

# La mística y la potencia diferencial de la autonomía. Una aproximación desde Gustav Landauer y la filosofía de la diferencia

Alberto Elías González Gómez\*



Recepción: 14 de agosto de 2019  
Aprobación: 28 de marzo de 2020

**Resumen.** González Gómez, Alberto Elías. *La mística y la potencia diferencial de la autonomía. Una aproximación desde Gustav Landauer y la filosofía de la diferencia.* La lucha comunitaria por la autonomía se caracteriza por el esfuerzo de potencializar la propia diferencia a modo de resistencia ante las narrativas homogeneizadoras y totalizantes del capitalismo y el Estado-nación. El objetivo de este artículo es pensar filosóficamente esta potencia diferencial de la lucha autónoma desde la mística, con el fin de articular tradiciones filosóficas, como la llamada *filosofía de la diferencia*, con luchas por la autonomía de los pueblos. Para ello, el artículo se concentrará en tejer un puente entre la filosofía de la diferencia y las luchas por la autonomía. Tal puente será el pensamiento de Gustav Landauer y su noción de *mística anarcosocialista*. En el artículo se expondrá la filosofía de la diferencia principalmente desde Deleuze, incluyendo un diálogo con Spinoza y Nietzsche para abordar a Landauer y su propuesta mística autónoma y liberadora.

**Palabras clave:** mística, filosofía de la diferencia, Landauer, autonomía, comunidad.

**Abstract.** González Gómez, Alberto Elías. *Mysticism and the Differential Power of Autonomy. An Approach Based on Gustav Landauer and the Philosophy of Difference.* The communitarian struggle for autonomy is characterized by the

\* Máster en Mística y Ciencias Humanas de la Universidad de la Mística (Ávila, España) y maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México. elahaspeace@hotmail.com

effort to potentialize difference itself as a form of resistance to the narratives of capitalism and the Nation State that seek to impose all-encompassing homogeneity. This article aims to think philosophically about this differential power of the struggle for autonomy from the perspective of mysticism, in order to tie together certain philosophical traditions, such as the so-called *philosophy of difference*, with the struggle for communities' autonomy. To this end, the article focuses on building a bridge between the philosophy of difference and the struggles for autonomy. This bridge could be the thinking of Gustav Landauer and his notion of *anarcho-socialist mysticism*. The article looks at the philosophy of difference primarily from the perspective of Deleuze, including a dialogue with Spinoza and Nietzsche, as a way to approach Landauer and his proposal of an autonomous and liberating mysticism.

**Keywords:** mysticism, philosophy of difference, Landauer, autonomy, community.

## Introducción

La denominada *filosofía de la diferencia* del siglo XX —entre cuyos exponentes se encuentran Heidegger, Levinas, Derrida, Foucault y Deleuze— buscó desvelar y denunciar una de las grandes fallas de la filosofía occidental: su aparente incapacidad intrínseca para pensar la diferencia, o su tendencia a eliminarla al pensarla. El gran mérito de estos autores no fue el de agotar el problema, sino el de indicar su existencia. Cada uno, desde su trinchera, abonó a una discusión que, lejos de agotarse, simplemente se develó para ya no desaparecer.

Mi intención en este artículo es iniciar una reflexión sobre la problemática filosófica que rodea el pensar la potencialidad diferencial de las comunidades autónomas. Mi hipótesis radica en que este problema puede abordarse tejiendo un puente reflexivo entre las filosofías posmodernas o de la diferencia, los pensamientos antisistémicos y la mística.

Esencial será el papel de Gustav Landauer (1870–1919) en estas reflexiones, ya que en su anarcosocialismo comunitario y no-violento encuentro la fertilidad de ideas que permitirán tejer el puente entre pensadores como Deleuze, la mística y las luchas por la autonomía.

Este escritor, pensador anarquista, filósofo y místico alemán ha sido escasamente traducido al español (e incluso al inglés). Landauer es y sigue siendo una de las mentes más brillantes de los movimientos anarquistas. Su valor radica quizás en haber logrado ser tanto un teórico como un activista, un filósofo como un militante, un místico como un anarquista. Considero que Landauer puede ser un buen puente entre la filosofía de la diferencia y la mística, en tanto que, como filósofo, su pensamiento está influenciado por dos de los principales autores que Deleuze recupera para su pensamiento. Me refiero a Spinoza y a Nietzsche.

El itinerario que seguiré es el siguiente. En un primer apartado del artículo abordaré algunos puntos de la filosofía de Deleuze que expliquen por dónde va la filosofía de la diferencia según el autor. Para ello será necesaria una breve explicación de su crítica a la filosofía de la representación. Me centraré de modo especial en su crítica a la equivocidad del ser y, posteriormente, en su propuesta de una ontología de la univocidad del ser (porque me parece el modo más adecuado para posteriormente abordar a Landauer y su mística comunitaria). El camino para entender la relación entre Landauer y Deleuze serán Spinoza y Nietzsche, por lo que desarrollaré la relación de estos autores tanto con Landauer como con Deleuze. En la segunda parte del artículo abordaré algunos hitos del pensamiento místico de Landauer tratando de hacer el puente con Deleuze. Me centraré en la primera parte de la obra de aquél, *Escepticismo y mística*, en la cual se encuentran las claves para pensar la potencialidad de la autonomía y su mística. Finalmente, concluiré estas reflexiones tratando de mostrar —mediante un breve esbozo que pretende apuntar a caminos que esta reflexión abre— cómo se relacionan la mística, la filosofía de la diferencia de la unicidad del ser (anarquía) y la lucha por la potencialidad diferencial de la autonomía.

## Pensar la diferencia

Las siguientes palabras bien pueden resumir la intención deleuziana al filosofar: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”.<sup>1</sup> Para entender esto es necesario dar cuenta de la crítica que Deleuze lanza contra la filosofía de la representación.

La representación es aquella relación conceptual que la conciencia tiene con el objeto en la cual la diferencia queda relegada al no-ser. Según Deleuze, la representación cuenta con un cuádruple grillete: “identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción”.<sup>2</sup> Sin adentrarme a profundidad en explicar cada uno de estos cuatro puntos, lo que importa es señalar que la diferencia, en tanto se piensa desde las exigencias de la representación —es decir, desde cualquiera de estos cuatro puntos— no puede ser pensada desde sí misma.

¿En dónde radica el origen histórico del sometimiento de la diferencia a la lógica de la representación? Todo remite a Platón. Ya lo decía Foucault al comentar la obra de Deleuze: “¿Y si definiésemos, en última instancia, como filosofía cualquier empresa encaminada a invertir el platonismo?”<sup>3</sup> Deleuze retoma la clásica distinción platónica entre modelo y copia.<sup>4</sup> Es en esta competencia entre las copias/pretendientes a ser las más semejantes al modelo donde Deleuze encuentra la diferencia señalada, mas no pensada en sí misma. Y es que no sólo existen

1. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, p. 16.

2. *Ibidem*, p. 389.

3. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 3.

4. Los diálogos platónicos de los que Deleuze hace más uso son *El político* y el *Fedro*. El primer diálogo intenta definir al político como el que sabe “apacentar a los hombres”, pero para llegar a definirlo se desecha otra serie de pretendientes a ese título: mercaderes, labradores, médicos, etcétera. Algo parecido sucede en el *Fedro*, donde un conjunto de pretendientes “compite” por definir al amor. Ver Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 107.

el modelo y las copias, también existe el simulacro; es decir, aquellas copias que no son lo suficientemente semejantes al modelo como para ser pretendientes, sino “que por el contrario interiorizan una disimilitud fundamental”.<sup>5</sup> En otras palabras, la representación en Platón es la lógica de la distinción entre copias y simulacros, que marginaliza al no-ser a los segundos: “Es esa voluntad platónica de exorcizar el simulacro la que conlleva la sumisión de la diferencia”.<sup>6</sup>

Al someter el simulacro a la prueba de lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto, la diferencia se ve privada de su propia potencialidad. Nos encontramos frente a la lógica del fundamento, en donde todo lo otro “es” en tanto es semejante o análogo (incluso opuesto) al fundamento. En la representación la diferencia no es por sí misma, sino siempre desde alguna relación con el fundamento. Al buscar el fundamento los conceptos se distinguen entre fundantes y fundados,<sup>7</sup> lo que da pie a la jerarquía de los conceptos. El fundamento se convierte en lo esencial desde donde se puede pronunciar la diferencia, que se reduce entonces a mero pretendiente de semejanza al modelo; una diferencia desde adentro, negativa, nunca desde sí misma.

Después de Platón, dos corrientes filosóficas aspiran a estallar la diferencia y darle su lugar en el pensamiento. Una de ellas piensa la diferencia como *diferencia específica*, mientras que la otra lo hace desde la *negatividad*. La primera es representada principalmente por Aristóteles, pero también por Tomás de Aquino y la Escolástica; y en la segunda, por su parte, será Hegel el principal representante de la negatividad. Dejaré para más adelante la problematización de la diferencia específica en tanto analogía del ser. En cuanto a la negatividad de la dialéctica hegeliana, vale la pena rescatar la siguiente cita de

5. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, año 5, Nº 38, mayo 2011, p. 214.

6. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 393.

7. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 219.

Foucault que resume la opinión de Deleuze: “La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser. Creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico”.<sup>8</sup>

Aunque al parecer Hegel es el filósofo de la diferencia por antonomasia al recuperar lo otro en el proceso dialéctico, en realidad reduce la diferencia al momento negativo del proceso.<sup>9</sup> La diferencia es el no-ser, normalmente marginalizado a esta esfera por considerarse no-racional: “Lo que es real es racional y lo que es racional es real”,<sup>10</sup> de donde se deduce que lo que no es racional no es real. Por otra parte, la diferencia queda atrapada en el propio proceso dialéctico en donde la identidad identifica en sí misma hasta su propia negación.<sup>11</sup> Por lo tanto, “la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado”.<sup>12</sup>

### *Equivocidad y unicidad del ser*

La razón por la cual le dedico un apartado a la cuestión de la univocidad del ser es porque considero que la posibilidad de pensar una mística de la diferencia radica en ir más allá de la equivocidad del

8. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 26.

9. La crítica de Deleuze hacia Hegel se asemeja mucho a la crítica de Levinas —otro de los autores importantes de la filosofía de la diferencia— hacia el mismo autor, *cfr.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012. Para un breve resumen de la crítica levinasiana hacia Hegel, *cfr.* Alberto Elías González Gómez, *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo inter-re-ligioso*, Samsara, México, 2020, pp. 30-33. Esta crítica, no obstante, no es compartida por todos los representantes de la filosofía de la diferencia. Existen otras lecturas de Hegel que consideran deficiente la crítica levinasiana y deleuziana, y que rescatan a Hegel como un auténtico pensador de la diferencia. Véase, por ejemplo, Judith Butler, *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 48.

11. Nietzsche aborda una crítica a la aproximación negativa, vista como parte de la lógica del resentimiento y la debilidad. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 42-46.

12. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 26.

ser —ontología que ha sido un lastre en la mística— y considerar la univocidad del ser.

Retomo a Aristóteles y su noción de *diferencia* como *diferencia específica*. Aristóteles, en oposición a Platón, está interesado no en la “autenticación de las pretensiones”, sino en “establecer un ideal clasificatorio que permita subsumir las diferencias bajo la identidad de un concepto común”.<sup>13</sup> El *ser* en Aristóteles es la esencia de los entes, y las categorías “son los modos en que se ‘dice’ desde varias maneras”.<sup>14</sup> Al hecho de que el ser se pueda decir de muchas maneras se le conoce como la *analogía del ser*, la cual implica que el ser es equívoco.<sup>15</sup>

Los entes están determinados. En el proceso de la definición, el ser ocupa la cumbre de la pirámide. Debajo de él se van desglosando los géneros y las especies por medio de la diferencia específica. En este proceso el ser funge como concepto común del cual se predicen las categorías, siendo la diferencia siempre en relación con lo mismo y lo semejante. No hay positividad de la diferencia. La diferencia específica se subsume al más englobante concepto de la especie, y los géneros son sometidos a la identidad del ser como concepto máximo:<sup>16</sup>

Lo que es diverso en cuanto a la especie es algo diverso, y este algo ha de darse en lo uno y lo otro, por ejemplo, si se trata de un animal diverso en cuanto a la especie, uno y otro han de ser animales. Las cosas diversas en cuanto a la especie han de pertenecer, por tanto, al mismo género. Y llamo género talmente a aquello por lo cual ambos se dice que son una y la misma

13. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 221.

14. Patricia Castillo Becerra, “De la ontología a la onto-nomía: la diferencia según Gilles Deleuze” en Patricia Castillo Becerra y Josemaría Moreno González (Comps.), *Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica. Cuatro movimientos desde la imagen*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2018, pp. 43–74, p. 65.

15. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, Libro V, capítulo 26 y Libro X, pp. 255–257 y 393 y ss.

16. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 222.

cosa, y que se diferencia no-accidentalmente, bien como materia, bien de otro modo.<sup>17</sup>

La analogía del ser, el ser dicho de muchas maneras, no logra dar cuenta de la diferencia como positividad, sino como accidentes diferenciales del concepto “madre”: el ser. Por este motivo Deleuze se distancia de las filosofías que buscan pensar la diferencia como analogía. Frente a la equivocidad del ser —el ser dicho de muchas maneras— Deleuze prefiere la univocidad del ser. En la equivocidad del ser éste se dice de muchas maneras, lo que supone que las diferencias son al final meras derivaciones. En la univocidad del ser, por el contrario, éste se dice de una única manera. Por paradójico que parezca, en esta única manera de decir el ser radica la posibilidad de pensar la diferencia desde la diferencia misma.

La univocidad del ser consiste en el ser dicho de una única forma y en un único sentido en cada una de sus diferencias individuantes. El ser consiste entonces en las diferencias “que le constituyen y cuya univocidad no se altera por más que las modalidades individuantes en las que se expresa sean distintas”.<sup>18</sup> Se podría decir entonces que el ser consiste en su diferir, en su afirmación en todas y cada una de las diferencias.

En uso de su erudición en historia de la filosofía, Deleuze recupera una serie de pensamientos que ontológicamente expresan la unicidad del ser. Entre los nombres que sobresalen aparecen Spinoza y Nietzsche. Me centraré pues en señalar la influencia spinozista y nietzscheana en la univocidad del ser en Deleuze. La razón, ante todo, es que Gustav Landauer bebe también de estos autores en su filosofía, por lo que se vuelve pertinente profundizar en ellos para los fines de este artículo.

17. Aristóteles, *Metafísica*, p. 418.

18. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 225.

## *Spinoza y Nietzsche*

En Spinoza encontramos a un filósofo de la inmanencia que no apela a ningún trascendente para explicar la causa del mundo. A diferencia de Descartes, Spinoza no parte del dualismo entre la *res cogitans* y la *res extensa*, sino que habla de una sola sustancia.<sup>19</sup> Ésta es, dirá Deleuze, la gran tesis teórica del spinozismo: “una sola sustancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, las “criaturas” siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta sustancia”.<sup>20</sup>

La sustancia spinozista es en sí y no necesita de otro concepto para concebirse. Por lo tanto, la sustancia es una, pero se dice de muchos modos y tiene infinitos atributos. O mejor dicho, cada uno de los modos expresa la única sustancia infinita en diversidad de atributos. Los atributos no son ni propiedades ni predicados de la sustancia, sino sólo formas distintas de decir la única sustancia infinita. En esto radica la univocidad del ser: el ser se dice de una única forma y en un solo sentido.

En la inmanentista unicidad del ser spinozista no hay lugar para jerarquías. No hay creación ni emanación. Mientras que en la diferencia específica se establece una jerarquía de las categorías, y en la dialéctica platónica del modelo y de las formas existe jerarquía entre lo fundador y lo fundado, en la ontología de Spinoza nos encontramos ante una noción más bien anárquica del ser.

La univocidad del ser presenta pues la aparición de la diferencia no como un problema de la emanación o de la negatividad, sino como la concepción de singularidades intensivas. La diferencia es una intensidad que se manifiesta desde sí misma y con su propia potencia.

19. Las obras más significativas de Spinoza con respecto de estos temas son: Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000, y Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, Altaya, Barcelona, 1997.

20. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 27.

Deleuze, de la mano de Spinoza, habla entonces de un sistema de diferenciales o sistemas intensivos de las multiplicidades.<sup>21</sup> De esta manera, la diferencia tiene aire, respira por sí misma, más allá de la asfixia a la que estaba condenada por la lógica de la representación.

Sin embargo, según Deleuze, en la filosofía de Spinoza existe una insuficiencia: se mantiene una prioridad o eminencia de la sustancia con respecto a los modos, los cuales “sólo pueden expresar su esencia por medio de los atributos”.<sup>22</sup> En palabras de Ana María Simón Viñas, para Deleuze sería preciso que “la sustancia se dijese como tal de los modos y solamente de los modos, sin necesidad de recurrir a la mediación de los atributos, es decir, que la identidad cediese su lugar a la diferencia, y el ser al devenir”.<sup>23</sup> Es en este punto donde Nietzsche aparece en el escenario.

Nietzsche es sin duda la influencia mayúscula en el pensamiento de Deleuze. A diferencia de los otros autores a los que Deleuze dedicó alguna obra, y de los cuales decía que les llegaba por la espalda para embarazarlos y hacerles decir lo que él quería que dijeran, con aquél, cuenta el autor, le sucedió completamente al revés.<sup>24</sup> Nietzsche, al igual que Spinoza, piensa la ontología en términos de intensidades y fuerzas. Para éste no se trata de una cuestión de representación o de negatividad, sino de la emanación de la fuerza vital en toda su potencialidad de expresarse desde sí misma.

Deleuze retoma a Nietzsche ahí donde se queda Spinoza. El concepto clave es el del *eterno retorno*, al cual Deleuze se refiere como la “gran idea de Nietzsche”.<sup>25</sup> En términos nietzscheanos, el eterno retorno afir-

21. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 230.

22. *Idem*.

23. *Idem*.

24. Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1990, pp. 6-7.

25. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 35.

ma lo siguiente: “Cualquier cosa que quieras, quírela de tal manera que quieras también su eterno retorno”,<sup>26</sup> o, para decirlo con Zaratustra: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”<sup>27</sup> Para Deleuze, Nietzsche apenas apuntó todo el peso del eterno retorno, ya que éste se refiere al devenir, al eterno retornar. Lo que retorna no es el ser ni la mismidad, como el eterno retorno según la negatividad o la dialéctica platónica; lo que retorna eternamente es el retorno mismo, lo que va a constituir al ser en tanto devenir y diferencia.

El eterno retorno es la constante afirmación de la diferencia desde un fondo caótico, anárquico, sin fundamento. No se trata de la eterna emanación desde un punto divino, sino la diferencia afirmándose a sí misma en lo diferente. Es una afirmación “gozosa del devenir, siendo precisamente este carácter afirmativo del eterno retorno el que impide que ninguna cosa vuelva, al menos en su identidad”.<sup>28</sup> De este modo, desde un diálogo entre Spinoza y Nietzsche, Deleuze puede dar cuenta de la univocidad del ser como una ontología de las diferencias o una ontología diferencial en donde la diferencia se piensa desde sí misma y no desde lo mismo o lo semejante.

### *Pensamiento de la diferencia*

La ontología de Deleuze consiste en una ontología en la que el ser se dice de la misma manera de todas las diferencias. Es por eso que, precisa Foucault, en Deleuze las diferencias giran alrededor de sí mismas, “diciéndose el ser, de la misma manera, de todas ellas”.<sup>29</sup> El ser es repetición como diferencia; eterno retorno. Tal es la paradoja, afirma Foucault, de la univocidad del ser: el ser necesita ser unívoco para que

26. *Ibidem*, pp. 29–30.

27. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 1997, p. 229.

28. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 231.

29. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 28.

la identidad no domine a la diferencia “y que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto”.<sup>30</sup>

En la filosofía de la diferencia las jerarquías que instauraba la representación “son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de la representación, por las distribuciones nómades”.<sup>31</sup> Se podría decir que es en el reinado de los simulacros donde la diferencia se relaciona con la diferencia desde la diferencia misma. No hay, sostiene Deleuze, identidad previa ni semejanza interior.<sup>32</sup> El falso estallido de la diferencia cooptada por la representación y la negatividad dan en Deleuze cabida al estallido del eterno volver de la diferencia; eterno retorno de la “potencia propia de la diferencia”<sup>33</sup> en donde lo que retorna es siempre lo diferente, lo disímil, lo anárquico.

## Landauer

Una vez abordadas algunas de las líneas deleuzianas de una filosofía de la diferencia, este segundo apartado del artículo se concentrará en dar cuenta del pensamiento de Gustav Landauer en tanto pensador de la diferencia. Se puede adelantar que uno de los resultados de estas reflexiones es justamente constatar que en Landauer encontramos un precursor —al igual que lo hacemos en Spinoza y en Nietzsche— de lo que en el siglo XX se denominaría *filosofía de la diferencia*. Lejos de pretender agotar la obra del autor, me dispongo a señalar algunos puntos que pueden favorecer futuras reflexiones sobre la mística y filosofía del anarquista alemán.

30. *Ibidem*, p. 35.

31. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 410.

32. *Ibidem*, p. 440.

33. *Idem*.

## *Nietzsche y Spinoza*

A diferencia de Deleuze —quien comienza abordando a Spinoza y su unicidad del ser para después apelar al eterno retorno nietzscheano y de este modo cerrar su argumento—, considero que Landauer retoma a Nietzsche en un primer lugar y recupera a Spinoza para cerrar el argumento. Lo anterior puede verse, según Dominique Miething, en el alejamiento que tiene Landauer de la noción nietzscheana de *superhombre* para acercarse a la noción más spinozista de *espíritu* porque considera al superhombre como un rezago de antropocentrismo en Nietzsche.<sup>34</sup>

Sin embargo, es claro que la influencia de Nietzsche es profunda en Landauer, a quien le debemos la primera novela escrita en clave de inspiración nietzscheana.<sup>35</sup> En una época de polarizaciones entre los marxismos y la filosofía de Nietzsche, Landauer se postula como un fuerte crítico del marxismo. Mientras los marxistas veían la filosofía de Nietzsche como una filosofía de las élites y de las masas, Landauer la consideraba una filosofía que podía empatarse con el anarcosocialismo. Landauer recupera la noción de *antipolítica* de Nietzsche, quien distingue política de cultura.<sup>36</sup> Para este último, la primera se reduce a los ejercicios parlamentarios y jurídicos, mientras que la segunda es el espíritu de un pueblo. Landauer es un anarquista antipolítico en tanto entiende la política como la esfera del Estado, y lo social (cultural) como las auténticas relaciones de base.

34. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death: Gustav Landauer’s reading of Friedrich Nietzsche” en *Intellectual History Review*, International Society for Intellectual History, Routledge, Abingdon-on-Thames, vol. 26, N° 2, 2016, p. 10.

35. Se trata de la novela de 1893, *Der Todesprediger* (en español, *De los predicadores de la muerte*) en la que se evoca un pasaje de la obra de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. En esa novela —comenta Miething— Landauer sigue el camino nietzscheano de superación del nihilismo por medio de la actividad afirmativa de la vida, la potencia creativa e inventiva de nuevos valores, y no simplemente la reacción pasiva frente al orden establecido y sus valores.

36. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death...”, p. 7.

Plantear la antipolítica como una ética anárquica que implica la transformación del individuo equivale a acercarnos a uno de los territorios favoritos de Nietzsche: la moral. Landauer recupera el antiesencialismo nietzscheano en la moral (la muerte de Dios) y su aproximación histórica, con la que estamos obligados a reconocer que existe una pluralidad de moralidades, lo que imposibilita hablar de una moral en sí o esencial de la naturaleza humana. La ética anti-política asume este antiesencialismo abrazando el eterno retorno nietzscheano y la afirmación de la vida y su creatividad, su posibilidad de forjar siempre valores nuevos que potencialicen la vida y no la obediencia y la dominación.

Es en este punto donde Landauer parece criticar a Nietzsche y a su noción de superhombre, la cual aparece ante los ojos de Landauer como un nuevo postulado moral con rasgos antropocéntricos y elitistas, al igual que la noción de *voluntad de poder* puede tener interpretaciones opresoras.<sup>37</sup> Spinoza parece proporcionar a Landauer una indicación de hacia dónde caminar: la mística. Landauer encuentra en Spinoza y en su noción de *natura naturans* —la univocidad del ser antes señalada— una respuesta tanto al individualismo como al antropocentrismo en que parecía encallar Nietzsche. Al relacionar a Spinoza con la mística medieval (particularmente la del Maestro Eckhart),<sup>38</sup> Landauer cree haber encontrado el paradigma apto para pensar su anarcosocialismo no-violento y comunitario.

Su aproximación a la mística no es, sin embargo, exclusivamente spinozista. Será Fritz Mauthner y sus *Contribuciones a una crítica del lenguaje*<sup>39</sup> que servirá de trampolín para comenzar sus reflexiones místicas.<sup>40</sup> *Escepticismo y mística* es el libro en el que Landauer desa-

37. *Ibidem*, p. 14.

38. Gustav Landauer, "Through separation to community" en *Revolution and Other Writings. A political reader*, PM Press, Oakland, 2010, p. 100.

39. Fritz Mauthner, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001.

40. Además, habría que subrayar, sobre todo, la relación de Landauer con Martin Buber (quien le dedica todo un capítulo a Landauer en su *Caminos de utopía*) y la propia experiencia mística de Landauer, fruto de un largo periodo de retiro que el anarquista tuvo de 1901 a 1908.

rolla su aproximación a la mística. Antes de centrarme en esa obra en el siguiente apartado, vale la pena relacionar una influencia nietzscheana más en Landauer: la crítica al lenguaje. Aunque desconozco el influjo que Nietzsche pudo tener en Mauthner y su obra, es clara la influencia de aquél en Landauer particularmente en este punto. Pienso en el Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y la cercanía de las ideas planteadas en este texto con las desarrolladas en *Escepticismo y mística*, sobre todo las relacionadas con la nihilidad y la ficción del lenguaje; pero también con la apertura a la creatividad y a la potencia que este hecho significa.<sup>41</sup>

### *Escepticismo y mística*

A partir del diagnóstico nietzscheano sobre el nihilismo de los tiempos modernos, Landauer se pregunta si ante estos hechos cabe otra cosa que hacer que no sea la de ser soñadores, voladores y artistas libres.<sup>42</sup> A cada época de los grandes destructores en filosofía, dice Landauer, les siguen “los grandes soñadores y creadores de nuevas cosmovisiones”.<sup>43</sup> Tal es la lectura de Landauer ante la crítica que Mauthner realiza al lenguaje, crítica “precursora de la nueva mística y de nueva acción vigorosa”.<sup>44</sup>

Según Mauthner, no hay razón pura. No existen conceptos universales, *a priori* o innatos que simplemente esperan su contenido. Lo que hay es experiencia, conocimiento por medio de los sentidos. Un conocimiento que está lejos de ser objetivo y completo, ya que los sentidos no tienen la verdad como función, sino que captan los datos necesarios para la

41. Para profundizar en la relación entre Nietzsche y Landauer véase Alberto Elías González Gómez, “Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica” en *Xipe totek, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, N° 111, julio–septiembre de 2019, pp. 277–289.

42. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015, p. 26.

43. *Ibidem*, p. 27.

44. *Idem*.

supervivencia.<sup>45</sup> Las cosas no son, como lo pensaba Kant, fenómenos subjetivos del espacio; son meramente la gramática de nuestra lengua, un mundo creado a partir de los moldes de sustantivos, verbos y adjetivos de nuestra gramática.<sup>46</sup>

Cuando en nuestra experiencia se presenta una anomalía, una semejanza con respecto a las semejanzas con las que opera nuestro lenguaje (ya lo indicaba Nietzsche cuando decía que homogeneizamos diferencias según semejanzas en los conceptos, por ejemplo, el de hoja),<sup>47</sup> lo que hacemos es ampliar la metáfora para incluir la diferencia o inventamos una nueva, pero bajo la lógica de lo semejante y lo mismo. Encontramos aquí una crítica similar a la de Deleuze y una apuesta por intentar pensar la diferencia, lo concreto, lo real.

El lenguaje es imagen de imagen. Se forma de las metáforas que hacemos de lo que sentimos. Pero no todo lo que sentimos lo podemos hacer palabra, por lo que “nuestros nervios saben acerca de aquello que les concierne más que nosotros”.<sup>48</sup> Aquí Landauer afirma la existencia del mundo más allá del lenguaje: “El mundo es sin lenguaje”.<sup>49</sup> He aquí el inicio de la mística: el habla que asume su futilidad, su condición de metáfora creativa, su transmitir inexitosamente la experiencia del mundo. Si es imposible de hablar y de conocer el mundo, la mística se dirige a lo más oculto de los “socavones” del interior, en donde se pueden “desenterrar en mí los tesoros paleontológicos del universo”.<sup>50</sup>

Lo anterior puede leerse como una defensa a un interiorismo solipsista, como erróneamente se ha entendido muchas veces a la mística; sin embargo, para Landauer, así como para las y los místicos, este ahonda-

45. *Ibidem*, p. 29.

46. *Ibidem*, p. 30.

47. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 23.

48. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística...*, p. 31.

49. *Idem*.

50. *Ibidem*, p. 32.

miento en la propia profundidad más profunda tiene como resultado la muerte del “yo” y la acogida de la vida en su más hondo misterio. Se deduce entonces que dicha acogida, con la respectiva muerte anterior del yo, es lo que ha de entenderse como mística.

Landauer renuncia a la noción kantiana según la cual el mundo es un fenómeno subjetivo del espacio. Y renuncia no mediante la refutación con un argumento mejor, sino desde la opción por no querer vivir en un mundo del solipsismo del “yo”. Esta renuncia tiene como resultado la renuncia al fundamento, el *cogito* que sostiene a la Modernidad. Pérdida gozosa que Landauer caracteriza como la posibilidad creativa de afirmarse en el mundo, de volar y de soñar; de —nietzscheanamente hablando— crear valores.<sup>51</sup> Considero que en estas ideas se encuentra quizás uno de los puntos más cercanos de Landauer con la filosofía de la diferencia: afirmación de la vida, de la potencialidad creativa, más allá de la lógica de la representación y el fundamento.

En un gesto spinozista, Landauer afirma que la propia esencia interior es la realidad, por lo que toda materia diferenciada en realidad sería un fantasma.<sup>52</sup> Leído rápidamente, puede entenderse como un monismo que consume la diferencia, pero también puede referirse a la unicidad del ser de Spinoza. Al igual que el autor judío, Landauer aboga por la identificación entre la causa y el efecto. No existe la causa en un extremo del cual se prediquen los efectos (tal noción sería la de la equivoicidad del ser o la diferencia específica), sino pura continuidad en el tiempo. La “causa-efecto es una fluencia de lo uno a lo otro, y cuando lo otro, acaso mínimamente enriquecido, refluye a lo uno, surge así un eterno raudal de ida y vuelta”.<sup>53</sup> Esta última cita se asemeja a la noción del eterno retorno de lo diferente en Deleuze, en donde lo que retorna es siempre la diferencia anárquica sin causa ni fundamento.

51. *Ibidem*, p. 33.

52. *Ibidem*, p. 37.

53. *Ibidem*, p. 39.

Al igual que Nietzsche y Deleuze, Landauer se opone tanto al individuo entendido como un yo-fundamento, como a la informe masificación. Vitalistas, estos tres autores abogan por la potencialidad y la fuerza vital. En este sentido Landauer afirma: “Todo lo que vive vive de una vez para siempre”.<sup>54</sup> Al negar la existencia de la causa-fundamento Landauer puede gritar: “¡La causa está muerta, viva la eficacia vivaz!”<sup>55</sup> De ese modo, con ideas que recuerdan tanto a Nietzsche como a Spinoza, Landauer llega a la siguiente afirmación: “Somos los instantes de la eternamente viva comuna de ancestros”.<sup>56</sup> El individuo no es para Landauer más que las fuerzas vivas y presentes de todos los antepasados. Fuerzas —concepto nietzscheano— de las que no podemos dar cuenta y que, sin embargo, nos atraviesan haciendo presente a toda la humanidad y al universo en nosotros (nuestro caminar erguidos, nuestros cuerpos mismos; todo está atravesado por los ancestros). Considero que se puede expresar esta idea de Landauer en términos de filosofía de la diferencia: no somos más que el retornar de la diferencia de la única sustancia que se dice en sus atributos. Vale la siguiente cita para expresar esta idea: “Los cuerpos individuales que desde el principio han vivido sobre la tierra no son sólo una suma de individuos segregados, todos juntos forman una comunidad corporal absolutamente real, un organismo. Un organismo que eternamente se transforma, que se manifiesta eternamente en nuevas figuras”.<sup>57</sup>

Si se retoma la ya mencionada antipolítica de Landauer y su distinción entre un auténtico cambio social —paso a la conciencia de la realidad comunitaria— y un mero cambio político (reformas estatales), se puede entender qué pretende la mística de la diferencia landaueriana: el individuo que se sumerge a sí mismo hasta lo más profundo de sí encontrará la muerte de su individualidad como mecanismo del Esta-

54. *Ibidem*, p. 43.

55. *Ibidem*, p. 45.

56. *Idem*.

57. *Ibidem*, p. 46.

do y de las manipulaciones políticas, a la vez que tomará conciencia del fondo comunitario del cual formamos parte en tanto devenir de nuestros ancestros, devenir del mundo. Mundo entendido no como en el que somos, sino el mundo que somos.

Así, el individuo es para Landauer el proceso mediante el cual el mundo se expresa a sí mismo. En el individuo mana la comunidad. Según este mismo autor, la mística es adentrarse en lo más profundo de esta memoria siempre viva de la comuna de los ancestros. La mística desvela a los individuos que ellos “son esta comunidad, no la perciben como algo exterior; ellos son esta memoria, no la poseen”.<sup>58</sup> En resonancia con la tradición mística, Landauer verá en el amor la clave del camino místico: “El amor es por eso un sentimiento tan celestial, tan universal y envolvente del mundo; un sentimiento que, sacándonos de nuestros goznes, nos eleva a las estrellas, porque no es otra cosa que el vínculo que une la infancia con los ancestros, que nos une a nosotros y a nuestros ansiados hijos con el universo”.<sup>59</sup>

La mística, amor erótico, se convierte así en el proceso del devenir de la diferencia desde la univocidad del ser. Landauer es un místico en el que confluye la lucha política con una espiritualidad no-confesional, que es el punto de encuentro con la lucha por el rescate de los medios comunitarios. Como señala Silvana Rabinovich en el prólogo de *Escepticismo y mística*, el pensamiento de Landauer puede fungir como un puente fértil entre la mística, la lucha por la autonomía y los procesos de los pueblos originarios en América Latina.

58. *Ibidem*, p. 50.

59. *Ibidem*, p. 52.

## Reflexiones. La mística y la construcción comunitaria

La pregunta por la potencia diferencial de la autonomía comunitaria y el papel que la mística desempeña en este proceso me llevaron en un primer momento a recuperar las reflexiones deleuzianas acerca de la filosofía de la diferencia y la univocidad del ser. Esta ontología da pie a una versión anárquica del pensamiento, pero también a la potencialidad creativa de las diferencias que se ven así liberadas de las cadenas de la representación. Se abordó a Nietzsche y a Spinoza como los dos filósofos que cimentaron los pilares para concebir tal ontología. El eterno retorno y la sustancia, dicha de una única manera, permiten dar cuenta de la potencialidad de las diferencias y de entender el ser como su devenir.

Sin embargo, considero que estas ideas no bastan para tender un puente con las luchas autónomas. Sin lugar a dudas, tanto Spinoza y Nietzsche como Deleuze han sido históricamente inspiración para movimientos anarquistas, pero no hablan directamente de la comunalidad. Aquí es donde considero que la filosofía mística de Gustav Landauer puede aportar a la problemática en cuestión. El mérito de Landauer fue aterrizar las reflexiones spinozistas y nietzscheanas en acciones políticas concretas, en luchas anarcosocialistas y comunitaristas no-violentas que atravesaban dimensiones como la economía, el aprender y el habitar. Así, por ejemplo, Landauer recupera la noción de *resentimiento* de Nietzsche señalando que si la lucha proletaria se queda ahí, entonces la lucha será meramente desde la negatividad en oposición a la clase burguesa, pero no haría uso de su potencia diferencial para “crear las nuevas relaciones sociales no meramente desde la lógica de estar en contra de algo”,<sup>60</sup> sino creando valores nuevos.

60. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death...”, p. 14.

El ejemplo anterior puede ser perfectamente concluido desde la filosofía nietzscheana e incluso desde la deleuziana, por lo que el lector podría preguntarse sobre la necesidad de introducir la mística en estas reflexiones. Para responder a esta cuestión será menester abordar varios puntos que a su vez valdrán para concluir este trabajo. Un primer punto es señalar la estrecha relación entre filosofías como la de Spinoza y Nietzsche (incluso la de Deleuze) y la mística. Considero que ciertos rasgos de estos filósofos son fruto de la herencia y del papel que históricamente ha desempeñado la mística como el polo heterodoxo, crítico y creativo que se enrola como una potencia siempre nueva en occidentes que, utilizando las palabras de Boaventura de Sousa Santos, son “no-occidentalistas”.<sup>61</sup> No es de sorprender que, por lo tanto, pensamientos considerados de la diferencia beban de fuentes místicas (entre otros nombres pueden aparecer Derrida, Levinas, Heidegger, Marion, De Certeau, Nancy y un gran etcétera). De este modo, la pregunta sobre la pertinencia y el papel de la mística en la potencialidad diferencial de las autonomías se puede responder según esta primera aproximación: la filosofía de la diferencia, con sus rasgos críticos, de posmodernidad, de nihilismo y de anarquía, forma parte de una línea de pensamiento occidental en donde se encuentra la mística. O, si al lector le parece muy complicada esta hipótesis —la cual lamentablemente no puedo profundizar aquí—, por lo menos cabe aceptar la fecundidad del diálogo entre la mística y este tipo de pensamiento; fecundidad que ha sido abordada, por ejemplo, por los autores de *Silence and the Word*<sup>62</sup> y por las investigaciones de Carlos Mendoza-Álvarez.<sup>63</sup>

61. Boaventura de Sousa Santos, “¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal” en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Akal, Madrid, 2014, pp. 431-468.

62. Oliver Davies y Denys Turner, *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, University of Cambridge, Cambridge, 2002.

63. Carlos Mendoza-Álvarez, “El colapso del sujeto moderno. Nihilismo y mística. La ruta fenomenológica de la subjetividad expuesta” en Carlos Mendoza-Álvarez (Comp.), *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, pp. 81-113.

Pero la pertinencia más importante de la mística en la lucha por la autonomía nos la presenta el mismo Landauer. Tal y como indica el título de una de sus obras, *A la comunidad a través de la separación* —texto que después pasará casi íntegro a *Escepticismo y mística*—, para este autor el camino a la comunalidad se transita por medio de la eliminación del ego a través del aislamiento místico; lugar donde, según señala Silvana Rabinovich, se encuentra el “individuo con la comunidad de ancestros que lo habitan”.<sup>64</sup> Para Landauer la mística será el camino no sólo para predicar la unicidad del ser, sino para dinamizarse desde ahí o, en palabras del autor, para convertirnos en el mundo. Considero que la gran aportación de la mística, ya sea por parte de Landauer o de otros místicos y místicas, es que en ésta el saber es performativo en el sentido de que es un “conocimiento que se adquiere a través de la realización”.<sup>65</sup> La mística landaueriana le da a la filosofía de la diferencia una dimensión de praxis desde donde es posible pensar procesos de lucha autónoma diferencial.

Según lo dicho, la dimensión de praxis que la mística landaueriana imprime a la filosofía de la diferencia permite pensar modos concretos de construcción comunitaria que operen desde las “anarquías coronadas”, la unicidad del ser y el no-fundamento de su devenir; que operen desde la potencialidad creativa de una autonomía que llamaré aquí *autonomía ontónoma*.

En recuperación de los anteriores conceptos panikkarnianos,<sup>66</sup> Gustavo Esteva —referente esencial para reflexionar las luchas autónomas en México y América Latina— propone pensar lo que él llama la *insu-*

64. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística...*, 10.

65. Ángel Francisco Méndez Montoya, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, Jus, México, 2010, p. 282.

66. Raimon Panikkar define la *ontonomía* como la “conexión intrínseca de una entidad con la totalidad del ser, el orden constitutivo (*nomos*) de todo ser en cuanto ser (*on*), armonía que permite la interdependencia de todas las cosas”. Cfr. Raimon Panikkar, *Obras Completas. Tomo I “Mística y Espiritualidad”*. Vol. 1 “Mística, plenitud de Vida”, Herder, Barcelona, 2015, p. 459.

*rrección en curso*<sup>67</sup> (las luchas de autonomía que están llevando a cabo movimientos sociales e indígenas como el zapatismo o las mujeres del Kurdistán) en términos de ampliación de las esferas ontónomas y autónomas. Por *ontonomía* Esteva entiende “la regulación, el sistema normativo, que parte de la propia tradición, la propia cultura”, y por *autonomía* comprende lo que “aparece cuando los integrantes de la generación actual modifican las normas existentes o crean nuevas”.<sup>68</sup> En otras palabras, la potencia diferencial de las comunidades autónomas se mueve desde una afirmación de su propia diferencia potencializándola desde sí misma y no a modo de la diferencia específica y la negatividad.

Con Landauer considero que la mística se relaciona con estos procesos de autonomía ontónoma que viven muchas comunidades autónomas en su lucha creativa y afirmativa por potencializar su propia diferencia. ✕

## Fuentes documentales

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Buber, Martin, *Caminos de Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

Butler, Judith, *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

Castillo Becerra, Patricia y Moreno González, Josemaría (Comps.), *Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica. Cuatro movimientos desde la imagen*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2018.

67. Para un análisis filosófico de este concepto de Esteva, véase Alberto Elías González Gómez, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades, Medellín, vol. IX, N° 9, julio-diciembre de 2019, pp. 119–138.

68. Gustavo Esteva, “La insurrección en curso” en Raúl Ornelas (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, México, 2013, p. 178.

- Daves, Oliver y Turner, Denys, *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, University of Cambridge, Cambridge, 2002.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (Eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Akal, Madrid, 2014.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1990.
- *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.
- *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- González Gómez, Alberto Elías, “Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica” en *Xipe totек, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, N° 111, julio-septiembre de 2019, pp. 277-289.
- “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades, Medellín, vol. IX, N° 9, julio-diciembre de 2019, pp. 119-138.
- *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo inter-re-ligioso*, Samsara, México, 2020.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Landauer, Gustav, *Revolution and Other Writings. A political reader*, PM Press, Oakland, 2010.
- *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- Mauthner, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001.
- Méndez-Montoya, Ángel Francisco, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, Jus, México, 2010.
- Mendoza-Álvarez, Carlos (Comp.), *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*, Universidad Iberoamericana, México, 2007.

- Miething, Dominique, “Overcoming the preachers of death: Gustav Landauer’s reading of Friedrich Nietzsche” en *Intellectual History Review*, International Society for Intellectual History, Routledge, Abingdon-on-Thames, vol. 26, Nº 2, 2016.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996.
- *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1996.
- *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 1997.
- Ornelas, Raúl (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, México, 2013.
- Panikkar, Raimon, *Obras Completas. Tomo I “Mística y Espiritualidad”. Vol. 1 “Mística, plenitud de Vida”*, Herder, Barcelona, 2015.
- Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986.
- *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988.
- Simón Viñas, Ana María, “Pensar la diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, año 5, Nº 38, mayo 2011.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Altaya, Barcelona, 1997.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.