

Mario Teodoro Ramírez

SPINOZA Y LA PEDAGOGÍA FILOSÓFICA

Resumen: Existe en nuestra época, en el nivel de la vida individual como en el de la vida colectiva, algo como una “necesidad de filosofía”, como si esta pudiera ayudar a resolver la grave crisis de sentido de la vida actual. Es lo que diversos pensadores han planteado como la posibilidad de una espiritualidad no religiosa, no contraria al pensamiento científico, pero tampoco sometida a él. Proponemos así reconsiderar a la filosofía de Baruch Spinoza como un “modelo” de respuesta para la conformación de una espiritualidad filosófica. Analizamos desde esta perspectiva algunos puntos nodales del spinozismo como son su original idea de Dios, la estrecha relación que establece entre pensamiento y vida práctica y su sentido activo de la libertad humana.

Palabras clave: espiritualidad, Dios, ateísmo, infinito, imaginación, razón, libertad

Abstract: It exists in our time, on the level of individual life as well as on that of collective life, something like a “need for philosophy”, as if it could help to resolve the serious crisis of meaning in current life. It is what various thinkers have raised as the possibility of a non-religious spirituality, not contrary to scientific thought, but not subjected to it either. Thus, we propose to reconsider the philosophy of Baruch Spinoza as a “model” of response for the conformation of a philosophical spirituality. From this perspective, we analyze some of the nodal points of Spinozism, such as his original idea of God, the close relationship he establishes between thought and practical life, and his active sense of human freedom.

Keywords: spirituality, God, atheism, infinity, imagination, reason, freedom

Entiendo por *pedagogía filosófica* no el asunto relativo a cómo enseñar filosofía en el ámbito académico (escuelas, universidades) sino el relativo a cómo enseñar filosofía en el espacio social y humano en general, esto es, a la pedagogía social y política de la filosofía. Esta cuestión supone responder primero a la pregunta: ¿cuál puede ser la necesidad e importancia de una integración del pensamiento filosófico al mundo humano real, en su generalidad y en su complejidad efectiva? ¿Cuál es, planteado directamente, la utilidad de la filosofía, particularmente en nuestro tiempo, en este siglo XXI, tan “problemático y febril” como el siglo XX? Tal ha sido el propósito, el ideal o quizá el sueño de siempre de filósofos y estudiosos de la filosofía: ¿por qué y cómo transmitir los valores de la actitud filosófica —racionalidad, crítica, diálogo,

comprensión— a la sociedad en general, al pueblo (el *demos*), de tal manera que los individuos y las comunidades puedan guiar sus vidas de modo adecuadamente racional y alcanzar la felicidad, es decir, su *realización* plena?

Entre quienes se han ocupado de este asunto ha habido en general acuerdo en que no se trataría tanto de transmitir los contenidos de la filosofía o de tal o cual filosofía cuanto la *forma* propia de la actividad filosófica. Dentro de los muchos casos que podemos considerar —de Platón a Deleuze— proponemos aquí tomar la filosofía de Baruch Spinoza como modelo del quehacer filosófico (*el modelo Spinoza*), esto es, como la forma del pensamiento filosófico que sería interesante y valioso trasmitir a la sociedad y a los individuos que la componen; esa que capacitaría a cualquiera para filosofar y para vivir conforme a ese filosofar, que es vivir conforme a la razón —la luz natural, como se decía antes—, la libertad de pensamiento y la búsqueda *juiciosa* del bien. “Juiciosa”, decimos, porque quizá no haya peor mal que el que surge de una *dogmática del bien* —en nombre del bien más que del mal se han cometido las atrocidades más terribles, los actos más viles y vergonzosos de la humanidad. Nadie como Spinoza supo de la siniestra alianza del dogmatismo, el autoritarismo y la malevolencia, nadie como él supo señalarla, confrontarla, y también cuidarse de ella (*cante*, “cuidado”, decía su sello).

En lo que sigue ampliaré, un poco a vuelo de pájaro y más desde ciertas experiencias comunes, el diagnóstico de nuestra época respecto a la necesidad de filosofía para después ocuparme de ciertos temas de Spinoza —Dios, el infinito, la libertad— para concluir con lo que llamo los parámetros spinozistas —simultáneamente epistemológicos, antropológicos y éticos— para un devenir mundo del pensamiento filosófico. Me importa particularmente subrayar la manera en que esos parámetros se sustentan en la ontología spinozista, la ontología más radical y pura de cuántas ha habido en la historia de la filosofía, según la exultante afirmación de Deleuze²⁵. Solo me ocuparé por ahora de los fundamentos generales —en la filosofía de Spinoza— de una pedagogía filosófica; aspectos específicos de la filosofía práctica de Spinoza, como su filosofía política, deberán ser temas de futuros ensayos.

²⁵ “Me parece que jamás ha habido más que una ontología. Sólo Spinoza ha logrado hacer una ontología. Los demás han hecho otras cosas muy bellas, pero no era ontología, si se toma ontología en un sentido extremadamente riguroso” (Deleuze, 2016, p. 515).

“Spinoza y nosotros”²⁶

De alguna manera, la filosofía ha salido a la palestra en la actualidad. Este hecho se ha venido fraguando desde hace unos años: textos filosóficos o de divulgación filosófica se han convertido en *best-sellers* —es decir, en harto conocidos— en algunos países, y afloran temas y discusiones filosóficas en medios como el cine o el teatro —en las artes en general— y en las redes sociales (en la televisión: solo en Alemania y algún otro país). Hay como un renovado interés por la filosofía, como si se pudieran encontrar en ella respuestas a los ingentes problemas humanos de nuestra época, ya en el nivel de la vida individual o en el de la vida colectiva. ¿Cuál es la razón de este fenómeno, de esta *necesidad de filosofía* de nuestro tiempo, y qué pueden hacer los filósofos frente a él? Parece que el fenómeno se ha agudizado a partir de una doble crisis: la de las religiones tradicionales —cristiana en sus varias modalidades, islam, judaísmo, en Occidente, con sus dosis de patriarcado machista— y la de las ideologías modernas —liberalismo, nacionalismo, racismo, socialismo, etc. Debe entenderse esa crisis en referencia a una pérdida de fuerza y consistencia, tanto en el nivel teórico como en el práctico, de las creencias religiosas o ideológicas, y no como si hubiera una disminución del número de creyentes. Al contrario, la mayoría de la gente del mundo actual sigue dirigiendo su vida conforme a tal o cual sistema cerrado de creencias e ignora palmariamente la existencia del pensamiento filosófico, si acaso, tiene alguna idea de los avances de la ciencia. Ya no se cree con el ímpetu de antaño, pero se prefiere mantener unas creencias mínimas o de manera puramente “oficial”, que buscar otras opciones, o bien renunciar a toda creencia y vivir en el vacío, en la nada de pensamiento y orientación —*nihilismo*—, sometido al puro azar de las circunstancias y de las opciones que los sistemas de poder económico-político pueden ofrecer. En el peor de los casos, lo único que provoca el nihilismo es un regreso desesperado, en el colmo de la irracionalidad, a una religiosidad fundamentalista y fanática —también ella nihilista—, de lo que hemos tenido varias insufribles manifestaciones en las últimas décadas y en diversas latitudes del mundo.

Sin embargo, nuevas e igualmente perniciosas ideologías buscan ocupar el vacío que dejaron sistemas de creencias antes omnipotentes. Una de estas novedades, quizá la más influyente, es el “cientificismo” y sus variantes o derivaciones: el reduccionismo naturalista (biologismo, ecologismo, neurologismo), la tecnocracia, el poshumanismo, el transhumanismo, etc. La fuerza de esas ideologías radica en que aparentan tener bases

²⁶ Utilizan esta expresión dos reconocidos spinozistas: Gilles Deleuze y Antonio Negri.

científicas, cuando se trata en realidad de interpretaciones superficiales o muy especulativas de ideas o conceptos científicos, mezcladas a veces con nociones de las tradiciones esotéricas u orientalistas e incluso con concepciones difundidas por la literatura o el cine de fantasía o de ciencia ficción. Constructivismo de oropel que solo satisface existencias y conciencias fútilmente frívolas. Como sabemos desde los teóricos de la ideología²⁷, esta consiste, entre otras cosas, en un sistema de ideas y creencias que no tienen fundamentos reales o racionales, pero que puede responder a la necesidad emocional del sujeto de ubicarse a sí mismo, darse una identidad, y tratar de entender la realidad que lo rodea, o de lo que capta como realidad.

La crisis de las ideologías tradicionales (políticas y religiosas) en el mundo contemporáneo es vivida seguido por los sujetos como una “crisis de sentido”, como un sentir que la vida no vale nada, que la existencia como tal tampoco, y que no queda más opción que sumirse en el sufrimiento y la depresión o bien apostar a formas sociopáticas de existencia (drogas, delincuencia, aislamiento). “La muerte de Dios”, es decir, el fin del dominio del pensamiento metafísico-teológico tradicional y de sus órganos eclesiásticos, es concebida y sentida como la muerte de toda posibilidad de sentido, valor, razón, etc. Es frente a esta situación que varios pensadores y divulgadores (educadores sociales) han creído ver en la filosofía la “salvación” para el alma contemporánea. La filosofía, esa vetusta, primigenia forma de sabiduría y pensamiento ha estado ahí siempre, no siempre valorada, y a la que muchas veces se ha querido silenciar o someter —a la política, a la religión, a la ciencia (natural o social), etc. A lo largo de la historia, la filosofía ha tenido que luchar por defender su autonomía y especificidad como forma de pensamiento frente a la persistente tentación de que se fundamente, encuentre su base de verdad, en las ciencias o en cualquier discurso no filosófico. Pretensión fallida porque la filosofía sería precisamente la encargada de fundar la validez y alcance de saberes y prácticas. Esto implica que la filosofía no se funda en otra cosa sino en sí misma, en el propio acto del pensar, como bien dijo Luis Villoro (que poseía un corazón spinozista²⁸): “La filosofía es saber destinado a dar razón de todo conocimiento con pretensión de validez y, al dar razón de todo conocimiento, lo da también de sí misma. Fuera de todo absurdo, por tanto, pedir a la filosofía que se

²⁷ Cf., en particular, Villoro, 1985.

²⁸ Villoro también plantea como tarea de la filosofía “ser, a la vez, *reforma del entendimiento y elección de vida nueva*” (Villoro, 1985, p. 137).

funde según las reglas de un saber prefilosófico, o que se justifique frente a sus pretensiones; que ella consiste precisamente en el intento de fundar y justificar ese saber prefilosófico” (Villoro, 1962, p. 69)²⁹.

Lo que se ha planteado en nuestro tiempo es si es posible una *espiritualidad no religiosa*, es decir, una forma de dar sentido a la existencia humana (y a la existencia en general) que no dependa de elementos trascendentes, sobrenaturales, de algún tipo de concesión a la religión, pero que, a la vez –en tanto que espiritual–, no se reduzca a una visión puramente humanista –antropocéntrica, subjetivista– ni recaiga en un positivismo o un naturalismo ramplón. Como hemos adelantado, el spinozismo es esa opción: una *espiritualidad filosófica no religiosa* para nuestro tiempo, una espiritualidad –si se nos permite el oxímoron– materialista, claramente orientada a la vida *práctica*, e incluso, como quiere Antonio Negri, *revolucionaria* (Negri, 2000). Entre volver al dogmatismo superfluo de las religiones o insistir en un ateísmo que es puro nihilismo, se encuentra el modelo de espiritualidad, incluso de la idea de Dios, que la filosofía puede ofrecer: racional, práctico, alegre, libertario.

¿Ateo gracias a Dios?³⁰

La filosofía de Spinoza, como se ha reconocido a lo largo de la historia, es una filosofía materialista (Peña 1974), naturalista, racionalista y... ¿atea?, ¡pero Spinoza siempre está hablando de Dios! Este es el primer punto a discusión. Hay quienes consideran que Spinoza no habla sinceramente de Dios, que su discurso sobre Dios es “ateísmo enmascarado”, como dice Robert Misrahi³¹, una legítima estratagema para evitar la acusación de ateísmo y la consecuente persecución³². A principios del siglo XVIII el

²⁹ Hemos mostrado (en Ramírez, 2014) una cierta analogía entre las filosofías de Villoro y Spinoza, particularmente en lo referido a la estructura de los tres géneros de conocimiento: imaginación, razón e intuición en el segundo; creer, saber y conocer, en el primero (expuesta en Villoro, 1982).

³⁰ Parece que el autor de este paradójico lema es el pensador y escritor alemán del siglo XVIII Georg Christoph Lichtenberg. Él lo dice así: “le doy mil gracias a Dios de que me haya permitido volverme ateo” (en Lichtenberg, 2013, p. 99). El escritor era una spinozista acérrimo. Más adelante, en otro aforismo dice: “Si el mundo continúa existiendo por una infinidad de años, la religión universal será un acendrado spinozismo. Abandonada a sí misma, la razón no puede conducir a otra cosa” (p. 100).

³¹ “Postfacio: Una conversación con Robert Misrahi” (Lenoir, 2019, p. 149).

³² Uno entre los muchos detractores y difamadores de Spinoza es el teólogo Christian Kortholt (1680). Según María Jimena Solé, “basándose únicamente en el *Tratado teológico político*, Kortholt denuncia a Spinoza como doblemente engañador, pues no sólo niega la existencia del verdadero Dios, sino que además utiliza el nombre de Dios de un modo ilegítimo. Lo que él denomina Dios no es más que el universo en su totalidad y este engaño conduce, según el juicio de este teólogo, a errores y absurdos. Spinoza quiso hacer pasar su Dios naturalista por el Dios verdadero”. Kortholt, citado por Solé, remata con

médico y mal poeta Richard Blackmore le dedica un poema a Spinoza donde afirma que el filósofo “se declara de Dios, mientras a Dios traiciona [...] / en cuanto conserva el nombre, y la cosa subvierte” (citado por Chauí, 2020, p. 159). Sin embargo, al “judío virtuoso” no le importaban esas acusaciones, como se ve a lo largo de su vida y, por otra parte, en diversas ocasiones las rechazó y consideró un “puro rumor” producto del dogmatismo, la mala fe o la ignorancia (Spinoza, 1988, Carta 68, p. 377 [299]).

En todo caso, Spinoza es claramente ateo del Dios-ídolo de las religiones. Según Pierre-François Moreau, el del ateísmo de Spinoza es un falso debate, pues “si se presta atención a lo que dice Spinoza, y no se le aplican categorías que le son extrañas, carece de sentido tildarle de ateo, pues Dios está en el centro de su sistema” (Moreau, 2012, p. 80). Ciertamente, no se trata del Dios de la religión. No es el Dios legislador y providencial, que manda y exige obediencia, que promete premios o castigos, que pide ser temido antes que amado (como toda autoridad autoritaria). Bernard Rousset cuenta que en una conferencia de Alexandre Matheron, a la insistente pregunta ¿Spinoza creía o no en Dios?, el experto spinozista contestó: “Lo que es cierto, es que Spinoza creía en el Dios de Spinoza” (Rousset, 2000, p. 277). El mismo en el que dijo creer Albert Einstein. Deleuze nos ofrece una explicación positiva de este asunto: “lo que Spinoza va a llamar «Dios» en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades” (Deleuze, 2019, p. 24). Es decir, el concepto de Dios como idea del absoluto infinito contiene todo lo que es pensable, incluido lo no pensable en cuanto es, como sea, todavía pensable (los infinitos atributos de la sustancia una). Dios es, pues, la idea infinita, el concepto por excelencia. El objeto básico y esencial del pensar que es, a la vez, el sostén de todo pensamiento. Spinoza y, quizás, todos los filósofos transforman la noción religiosa de Dios en el concepto filosófico de Dios, y usan esta idea para garantizar la autonomía y la posibilidad del pensamiento, su libertad total, de la misma manera como algunos artistas, particularmente pintores (Giotto, Miguel Ángel, El Greco), usan los temas religiosos de Dios, vida de Jesucristo, mitos bíblicos, etc., para desplegar una creatividad prodigiosa de líneas, colores, formas y composiciones que resultan ser, al fin, la más excelsa y evidente expresión de lo “divino”.

esta floritura de injurias: “Benedictus es Spinoza (aunque debió habersele dado el nombre de Maledictus, porque después de la maldición divina (Gen. III, 17.18), la tierra, convertida en tierra de espinas y de abrojos, nunca ha tenido que soportar sobre su faz a un ser humano más vil que este Spinoza)” (Solé, 2011, p. 65).

Pareciera, en todo caso, que ser ateo o parecerlo es condición para tener una verdadera comprensión de Dios, como la que tiene Spinoza. Por eso, el ateo más peligroso es el que entra a la casa de Dios, a una iglesia o un templo, y pregunta si podría hablar con Él. Ya sabemos lo que le contesta alguien ahí: “ejem, ejem, ¿podría regresar después?”. O, crudamente: “no esté molestando con impertinencias, ¡todos sabemos que Dios no existe!”. Es decir, los filósofos que se han atrevido a apropiarse del tema de Dios y a compenetrarse filosóficamente en él de la manera más racionalmente consecuente resultan más problemáticos, desestabilizadores y peligrosos que quienes simplemente se contentan con negarlo (ateos, sin más: jacobinos, cientificistas, materialistas vulgares). La religión, por su parte, termina por rechazar y condenar la intromisión de los filósofos, o por lo menos la juzga desacertada o le aplica una supina indiferencia, y busca mantener sus fueros, sus privilegios respecto a Dios, como si fuera objeto de su “propiedad”.

Así pues, lo que hace Spinoza es *transformar* la idea de Dios, convirtiéndola en una idea filosófico-racional, y extrayéndole todo elemento religioso o teológico-religioso (de cualquier religión: Spinoza no discriminaba al juzgar equivocadas y supersticiosas a todas las religiones³³). No obstante, y es una hipótesis de interpretación, la filosofía de Spinoza mantiene la estructura –y quizá, como dirían Hegel y Feuerbach, la *verdad última*– de toda religión: 1) una idea de Dios, es decir, una comprensión de la esencia de la realidad; 2) una idea del ser humano, de su existencia y condición problemática; y c) una vía para superar esa condición y alcanzar la *salvación*. De cada uno de estos tres momentos Spinoza ofrece una concepción distinta, cuestionando, refutando y superando la visión religiosa, estableciendo a la filosofía como la verdadera vía de nuestro conocimiento y nuestra salvación. Como dice Alain en su texto sobre el filósofo holandés: “La salvación está pues en la búsqueda del espíritu de Dios en nosotros. La salvación está en la filosofía. La filosofía es la verdad de toda religión” (Alain, 2008, p. 25). El Dios racional de la filosofía es el verdadero Dios, que comprende y supera al Dios de la imaginación, el Dios de las religiones. En cuanto la filosofía aplica un vaciamiento de la religión –una especie de *kenosis*–, recupera en un nivel superior el sentido válido y libertador de la idea de Dios: es aquí donde surge la posibilidad de lo que llamamos una espiritualidad filosófica. Dios no ha muerto, o no ha muerto todavía, vive verdaderamente –no confundir con los falsos dioses del dinero, el poder, la vanagloria– en su *idea*, en la

³³ Ver la crítica de la religión y la teología, particularmente de la *Biblia* veterotestamentaria en Spinoza, 1986.

capacidad del pensamiento humano para pensar el infinito y para pensarse a sí mismo en ese infinito, y como infinito.

Digamos que la religión plantea los problemas, pero es incapaz de resolverlos, solo la filosofía puede hacerlo, previa transformación, desmitificación y reconstrucción racional de la idea de Dios y de todo el contenido religioso. No se trata –en Spinoza, Hegel, Feuerbach o Marx– de que la filosofía supla a la religión sino de un desplazamiento a una posición que es ya algo distinto de la religión y la teología. Spinoza, “el radical puro” no se arredra nunca en su crítica a la religión; a veces es implacable, como en este consejo que le da a un joven amigo que se ha convertido al catolicismo: “Deseche esa mortífera superstición y reconozca la razón que Dios le ha concedido y cultívela, si no quiere ser contado entre los brutos” (Spinoza, 1988, carta 76, p. 400 [323]). Al Dios de Spinoza no se le reza, o bien se le reza razonando, pensando, actuando, celebrando la vida. Estas palabras de Jean-Luc Nancy guardan un fecundo tono spinozista: “Por eso, no nos resta ni culto, ni plegaria, sino el ejercicio estricto y severo, sobrio y sin embargo jubiloso, de eso que se llama pensamiento” (Nancy, 2008, p. 258). Ciertamente, al reivindicar una idea racional de Dios como la única adecuada y correcta, la filosofía no deja de estar en deuda con la religión, al menos con su núcleo de sentido, verdadero de alguna forma, núcleo que, a la vez, en una especie de círculo hermenéutico, revela la predestinación filosófica –atea en cierta forma– de toda religión.

Todavía más, nos atrevemos a sostener que el filósofo de Ámsterdam elabora la idea más consistente y perfecta de Dios jamás habida en la historia del pensamiento, superior a cualquier otra formulada por cualquier teología o religión. Como constataba Jorge Luis Borges en una Conferencia dictada en 1985 en la Sociedad Hebrea Argentina:

Una de las tareas de la humanidad ha sido imaginar a Dios. Pero, de los casi infinitos dioses que se han imaginado, ninguno, ni siquiera el Dios de la Escolástica, el Dios de Santo Tomás, por ejemplo, puede competir en variedad, en insondabilidad (si se me permite el barbarismo), con el Dios de Spinoza. Bueno, esa imagen ha quedado y será parte de la memoria de todos los hombres. Más allá de los otros dioses del panteísmo, por ejemplo la esfera infinita de Parménides, por ejemplo el Brama de la India, que crea el mundo, Visnú, que lo conserva, y Siva, que lo destruye (Borges, 2013)³⁴.

³⁴ Jorge Luis Borges, “El más adorable de los filósofos”, en: <http://alucero-montano.blogspot.com/2013/02/spinoza-el-labrador-de-infinitos.html>. Se dice en esta página que se trata de una transcripción de la conferencia que impartió el escritor

He aquí el Dios de Spinoza, el verdadero Dios, ese ante el cual no hay que hincarse ni guardar ningún temor, sino, todo lo contrario, ante el cual hay que ponerse de pie, levantar la cabeza y con ánimo desencadenado contemplar jubiloso la inmensidad rebosante de la creación.

Al infinito y más allá...

La definición de Dios que presenta la proposición 11 de la Parte I (“De Dios”) de la *Ética* sigue siendo todavía en nuestro tiempo motivo de asombro y maravilla. Recordémosla: “Dios, o la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (Spinoza, 2020, p. 52). Y más adelante, precisa Spinoza: “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (*Ética* I, prop. 16 / 2020, p. 64). Dado que Spinoza llama y concibe a los individuos como *modos* –modos de la sustancia–, todo lo que existe es una realidad única, aunque esencialmente plural y diversa (pluralidad infinita de atributos y diversidad infinita de modos). ¿No es Dios simplemente el nombre que usa nuestro filósofo para hablar del Universo, la Realidad total o la Naturaleza? El problema es que estos conceptos, así dichos, hacen pensar en algo acabado, completo, redondo. En todo caso, para Spinoza la realidad en cuanto *infinita*, infinitamente infinita, no está limitada, ni puede estarlo, pues es lo Absoluto, que es pura positividad y potencia total (Dios *es* todo lo que *puede ser*). Por eso, y es una de las tesis más aparentemente extrañas de Spinoza, Dios consta de infinitos atributos (“atributo” en su filosofía quiere decir “tipo o forma de realidad”, “infinito a su manera” o, como dice él: “infinito en su género”³⁵), aunque solo podamos acceder a dos: la Extensión (materia) y el Pensamiento. Si dijéramos que *únicamente* existen estos dos atributos implicaría que le negamos a Dios infinitos atributos, lo cual no sería consistente con la idea de Dios como ente realísimo. Aunque no podemos acceder a todos los atributos de Dios podemos acceder a la *esencia* de Dios: el ser que es *causa sui* y causa inmanente

el 1 de abril de 1985. Según Pilar Benito Olalla, la conferencia se publicó en el periódico el *Clarín* el 27 de octubre de 1988 (cf. Benito, 2015, nota 221, p. 91-92).

³⁵ Que los atributos son “infinitos en su género” quiere decir que ninguno puede ser causa del otro (son realidades autónomas, autosuficientes), por ende, ambos deben ser causados por una Causa absoluta (infinitamente infinita) que es Dios. Para poner un ejemplo solo ilustrativo (no analógico sino metafórico): la manzana es la sustancia que tiene dos atributos: es roja y es jugosa, estos atributos (cualidades sensibles o *quale*) son irreductibles e incomparables, son autónomos, remiten a *sentidos* distintos (la visión y el gusto), de alguna manera cada uno “infinito en su género”. Y claro, la manzana tiene muchos otros atributos (aunque no infinitos) y la “sustancia” manzana es la causa de todos sus atributos.

(o eficiente) de todo lo que existe. Que Dios es causa de sí significa que él es la realidad absoluta, que se basta a sí misma y que, por eso, es causa de todo lo que se sigue de él, que sin embargo no está fuera de él, pues “todo es en Dios”: *el Dios inmanente*. Como dice Marilena Chaui, la inmanencia es la “nervadura de lo real” (Chaui, 2020, p. 119), la clave ontológica del spinozismo. Sin embargo, Dios no es equivalente simplemente a la Naturaleza, a la Realidad o al Ser; o solo lo es en cuanto estos conceptos son elevados al nivel de la infinitud, de la potencia absoluta. Hay mejor, como lo explica inmejorablemente Bernard Rousset, una especie de circularidad entre Dios y el Ser: se debe reconocer que el Dios de Spinoza, “que no es Dios porque no es más que el Ser, al liberarnos del Dios que no es Dios porque es humano, demasiado humano, incluso inhumano, es por lo mismo verdaderamente divino: y lo es, en la medida en que cumple la función que está reservada a Dios” (Rousset, 2000, p. 234)³⁶. Como apunta Pierre Macherey, el verdadero conocimiento de Dios es el que proporciona la filosofía (Macherey, 1998, p. 13).

Para Maurice Merleau-Ponty, la idea de *infinito positivo* –esa “manera inocente de pensar a partir del infinito” (Merleau-Ponty, 1964, p. 182)– es lo que otorga toda su grandiosidad y especificidad al racionalismo clásico –el “gran racionalismo” le llama el filósofo francés, en oposición al “pequeño racionalismo”, positivista y cientificista de los siglos XIX y XX. Infinito positivo es la idea de un infinito en acto, la potencia ilimitada de lo que es *causa sui*: “lo que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición”, dice Spinoza (1988, carta 12, p. 130). Esta concepción contraviene el significado negativo que viene indicado por la misma palabra infinito, esto es, “no-finito”. Por esto, dice Mariana de Gainza, “el problema del infinito comienza a partir del mismo nombre con que se lo designa” (Gainza, 2020, p. 81). El “infinito negativo” es la noción común de infinito, la manera natural, puramente cuantitativa, como lo representamos en el nivel de la imaginación, como algo excesivamente grande y, por ende, inalcanzable, impensable. Esta postura nos lleva a constatar y asumir los límites y carencias de nuestra mente y nuestro ser –que es el principio de toda religión: nuestra indigencia y la necesidad que tenemos de un ser, un padre o un rey trascendente. Desde este punto de vista, la esencia de Dios y la esencia de toda cosa escapa a nuestra comprensión, por ende, debemos rendirnos ante la imaginación y las instituciones y

³⁶ “On doit alors reconnaître que son Dieu qui n’est pas Dieu parce qu’il n’est que l’Être, en nous libérant du Dieu qui n’est pas Dieu parce qu’il est humain, trop humain, et même inhumain, est par là même vraiment divin: il l’est, dans la mesure où il remplit la fonction qui est réservée à Dieu”.

relaciones sociales que aprovechan los supuestos límites de nuestro entendimiento para dominarnos. Por contra, la idea racional de Dios de Spinoza, al revelar y asumir plenamente la autonomía y alcance de nuestra potencia de pensar, tiene como principal efecto en nosotros que nos permite liberarnos de nuestras cadenas mentales y de las formas de dominación de que somos objeto. Comprendemos el ser infinito de Dios como un infinito en acto, esto es, como el ser absoluto que es todo lo que es, por sí y para sí mismo. Ahora bien, como explica Martial Gueroult, siendo lo infinito “la ineluctabilidad de una afirmación absoluta y total, es, a este título, absoluta libertad” (Gueroult, 1968, p. 81³⁷). Absoluta indeterminación es absoluta autodeterminación, es decir, absoluta libertad.

¿Determinismo o libertad?

El estrecho vínculo que Spinoza mantiene en todo momento entre el nivel especulativo y el nivel práctico de su filosofía es lo que justifica para nosotros relacionarla con la idea y la tarea de una espiritualidad filosófica. Que Spinoza haya decidido nombrar *Ética* a su obra principal dice todo acerca de ese vínculo. El objetivo último de la filosofía es *práctico*. Esto no quiere decir que el filósofo deba subsumir el orden conceptual del pensamiento y del conocimiento a esa tarea (como hace el pragmatismo), quiere decir, más bien, que la sabiduría no puede no implicar un modo de vida diferente –autónomo, libre, feliz. Al conocer lo que es no podemos no actuar conforme a eso que es: tal es nuestra condición. La verdad es el primero de nuestros bienes, y esta enseñanza, simple y eterna, es la que creemos debe ser atendida por el ser humano contemporáneo (sumido en la confusión de la posverdad).

Pero ¿no niega Spinoza la libertad humana? ¿No es su filosofía un *determinismo* absoluto que no deja ningún resquicio al ser humano y sus problemáticas concretas? Hegel creía eso, basado, según Negri, en una lectura apresurada de Spinoza (Negri, 2000, pp. 144-145). Sin embargo, la mayor parte de la *Ética* (cuatro de los cinco libros, del II al V³⁸) es una antropología, una teoría de los afectos y una filosofía de la libertad. Sobre

³⁷ “L’inéluclabilité d’une affirmation absolue et totale, est, à ce titre, la liberté absolue”.

³⁸ Decir “libros” es un modo de hablar, tradicionalmente utilizado, aunque tiene razón Macherey cuando insiste en que en verdad se trata de “partes” (*partes*) y no de libros (*libri*), pues “par ce mode de désignation, Spinoza a certainement voulu attirer l’attention sur le caractère global d’une entreprise philosophique qui, si elle procède par étapes successives, ne s’écarte jamais de l’objectif principal signifié par le titre même de l’ouvrage, à savoir rassembler les éléments rationnels nécessaires à l’élaboration d’une règle de vie pratique” (Macherey, 1998, p. 3); “por este modo de designación Spinoza ciertamente ha

la cuestión del determinismo hay que hacer una precisión. Normalmente este se entiende en un sentido teológico-trascendente: Dios es una causa externa de lo que existe, entre la causa y su efecto opera una heterogeneidad de principio. Esto significa, como sucede en toda teología, que Dios nos es inaccesible y no conocemos la manera cómo él determina lo existente. Para Spinoza no es así. Dado que Dios es inmanente a la realidad que crea, pues es “causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, *Ética* I, prop. 18 / 2020, p. 70), nosotros, que *somos parte de esa realidad*, tenemos todo para comprender lo que ella es en cuanto tal, es decir, lo que es Dios mismo, y en esto consiste nuestra libertad. El “determinismo” en todo caso significa simplemente que somos parte de la realidad, que *somos reales*, esto es, que emergemos desde una realidad que nos precede y abarca –dado que primero somos un cuerpo–, y es desde ahí que advenimos al entendimiento y a la libertad. Esta, nuestra libertad, consiste en el ejercicio de nuestra potencia de actuar, potencia que descubrimos a través de la comprensión ontológica de nuestro ser. Comprendemos esa potencia, que es nuestra esencia misma, en cuanto comprendemos que ella es parte (no numérica sino intensiva) de la Sustancia infinita. *Somos divinos*. Pues Dios es causa de todas las cosas (los modos) “en el mismo sentido que se dice que Dios es causa de sí” (Spinoza, *Ética* I, prop. 25, esc. / 2020, p. 76). Nuestra acción y nuestra libertad no nos exilian del mundo –no hay manera de hacer eso–, al contrario, solo desde el ser real, que damos por asumido y existente (realismo spinozista) y que comprendemos en su esencia verdadera es que podemos ser libres, que somos libres. La libertad tiene, pues, un sentido positivo: consiste en la afirmación de nuestro ser (y del Ser en general, es decir de Dios mismo), más exactamente, consiste en la afirmación que puede hacer cada uno de la parte más positiva de su ser. La libertad no es negación ni parte de una negación –de sí mismo, de los otros o de cualquier otra cosa existente. En verdad, toda existencia en cuanto tal es *perfecta*. Spinoza lo asienta así: “por *perfección* en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en tanto que existe y opera de cierto modo, sin tener ninguna cuenta de su duración” (Spinoza, *Ética* IV, prefacio / 2020, p. 285).

Al igual que la libertad, el individuo, o más bien la *individualización* es, en Spinoza, intensiva. El individuo es un modo unificado de los atributos extensión y pensamiento

querido llamar la atención sobre el carácter global de una empresa filosófica que, si bien ella procede por etapas sucesivas, no se aleja jamás del objetivo principal que expresa el título mismo de la obra, a saber, conjuntar los elementos racionales necesarios para la elaboración de una regla de vida práctica”.

(el cuerpo y el alma), no es un “producto” de la acción de la Sustancia sino, precisamente, un *modo* de la sustancia, que no existe sin ella ni fuera de ella. El modo es como el *pliegue* de una manta, que no es más que un modo de ser de la manta misma, o como las olas que no son más que pliegues infinitos del inmenso mar³⁹. Doble pliegue, o pliegue en el pliegue (repliegue), los seres humanos somos un cuerpo que pliega un alma y un alma que pliega un cuerpo. Ambas realidades nos constituyen de igual manera. Spinoza supera la concepción jerárquica de la tradición metafísica y religiosa que enaltece el alma y desprecia al cuerpo. Si no tuviéramos un cuerpo no seríamos nada y nuestra alma, nuestra mente, no tendría ningún contenido y ninguna verdad. Nada serían. El alma o la mente, en tanto que modo del atributo pensamiento, es una *idea*, y el objeto de esta idea es un cuerpo⁴⁰. A la vez, las ideas que nuestra mente posee son ideas del cuerpo, aunque no se explican o comprenden por el cuerpo sino en sí mismas, reflexivamente, a través del orden propio de las ideas, que es lo que constituye al atributo pensamiento. La correspondencia o el paralelismo entre el alma y el cuerpo, entre las ideas y las cosas, se da por descontada, en cuanto ambas son modos distintos de una misma y única sustancia. Alma y cuerpo son, en verdad, dos formas de una misma realidad.

Alegría activa: conocimiento y vida práctica

¿Cómo accedemos al conocimiento desde esa nuestra realidad a la vez corporal y mental? ¿Cómo llegamos al ámbito reflexivo de las ideas, que es lo que nos permite el conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas? En cuanto, como hemos dicho, el sentido último de la filosofía spinozista es práctico, ético, su punto de partida también es práctico, “existencial”, podríamos decir. Se trata del “conocimiento” en el nivel de nuestra vida afectiva y pasional inmediata, en el que estamos sumidos en las afecciones —las maneras como las cosas nos afectan— y entretenidos con las imágenes y los signos que nuestra mente usa para representarse esas afecciones. Es el estadio de lo que Spinoza llama la imaginación o el *primer género del conocimiento*. Con todas sus limitaciones, parcialidades y confusiones es, no obstante, el sustento, la *materia*, y el punto de partida del conocimiento, sobre el que vendrán a montarse y posibilitarse la razón y la intuición intelectual —el segundo y el tercer género, únicos capaces de verdad. La imaginación

³⁹ Utilizamos el término que Deleuze usa más bien para explicar la filosofía de Leibniz (Deleuze, 1988).

⁴⁰ “El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y nada otro” (Spinoza, *Ética* II, prop. 13 / 2020, p. 118).

proporciona, aunque de forma distorsionada, el contenido básico de nuestro conocimiento; es la manera como nuestro conocimiento aparece ligado a la realidad.

Es importante subrayar que la teoría del conocimiento spinozista se sustenta en una antropología, entendida como teoría ontológica de la realidad humana. Se ha dicho muchas veces, pero hay decirlo otra vez: para el filósofo de la inmanencia, la esencia de la existencia humana es un esfuerzo por ser: el *conatus*, hablando del cuerpo; o el *deseo*, hablando del alma o la mente⁴¹. El *conatus*-deseo es el motor de la vida humana y de su intención cognitiva. En realidad, para la ontología spinozista, la esencia de toda cosa existente es su esfuerzo por perseverar en su ser (Spinoza, *Ética* III, prop. 6 / 2020, p. 194), pues esa esencia remite a la esencia divina o, más bien (para evitar caer en la *analogía*⁴²), es parte de ella, *es* en ella, y la esencia de Dios –la esencia de la realidad– es *potencia*, capacidad de obrar, esfuerzo infinito.

Por nuestro *conatus*-deseo los seres humanos buscamos en nuestra vida lo que nos conviene, y nos produce *alegría* –aumento de nuestra potencia– y rechazamos lo que no nos conviene y produce *tristeza* –disminución de nuestra potencia. En el nivel de la experiencia inmediata, pre-reflexiva y pasional, los seres humanos estamos sometidos al azar de los encuentros y, también, a las imposiciones de los sistemas ideológicos, a supersticiones y falsedades que limitan nuestra capacidad de pensar y obrar. ¿Qué debemos hacer en este nivel? Como ya lo recomendaba Diotima en *El banquete* (210a): buscar el mayor número de cuerpos, es decir de encuentros, y de encuentros positivos, de experiencias que favorezcan nuestra potencia de existir y que no la disminuyan. “Nada sino una torva y triste superstición prohíbe deleitarse” (*Ética* II, prop. 45, esc. / 2020, p. 137), dice Spinoza, el libertario. Esta es la vía para salir del primer género del conocimiento: aumentando las pasiones alegres y disminuyendo las tristes. Si todo fuera un proceso natural no habría mayor problema, pero el caso es que existen en el mundo social-humano demasiados “promotores” de las pasiones tristes, que nos esclavizan a ellas esclavizándonos a la vez a ellos. Resulta necesario por esto el conocimiento

⁴¹ “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada” (*Ética* III, Def. 1 de los afectos / 2020, p. 258).

⁴² Deleuze ubica a Spinoza como un pensador de la “univocidad ontológica” –el ser se dice de la misma manera para todos los entes– en la línea de Duns Escoto y otros y en contraposición a la tradición aristotélico-tomista de la “analogía ontológica” –el Ser se dice de forma equívoca de las creaturas respecto al creador (Dios). Además de la magnífica y creativa interpretación de Deleuze –teoría de la distinción (numérica y real), expresionismo y paralelismo, clara distinción entre pasiones y acciones, entre tristeza y alegría– expuesta en su tesis de doctorado *Spinoza y el problema de la expresión* (Deleuze, 1975), ver el capítulo sobre “La diferencia en sí misma”, en Deleuze, 2002, especialmente sobre el tema de la univocidad: pp. 72 y ss.

propiamente dicho: el ejercicio de la razón o el entendimiento. Sorprendentemente, para quienes acusan a Spinoza de “intelectualista”, el conocimiento surge para él de la propia vida afectiva: cuando las pasiones alegres o positivas nos permiten formarnos *nociones comunes*: ideas acerca de lo que hay de común entre varias cosas, es decir, ideas *adecuadas* acerca de lo que son las cosas en sí mismas y no simplemente de lo que son para nosotros –como sucede en el nivel de la *imaginatio*. Accedemos a la razón, el *segundo género del conocimiento*, cuando las ideas se explican por sí mismas –una idea se explica por otra idea– y no por otras cosas. Como lo establece Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: “la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento” (Spinoza, 2006, p. 209 [27]). Estamos ahora en posibilidad de formar un pensamiento autónomo, una comprensión que ya no está sometida al mundo pasional ni a las cosas dadas. Advenimos a la autonomía intelectual, al “autómata espiritual”, le llama Spinoza (p. 117 [20]), que es el preámbulo de la autonomía en la vida práctica.

Dos son las tesis subyacentes en el spinozismo respecto a la vida afectiva (los afectos o sentimientos): que el conocimiento racional se apoya en ella y vuelve a ella, y que la función de la razón no consiste en negar esa vida afectiva o en intentar dominarla, controlarla o, en el peor caso, reprimirla, acallarla sin más, negando con ello todo lo positivo que hay en la existencia como tal, y particularmente en nuestra vida corporal, como han pretendido las diversas tradiciones filosóficas, religiosas o morales (estoicismo, cristianismo, puritanismo, e incluso el llamado racionalismo moderno: de Descartes a Kant y Hegel). Se trata más bien, para Spinoza, de comprender las pasiones, de entender sus causas y su relativa necesidad, y de *sustituirlas* –las pasiones son por definición *pasivas*– por sentimientos positivos, que son los que acompañan a las *acciones*, en cuanto estas se siguen de las ideas adecuadas que nuestra razón forma. Esta es la *alegría activa*, según la expresión de Deleuze (1984). Toda acción es alegre, en tanto que la acción se sigue de nuestra comprensión racional, de nuestra potencia de pensar: “Digo que *obramos* cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada” (Spinoza, *Ética* III, def. II / 2020, p. 184). Por el contrario, *padecemos* debido a nuestra ignorancia, a nuestra impotencia, a que somos presa de ideas confusas (ideas de la imaginación). *No hay acción triste*: esto ya dice suficiente sobre la concepción spinozista de la relación entre pensamiento y vida, entre teoría y práctica, entre conocimiento y ética.

El conocimiento de nosotros mismos, de lo que realmente somos, es la base para nuestra transformación y para nuestra emancipación o liberación, para alcanzar nuestra realización. Esto es el *tercer género de conocimiento*, donde conocimiento y vida se unen en la *beatitud* o el amor intelectual a Dios. Spinoza llama a este tipo de conocimiento *intuición intelectual*, pues consiste ya no en aprehender representaciones –como en la imaginación– o generalidades acerca de las cosas –como en la razón– sino en aprehender de forma directa e inmediata (concreta) la *esencia* singular de nosotros mismos, de las cosas y de Dios mismo. Es el punto más alto de nuestra potencia de pensar, cuando ya no requerimos mediaciones ni intermediarios, sino que captamos de un golpe, uniendo pensamiento y afecto activo (*amor*), la esencia verdadera de lo existente. Nos identificamos con el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de la realidad (Spinoza, *Ética* V, prop. 36, / 2020, p. 416). Captamos la esencia singular de una cosa porque captamos la manera como todas las cosas están presentes en ella, como Dios está en todas las cosas y en cada una. Esta aprehensión de la unidad de todas las cosas, de “lo uno todo” (*hen panta*) es, según Deleuze (2016, p. 516), la proposición o la intuición filosófica primordial, la esencia misma de la filosofía, de la que Spinoza –“el Cristo de los filósofos” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 62)– es su mayor exponente. Es también la respuesta a la cuestión de la posibilidad y sentido de una espiritualidad filosófica, que planteamos al inicio, como base de una pedagogía filosófica para la humanidad. En tanto que ejercicio del pensamiento libre, la pedagogía filosófica no es tanto una teoría de la enseñanza de la filosofía –de cómo enseñar filosofía–, sino una teoría del aprendizaje filosófico, de cómo puede *aprender* a filosofar cualquier ser humano, sobre qué bases, principios y orientaciones. Esas bases, hemos tratado de decir aquí, se encuentran de forma prístina en la filosofía de Spinoza: como decía “el hombre de Kiev”, esa “ráfaga de viento que me empuja por la espalda”, y “significa, sobre todo, que Spinoza quiso hacer de sí mismo un hombre libre” (Bernard Malamud, *El hombre de Kiev*, citado por Deleuze, 1984, p. 7).

Observación final

El modelo spinozista para entender la realidad puede ser llevado con toda consistencia a la sociedad humana, la que puede ser concebida entonces como una comunidad de potencias que forma una potencia mayor, donde todos los seres humanos se ayudan y complementan entre sí, contribuyendo todos al aumento de la potencia de actuar de

cada uno (Matheron, 1988). Este es el ideal de la comunidad humana libre –del comunismo, según Negri–, aquello a lo que una política éticamente fundada debería conducirnos. Ciertamente, las sociedades existentes confabulan y han confabulado siempre contra ese ideal. Quizá el estadio actual de crisis social y humana nos esté presentando la condición para que podamos por primera vez tomar plena conciencia de la necesidad y a la vez la posibilidad de comprometernos a volver realidad ese ideal, individual y colectivo, intelectual y práctico, espiritual y vital. Entender esto es la tarea de una pedagogía social filosóficamente sustentada, es decir, spinozistamente inspirada. Como lo aprecia el propio filósofo: “Esta doctrina contribuye no poco a la sociedad común en tanto que enseña según qué razón han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos. A saber, no para ser siervos, sino para que hagan libremente lo que es lo mejor” (Spinoza, *Ética* II, prop. 49, esc. / 2020, p. 179). Ser libre verdaderamente, no “ilusionarse libre”, es el objetivo final de la *Ética* como filosofía práctica. Es lo que la filosofía tiene que ofrecer al ser humano de hoy y siempre.

Referencias

Alain (2008). *Spinoza*. Marbor.

Benito, P. (2015). *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Biblioteca Nueva.

Borges, J. L. (2013, 4 de febrero). El más adorable de los filósofos. *Spinozianas*.
<http://alucero-montano.blogspot.com/2013/02/spinoza-el-labrador-de-infinitos.html>

Chauí, M. (2020). *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Cactus.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós.

Deleuze, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets.

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik.

Deleuze, G. y F. Guattari (1995). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

- Gainza, M. de (2020). El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción. *Ideas y Valores*, 69(174), 77-99.
<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174.66782>
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza, 1. Dieu (Ethique 1)*. Aubier-Montaigne.
- Lenoir, F. (2019). *El milagro Spinoza. Una filosofía para iluminar nuestra vida*. Ariel.
- Lichtenberg, G. C. (2013). *Aforismos*. Fondo de Cultura Económica.
- Matheron, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. École Normale Supérieure.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. De Minuit.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Press Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix-Barral.
- Moreau, P. F. (2012). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Escolar y Mayo.
- Nancy, J.-L. (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*. La Cebra.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo*. Akal.
- Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros*. Nueva Visión.
- Peña, V. (1974). *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente.
- Ramírez, M.T. (coord.) (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI.
- Rousset, B. (2000). *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé.
- Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Brujas.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Alianza.
- Villoro, L. (1962). *Páginas filosóficas*. Universidad Veracruzana.

Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI.