

Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica

MOA DE LUCIA DAHLBECK

(UNIVERSIDAD DE LUND, SUECIA)

Recibido el 5 de abril de 2016. Aceptado el 15 de junio de 2016

Moa De Lucia Dahlbeck es Doctora en Jurisprudencia/Derecho Internacional de la Universidad de Lund, Suecia. En 2016 defendió su tesis doctoral sobre el fundamento metafísico del derecho internacional ambiental y Benedictus de Spinoza. Próximamente va a publicar el libro *Spinoza, Ecology and International Law: Radical Naturalism in the face of the Anthropocene* en la editorial Routledge dentro de la serie Law, Justice and Environment. Actualmente reside en Argentina, donde participa como miembro del Grupo de estudios sobre Spinoza y el spinozismo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Foto: la Tierra desde la International Space Station, 2014, NASA/Reid Wiseman

RESUMEN: A primera vista, el compromiso de Spinoza con el naturalismo puede parecer útil para afrontar la tendencia actual a enfatizar (tanto en discursos políticos como científicos y filosóficos) una amenaza sin precedentes para la existencia humana sobre la Tierra. Esto se debe a que el naturalismo parece proveer a la filosofía metafísica de Spinoza con la rara –si no única– característica de ser formulada desde la perspectiva de la naturaleza misma. Esto, a su vez, parece legitimar el uso del naturalismo spinoziano como un medio para responder a, y combatir, todos aquellos daños causados por el ser humano que constituyen el supuesto riesgo inminente de una catástrofe ecológica. Ciertamente, los argumentos a favor de esta interpretación del compromiso de Spinoza con el naturalismo se están volviendo cada vez más comunes. En este artículo sostengo que las sugerencias de re-conceptualizar la moralidad basadas en este tipo de lecturas no perciben de manera correcta la radicalidad del compromiso de Spinoza con el naturalismo. En primer lugar, argumentaré que sólo es posible interpretar que dicho compromiso da pie a una ética radicalmente ecológica si hacemos una lectura no caritativa de los textos de Spinoza; y en segundo lugar, que esta lectura –si de todos modos se la prosigue– desemboca en una posición insostenible, desde la perspectiva del sistema de pensamiento spinoziano, tanto respecto de la ecología como de la moralidad.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, Naturalismo, Ética, Crisis ecológica.

ABSTRACT: Spinoza's commitment to naturalism may at first glance appear helpful for tackling the currently trending emphasis (in political as well as scientific and philosophical discourses) on an unprecedented threat to human existence on Earth. This is so, because naturalism seems to provide Spinoza's metaphysical philosophy with the rare (if not unique) character of being formulated from nature's own perspective. This, in turn, seems to allow us to use it as a means for responding to, and combating, all of those human-inflicted dangers to nature which together constitute the allegedly imminent risk of ecological catastrophe. Indeed, arguments in favour of this interpretation of Spinoza's commitment to naturalism are becoming increasingly common. In this paper, I argue that the suggestion to re-conceptualize morality based on that, or a similar, reading of Spinoza misunderstands rather than captures the radicalism of Spinoza's commitment to naturalism. I will argue, first, that it is only possible to read Spinoza's commitment to naturalism as giving rise to a radically ecological ethics if we make an uncharitable interpretation of his texts, and then, that this reading –if pursued anyway– will lead to an untenable position with regards to both ecology and morality seen from the perspective of Spinoza's system of thought.

KEYWORDS: Spinoza, Naturalism, Ethics, Ecological crisis.

Introducción

Quien esté familiarizado con la filosofía de Benedictus de Spinoza (1632-1677) sabrá que este construye su explicación de la realidad, de la existencia y del ser enteramente alrededor del concepto de una sustancia única, causa de sí, siempre activa y omnipotente. Para explicar la naturaleza compleja de esa sustancia –una naturaleza que abarca la realidad tanto física como ideal sin que esto implique reducir una a la otra; una naturaleza que es imposible de cuantificar, dado que es eterna e infinita, aunque divisible– Spinoza suele usar

la noción de Dios o Naturaleza (*Deus sive Natura*).¹ Esto significa que todo (absolutamente todas las cosas en el mundo: pasadas, presentes y futuras; conocidas y desconocidas; mentales, imaginarias y materiales) es siempre y en todas partes uno y lo mismo. Para Spinoza, esto es así no sólo en términos ontológicos y en relación con la causalidad, sino también en términos epistemológicos, en lo que se refiere a explicar las causas de las cosas.² En los estudios spinozianos, es común referirse al aspecto del sistema metafísico de Spinoza que traslada la relación ontológicamente inmanente entre sustancia y cosas finitas al reino de *nuestro* entendimiento del ser y de las cosas, como el compromiso por parte de Spinoza con el naturalismo.³

A primera vista, el compromiso de Spinoza con el naturalismo puede ser entendido como una herramienta útil para combatir la actualmente muy enfatizada crisis ecológica. Esto es así porque el naturalismo parece proveer a la metafísica de Spinoza con la rara –si no única– característica de ser formulada desde la perspectiva de la naturaleza misma. Esta perspectiva parece legitimar el uso del naturalismo de Spinoza como un medio para responder a, y combatir, los daños causados por los seres humanos que constituyen el supuesto riesgo inminente de catástrofe ecológica. Sin embargo, los argumentos a favor de una interpretación del compromiso de Spino-

za con el naturalismo según esta línea se están volviendo cada vez más comunes, no sólo en discursos prácticos guiados por una preocupación ante el estado del medio ambiente sino también en lecturas interpretativas de la filosofía de Spinoza.⁴ Como ejemplo de una formulación típica de tal argumento podemos proponer la siguiente: la metafísica de Spinoza nos permite una explicación extraordinariamente igualitaria de las cosas de la naturaleza. Si podemos encontrar la manera de transportar esta explicación igualitaria desde la metafísica al reino de la moralidad, podremos crear un marco normativo totalmente igualitario dentro del cual sería natural el valorar y preocuparse por todas las cosas, seres y procesos aunque no tengan utilidad alguna para nosotros.

Ahora bien, en este artículo sostengo que la re-conceptualización de la moralidad sugerida por este tipo de lectura de Spinoza no percibe de manera correcta en qué consiste exactamente el radicalismo del compromiso de Spinoza con el naturalismo. En primer lugar, voy a cuestionar tal conceptualización con el argumento de que esta sólo puede sostenerse mediante la aplicación de ciertas proposiciones metafísicas spinozianas *directamente* en el ámbito de las cuestiones normativas que surgen alrededor del problema contemporáneo de la ecología. A la luz de la visión explícita de cómo implementar las consecuencias éticas de su compromiso con el naturalismo que Spinoza nos provee en sus obras políticas (TTP, 1670 y TP, 1677, publicado póstumamente), el hecho de admitir que las premisas metafísicas del naturalismo se apliquen *directamente* en el ámbito de la moralidad parece requerir una alteración, no prevista por Spinoza, de su sistema de ideas. En segundo lugar, voy a argumentar que, si se mantiene esta aplicación directa –a pesar de que Spinoza no parece sostenerla en sus obras– se genera una serie de conceptos que, en realidad, contradicen la posición que se pue-

¹ E1p14. Uso las siguientes traducciones al castellano de las obras de Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000; *Tratado Teológico-Político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2014 (tercera edición); *Tratado Político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2013. Uso las siguientes abreviaturas para las obras de Spinoza: TTP = Tratado Teológico-Político [*Tractatus Theologico-Politicus*]; E = *Ética* [*Ethica ordine geometrico demonstrata*]; TP = Tratado Político [*Tractatus Politicus*]. Los pasajes de la *Ética* están citados según las siguientes abreviaturas: a (-xioma), c(-orolario) p(-proposición), e(-scolio) y ap(-éndice); “d” significa o “definición” (cuando aparece directamente a la derecha del número indicando el libro de la obra), o “demostración” (en todos los demás casos). Entonces, “E1d3” refiere a la tercera definición del primer libro de la *Ética* y E1p16d es la demostración de la proposición 16 del primer libro de la *Ética*. E1p29e refiere al escolio de la proposición 29 del primer libro. Las referencias a pasajes no geométricos de la *Ética*, tanto como las referencias al TTP están suplementadas con referencias a la edición de Gebhardt (4 vols., Heidelberg, Carl Winter, 1925), según la siguiente forma: G II/208/25-30 = Gebhardt, Vol. 2, página 208, líneas 25-30.

² E3 Prefacio.

³ Cf. Della Rocca, Michael, *Spinoza*, New York, Routledge, 2008, p. 5; Melamed, Yitzhak, *Spinoza’s Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 110; Lord, Beth, “Spinoza, Equality and Hierarchy”, en *History of Philosophy Quarterly*, 31(1), 2014, pp. 59-78 (p. 60); Hübner, Caroline, “Spinoza on Being Human and Human Perfection”, en Kisner, M. J. y Youpa, A. (eds.), *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 124-142 (p. 125).

⁴ Cf. Guilherme, Alex, “Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Enquiry into Spinoza’s System”, en *The Trumpeter*, 27(3), 2011, pp. 60-78; Kober, Gal, “For they Do Not Agree in Nature: Spinoza and deep ecology”, en *Ethics and the Environment*, 18(1), 2013, pp. 43-66; Gamlund, Espen, “Who has Moral Status in the Environment? A Spinozistic Answer”, en *The Trumpeter*, 23(1), 2007, pp. 3-27; Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011; Sharp, Hasana, “Animal Affects: Spinoza and the Frontiers of the Human”, en *Journal for Critical Animal Studies*, Volume IX, Issue 1/2, 2011, pp. 48-68; Sharp, Hasana, “Endangered Life: Feminist Posthumanism in the Anthropocene?”, en Sharp, H. y Taylor, C. (eds.), *Feminist Philosophies of Life*, en prensa; Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity*, London, Continuum, 2010.

de atribuir a Spinoza tomando como base sus dichos explícitos. Finalmente, voy a argumentar que para poder leer el compromiso de Spinoza con el naturalismo como algo que estimula el desarrollo de una moral radicalmente ecológica tenemos que aceptar la condición de hacer una interpretación caritativa, aunque equivocada, de las declaraciones spinozianas sobre la moralidad humana y el rol del ser humano en la naturaleza.⁵ También voy a proponer que esta lectura no solamente conduce a una posición insostenible con respecto a la posible respuesta spinoziana al problema de la ecología, sino que también interpreta de manera equivocada la concepción que tiene Spinoza sobre la moralidad en sí.

Leyendo a Spinoza como filósofo útil para combatir la crisis ecológica: origen, condiciones conceptuales e implicancias

Una posible manera de entender la lectura de la metafísica de Spinoza como fuente útil para formular una moralidad igualitaria, no jerárquica e inclusiva, es tratándola como estrechamente vinculada con un distinguible aumento del interés en la intersección teórica entre física y filosofía (o, más precisamente, ecología y ética). Para explicar este aumento de interés, a su vez, se lo puede relacionar con un debate actual sobre la relación entre la naturaleza del entendimiento humano y el comportamiento y la conducta humanos. Tal debate fue promulgado en los años setenta por el filósofo noruego Arne Naess. Naess lanzó la idea de un posible uso de la metafísica de Spinoza como punto de partida para una comprensión más adecuada de la naturaleza, el medio ambiente y la responsabilidad humana sobre el bienestar de los sistemas ecológicos. La meta de tal comprensión sería, según Naess, el llevar a cabo un cambio en el enfoque de las medidas humanas para proteger el medio ambiente: *desde* el bienestar de los seres humanos *hacia* el bienestar de la naturaleza en sí.⁶ Ahora bien, contemporáneamente, y junto con la aparición del concepto de “la era hu-

⁵ Como se evidenciará a la brevedad, “interpretaciones caritativas” es un concepto que tomo del historiador de la filosofía y reconocido experto en estudios spinozianos Yitzhak Melamed. Él lo usa para realizar una advertencia metodológica al lector contemporáneo de ideas filosóficas cultural y temporalmente alejadas del contexto actual.

⁶ Cf. Naess, Arne, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, en *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100.

mana” (o “el antropoceno”, un concepto utilizado para explicar la presente era geológica),⁷ la lectura naessiana de Spinoza, como un precursor (tal vez inconsciente) de una ética y una moral en armonía total con preocupaciones ecológicas más profundas, ha ganado más fuerza.⁸

Mientras los ejemplos más recientes de una lectura de la filosofía de Spinoza que parece seguir el modelo eco-ético propuesto por Naess sin duda comparten características importantes con la de Naess mismo, vemos en ellos también un fuerte énfasis (en contraste con la “deep ecology” pura de Naess) en los aspectos materialistas de los escritos políticos de Spinoza.⁹ Por lo tanto, la diferencia entre los intentos previos y los más recientes de interactuar con Spinoza al mismo tiempo que se tiene en consideración a la naturaleza parece radicar en el hecho de que la estrategia de los primeros suele centrarse –como establecimos anteriormente– en una aplicación de la metafísica spinoziana *directamente* en la cuestión normativa de la protección ambiental, mientras que los segundos se centran en la teoría política de Spinoza y argumentan –como veremos en breve– que el compromiso metafísico con el naturalismo *en combinación con* el supuestamente extremo es-

⁷ El término “antropoceno” lo tomo del discurso angloamericano, donde suelen usar la palabra “the Anthropocene” para referirse al estado precario de la naturaleza que estamos testimoniando actualmente y que creemos ser causado principalmente por actividades humanas. Hasana Sharp describe ese término en un capítulo titulado “Endangered Life: Feminist Posthumanism in the Anthropocene?” –que encontramos en un libro aún no publicado (ver nota anterior)– como “un término informal adoptado para nombrar una nueva época geológica marcada, antes que nada, por el cambio ambiental antropogénico”. Luego desarrolla: “El actuar como si las leyes de la naturaleza no valieran para nosotros es lo que nos permite agotar los recursos de la biosfera, envenenando y aniquilando a muchos seres vivos y eventualmente socavando la habitabilidad del planeta para la humanidad. El antropoceno es precisamente lo que revela que estos sistemas tienen su propia lógica y que, una vez que han sido alterados lo suficiente, no son susceptibles de ninguna intervención que garantice nuestra supervivencia”, traducción mía.

⁸ Cf. De Lucia Dahlbeck, Moa, *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature: A Critical Inquiry into the Metaphysical Underpinnings of the Legal Discourse on Environmental Protection*, Lund, Media Tryck, 2016, pp. 31, 85, 179; de Jonge, Eccy, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot UK, Ashgate Publishing, 2004; Gamlund, Espen, “Who has Moral Status?”, *op. cit.*; Guilherme, Alex, “Metaphysics as a Basis for Deep Ecology”, *op. cit.*; Kober, Gal, “For they Do Not Agree in Nature”, *op. cit.*

⁹ Santos Campos, Andre, “Book Review of Hasana Sharp’s *Spinoza and the Politics of Re-naturalization*”, en *Journal of Value Inquiry*, 46, 2012, pp. 481–484 (p. 481); Lord, Beth, “Spinoza, Equality and Hierarchy”, en *History of Philosophy Quarterly*, 31(1), 2014, pp. 59-78 (p. 60).

tado actual del medio ambiente nos da la motivación para alterar el evidente enfoque centrado en el ser humano de las declaraciones políticas de Spinoza. Por ejemplo, vemos en las lecturas más recientes cómo se argumenta a favor de una extensión de la noción política (claramente antropocéntrica) de Spinoza sobre el compañerismo entre seres a otros objetos de la naturaleza, dadas las condiciones especiales de la vida contemporánea.¹⁰ Esto significa, entre otras cosas, que, a pesar de sus diferencias, los dos tipos de lecturas eco-éticas de Spinoza –la más temprana y la actual– coinciden en sus resultados o productos. Aunque la primera se apoya solamente en los dictámenes spinozianos sobre la metafísica, mientras que la segunda incluye también aspectos de las obras políticas, ambas terminan proponiendo que, a pesar de que algunas de las obras de Spinoza parecen refutar una lectura eco-ética de su concepción de la moral, la normatividad y la política, tenemos que entender al holandés como un autor favorable a una moralidad extendida; una moralidad cuya meta es el bienestar de la naturaleza en sí.

Enfocándonos solamente en las lecturas más recientes a favor de una aplicación extendida del compromiso spinoziano con el naturalismo, parece, como dijimos, que estas proveen un conjunto de conclusiones nuevas a la teoría política de Spinoza. Estas conclusiones son producidas mediante la combinación del trabajo preparatorio metafísico con la cuestión de la ecología de una manera no prevista en las obras de Spinoza. De este modo, podríamos vernos llevados a considerar estas lecturas como instancias de lo que Yitzhak Melamed denomina “interpretaciones caritativas”, en cuanto implican que la filosofía política de Spinoza tiene que ser “rescatada” de su propio autor a fin de tener sentido en un contexto contemporáneo.¹¹ Así es que estos intentos recientes de crear una base conceptual para una noción de cuidado del medio ambiente más amplia desde la metafísica de Spinoza parecen emerger desde la idea de que sería lamentable impedir que una explicación me-

tafísica (del mundo y del ser) brillante pueda ser aplicada también en el ámbito de las –supuestamente– nuevas circunstancias políticas de la sociedad contemporánea.¹² Intentaremos ilustrar todo esto mediante un par de ejemplos textuales.

Hasana Sharp sugiere que la conceptualización spinoziana de la relación entre el ser humano y la naturaleza puede ser usada a fin de comenzar un proceso político llamado “renaturalización”.¹³ En su libro de 2011, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, propone que la metafísica no jerárquica de Spinoza puede ser utilizada para desarrollar una estrategia de empoderamiento mutuo a través de un intercambio afectivo entre los seres humanos y el resto de la naturaleza.¹⁴ Así, Sharp se apoya en los mismos aspectos de la metafísica spinoziana que los utilizados por quienes proponen una “ecología profunda” –en la línea de Naess– cuando argumenta a favor de una emancipación política de la naturaleza. Sin embargo, Sharp convierte esa emancipación en una idea que cubre no solamente a la naturaleza en sí misma, sino también a la naturaleza como un sujeto político entre otros que, según ella, sufren por ser representados como objetos en el paradigma dualista del cartesianismo. Resumidamente, Sharp argumenta que es posible crear una filantropía nueva y naturalista basada en las obras políticas de Spinoza. Esa posibilidad gira en torno a la lectura de las obras políticas sumada al compromiso metafísico con un naturalismo radical. La posibilidad de producir un nuevo naturalismo (más politizado que los anteriores) mediante la combinación de los compromisos políticos spinozianos con los compromisos metafísicos constituye el argumento central de Sharp en su defensa spinoziana de una reorganización radical de las estructuras políticas a fin de incluir las experiencias de, entre otros, mujeres, animales, virus y árboles en las evaluaciones políticas. Ahora bien, Sharp reconoce que, para desarrollar una estrategia efectiva de reorganización según aquella meta, es preciso adaptar varias de las ideas spinozianas a un conjunto de circunstancias nuevo y extraño a la filosofía spinoziana misma. Por eso, Sharp describe la crítica que Spinoza dirige al dualismo cartesiano y su acompañante, la doctrina del “imperio dentro de un imperio”, como

¹⁰ Cf. Sharp, “Animal Affects”, *op. cit.*, p. 64; Sharp, *Endangered Life*, *op. cit.*; Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity*, *op. cit.*, p. 4.

¹¹ Melamed, Yitzhak, “Charitable Interpretations and the Political Domestications of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination”, en Laerke, M., Schliesser, E. y Smith, J. (eds.), *The Methodology of the History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 258-277.

¹² De Lucia Dahlbeck, Moa, *International Environmental Law...*, *op. cit.*, pp. 22-28.

¹³ Sharp, H., “Animal Affects”, *op. cit.*

¹⁴ Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, *op. cit.*

un “[...] intento bastante genérico de renaturalizar al «hombre» que, a fin de alcanzar su propio potencial, tiene que ser fusionado con varios movimientos sociales contemporáneos y sus metas de atacar «abusos particulares y odios locales»”.¹⁵

Por lo tanto, mientras que Sharp y otros que leen a Spinoza en el mismo orden de ideas reconocen que Spinoza mismo no podía haber considerado su filosofía como fundamento de una ética radicalmente ecológica, parecen confiados en que la creación de tal ética basada en las premisas metafísicas del sistema filosófico de Spinoza sería coherente con “el alma spinoziana”, además de estar motivada por las condiciones de vida extraordinarias conocidas como “el antropoceno” (o la era humana). Específicamente, lo que tiene previsto Sharp es

[...] encontrar en el relato de la naturaleza normas implícitas a las cuales los seres humanos *deberían subordinarse*, de modo que la degradación ambiental, entre otras cosas, pueda ser detenida a pesar del hecho de que Spinoza nos insta [explícitamente] a preferirnos a nosotros mismos y uno al otro antes que a otras cosas naturales.¹⁶

Por lo que podríamos deducir de su propuesta para enfrentar el problema del antropoceno, Sharp se apoya, esencialmente, en las dos premisas siguientes: a) el rechazo de Spinoza al excepcionalismo humano como efecto directo de su compromiso con el naturalismo, y b) la idea de que la doctrina spinoziana del no excepcionalismo del ser humano, si es entendida adecuadamente, afecta nuestra facultad cognitiva de manera que queramos, de manera natural, el bienestar de toda la naturaleza.

La primera premisa se puede explicar como el rechazo enfático por parte de Spinoza de un tratamiento especial del ser humano en relación a la totalidad de la naturaleza entendida como Dios o sustancia. Es decir que, según Sharp –y en eso ella estaría de acuerdo con la mayor parte de los intérpretes– el rechazo de Spinoza de un excepcionalismo humano equivale a una dura crítica al tratamiento clásico de la humanidad como un dominio especial dentro del

¹⁵ Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, op. cit., p. 175, comillas en el original. En todos los casos la traducción es mía.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 187-186, énfasis mío.

dominio de la naturaleza; como sujeto con un reino propio, situado dentro de, pero no sometido al reino de la naturaleza ni a sus reglas de comportamiento y causalidad.¹⁷ Dado que, según Spinoza –contrariamente a esta doctrina del “imperio dentro de un imperio”– se aplican exactamente las mismas reglas tanto al ser humano como a la naturaleza en general, el filósofo enfatiza que no podemos recurrir a algo específicamente humano para explicar nuestra naturaleza humana. Como consecuencia, y precisamente como señala Sharp, encontramos la explicación spinoziana de la epistemología, la psicología y la cognición humanas redactada en términos totalmente naturalistas. Nuestra percepción de las cosas y los fenómenos que nos circundan, que suele ser guiada por nuestras emociones, es, según Spinoza, explicable en exactamente los mismos términos que los que usamos para explicar, por ejemplo, la trayectoria de una piedra cayendo hacia la tierra y su relación con la fuerza física de otro ser dándole el impulso para caer. Esto es así aunque la manera emocional en que solemos percibir las cosas nos hace equivocarnos tanto sobre la naturaleza de las cosas como sobre la naturaleza de nuestro entendimiento de ellas.¹⁸

La segunda premisa se puede explicar de la siguiente manera: su eje está en la suposición de que la conexión directa que realiza Spinoza entre explicaciones metafísicas, epistemológicas y psicológicas conduce a la proposición de que, si podemos entender adecuadamente las implicancias del naturalismo sobre nuestras emociones y maneras de percibir, vamos a abstenernos de dañar (conscientemente) a otras cosas fuera de nosotros mismos, con quienes nos encontramos y comunicamos: humanas o no humanas. Formulada en estos términos, la segunda premisa parece estar íntimamente conectada, en la propuesta de Sharp, con la explicación spinoziana de la naturaleza humana como un mero (casi mecanizado) esfuerzo por preservarse.¹⁹ Tal esfuerzo, que constituye la esencia de todos los modos (seres) finitos, es además identificado con la virtud ética. Esto es establecido en varias declaraciones en la *Ética*.²⁰ La virtud,

¹⁷ Cf. Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 122.

¹⁸ Cf. E3 Prefacio, último párrafo.

¹⁹ E3p7.

²⁰ Cf. por ejemplo E4d8 y E4p22c.

así definida, equivale en el caso del ser humano a un entendimiento adecuado (es decir, racional) de las cosas, y a una vida y una conducta guiadas por la razón, según Spinoza.²¹

Ahora bien, para hacer funcionar esta segunda premisa para un movimiento deliberativo eco-ético, según la propuesta de Sharp, tenemos que entender estas proposiciones sobre el esfuerzo, la virtud y el entendimiento como estipulando que, *dado que* “virtud” significa hacer todo lo que conduce al aumento de la potencia individual de perseverar (un esfuerzo que en el caso del ser humano equivale a lograr producir ideas adecuadas y aumentar la racionalidad), es virtuoso encargarse de hacer que la mayor cantidad posible de seres alrededor de uno mismo logre tener éxito en su esfuerzo por aumentar la potencia. Esto es así porque se supone que la mayor cantidad de seres que logre aumentar su potencia (esfuerzo de perseverar) conduce a un nivel más alto de entendimiento racional en una persona, porque el entendimiento requiere de objetos externos a los cuales pueda reflejar. Sin embargo, este parece ser un entendimiento que sería posible lograr solamente si uno acepta cambios en otras proposiciones de Spinoza. Entonces, queda claro que este aspecto de la lectura sobre el compromiso de Spinoza con el naturalismo, lectura propuesta en vista del antropoceno, implica que tenemos que dejar de lado la idea spinoziana de que la virtud es algo necesariamente perspectivista y relativo. Es interesante notar aquí que Sharp reconoce esta implicancia de su lectura de Spinoza. En lugar de dirigirse hacia las prescripciones que Spinoza da explícitamente en la *Ética*, el TTP y el TP –prescripciones sobre cómo realizar el paso desde la verdad sobre la naturaleza humana hacia una guía moral viable– la lectura eco-ética de la ética spinoziana depende del hecho de que su metafísica, por su propia fuerza, transformaría la percepción y la sensación humanas de tal manera que cambiaría también nuestros hábitos y conductas.

En breve veremos que la lectura eco-ética es problemática esencialmente porque requiere de la eliminación de la idea claramente elaborada por Spinoza sobre nuestra forma de desear y nuestra conducta como meros efectos de nuestro esfuerzo básico y esencial. Como argumentaré a continuación, es ahí donde se halla el verdadero radicalismo del naturalismo spinoziano.

²¹ Lord, Beth, *Spinoza's Ethics: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 113.

Ahora bien, a fin de convencernos de su carácter adecuado, quienes apoyan la segunda premisa de la lectura eco-ética deben argumentar a favor de la compatibilidad entre la concepción explícita de Spinoza del deseo como efecto del esfuerzo humano de perseverar y la proposición de la lectura eco-ética de que nuestro entendimiento puede llegar a controlar este esfuerzo y, extendidamente, nuestra conducta, siempre y cuando logremos dirigir nuestra cognición y entendimiento al reino de la razón. Esto es problemático, según argumentaré a continuación, dado que nuestra conducta según Spinoza es simplemente la que revela cómo entendemos las cosas, y no puede ser, por esa misma razón, considerada como algo que llega a ser controlado por alguna facultad del entendimiento. De hecho, como veremos a la brevedad, una de las críticas más persistentes hechas por Spinoza está dirigida precisamente a la idea cartesiana de la existencia de una facultad mental independiente capaz de juzgar libremente qué cosas deben ser consideradas como buenas o malas, verdaderas o falsas. Según Spinoza, nuestros deseos humanos (manifestados en nuestros hábitos) pueden revelar –si estamos intelectualmente preparados para percibirlo– en qué consiste nuestro entendimiento, y nada más.

Sin embargo, para el lector eco-ético de la filosofía spinoziana es posible llegar a controlar nuestro esfuerzo y nuestra conducta por medio de un entendimiento racional en nombre de la era humana y mientras nos apoyamos en los principios metafísicos de Spinoza. En un ensayo aún no publicado, Sharp muestra con claridad cómo es realizado este procedimiento cuando ella lo conecta a una discusión sobre la era humana. Sharp explica que la era humana es causada principalmente por el entendimiento metafísico cartesiano de nosotros mismos y del mundo que (según Spinoza) produce una división errónea, completamente arbitraria, entre el cuerpo y la mente, la voluntad (deseo) y el entendimiento. En función de esto, escribe Sharp que

Aunque son varias las fuerzas que han colaborado en instituir a la era humana [*the anthropocene*], la subjetividad cartesiana demuestra acertadamente una orientación del mundo que ha contribuido al cambio climático. Nosotros –o por lo menos aquellos nacidos en un privilegio nacional, racial, socioeconómico, y/o sexual– hemos sido capaces de tratar a la naturaleza no humana como un mero recurso para proyectos humanos. La explotación casi sin límites y la instrumentalización de la naturaleza no

humana se apoyan en el retrato metafísico de nosotros mismos como poseedores de una mente única y una sensibilidad distinguida y, fundamentalmente, como una especie distinguida en comparación con todos los otros seres de la naturaleza.²²

Sharp continúa instando que “si queremos hacer algo más que diagnosticar las patologías de la era humana, tenemos que combatir el excepcionalismo humano que tal era presupone”.²³

Según mi interpretación, los dos pasajes recién citados proponen que, si queremos redireccionar adecuadamente nuestra conducta viciosa (y el deseo en el cual esta se basa) tenemos que trabajar en las condiciones conceptuales (“el excepcionalismo humano que tal era presupone”) que la preceden. Estas dos cortas citas demuestran que el argumento de Sharp está alimentado por la idea de que solamente entendiendo que todas las cosas *están* sustancialmente conectadas y siguen el mismo conjunto de reglas, vamos a cambiar nuestra conducta humana y a propiciar nuestro deseo de protegerlas, de manera que incluiremos a la naturaleza como totalidad. Para tal fin, Sharp concluye su argumentación en dicho ensayo con las siguientes palabras: “Es nuestra ineluctable conexión con otros seres la que une nuestros destinos y *redirige* nuestras ambiciones *más allá* de nuestras intenciones”.²⁴ En otras palabras, ella propone que, al apreciar al mundo como es y a nosotros mismos como somos (es decir, en la manera planteada por Spinoza), el resultado será un redireccionamiento de nuestros deseos en una forma que es imposible de anticipar mientras nos halleemos bajo un entendimiento equitativo adecuado del mecanismo causal tras nuestras emociones y deseos llega a alterar por sí mismo, *no solamente nuestro entendimiento de ese mecanismo, sino la función o resultado del mecanismo en sí*. Según esta concepción del impacto inmediato de la metafísica de Spinoza, el cambio en la manera en la cual entendemos las leyes y las causas detrás de cómo somos y por qué sentimos y valoramos ciertas cosas y no otras, hará que automáticamente sintamos y valoremos de manera distinta. Queda claro, en efecto, que la lectura eco-ética de la filosofía spinoziana gira alrededor de la idea de que, una vez que logremos entender el antropocentrismo y la parciali-

²² Sharp, H. *Endangered Life*, op. cit. En todos los casos la traducción es mía.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

dad de nuestra propia auto-imagen, vamos a desear más allá de la perspectiva humana. Por eso, el único imperativo normativo que tenemos que cumplir activamente es el imperativo de cambiar la imagen del propio ser y su relación con el resto del mundo.

No es autoevidente cómo refutar estas lecturas de Spinoza tomando la dirección aquí relatada. En primer lugar, tenemos que notar la consabida complejidad ligada al reporte de Spinoza de la relación entre la cuestión ontológica del ser y la cuestión normativa del deber que involucra tal refutación. Es verdad que Spinoza no provee muchas indicaciones explícitas sobre cómo se relaciona su filosofía política con su trabajo preparatorio metafísico. De todas maneras, contra esta duda uno podría argumentar que varias notas biográficas clarifican que la razón por la cual Spinoza escribe su teoría política es precisamente la de hacer espacio conceptual para, y facilitar la recepción de, la explicación metafísica del mundo y el ser que había estado preparando por un tiempo extendido.²⁵ Queda claro entonces que, lejos de escribir su filosofía política de manera independiente de sus conclusiones metafísicas y éticas, Spinoza lo hace precisamente teniendo estas últimas en consideración.

De todos modos, los intérpretes que adhieren a la lectura eco-ética hoy en día (en contraste con las lecturas previas similares que se basaban en “la ecología profunda”) parecen ser conscientes de la aparente tensión entre su propia comprensión de las implicancias morales y normativas del compromiso spinoziano con el naturalismo, por un lado, y las consecuencias normativas de la metafísica spinoziana según las obras políticas de Spinoza, por el otro. Por ejemplo, Sharp escribe que “[a]unque Spinoza no da ningún valor especial a la humanidad, él insiste en que nos preferimos a nosotros mismos y uno al otro antes que a otras cosas naturales”.²⁶ Entonces, claramente hay un reconocimiento por parte de Sharp de la falta de apoyo textual en las obras de Spinoza para que la posición normativa que ella argumenta sea compatible con la conclusión ética de Spinoza.

Una posible defensa de la inferencia de una conclusión normativa nueva desde la estructura metafísica de Spinoza es el argumento de

²⁵ Cf. Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 245-287.

²⁶ Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, op. cit., p. 186.

que la tensión entre el resultado eco-ético de la metafísica y la posición explícita de Spinoza sobre la normatividad es inherente a su propio sistema filosófico. Sharp escribe, por ejemplo, que “Spinoza parece autorizar la explotación de la naturaleza no humana, aunque exhorta a aquellos que imaginan un dios que puede «dirigir la totalidad de la naturaleza de acuerdo con las necesidades de sus deseos ciegos y avaricia insaciable»”.²⁷ Entiendo que este argumento versa sobre la indecisión misma de Spinoza en relación a la manera en que su metafísica puede ser aplicada. En términos similares, Sharp propone en otro texto que “[...] aunque su sistema metafísico así lo requiere, Spinoza mismo no parece totalmente cómodo con las consecuencias de su metafísica en relación con la cuestión de lo distintivo humano”.²⁸ Parece ser, según el argumento de Sharp, que ella ha encontrado una vacilación en la mente de Spinoza; una indecisión que él –siendo inconsciente de ella– ha dejado entrar en sus obras. Sin embargo, un poco más adelante en el mismo ensayo, Sharp desarrolla esta misma idea proponiendo que “cada vez que Spinoza menciona seres humanos y animales, es en el contexto de negar el deseo que tienen algunos de rechazar la comunidad humana a favor de una libertad salvaje en asociación inmediata con animales”.²⁹ Dado que Spinoza, según Sharp, denuncia meramente el deseo de vivir “en libertad salvaje con animales”, somos libres de construir una moralidad ecológica extendida mientras esta suponga aceptar y respetar el deseo de perseverar de otros seres, y mientras no estipule una vida en un estado de “libertad salvaje” junto a los animales.³⁰

Además, parece haber otra condición a favor de una lectura extendida de la separación spinoziana entre el reino de la ética y el de la moralidad. Esta es la condición constituida por las circunstancias extremas de la vida contemporánea. Tomamos otra vez la argumentación de Hasana Sharp como ejemplo ilustrativo del rol de esta condición para llegar a una interpretación nueva del compromiso spinoziano con el naturalismo. Sharp abre uno de sus tres mencionados ensayos con la definición de la era humana (*the anthropocene*) como “la amenaza de catástrofe ecológica

[que] liga palpablemente nuestro destino [humano] a seres y fuerzas no-humanas” y sostiene que, como tal, “pone presión creciente sobre el provincialismo humano que ha imperado por milenios en la ética popular y la política del mundo occidental”.³¹ Luego escribe que estamos “enfrentando un horizonte actual de extinción masiva” y que “el cambio climático es mejor entendido como una falla humana en el dominio de la naturaleza”.³² Mientras describe correctamente el imperativo ético de Spinoza como un imperativo de actuar de tal manera que facilite “el preservarse a sí mismo en la medida en que sea posible”, conecta el origen de la era humana con la adherencia a un imperativo ético que se opone a actuar sólo por benevolencia. Este imperativo, que Sharp considera responsable de la era humana, es formado de tal manera que elogia acciones no egoístas, pero solamente entre seres racionales. Al contrario del imperativo spinoziano, es un imperativo ético que empieza, según la lectura eco-ética de Spinoza propuesta por Sharp, en una explicación metafísica según la cual la naturaleza está retratada como algo que *se puede* dominar.

Hemos visto en los pasajes citados anteriormente la manera en la cual Sharp, al igual que otras descripciones de la utilidad normativa de una metafísica spinoziana, conecta un estado dado de la naturaleza (la era humana) con una perspectiva metafísica, y luego argumenta que, si podemos hacer que esta metafísica alternativa domine epistemológicamente, el estado dado de la naturaleza tiene que cambiar.³³ Sharp expone: “El cambio climático revela los efectos auto-debilitantes de tratar a otros seres como instrumentos y recursos del uso humano. Por supuesto, el ser humano actúa con frecuencia de tal manera, como si fuéramos amos y señores, pero los efectos de nuestras acciones exceden, a la vez que socavan, nuestras intenciones”.³⁴ Resumidamente, el argumento de Sharp implica que los efectos auto-debilitadores de nuestras acciones son visibles, no sólo en nuestro propio estado sino también en el estado de la naturaleza, entendiendo a esta última como

²⁷ *Ibidem*, énfasis mío, comillas en el original.

²⁸ Sharp, H., “Animal Affects” *op. cit.*, p. 55.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cf. Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, *op. cit.*, cap. 6.

³¹ Sharp, H., *Endangered Life*, *op. cit.*

³² *Ibidem*.

³³ Cf. ONUCS, *Harmony with Nature: Report of the Secretary General I-VI*, Informe II: paras. 62, 66, 72, y 80; Informe III: para. 59.

³⁴ Sharp, H., *Endangered Life*, *op. cit.*

nuestra causa sustancial.

Para concluir esta parte, quiero proponer los siguientes dos puntos como constituyentes del fundamento de la lectura eco-ética de Spinoza: una lectura que a veces encuentra justificación para ir en contra de las palabras mismas de las obras de Spinoza. El primer punto es el argumento de que la tensión que causa dudas en relación a la utilización de Spinoza en la lucha contra los efectos negativos de la era humana parece estar enraizada en la filosofía misma de Spinoza. El segundo punto es el argumento de que estamos enfrentando actualmente condiciones de vida tan extremas que parece poco plausible que Spinoza, si hubiera sido consciente de esas condiciones, habría negado su relevancia para el pensamiento político. El punto número dos, entonces, es una apelación a la interpretación caritativa: frente a nuestras condiciones especiales de vida, es dudoso que Spinoza hubiera objetado un uso distinto de su ética y de los límites puestos por ella en relación a la responsabilidad moral y la benevolencia.

En los siguientes párrafos voy a intentar demostrar que estos dos puntos son erróneos y carecen de fundamentos en el marco del sistema filosófico de Spinoza. Voy a argumentar que ni siquiera usando el sistema filosófico spinoziano como mera fuente de inspiración los puntos serían aceptables. Por tal motivo, voy a proponer que, de hecho, no hay ninguna tensión entre el sistema metafísico y ético de Spinoza, por un lado, y su filosofía política, por el otro. En realidad, las tres consideraciones de Spinoza (la metafísica, la ética y la filosofía política) son complementarias de una manera tan sofisticada, que resulta difícil de apreciar. Voy a explicar cómo, según la manera en la cual entiendo el problema ambiental y el uso de la filosofía de Spinoza en ese contexto, la mayor dificultad para el lector de Spinoza frente a este gigantesco problema es la comprensión de su teoría metafísica, no las consecuencias aparentemente –para un ambientalista por lo menos– paradójicas de la misma. Es el hecho de asumir la idea metafísica de que somos modos finitos de la sustancia y nuestra capacidad limitada para comprenderlo adecuadamente lo que nos hace equivocarnos a la hora de entender sus implicancias para el pensamiento normativo. Contrariamente a Sharp, creo que la *Ética*, si es leída con cuidado, sí provee una respuesta clara a la cuestión de la era humana. Además, creo que esta respuesta es de tal naturaleza que va más allá de los cambios tanto de tiempo como de espacio. Es decir que, a fin de crear una respuesta spinoziana viable al proble-

ma de la era humana, no hay necesidad alguna de alterar la posición explícita de Spinoza ante los efectos políticos de su ética.

Spinoza y el concepto de ecología revisado

En esta sección veremos que, si repasamos el sistema metafísico de Spinoza, este conduce a la conclusión de que es problemático poner como meta normativa la prevención del daño a la naturaleza por parte de cualquier otro ser que no sea nosotros mismos. En primer lugar, veremos que esto es así desde la perspectiva de la naturaleza misma, entendida como sustancia única (*Natura Naturans*), dada la proposición metafísica del determinismo (o el compromiso de Spinoza con el naturalismo seguido hasta sus últimas consecuencias ontológicas sobre la causalidad y la constitución del mundo). Esto es así simplemente porque el determinismo excluye la posibilidad de la intervención de un modo finito en la actividad sustancial. Esto, a su vez, se da por las siguientes dos suposiciones: a) el poder de intervenir supone que hay un plan según el cual la intervención podría ocurrir; y b) tal plan o esquema no puede existir en relación con la sustancia, dado que planes y esquemas presuponen tanto un espacio para la mejora, como una meta hacia la cual uno dirige sus acciones según el plan.

Ninguna de estas dos suposiciones tiene sentido al referirnos a la sustancia spinoziana, que, como vimos al principio, es definida como única, auto-causada, siempre activa y omnipresente.³⁵ No sólo eso, sino que además la intervención de un modo finito en la actividad de la sustancia está excluida también en sentido ontológico, dadas las implicancias del determinismo en nuestra constitución como seres particulares y finitos.³⁶ El determinismo significa, en relación con nosotros como modos finitos, que tenemos que afirmar (precisamente como la sustancia) el estado perfecto del mundo y todo lo que sucede en él, en caso de *poder tener* un entendimiento totalmente adecuado de las cosas como *son*.³⁷

³⁵ Cf. E1p1-14.

³⁶ E1p24-33.

³⁷ E1p29 y 33; Della Rocca, Michael, *Spinoza's Ethics*, op. cit., pp. 78-86. Cf. E2p24d y E2p25 vía E2p16 sobre la imposibilidad de los seres humanos de alcanzar conocimiento totalmente racional.

En segundo lugar, también desde la perspectiva de la naturaleza como totalidad de individuos finitos (*Natura Naturata*), la meta de cambiar el estado de otra parte de la naturaleza es problemática. Esto quedará claro si se repasan las proposiciones de la *Ética* que tratan de la noción de *conatus*; las proposiciones que definen la esencia de los modos finitos como un mero esfuerzo por aumentar la propia potencia, y el significado en este contexto no político/no social de los términos “bien” y “mal”.³⁸ En relación con la cuestión del deseo de ayudar activamente a la naturaleza a aumentar su propia potencia desde la perspectiva de un individuo particular, vemos que Spinoza descalifica la posibilidad de que un modo finito pueda valorar a otro modo finito, distintamente constituido. Como vamos a ver, aunque será posible hablar de un reconocimiento por parte de Spinoza del valor como algo intrínseco, el valor también está claramente percibido como algo absolutamente separado de la cuestión de la moralidad. Esto es así al menos mientras entendamos la moralidad como las restricciones sociales y externas impuestas a modos finitos que se unen para esforzarse en aumentar su potencia, y –lo que es lo mismo– su bienestar. En otras palabras, el valor como un aspecto intrínseco no está vinculado de ninguna manera con la moralidad como algo relacionado con “el otro” para Spinoza. Según Spinoza, la moralidad es secundaria en relación al valor (al menos en un sentido ontológico). Además, Spinoza describe la moralidad como un efecto necesario del hecho de que las cosas finitas, como los seres humanos, están en una interrelación e intercomunicación constantes.³⁹

Aunque es cierto que la moralidad entra en el escenario después del valor, según Spinoza, esto no la hace menos importante para la determinación de la condición humana. En los siguientes párrafos vamos a ver por qué esto es así en la medida en que profundicemos, a su vez, la discusión sobre las dos perspectivas mencionadas (de la naturaleza entendida como sustancia y del individuo singular y particular).

Empezando con los pasajes de la *Ética* que se enfocan en el determinismo, encontramos a Spinoza proponiendo que el orden causal entre las cosas en el mundo –finitas e infinitas– está totalmente de-

terminado y que es el único mundo ontológicamente posible.⁴⁰ Entonces, desde la perspectiva de la naturaleza como causa sustancial de todas las cosas finitas e infinitas, no tiene sentido que una cosa finita en particular (como el ser humano) intente cambiar lo que sucede (excepto en el aspecto que refiere a su entendimiento individual de lo que sucedió), dado que todos los eventos suceden según un orden totalmente determinado.⁴¹

Es más, repasando los bloques básicos de la metafísica spinoziana, vemos que la perfección está identificada con la realidad.⁴² Ahora bien, en la medida en que la naturaleza, entendida como sustancia, es la única cosa cuyo ser es enteramente real –cuya esencia es actividad pura–, es también el único ser que es siempre y necesariamente perfecto.⁴³ Esto es importante para nuestra interrogación, dado que significa que, independientemente de la cuestión de si existe o no en los seres humanos el poder suficiente para alterar las cosas y los procesos causales, sería imposible para nosotros como modos finitos el afirmar un cambio (desear un cambio) en cualquier dirección como si pudiéramos, de hecho, alcanzar la perspectiva y el conocimiento de la naturaleza entendida como sustancia. Porque existe una relación de inherencia entre sustancia y modos (que va más allá de la totalidad y sus partes) en la metafísica de Spinoza, la naturaleza entendida como sustancia tiene que ser vista como siempre e incondicionalmente afirmando todas las formas de aumento de la actividad individual, porque ellas son aspectos de su propia actividad positiva, de la cual no se conoce ningún tipo de negación o bloqueo.

Esto, a su vez, significa que lo que desde una perspectiva particular parece ser una disminución de la potencia de actuar, en realidad es siempre una expresión activa de la potencia positiva desde otra perspectiva particular de la naturaleza. Sin embargo, desde la perspectiva de un modo, una acción que parece ser destructiva tiene que ser afirmada desde otra perspectiva como expresión de la propia esencia de su existencia, y ambas perspectivas entran en el cono-

³⁸ Cf. E3p7; E4 prefacio y E4p37s2.

³⁹ E4p37s2.

⁴⁰ E1p29 y 33.

⁴¹ Della Rocca, Michael, *Spinoza's Ethics*, op. cit., pp. 78-86.

⁴² E2d6 y E4 prefacio.

⁴³ E1p11s, G II/54/28 y E2d4.

cimiento de la naturaleza como sustancia o Dios. Todo esto pone en claro que, desde el punto de vista del trabajo preparatorio metafísico de Spinoza, tenemos que rechazar la idea de que un estado particular de la naturaleza (como el cambio climático por ejemplo) es ontológicamente menos favorable que otro estado cualquiera. Interpretar la explicación del mundo propuesta por Spinoza como algo que rechaza la atribución de un valor metafísico *especial* a los seres humanos es insinuar que Spinoza, para empezar, piensa el valor en términos metafísicos. Claramente, insinuar esto es problemático.

En realidad, como hemos visto, Spinoza no piensa el valor de esta manera. Al contrario, sostiene que, en términos metafísicos, no tiene sentido hablar de valor.⁴⁴ Ontológicamente, entre los modos finitos, según Spinoza –y como elabora elocuentemente Beth Lord–, sólo hay un déficit de valor (potencia) que está repartido de manera absolutamente igual.⁴⁵

De manera similar, podemos descartar también el argumento sobre cómo estamos agotando los recursos de la naturaleza por el hecho de que estamos entendiendo equivocadamente las leyes de la naturaleza, y sobre cómo este agotamiento puede ser remediado solamente mediante una corrección de nuestros errores epistemológicos en relación a la naturaleza de estas leyes y a la naturaleza de la naturaleza en su totalidad. Según mi lectura de la metafísica spinoziana, el hecho de que actuemos como si (y creamos que) las leyes de la naturaleza no se aplican a nosotros de la misma manera que al resto de la naturaleza, no tiene nada que ver con la cuestión de si podemos o no afectar a los hechos de la naturaleza. Según el fuerte compromiso por parte de Spinoza con el naturalismo, la auto-imagen de un modo no tiene ningún impacto en los mecanismos naturales, *ni siquiera en los mecanismos que son responsables de la producción de la auto-imagen misma*.

Dado que las reglas que regulan los hechos y no hechos de la naturaleza no tienen causas fuera de los hechos en sí, y dado que no tienen temporalidad –como vimos al principio de este ensayo–, ningún modo finito que es causado por la sustancia de manera mediada por otros modos puede tener nunca un impacto sobre tales

reglas. Si algo así fuera posible, significaría que una cosa finita quedaría en efecto fuera del reino de la naturaleza –justamente en un imperio dentro de otro imperio–, una idea que Spinoza rechaza fuertemente como un absurdo absoluto.⁴⁶ Sin embargo, dado el fuerte compromiso por parte de Spinoza con el naturalismo, es imposible plantear la cuestión de la habitabilidad de la Tierra como una cuestión relacionada con nuestras acciones y conductas humanas. La naturaleza, entendida como sustancia, no actúa de acuerdo con un entendimiento humano del ser absolutamente no-antropocéntrico. Lo que nos hace seres *humanos* dentro de este ser infinito es el hecho de que no podemos tener la visión de conjunto necesaria para un conocimiento y –lo que se suma a la misma cosa dado el famoso postulado del paralelismo en E2p7s– actividad perfectos.

Spinoza establece que, *porque* somos finitos, nuestra esencia es la de esforzarnos por perseverar en el ser.⁴⁷ Es más, dado que este esfuerzo por perseverar tiene que ser –necesariamente y siempre– obstruido por otros modos finitos que se esfuerzan de la misma manera (“en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra, más potente y con más fuerza”),⁴⁸ estamos esencialmente imposibilitados de esforzarnos para la preservación de otras cosas por *su* propio bien.

Dado que hemos rechazado la posibilidad de crear una base spinoziana para una responsabilidad especial por parte de la humanidad en la protección de la naturaleza desde su teoría de la naturaleza como sustancia, podemos ahora quizás preguntar si puede ser útil, de todas formas, el construir un incentivo individual y ético para prevenir que sucedan ciertos eventos, desde la perspectiva limitada de un ser humano finito.

Podemos empezar a delinear una respuesta diciendo que, según Spinoza, la virtud máxima para los seres humanos es aquella acción que aumenta al máximo la habilidad de perseverar en el ser.⁴⁹ En este sentido, tal como es notado por Sharp por ejemplo, la virtud no tiene que ver con el cuidado o benevolencia en un sentido clásico.

⁴⁴ Lord, Beth, *Spinoza's Ethics*, op. cit., pp. 372-373.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cf. E3 prefacio.

⁴⁷ E3p8.

⁴⁸ E4a1.

⁴⁹ E3pp3-9 y E4d8.

Ahora bien, podemos estar de acuerdo, entonces, en que si pudiéramos alcanzar un entendimiento enteramente adecuado de todo a nuestro alrededor, pretenderíamos preservar aquellas cosas que son útiles para nuestro propio esfuerzo de perseverar, y nada más. Según la información precedente, la pregunta que alguien interesado simultáneamente en el problema de la ecología y en Spinoza tiene que hacer en este momento es: ¿en qué consiste exactamente, y qué requiere, el esfuerzo de uno mismo por perseverar en el ser? La lectura eco-ética que yo entiendo como representada por la de Sharp parece sostener que nuestro deseo individual de preservar las cosas necesarias para nuestra propia preservación aumentaría en la misma medida en que aumenta nuestro entendimiento racional de aquellas cosas. De esta manera, según Sharp, vamos a esforzarnos por la preservación de todas las cosas de las cuales tenemos un conocimiento adecuado (racional). En los siguientes párrafos voy a demostrar por qué no comparto esta lectura.

A pesar de que su noción del individuo es claramente monista, Spinoza pone énfasis en la importancia del pensamiento. Para un ser humano la máxima virtud es un pensamiento absolutamente racional.⁵⁰ Aunque hay un comportamiento particular que, según Spinoza, es el mejor medio para llegar a esa virtud, esto no implica que la virtud se reduzca a tal comportamiento.⁵¹ Entendiendo actividad como algo que genera efectos externos y empíricamente mensurables (es decir, conducta), la virtud máxima para los seres humanos es algo que no se muestra como actividad. La virtud máxima en el caso de los seres humanos, según Spinoza, es una manera particular de percibir y entender las cosas. Sin embargo, hay un comportamiento que, para Spinoza, nos dirige más que otros hacia tal percepción y entendimiento, pero no hay que confundir a este último con el fin para el cual es medio.

Dado el compromiso de Spinoza con la doctrina del paralelismo,⁵² un entendimiento enteramente adecuado *es lo mismo que* un cuerpo perfectamente activo. La actividad, entonces, está entendida en el mismo sentido indicado por el concepto del *conatus*: el *esfuerzo* para

perseverar en el ser sin impedimentos.⁵³ El hecho de que ser activo en el caso de los humanos, según Spinoza, dependa del pensamiento, empieza a clarificarse en el momento en que lo consideramos desde la perspectiva de la filosofía política spinoziana. Tal filosofía defiende ferozmente la libertad de pensamiento mientras que de ninguna manera aboga por la misma tolerancia en relación con los tipos de acciones tradicionalmente considerados como actividades (conducta); actividades con efectos externos y empíricamente mensurables tales como mítines políticos y veneración religiosa.⁵⁴ Volveré sobre este punto enseguida.

Por ahora, permítasenos concluir la discusión sobre el hipotético caso en que un modo finito llegara a tener solamente ideas racionales (un entendimiento enteramente adecuado) en la manera que corresponde sólo a la sustancia. Fuera de la sustancia, es imposible concebir otro ser cuya existencia (manera de ser) sea idéntica a su realidad (la manera en que su ser está).⁵⁵ En consecuencia, un modo finito que pueda formar solamente ideas racionales afirmará, tal como la sustancia, necesariamente todas las demás cosas como perfectas y todos los eventos futuros y pasados como necesarios. Un modo finito que logre obtener una mente llena solamente de ideas adecuadas no va a valorar nunca, según la noción spinoziana de la relación entre modos y sustancia, algún proceso en la naturaleza más que a otros. Además, un modo finito enteramente activo, con ideas absolutamente adecuadas, no podría afirmar la necesidad de proteger un proceso natural en particular (el proceso climático, por ejemplo) de los impactos externos (el uso de automóviles por parte de los humanos, por ejemplo) teniendo como fin el bienestar de alguno de los dos. Esto es un resultado, aunque parezca paradójico, de la disolución del dualismo cartesiano y la distinción entre la naturaleza y el hombre, o entre lo natural y lo artificial, en la manera propuesta por Spinoza.

Para Spinoza, un aumento en la cantidad de ideas adecuadas de la mente constituye el fin ético más importante para los seres humanos. Tal aumento es el fin hacia el cual nuestro esfuerzo (*conatus*)

⁵⁰ E5p25d.

⁵¹ Cf. E4p37s.

⁵² E2p7 y E2p7s.

⁵³ E4p28 por E3p3.

⁵⁴ TTP cap. 16.

⁵⁵ E4 prefacio, G II/209.

está dirigido en la medida en que es considerado desde el atributo del pensamiento: como nuestra esencia como cosas pensantes que se esfuerzan por formar ideas.⁵⁶ Dado que la recompensa y el logro de esta meta ética son tanto inmediatos como simultáneos,⁵⁷ la guía ética de Spinoza no puede ser usada nunca en servicio de otra meta, externamente conectada; ni siquiera si dicha meta externa está formulada a favor de la preservación máxima de la totalidad dentro de la cual nosotros somos partes o aspectos, o a favor de la preservación de la cantidad máxima de todos los modos existentes actualmente dentro de esta totalidad. Fuera del fin de llegar a entender adecuadamente por uno mismo, cualquier otra meta o fin implicará el absurdo: que no somos modos finitos de un ser absolutamente infinito.

En fin, dado que hemos visto aquí cómo el compromiso spinoziano con el naturalismo implica un compromiso metafísico que impide una extensión de nuestra habilidad natural para ocuparnos de un dominio más allá del uso y praxis humanas, permítasenos en lo siguiente considerar si, por lo menos desde el aspecto de su filosofía política, es posible concebir a Spinoza como un defensor de un proteccionismo ecológico fuerte para enfrentar la era humana.

La protección ecológica según la filosofía política de Spinoza

Hasta ahora hemos visto cómo Spinoza aboga por un entendimiento del bien ético como algo que es comprensible sólo desde el punto de vista de un individuo particular y como algo que está siempre relacionado a la cuestión de la potencia.⁵⁸ Entendido de esta manera, el bien coincide con la definición de la esencia de los modos finitos identificada con un esfuerzo de perseverar en el propio ser. También hemos visto, desde esta posición, cómo Spinoza deriva una ecuación entre la conducta virtuosa y la actividad que conduce al aumento de la potencia de uno mismo. Ahora bien, a todo esto tenemos que agregar el hecho de que tal aumento de la potencia es algo que no se puede medir nunca en términos comparativos entre seres, dado que, como se aclara en la *Ética*, Spinoza no entiende la potencia como una fuer-

za o autoridad dirigida a conquistar o bloquear la fuerza de otro. El bloqueo y la conquista son meramente efectos de la potencia obrando en distintos contextos. La potencia (o el *conatus*) es simplemente la fuerza con que todos los modos –finitos e infinitos– están originariamente en la existencia. Entonces, podemos extraer la conclusión de que el significado original del deber –es decir, su significado ético (o no contextual/no social)– se centra para Spinoza en el imperativo de hacer lo que es bueno en términos de potencia para uno mismo, y no lo que es bueno en relación con un estándar de medida externo.⁵⁹

En el segundo escolio a la trigésima séptima proposición del cuarto libro de la *Ética*, Spinoza sostiene que, si los humanos no hubieran llegado a un acuerdo sobre la formación de la sociedad civil (algo que hicimos necesariamente), el siguiente recuento sobre la moralidad y la rectitud sería el único posible. La moralidad, entendida como la producción de imperativos prescriptivos, tendría su punto de partida en el proceso individual del esfuerzo para perseverar, tal como se afirma, según la identificación entre realidad y existencia, en la *Ética*. Ahí vemos, por ejemplo, que la esencia de las cosas finitas –siendo las maneras (*modus*) particulares a través de las cuales la sustancia se expresa– es la manera en la cual estas persisten en el ser. Mientras que, en el caso de la sustancia (Dios o la naturaleza), la esencia y su expresión (la forma de expresarse junto con la potencia de expresarse en tal forma) es una y la misma, la expresión esencial (la esencia actual) de los modos está limitada por otros modos.⁶⁰ Así son, entonces, las condiciones conceptuales de la noción de potencia tal como la conocemos desde la ontología establecida en la *Ética*.

Es recién en obras más tardías donde encontramos el concepto de potencia bajo una forma alternativa: como poder, como fuerza externa a las cosas capaz de bloquear acciones en la medida en que induce miedo al que la percibe. Este es el concepto de potencia como poder que aparece después de que una sociedad civil ha sido (necesariamente) establecida, constituyendo así una manera en que los humanos, por medio de castigos y recompensas, pueden proveer estabilidad para todos los esfuerzos individuales de perseverar.

Igualmente, este cambio en el significado del concepto, desde la

⁵⁶ E3p3d.

⁵⁷ E5p42.

⁵⁸ E3 prefacio.

⁵⁹ Cf. por ejemplo E4p37s.

⁶⁰ Cf. E1p34, E2p45s y E5p30d.

potencia al poder –desde el campo de una ética y un estado de naturaleza sin regulación alguna, al campo de la moralidad y de un estado social regulado– no implica que Spinoza considere la fuerza tras ambos significados como algo bueno cuando funciona sin restricciones sociales y malo cuando está restringido por leyes civiles. El compromiso con el naturalismo asegura que, en todos los casos, la fuerza que constituye el poder es la potencia de la naturaleza y es tan necesaria como ella misma. La potencia constituye, tanto en la versión ética como en la versión moral, un mero efecto del trabajo necesario y eterno de las leyes naturales; y la primera expresión de la fuerza como potencia no deja de existir por la formación natural de la segunda: el poder.⁶¹

Ante todo esto, la filosofía política de Spinoza es su propuesta para solucionar el problema práctico de la organización de la coexistencia humana. Para tal fin, está escrita de una manera que media entre la potencia como fuerza individual y natural, poseída por todos, y los conflictos que esta potencia crea en la medida en que no está dirigida por la razón estable sino por emociones irregulares y fluctuantes. Es decir que Spinoza, por razones éticas, nos pide abstenernos –aunque suene paradójico– del uso ilimitado de, precisamente, la fuerza (entendida como potencia) cuyo aumento es idéntico a nuestra virtud. Argumenta que, para poder organizar la coexistencia humana en vistas a facilitar el alcance de la máxima cantidad de personas a los aportes de la explicación metafísica de la *Ética*, es necesario limitar el manejo de la potencia; aunque tal manejo, éticamente hablando, es una cuestión individual y no social. A su vez, tendríamos que acordar ser gobernados por autoridades que apliquen castigos y recompensas externos para los actos que cumplan o no cumplan con las leyes autorizadas. Más precisamente, a fin de vivir en paz (es decir, sin la imposición de estar en contacto constante con las fuerzas de otros modos finitos) y para alcanzar nuestra virtud máxima, tenemos que ser gobernados por un poder que se imponga a sus sujetos con reglas que representen las cosas a su alrededor de manera claramente arbitraria e inadecuada.⁶² En el capítulo 16 del TTP, Spinoza elabora:

⁶¹ Cf. E4 prefacio y E4p37s.

⁶² TTP, cap. 16, G III/192-193.

Veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto [el contrato social] para que sea válido y firme. En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de algún bien mayor o por el miedo de un mal mayor. [...] Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. [...] Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometería sin dolor ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.⁶³

Tendríamos que acordar que cuando Spinoza afirma, en este pasaje, la necesidad de fundar la sociedad civil en una representación inadecuada del poder como una causa externa del castigo y la recompensa, lo hace *simplemente* en función del fin de crear circunstancias prácticas bajo las cuales podamos aumentar nuestros niveles de actividad (actividad verdadera, o sea no limitada a la actividad entendida como conducta causada por la idea de un objeto externo). Entonces, Spinoza escribe:

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres el vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derecho a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos.⁶⁴

En otras palabras, la concepción naturalizada y original de Spinoza del bien y el mal como términos estrictamente amorales, también le lleva a considerar motivado un orden legal inadecuadamente formulado (o sea basado en ideas inadecuadas del bien y el mal) en la medida en que tal orden, y sólo tal orden, pueda alentar a una mayor parte de la humanidad a llegar a ser más racional. Así vemos cómo Spinoza identifica virtud con potencia y cómo traspassa y respeta esta identificación en su filosofía política, aunque tal filosofía

⁶³ TTP, cap. 16, G III/192/35-192/10.

⁶⁴ TTP, cap. 16, G III/191/11-19.

parece, a la vista, girar muy cerca del núcleo del criticado antropocentrismo asociado con el dualismo cartesiano y una concepción inadecuada de la potencia como poder. El estado civil y sus leyes antropocéntricas son necesarios, según Spinoza, justamente porque son los que habilitan el desarrollo de las expresiones singulares de la misma potencia (actividad) cuya totalidad involucra la esencia del estado civil mismo. De esta manera, el estado civil tiene que ser visto, aunque lleve a cabo un orden totalmente antropocéntrico, como una continuación producida positivamente desde una definición del ser y la existencia absolutamente neutra en relación a las especies y modos de ser.

Queda bastante claro, ante todo esto, que el efecto normativo de la *Ética* (que nos pide hacer lo que nos hace aumentar nuestra potencia mental y corporal) es conscientemente transportado por Spinoza desde el campo de la filosofía metafísica al campo de la sociedad política y la cuestión de su mejor organización. Según Spinoza, vivir en una sociedad es una cuestión de respeto a dictámenes humanos y nada más. Igualmente, las nociones de culpa y mérito y el mal y el bien están exclusivamente relacionadas, en el contexto social, con la obediencia y desobediencia a las órdenes establecidas por los representantes de la colectividad.⁶⁵ Otra manera de expresar esto es diciendo que la formación de la sociedad civil asciende a un acuerdo de la perspectiva limitada alcanzable por los seres humanos cuando se trata de entender la naturaleza humana y las condiciones humanas en relación al ser y la existencia. Junto con este acuerdo viene también la conciencia de que tenemos que construir nuestros códigos de conducta en términos relacionados a tal perspectiva limitada: de otra manera, nadie los cumpliría. Según mi lectura, esto significa, para empezar, que el fin normativo de extender nuestro cuidado, sumado al deseo de reconstruir nuestro propio entendimiento, pierde su factibilidad.

La sociedad, para Spinoza, solamente tiene que ver con crear circunstancias beneficiosas para el desarrollo individual de la habilidad de actuar según la razón.⁶⁶ Entonces, el mandato del orden civil es simple: hacer todo lo posible para proveer condiciones bajo las

cuales haya un aumento generalizado de la razón. Por eso, el estado civil debería abstenerse de controlar el pensamiento y la filosofía. Esto es así porque, precisamente, una forma particular de pensar (la racional) constituye el fin último para la lucha ética individual. Está en relación con este fin el hecho de que la sociedad esté formada en primer lugar; es decir, dado que es un efecto absolutamente intrínseco e inmediato en relación a uno mismo, no se puede proponerlo como recompensa externa a cierta conducta. Más allá de eso, igualmente parece ser imposible para un estado civil el ejercer un control efectivo del pensamiento. Para tal fin, Spinoza anota en el capítulo 17 del TTP que

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara liberarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana.⁶⁷

Sin embargo, el estado no puede ejercer legítimamente un control del pensamiento, dado que *su* propio poder –éticamente hablando, su virtud– depende del esfuerzo de los mismos individuos que le ceden su poder en primer lugar. Por otro lado, esto es imposible, como vemos en el pasaje citado, dado que nadie puede ceder su potencia a tal grado que deje de ser humano. Es decir, porque nuestra esencia nos conduce hacia el fin de pensar de acuerdo con los dictámenes de la razón, las ideas no pueden ser objeto de leyes civiles; eso significaría que hemos entregado parte de nuestra humanidad a fin de ser súbditos legales.

Todo esto nos conduce a concluir, finalmente, que la relación entre la conclusión normativa de la *Ética* (hacer todo lo que conduce al poder de racionalizar), por un lado, y la filosofía política realista propuesta por Spinoza mientras pensaba en nuestro limitado conocimiento humano de la naturaleza, por el otro, puede ser formulada como una relación de dependencia y separación simultáneas. El fin de la filosofía, para Spinoza, es proveer las claves para una vida rica. Este fin no tiene que ser nunca confundido con el de la teoría

⁶⁵ TTP, cap. 17 [2], G III/202.

⁶⁶ TTP, cap. 20 [6], G III/241.

⁶⁷ TTP, cap. 17, G III/201.

política. El filósofo francés Gilles Deleuze ha descrito poéticamente el punto de vista de Spinoza sobre la filosofía como una manera de “solicitar [...] fuerzas del pensamiento que eludan la cuestión de la obediencia tanto como la de la culpa, y manejar la imagen de vida más allá del bien y el mal, una inocencia rigurosa sin mérito o culpabilidad”.⁶⁸ Ahora bien, esto no significa que Spinoza no se preocupe por el otro lado del límite de la filosofía; el lado que trata de la cuestión de la organización civil y la condición humana; del mérito, la culpa y el elogio.⁶⁹ La separación, según Spinoza, entre la ética y la moralidad parece ser su manera de enfatizar el hecho de que la teoría política no tiene que perder de vista nunca el fin muy humano tras nociones como la de mérito, culpa y obediencia. También, que la teoría política no debe nunca aplicar estas nociones a aspectos de la existencia humana más allá de aquellos que están especialmente relacionados con tal fin humano; es decir, aspectos relacionados con el gobierno de nuestra conducta. Entonces, el pensamiento (del cual el deseo forma parte) no debe nunca ser hecho un objeto de la ley civil. Esto es así, no porque es moralmente incorrecto hacerlo según Spinoza, sino porque eso significaría el comienzo del fin del poder que sostiene la ley. Esto, a su vez, es así porque el poder tras la ley civil es una potencia de crear circunstancias que conducen al pensamiento racional, *no* un poder de imponer más obstáculos a la habilidad de pensar de los que ya existen.

⁶⁸ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Lights Books, 1988, p. 4, traducción mía.

⁶⁹ Cf. por ejemplo TP, cap. 1.

Bibliografía

- de Jonge, Eccy, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot UK, Ashgate Publishing, 2004.
- De Lucia Dahlbeck, Moa, *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature: A Critical Inquiry into the Metaphysical Underpinnings of the legal discourse on Environmental Protection*, Lund, Media Tryck, 2016.
- Della Rocca, Michael, *Spinoza*, New York, Routledge, 2008.
- Gamlund, Esben, “Who has Moral Status in the Environment? A Spinozistic Answer”, en *The Trumpeter*, 23(1), 2007, pp. 3-27.
- Guilherme, Alex, “Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Enquiry into Spinoza’s System”, en *The Trumpeter*, 27(3), 2011, pp. 60-78.
- Hübner, Karoline, “Spinoza on Being Human and Human Perfection”, en Kisner, M. J. y Youpa, A. (eds.), *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 124-142.
- Kober, Gal, “For they Do Not Agree in Nature: Spinoza and deep ecology”, en *Ethics and the Environment*, 18(1), 2013, pp. 43-66.
- Lloyd, Genevieve, “Spinoza’s Environmental Ethics”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 23(3), 1980, pp. 293-311.
- Lord, Beth, *Spinoza’s Ethics: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- “Spinoza, Equality and Hierarchy”, en *History of Philosophy Quarterly*, 31(1), 2014, pp. 59-78.
- “The Concept of Equality in Spinoza’s Theological-Political Treatise”, en *Epoché: a Journal for the History of Philosophy*, 20(2), 2016, pp. 367-386.
- Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity*, London, Continuum, 2010.
- Melamed, Yitzhak, *Spinoza’s Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- “Charitable Interpretations and the Political Domestications of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination”, en Laerke, M., Schliesser, E. y Smith, J. (eds.), *The Methodology of the History*

of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, pp. 258-277.

Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

----- *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Naess, Arne, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", en *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100.

----- "Spinoza and Ecology", en *Philosophia*, 7(1), 1977, pp. 45-54.

ONUCS (Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Seguridad) [inglés UNSG], *Harmony with Nature: Report of the Secretary General I-VI*. Informe I: UNGA Res. A/65/314; Informe II: UNGA Res. A/66/302; Informe III: Res. A/67/317; Informe IV: Res. A/86/325; Informe V: Res. A/69/322; Informe VI: Res. A/70/268, 2010 – 2015.

Santos Campos, Andre, "Book Review of Hasana Sharp's *Spinoza and the Politics of Renaturalization*", en *Journal of Value Inquiry*, 46, 2012, pp. 481-484.

Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

----- "Animal Affects: Spinoza and the Frontiers of the Human", en *Journal for Critical Animal Studies*, Volume IX, Issue 1/2, 2011, pp. 48-68.

----- "Endangered Life: Feminist Posthumanism in the Anthropocene?", en Sharp, H. y Taylor, C. (eds.), *Feminist Philosophies of Life*, en prensa.

Youpa, Andrew, "Spinozistic Self-Preservation", en *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, 2013, pp. 477-490.

Bibliografía de Benedictus de Spinoza

Ética demostrada según el orden geométrico, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.

Tratado teológico-político, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2014 (tercera edición).

Tratado Político, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2013.