

HOMENAJE A ALBERTO ROSALES*

El día 14 de agosto de 2005 tuvo lugar un homenaje a Alberto Rosales y a su trabajo filosófico en la sesión inaugural del Encuentro de la Organization of Phenomenological Organizations, que se llevó a cabo en la ciudad de Lima en la Pontificia Universidad Católica del Perú. El Encuentro fue auspiciado por esa organización internacional, así como por el Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP), el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), el Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica y el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La organización del Encuentro fue dirigida por la Dra. Rosemary Rizo Patrón de Lerner.

Palabras de Roberto Walton

Sociedad Argentina de Fenomenología y Hermenéutica

El Círculo Latino Americano de Fenomenología se enorgullece de honrar al Profesor Alberto Rosales, quien es no sólo un destacado fenomenólogo, sino que tiene también una presencia rectora en la filosofía latinoamericana, más allá de nuestro principal campo de interés.

Sus años de formación intelectual transcurrieron en la Universidad Central de Venezuela, donde se licenció en filosofía en 1957. Entre sus maestros se cuentan Ernesto Mayz Vallenilla, Manuel Granell y Juan David García Bacca. Antes de graduarse estudió también en la Universidad de Freiburg con Eugen Fink y Wilhelm Szilazi y años más tarde, después de obtener su licenciatura, en la Universidad de Colonia bajo la dirección de Ludwig Landgrebe, Karl-Heinz Volkman Schluck y Walter Biemel, así como en la Universidad de Bonn, con Gerhard Funke. Durante su primera estadía en Colonia el Profesor Rosales planeaba escribir una disertación sobre el problema del tiempo en Husserl y trabajó en las lecciones de Husserl sobre el tiempo, así como en los manuscritos del grupo C. Después de haber recibido ese entrenamiento filosófico, ocupó su primera posición como profesor en la Universidad Central de Venezuela, pero retornó pronto a Alemania, en base de una beca de la Fundación Alexander von Humboldt para estudiar en Colonia. En esa época su principal interés era el estudio de *Ser y Tiempo* y otras obras del Heidegger temprano, con el propósito de escribir su disertación sobre el concepto de la diferencia ontológica en ese período del desarrollo del pensamiento de Heidegger. Su promoción, bajo la guía de Landgrebe, tuvo lugar en 1967. El Profesor Rosales regresó entonces a continuar su enseñanza en la Universidad Central y en 1970 pasó a la Universidad Simón Bolívar de Caracas para organizar el Departamento de Filosofía. Después de asumir la dirección de ese Departamento, fundó en 1973, la *Revista Venezolana de Filosofía*, de la cual fue editor hasta 1998, cuando se retiró de la enseñanza. Ha sido también editor de una colección de obras filosóficas, publicada por la Editorial

* El Consejo de Redacción de la Revista Dikaiosyne, mediante esta publicación, se suma al homenaje que tan merecidamente ha recibido nuestro querido maestro y amigo el Dr. Alberto Rosales, cuyas enseñanzas en la Maestría de Filosofía (ULA, 1989-1992), de tan grata recordación, fueron decisivas en nuestra formación filosófica. A él nuestra admiración y reconocimiento como el filósofo venezolano que, con su característica claridad, rigor y honradez, ha contribuido tan significativamente en el avance del pensamiento y la labor filosófica en nuestro país. Ese homenaje también fue publicado en la revista *Conciencia Activa*, N° 11 del año 2005.

Monte Ávila. Su presencia sobresaliente y singular en la vida filosófica de Venezuela le hizo merecedor del Premio Nacional de Humanidades en 1998.

La obra publicada del Profesor Rosales comienza con su disertación doctoral, editada en 1970, en la colección *Phaenomenologica*, con el título de *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger* (Transcendencia y Diferencia. Una contribución al problema de la diferencia ontológica en el Heidegger temprano). En ella se nos dice que la obra temprana de éste no debe ser interpretada a la luz de su pensamiento posterior, sino más bien que la interpretación de la diferencia ontológica en la obra temprana debería proporcionar la base para comprender la obra ulterior de Heidegger. Con excepción de *La esencia del Fundamento*, la diferencia ontológica no es tratada en las obras tempranas, y el Profesor Rosales ha tratado de mostrar su presencia en esos escritos. Todo el desarrollo de la analítica existencial del Dasein in *Ser y Tiempo* es interpretado a la luz de la diferencia ontológica, con un doble propósito. Por un lado se intenta traer a la luz la naturaleza de esa diferencia, su manifestación y sus raíces en el *Dasein*. Por el otro, se busca lograr una comprensión más profunda de esa obra maestra al aclarar cómo la analítica del Dasein está fundada en la diferencia ontológica.

La interpretación de *Ser y Tiempo* constituye el trasfondo de la obra posterior del Profesor Rosales, la cual se concentra en los motivos y la naturaleza del «giro» (Kehre) de Heidegger. Éste ha sido uno de los problemas que le ha absorbido más y al cual ha dedicado múltiples y detallados análisis. Un motivo básico de ese «giro» es el encubrimiento del ser, tal como ha sido elaborado en la estructura del Dasein. Ese encubrimiento es incompatible con una estructura que está enraizada aún en la subjetividad moderna. Rosales argumenta que si la libertad de la subjetividad proyecta sus posibilidades, aunque lo haga fácticamente, el descubrimiento de tales posibilidades tiene que implicar su preexistencia. La publicación de los *Beiträge zur Philosophie* (Contribuciones a la Filosofía), de Heidegger en 1989, muestra que la crisis de *Ser y Tiempo* está motivada por el hecho de que esa obra trata de llevar a cabo una determinación conceptual del ser que equivale a su objetivación y que este programa implica el peligro de aprehender al ser como un ente entre otros. A fin de superar ese peligro, Heidegger hace el esfuerzo de concebir al Dasein de tal manera que el encubrimiento del ser pertenezca tan esencialmente a éste, que no sea posible ninguna ontificación del mismo. El Profesor Rosales muestra que esto elimina el remanente de subjetividad encerrado aún en la noción de Dasein y conduce a concebir al ser como lo que fundamentalmente se oculta a sí mismo.

Aprovecharé el resumen iluminador que el propio Rosales esboza acerca de ese proceso. Ocho puntos clave son puestos de relieve en él. En primer lugar, en tanto el ser está originalmente oculto, él es ya, antes de toda proyección del comprender. Si el ser no depende de la libertad de la trascendencia, el comprender no puede ser el fáctico origen del ser. Segundo, una vez que se ha dado el paso más allá de la filosofía trascendental, se plantea la pregunta de si el comprender, aun cuando no proyecte al ser, lo saca al menos de su encubrimiento. La respuesta es que el comprender no puede asumir esa tarea, porque el Dasein no es posible antes de que el ser se manifieste. En consecuencia, sólo el ser puede descubrirse a sí mismo. Si él puede descubrirse a sí mismo, y a pesar de ello permanece oculto en algún otro sentido, entonces su encubrimiento debe depender del ser mismo. Tercero, la verdad como no-ocultamiento sigue siendo descubrimiento, pero su origen no puede ser encontrado en algún tipo de subjetividad, sino más bien en el ser como ocultamiento. Cuarto, el ocultamiento no funciona, como en *Ser y Tiempo*, rehusando al descubrir lo que éste quiere extraer de él, sino que más bien preserva y otorga la verdad. No-ocultamiento

es entonces una donación, en lugar de algo así como un robo. Quinto, el no-ocultamiento no está, por decirlo así, suspendido en el aire, pues él tiene lugar en dirección hacia el Dasein y su «Ahí», el cual es en sí mismo un primer *factum* del descubrimiento. Sexto, si el no-descubrimiento ha de seguir siendo la esencia del ser, éste no puede descubrirse totalmente, puesto que ello equivaldría a la eliminación del descubrimiento mismo. En consecuencia, el descubrimiento ha de ser parcial y ello significa que el ser se despliega a sí mismo en una multiplicidad y variedad de figuras, algunas de las cuales permanecen ocultas, mientras que otras son manifiestas. Séptimo, en contraste con *Ser y Tiempo*, que es un modo de filosofía trascendental, el no-ocultamiento se desplaza de la relación entre Dasein y ocultamiento hacia una confrontación entre ocultamiento y no-ocultamiento dentro del ser. Se trata de un conflicto en que cada lado trata de eliminar al otro y ese proceso no sólo hace posible a aquél mismo, sino también al otro. Finalmente, las figuras de ser no se descubren a sí mismas como ideas que podríamos tener ante nosotros. Se trata más bien de que, cuando el ser nos yecta en el «Ahí», ellas emergen en los estados de ánimo que nos sobrevienen, como si ellas fueran meras ocurrencias nuestras, y vienen entonces a quedar albergadas en nuestras acciones y en los restantes entes.

Por esta vía el Profesor Rosales concluye que el «giro» de Heidegger es la consecuencia de razones comprensibles racionalmente y que la verdad como no-ocultamiento no consiste en la simple recuperación del antiguo concepto de *alétheia*, sino que introduce más bien una nueva figura de la verdad a través de una construcción que unifica múltiples determinaciones en un diálogo con los fenómenos y la tradición. En contraste con la mayor parte de las interpretaciones del «giro», que se limitan a sugerir posibles motivos del mismo, Rosales muestra cómo, sobre la base del motivo principal, razones adicionales conducen a la nueva noción de ser y a sus rasgos característicos, que son transformaciones de la noción de verdad anticipada en *Ser y Tiempo*.

El Profesor Rosales se ha interesado especialmente en generar en el mundo de habla española una discusión crítica del pensamiento de Heidegger, que evitaría la tendencia general a la repetición admirativa y a la desaprobación superficial. Ello conduciría a separar críticamente lo que ya ha sido conocido y lo que aún falta por resolver. Con el propósito de emprender un diálogo entre un punto de vista filosófico y los fenómenos, ha hecho notables aportes, de los cuales hemos de mencionar aquí solamente dos. Uno de ellos es un análisis de la relación entre la conciencia y el Dasein, con el propósito de mostrar las dificultades inherentes a la determinación de la esencia de la conciencia debido a su constitutiva latencia. El otro es el desarrollo de una teoría de la conciencia, que considera las razones por las cuales la conciencia no puede ser reducida a procesos corporales, en los cuales se encuentra enraizada, y las vías en las cuales esos medios presentativos son hechos patentes por sensaciones corporales, medios que permanecen a la vez ocultos a la dimensión de patencia que ellos posibilitan. Además de esto, el Profesor Rosales se ha interesado en el problema de la esencia de la filosofía, con el fin de recalcar su unidad frente a la dispersión y oposición de los puntos de vista. Se aparta no sólo de las tendencias escépticas del relativismo de la así llamada filosofía latinoamericana, sino también de la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía en base del destino del ser. La extensa erudición del Profesor Rosales abarca también los campos de la filosofía griega y del pensamiento de Kant, del cual dan testimonio sus libros *Siete Ensayos sobre Kant* (1991) y *Sein und Subjektivität bei Kant* (Ser y Subjetividad en Kant) (2000), así como numerosos artículos.

Querido Profesor Rosales: en un tono personal, aprovecho esta oportunidad para darle las gracias por su buena voluntad, generosidad y sobre todo su inmensurable utilidad al animar activamente

a muchos jóvenes que aspiran a ser fenomenólogos y a sus proyectos. Hace mucho tiempo oí de mi maestro, Eugenio Pucciarelli, sobre su sobresaliente talento, humanidad y dedicación. Los años transcurridos sólo han reforzado y profundizado esa primera noticia de un auténtico erudito y noble caballero en Venezuela. Tengo el placer de transmitir nuestro homenaje a sus logros y nuestro agradecido reconocimiento de su obra como pensador, maestro y estadista en la filosofía. Le honramos por su servicio como maestro del esfuerzo fenomenológico en América Latina y por muchas cosas más.

Respuesta de Alberto Rosales

Señoras y señores Directivos de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas (Organization of Phenomenological Organizations) del Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP), del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica y del Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú,

Amigos colegas,
Señoras y señores:

Ante todo deseo expresar mi más hondo agradecimiento a los miembros directivos del Círculo Latinoamericano de Fenomenología por el homenaje de que soy objeto en el día de hoy. Muchas gracias también al Profesor Roberto Walton por sus generosas palabras sobre mi trabajo filosófico. Este homenaje es para mí un regalo inesperado, valioso por ser el reconocimiento de colegas que respeto y admiro, y por ser una palabra de aliento, nada frecuente en nuestro mundo latinoamericano, donde no hay verdadera crítica ni reconocimiento, donde el que se ejercita en la filosofía llega a veces a preguntarse si todos sus esfuerzos han sido en vano.

Permítanme aprovechar esta oportunidad excepcional para sugerir en pocas palabras la dirección de mi trabajo.

Me inicié en el estudio de los griegos, sobre todo de Platón y Aristóteles, así como también de Kant, Husserl y Heidegger. De todos ellos nació mi interés permanente por las cuestiones últimas de la filosofía. Mi elección por la fenomenología no sólo se debió a la atmósfera espiritual de mediados del pasado siglo, sino también porque ella representaba para mí una aproximación más concreta a las cosas. Ese último motivo influyó seguramente también en mi relación con Husserl y Heidegger. A fines de los años cincuenta, al comenzar a estudiar con Landgrebe en Colonia, me proponía escribir una tesis doctoral sobre la idea del tiempo en ambos pensadores, pero abandoné luego ese proyecto, en realidad desmesurado, y abordé entonces el problema de la diferencia ontológica en Heidegger. Así llegó a ser luego mi libro *Transzendenz und Differenz*.¹ Según creo ver hoy, ese cambio de orientación no se debió a un posible interés por las implicaciones antropológicas de *Ser y Tiempo*, sino porque esa obra lleva a cabo una reforma de la subjetividad trascendental que responde al giro de la filosofía después de la debacle del Idealismo alemán. Heidegger no sólo replantea el significado de lo trascendental, como comprensión temporal del ser, sino que piensa expresamente la facticidad de esa comprensión. Si bien ésta hace posible la patencia de los entes para el ser humano, ella es también afectada por las decisiones del hombre y su comportamiento con los restantes entes. Ese condicionamiento recíproco de ser y ente forma parte de lo que

Heidegger llamaba en esa época la diferencia ontológica. Ambos aspectos, el replanteo de las preguntas metafísicas fundamentales y la insistencia en la facticidad del pensamiento humano, jugaron desde entonces un decisivo papel en mi trabajo, si bien al comienzo no estaba consciente de ello. Pero esos mismos motivos han jugado también un papel importante en mi posición ulterior frente a Heidegger. Debido a ellos nunca he estado convencido de su filosofía del «Ereignis». En su lugar he investigado desde fines de los años sesenta los motivos que le llevaron a su giro y, en contra de sus propias intenciones, he tratado de derivar de allí por un camino de razones las características esenciales del Ser como Verdad y no-Verdad². Al mismo tiempo, si bien sostengo aún algunas pocas tesis fundamentales de SyT, como la comprensión del ser a partir del tiempo, me he ido alejando desde entonces de esa obra, en parte, al profundizar la facticidad de esa comprensión³.

Esos dos alejamientos, primero de Husserl y luego de Heidegger, al interior de un permanente diálogo crítico con ambos, pueden servir para indicar la dirección de mi trabajo filosófico y sugerir al menos algunas de las posiciones a las que he llegado, sin poder hacer ahora, por supuesto, una adecuada exposición de todas ellas.

En primer lugar, de ese diálogo con la fenomenología ha surgido una manera de pensar la conciencia que toma en cuenta a esos pensadores, pero a la vez se aparta de ambos. La conciencia es ciertamente un estar fuera de sí, primeramente hacia las cosas percibidas, pero no creo que esa referencia pueda ser explicada por la presencia de sensaciones, susceptibles de ser objetivadas como tales en la reflexión, ni por un estar abierto en base de una comprensión de mundo. Es menester que existan en la conciencia momentos exhibitorios, que nos presentan las cosas, sin ser accesibles directamente. Ellas permanecen ocultas en cuanto tales, a fin de hacer posible que la conciencia esté volcada hacia las cosas, y que estas se nos muestren en su inmediatez. Las significaciones, con las cuales pensamos esas cosas, son otro tipo de presentación, que sólo nos es accesible articuladamente en el lenguaje. La presentación es «transparente» en el sentido estricto del término: ella no es un objeto que se enfrente a nosotros, sino algo del cual tenemos conciencia sólo *al pasar a través de él* hacia las cosas.

Esa tesis implica una crítica del poder de la reflexión. Tenemos conciencia de nuestro percibir, pensar, recordar etc., a partir de las cosas que percibimos, de lo pensado y recordado etc. La reflexión es esencialmente «noemática» y está influida por la tradición reinante, por lo cual no podemos intuir directamente nuestro pensar o percibir. La autoconciencia no es un giro por el cual la conciencia, dirigida las más de las veces hacia el objeto, se vuelve hacia sí misma como otro objeto, sino un darse cuenta no-objetivante que surge al estar fuera de sí hacia las cosas. Gracias a que la conciencia está constituida por diversos grados y estratos de latencia, ella puede estar volcada hacia las cosas y olvidarse en ellas al actuar. Esa latencia es a la vez culpable de que al reflexionar sobre nuestros actos de conciencia atribuyamos a estos, sin darnos cuenta, lo que son sólo nuestros prejuicios filosóficos.

Heidegger no ha resuelto el problema moderno de la unidad de la conciencia y su cuerpo. Él toma ciertamente en cuenta la corporalidad, en tanto el Dasein es también una patencia de su cuerpo fáctico, pero no considera a éste en su peculiaridad y como algo irreducible a esa patencia, que sirve en cierto sentido de fundamento a ella. Yo me aproximo a esa cuestión al poner de relieve que la presentación no podría agotarse en hacer accesible a la conciencia los entes restantes y permanecer

oculta incluso a la reflexión, si ella no estuviera enraizada en ese otro momento constitutivo del ser humano que es su cuerpo viviente. Éste hace posible a la conciencia, sin que uno se reduzca al otro, porque patencia y corporeidad son modos de ser con caracteres totalmente diversos uno del otro, y en cuanto tales se posibilitan recíprocamente. Su alteridad se funda además en que la vida corporal, al posibilitar a nuestra conciencia, la deja en libertad de ser ella misma y e incluso de esclavizar y destruir la propia vida. Esa libertad es posible además, porque las funciones vitales que sirven de fundamento a la conciencia tienen que permanecer ocultas a ella, si es que ella ha de para poder estar fuera de sí. Si esa patencia y nuestro cuerpo se encuentran en tal conexión, lo que Heidegger ha llamado la temporalidad tendría que ser pensado de otra manera y el problema contenido en el título «ser y tiempo» debería ser abordado en otra dirección.

Como al pensar marchamos *a través de* nuestros pensamientos hacia las cosas, las significaciones no son objetos, ni siquiera lo que SyT llama «horizontes». Por ello el sentido de nuestras palabras y sobre todo de las filosóficas es generalmente vago e incompleto. Como han observado grandes pensadores desde Platón a nuestros días, en la vida diaria usamos sin dificultad palabras con sentido filosófico, pero nos vemos en un aprieto si tenemos que exponer su significado. Ello es así, porque éste no es una *figura conceptual* acabada, sino un *bosquejo* que los pensadores completan en múltiples figuras. Si es que poseemos un «conocimiento a priori», éste ha de ser la comprensión de redes de bosquejos. Según esto, el trabajo filosófico de precisar el significado de esas palabras fundamentales no consiste en analizar un contenido dado, tal vez permanente, que existiera ya listo en nuestra mente o en la naturaleza de las cosas, o que nos fuera revelado por alguna entidad misteriosa. Ese trabajo es más bien el esfuerzo renovado de los pensadores por *completar* esos bosquejos en figuras conceptuales, en *inventar* esas figuras a partir de los fenómenos que les están dados en cada caso y en diálogo o en lucha con su tradición. Esa invención está a la base de la interpretación de los fenómenos en vista de esas figuras conceptuales. Ellas son múltiples y con frecuencia divergentes, al igual que las teorías filosóficas de las cuales ellas son fundamento.⁴

Esa interpretación del camino del filosofar está animada, entre otras cosas, por el intento de comprender el *factum* de la filosofía en su historia, tanto respecto de su meta esencial como de su fáctica realización, esto es: su unidad en torno a metas últimas así como su dispersión y divergencia, el incesante cambio de sus fundamentos y, a través de él, la permanencia del filosofar, su pretensión de rigor científico y su repetido fracaso como ciencia definitiva, su confianza en sí misma y su escepticismo, etc. Frente a ese *factum* surge la pregunta acerca de cómo es posible un intento de saber que se mueve entre tales contrarios. El proyecto de responder a esa pregunta, que culmina en una aproximación al problema de la verdad en la filosofía, está a punto de aparecer en mi libro «Unidad en la Dispersión». Tanto ese libro, como muchos de mis artículos en diálogo crítico con Heidegger, contienen respuestas más o menos expresas a cuestiones fundamentales, que buscan desde hace años su formulación definitiva, y sobre las cuales no puedo extenderme en esta ocasión. Pero tengo la esperanza de poder decir algo al respecto antes de llegar al final del camino.

Al concluir quiero expresar nuevamente mi gratitud por el reconocimiento que Uds. me han hecho y por la oportunidad excepcional de hablar ante Uds. Muchas gracias.

Notas

- ¹ Phaenomenologica 33, La Haya. 1970. En español: «La diferencia ontológica en la obra de Heidegger», leída el 16/5/93 en el Heidegger-Symposium de la Universidad de Los Andes de Bogotá. Publicado en *Texto y Contexto*, 21, Bogotá 1993.
- ² Cfr. por ejemplo: «Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, pp.241/62, Meisenheim a.G. 1984. - «Heideggers Kehre im Lichte Ihrer Interpretationen» en el volumen colectivo *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* vol.I, pp.118/140, (Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1991) - «Übergang zum anderen Anfang. Reflexionen zu Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'» (leído en el Heidegger-Symposium, Universidad de Mainz, mayo,1991; publicado en *Recherches Husserliennes* 3, Bruselas 1995, pp. 51-83) - «El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades», conferencia dictada en Valparaíso y Santiago de Chile el 4 y el 6 de nov. de 1996, en el Seminario sobre Heidegger organizado por cuatro universidades chilenas. Publicado en el Anuario *Seminarios de Filosofía*, N° 9, pp.175-91, publicado por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996.
- ³ «Conciencia y Dasein» en *Escritos de Filosofía* 15/16, pp.3/24, Buenos Aires (1985) - «Una pregunta sobre el tiempo» en *Escritos de Filosofía* 5, pp. 3/22, Buenos Aires 1980. - «Una pregunta sobre el tiempo (II)» en *Revista Venezolana de Filosofía* 22, pp.131/152, Caracas 1986 - «Hombre, Cuerpo y Conciencia» 13. Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, 1994; apareció en las Memorias de ese congreso, Bogotá 1995, pp. 107/15. Una reelaboración de ese texto bajo el título de «Hacia una teoría de la conciencia» fue dictada como conferencia en el «Congreso Mundial de Fenomenología» de Guadalajara (México, Septiembre 1995) y apareció en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1995, N° 27/28, pp. 69/87. -»Conciencia, Vida y Cuerpo», ponencia pronunciada en el Coloquio de Fenomenología, en el XIII. Congreso Interamericano de Filosofía, en Puebla (México, agosto de 1999). - Una nueva versión de esa conferencia aparecerá bajo el título «Zur Theorie des Bewußtseins» en el volumen *Phänomenologie in Lateinamerika*, en la colección *Orbis Phaenomenologicus*, que publica el Karl Alber Verlag (Freiburg i.Br.-München). - «Heidegger y el problema de la alétheia», en *Escritos de Filosofía* N° 43, págs. 3-39, Buenos Aires 2003.
- ⁴ Mis trabajos sobre Kant han estado animados también por el problema de la génesis de conceptos filosóficos fundamentales: *Siete Ensayos sobre Kant*, ed. por la Universidad de los Andes (Mérida 1993) y *Sein und Subjektivität bei Kant*, ed. por Walter de Gruyter (Berlín 2000).