

IV. CRÓNICA

Arturo Rojas Alvarado

La justicia como ente de imaginación en la ontología política de Spinoza

*Se così fosse, in voi fora distrutto
libero arbitrio, e non fora giustizia
per ben letizia, e per male aver lutto.*

Dante, Purgatorio, XVI, vv. 70-72

Nota introductoria: este texto se presenta como memoria de la ponencia expuesta el 27 de octubre de 2025 en México, en la mesa «El pensamiento político de Spinoza» de las Primeras Jornadas Spinozianas llevadas a cabo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Dicha participación fue financiada por el programa de Movilidad estudiantil internacional CONARE, gestionado por la Vicerrectoría de Vida estudiantil de la Universidad de Costa Rica. Las reflexiones desarrolladas forman parte de una investigación próxima a concluir para optar por el grado de licenciatura en Filosofía en la Universidad de Costa Rica, titulada *Spinoza contra la sedición: la construcción de lo justo en el Tractatus Politicus*, dirigida por el Dr. Sergio Rojas Peralta.

Las problemáticas aquí abordadas se enmarcan en una investigación más amplia sobre las relaciones entre justicia, sedición y orden político en la filosofía política de Baruch Spinoza. El problema parte de una oposición entre las nociones de justicia vinculadas a la sedición y aquellas propias del Estado, sosteniendo que Spinoza prioriza el orden político y concibe que la justicia solo puede comprenderse desde el estado civil (TP 2/23). Para responder a la pregunta sobre las razones por las cuales las sediciones no pueden ser consideradas justas, el presente escrito se

concentra en esclarecer qué entiende este filósofo por justicia.

Se parte del argumento según el cual la fundamentación de la filosofía política spinoziana se encuentra en su ontología.¹ Desde esta perspectiva, se propone un abordaje ontológico que permita comprender que, fundamentalmente, Spinoza concibe la justicia como un *ente de razón* o *imaginación*. Ello no impide que el concepto adquiriera una función específicamente política, pues únicamente en el Estado surgen las relaciones civiles a las que puede aplicarse la denominación de justo o injusto. En este último sentido se enmarca la cuestión de *dar a cada uno lo suyo* presente en E 4p37s2, TP (2/23) y TTP (4/1, 16/4). No obstante, en lo que sigue me concentraré especialmente en el estatuto ontológico de la justicia como ente de imaginación.

Para iniciar con este análisis, expongo por qué Spinoza considera que en el estado de naturaleza no puede existir la justicia. Esto lo señala expresamente en el *Tratado político*:

Y, lo mismo que el pecado y la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no de otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí. (TP 2/23)



Para comprender esto, remito a la relación entre potencia y derecho en Dios, tal como se expone en el segundo capítulo del *Tratado político*. Spinoza señala que Dios tiene derecho a todo, en cuanto su derecho y su potencia se identifican, considerado como absolutamente libre. Asimismo, explica que la potencia por la que existe y actúa cada cosa natural no es sino la potencia de Dios. De ello «se sigue que cada cosa natural tiene tanto derecho como poder para actuar» (TP 2/3). Esto es considerado por Spinoza como el derecho natural, o sea, la misma potencia de la naturaleza mediante la cual se conservan y actúan las cosas. En este sentido, se puede indicar que *derecho natural* es el término que designa al *conatus* en la filosofía política spinoziana (Chauí 2000, 123; Balibar 2021, 16).

De esta manera, al considerar que este derecho rige para todas las cosas naturales, se debe de tener en cuenta que la naturaleza humana se encuentra contenida dentro del orden eterno de toda la naturaleza y no conforma «un imperio dentro de otro imperio» (E 3præf, TP 2/6). Así, cada uno tiene derecho de reclamar algo en tanto tenga potencia efectiva para hacerlo, lo que lleva a que no exista un dictamen superior (como por ejemplo, una justicia trascendente) que se oponga a esta norma (TP 2/8).² Esto último lo podemos ver también en esta cita del *Tratado breve*:

Aquellos que dicen que todo cuanto Dios hace, lo hace porque es bueno en sí, esos, digo, quizás piensen que no discrepan en nada de nosotros. Muy lejos de ello, puesto que estos afirman que antes de Dios hay algo a lo que estaría obligado o vinculado, a saber, una causa que tiene un deseo de que esto es y será bueno y aquello, a su vez, justo. (KV 1/4 §6)

Por lo tanto, criterios como los de *justicia*, *bien*, *perfección*, así como sus antónimos, no serían dictaminadores adecuados para comprender la potencia de Dios o las relaciones en el estado de naturaleza. En esa medida, toda explicación de la naturaleza que acuda a dichas nociones se inscribe dentro del *prejuicio finalista* (Abdo 2013) criticado en el apéndice de la primera parte de la *Ética*. Este prejuicio sostiene:

que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales, como ellos mismos, obran por un fin, e incluso sostienen como cierto que el mismo Dios dirige todas las cosas hacia algún fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas para el hombre y al hombre para que le rinda culto a Él. (E 1A, G 2, 78)

Según explica Spinoza, el ser humano suele adjudicar sus modos de pensar (*bien, mal, orden, confusión, calor, frío, belleza, deformidad*) a la naturaleza, considerando que todo ha sido creado por Dios con dirección hacia un fin (buscando objetivar, a su vez, sus nociones subjetivas de dichos modos de pensar, como señala en E 4præf). Por otra parte, una vez su desvarío no concuerda con los hechos, las excepciones son remitidas al *assylum ignorantiae* en lugar de reconocer su error.³ Como ya señalé, estas explicaciones deben considerarse producto de un conocimiento inadecuado de la naturaleza. Por esto, Spinoza destaca el carácter imaginativo de estos modos de pensar y los denomina *entes de imaginación* para remarcar que no existen fuera del imaginario humano. Spinoza señala puntualmente: «Y dado que tienen nombres, como si fuesen entes que existen fuera de la imaginación, las llamo entes no de razón, sino de imaginación» (E 1A, G 2, 83). Esta distinción la realiza porque reconoce la tradición filosófica de los *entia rationis*, a la cual alude, pero sin querer dejar de señalar su carácter imaginativo (y por ende no racional) según los géneros de conocimiento por él postulados (De Deugd 1966, 42).

Según lo anterior, se puede profundizar en la comprensión de la justicia como ente de imaginación gracias al estudio que realiza Spinoza respecto a los entes de razón en sus obras tempranas. En esta vía, en sus *Pensamientos metafísicos*, Spinoza define a los entes de razón como: «un modo de pensar, que sirve para *retener, explicar e imaginar* más fácilmente las cosas entendidas» (CM 1/1). Junto con esto, aclara expresamente que estos *modos de pensar*⁴ no pueden ser considerados entes, en cuanto por *ente*⁵ define «*todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al menos, puede*

existir» (CM 1/1). Spinoza aclara que los entes de razón pueden ser considerados como entes reales solo en cuanto son modos de pensar, pues todo modo de pensar tiene una esencia formal.⁶ Mientras que si se busca el ente de razón como un ente real fuera del entendimiento, en ese sentido se dice que es pura nada, pues no refiere a un *ideatum* existente, sino a afecciones del pensamiento.⁷

De esto se deriva lo que Spinoza advierte en varios pasajes de su obra (cfr. *E* 2p49s, CM 1/1, KV 2/16 §4, *Ep.* 12, *TIE* §99) sobre el perjuicio epistémico de adjudicar los modos de imaginar a las propiedades de las cosas o bien concebir a aquellos como entes reales (Newlands 2017, 71; Rosenthal 2023, 127). Sobre esto indica:

en la investigación de las cosas hay que poner todo cuidado en no confundir los seres reales con los entes de razón. Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas, y otra, los modos como nosotros los percibimos. (CM 1/1)

En cierta medida, esta advertencia parte del reconocimiento de la inevitabilidad de una concepción parcial del mundo respecto a los modos finitos, a través de los modos de pensar. Por ello, Spinoza considera importante someter a examen su uso, para reconocer su valor epistémico y prevenir su mal empleo (Rosenthal 2019, 235). En esta línea se encuentra la crítica que realiza, a su vez, en *E* 2p40s1 respecto a los universales, considerando que, según lo señalado por Newlands, «Spinoza agrupa los universales junto con otras ‘abstracciones’ como las especies y los números, y los categoriza a todos como *entia rationis*, cosas cuya existencia depende de la existencia y actividad de una mente (finita)» (2017, 63). En dicha crítica, Spinoza enfatiza que los términos universales parten de abstracciones, realizadas a través de la imaginación, mediante la interacción con otros cuerpos singulares. En esa medida resultan ideas confusas, cuya formación implica la subjetividad de cada individuo, por lo que «varían en cada cual en razón de la cosa por la que el cuerpo haya sido afectado más a menudo y que la mente imagina o recuerda con mayor facilidad» (*E* 2p40s1). De esta forma, se

comprende que Spinoza considere que los entes de razón, aunque no correspondan con un *ideatum*, proceden de las ideas de las cosas de forma tan inmediata que podemos llegar a confundirnos respecto a su naturaleza u origen. Al afirmar esto, se expone, de forma análoga al anteriormente citado pasaje de *E* 1A, lo siguiente: «De ahí que incluso les hayan impuesto nombres, como si significaran seres que existen fuera de nuestra mente, y a esos seres o más bien no-seres los llamamos entes de razón» (CM 1/1).

Considero entonces que la justicia debe ser ubicada entre estos entes de razón, pues en gran medida se adecua dentro de las explicaciones brindadas por Spinoza en los pasajes señalados. Al respecto se puede referir la crítica al finalismo de *E* 1A,⁸ donde se afirma: «Y aun cuando la experiencia reclamara día tras día y mostrase con infinitos ejemplos que las ventajas mezcladas con las desventajas recaían indistintamente sobre píos e impíos, no por ello desistieron de su inveterado prejuicio» (G 2, 79). Así, las nociones de justicia resultan en abstracciones que realizamos en nuestra relación con las cosas, las cuales varían según la subjetividad de cada individuo. En este sentido, concuerdo con Rosenthal (2023) en que «Aunque Spinoza no diga explícitamente que la justicia es un ‘ente de razón’, la incluye en la familia de términos valorativos que identifica, ya directa o indirectamente, en sus obras, incluidas las políticas, como un ‘ente de razón’» (129).

De esto se sigue que las explicaciones que realizamos mediante estos modos de imaginar tienden a estar sujetas al error debido a su naturaleza. Ya lo señala Spinoza también en la *Ética*, cuando indica que el ser humano fuerte comprende que: «todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto además le parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, surge de que concibe las cosas mismas de manera desordenada, mutilada y confusa» (*E* 4p73s).

De la condición imaginaria de la justicia pueden desprenderse ciertas implicaciones. Primeramente, no debe tenerse una connotación parcial de la imaginación en la epistemología spinoziana. Si bien esta puede ser concebida como la causa del error (aunque no en sí misma falsa),⁹ también debe comprenderse como un factor central en la construcción de subjetividades.

Estas subjetividades se construyen desde una base corporal en nuestra relación con otros individuos, las cuales suelen decir más de nuestra constitución que de la naturaleza de aquellos (E 2p16c2). Así, en nuestra permanente interacción con otros individuos formamos inevitablemente representaciones imaginativas parciales (Saar 2015, p. 117; Domínguez 2019, p. 229-230). Por ende, Spinoza reconoce que la imaginación, causante de ideas parciales e inadecuadas, de conocimiento indirecto, experiencias y opiniones, resulta siendo finalmente el campo de lo político.¹⁰

Spinoza comprende en gran medida este problema en el *Tratado político*. Desde su crítica a la utopía de los filósofos (TP 1/4), hasta su propuesta para que la función pública no esté a merced de la buena fe de los gobernantes y funcionarios (TP 1/6), se encuentra un trasfondo de reconocimiento de dicha condición pasional y conflictiva. El papel de quien gobierna es gestionar estos aspectos de forma en que logre un común consenso y la dirección de la multitud *como una sola mente*. Por ello, la comprensión de la justicia como una noción imaginaria implica la necesidad de interpretarla para su aplicación en casos particulares, de manera que pueda moldear las relaciones intersubjetivas en la sociedad (Rosenthal 2023, 131). No se trata, por ende, de buscar eliminar el carácter imaginario de la naturaleza humana (lo cual no sería acorde a su realismo político),¹¹ sino de reconocer precisamente sus implicaciones políticas (Rosenthal 2018).

Una vez señalado lo anterior, se puede comprender mi postura respecto al carácter eliminativo de la sustancialidad de la justicia en Spinoza. Este pensador remarca constantemente el carácter problemático de que cada uno mantenga el derecho de dictaminar lo justo o injusto en el estado civil, lo que llevaría a que cada uno se vuelva su propio juez y se fragmente el Estado (TP 3/3-4).¹² Por ello, un movimiento sedicioso, que conspire contra el Estado considerando que su causa está sustentada en una noción de justicia rectora o superior, en realidad estaría tomando a la justicia por algo que no es, en cuanto la fundamentación de sus actos surge de ideas inadecuadas. No solo eso, sino que además dicha sedición debería considerarse injusta, ya que la justicia encuentra su fundamentación política

en el estado civil y precisamente la sedición se opone a dicha concepción.

Ahora bien, lo anterior no lleva a sostener que dicha sedición sea *inválida* u otros juicios análogos a este. El realismo político de Spinoza no lo permitiría, en tanto las nociones adecuadas como las inadecuadas forman parte de la construcción política. Lo que permite, más bien, es comprender que en realidad no hay una cuestión de justicia, sino de imaginación y potencia ante la división del estado civil. Chauí (2003) reconoce este argumento y afirma también que no se trata de que el gobernante sea injusto, sino que: «el derecho a derribarlo depende exclusivamente de la fuerza para hacerlo, pues el derecho es medido por la potencia para ejercerlo: *jus sive potentia*» (398).¹³ Sin embargo, una vez se fragmenta el Estado pierde potencia, por lo que Spinoza reconoce, en ese sentido, que toda sedición le es negativa.¹⁴ Ahora bien, nuestro filósofo imputa los ánimos sediciosos no a los súbditos sino a una mala constitución del estado civil (TP 5/2). Por lo tanto, es cuestión de gestionar un orden político adecuado que permita los beneficios del estado civil en la sociedad, evitando, dentro de lo posible, los perjuicios del conflicto, los cuales son análogos a los del estado de naturaleza. Spinoza sería, entonces, un filósofo con predilección por el orden político y no por la sedición ni el ánimo revolucionario.

Notas

1. Cfr. Tinland (1991, 349), Bartuschat (2014), Hampshire (1982, 126) y Domínguez (2019, 364).
2. Ver Lazzeri (1987, 413): «La identificación spinozista del derecho con la potencia elimina toda posibilidad de pensar el derecho más allá o independientemente de la potencia que se posee *efectivamente*» [Todas las traducciones de textos en lengua extranjera son propias, salvo indicación contraria].
3. Ver Rojas Alvarado (2025, 8).
4. Respecto a los *modos de pensar* ver PPC 1p15s.
5. Se opta aquí por el término *ente* y no *ser* (como lo traduce Domínguez) en cuanto Spinoza indica: «*Incipiamus igitur ab Ente, per quod intelligo (...)*» (CM 1/1, G 1, 233).

6. Cabe destacar que los entes de razón, al poseer esencia formal como modos de pensar, pueden ser objeto de una idea, cuya esencia objetiva será a su vez inteligible y objeto de otra idea, y así indefinidamente, como se expone en el *TIE* (§33-34, G 2, 14-15). Esta progresión infinita no implica una proliferación gratuita de entidades, sino la estructura necesaria de un pensamiento esencialmente reflexivo.
7. Se comprende que Spinoza reconozca la realidad de los entes de razón en cuanto modos de pensar, si lo consideramos desde el punto de vista de los modos finitos. Ver Rosenthal (2019, 235).
8. Ver Abdo (2013, 17-18) sobre la discusión de lo justo y lo injusto en *E* 4p37s2 y *E* 1A.
9. En este sentido debe comprenderse que si bien como primer género de conocimiento (*E* 2p40s2) se compone por ideas inadecuadas y confusas, lo cual implica que sea el único causante de la falsedad (*E* 2p41dem), es necesario tener en cuenta que no es en sí misma falsa (*E* 2p17s; Moya Bedoya 2010, 20). Al respecto puede señalarse que la imaginación es concebida como una virtud en cuanto se reconozca la inexistencia de las ideas imaginadas (*E* 2p17s). Sobre esto puede verse su derivación en la memoria (Rojas Peralta 2016, 164), la cual tiene a su vez usos positivos en el plano ético (*E* 5p10s).
10. En términos de Cristofolini (1985), la imaginación es «el cemento de la sociedad civil» (63).
11. Respecto a este realismo político ver Tatián (2025, 44).
12. Ver Solé: «La justicia de la ley no es algo que los ciudadanos pueden decidir individualmente, porque lo que es justo y lo que es injusto depende del decreto del poder supremo» (2025, 9).
13. En cierta medida Foucault también identifica este problema en Spinoza cuando señala lo siguiente en su debate con Chomsky: «Quisiera responderle en términos de Spinoza y decir que el proletariado no lucha contra la clase dominante porque considere que se trata de una guerra justa. El proletariado lucha contra la clase dominante porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder» (citado en Negri 2021, 146). Sin embargo, parece sostener que los revolucionarios *reconocen* que no se trata de una cuestión de justicia, afirmación que yo matizaría.
14. Cfr. Abdo Ferez (2013, 25), Rojas Peralta (2020, 86, 96).

Referencias

- Abdo Ferez, Cecilia. 2013. «Parte, violencia y lo justo en Spinoza». En *Spinoza, noveno coloquio*, editado por Diego Tatián. Buenos Aires: Brujas. <https://spinoza.jur.puc-rio.br/wp-content/uploads/2016/12/Spinoza.-Noveno-coloquio.pdf>.
- Balibar, Étienne. 2021. *Spinoza político. Lo trasindividual*. Traducido por Alfonso Diez. Barcelona: Gedisa.
- Bartuschat, Wolfgang. 2014. «Spinoza's Ontology and Epistemology as Background to His Political Theory». En *Naturalism and Democracy. A Commentary on Spinoza's "Political Treatise" in the Context of His System*, traducido por James Fontini. Boston: Brill.
- Chauí, Marilena. 2000. «Spinoza: poder y libertad». En *La filosofía política moderna: De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso.
- _____. 2003. *Política en Espinoza*. Traducido por Florencia Gómez. Buenos Aires: Gorla.
- Cristofolini, Paolo. 1985. «Esse sui juris e scienza politica». *Studia Spinoziana* 1: 53–71.
- Deugd, Cornelius De. 1966. *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum & Comp.
- Domínguez, Atilano. 2019. *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*. Salamanca: Guillermo Escolar Editor.
- Hampshire, Stuart. 1982. *Spinoza*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- Lazzeri, Christian. 1987. «Les lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit». *Les Études philosophiques* 4: 409–438. <http://www.jstor.org/stable/41581711>.
- Moya Bedoya, Juan Diego. 2010. «Elucidaciones spinozianas acerca del conocimiento, los afectos y la libertad. II parte». *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 48, no. 123–124: 19–35. <https://hdl.handle.net/10669/24762>.
- Negri, Antonio. 2021. «Justicia: Spinoza y los demás». En *Spinoza ayer y hoy*. Buenos Aires: Cactus.
- Newlands, Samuel. 2017. «Spinoza on Universals». En *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, editado por Stefano Di Bella y Tad Schmaltz. Oxford: Oxford University Press.
- Rojas Alvarado, Arturo. 2025. «Libertad y conocimiento en Spinoza: ¿Por qué el ser humano no escapa a su propia concepción del libre albedrío?». *Sincronía. Revista electrónica de Filosofía, Letras y Humanidades* 29, no. 87: 3–11. <https://doi.org/10.32870/sincronia.axxix.n87.1.25a>.

- Rojas Peralta, Sergio. 2016. «La memoria y sus representaciones en Spinoza». *Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10: 161–177. https://doi.org/10.5209/rev_INGE.2016.v10.54737.
- _____. 2020. «Clientelismo, servidumbre y democracia: *sui juris* y política en Spinoza». En *Spinoza, filosofía & libertad*, editado por Felipe Jardim Lucas. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. <https://www.editora.puc-rio.br/media/Spinoza-voll.pdf>.
- Rosenthal, Michael. 2018. «What Is Real about ‘Ideal Constitutions’? Spinoza on Political Explanation». En *Spinoza’s Political Treatise. A Critical Guide*, editado por Yitzhak Melamed y Hasana Sharp. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316756607>.
- _____. 2019. «Spinoza on Beings of Reason [Entia Rationis] and the Analogical Imagination». En *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*, editado por Charles Ramond y Jack Stetter. Londres: Bloomsbury.
- _____. 2023. «Spinoza on the Ontology of Justice: The Role of ‘Beings of Reason’ (*Entia Rationis*)». En *The Reality of the Social World. Medieval, Early, and Contemporary Perspectives on Social Ontology*, editado por Jenny Pelletier y Christian Rode. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-23984-7>.
- Saar, Martin. 2015. «Spinoza and the Political Imaginary». Traducido por William Callison y Anne Gräfe. *Qui Parle* 23, no. 2: 115–133. <https://doi.org/10.5250/quiparle.23.2.0115>.
- Solé, María Jimena. 2025. «Truth, Obedience and Freedom: Some Considerations on Spinoza’s Concept of Politics and Its Relation with Philosophy». En *New Perspectives on Spinoza’s Theologico-Political Treatise. Politics, Power and the Imagination*, editado por Dan Taylor y Marie Wuth. Edimburgo: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781399539296-005>.
- Spinoza, Baruch. 1925. *Opera*. Editado por Carl Gebhardt. Vols. 1–4. Heidelberg: Carl Winter.
- _____. 2013. *Tratado político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- _____. 2014. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- _____. 2018. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- _____. 2020a. *Correspondencia*. Traducido por Atilano Domínguez. Salamanca: Guillermo Escolar.
- _____. 2020b. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editado por Pedro Lomba. Madrid: Trotta.
- _____. 2020c. *Tratado breve*. Traducido por Atilano Domínguez. Salamanca: Guillermo Escolar.
- Tatián, Diego. 2025. «La cuestión política en Spinoza». En *Spinoza y la psicología: Diálogos entre salud, política y universidad*. Montevideo: Universidad de la República Uruguay. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/51222>.
- Tinland, Franck. 1991. «L’organisation de la puissance: violence, droit, liberté et fondation de l’État selon Spinoza». En *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)* 147: 349-372. Roma: École Française de Rome. https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_147_1_4180.

**

Arturo Rojas Alvarado (arturo.rojasalvarado@ucr.ac.cr). Egresado de la licenciatura en Filosofía (UCR). Licenciado en Administración pública (UCR). Es profesor de filosofía en Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, Guanacaste, Costa Rica. Sus estudios se centran en las obras de Baruch Spinoza y Johann Wolfgang von Goethe. ORCID: 0000-0002-2085-9889.

Recibido: 23 de junio, 2026.
Aceptado: 29 de junio, 2026.
DOI: 10.15517/revfil.2026.6512