

(evolucionada) como los propios seres humanos.

Spinoza y el pensamiento ecológico¹⁶

Germán Bula

Profesor Facultad de Filosofía y Letras Universidad de La Salle
germanbula@yahoo.com

Resumen

Aquí se pretende mostrar a la ética espinozista como particularmente útil para el pensamiento ecológico, en cuanto no comparte el antropocentrismo de gran parte de las éticas tradicionales de la filosofía. La ética de Spinoza, en lugar de preguntar ¿cuáles son mis deberes para con otros seres humanos? pregunta más bien ¿cómo debo relacionarme con mi entorno para ser más feliz? La metafísica de Spinoza también proporciona inspiración para quien busca un sistema filosófico que postule responsabilidades hacia el entorno ecológico.

Palabras clave: Spinoza, Ecología, Hobbes, Serres, ética

Abstract

We intend to show how Spinoza's ethical thought is particularly useful for thinking about ecological ethics based on the fact that Spinoza's ethics are not anthropocentric, unlike most traditional ethics in philosophy. Instead of asking "what are my duties towards other humans?" Spinoza's ethics asks "how should I interact with my environment so as to increase my happiness?" Spinoza's metaphysics also provides an inspiration for ecological thinking.

Key words: Spinoza, ecology, Hobbes, Serres, ethics

Durante un reinado de belleza, se le preguntó a una de las candidatas si preferiría rescatar de un incendio a un perro o a una famosa obra de arte. La respuesta de la pretendiente a reina se hizo legendaria: "al perro, porque también es un ser humano". ¿Quiso la candidata decir "un ser vivo"? Quizás. Pero la justificación que dio para rescatar al perro fue su condición de humanidad. El pensamiento ético imperante considera que la pregunta de la ética es la siguiente: ¿cuáles son mis obligaciones para con otros seres humanos? Si tengo una obligación para con un perro es porque éste "también es un ser humano".

¿Y qué? ¿Debemos entonces extender los derechos humanos a todos los seres vivos? ¿Debemos considerar asesino al que mata un zancudo? Spinoza nos proporciona una alternativa más radical y al mismo tiempo más sensata. Se trata de cambiar la pregunta de la ética; ya no se preguntará por mis obligaciones respecto a otros seres humanos, sino así: Con vistas a mi autorrealización, ¿Cómo debo relacionarme con mi entorno? Este entorno incluye a los seres humanos, pero también a

¹⁶ La Ética de Spinoza se citará así: primero, el número de la parte de la ética (primera parte con el número 1, segunda con el número 2, etc), luego el tipo de ítem en la ética ('p' para proposición, 'def' para definición, 'ax' para axioma) y luego su número (por ejemplo 1p15 para la proposición 15 de la primera parte, y 4ax para el único axioma de la cuarta parte).

Se citarán partes del excurso sobre los cuerpos que aparece después de la proposición 13 de la segunda parte, que tiene su propia nomenclatura. Se indicará esto hablando de los lemas, axiomas o definiciones que siguen a la proposición 2p13 (por ejemplo lema V que sigue a 2 p13).

Fecha de recepción: Octubre 5, 2006 // Fecha de aprobación: Noviembre 2, 2006

todos los demás sistemas en los que un ser humano está inmerso, sean éstos ecológicos, sociales, culturales o monetarios. Mostraremos aquí cómo nuestras formas usuales de pensar la ética son antropocéntricas, y cómo a través de la ética de Spinoza se muestra el cuidado del entorno como una tarea alegre, sagrada y espontánea, nacida de la comprensión de que somos parte y dependemos de un todo que ayudamos a componer.

No intentaremos demostrar nada; de pronto la demostración es una forma de coacción. Quien demuestra intenta obligar; quien tan sólo muestra, invita. Las ontologías no están talladas en piedra, no es cuestión de descifrar de una vez por todas la litografía; están ahí para ser utilizadas, para que cada generación descubra y libere poderes ocultos en ellas (cfr. Rubio, 1999: 183).

Comenzamos con una imagen, descrita por Michel Serres,

Una pareja de enemigos, esgrimiendo unos garrotes, se pelea en medio de arenas movedizas (...) el pintor— Goya— hundió a los duelistas en el barro hasta las rodillas. A cada movimiento un agujero viscoso los traga, de tal forma que gradualmente se van enterrando juntos. ¿A qué ritmo? Depende de su agresividad (...) Los beligerantes no adivinan el abismo en el que se precipitan: desde el exterior, por el contrario, nosotros lo vemos perfectamente.
(...)

En la actualidad: ¿no estamos olvidando el mundo de las cosas mismas, las arenas movedizas, el agua, el barro, las cañas de la ciénaga? (Serres, 1991: 9-10)

La ética es para nosotros teoría de la justicia, ética entre humanos, distribución correcta de bienes y responsabilidades. Olvidamos el entorno. De palabra aceptamos que este olvido puede costar al género humano su existencia, pero no lo reconocemos emocionalmente. Dice Serres

Nuestras filosofías, acósmicas, sin cosmos, desde hace casi medio siglo, ya sólo disertan sobre lenguaje o política, escritura o lógica.

En el mismo momento en que físicamente actuamos por vez primera sobre la tierra global, y que sin duda ella reacciona sobre la humanidad global, trágicamente la desdeñamos. (1991: 54)

Para nosotros, el mundo no-humano, el mundo de afuera de la casa, de afuera del aula es sólo paisaje, fondo y no forma. El pensamiento ético imperante está atado y es parte de un modelo del mundo en el que la naturaleza es una cosa secundaria, de la que se dispone rutinariamente y que de vez en cuando ocasiona molestias (un mal marido puede ver así a su mujer). Vemos el mundo según nuestros modelos, y éstos guían nuestra acción.

Un ejemplo del tipo de ética que se preocupa principalmente de las relaciones entre seres humanos y olvida el entorno en el cual existen es la ética de Hobbes. Éste comienza con el relato del estado de naturaleza. En éste, cada quien busca la conservación de su vida y sus miembros por cualquier medio y éste es su derecho. Esto equivale a una guerra de todos contra todos; decir que todos tienen derecho a todo es lo mismo que decir que no hay “derecho alguno” (Hobbes, 1999: 19). Para Hobbes, no hay ética sin contrato.

Tener derechos, en Hobbes, es carecer de obligaciones contractuales. En el estado de naturaleza todos tienen derecho a todo; por tanto “se entiende que la transferencia de derecho consiste sólo en la no resistencia, porque antes de la transferencia del derecho, aquél a quien se transfiere ya tenía derecho a todo (...)” (1999: 24). La libertad se contrapone a la obligación contractual.

Sólo se predica justicia o injusticia de un acto mediante el que se cumple o incumple un contrato. La injusticia, el incumplir un pacto, es a la acción lo que el absurdo es a la discusión. Es una suerte de contradicción de la voluntad en cuanto, al incumplir un pacto se desea lo contrario que lo deseado al momento de pactar. (1999: 32)

Los pactos y contratos son actos de habla. Por tanto, las obligaciones contractuales sólo se pueden dar entre seres humanos: “Del hecho de que en toda *donación* y en todo *pacto* se requiera la aceptación del *derecho* que se transfiere, se deduce que nadie puede pactar con alguien que no

ofrezca signos de dicha aceptación.” Por tanto, no “se puede pactar con animales, ni podemos atribuirles ningún derecho” (1999: 26). La responsabilidad, la ética, es frente a aquel con quien hemos pactado (cfr. 1999: 33).

Dos rasgos extraemos de la ética de Hobbes. El primero, que la responsabilidad es sólo frente a otros seres humanos con los que se ha contratado. El segundo, que la libertad es sólo la ausencia de contrato. El vivir éticamente consistiría en no incumplir ningún contrato y, respecto a aquello que no se ha contratado, hacer lo que venga en gana. Este pensamiento se puede llamar liberal; nuestra libertad de cultos, por ejemplo, o nuestra libertad sexual se fundamentan en este tipo de pensamiento. En Kant el contrato no es un pacto previo sino, digamos, virtual. Pero en Kant, como en Hobbes, mis obligaciones son sólo para con otros seres racionales, para con reales o posibles co-contratantes; si para Kant no se debe torturar a los animales, no es por mis obligaciones hacia ellos sino por el deber que tengo para conmigo mismo de no ser cruel. Son muchas las cosas que pueden hacer los animales, los nichos ecológicos, los mares y la atmósfera de nuestro planeta; una cosa que no pueden hacer es firmar un contrato, o ser co-legisladores en el Reino de los Fines.

Nuestra manera usual de ver la ética nos desfocaliza del mundo; el mundo se hace fondo, paisaje y el deber se muestra como una constricción de la voluntad. Con Hobbes hemos querido hacer ver un rasgo antropocéntrico del pensamiento ético imperante. ¿Adolece de este antropomorfismo la ética del discurso de Habermas? ¿la teoría de la justicia de Rawls? ¿el comunitarismo? ¿Rorty? Que estas preguntas queden para habermasianos, rawlsianos, comunitaristas y rortyanos respectivamente.

Aquí queremos mostrar de qué manera puede ser el sistema de Spinoza una fuente de inspiración para quienes se preocupan por el mundo, por la ecología. Lo que viene es una presentación de Spinoza a partir de algunos pasajes de la *Ética* leídos con sesgo e intención.

Lo primero que diremos es que los seres humanos somos cuerpos compuestos. Así define Spinoza a un cuerpo compuesto,

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí, o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos según cierta relación; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos. (Spinoza, 1999:Def que sigue a 2p13— en adelante se citará la *Ética* sólo con la nomenclatura de proposiciones, escolios, etc.)

Lo que define a un cuerpo compuesto no son los cuerpos que lo componen, sino la “cierta relación” según la cual éstos se comunican sus movimientos. Un cuerpo compuesto no se destruye con la destrucción de sus partes, sino con la destrucción de la cierta relación según la cual sus componentes se transmiten sus movimientos. Dicha relación se llama la *forma* del cuerpo compuesto. Un cuerpo compuesto puede perder partes, aumentar o reducir de tamaño o cambiar sus proporciones sin destruirse; lo que destruye a un cuerpo compuesto es la pérdida de su forma.

Ahora bien, los seres humanos somos cuerpos compuestos de cuerpos compuestos; y nuestros componentes son también compuestos de compuestos. Somos un sistema de sistemas; respiratorio, digestivo, nervioso. Estos sistemas se componen de tejidos que a su vez están hechos de células; las células son sistemas por derecho propio, tienen individualidad en cuanto tiene una forma y una salud propia. Hay, pues, sistemas de primero, segundo y *n* orden.

Mientras más complejo es un sistema, más capaz es de tener estados diversos sin destruirse. Es así que se pueden predicar propiedades de un sistema de determinado orden que no se predicán de los sistemas de orden inferior que lo componen. A esto lo llamamos propiedades emergentes. Por ejemplo, la dulzura no se preocupa de los átomos de carbono, hidrógeno u oxígeno, pero ciertamente se predica de las moléculas de azúcar que componen— no es que los átomos no sean dulces; predicarles dulzura es un error categorial. Otro buen ejemplo es el de un trancón: evidentemente, un trancón está compuesto de carros. Estos carros van hacia delante pero, como se ve después de unos segundos de reflexión, el trancón se mueve hacia *atrás*. Spinoza nos muestra que en cada grado de composición se dan propiedades diferentes:

En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si

concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras sin cambio alguno en su forma. (Lema VII que sigue a 2p13)

Los seres humanos no somos el cuerpo más compuesto que hay. Integramos cuerpos de orden superior, como sociedades, nichos ecológicos o planetas. De hecho, la faz de todo el universo es un cuerpo compuesto de todos los cuerpos; Spinoza proyecta una sucesión de grados cada vez mayores de composición hasta encontrar que “toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes— esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras sin cambio alguno del individuo total”(Lema VII que sigue a 2p13).

¿Y qué tiene que ver todo esto con la ética? Vamos a hacer un adelanto de la siguiente manera: Cuando mi pareja se enferma ¿la cuido porque es una obligación moral, o porque me nace hacerlo? Depende, por supuesto, del amor que exista en la relación. Dicho de otro modo, si entiendo que mi pareja y yo somos partes de una unidad superior (si somos los dos un cuerpo compuesto, capaz de cosas que no podríamos hacer en solitario), cuidaré a mi pareja como cuido, por ejemplo, de mi propia mano, porque entiendo que mi mano es parte de mi. El cuidado de uno mismo es algo natural, inevitable.

Decíamos que la relación según la cual los cuerpos componentes se transmiten sus movimientos es lo que constituye y da identidad a un cuerpo compuesto. ¿Cómo es posible que una determinada manera de transmitirse el movimiento dure en el tiempo? La manera en que los cuerpos componentes se transmiten sus movimientos es un proceso causal: evidentemente, los movimientos se transmiten según las leyes de causa y efecto; se trata, por tanto, de una cadena causal. Que dicha cadena causal persevere en el tiempo sólo puede significar una cosa: que un efecto de la cadena causal es la cadena causal misma. Los cuerpos compuestos son procesos que se producen a sí mismos; se trata de sistemas autopoieticos. En efecto “cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance por perseverar en su ser” (3p6) y este esfuerzo “(...) no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (3p7); no es más que la actualización del proceso causal que es, al mismo tiempo, la cosa y su manera de sobrevivir. A este esfuerzo por sobrevivir se le da el nombre de *conatus*. El *conatus* es la forma de un ser individual, su esencia, su obrar y su esfuerzo por permanecer en el ser; todas estas palabras refieren a lo mismo.

Si bien no hay teleología en la naturaleza según la concibe Spinoza, los cuerpos compuestos tienen *conatus*. Los cuerpos son ciertos y determinados procesos que pueden ser más o menos exitosos en producirse a sí mismos; este éxito se traduce en un aumento de la potencia de obrar; la experiencia de este aumento es la felicidad: Hay cosas buenas y malas, *para cada cuerpo*. Existe la virtud, *de cada cuerpo para perseverar en el ser*:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad— esto es, de su ser—, en esa medida es impotente. (4p20)

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento. (4p39)

Es así que la *Ética* de Spinoza tiene que tener en cuenta al cuerpo humano, porque lo bueno y lo malo depende del cuerpo del que se esté hablando. La *Ética* de Spinoza no se preocupa en prescribir el bien para los caballos o los ángeles; es una ética escrita específicamente para humanos (mientras que, por ejemplo, la ética de Kant es una ética para cualquier ser racional).

¡Un momento! ¿No decíamos hace poco que Spinoza era una alternativa a la ética antropocéntrica? Ciertamente Spinoza no se olvida del mundo, no lo convierte en paisaje. El deseo, el esfuerzo por el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser debe tener en cuenta el entorno para llevarse a cabo de manera exitosa. En este sentido, el foco de la ética espinozista no son los seres humanos, no es antropocéntrica. Por otro lado, la *Ética* está escrita para seres humanos, no para marcianos racionales o vampiros. Llamémosla antropotética.

¿Sería posible un vampiro kantiano? Los vampiros tienen que matar humanos para sobrevivir. Kant tendría bastantes problemas para conciliar el deber del vampiro para consigo mismo de conservar

su vida y el deber para con otros seres racionales de no matarlos; por otro lado, Spinoza le recomendaría al vampiro que hiciera aquello que más conviene a un cuerpo de su naturaleza: matarnos. El hecho es que a los seres humanos, por la forma en que estamos constituidos y la manera en que estamos inmersos en diversos sistemas, nos conviene buscar el bienestar de otros seres humanos.

La ética de Spinoza es una ética del poder de obrar, de la salud. Nuestra salud depende de la interacción que tengamos con nuestro entorno. En dicha interacción podemos ser activos o pasivos; esto es, en interacción con otro ente se puede expresar nuestra naturaleza o más bien la naturaleza del ente con el que entramos en contacto. Cuando un león se come una cebra, se ve muy claro cual es la naturaleza que se está expresando y cual ente está siendo pasivo. Para Spinoza padecemos cuando “en nosotros se produce algo cuya causa somos sólo parcialmente, esto es, algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza” (4p2dem); pensemos, por ejemplo, en los bramidos de la cebra mientras es devorada.

Ahora bien, hay interacciones entre entes en las que ambos entes salen beneficiados y ambos son activos; cuando estas relaciones son entre miembros de especies diversas, la biología llama simbiótica a esta relación. Podemos ampliar el término; llamemos simbióticas a las relaciones mutuamente beneficiosas entre dos entes, sean dos seres de la misma especie, de especie de distinta o de un ser con su entorno. Asimismo, llamaremos parasíticas a las relaciones entre dos entes donde uno se beneficia y el otro se perjudica, o ambos se perjudican (cuando, por ejemplo, un adulto es parásito de una familia, esto es perjudicial tanto para la familia como para el adulto en cuestión). ¿Por qué hemos de tratar bien a otros seres humanos? Porque la asociación simbiótica con ellos puede ser muy conveniente para un humano:

Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el estado (4p40)

El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo. (4p73)

No es una obligación contractual ni el respeto por el hombre en cuanto posible co-legislador en el reino de los fines lo que nos lleva a tratarlo bien y a seguir las normas del estado; sencillamente, el hombre reconoce lo benéfico que son para él otros hombres, y entra en relaciones cordiales con ellos. La ética de Spinoza es una ética del interés propio, pero el interés propio incluye el interés por otros seres humanos.

¿Implica también el interés por la tierra? ¿Recomienda la *Ética* entrar en simbiosis con la tierra? A estas preguntas se podría contestar con una nueva pregunta ¿Qué tipo de impacto tiene para el órgano la enfermedad del organismo?

Spinoza nos recuerda a menudo que el hombre es sólo una parte de la naturaleza, y que siempre se verá superado por ella. El único axioma de la cuarta parte reza así: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (4ax). Al recordarnos Spinoza que la naturaleza siempre nos puede superar, nos recuerda que vivimos inmersos en ella, que dependemos de ella; somos uno de los cuerpos que la compone. Cuando el próximo huracán azote al sur de los Estados Unidos y a las Antillas, quizás sea conveniente pensar en el axioma único de la parte cuarta de la *Ética* de Spinoza. A veces se plantea el deber ecológico de la siguiente manera “si seguimos obrando así, acabaremos con la naturaleza”. Consideramos preferible plantear así el deber: “si seguimos obrando así, la naturaleza acabará con nosotros”. Así como la salud del riñón (un cuerpo compuesto que ayuda a componernos) depende de la salud del cuerpo humano, la salud del cuerpo humano depende de la salud del planeta tierra.

Entre la época de Spinoza y la nuestra ha habido un cambio importante: la acción global de la humanidad ha tenido efectos sobre la tierra en su totalidad. Si consideramos a la tierra como un cuerpo compuesto, podemos decir que hemos pasado de una relación simbiótica con ella a una relación parasítica. Y esto puede acabar con nosotros; tiene sentido ser simbiosis y no parásitos de la tierra.

Comprender que somos cuerpos compuestos, que a su vez componen cuerpos de orden superior es comprender que estamos inmersos en sistemas de los que dependemos. Como explica

Capra, “esta expansión de uno mismo hasta su identificación con la naturaleza” (Capra, 1998: 33) *implica* automáticamente el cuidado de la misma. La conexión no es *lógica* sino *psicológica* (1998: 34). En tanto y en cuanto me entiendo como parte de un sistema de orden superior (sea social, familiar, ecológico o lo que sea) el cuidado fluye de mí hacia el sistema del cual me siento parte, naturalmente. Cuidamos de la pareja porque nos nace; así pasamos del ser al debe, sin falacia naturalista alguna. Sencillamente, uno cuida lo de uno, porque así somos.

Las éticas antropocéntricas consideran que la pregunta por el deber es la pregunta por nuestra responsabilidad frente a los otros seres humanos. La ética espinozista es una ciencia de la felicidad, entendida como un aumento en la potencia de obrar. De un intento por vivir mejor, por ser más, surge tanto el cuidado de los otros como el cuidado del entorno. Y este cuidado no es una restricción a la voluntad, ni una obligación que coarte nuestra libertad; por el contrario, es una expresión de nuestra alegría y nuestra libertad.

Vale, Occidente ha visto el mundo de manera antropocéntrica. Vale, hoy en día hay procesos preocupantes que nos invitan a reexaminar nuestra relación con la naturaleza. ¿Por qué, sin embargo, cargar a cuestas con todo el sistema de Spinoza? ¿No seríamos más ágiles con un sistema más liviano, menos cargado de metafísica? ¿Por qué no, más bien, inyectar de ecología a una ética que ya haya pasado por la criba del giro lingüístico?

De nuevo hay que decir que no buscamos encontrar la verdad en los escritos de Spinoza. Buscamos, más bien, una manera de ver el mundo útil y seductora. Buscamos inspiración. En este sentido, la carga metafísica del sistema de Spinoza no es una desventaja sino todo lo contrario...

El Dios de Spinoza es pura potencia de obrar, puro ser. No media la creación entre Dios y el universo; cada cosa finita del universo es expresión limitada del infinito poder de obrar de Dios. Cada cosa, pues, es Dios, en cuanto se lo concibe como limitado de cierta manera. ¿Qué quiere decir entonces Spinoza cuando dice que la mayor felicidad es comprender a Dios, amarlo? ¿Qué quiere decir esto cuando cada cosa es Dios, desde una lombriz que vive bajo una roca hasta el universo mismo considerado como individuo compuesto? No es un secreto que, en el ámbito de la ética, no sólo de imperativos categóricos vive el hombre; la vida buena está hecha de buenos sentimientos. La ética ecológica pide sentimientos ecológicos. ¿Por qué buscan inspiración en Spinoza quienes se sienten comprometidos con la tierra? Respondemos con el filósofo Noruego Arne Naess:

El entender la unión con toda la naturaleza se realiza entendiendo a las cosas particulares como múltiples expresiones de la naturaleza (Dios). Pero la Naturaleza o Dios no son nada distinto de estas manifestaciones.

Spinoza rechaza el tipo de *unio mystica* que acaba alejándose de los particulares y de la naturaleza “Mientras más entendemos a las cosas particulares, *res singulares*, más entendemos a Dios” (5p24). El concepto de Spinoza de Naturaleza no contiene los rasgos que hacen a la naturaleza (en sus connotaciones más comunes) algo inferior al espíritu, o a Dios. (Naess, 2001: 323)

Decíamos de la ética antropocéntrica que convierte a la naturaleza en fondo, en paisaje. En Spinoza cada ser que compone la naturaleza, y la naturaleza misma, es cosa divina.

Bibliografía

- Capra, Fritjof, *La trama de la vida*, trad. David Sempau, Barcelona, Anagrama, 1998
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. trad. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 1999.
- Naess, Arne, “Spinoza and Ecology” en Lloyd, Genevieve (ed), *Spinoza: Critical Assesments*, Londres, Routledge, 2001, V4
- Rubio, Jaime. “Libertad y potencia en Spinoza”. en *Universitas Philosophica* 32, Junio 1999, Bogotá, pp 183-195.
- Serres, Michel, *El contrato natural*. trad. Umbelina Larraceleta y José Vásquez. Valencia: Pre-textos, 1991.
- Spinoza, Baruch. *Ética*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1999