

Gómez Villavicencio, R. L. (2025). Derechos de la naturaleza: De la *pachamama* y el *sumak kawsay* a Spinoza. *Círculo Spinoziano*. 3(1), 57-72.

Roberto Luis Gómez Villavicencio

DERECHOS DE LA NATURALEZA:

DE LA *PACHAMAMA* Y EL *SUMAK KAWSAYA* SPINOZA

Resumen: Habida cuenta del colapso ambiental cada vez más inminente, han surgido en el ámbito filosófico jurídico cuestionamientos al paradigma antropocéntrico dominante, particularmente en Sudamérica. La Constitución de la República del Ecuador, por ejemplo, ya ha reconocido expresamente derechos a la naturaleza, en ese caso sobre la base de las cosmovisiones andinas de la *pachamama* (madre tierra) y el *sumak kawsay* (buen vivir). Ahora bien, y puesto que el problema ecológico es global, bien vale hacer uso de herramientas conceptuales que gocen de la mayor intersubjetividad posible —como las que siempre ha procurado la filosofía— para el abordaje de esta novedad jurídica. De ahí que el presente ensayo analice este reconocimiento de derechos a la naturaleza a partir de ciertas ideas de uno de los más grandes filósofos del canon, Baruch Spinoza; esto dada su ontología no antropocentrista. Así, este trabajo hace primero una caracterización de las referidas cosmovisiones andinas; luego expone muy sintéticamente el pensamiento ontológico, gnoseológico, ético y político de Spinoza; y, finalmente, intenta un análisis crítico del reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos a partir de la filosofía spinoziana.

Palabras clave: derechos de la naturaleza, cosmovisiones andinas, Spinoza, filosofía, política

Abstract: Given the increasingly imminent environmental collapse, questions have arisen in the legal-philosophical realm, particularly in South America, challenging the dominant anthropocentric paradigm. For instance, the Constitution of the Republic of Ecuador has expressly recognized rights to nature based on Andean worldviews of *pachamama* (Mother Earth) and *sumak kawsay* (good living). Considering the global nature of the ecological problem, it is worthwhile to employ conceptual tools with broad intersubjectivity —such as those traditionally provided by philosophy— to address this legal innovation. This essay, therefore, analyzes the recognition of rights to nature through the lens of certain ideas from one of the canonical philosophers, Baruch Spinoza, due to his non-anthropocentric ontology. The work first characterizes the mentioned Andean worldviews, then briefly outlines Spinoza's ontological, epistemological, ethical, and political thought, and finally attempts a critical analysis of the recognition of nature as a subject of rights based on Spinozian philosophy.

Keywords: rights of nature, Andean worldviews, Spinoza, philosophy, politics

Introducción

La evidencia de un progresivo y acelerado desequilibrio ambiental ha sugerido la necesidad de cambios de paradigmas iusfilosóficos; a saber, pasar del clásico antropocentrismo en el Derecho a un biocentrismo, e incluso a un ecocentrismo, especialmente –pero no exclusivamente– en Sudamérica. Por ejemplo, la Corte Constitucional de Colombia, mediante Sentencia T-622/16 (2016), ha manifestado que

es posible establecer al menos tres aproximaciones teóricas que explican el interés superior de la naturaleza en el ordenamiento jurídico [...] y la protección especial que se le otorga: (i) en primer lugar, se parte de una visión antropocéntrica [...] que concibe al ser humano presente como única razón de ser del sistema legal y a los recursos naturales como simples objetos al servicio del primero, (ii) un segundo punto de vista biocéntrico [...] reivindica concepciones más globales y solidarias de la responsabilidad humana, que abogan –en igual medida– por los deberes del hombre con la naturaleza y las generaciones venideras; (iii) finalmente, se han formulado posturas ecocéntricas [...] que conciben a la naturaleza como un auténtico sujeto de derechos y que respaldan cosmovisiones plurales y alternativas (p. 45).

Ya en el año 2008, el Ecuador se constituyó en el primer país del mundo en reconocer expresamente derechos a la naturaleza en su Constitución.⁴⁴

Según Ávila (2019), a partir de este punto debe trazarse una línea de pensamiento crítico vinculada con los derechos de la naturaleza y el buen vivir, enfoque que incorpora valiosas contribuciones de la ecología política, el pensamiento indígena, el derecho internacional de los derechos humanos y la acción activista de los movimientos sociales para impulsar una alternativa al desarrollo fundamentado en la extracción desmedida y el capitalismo contemporáneo. De manera inédita, aunque todavía excepcional, los juristas han comenzado a incorporar en sus análisis teóricos conceptos como colonialidad, *pachamama* y *sumak kawsay*, mediante la noción de pluralismo jurídico (pp. 52-53).

Concomitantemente, Ávila (2019) argumenta que “la teoría tradicional y positivista del derecho –la dogmática jurídica– no tiene categorías adecuadas para abordar los temas de la *pachamama* y del *sumak kawsay*” (p. 11), debiéndose por ello recurrir a otras disciplinas.

Lo propio sostiene Rodríguez (2022) al manifestar:

⁴⁴ “Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Constitución de la República, 2008).

Cuando un río, un manglar, un páramo, o un animal sagrado son vulnerados, los colectivos que los consideran como “sujetos” también sufren. Si se toman en cuenta estas “otras” relaciones podemos decir que existe un constitucionalismo interculturalizado ecocéntrico. Para llegar a esto el juez no puede entender el fenómeno jurídico solo desde el legalismo positivista, sino que debe recurrir a otras áreas del conocimiento: la sociología jurídica, la psicología jurídica, la biología, la antropología, entre otras (p. 183).

Este nuevo enfoque iusfilosófico ha tenido eco incluso a nivel de la Organización de las Naciones Unidas, a través de la iniciativa Armonía con la Naturaleza⁴⁵, oficializada en Asamblea General, mediante Resolución del 21 de diciembre del 2009⁴⁶. Esta iniciativa ha propiciado la expedición de once reportes instando a las naciones a superar el paradigma antropocentrista predominante y a adoptar perspectivas más integradoras, como las de estados que se han abierto al reconocimiento de derechos a la naturaleza.

Ahora bien, resulta interesante, filosóficamente hablando, que el segundo de dichos reportes señale al dualismo ontológico cartesiano como una de las raíces del paradigma antropocentrista contemporáneo, y lo contraste con el monismo de Baruch Spinoza en los siguientes términos:

19. [...] El axioma fundamental de Descartes era “*cogito ergo sum*” (pienso, luego existo). Este dualismo, la separación entre los seres humanos y la naturaleza, justificaba la vivisección y cualquier explotación del medio ambiente por el hombre. Descartes no dejó duda de que los humanos eran los amos y señores de la naturaleza. A su juicio, la objetivación de la naturaleza era un requisito importante para el progreso de la ciencia y la civilización [...]

23. [...] Baruch Spinoza, entre otros, escribieron en una época en que los horizontes científicos se ampliaban rápidamente y se impugnaba el antropocentrismo (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2011, pp. 6-7).

De ahí el interés del presente trabajo en ensayar un diálogo entre la filosofía spinoziana, no antropocentrista, y el pensamiento andino que en Ecuador ha promovido el reconocimiento jurídico de derechos a la naturaleza, máxime cuando la crisis ambiental es global, requiriéndose consecuentemente el uso de herramientas teóricas de la mayor intersubjetividad posible.

Así pues, en un primer momento se hará una exposición general de las cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay* a partir de sus principios, recogidos por Ávila (2019). Posteriormente se expondrá, asimismo en los términos generales que permite el formato de esta publicación, notas características del pensamiento ontológico, gnoseológico, ético y político de Baruch Spinoza, desde la *Ética*

⁴⁵ www.harmonywithnatureun.org

⁴⁶ A/RES/64/196

demostrada según el orden geométrico, el *Tratado teológico político* y el *Tratado Político*. Finalmente, se correlacionará las dos concepciones, la andina y la spinoziana, para determinar sus coincidencias y divergencias, ejercicio que podría marcar un punto de partida para otras reflexiones teórico jurídicas.

Cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay*

Estas concepciones andinas basan la relación del ser humano con su entorno en los siguientes principios: “la relacionalidad, la reciprocidad, la complementariedad, la correspondencia, la afectividad y espiritualidad, la ciclicidad y el comunitarismo” (Ávila, 2019, p. 267).

En función del principio de relacionalidad, se considera que todo está interrelacionado interdependientemente. Lo opuesto es el aislamiento y la separación. “La palabra kichwa que representa este principio es *tinkuy*” (p. 267).

Por el principio de reciprocidad, los seres toman y dan recíprocamente según sus necesidades. “La palabra kicwa es *ranti ranti*, que implica asistencia mutua, dar y recibir mutuamente” (p. 269).

Por el principio de complementariedad se reconoce la incompletitud de cada entidad y la consecuente necesidad mutua de todas las entidades. “La palabra *yananti* da cuenta del vínculo de contrarios” (p. 273).

El principio de correspondencia deviene de los dos anteriores. Según el mismo, “Sin semilla no puede haber flor o fruto, pero tampoco podría existir la semilla si no hay la flor y el fruto [...] no podemos estar bien si hay una persona o un ser que está mal” (pp. 275-276).

El principio de afectividad y espiritualidad se refiere a la dimensión afectiva de los seres y la consecuente posibilidad de la empatía. “En el amor esta (sic) la base de la solidaridad y del proceso de producción de lo subjetivo y lo comunitario” (p. 277).

El principio de la ciclicidad implica un tiempo no lineal sino más bien, como la denominación lo sugiere, cíclico. “El pasado, el presente y el futuro tiene cada uno y en conjunto posibilidades. Por ello, la comprensión cíclica y espiral del *sumak kawsay* permite la transformación, la emancipación, la liberación” (p. 280).

Por último, el comunitarismo se basa en la noción de comunidad de bienes, que no se refiere solo a bienes de intercambio sino también a los elementos naturales del entorno.

Cuando hablamos de bienes comunes nos estamos refiriendo a aquellos que son indispensables para la vida y para la expansión de las potencialidades de las personas y las colectividades, como el agua, la tierra, las semillas, los servicios públicos, la organización de la vida colectiva, la democracia, la cultura, que tiene que ser compartido por todos los seres vivos (p. 284).

Como se aprecia, estos principios reflejan una visión holística de la relación entre los seres humanos, y de estos con la naturaleza, distinta de la predominante en el occidente moderno, que es individualista y antropocentrista.

Para Braidotti (2022), que por cierto considera esta perspectiva relevante para el feminismo posthumano,

No hay jerarquías de especies en términos de características y habilidades antropológicas asignadas, sino una idea más distribuida de los seres vivos, todos los cuales se consideran humanos. [...] Todo ser es relacional y existe no en-sí-mismo, sino como semejante y ser-con-otros. En el principio está la relación y la relación es, por definición, heterogénea (p. 109).

El reconocimiento jurídico de derechos a la naturaleza en el Ecuador tiene como fuente la expresión cultural de sus pueblos originarios. No obstante, al tratarse de un dispositivo jurídico, no deja de ser una manifestación occidentalizada, pues el Derecho como institución es, como se conoce, una herencia colonial.

Ahora bien, esa mixtura constituye un motivo más para el diálogo entre cosmovisiones –la andina y la de la filosofía occidental, en este caso la spinoziana– que el presente artículo busca explorar.

Ontología de Spinoza

La ontología de Spinoza se despliega principalmente en el primer libro de su *Ética demostrada según el orden geométrico* (en adelante *Ética*) y gira en torno a Dios como la totalidad absoluta de lo real y no como una deidad personal.

Como expone Cherniavsky (2017), “Spinoza parte de un axioma y dos definiciones” (p. 97). El axioma I de la primera parte de la *Ética* reza: “Todo lo que es, o es en sí o en otra cosa.” (Spinoza, 1984, p. 49). Las definiciones III y VI de la misma parte establecen, en su orden: “Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra

cosa” (p. 47); y, “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (p. 48).

Entonces, si todo lo que es, o es en sí o en otra cosa, y Dios es absolutamente infinito, Dios es necesariamente solo en sí (si fuera en otra cosa no sería infinito); esto es, una substancia. De hecho, y precisamente por su infinitud, Dios no solo es una substancia, sino la única substancia, a la que Spinoza llama “*natura*”.⁴⁷ De ahí que haya dicho en la proposición XV de la primera parte de la *Ética* que “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (p. 60).

Manifiesta también Spinoza en la definición IV de la primera parte de la *Ética*: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutiva de la misma” (p. 47).

Si la substancia es infinita, sus atributos también deben necesariamente serlo. Sobre esto Alain (2008) explica: “como Dios es absolutamente infinito, no tengo ninguna razón para limitar a dos los atributos de Dios. Diré pues que Dios posee una infinidad de atributos infinitos; sólo que conocemos únicamente dos de ellos, la Extensión y el Pensamiento” (p. 46).

Por otra parte, en la proposición VII del segundo libro de la *Ética*, Spinoza agrega que “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (p. 107), lo que se conoce como paralelismo; y, en el escolio de la misma proposición, que “la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro” (p. 108), lo que se conoce como monismo.

Adicionalmente, Spinoza manifiesta en la definición V de la primera parte de la *Ética*: “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (p. 48).

Entonces, desde la perspectiva ontológica spinoziana, los elementos de la realidad, como por ejemplo los árboles, los ríos, los animales y el ser humano –e incluso las ideas–, son modos o expresiones de la substancia única. Esta se expresa a través de sus infinitos atributos, de los que solo se conoce la extensión y el pensamiento. En esta

⁴⁷ “*Deus sive natura*”, Dios o la naturaleza, es la célebre frase de Spinoza, que consta en la proposición IV del cuarto libro de la *Ética* (p. 253).

concepción, aquellos entes no son la causa de su propia existencia, sino que dependen de algo más para ser o ser concebidos, a diferencia de la substancia, que es causa de sí (*causa sui*).

Gnoseología de Spinoza

La gnosología de Spinoza consta principalmente de su *Tratado de la reforma del entendimiento* y el segundo libro de la *Ética*, que se titula “De la naturaleza y origen del alma”.⁴⁸

Con la naturaleza de la infinita substancia planteada, va a pasar a considerar aquellas cosas que se siguen necesariamente de ella, particularmente “las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad” (p. 101).

Spinoza señala tres géneros de conocimiento: i) la imaginación; ii) la razón; y, iii) la intuición. El primer género no permite tener ideas adecuadas, pues su función es solo producir imágenes. Dice en el escolio de la proposición XVII del segundo libro de la *Ética*:

llamaremos “imágenes” de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los imagina (p. 127).

Si las ideas que componen el conocimiento se originan en esta asociación de imágenes, se trata de un conocimiento frágil y cuestionable. En primer lugar, no se conoce al objeto externo en sí mismo, sino más bien cómo afecta al cuerpo. En segundo lugar, la cadena de imágenes varía en la experiencia de cada persona, lo que resulta en la ausencia de consensos cognitivos y, en su lugar, la presencia de disputas. Para Spinoza, la verdad no está vinculada a la correspondencia de una idea con un objeto, sino más bien con la coherencia entre las ideas. La falsedad no es algo positivo, sino negativo: la falta de ideas adecuadas. Una idea es falsa solo de manera discursiva, ya que es verdadera en sí misma.

En el escolio de la proposición XVIII del segundo libro de la *Ética*, Spinoza distingue esa conexión de ideas que se da de acuerdo con las afecciones del cuerpo de

⁴⁸ El texto en latín es “*De natura et origine mentis*”, de lo que se infiere que una mejor traducción debería usar la palabra “mente” en lugar de “alma”, más aún cuando esta tiene connotaciones religiosas, que Spinoza no profesa.

la que se produce “según el orden del entendimiento, mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres” (p. 129). Se trata del segundo género de conocimiento, es decir el de la razón, que revela las propiedades comunes de los objetos y, en ese sentido, sí permite acceder a la verdad. Este es el conocimiento presente en la geometría, por ejemplo.

Finalmente, el tercer género (la intuición), según indica en el segundo escolio de la proposición XL del segundo libro de la *Ética*, “progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (pp. 146-147).

La incidencia de esta gnoseología de Spinoza en su ética y su política es fundamental. Hay que tener presente que la felicidad humana es la clave de toda la obra spinoziana, felicidad que depende de que se tenga –o no– ideas adecuadas, como se verá enseguida.

Ética de Spinoza

La tercera parte de la *Ética* se titula “Del origen y naturaleza de los afectos”, cuyo prefacio dice:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo (p. 167).

Es decir que en Spinoza no se puede comprender el comportamiento humano al margen de la racionalidad de toda la naturaleza. Entonces, así como la naturaleza se entiende a partir de sus leyes, las de la geometría, por ejemplo, también los afectos humanos, que son parte de la naturaleza, pueden explicarse según el orden geométrico (de ahí el curioso título de su obra). Lo que quiere decir es que pueden abordarse de manera racional.

En la definición III de la tercera parte de la *Ética* consta: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (p. 169).

A primera vista, suena un poco extraño que defina afecto como una afección del cuerpo, ya que un afecto, como el amor o la envidia, no parece algo físico sino mental. Sin embargo, cabe recordar que en Spinoza cuerpo y mente no son cosas distintas, sino —por el paralelismo— atributos de la misma y única substancia. En efecto, “un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una y la misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos” (Spinoza, 1984, p. 108).

En la *Ética* aparece la idea del *conatus*. De hecho, la proposición VI del tercer libro reza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (p. 177). Por otra parte, en el escolio de la proposición II del mismo libro consta: “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” (p. 174).

El *conatus* es el impulso o deseo básico de todo a ser lo que es, esfuerzo del que el ser humano es además consciente, pues, como expresa la proposición IX del propio libro, “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (p. 178).

Unas veces ese esfuerzo de perseverar en el ser se satisface, en cuyo caso y en esa medida aumenta la potencia; y otras no, disminuyendo esta en consecuencia. Es esa la mecánica de los afectos, en la que el *conatus* lleva al ser humano a la realización de su potencia.

En un contexto ético tradicional, el hombre se esfuerza para alcanzar el bien y evitar el mal. Es decir que el bien es una norma a la que debe ajustarse. En Spinoza, sin embargo, se produce un cambio de paradigma cuando dice en el escolio de la proposición IX de la tercera parte de la *Ética*: “no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (p. 179). Esto nos presenta uno de los aspectos más inquietantes de la filosofía spinozista, que es su determinismo.

No obstante —y aquí viene la conexión de la ética spinoziana con su gnoseología—, en la medida en que el esfuerzo del hombre de perseverar en su ser se base en ideas adecuadas será activo y libre; y, por el contrario, en la medida en que se base en ideas

inadecuadas, será pasivo o compelido. Dice la proposición I del tercer libro: “Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras” (pp. 169-170). Y según la definición VII de la primera parte de la *Ética*,

Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera (p. 48).

En definitiva, la filosofía práctica de Spinoza deviene de su filosofía teórica, pues su ética se construye sobre su gnoseología, y esta sobre su ontología.

Política de Spinoza

Las ideas políticas de Spinoza constan principalmente de su *Tratado teológico político* y de su *Tratado político*.

Dado que Dios o la naturaleza, entendida como la totalidad, es esencialmente libre, su potencia o poder es absoluto. De ahí que dirá:

2. Por derecho natural e institución de la naturaleza no entendemos otra cosa que las leyes de la naturaleza individual, según las cuales concebimos a cada individuo determinado naturalmente a existir y a obrar de un modo dado. Así, por ejemplo, los peces están hechos naturalmente para nadar; de entre ellos, los mayores, están dispuestos para comerse a los más pequeños y, consiguientemente, en virtud del derecho natural, todos los peces gozan del agua, y los grandes devoran a los menores.

3. La naturaleza, considerada bajo un aspecto general, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está bajo su dominio, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. El poder de la naturaleza es, en efecto, el poder mismo de Dios que ejerce un derecho soberano sobre todas las cosas.

4. Pero como el poder universal de toda la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos reunidos, resulta de aquí que cada individuo tiene un cierto derecho sobre todo lo que puede abrazar, o en otros términos, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder (Spinoza, 1976, pp. 245-246).

Para Fassò (1981), Spinoza accede a una concepción muy similar a la hobbesiana, aunque por vía monista y deductiva. Como en el estado de naturaleza de Hobbes, el derecho natural spinoziano se identifica con la fuerza, y el hombre aparece movido por las pasiones antes que por la razón. Y, en afinidad con el filósofo inglés, sigue la tesis

del contrato social para pasar del estado de naturaleza al estado civil. No obstante, aunque

tanto para Spinoza como para Hobbes se trata de salir del estado de naturaleza por un contrato, [...] en el caso de Hobbes se trata de un contrato por el cual renuncio a mi derecho de naturaleza. [...] Para Spinoza, por el contrario, en el contrato yo no renuncio a mi estado de naturaleza (Deleuze, 2008, p. 103).

En Spinoza la sociedad no nace de un acto voluntario de los individuos sino de una necesidad natural y racional de ellos a organizarse en sociedad. Así pues, reza el escolio de la proposición XVIII de la cuarta parte de la *Ética*:

nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres (Spinoza, 1984, p. 265).

Metafísica y política confluyen aquí, siendo posible la libertad solo “en la medida en que la multitud actúa acorde a su naturaleza (múltiple), esto es, en la medida en que sigue su propia naturaleza de ser una fuerza colectiva con infinitos modos de ser” (Cadahia, 2009, pp. 132-133).

Es decir que es el *conatus* el que induce necesariamente a los hombres a asociarse en función de su utilidad. Esta inevitable asociación recuerda el determinismo que se mencionó en el apartado anterior. Si solo la substancia es causa de sí, y en cambio todos los modos, incluyendo los seres humanos, son causados, no parece quedar un margen para la libertad humana individual; esto es, el libre albedrío. El hombre no puede ser un imperio dentro de otro imperio.

Surge entonces la interrogante acerca de la posibilidad en Spinoza del discurso prescriptivo, como el del Derecho, ámbito en el que el libre albedrío es una hipótesis de trabajo.

Una respuesta a esta cuestión excede los propósitos de este ensayo; no obstante, resulta clarificador lo manifestado por el propio filósofo con respecto al paso del estado de naturaleza al estado civil.

Pero ¿cómo debía realizarse este pacto [el contrato social] para ser firme y valedero? Es una ley universal de la naturaleza humana no renunciar a lo que juzga un bien, sino por la esperanza de un bien mayor o por el temor de un mal mayor, y también no sufrir un mal sino para evitar otro

mayor, o por la esperanza de un bien superior; en otros términos, entre dos bienes, escogemos el que nos parece mayor; y entre dos males, el que nos parece más llevadero. Digo que nos parece, porque no es de necesidad que la realidad sea tal como la pensamos (Spinoza, 1976, p. 248).

Según esto, Spinoza apela a la imaginación, ese primer género de conocimiento que produce ideas inadecuadas, al hablar de los afectos de la esperanza y el miedo, que son pasiones y no acciones resultantes de ideas adecuadas. “La esperanza una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo”; y, “El miedo una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” (Spinoza, 1984, p. 231).

De Lucía Dhalbeck (2017) señala que,

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. 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 (p. 92).

En definitiva, esta invocación de Spinoza al primer género de conocimiento, la imaginación, que podría parecer una contradicción respecto de su concepción de la libertad humana basada en el segundo y el tercer género de conocimiento, racionales estos, se revela, paradójicamente, como una herramienta útil para el discurso prescriptivo en el estado civil, al que tiende natural y necesariamente el hombre en función de su utilidad, como ya se dijo.

La imaginación en Spinoza no es errónea *per se*, siendo incluso una virtud, a condición de que no se la confunda con la realidad.⁴⁹

⁴⁹ Escolio de la proposición XVII del Libro II de la *Ética*: “las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese realmente que no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud” (Spinoza, 1984, pp. 127-128).

Discusión

Con los antecedentes expuestos, cabe preguntarse si el pensamiento racionalista de Spinoza, como parte del canon filosófico, podría dialogar con el reconocimiento de derechos a la naturaleza, basado en las cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay*. Así, vale señalar los aspectos en que tales concepciones y la filosofía de Spinoza son compatibles, para luego exponer aquellos en que no lo son y generan una discusión.

El primer aspecto en el que se aprecia una coincidencia es el referente a la posición ontológica del ser humano. Tanto en Spinoza como en las cosmovisiones andinas, el ser humano es una faceta más de lo existente y no la principal. Ninguna de estas filosofías es antropocentrista, ya que en la spinoziana el ser humano es un modo finito más de la sustancia única e infinita, y algo análogo es lo que revelan los principios de la *pachamama* y el *sumak kawsay*, particularmente los de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad y correspondencia.

Para Braidotti (2015),

Estas premisas monistas son [...] los ladrillos con que edificar la teoría posthumana de la subjetividad, que no se funda en el humanismo clásico y que se aleja con cautela del antropocentrismo. El clásico énfasis sobre la unidad de la materia, que es central en Spinoza, es reforzado por el actual conocimiento científico sobre la estructura autónoma e inteligente de todo lo vivo [...] hay una conexión directa entre monismo, unidad de toda la materia viva, y postantropocentrismo, como contexto general de referencia para la subjetividad contemporánea (p. 73).

Por otra parte, en el plano ético, también hay cierta convergencia entre el planteamiento spinoziano de los afectos, siendo los básicos la alegría, la tristeza y el deseo⁵⁰, con el principio andino de afectividad y espiritualidad, “que implica el reconocimiento y el desarrollo de los sentimientos, emociones y pasiones” (Ávila, 2019, p. 276).

En cambio, se aprecia una brecha entre las concepciones andina y spinoziana en el plano gnoseológico. En efecto, la *pachamama* y el *sumak kawsay* tienen una fuerte impronta mítica y religiosa, lo que desde la filosofía de Spinoza corresponde al primer género de conocimiento, la imaginación, que no es racional y, por tanto, no produce ideas adecuadas.

⁵⁰ Definición IV de los afectos del Libro III de la *Ética*: “Reconozco pues [...] sólo tres afectos primitivos o primarios, a saber: la alegría, tristeza y el deseo” (Spinoza, 1984, p. 229).

No obstante, y puesto que la imaginación cumple una función en la política spinoziana, como se mostró antes, bien puede procurarse alguna coincidencia con los principios de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad y correspondencia de las cosmovisiones andinas, y especialmente con el de comunitarismo.

Conclusión

En conclusión, la filosofía de Baruch Spinoza, al no basarse en una ontología antropocentrista, sí permite una comprensión, desde el canon filosófico, de ese reconocimiento de derechos a la naturaleza fundado sobre las cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay*, como el presente en la Constitución de la República del Ecuador.

La ontología monista de Spinoza, que parte de la única substancia –Dios–, que es la totalidad absoluta, bien puede servir para dar una explicación de lo que para las comunidades andinas revelan los principios de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad, correspondencia e incluso ciclicidad, según las cuales todo está interconectado en una relación interdependiente, no siendo el ser humano el centro de todo este entramado. Tampoco lo es para Spinoza, quien lo concibe como un modo más de la substancia.

Incluso la propuesta ética spinoziana, basada en el *conatus* y la mecánica de los afectos, termina siendo –*mutatis mutandis*– válida para una comprensión del principio andino de afectividad y espiritualidad, que aborda la dimensión emocional de los seres.

Sin embargo, el mismo racionalismo spinoziano propicia una crítica del reconocimiento de derechos en análisis, tal como está planteado, al evidenciar en principio la imposibilidad de constituir a la naturaleza, entendida como el entorno natural, en sujeto de derechos; pues esta, como todo lo existente, ya tiene un derecho natural, que es su propia potencia, y no requiere un reconocimiento jurídico para ser y perseverar en su ser. Mucho menos lo requeriría la substancia spinoziana, que es la absoluta potencia.

Este desfase se evidencia a través de la gnoseología de Spinoza, pues las concepciones andinas de la madre tierra y el buen vivir se sustentan en imágenes, esto es en el primer género de conocimiento –la imaginación–, y no en las nociones comunes y la intuición, que hacen posible aprehender la realidad como en el orden geométrico.

Sin embargo, puesto que la filosofía política de Spinoza habilita el uso de la imaginación en el discurso prescriptivo propio del estado civil, en función de la esperanza y el miedo, afectos eminentemente humanos, es posible combinarla con los principios andinos relativos a la vida social, especialmente con el de comunitarismo, habida cuenta de la necesaria concertación de los hombres en lo que tienen en común para potenciar su *conatus*.

Podemos señalar entonces que, desde el spinozismo, los seres humanos pueden comprender su interdependencia con los otros modos de la substancia, y convenir en obligaciones de cuidado y preservación del entorno natural en el estado civil. Pero esa es ya la concepción tradicional de los derechos subjetivos, y no la de la subjetividad jurídica de naturaleza.

Queda entonces por explorar si es plausible constituir a la naturaleza como sujeto de derechos desde las concepciones del derecho tradicionales, racionalistas diríamos, o si solamente cabe hacerlo desde esas otras concepciones igualmente valiosas, como las andinas, pero eso será materia de otra indagación.

Referencias

Alain (2008). *Spinoza*. Marbot.

Asamblea General de las Naciones Unidas (2009, 21 de diciembre). *A/RES/64/196*. Biblioteca digital de las Naciones Unidas. <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2F64%2F196&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False>

Asamblea General de las Naciones Unidas. (2011, 15 de agosto) *A/RES/66/302*. Biblioteca digital de las Naciones Unidas. <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2F66%2F302&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False>

Ávila, R. (2019). *La utopía del oprimido: Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Akal.

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.

Braidotti, R. (2023). *Feminismo Posthumano*. Gedisa.

- Cadahia, L. (2009). Ontología y democracia en Baruch Spinoza. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía II Época*, 4, 125-134.
- Cherniavsky, A. (2017). *Spinoza*. Galerna.
- Corte Constitucional de Colombia (2016, 10 de noviembre). *Sentencia T-622/16*.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>
- De Lucía Dhalbeck, M. (2017). Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 5, 65-96.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus
- Ecuador (2008). *Constitución de la República*, Registro Oficial 499.
<https://www.lexis.com.ec/biblioteca/constitucion-republica-ecuador>
- Fassò, G. (1981). *Historia de la filosofía del derecho* (vol. 2). Pirámide.
- Harmony with Nature*. (s. f.). <http://www.harmonywithnatureun.org>
- Rodríguez, Adriana. (2022). *Los derechos de la naturaleza desde una perspectiva intercultural en las Altas Cortes de Ecuador, la India y Colombia. Hacia la búsqueda de una justicia ecocéntrica*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Spinoza, B. (1976). *Tratado Teológico Político*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Orbis.