

VI. HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO

Encuentros postmodernos con Hegel

LUCAS GÓMEZ-ZORRILLA SANJUÁN

Universidad de Granada

LAS REPERCUSIONES DEL PENSAMIENTO DE HEGEL son incuestionables, entre otras cosas, porque se desborda del plano de la filosofía a otras realidades como a la política, la ciencia o las teorías sociales. En el plano filosófico, que es en el que más nos vamos a detener, no es difícil sentir su presencia, y, es que sin duda, estamos antes uno de esos grandes filósofos cuya huella ha marcado profundamente la historia de la filosofía occidental. Estoy hablando de la diferencia entre pensar a Hegel y pensar con o desde Hegel, más allá de sentir afinidad con su pensamiento o de refutarlo. Podría decirse que con Hegel se plantean algunas cuestiones de manera definitiva dentro de la filosofía, convirtiéndose en vórtices de reflexión obligada para las generaciones de pensadores posteriores. Uno de esos momentos cruciales surge a partir de la categoría de totalidad y de la dialéctica como progreso histórico, idea sobradamente conocida que sostiene que la historia tiene un desarrollo dialéctico, lineal y permanente, es decir, que avanza a través de la negación que las nuevas formas históricas ejercen sobre las antiguas. Este ha sido un punto fuertemente criticado por los pensadores postmodernos porque afirman que no hay totalidades en la historia, sino que la historia es una fragmentación constante de infinitos hechos que impiden un conocimiento totalizador. Pero vayamos por partes, con este primer acercamiento sólo pretendo empezar a justificar el objetivo de esta comunicación, que no es otro, que el de esbozar una red de encuentros marcada por algunos de esos momentos en los que se cruzan los discursos de los postmodernos con el fecundo pensamiento hegeliano, mostrando así su actualidad.

A partir de ahora, usaré principalmente el término “postmoderno”, a pesar de que no ha sido reconocido o adoptado expresamente por varios de los autores que mencionaré más adelante, debido a que me parece un concepto más englobante aunque corra el riesgo de cierta ambigüedad. No obstante, también veo adecuado aludir de forma más específica al pensamiento francés en cuanto a la “filosofía de la diferencia” en la época postmoderna, destacando de manera sustancial en sus orígenes a la obra *Los márgenes de la filosofía* y al concepto de *différance* de Jacques Derrida (1972), y a la obra de *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze (1968). Esta filosofía de la diferencia está especialmente

influenciada por Nietzsche y Spinoza, y se origina durante la década de los años sesenta del pasado siglo a raíz de la crisis de la representación y de la metafísica de la presencia, y en el marco del proceso post-industrial. Y se caracteriza principalmente por la reivindicación del estatus ontológico de la diferencia.

Si hablamos de la postmodernidad, lo primero etimológicamente sería: por un lado, dirigirnos a lo que se entiende por “modernidad”, y por el otro, ver en qué sentido se usa el prefijo “post” de la “postmodernidad”, es decir, saber si es la superación, en términos hegelianos, de una modernidad consumida o si es su continuación o ruptura. En sentido histórico-filosófico, la modernidad refiere a los últimos cinco siglos si la extendemos desde Descartes a J. Habermas, y surge al hilo de una nueva conciencia del tiempo histórico que permite adquirir un significado histórico propio, y en este sentido, sobresale el espíritu hegeliano orientando lo que sucede en la historia: es la lucha del hombre por la libertad, es una historia que progresa necesariamente hacia la realización de la libertad humana. También podríamos caracterizar a la modernidad en este sentido por el optimismo de la razón y la idea de un fin universal. Para F. Nietzsche y M. Heidegger, que son dos de los grandes estandartes de la postmodernidad, la modernidad se identifica con la idea de concebir la historia como la progresiva apropiación de los fundamentos racionales del conocimiento. Para Gianni Vattimo, por ejemplo, y cómo también veremos después, en *La sociedad transparente* (1989) dice que la modernidad proviene de la Ilustración en cuanto que consiste en la afirmación de la racionalidad del proceso histórico, y considera que ha concluido en cuanto deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario y progresivo, como era el caso de los ilustrados, marxistas, etc. Considera que esa forma de racionalidad fuerte que es la hegeliana en el historicismo no es ya la adecuada. De hecho, como iremos viendo, será algo generalizado en la postmodernidad no sólo negar la continuidad de la historia, también la oposición a Hegel, a la dialéctica y al proyecto ilustrado en general. En cuanto a Hegel, brevemente podríamos decir que su concepción del mundo supone, en la medida en que representa el culmen del discurso de la razón, de lo Uno, lo absoluto, lo universal, etc., la expresión más “cerrada” por un lado, y más “identitaria”, por otro, en cuanto que cierra la contradicción en la identidad de la síntesis, frente al pensamiento postmoderno que implica “apertura” y “diferencia”.

Pero antes de seguir avanzando es necesario ver qué ha sucedido desde Hegel hasta la actualidad para poder entender mejor cómo se forman los encuentros que pretendo resaltar. Lo primero que habría que destacar a la hora de subrayar la fuerte presencia del pensamiento hegeliano sería sin duda a sus intérpretes y lectores, destacando principalmente en cuanto mediadores con el pensamiento francés a Alexandre Kojève, por su famoso seminario (1933-39) y por su reconstrucción de la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología*

del espíritu, y también a Jean Hyppolite, quién fuera uno sus asistentes. Una cuestión interesante en relación a Kojève surge por la carta que redacta tras su viaje a Japón, en la que explicita su adhesión a la idea hegeliana de que la historia ha llegado a su fin, encontrando en la civilización japonesa un modo de vivir el fin de la historia. Idea que también rescatará Fukuyama (1992) al declarar que la Historia humana, como lucha de ideologías ha terminado al imponerse tras el fin de la Guerra Fría un mundo basado en la política y economía neoliberal. De esta forma, las ideologías no son necesarias ya que han sido sustituidas por la economía en el denominado: pensamiento único. También destacar que según Kojève, fue Hegel el primero en transformar la dialéctica en un método que fuera más allá del diálogo introduciendo en la descripción de la realidad el carácter dinámico de la misma.

Sin duda, el pensamiento nietzscheano es otro ingrediente más que fundamental, ya que empapa todo el pensamiento postmoderno. El eterno retorno, la muerte de Dios, la noción de fuerza que tanto influye en Michel Foucault, entre otros, dan buena cuenta de un Nietzsche que rechaza todas las manifestaciones últimas de su tiempo porque considera que la vida es demasiado compleja y cambiante para poder comprenderla. Considera también que la naturaleza del lenguaje es esencialmente simbólica y figurativa, siendo en la capacidad de imaginar de la mente humana y no en la lógica donde se origina el lenguaje, forzando así la identificación de lo que es diferente al introducir la analogía, es decir, nos referimos a que no existe un fundamento anterior al lenguaje que opere como criterio de verdad distinguiendo un lenguaje de otro.

Así, en la posmodernidad se ha dado lugar a una pluralidad de discursos que hace imposible dar una explicación unitaria de lo que acontece. En este sentido, si a la influencia nietzscheana le sumamos la herencia heideggeriana que supone la distinción (ontológica) entre el acontecer del ser y lo que se presenta, haciendo que se entienda la diferencia como un único acontecimiento, entonces nos encontramos con una visión nihilista de la modernidad en la que la única opción de emancipación pasa por la idea del debilitamiento del ser, ya que no habría fundamentación ontológica posible de la verdad. Por eso, en la postmodernidad nos encontramos, como venía comentando, con la disolución de las pretensiones de objetividad de cualquier discurso, rechazando las macroteorías unificantes y totalizantes que buscan homogeneidad y conformidad, ya que consideran que no dejan de ser reduccionistas, suprimiendo la pluralidad, la diversidad y la individualidad. Y, de esta manera, al asumir la postmodernidad la experiencia de la contingencia del discurso, de nihilismo y fin de la historia, se forja un nuevo individuo que asume la condición débil del ser y de la existencia, y que aprende a convivir con su propia finitud, sin fundamentos ni nostalgia de lo absoluto. Y, en consecuencia, nos encontramos también con una animadversión al sujeto moderno, racional y unificado.

Merece la pena resaltar también el empuje que supone Adorno, por su *Dialéctica negativa* (1966), en donde establece la crítica como desmoronamiento, de tal forma, que sin utilizar un concepto positivo de la razón sólo se investiga la inmanencia que dirige aquello que se critica buscando una contradicción interna. Y subrayar también esa crítica a la conciencia que supone situar la barbarie de Auschwitz como radical punto de inflexión que abre muchos interrogantes como, por ejemplo, si hemos cambiado las condiciones que posibilitaron esa brutalidad.

El estructuralismo también está presente en el pensamiento de la diferencia por su crítica a la ontología del sentido. De hecho, no sólo ataca a la fenomenología sino que se pretende criticar a toda la tradición occidental en su conjunto por su pensamiento identitario, es decir, se está negando el que haya un sentido inmanente que le dé identidad al fenómeno, ya que para los estructuralistas solo hay un conjunto de relaciones diferenciales, siendo la identidad solo un reflejo de la diferencia.

Llegados a este momento considero oportuno hacer referencia al escritor y ensayista francés que se confrontó con Hegel desde sus primeras publicaciones y durante más de veinte años. Me refiero a George Bataille, quién destaca en la corriente post-estructuralista francesa, que para muchos es definidora en gran parte de lo que se entiende por pensamiento postmoderno, entre otras cosas, por su contribución a la crítica del logocentrismo hegeliano de Derrida en favor de una filosofía de la diferencia, o por su influencia decisiva en el Nietzsche de Deleuze con relación al poder de la negación, etc. Junto con Queneau publica un artículo en 1932 que implicaba un giro completo en las ideas que circulaban de Hegel, de tal forma, que parafraseando a Queneau: la llamada reducción racionalista (que operaría en el hegelianismo) no es ahora el panlogismo de Hegel, sino la dialéctica materialista. Y, es que, en Bataille hay un evolución de su visión de Hegel, de tal forma, que con *La experiencia interior* (1943) ya no solo: no encontramos el Hegel de la reducción racionalista y abstracta, ni tampoco el Hegel cuya dialéctica prefigura la experiencia vivida del psicoanálisis y de los sociólogos. Es el Hegel de Kojève, el Hegel del saber absoluto y circular, el Hegel a propósito del cual no es posible no nombrar a Heidegger.

También señalar lo que comenta Bataille en su *Crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana* (1932) a raíz de unos estudios de N. Hartman sobre si los diferentes temas dialécticos desarrollados en la filosofía de Hegel se justifican en la experiencia, es decir, están fundados en la realidad, o, si sólo tienen un valor verbal. Y considera que se ha hecho necesaria una nueva justificación experimental de la dialéctica, que de hecho, no puede llevarse a cabo en base a concepciones universales sino en la experiencia, como intentará Engels con la preparación de su teoría dialéctica de la naturaleza, aunque acabará renunciando a esa esperanza de fundar en la naturaleza la ley general, dentro la cual

la lucha de clases sólo hubiera debido ser un caso particular. Para Bataille, no se trata de descartar el pensamiento dialéctico sino de conocer el límite a partir del cual su aplicación es fecunda. Hay que determinar el punto concreto en estos casos particulares en los que el pensamiento dialéctico que se introduce comienza a expresar relaciones reales.

Le toca el turno ahora al filósofo francés Jean-Francois Lyotard que es quién consagra y difunde en su libro *La condición postmoderna* (1979) el término “postmoderno”. También anuncia el final de esas verdades supuestamente universales, últimas o absolutas, empleadas para legitimar teorías sociales, políticas o científicas totalizantes, algunas sostenidas desde que triunfara la Ilustración al transformar la filosofía en política militante; es decir, estamos hablando de la muerte de los grandes relatos, aquellos que tienen una función social unificadora y que buscan dar sentido a la cohesión social. En este sentido, Lyotard recurre a los juegos lingüísticos y los parecidos de familia de Wittgenstein, e insiste, retomando a Nietzsche en su rechazo a las explicaciones universales o sintetizadoras. No obstante, Lyotard en *Apostilla a los relatos* (1987), explicita que no está diciendo que ya no pueda haber relatos creíbles, ya que por “meta relato” entiende las narraciones que tienen una función legitimante o legitimadora, y relaciona su origen con transformaciones culturales como consecuencia de una crisis general de legitimación. Y es en la búsqueda de un sentido legitimador donde se rechaza cualquier legitimación dogmática, universalista o totalitaria, y de ahí el rechazo de los grandes relatos. Concretamente, la ciencia se legitima como un juego cuyas reglas son inmanentes al juego mismo. En este sentido, el máximo representante de la filosofía romántica alemana: G.W.F. Hegel, legitima la visión moderna de la ciencia al mentar la unidad especulativa de todo conocimiento. Pero con la transformación que se ha operado en el conocimiento actual, en la edad de la informática, en la que el conocimiento se dispone como un producto a consumir y donde, en palabras de Lyotard (1979): el saber más que nunca es una cuestión de gobierno; parece insuficiente este tratamiento. Además para Lyotard la investigación científica está siempre ligada a la voluntad de dominio y a los medios materiales.

Otro de los grandes relatos es el del ideal de la emancipación de la humanidad que supuestamente proporcionaría los medios para conseguirla, o dicho de otra manera, es la sociedad que se puede transformar desde su interior. Estamos hablando del héroe que siempre tiene un ideal que trasciende la realidad actual. Ésta es la idea de la Revolución Francesa recogida en el caso de la emancipación marxista de la humanidad a través del proletariado.

Para representar a la parte norteamericana he optado por el filósofo Richard Rorty, que podríamos situar más cerca de la línea Nietzsche, Heidegger, Derrida, y, que también se suma al rechazo de toda pretensión de una verdad absoluta en las doctrinas y metafísicas de la filosofía tradicional porque considera ter-

minan divorciándose de la realidad, generando una filosofía que sólo habla de sí misma y que gira sobre sí misma en una especie de metalenguaje. Esta crisis del representacionismo como correspondencia entre lenguaje y realidad impulsada es afrontado parcialmente por el concepto rortiniano de giro lingüístico, donde traduce la realidad como producto cultural, como una entidad que no tiene existencia antes del proceso social de creación y captación simbólica de la misma. Otra cuestión interesante alude a la concepción del conocimiento en la vertiente pragmatista a la que pertenece Rorty, y en la que se refirieron al conocimiento generalmente desde una postura contextualista frente al historicismo del conocimiento que podríamos encontrar en Hegel, ya que relaciona todas las pretensiones cognoscitivas con el momento histórico.

Tampoco podemos dejar de hablar del filósofo y político italiano Gianni Vattimo, al que ya nos hemos referido antes, y que, en consonancia con Lyotard y Rorty, y bajo la influencia también de Nietzsche y Heidegger, nos encontramos en este discípulo de Gadamer con la experiencia de la fragmentación frente a una metafísica objetivadora que intenta interpretar y buscar el fundamento y la objetividad de la realidad. Ante este rechazo de un pensamiento fuerte (metafísico) que busca la verdad, la unidad y la totalidad, con un sujeto fuerte al estilo de Hegel, Kant o incluso Marx tratando de imponer su propia objetividad al objeto, Vattimo nos propone que pasemos de la modernidad a la postmodernidad, y demos paso al “pensiero debole” (postmetafísico), rechazando las categorías tradicionales fuertes que son consideradas expresiones de dominio y violencia (razón, dominio tradición). Nos presenta el pensamiento débil explícitamente como una forma de nihilismo positivo (ni trágico ni fuerte) en la que se nos invita a vivir sin garantía ni certezas absolutas tras la experiencia de la disolución del ser, pero sobretudo sin nostalgias ni deseos de la totalidad. Para Vattimo, este no poder disponer de una fundamentación ontológica de la verdad, lleva parejo un pluralismo moral y epistemológico. Punto en el que estamos en dirección diametralmente opuesta a la concepción hegeliana de la filosofía que busca la unión entre realidad y pensar. Ahora solo nos quedaría la interpretación de lo que nos acontece.

Haremos ahora una breve parada en el filósofo e historiador de las ideas: Michel Foucault, y en su ontología del presente, que es sobretudo una crítica negativa. Y en este sentido, recurre a Hegel, en cuanto que es vital entender los procesos de poder como procesos de lucha por el reconocimiento, de tal forma que la integridad de un sujeto de una comunidad depende siempre del reconocimiento del otro, y si no es reconocido se dará un proceso patológico en esa identidad y como consecuencia un proceso de resentimiento por el que no lo ha reconocido. Y es una crítica negativa en cuanto que no tenemos un ideal de cómo nos reconocemos entre todos. Y así, resistimos o eliminamos esa falta de reconocimiento.

Para concluir, profundizaremos más en Jacques Derrida y Gilles Deleuze y en el problema de la identidad. En cuanto a J. Derrida, filósofo francés nacido en Argelia, lo primero que hay que decir es que hace una crítica a la filosofía porque considera que a lo largo de su historia ha interpretado la realidad de manera reductiva, como si estuviera circunscrita al logos humano, de tal forma, que esta tendencia ha alcanzado su punto álgido en la famosa fórmula hegeliana: lo que es real es racional y lo que es racional es real. Estamos hablando de la crítica al logocentrismo. Derrida considera que el origen de esta tendencia nace con la lógica identitaria de Aristóteles porque es incapaz de reflejar esa realidad compleja y heterogénea. Y para analizar la lógica de la identidad nos propone su método: la deconstrucción, que viene a ser una generalización del método implícito, fundamentalmente etimológico, en el análisis de la historia de la filosofía del pensador alemán Martin Heidegger, si bien toma cierta distancia, y que consiste, en parte, en explicitar las paradojas y contradicciones internas al sistema de la filosofía al mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas, tomando consciencia así de las carencias y deficiencias de la conceptualización. Pero por otro lado, la deconstrucción no pretende dar un sentido u ofrecer una interpretación correcta, ni una superación en sentido hegeliano, ya que supondría suscribirse a los esquemas anteriores, pero tampoco pretende rechazar a priori y directamente las nociones tradicionales de la filosofía occidental. Lo que pretende es generar y explicitar espacios entre conceptos en los cuales poder dar una nueva interpretación, es decir, transformar y jugar desde su propio seno con los conceptos que constituyen la base de nuestra filosofía. Estamos hablando de un nuevo modo no logocéntrico de hacer filosofía, y Derrida (1967) lo hará reivindicando la escritura frente al logocentrismo del lenguaje oral (fonocentrismo) porque considera que en el escenario de racionalidad sistemática propuesto por la filosofía tradicional de Occidente que va desde Platón hasta Hegel siempre se ha presupuesto un dominio del habla sobre la escritura, olvidando la referencia a lo que es real y privilegiando la conciencia y su contenido ideal que se manifiesta en el lenguaje. Derrida reivindica así, frente a un lenguaje acusado de violentar y mutilar la realidad con sus interpretaciones, a la escritura, donde no hay un significado único ni una verdad exclusiva, sino una pluralidad de significados. Derrida inventó en 1968 el neologismo de *Différance* para distinguirla de la noción de diferencia aristotélica, es decir, de la diferencia de la lógica de la identidad, que es conceptualizable en términos positivos. Sin embargo, la *différance* rehuye completamente la conceptualización, siendo irreducible al pensamiento, y, de hecho, sería el origen productor de todo sentido. Derrida sostendrá, inspirado en la idea hegeliana de que la contradicción viene antes lógicamente que la identidad, que la *différance* no es

simplemente un concepto, ya que al estar en la base de toda oposición supone la posibilidad de la conceptualidad.

Para acabar comentaremos algunas de las aportaciones de ese filósofo parisino que estudió filosofía en La Sorbona y que se llama Gilles Deleuze. Podríamos caracterizar su filosofía en sintonía nietzscheana, como crítica. Y fundamentalmente como creación de conceptos. Su crítica, como también veíamos con Derrida, se dirige a gran parte de la filosofía occidental, la que va desde Platón hasta el racionalismo hegeliano que da la potestad a la razón de decidir qué son las cosas, y que caracteriza por establecer una identidad entre la idea y la razón, es decir, por el principio de identidad, que como apuntábamos antes, es incapaz de reflejar esa realidad múltiple y heterogénea, reduciéndola a la unidad cerrada del concepto. A esta tendencia, que resuelve cualquier diferencia en una identidad racional superior la denomina “pensamiento vertical” (pensamiento representativo), y le contrapone el “pensamiento vertical”, también conocido como “pensamiento nómada”, que pretende mostrar cómo lo real es irreducible a principios, fundamentos o esencias, defendiendo así el principio de la diferencia, de lo que es múltiple.

Para ir concluyendo, y un poco a modo de resumen, nos serviremos de la complicada relación de Deleuze con Hegel. Por un lado, y como él mismo anunciará en 1969: en Francia hay un generalizado antihegelianismo, un movimiento antidialéctico en el que se ve inmerso el propio Deleuze junto a Foucault, Derrida y Althusser. Hay que destacar que en ese momento, y como mencionábamos antes, debido a la influencia de la interpretación de Kojève, Jean Hypolite, Gramsci, Sartre, o Bobbio, Hegel estaba en todo el panorama teórico como un foco inevitable de la reflexión filosófica, las teorías sociales y la política. El sistema universitario francés parecía estar definido por un hegelianismo dominante. Y por otro lado, también había un significado político cuyo rechazo significaba una afirmación de la libre expresión de las diferencias. Además es un momento donde el marxismo, el psicoanálisis, el estructuralismo, la fenomenología y el pensamiento de Heidegger son extraordinariamente influyentes.

Incidir que, en nombre de la diferencia, se desafía de manera más específica a la dialéctica hegeliana, porque se caracteriza por la subsunción de los términos contradictorios en una unidad superior. Estamos hablando de la eliminación de la diferencia en dos momentos, por un lado, las diferencias son forzadas y vaciadas como términos de contradicción. Y, en un segundo momento, como consecuencia del primero, es posible subsumirlas en una unidad. Quizás el enganche más sutil entre Hegel y los postmodernos radique en el poder de lo negativo, en el valor de un pensamiento negativo que renuncia a las ideas regulativas y que no busca una utopía, sino una crítica de lo ya existente. El concepto de la negación que se encuentra en el centro del pensamiento dialéctico

parece plantear el desafío más serio para cualquier teoría que pretenda ser anti o post hegeliana. En cualquier caso, cabe hablar de las primeras obras de Deleuze, como de toda la primera generación de postestructuralistas, y tal y como aconsejaba Chatelet, como el intento de evitar a Hegel haciendo de él un fundamento negativo en su discurso. De hecho, quizás sea Deleuze el que va más lejos en su empeño construyendo un terreno alternativo y separado al de la problemática hegeliana en su totalidad.

Creo que con lo visto hasta ahora se puede constatar sobradamente la fuerza del pensamiento hegeliano y la forma en la que incita al pensamiento postmoderno a conocerlo y a enfrentarlo, y por lo tanto, aquí concluye este pequeño recorrido por el mundo postmoderno en el que nos hemos movido usando a Hegel como brújula.

REFERENCIAS

- Adorno, T., 1975, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- Bataille, G., 2005, *Escritos sobre Hegel*, Madrid: Arena libros. Incluye:
 _____, (1963) Queneau, R., *Primeras confrontaciones con Hegel*.
 _____, (1932) Bataille, G., *Critica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana*.
 _____, (1950) Alexandre Kojève, *Prefacio a la obra de George Bataille*..
- Bataille, G., 1972, *La Experiencia Interior*. Madrid: Taurus.
- Chatelet F., 1972, *Hegel según Hegel*, Barcelona: Laia.
- Derrida, J., 1989, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.
 _____, 1998, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G., 1988, *Diferencia y repetición*, Madrid: Ed. Júcar.
- Foucault, M., 1999, "¿Qué es la Ilustración?" Capítulo del libro *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- _____, 1980, *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Fukuyama, F., 1992, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- Kojève, Alexandre, 1980, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Ithaca: Cornell University Press.
- Lyotard, Jean-Francois, 1989, *La condición posmoderna*, Madrid: Cátedra.
 _____, 1988, *La diferencia*, Barcelona: Gedisa.
 _____, 1987, *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G., 1987, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa.
 _____, 1988, *El pensamiento débil*, Madrid: Catedra.
 _____, 1990, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós.
 _____, 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.

