el término la «sociedad del riesgo» para nombrar un enfoque moderno centrado en prever y controlar aquellas consecuencias no deseadas que tendrán en el futuro la acción humana. Introducir este término detiene el optimismo de la perspectiva evolucionista de la modernidad, al proponer un cambio entre la «sociedad industrial» y la «sociedad del riesgo global». Pues se ha pasado de unos conflictos que están basados en la distribución de la riqueza en el marco del Estado-nación, hacia unos riesgos, fruto de una globalidad sin límites, que ya no reparte el capital o el trabajo sino los riesgos. Así, en la sociedad del riesgo «los conflictos sobre la distribución de los «males» se superponen a los conflictos sobre la distribución de los «bienes» (renta, trabajo, seguridad social) que constituyeron el conflicto básico de la sociedad industrial y se intentaron solucionar en las instituciones relevantes» (Beck, 2001: 19). Beck es tan irónico como taxativo al afirmar que «el hambre es jerárquica», «la contaminación nuclear, sin embargo, es igualitaria y, en ese sentido “democrática”» (2002: 96) o que ante una catástrofe nuclear no hay «no-participantes» (2001: 25). Así, el riesgo introduce una concepción del saber que se pretende igualitaria en la medida que tiene que pasar por la opinión pública para conseguir el consenso ciudadano:

Los riesgos exhiben las matemáticas y presumen de ellas. Nunca son sino probabilidades, y nada más; son, sin embargo, probabilidades que no excluyen nada. Es posible desestimar hoy las críticas hablando de un riesgo que tiende a cero solo para lamentar mañana, una

vez que la catástrofe ha ocurrido, la estupidez de una opinión pública que malinterpreta las aseveraciones probabilísticas. Los riesgos son infinitamente reproductibles, puesto que se multiplican junto con las decisiones y los puntos de vista con los que uno puede y debe evaluar las decisiones en la sociedad pluralista. [...] En cuestiones de riesgo, nadie es un experto, o todos somos expertos, puesto que los expertos dan por supuesto lo que se supone que tienen que hacer posible y producir: la aceptación cultural. Los alemanes creen que el mundo se acaba con sus bosques, y los británicos se estremecen porque los huevos de su desayuno son tóxicos; en ese punto y de ese modo empieza la conversión ecológica (Beck, 2001 : 23).

Además, el riesgo abre nuevas dicotomías y nuevos límites que no se detienen ante las fronteras, las jurisdicciones o las nociones de clase o raza. De este modo, el riesgo «está socavando y vaciando las coordenadas políticas de la antigua sociedad industrial, es decir, los antagonismos ideológicos, culturales, económicos, y políticos» (Beck, 2001: 26), y, por ello, podemos afirmar que el riesgo impulsa un gesto inclusivo, pues su «“globalidad” no excluye a nadie ni a nada: no sólo socialmente, sino también moral o ideológicamente» (Beck, 2002: 64).

Inevitablemente, esta eliminación del antagonismo y de la diferencia, ya no por prohibición o exclusión sino por incorporación al horizonte de expectativas, tendrá importantes consecuencias para la acción política organizada al proponerse como «una política *sin oponentes o fuerza de oposición*, una especie de “política sin enemigos”» (Beck, 2002: 64), y, paralelamente, reclamar una moral.

... la compulsión por comprometerse en la preservación ecológica y en la renovación del mundo se ha hecho ahora universal. Une a conservadores con socialistas y a la industria química con sus archicríticos ecologistas (Beck, 2001: 34).

Ahora bien, debemos tener en cuenta que la despolitización —la «¡carencia de política como revolución!» (2000: 170) a favor de una «*utopía de la democracia ecológica*» (2000: 144)— también es consecuencia de la imagen que la acción política organizada ha dado de sí misma desde que ha integrado la comunicación en su lógica, es decir, desde que ha pretendido traducir en información para los ciudadanos todo el relato de su proyecto político. Pues:

Lo que pertenece a un proceso de verdad *no se comunica*. La comunicación es apropiada únicamente para las opiniones. En todo lo que concierne a las verdades se requiere que haya *encuentro*. [...] Entrar en la composición del sujeto de una verdad sólo puede ser del orden de *aquello que a uno le ocurre*. [...] De repente, la ética de una verdad es todo lo contrario de una «ética de la comunicación» (Badiou, 2004: 82-83).

Y es que la propia estructura imaginaria de la información desaloja toda su capacidad performativa, *id est*, impide creer en la posibilidad de transformación del mundo:

... nada realmente inédito provendrá del mundo, pues el saber consiste en una matriz binaria, 01, sí o no, que impide la sorpresa, la revelación, el concurso de un sujeto que, con

su hallazgo, sea capaz de transformar la estructura del Universo, la percepción última de lo mundano. Un Universo para el ojo, pero una red de los saberes siempre apresada en el símbolo: da igual que la pregunta sea por un agujero negro en una galaxia lejana o por la tenencia de armas de destrucción masiva por un Estado maligno. La conjetura es previa y definitiva, la respuesta del hallazgo visual es siempre un bit (01, positivo/negativo), tan inapelable en su planteamiento como absolutamente insuficiente y revocable en su resolución (Palao, 2004: 16).

Así, de la política, desde que ésta queda reducida a un proyecto informativo, ya no se espera la transformación del mundo porque la política se ha profesionalizado, se ha reducido el conflicto por la aspiración electoralista al poder. En definitiva, se apacigua el antagonismo que requiere una política con un ideario en sentido fuerte.

Esto es así de tal modo que la política no sólo aparece como interlocutor impotente de los discursos ecológicos y solidarios sino que se presenta sospechosa cuando no pliega sus proyectos al acuerdo colectivo, pues se considera que las opiniones disensuales son o un error comunicativo o esconden opiniones interesadas —de manera que oponerse al poder consiste en desocultar el engaño a favor de un supuesto todo-saber y todo-sentido—. A la vez, no se acepta que el consenso es estructuralmente imposible, que la particularidad de la política en la modernidad es su indeterminación, la insistente pregunta sobre su tarea, y, por tanto, que si se identificara totalmente con un consenso generalizado, si encontrara un sentido, sería un acto totalitario, peligroso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Jorge y Larriera, Sergio (1998): *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones.
- Badiou, Alain (2004): *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder.
- Beck, Ulrich (2000): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- (2002): *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.
- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony y Lash, Scott (2001): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
- Castells, Manuel (1997-2000). *La era de la información. La sociedad red. Vol. I*, Madrid, Alianza.
- Foucault, Michel (2006): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.
- García Gutiérrez, Antonio (2007): *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*, Barcelona, Anthropos.
- Heidegger, Martin (1990): *Identidad y diferencia*, Barcelona, Editorial Antropos.
- (2005): «La época de la imagen del mundo», *Caminos del bolque*, Madrid, Alianza Editorial.

- McLuhan, Marshall y Powers, B.R. (1993): *La aldea global*, Barcelona, Gedisa.
- Oudart, Jean Pierre (2005): «La sutura» en de Baecque, Antoine (comp.): *Teoría y crítica del cine. Avatares de una cinefilia*, Barcelona, Paidós.
- Palao Errando, José Antonio (2004): *La profecía de la imagen-mundo: para una genealogía del paradigma informativo*, Valencia, Ediciones de la Filmoteca (Instituto Valenciano de Cinematografía Ricardo Muñoz Suay).
- (2009): *Cuando la televisión lo podía todo. Quien sabe donde en la cumbre del Modelo Difusión*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Rodríguez, Ramón (2006): *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis.