

Ante la ley de Franz Kafka: una interpretación de las condiciones mínimas de la justicia a la luz de la obra de Baruch Spinoza

«Before the Law» by Franz Kafka: An Interpretation of the Minimum Conditions of Justice in the Light of Baruch Spinoza's Work

Gonzalo Ricci Cernadas

«Pero había un peligro: la ley»
(Céline, 1985, p. 238)

Autor:

Gonzalo Ricci Cernadas
Universidad de Buenos Aires, y CONICET,
Argentina
goncernadas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

Recibido: 15/03/2023
Aceptado: 20/05/2024

Citar como:

Ricci Cernadas, Gonzalo (2025). *Ante la ley de Franz Kafka: una interpretación de las condiciones mínimas de la justicia a la luz de la obra de Baruch Spinoza*. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (49), 429-457. <https://doi.org/10.14198/doxa.29353>

Licencia:

Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



El autor declara que no hay conflicto de intereses.

© 2025 Gonzalo Ricci Cernadas

Resumen

La hipótesis del presente trabajo es que la obra de Kafka permite dar cuenta de elementos que permitan delimitar una definición de justicia mínima. Para demostrar esto, proponemos una lectura de la parábola «Ante la ley» a partir de algunos elementos que relacionamos con Baruch Spinoza y su concepción de la justicia: (1) una atmósfera de miedo no debe predominar al interior del Estado, (2) los *arcana imperii* deben ser desterrados, y (3) que para que la república impere, instituciones como la ley deben funcionar correctamente. Estos serían los requisitos mínimos para hacer posible la existencia de la justicia, al menos en una definición austera que permita explicar las condiciones necesarias para que ésta pueda darse.

Palabras clave: Spinoza; Kafka; miedo; *arcana imperii*; ley; justicia.

Abstract

The hypothesis of the present work is that Kafka's work allows us to account for elements that allow us to delimit a definition of minimal justice. To demonstrate this, we propose a reading of the parable «Before the Law» based on some elements that we relate to Baruch Spinoza and his conception of justice: (1) an atmosphere of fear must not prevail within the State, (2) the *arcana imperii* must be banished, and (3) for the republic to prevail, institutions

such as the law must function properly. These would be the minimum requirements to make the existence of justice possible, at least in an austere definition that allows us to explain the necessary conditions for it to exist.

Keywords: Spinoza; Kafka; fear; *arcana imperii*; law; justice.

INTRODUCCIÓN

La historia es conocida, bien como relato, bien como parábola inserta hacia el final de un libro, bien como escena inicial de animación de pantalla de agujas de un largometraje dirigido por Orson Welles en 1962. Un campesino busca conocer la ley. Para ello, se apersona a la residencia de ella, pero un guardián que custodia la entrada le impide el paso sin motivo y replicándole al hombre que no puede avanzar en ese momento, pero quizás sí en el futuro. Así, la persona decide esperar su turno a un lado de la puerta. Los años pasan y el campesino intenta por todos los medios convencer al guardián que le permita su acceso, pero éste permanece estoico en su posición. A su vez, el guardián le advierte que él es poderoso y que hay un sinnúmero de guardianes que vigilan las sucesivas puertas y que cada uno es más fuerte que el anterior, a tal punto que «[n]i siquiera yo [el portero] puedo soportar la visión del tercero» (Kafka, 1997, p. 262). Impertérrito, el hombre del campo continúa aguardando por largo tiempo mientras su salud se debilita, su mente pierde lucidez y su muerte se aproxima. Moribundo, le hace una seña al guardián, casi como un pedido de favor, para preguntarle por qué motivo nadie se presentó por ese lugar si se supone que la ley es accesible para todos, ante lo que el guardián le contesta de una forma tan críptica como hierática: ««Nadie más podía tener acceso por aquí, pues esta entrada estaba destinada sólo para ti. Ahora me voy y la cierro»» (Kafka, 1997, p. 263).

Esta pequeña historia no es otra cosa que la celeberrima parábola de Franz Kafka intitulada «Ante la ley»,¹ la cual, como sostienen Deleuze y Guattari (1990) no puede sino resistirse a interpretaciones claras y determinantes y prestarse a la proliferación de paradojas y ambigüedades, multiplicándose el impacto de esa parábola en dimensiones sociológicas (Chaves González, 2021; González García, 1989; Huber, 2019; Jørgensen, 2012), filosóficas (Agamben, 2013, 2014; Butler, 2001; Derrida, 2022; Žižek, 2006, 2017, 2018, pp. 123, 125), teológicas (Agamben, 2007; Benjamin, 1999, 2014; Bruce, 2002, 2007: 99-103; Große, 1995), crítica literaria (Anders, 1993; Barthes, 2002; Foster Wallace, 2007; Lukács, 1984; Vedda, 2012), biográficas (Camargo & Kretzschmar; Glen, 2007, pp. 27-33; Hernández, 1997; Horia, 2000, pp.

1. Esta parábola conoció tres versiones: el relato publicado por primera vez en 1915 en periódico semanal judío *Selbstwehr* y reunido posteriormente en antologías (2014), la que se encuentra en el noveno capítulo de *El proceso* (1997) y el filme de Orson Welles (1962). De las tres, hemos escogido trabajar con la segunda, ya que nos permitirá poner en relación la mencionada parábola con el resto de la obra en la cual está inscrita, lo que permitirá enriquecer el presente estudio.

9-18; Liberman, 1992), psicoanalíticas (Fuchs, 2002), ontológicas (Adorno, 2008) e incluso existenciales (Camus, 2006).² La ausencia de la ciencia jurídica en este listado no es un error material, sino una omisión deliberada para acentuar el hecho kafkaniamente paradójico de que la obra del nacido en Praga ha sido recibida por la academia jurídica de forma incipiente en el siglo XIX (Posner, 1986) y luego más sostenidamente a partir de la discusión entre West (1985, 1986) y Posner (1986), diseminándose, a partir de ese momento, a otras áreas del derecho concernientes a la globalización (Westbrook, 2003), el internacionalismo (Grazin, 1999; Morgan, 1999), la familia (Weisbrod, 1993), la escuela jurídica norteamericana de los *Critical Legal Studies* (Litowitz, 2002), la jurisprudencia (Dragich, 1998), la inmigración (Akram, 1999), el trabajo (Kraus, 1999), etc.

Ahora bien, cabe remarcar que ante el esfuerzo de introducir una neutralidad valorativa en las ciencias humanas (Weber, 1978a, 1978b, 1985), los juicios de valor siguen persistiendo incólumes (Strauss, 2013). Y ciertamente esto no escapa de los procedimientos judiciales: en su proceso, el juez debe permanecer recto y neutral. Pero, sin embargo, el fin que persigue el juez como parte de un proceso judicial como así también la ley es la justicia, esto es, de un valor cargado de un contenido específico (Aguiló Regla, 2009; Loewenstein, 2003; Papayannis, 2016).

Nos referimos aquí a dos cosas. Primero, al hecho de que todo valor se encuentra henchido de un valor, una redundancia capital que fue señalada por Nietzsche (2011). Efectivamente, los valores valen, los valores tienen su propio peso, se enfrentan con otros y entran en conflicto. Esto no quiere decir otra cosa que un valor puede ser activo o reactivo, útil o perjudicial para la vida, como Deleuze precisó correctamente (2008). Esto implica que los valores derivan, en definitiva, de los afectos o emociones que las personas experimentan, los cuales son juzgados positiva o negativamente por ellos. Los valores, así, no son otra cosa que emociones o afectos reificados.

La introducción de esta temática de las emociones nos permite abordar la segunda cuestión, a saber, la del giro afectivo y su pertinencia para análisis de situaciones que se encuentren dentro de la dimensión de la filosofía del derecho. Sabido es que la primera mención de este marco teórico proviene de un libro homónimo editado por Patricia Clough y Jean Halley en 2007, en cuya introducción Clough (2007) indicaba que lo característico de esta perspectiva era el énfasis en las afectividades como sustrato de las potenciales respuestas corporales. Este giro tiene su impacto en lo jurídico, en tanto han empezado a surgir reflexiones sobre la legitimidad de la ley ya no mística ni coercitiva, sino aistésica y afectiva, que resaltan cómo la misma es percibida por los individuos (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2019), los afectos que produce la ley y cómo éstos inciden en la manera en que la justicia interviene (Olson, 2016) e incluso en investigaciones empíricas que demuestran cómo los afectos se inmiscuyen en el devenir diario de la práctica judicial (Sherwin, 2015). A fin de cuentas, como Reichman afirma:

2. Esto nos pone frente al tópico de las interpretaciones aceptables de una obra, una problemática que ha sido abordada por Susan Sontag en un renombrado ensayo «Contra la interpretación» (2022).

El afecto reside tanto en el dramatismo como en la banalidad de la ley. Incluso los procedimientos (...) más burocráticos pueden transmitir sentimientos de una profundidad incalculable. Sin embargo, seguimos creyendo firmemente que la ley es más racional que emocional, una fe basada en la separación histórica entre emoción y cognición (Reichman, 2017, p. 110).

Esta cita nos permite volver a la pequeña alegoría kafkiana descrita al principio, ya que si bien no incurre en la característica humorística que David Foster Wallace asigna como propia de Kafka (2007), allí la ley dista mucho de ser aprehendida como algo que responde a lógicas racionales y coherentes, sino que es retratada de un modo un tanto laberíntica, como si fuera una incógnita que es menester decodificar para no caer en un primer anonadamiento y en una posterior resignación o vana esperanza. Es por ese motivo que, a la miríada de perspectivas a partir de las cuales puede ser estudiado el relato de Kafka, nosotros superpondremos otra grilla divisoria: la de la si la alegoría debe ser interpretada negativa o positivamente, esto es, si «Ante la ley» es un cuento en donde el hombre del campo encuentra indefectiblemente su tentativa de acceder a la ley impedida desde un principio, siendo incapaz de torcer este destino (Kelly, 1975; Kuna, 1974; Thorlby, 1972; Schoeps, 1975; Vietta, 1975), o si, antes bien, el campesino podría haber actuado de otra manera y salido airoso de la situación (Agamben, 2007; Born, 1970; Muschg, 1958).

Develando nuestra posición, admitimos que nos encontramos del lado de la interpretación negativa ya que, sin afirmar que las estructuras o condiciones determinan de manera única y unívoca el actuar de los sujetos y adhiriendo, en cambio, a la teoría del estructuralismo de las pasiones de Lordon (2018), por la cual los individuos y las estructuras se retroalimentan entre sí, entendemos que el hombre del campo no tenía otra alternativa más que esperar, tanto porque la obediencia se haya debido a la inferioridad de poder respecto del guardián como así también a un espíritu inherentemente sumiso y no cuestionador del campesino. La adscripción a esta interpretación negativa nos permite, entre el conjunto de interpretaciones sobre Kafka mencionadas arriba, postular una desde nuestra área de conocimiento: la de la teoría política, esto es, como un saber que, como la misma Hannah Arendt (2010)³ no se cansaba de aseverar, no contempla impasiblemente los hechos políticos, sino que busca conocerlos incesantemente con profundidad, con un involucramiento afectivo que tiende siempre a juzgar los acontecimientos en función del valor que se estima como el más alto y cualquier comunidad política debe tener por fin: la libertad. Así, la situación descrita por Kafka de una forma asaz ominosa nos permite postular la hipótesis del presente trabajo: que la prosa del texto kafkiano estudiado permite dar cuenta de aquellos elementos ausentes para delimitar una definición de justicia mínima. Tal como sucede con la teología apofática, podríamos decir que en la parábola kafkiana encontramos elementos para

3. Es menester mencionar que la propia Arendt había escrito sobre la obra de Kafka, centrándose principalmente en *El proceso* y *El castillo* (2005).

llegar a una concepción de la justicia a partir de su ausencia: en su inexistencia, podemos encontrar la presencia de ciertas características de la justicia.

Subyace a esta hipótesis, así, el entendimiento de que la filosofía de Spinoza permitirá rescatar esos rasgos que hacen a la justicia, los cuales inhieren una concepción normativa de que esta depende también de que exista una ley positiva, pública y accesible para todos. Para demostrar esto, proponemos una lectura de la parábola kafkiana (considerando también la obra en donde se presenta, *El proceso*) a partir de algunos elementos de ella que iluminan tres rasgos específicos del pensamiento político de Baruch Spinoza que hacen a su concepción de la justicia: (1) una atmósfera de miedo no debe predominar al interior del Estado, (2) los *arcana imperii* deben ser desterrados, y (3) que para que la república impere, instituciones como la ley deben funcionar correctamente. Estas serían las condiciones mínimas para hacer posible la existencia de la justicia, al menos en una definición austera que permita explicar los requisitos necesarios para que ésta pueda darse.

1. EL MIEDO

(...) por lo visto creía que K. estaba bromeando con él; de ahí que, por *miedo* [Furcht] a cometer algún nuevo error, hubiera preferido probablemente repetir por completo su anterior respuesta; sin embargo, ante la mirada impaciente de K. [el ujier] sólo dijo: «En lo que a mí se refiere, he presentado pruebas.» «¿No cree que yo estoy acusado?», preguntó K. «Oh, por favor, claro que sí!», dijo el hombre, y se echó un poco a un lado, pero en la respuesta no había confianza, sino tan sólo *miedo* [Angst] (Kafka, 1997, p. 123. Cursivas nuestras).

El miedo es mencionado en 16 ocasiones a lo largo de todo *El proceso* –y el temor aparece también 3 veces– y como tal, es decir, como afecto que es, el miedo significa referirse a una pasión que ocupa un lugar preponderante y capital dentro del pensamiento de Spinoza. Para este filósofo, la definición del afecto es precisa: «afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones» (Spinoza, 2000, p. 126).⁴ En este sentido, un afecto es un fenómeno a la vez físico y mental por el cual el cuerpo y la mente, precisamente, afectan a o son afectados por otros cuerpos y otras mentes. Este

4. Hacia el final de la tercera parte de la *Ética* (2000, p. 179), Spinoza emparentará la noción de «afecto» a la de «pasión». Si bien «afecto» y «pasión» suelen ser utilizadas por la literatura moderna y contemporánea (y aún por el propio Spinoza) como sinónimos, podemos precisar que, por su parte, el afecto alude a un incremento o disminución de la potencia del cuerpo y del alma, mientras que la pasión indica que ese afecto es experimentado pasivamente, esto es, por un cuerpo o idea ajena, en contraposición a la acción, en donde el afecto ocupa un rol activo. A su vez, podemos señalar otra precisión terminológica referente a la distinción entre «afecto (*affectus*)» y «afección (*affectio*)». Para simplificar la diversidad de comentarios al respecto (Kaminsky, 1998: 33-34; Lordon, 2018, pp. 160-161; Misrahi, 2005, pp. 29-35; Ramond, 2007, pp. 16-20), diremos que mientras el afecto refiere a una dimensión única y analíticamente corporal o extensa, la afección alude a los atributos de la extensión y el pensamiento por igual.

contacto implica, por supuesto, una variación en el poder de ese cuerpo y esa mente (ya que ambas son modificadas en un sentido paralelo). Así, dicho brevemente, hay para Spinoza un trío de afectos que son denominados como primarios:

En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría [*laetitia*] la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza [*tristitia*], en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. (...) Qué sea, además, el deseo [*cupiditas*], lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres (Spinoza, 2000, pp. 134-135).

De esta forma se sientan las bases para una doctrina racional de la afectividad. Como veremos, Spinoza designa a estos afectos como primarios puesto que estos sirven como los elementos que permiten efectuar, ulteriormente, una combinación cada vez más compleja y sobredeterminada de otros afectos que avendrán.

Así, y retomando la cita, si el deseo no es otra cosa que el apetito, esto es, el *conatus* cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, entonces la alegría «es el paso [*transitio*] del hombre de una perfección menor a una mayor», mientras que la tristeza es su exacto opuesto, es decir, «el paso del hombre de una perfección mayor a una menor» (Spinoza, 2000, p. 170). Como bien sabemos, el cuerpo se encuentra expuesto a una pluralidad de afecciones, esto es, el cuerpo es afectado de diversas maneras, como a su vez también afecta de distintas maneras a otros cuerpos. Y a través de estas afecciones la potencia de actuar del cuerpo puede ora disminuir, ora acrecentarse, esto es, las condiciones en las cuales el cuerpo puede realizar su esencia pueden verse constreñidas o favorecidas. Dicho decremento o incremento de la potencia del cuerpo tiene su equivalente expresión en el alma. Así, la supervivencia del alma (su capacidad de afirmar la existencia del cuerpo del cual ella es idea), va a la par de estas variaciones corporales: la potencia de pensar del alma es el correlato exacto de cualquier modificación que acontezca en el plano de la extensión, sin postular una determinación de un atributo sobre el otro. Es en este sentido que podemos decir que la alegría o la tristeza son esos sentimientos o afectos que se tienen en el plano mental o psíquico cuando la potencia del alma aumenta o disminuye, respectivamente.

Tal como se elucida, alegría y tristeza son pasiones, esto es, afectos que le sobrevienen al alma desde el exterior sin mayor explicación sobre su origen o causa. Como pasiones, pues, no tienen una causa que pueda encontrarse en la propia alma, sino en una fuente ajena y externa. De esta manera, alegría y tristeza son afectos vagos, sin una causa assignable precisa que el alma sufre en forma azarosa producto de afecciones externas a ella. El estado de inestabilidad del alma y del cuerpo es permanente: su perseverar depende de afecciones externas que no pueden prever y que constantemente los hacen pasar a transiciones que aumentan o que disminuyen su potencia. Paradójicamente, la única constante con la que se puede contar es la inconstancia de las afecciones que implicarán alegría o tristeza.

Estos –deseo, alegría y tristeza– son los afectos primarios que sirven de basamento para los demás. Aquellos otros afectos, denominados como secundarios, dimanarán de

la compleja concomitancia de los acontecimientos en los que estos afectos se pondrán a prueba. Del entrelazamiento de estos afectos según las situaciones que acontezcan será posible vislumbrar la constitución de un complejo afectivo, el cual dará cuenta de las distintas organizaciones que estos afectos pueden adoptar. De entre estos afectos derivados nos enfocaremos, por su importancia, en dos: la esperanza y el miedo. Spinoza los nombra en el segundo escolio de la proposición 18 de esta parte de la *Ética*, junto con otros más:

Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza [*spes*], el miedo [*metus*], la seguridad [*securitas*], la desesperación [*desperatio*], la grata sorpresa [*gaudium*] y la decepción [*conscientiae morsus*]. En efecto, la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. La grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la decepción es la tristeza opuesta a la grata sorpresa (Spinoza, 2000, p. 140).

Lo innovador que portan estos afectos recién enumerados en relación al análisis que realiza nuestro autor es que implican una dimensión diacrónica, esto es, temporal. Los afectos no son solamente estudiados en un espacio y tiempo situados, ni tampoco son únicamente aprehendidos en su complejidad cada vez más enrevesada por mor de la introducción de mecánicas de asociación (proposiciones 14 y 15 de la tercera parte de la *Ética*), transferencia (proposición 16 de esta misma parte de la *Ética*) y ambivalencia (proposición 17 de esta misma parte de la *Ética*) afectivas: ahora la consideración de los afectos es realizada en una dimensión temporal⁵ que escapa a la mera actualidad y que se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro. En este sentido, puede verse que esa alegría inconstante producto de que algo acontezca que es la esperanza devendrá en seguridad si dicha duda desaparece, es decir, si dicha inconstancia o inestabilidad es eliminada. De esta manera, si aquello que esperamos efectivamente sucede y se efectiviza dentro de este marco de cierta estabilidad, experimentaremos una grata sorpresa. Un idéntico sendero atraviesan los afectos del miedo, desesperación y decepción que derivan de aquella primaria tristeza.

Pero volviendo a lo que señalábamos recién, la esperanza y el miedo ocupan un lugar dilecto de entre los afectos secundarios:

Entre todas las pasiones, el miedo y la esperanza asumen en las obras espinosianas de la madurez el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos (Bodei, 1995, p. 73).

5. Nicolas Israël agrega, acertadamente, que estos nuevos afectos a ser descritos –la esperanza y el miedo– tienen que ver tanto con la imagen de una cosa pasada o futura como así también a la duda que genera que ese evento temido o esperado suceda efectivamente (2001, p. 142).

Su inconstancia y su horizonte de imprevisibilidad signa la reversibilidad perfecta entre una y la otra. Pero, aún más, la importancia de la esperanza y del miedo residirá en que, dado su carácter común a todos los hombres, tendrán efectos cruciales con respecto a la unión de la sociedad y la estabilidad de un régimen político.

Ahora, y para centrarnos en el miedo específicamente, dicho afecto aparece como la treceava definición hacia el final de la tercera parte de la *Ética* con las siguientes palabras: «El miedo es la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda» (Spinoza, 2000, p. 172). De carácter triste, esto es, que disminuye la potencia de un individuo, el miedo es intermitente no en su presencia o ausencia, sino en el grado mayor o menor con el que afecta de tristeza. Esto se debe a que el miedo proviene de la falta de conocimiento o de su puesta en duda sobre un hecho por acontecer en lo venidero o sobre un fenómeno pretérito. Ello provoca que el individuo, entonces, hesite, no se haga de una idea verdadera o adecuada, motivo por el cual distintas hipótesis, algunas más sombrías que otras, le advendrán desorganizadamente.

En este sentido, no es difícil prever que, en ausencia de una autoridad política, es decir, en un estado de naturaleza, las causas que infundan miedo a las personas serán múltiples. Ahora bien, esto no implica que dentro de un estado civil el miedo desaparezca, sino que sea limitado a una sola causa: el Estado: «en el estado político todos temen las mismas cosas» (Spinoza, 2010, p. 108). El miedo no puede ser desterrado porque es parte constitutiva de la naturaleza humana, pero sí puede ser regulado. Aún más, a pesar de su carácter singularmente triste, el miedo puede desempeñar un papel no meramente negativo. Como afirma Spinoza en el *Tratado político*, la multitud surge de acuerdo a sentimientos que interpelan a todos por igual, por ejemplo, «un miedo común» (Spinoza, 2010, p. 131). Esto quiere decir que el miedo permite que las personas traben relaciones entre sí de manera de constituir una multitud, la cual, como veremos más adelante en el tercer apartado, es el único sujeto político que puede dar nacimiento al Estado. De hecho, debido a que el miedo puede aludir a un horizonte futuro, podría entenderse, como Cristofolini lo hace, que es una pasión más previsora que la esperanza, ya que la primera siempre se prepara para que el peor escenario tenga lugar. Así, el miedo podría fungir como un «mecanismo psicológico desde el cual se esbozan las instituciones civiles» (Cristofolini, 2002, p. 10), las cuales, precisamente, buscan ordenar y estabilizar la vida de las personas. A su vez, la comunidad política, afirma Spinoza, no podrá ser nunca plenamente autónoma si no recurre al miedo con el fin de evitar preventivamente que un súbdito cualquiera actúe según su parecer, ignorando las reglas elementales que rigen su vida en común: «Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad» (Spinoza, 2010, p. 123).

Sin embargo, el miedo no es un afecto que arroje un resultado positivo en definitiva, ya que es muy peligroso precisamente por su inconstancia, al poder «asociarse a la imaginación e inventar peligros» (Pineda, 2015, pp. 59-60) y al dar lugar a pasiones

ominosas como la melancolía, la ignorancia, la superstición y la indignación, entre otras. En otras palabras, esto significa que el recurso del miedo como afecto por parte de la autoridad política, como así también los efectos que ese mismo miedo puede generar en la comunidad, deben ser considerados *cum grano salis*, es decir, con una cautela que jamás pecará por excesiva, ya que las consecuencias del miedo descontrolado y que escalarían en espiral cada vez con mayor intensidad en el seno de la sociedad pueden llegar a generar consecuencias devastadoras para el Estado, consecuencias capaces de poner fin a su existencia. Aquí subyace una suposición de Spinoza, la cual aparece explicitada en la proposición 42 de la cuarta parte de la *Ética*: «La jovialidad no puede tener exceso, sino que es siempre buena» (Spinoza, 2000, p. 212). De esta manera, si la alegría (de la cual la jovialidad es una variación que afecta al cuerpo en particular) jamás puede sobrar, Spinoza obtiene una conclusión inversa en la que se da a entender que la tristeza «es siempre mala» (Spinoza, 2000, p. 212), sea grande o pequeña.

Y es que precisamente del hecho de si la multitud se encuentra guiada mayormente por el miedo o por la esperanza (ambas derivadas de la tristeza y de la alegría, respectivamente) que ésta puede ser considerada como esclava o libre, respectivamente (cfr. Spinoza, 2010, p. 129). El miedo, en este sentido, parecería adquirir un papel sumamente negativo, haciendo de la multitud un agente meramente servil y del régimen político que ella conforma un Estado similar al de los turcos, en donde se llama «paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad» (Spinoza, 2010, p. 133). Esto es, una sociedad en la que el miedo impere más que la esperanza será, en definitiva, una sociedad reducida a un estado de servidumbre, en la cual los súbditos, por haber entregado todos sus derechos a un único soberano, le temen y donde, recíprocamente, el monarca se encuentra más preocupado por las amenazas que cree encontrar entre los ciudadanos de su reino que de los enemigos extranjeros. Así es, efectivamente, un Estado en el que las voliciones azarosas e inexplicables del rey se traducen en los decretos irracionales que rigen al cuerpo político: una situación donde «toda voluntad del rey es derecho» (Spinoza, 2010, p. 152).

En este sentido, si nos trasladamos a la parábola «Ante la ley», podría apreciarse que dicho relato manifiesta cierto aspecto aséptico, desprovisto de emoción alguna. Contados de manera mesurada y estoica, los acontecimientos son presentados de una fríamente, carentes de pasión como así también de acción: el guardián y el campesino desempeñan sus respectivos papeles y, más allá de algunos diálogos, intentos de sobornos del hombre del campo y del acercamiento del guardia al moribundo, no hay mayores movimientos en la trama. Ahora bien, creemos que la ausencia de dichas emociones en la alegoría que se inserta dentro de una novela que sí las presenta no implica que la historia de «Ante la ley» efectivamente carezca de ellas. Más bien, podría verse en esa aparente carencia el índice de una operación ya efectuada por la cual cada individuo representa el rol que le fuera asignado, comportándose de forma obediente. Resulta difícil o, al menos, poco verídico, no presenciar un rapto de indignación en el campesino o la expresión de ira o de molestia ante las declaraciones crípticas del guardián.

Los afectos, en este sentido, están presentes en su represión, ya que es imposible que un hombre acepte voluntariamente su propia condena sin un sentimiento de profunda culpabilidad o temor introyectado ya de antemano.

2. LOS *ARCANA IMPERII*

Como la puerta de la ley está abierta igual que siempre y el portero se echa a un lado, el hombre se agacha para ver el interior a través de la puerta. Cuando el portero se da cuenta de esto, se ríe y dice: «Si tanto te atrae, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero ten en cuenta: soy poderoso. Y soy tan sólo el más inferior de los porteros. Sin embargo, de sala a sala hay porteros, uno más poderoso que el otro. Ni siquiera yo puedo soportar la visión del tercero» (Kafka, 1997, p. 262).

Según la cita de la parábola, la ley se encontraría encerrada en una estructura a la cual se accede a través de una puerta custodiada por un hombre que impide su acceso a los demás. Otrosí, la ley no parece hallarse en el traspaso inmediato del umbral, sino que, de acuerdo a la cita recién mentada, se aluden a diversas salas continuas, cada una con su respectivo custodio. Podríamos preguntarnos si la ley puede localizarse en un cuarto particular, carente de movimiento, o si más bien constantemente alterna de recámaras de forma escurridiza. Pero queríamos hacer foco en otra cuestión: la de las diversas instancias que son necesarias atravesar para llegar a la ley, instancias que se encuentran vigiladas y controladas para resguardar ese secreto que parecería ser la ley.

Precisamente con estos secretos o misterios es que los *arcana imperii* se relacionan. Los *arcana imperii* pueden ser estudiados en un sentido doble: uno etimológico y otro histórico. De acuerdo al primero, Ernout y Meillet (2001, p. 43) nos indican que el término arcano se deriva del latín «*arcانum*», el cual se deriva del también latino «*arca*», el cual designaba a un cofre, una caja o un baúl diseñado principalmente para contener dinero. Aquí ya encontramos cierta resonancia respecto de un objeto que resguarda un contenido que no sólo tiene una suma importancia sino que, aún más, es inescrutable por el mismo hecho de que es inaccesible salvo, por supuesto, para el propietario de dicho contenedor. Un arcano, por tanto, debido a su carácter insondable, da lugar a que las personas lo consideren a la vez como algo secreto como así también, imaginación mediante, como un elemento que comporta rasgos religiosos o mágicos.⁶ Inclusive, si examinamos la traducción usual de los *arcana imperii* al español como «secretos de Estado», también Ernout y Meillet (2001, p. 115) nos indican que la palabra «secreto» remite a «*cernere*», reenviándonos a nociones como «tamizar», «clasificar», «ordenar», como así también a «separar», «poner a un lado», «distinguir» e incluso «decidir». Tenemos así que, abordados los *arcana imperii* como secretos, se los puede considerar como «aquellos que, al tamizar, es puesto a un lado» (Nosetto, 2018, p. 38). «*Imperii*»,

6. No es casual, en este sentido, que Kantorowicz haya decidido traducir «*arcana imperii*» por «mysteries of State», esto es, «misterios del Estado» (1955).

por su parte, es el plural de «imperio», noción que se enlaza con la acción de «comandar» como así también con conceptos tales como «poder», «comandante» o «emperador». Así es como se llega a entender a los *arcana imperii* como los secretos gubernamentales.

Respecto de la dimensión histórica, la noción de un secreto del gobierno puede hallarse de manera implícita, de acuerdo a Rodríguez Zepeda (2004, pp. 13-16) y a Vega Méndez (2016, pp. 174-175), en la *República* (2007) de Platón. Allí, suscribiendo a la lectura de Popper (2006), el acceso a la información se correspondía al lugar que cada persona ocupaba en la totalidad de la polis, pudiendo acceder a la verdad solamente una minoría. De manera similar, también se encuentra en Aristóteles la referencia a los «*sophismata*», esto es, claves exclusivas y excluyentes que hacen posible ejercitar el poder político (2007, pp. 178-179). Sin embargo, suele adjudicarse a los *Anales* de Tácito la primera mención explícita de los *arcana imperii* al referirse a una acción oculta de Ansínio Galo: «No había duda de que la moción trataba de calar hondo, probando las secretas intenciones del poder [*arcana imperii*]» (Tácito, 1979, p. 150).⁷

En este sentido, es interesante advertir una mutación en la valoración y el papel que los secretos cifraban en relación con el aseguramiento del poder del Estado. Como lo afirma Fernández Rodríguez, en el punto culmine de los Estados absolutistas, «el secreto se muestra como un instrumento para afianzar el poder del monarca» (2018, p. 17). Así, serán *arcana imperii* «el plan bien meditado de los gobernantes, que tratan de mantenerse a sí mismos y al Estado, por lo que el poder de los gobernantes, el bien público y el orden y la seguridad públicos» son la misma cosa (Schmitt, 1985, p. 46). El poder se vuelve, pues, invisible, esto es, restringido para la mayoría y accesible tan sólo para unos pocos privilegiados (Sorrentino, 2011), lo cual arrojó, de resultas, el hecho de que «el *arcanum* sirvió como instrumento para mantener una dominación basada en la *voluntas*» (Ruiz Miguel, 2002, p. 21). Si la información y los argumentos sobre los cuales se fundamentan las decisiones gubernamentales se vuelven clasificados para el pueblo, entonces no hay manera de intentar comprenderlos o contestarlos: el dominio es ejercido de forma descarnada, ya que la legitimidad parece encontrar su basamento en el carácter misterioso o mágico, acaso sobrehumano, del poder soberano. Se ve aquí demostrado el *dictum* hobbesiano que Carl Schmitt popularizó: «*Authoritas non Veritas facit Legem*» (Hobbes, 1668, p. 153), esto es, «es la autoridad, y no la verdad, la que hace la ley».

Habiendo mencionado a Hobbes, podemos añadir algo a cuentas de una afirmación del inglés que consta en *Del ciudadano*, obra que Spinoza poseía en su biblioteca, según dan cuentas los registros (Domínguez, 1995, p. 217; Vulliaud, 2012, p. 148). Allí, en el catorceavo parágrafo del capítulo X, Hobbes brega por los *arcana imperii* cuando estos conciernen a las deliberaciones de las asambleas: «También, en cuarto lugar, las deliberaciones de las grandes asambleas tienen las desventajas de que las decisiones del

7. Tácito alude a los *arcana imperii* en el parágrafo 4 del libro I de una obra posterior, *Historias* (2012).

Estado, que muy a menudo es de la mayor importancia que sean secretas, son reveladas al enemigo antes de que puedan ser ejecutadas» (Hobbes, 2010, p. 235).

A pesar de la posición hobbesiana, puede destacarse que con la temprana modernidad y con el proceso de la Ilustración comienza a darse, en palabras de Fernández Rodríguez, un cambio de mentalidad por el cual ahora el monarca actúa en beneficio del interés general, favoreciendo el progreso y estimulando la cultura, provocando que la «información ya no se conciba como un instrumento de poder en manos del rey, sino que adquiere una cualidad diferente», esto es, como algo capaz de ser accedido y apropiado por la ciudadanía: un poder no ya privado, sino público (Fernández Rodríguez, 2018, p. 19). Así, leer que Spinoza, un autor contemporáneo a Hobbes, haya adoptado una posición sumamente crítica de los *arcana imperii* (Peña, 2018, p. 173) no es un hecho que deba asombrarnos, ya que dichos cambios de perspectivas y de valoraciones no acontecen de manera rupturista, sino que constituyen lentes y sistemáticas modificaciones que pueden llegar a dar lugar a la coexistencia de varios autores que mantengan posiciones encontradas. Quizás esto pueda explicarse por lo que Blanco Valdés afirma en una frase austera, la cual expresa lo irrefrenable de la libertad una vez que esta ha tomado impulso: «la libertad favorece el avance de la libertad» (2010, p. 25). En este solapamiento de perspectivas es inevitable que entremos en una «dialéctica entre la publicidad y el arcano, que cifra la médula de lo político» (Eiff, 2018). De acuerdo a ello, si bien el tópico de la publicidad suele ser vinculado generalmente por Kant, principalmente por sus declaraciones vertidas en «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración? (1784)⁸ y *Sobre la paz perpetua*,⁹ podemos encontrar en Spinoza un defensor de la publicidad de los actos de gobierno que no debe soslayarse de ninguna manera. Considerando que Spinoza poseía un ejemplar de *Del ciudadano* de Hobbes, no resulta excesivo colegir que su posición en contra de los *arcana imperii* se encuentre influida de algún modo por la teorización hobbesiana, a la cual Spinoza se contraponía.

Pero, a su vez, como bien destaca Benvenuto (2022, pp. 46-52), si hemos de hablar del tópico de los *arcana imperii* en Spinoza no debe obviarse tampoco la presencia, en su pensamiento, de aquello teorizado por otro filósofo anterior al holandés: Arnoldus Clapmarius.¹⁰ Del jurista y académico alemán Clapmarius, Spinoza tenía un libro

-
8. Destacamos, en particular, la siguiente afirmación: «el uso público de la razón debe ser siempre libre y solo este puede traer ilustración» (Kant, 2018, p. 242).
 9. En particular, destacamos dos fórmulas que Kant emplea en defensa del derecho de la publicidad. La primera, negativa, reza de la siguiente manera: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados» (Kant, 1998, pp. 61-62). La segunda, escrita en términos positivos, dice: «Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez» (Kant, 1998, p. 69). De esta manera, la moral y la política armonizan entre sí sin mayor problema.
 10. Ankesmit (2023, p. 169) entiende que de la obra de Maquiavelo se derivaron dos tendencias: una denominada como la de los *arcana imperii* (en la cual el gobernante habita un mundo distinto del de los súbditos y su indignación proviene de incapacidad de entender el comportamiento del primero) y la otra llamada como *raison d'état* (una suerte de variante más atenuada si se la compara con la

suyo en su biblioteca personal (Domínguez, 1995, p. 217; Vulliaud, 2012, p. 148): *De Arcanis Rerum Publicarum*, en su edición de 1641 en formato doceavo.

Como también lo ha hecho notar Gebhardt (1923), es posible detectar en el *Tratado político* de Spinoza referencias ocultas a Clapmarius, al menos en lo que respecta al secreto de Estado. Pero, para poder constatar esta influencia de Clapmarius en Spinoza, debemos antes precisar algunos puntos de la teoría del primero. Para empezar, debemos reponer la intención del autor en *De Arcanis Rerum Publicarum*, tal como él mismo lo escribe: entender «las artes secretas y ocultas que constituyen y conservan la República» (1641, p. 1).¹¹ Siguiendo esta línea, podemos hallar lo siguiente en el capítulo XX del libro VI de esa misma obra: «Los turcos también tienen sus propios planes secretos de gobierno y dominación, ya que al ser un gobierno violento, inducen en la plebe grandes miedos y supersticiones, persiguiendo intenciones que no son de paz, sino de guerra, ya que nunca abandonan la guerra» (Clapmarius, 1641, p. 335). Se aprecia con absoluta claridad la caracterización ominosa que Clapmarius hace del gobierno de los turcos, los cuales se valen de los *arcana imperii* para sembrar y difundir el miedo y la superstición a lo largo y ancho de la población, una acción que, por cierto, no se encuentra desvinculada de la utilización de la religión: «Por lo demás, casi todas las leyes del Corán no contienen más que intenciones secretas para conservar y acrecentar la dominación» (Clapmarius, 1641, p. 336). Como Benvenuto afirma, el índice de la efectividad de los secretos de Estado reside en el hecho de que impiden el acceso a la información y la sustraen de la plebe, haciendo que ese conocimiento quede delimitado dentro de los confines de las instituciones de gobierno. Así, es menester no obviar la tipología de los *arcana imperii* que Clapmarius discierne, lo cual Benvenuto señala:

los *arcana imperii*, que apuntan a garantizar la seguridad y conservación del Estado; los *arcana dominationis*, que buscan la tranquilidad de los que dominan; y, finalmente, los *arcana inania*, o también llamada *arcana simulacra*, que actúan como sombras y ficciones que exponen la apariencia del poder (Benvenuto, 2022, p. 49).

En este sentido, Clapmarius no sería otra cosa que un exponente de la tendencia de la dimensión política a autonomizarse del resto de las esferas (sociales, económicas, culturales, legales, etc.) ya que, si bien este autor manifiesta preocupación en relación a la conservación del Estado, esta supervivencia es erigida en base a la exclusión de la discusión de los asuntos políticos del *demos* (Bordoli, 2012, p. 332).

anterior y cuyo fin se orienta a que el Estado pueda alcanzar sus intereses a través de medios permisibles). Reponemos este argumento de Ankesmit porque, curiosamente, menciona a Clapmarius y lo inscribe dentro del bando de la razón de Estado y no de los *arcana imperii*. De todas maneras, esta discriminación puede ser cuestionada por anacrónica, ya que, como señala Nosetto (2018, p. 44), los dos términos (*arcana imperii* y *raison d'état*) eran interpretados como sinónimos para pensadores coetáneos a Clapmarius como, por ejemplo, Daniel de Priézac.

11. Los fragmentos traducidos del texto latino de Clapmarius al español pertenecen a Rodrigo Miguel Benvenuto.

Si hemos de enfocarnos ahora en la posición de Spinoza respecto de los arcanos, hemos de explicitar, como ya ha sido barruntado por el lector, que el filósofo holandés se encontraba enfáticamente en contra de ellos, asociándolos principal y necesariamente con una forma de gobierno monárquica de tintes autoritarios: si los ciudadanos de un Estado no pueden acceder a información que incide en su devenir privado y público, entonces es perfectamente lógico colegir que lo que planea el gobernante atenta contra el interés de los súbditos. A todo lo recién elucidado debe sumarse, además, la siguiente consideración: la de que, para Spinoza, mantener un secreto de Estado es sumamente difícil, sino imposible. Todo ello se encuentra manifestado por Spinoza en el párrafo 29 del capítulo VII del *Tratado político*,¹² el cual nos permitimos citar *in extenso*:

Confieso, por otra parte, que resulta casi imposible mantener en secreto los planes de tal Estado. Pero todo el mundo me concederá también que es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos. Quienes pueden llevar en secreto los asuntos del Estado, tienen a éste totalmente en sus manos y tienden asechanzas a los ciudadanos en la paz, lo mismo que a los enemigos en la guerra. Nadie puede negar que el silencio es con frecuencia útil al Estado; pero nadie probará jamás que dicho Estado no pueda subsistir sin él. En cambio, confiar a alguien el Estado sin condición alguna y, al mismo tiempo, conseguir la libertad, es totalmente imposible. Es, pues, una estupidez querer evitar un pequeño perjuicio con el sumo mal. Ahora bien, ésta es la única cantinela de quienes desean para sí el Estado absoluto: que es del máximo interés para la sociedad que sus asuntos se lleven en secreto, y otras razones por el estilo, las cuales, cuanto más se encubren con la apariencia de la utilidad, más bruscamente estallan en la más dura esclavitud (Spinoza, 2010, pp. 173-174).

Los secretos no pueden ser exitosamente mantenidos por el Estado, tal es la tesitura de Spinoza. Pero esta consideración no implica, como veremos en la conclusión, que los secretos no existan ni que toda información sensible para la seguridad del Estado o de sus habitantes deba ser accesible a la ciudadanía sin más, ya que podría poner en riesgo la integridad de la comunidad política en su conjunto.

Hemos señalado la presencia de ese misterio o secreto incapaz de ser accedido en la parábola «Ante la ley», pero los arcanos también recorren las páginas de *El proceso*. En especial, podemos mencionar el momento en que Josef K. acude a la sala de interrogación de la justicia, en donde el protagonista, luego de pronunciar un soliloquio ante el tribunal, empieza a percibir una atmósfera enrarecida por un vaho neblinoso o vapor nebuloso (Kafka, 1997, pp. 105-107), como así también un aire denso y sofocante de los despachos del edificio donde se encuentra la sala de audiencias (Kafka, 1997, pp. 124-131). Todo ello da cuenta no sólo de un clima opresivo que dificulta la acción, sino que también –y principalmente– de un entorno apenas iluminado, esto es, de espacios eminentemente oscuros o neblinosos que impiden una correcta comprensión del devenir del proceso judicial y, en última instancia, de acceder a leer la ley, a tener

12. El vínculo entre secreto y monarquía también aparece en el *Tratado teológico-político* (2012, p. 64).

el más mínimo conocimiento de ella, haciendo que la ley sea desconocida para la población en general.

3. LA LEY

«¿Qué clase de hombres eran éstos? ¿De qué hablaban? ¿De qué autorización dependían? K. vivía en un Estado de derecho, la paz reinaba en todas partes, todas las leyes se mantenían vigentes, ¿quién se atrevería a asaltarlo en su propia casa?» (Kafka, 1997, p. 68). De forma similar a lo que aparece en esta novela de Kafka, la ley no es un tópico menor en la obra de Spinoza: «La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada» (Spinoza, 2012, p. 136). Aunque, si hablamos con propiedad, no podemos referirnos a la ley más que en plural ya que, como el propio autor reconoce en el *Tratado teológico-político*, pueden encontrarse tres tipos de leyes: una natural, una divina y una civil.

La primera permite ubicar a Spinoza dentro de la tradición iusnaturalista, la cual supone que todas las personas comportan derechos fundamentales e inalienables, independientemente de si estos hayan sido sancionados o codificados en una forma positiva. En un principio, Spinoza no aludirá a la ley natural en sí, sino al derecho, al declarar que

[p]or derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, por naturaleza están determinados a nadar y los grandes comer a los más chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de naturaleza se extiende hasta donde llega su poder (Spinoza, 2012, pp. 334-335).

Según Spinoza, todo individuo tiene derecho a todo lo que puede. Esto trae aparejado que el derecho de cada individuo es equiparable a su poder. En efecto, cada individuo tiene tanto más derecho cuando más poder tiene. Todos los seres vivos, sin reparar si se tratan de animales o de seres humanos, actúan en virtud de las leyes de su naturaleza. En este sentido, Spinoza pone el ejemplo de los peces, quienes por su naturaleza se encuentran determinados a nadar en las aguas de los ríos, mares u océanos y, asimismo, a aquellos más grandes les corresponde devorar a los más pequeños. Para justificar la identificación del derecho natural con las reglas de naturaleza de cada individuo, Spinoza ofrece una explicación que remite a la ontología:

En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado (Spinoza, 2012, p. 335).

Y es precisamente aquí que Spinoza explica por primera vez qué ha de entenderse por ley natural: el esfuerzo de cada cosa por existir y perseverar en su estado por sí sola. Este esfuerzo por perseverar en su estado por sí solo, puesto que es su misma esencia, está presente en todas las cosas, aunque no del mismo modo o en la misma medida. Es por ello que Spinoza afirma que las leyes de la naturaleza no están confinadas a algún modo en particular (por poner un caso, a los seres humanos) sino que éstas se aplican a todos los modos existentes y no existentes en la naturaleza. En rigor, entonces, la ley natural es aquella «que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa» (Spinoza, 2012, p. 136).

Pero también Spinoza menciona a la ley divina, la cual el autor precisa de la siguiente manera: «por ley divina [entiendo], en cambio, aquella que sólo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios» (Spinoza, 2012, p. 139). Ahora, ¿por qué este tipo de ley recibe el nombre de «divina»? Spinoza se justifica argumentando que ello se debe al hecho de que busca enfatizar la referencia de lo divino al concepto del bien supremo. Esta respuesta supone, entonces, una forma particular que Spinoza tiene de concebir a la divinidad, una manera de comprender a Dios que se desprende la lectura que el autor holandés realiza de la Sagrada Escritura, examinando las referencias divinas de ese texto por medio de distintas metodologías que distan mucho de una interpretación pura y comúnmente teológica, sino que las estudian de una manera estrictamente científica, enfatizando la materialidad del propio contenido. Alejarse de la forma en que el vulgo y los teólogos leen la Biblia es el propósito de Spinoza, ya que los primeros la interpretan henchidos de prejuicios y experimentando miedo, mientras que los segundos se aprovechan de dicho temor y lo organizan en una superstición de la cual ellos son los únicos exégetas autorizados y garantes.

Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica (Spinoza, 2012, p. 195).

Si, como dice Zac (1965, p. 10), el *Tratado teológico-político* está ordenado un tanto entreveradamente, esto podría explicarse por la densidad que los textos bíblicos comportan, densidad que hace que Spinoza tenga que recurrir a una metodología que permita acceder a ese objeto de estudio de manera neutral y objetiva. Esto permite establecer un suelo fijo para efectuar un examen crítico de las historias presentadas en la Biblia y empezar a entroncar con una tarea política con una finalidad emancipadora (Laux, 1992, p. 92). Para que la verdadera ley divina de la cual nos habla Spinoza en el cuarto capítulo del *Tratado teológico-político* tenga por objetivo no meramente una obediencia homologable a una situación de esclavitud y de servidumbre es necesario estudiar las Escrituras de una manera científica, objetiva y neutral, desprovista de cualquier prejuicio

afectivo, para, precisamente, poder extraer de ellas aquellas enseñanzas que proveen lo mejor a la multitud: la alegría impar que se deriva del verdadero conocimiento y del amor de Dios, esto es, lo que en otro texto Spinoza designará con el nombre de beatitud (*beatitudo*), es decir, «la misma tranquilidad de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios» (Spinoza, 2000, p. 233), un conocimiento racional de Dios que conlleva felicidad y «por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan» (Spinoza, 2000, p. 120).

Pasamos ahora finalmente a la ley civil, la cual tiene por característica definitoria el hecho de que es el resultado del arbitrio humano: «la [ley] que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones» (Spinoza, 2012, p. 136).¹³ Así, vale la pena señalar que la ley positiva, tal como Spinoza la entiende, es «una forma de control social, un dispositivo que tiene por objetivo de ordenar el comportamiento humano a través de la coerción» (Cairns, 1948, p. 1036). Se tratan de una manera por la que las personas prescriben reglas para normar sus propias acciones con el fin de atender y profundizar la libertad y la seguridad de la comunidad en la que viven. La necesidad de tales leyes con capacidad coercitiva reside en aquello que Spinoza dilucida, a saber, en el hecho de que sólo unos pocos individuos son capaces de actuar correctamente, sin necesidad de una autoridad que sea capaz de ejercer una pena que corrija las faltas en las conductas. Para el resto de la población ignorante o incapaz de comprender las causas y fines de las leyes positivas, los gobernantes disponen de incentivos que favorecen y disuaden que las personas se comporten de acuerdo y en contra de las leyes, respectivamente:

Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por

13. Esta cita toca un aspecto que Spinoza no resuelve correctamente en el capítulo cuarto del *Tratado teológico-político*: la de si la ley es propia del dominio de la naturaleza o de los hombres. En la cita recién mentada parece que la ley civil es un sinónimo de «derecho». Esta es la posición de Walther (2003, p. 659), quien asevera que el sentido original de la ley es el normativo, es decir, el que regula el comportamiento de las personas, y sólo en sentido metafórico es utilizado para referirse en una forma descriptiva a los acontecimientos naturales. Sin embargo, como señala Rutherford (2010, p. 145), Spinoza no sólo utiliza dos términos latinos distintos que usualmente son confundidos en español: al referirse a la naturaleza, Spinoza hace uso de *lex*, mientras que, al referirse a la ley civil, especifica que debe llamarse con mayor rigurosidad derecho, esto es, *ius*, sino que también indica que podemos encontrar en un par de páginas más adelante una afirmación del filósofo que pone en duda esta forma de entender la cuestión: «Pero la verdad es que la palabra ley parece haber sido aplicada, metafórica-mente, a las cosas naturales, ya que habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar» (Spinoza, 2012, p. 138). Finalmente, y sólo para dejar asentadas las ramificaciones de esta problemática, puede ubicarse a la ley natural como descriptiva y a las leyes civil y divina como prescriptivas, ya que apuntan asegurar la coexistencia humana y el bien supremo del hombre, respectivamente. Al respecto, Rutherford (2010, pp. 163-166) concuerda, pero divide a la ley divina en una parte descriptiva y otra prescriptiva.

igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno (Spinoza, 2012, p. 138).

Y a continuación es donde Spinoza escribe una frase que, como señala Vardoulakis, encierra más de lo que parece en principio: «De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida [*ratio vivendi*] que es impuesta a los hombres por mandato de otros» (Spinoza, 2012, p. 138). Es relevante que el nacido en Ámsterdam utilice la expresión «forma de vida (*ratio vivendi*)» para aludir a la ley. Si queremos aprehender este concepto de forma correcta, hemos de indicar la polisemia que encierra el vocablo «*ratio*» que, como Adler reconoce (1996), puede referir a «proporción», «patrón», «relación» o, como Atilano Domínguez ha escogido en este caso, a «forma».¹⁴ La presencia de la expresión *ratio vivendi* daría cuenta de la existencia de una definición más rigurosa de lo que es la ley, la cual tendría por característica principal «la suposición del uso del razonamiento instrumental» (Vardoulakis, 2019, p. 24), esto es, la ley civil, en su faceta normativa, lleva ínsita una racionalidad¹⁵ particular que involucra cómo uno debe conducir su vida y calcular los fines de las propias acciones. Si esta forma de vida que Spinoza menciona es una especie de lógica de vivir, entonces podemos deducir que ésta no sólo involucra a la ley civil propiamente dicha, sino que a la naturaleza del hombre en general, ya que la razón y la vida son dos conceptos que se encuentran inextricablemente entrelazados porque no hay vida sin pensamiento. De esta manera, no hay un afuera de la ley, porque no hay un afuera de la vida: ambas lo son todo. Si extendemos este razonamiento, podemos llegar a aseverar que, efectivamente, no hay nada allende Dios o la Naturaleza.

Para Vardoulakis, la forma de vida comporta una referencia no tanto a una restricción o compulsión por parte de una autoridad sobre un súbdito para que viva de una forma determinada, sino que esa «forma», esa «*ratio*» debe aludir, antes bien, a una racionalidad de tipo medios-fines, es decir, y en palabras del especialista, a un «procedimiento de cálculo de utilidades» (2019, p. 26), debido a que ese conjunto de reglas o de leyes tienen que ser útiles para las personas en función de los juicios prácticos que éstas efectúen sobre aquéllas. Para Vardoulakis, esto significa que «[e]sa prioridad del juicio práctico muestra que los juicios sobre la utilidad de una comunidad preceden

14. Solo existen cuatro traducciones más del *Tratado teológico-político* al español, siendo una de ellas sólo una selección de capítulos. De esta manera, Emilio Reus y Bahamonde, en su traducción de 1976 publicada originalmente por Ediciones Sígueme y reeditada recientemente por Gredos (Spinoza, 2014b, pág. 75), ha traducido «*ratio vivendi*» por «regla de conducta», término elegido también por Julián de Vargas y Antonio Zozaya (Spinoza, 2007, p. 323), por la editorial Porrúa, y por Enrique Tierno Galván (Spinoza, 1996, p. 17), por Tecnos. La traducción más reciente de José Luis Gil Aristu utiliza, en cambio, las fórmulas de «plan de vida» y de «norma de vida» (Spinoza, 2014a, pp. 72-74).

15. Notemos aquí la cercanía entre los términos latinos «*ratio* (razón)» y «*rationalitas* (racionalidad)».

a la obediencia» (Vardoulakis, 2019, p. 26), ya que si una ley no es útil no tendrá legitimidad, por más que la suprema potestad utilice toda la coerción que tenga a su disposición. Esto lleva por corolario que la obediencia a una ley se fundamenta, de acuerdo a Vardoulakis, en su justificación: «En suma, la justificación precede a la legitimación» (Vardoulakis, 2019, p. 26). Así, Vardoulakis afirma que la ley no se basa en el mandato o la obediencia, que todo el mundo se encuentra sujeto a la ley y que ella no es ejercida de una manera extra-jurídica, esto es, a partir de un horizonte burdamente teológico o divino. Llegamos, pues, al corazón de la tesis del investigador sobre Spinoza, la cual consiste en sostener que la ley no es otra cosa que la vida misma, vida que, a su vez, no se desarrolla sino a través de cálculos utilitarios: «Si la ley es una lógica del vivir, entonces la ley es anterior a cualquier codificación» (Vardoulakis, 2019, p. 30).

El análisis de Vardoulakis echa luz sobre muchos puntos que no han recibido un merecido análisis por los especialistas de la obra del filósofo holandés y ciertamente su interpretación es asaz audaz, aunque no por ello acordemos con todos los dichos vertidos por él. Diferimos de su análisis principalmente en dos puntos. Primero, no secundamos su afirmación de que la ley no concierne a conceptos tales como la obediencia o el mandato. Lo que Vardoulakis afirma es fácilmente rebatible si, por ejemplo, reparamos en la figura del súbdito:

Admitimos, pues, una gran diferencia entre el esclavo [*servum*], el hijo [*filium*] y el súbdito [*subditum*]. Los definimos así: esclavo es quien está obligado a obedecer las órdenes del señor, que sólo busca la utilidad del que manda; hijo, en cambio, es aquel que hace, por mandato de los padres, lo que le es útil; súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él (Spinoza, 2012, p. 343).

Un súbdito no es, pues, un siervo o un esclavo, pues éste es «alguien quien obedece exclusivamente por orden de su amo» (Pirola, 2017, p. 225). Pero tampoco un súbdito es un hijo, puesto que, aunque el hijo hace algo que le es útil, actúa solamente bajo la autorización y la responsabilidad expresa de sus padres. De esta manera, diferenciándose tanto del esclavo como del hijo, «[e]l sujeto libre de un orden cívico [que] obedece a la autoridad por mor de su propio bien» (Maesschalck, 2015, p. 290), es decir, el súbdito «participa él mismo de la constitución de esta mediación instituyendo primero el interés más amplio de la comunidad que preserva y garantiza como forma colectiva de la utilidad todos los lazos de obediencia» (Maesschalck, 2015, p. 290), realizando, al mismo tiempo, lo que le es útil a sí mismo.¹⁶ Ni alienado como el esclavo, ni ausente de participación en el establecimiento de la obediencia como el hijo: el súbdito es quien observa la ley y obedece al Estado, porque sabe que el fin de esa acción de obedecer «es la utilidad del mismo agente» (Spinoza, 2012, p. 343). He allí la naturaleza del súbdito: «lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia,

16. Otra perspectiva de análisis son los mecanismos ideológicos de dominación que asegura la obediencia, lo que es analizado por Coelho (1999).

sino la obediencia misma» (Spinoza, 2012, p. 354), esto es, «el Estado debe buscar la obediencia de los ciudadanos al derecho común, independientemente de los motivos que generen la acción» (Ramos-Alarcón Marcín, 2007, p. 462).¹⁷ «El súbdito, de esta manera, al someterse a las reglas que acepta y que le proporcionan una utilidad, se hace libre» (Ricci Cernadas, 2022: 86). Esto nos permite dar cuenta de que las personas, aun aquellas que entienden la finalidad y la racionalidad de la ley, la acaten de manera obediente, porque ellas mismas han consentido a seguir ese mandato, incluso en caso de órdenes extravagantes o contrarias a la propia conciencia del individuo: cuando un Estado se constituye, «se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas» (Spinoza, 2012: 341). De cualquier manera, Spinoza agrega que, en el marco de una sociedad organizada democráticamente, es extremadamente poco probable que el soberano mande al súbdito realizar una orden disparatada. A su vez, el filósofo recuerda que cuando uno vive en comunidad, no por ello renuncia a su facultad de juzgar, de opinar y de expresar sus creencias, como así tampoco puede enajenar su razón.

Sobre lo racional y la utilidad que las acciones racionales comportan es el segundo punto en que nos apartamos también de Vardoulakis, pues él entiende que la vida y las leyes deben ser conformes a los cálculos utilitarios de los individuos y de la sociedad toda, es decir, que las acciones y las normas implican un incremento de la libertad y una reducción de la esclavitud. El peligro de este énfasis en la utilidad es de hacer uso de ese concepto sin las debidas salvedades que deben contemplarse para evitar recaer en una utilización común del mismo, como si se tratara de una simple operación aritmética de sumas y restas que, en función del resultado que arroje, dicte el comportamiento del hombre, concepción a la que también le subtendería una visión de la sociedad como un mero agregado de átomos individuales. La utilidad spinoziana tiene una densidad propia, muy diferente a las consideraciones propias de la filosofía utilitarista anglo-sajona: «Perfección, realidad, utilidad, virtud y potencia no se oponen (...) porque la noción de utilidad de Spinoza no se reduce al interés propio y al egoísmo» (Ricci Cernadas, 18). La *utilitas* de Spinoza reenvía a «la copertenencia de los seres humanos en comunidad de los vivientes», con resonancias de la *oikeiôsis* estoica, tal como lo marca Remo Bodei (1995: 296).¹⁸

Pero hay algo en lo que Vardoulakis acierta sin lugar a dudas: que la ley es anterior a cualquier intento de fijación absoluta. Esto se explica por aquello que Marilena Chaui menciona, esto es, que «tanto que el derecho civil prolonga el derecho natural, como que la vida política es la vida natural en otra dimensión» (Chaui, 2000, p. 127). Dicho

17. Para un estudio comprensivo, aunque escueto, del *corpus* spinoziano sobre el tema de la autoridad, *cfr.* de la Cámara (2018).

18. En este sentido, nos apartamos de la interpretación de Sainz Pezonaga (2021, p. 66), quien entiende que el utilitarismo de Spinoza puede ser fácilmente asociado al de Mill y Bentham.

en otras palabras, si el derecho natural permanece dentro del derecho político, tal como Spinoza admite en la epístola L a Jarig Jelles,¹⁹ también la ley natural sigue teniendo vigencia dentro de la ley civil. A esto refiere precisamente la afirmación de Vardoulakis: el principio por antonomasia de la ley natural, la equiparación del derecho al poder, el *ius sive potentia*, significa que el poder de los individuos no puede sino expresarse en forma de leyes, esto es, que la extensión de la ley es concomitante a la de su poder. Esta mentada doctrina del *ius sive potentia* es de extrema importancia en el pensamiento político spinoziano porque permite explicar cómo surge el Estado. En palabras del propio filósofo holandés: el «derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado [*imperium*]» (Spinoza, 2010, p. 99). Esa es entonces la verdadera *ratio vivendi* de las personas: que el poder de cada una se hace derecho y que la potencia de la multitud también es expresada en derecho, llamado Estado. Y, para Spinoza, «el alma del Estado son las leyes» (Spinoza, 2010, p. 240. Traducción modificada).

En «Ante la ley», el campesino, viendo obstaculizada la entrada a la ley por el guardia, recuerda para sí un principio legal básico que rige en cualquier territorio en donde el imperio de la ley se encuentra vigente: «El hombre del campo no ha esperado tales dificultades, la ley debe ser accesible siempre y a cualquiera, piensa (...)» (Kafka, 1997, p. 262). Sin embargo, dicha creencia o, al menos, su presencia en el territorio en donde la fábula se desarrolla, se ve minada cuando el campesino le pregunta al guardia por qué nadie más ha concurrido a la puerta de la ley durante toda su espera, a lo que el portero contesta: ««Nadie más podía tener acceso por aquí, pues esta entrada estaba destinada sólo para ti» (Kafka, 1997, p. 263). La universal y abstracta fe del campesino respecto de que toda persona podía acceder a la ley sin discriminación se da de frente con la respuesta particular y concreta del guardián de que la entrada a la ley es apenas una y que dicha entrada estaba destinada específicamente para él. Creemos ver aquí, en esta parábola, una demostración hiperbólica y absurda de lo que fue mencionado en el inicio de la cita de Kafka del presente apartado: de que los ciudadanos de *El proceso* creen vehementemente que viven en un Estado de derecho en donde las garantías constitucionales son respetadas, lo cual es, en realidad, un fenómeno aparente y ficticio. Si acaso puede hablarse de la existencia de leyes en *El proceso*, sólo puede hacerse a título nominal y particular para cada caso, con lo cual la ley deja de ser universal y ecuánime, esto es, deja de ser ley.

19. Es la diferencia confesada por Spinoza a Jarig Jelles en su celeberrima epístola L: «Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural» (Spinoza, 1988, p. 308). Así, la persistencia de ese derecho natural de «cada individuo [que] se extiende hasta donde llega su poder» (Spinoza, 2010, p. 90), inalienable e imposible de ser, en su totalidad, cedido, enajenado o transferido es lo que explica que ese poder pueda «en determinadas circunstancias, a volverse contra ese orden institucional» (Lordon, 2018, p. 127).

CONCLUSIÓN

Antes de concluir este trabajo, nos gustaría realizar un repaso por los principales tópicos analizados en la obra de Spinoza y cuyas reflexiones han sido motivadas por la presencia de dichas temáticas en el relato *Ante la ley de Kafka*, como así también en su novela *El proceso*.

Respecto del miedo, podemos decir que, en Kafka, esa pasión no termina de constituir el ambiente en el cual los personajes se sitúan ni tampoco llega a ser un afecto que el protagonista experimenta de manera consciente de forma permanente. Podría hipotetizarse que el miedo, a pesar de que Joseph K. se encuentra procesado por causa desconocidas y por medio de un proceso incierto, se encuentra relativamente ausente en sus menciones explícitas porque el mismo ya ha sido normalizado en la sociedad en la cual *El proceso* tiene lugar. A este respecto, Spinoza nos permite añadir que, en efecto, el miedo no sólo atañe a una dimensión temporal futura (y, por lo tanto, incapaz de ser predicada con total seguridad) sino que también es caracterizada como un afecto triste, este es, que disminuye la potencia de actuar y de pensar del individuo.

Respecto de los arcanos, podría afirmarse que, a pesar de que Vedda indique que no debería *a priori* ser reducidos a la crítica de la burocracia moderna (2012, p. LIV), no por ello debe obviarse la atinada reflexión de Max Weber, quien oportunamente señalaba que el «gobierno burocrático es, por su misma tendencia, un gobierno que excluye la publicidad» (Weber, 2014, p. 1180), a lo cual se suma la consideración de que «la mayor fuerza del funcionariado consiste en convertir el saber relativo a su servicio en un saber secreto, por medio del concepto de secreto profesional» (Weber, 1984, p. 106-107).²⁰ Si los arcanos residen en algún lugar o, mejor dicho, se encuentran distribuidos capilarmente en un sector diferenciado, es precisamente en una burocracia para la cual ese arcano es tan incognoscible que ni siquiera ella misma es capaz de aprehenderlo. Para Spinoza, según vimos, los secretos no tienen lugar en el tipo de Estado democrático por el cual aboga: los *arcana imperii* sólo son pretextos para ocultar información, impedir la deliberación pública sobre asuntos comunes y sojuzgar a la población. De cualquier manera, es menester aclarar que semejante defensa de Spinoza del principio de la publicidad no implica la abolición de los secretos *in toto* dentro de un cuerpo político, ya que, como demostramos en otro trabajo (Ricci Cernadas, 2022, pp. 155-156), la del holandés es una concepción que dista de entender a la sociedad como un elemento plenamente transparente ya que necesariamente, debido a su densidad, encierra una opacidad insoslayable.²¹

20. Esta arista del análisis weberiano será recuperada por algunos críticos literarios marxistas y vinculada con la noción de alienación (*cfr.* Fischer, 1981; Hájek, 1981; Garaudy, 1981).

21. Nos permitimos reparar en esta cuestión ya que entendemos que la ausencia de secretos no es sólo imposible en Spinoza sino que, a su vez, perjudicial, como han argumentado acertadamente Han (2013, 2022) y Nosoeto (2018, p. 56).

Lo anterior impacta en la configuración del Estado de derecho regido por normas, ya que en la obra de Kafka la burocracia parece haber alcanzado un desarrollo elevado al paroxismo, pero cuyo funcionamiento no procede de acuerdo a un conjunto de normas racional-legales que se aplican uniformemente, sino que son desconocidas por todo, incluso por la propia burocracia, lo cual da lugar a una atomización y fragmentación de las normativas y a una aplicación azarosa y discrecional de la misma. Se trata de un exceso de racionalidad que deriva en una irracionalidad rayana. En Spinoza, en cambio, hemos visto diversos tipos de leyes (natural, divina y positiva), pero vimos que el principal corolario de ello es que en tanto exista poder, habrá derecho: el poder no puede darse sin el derecho que le es proporcional y concomitante. Así es, en efecto, como surge el Estado: como unión de poderes de las personas, conformando una comunidad política en donde deben imperar las leyes.

Así llegamos a la cuestión de la justicia: justo es quien cumple las leyes sancionadas por el Estado constituido por ellos mismos, como Spinoza aclara en el *Tratado teológico-político*: «quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y de su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo [*justus*] con razón» (Spinoza, 2012, p. 138). No basta, como afirma Tucker, que el Estado aplique la justicia para que esta pueda denominarse como tal (2011, p. 1034). Así pues, la introducción de esta dimensión de la comunidad política permite dar cuenta del concepto de justicia, al menos en su dimensión estrictamente mínima: que cada uno posea lo que le corresponde, en ausencia de vida pública henchida de miedo, con una atmósfera de transparencia suficiente para conocer aquellas decisiones de gobierno que puedan llegar a afectarlos y que no impere la voluntad arbitraria, sino la ley. Sólo cuando estos tres aspectos se encuentran asegurados es que puede hablarse de que la justicia existe en un Estado, al menos en una definición mínima. Ausencia de miedo, inexistencia de *arcana imperii* e imperio de la ley son las condiciones mínimas que hacen a la justicia, aunque de ninguna manera agotan la riqueza de ese concepto en Spinoza. De no cumplimentarse esos requisitos, nada impide que la dignidad de las personas se vea absolutamente despojada y que su suerte y consideración sea «[c]omo [las del] un perro» (Kafka, 1997, p. 276).

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, J. (1996). «Spinoza's Physical Philosophy». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78 (3), 253-276. <https://doi.org/10.1515/agph.1996.78.3.253>
- ADORNO, Th. W. (2008). «Anotaciones sobre Kafka». En *Crítica de la cultura y sociedad I. Obra completa 10/1. Prismas. Sin imagen directriz* (pp. 223-251). Madrid: Akal.
- AGAMBEN, G. (2007). «El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin». En *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias* (pp. 323-347). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (2013). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.

- AGAMBEN, G. (2014). «K.». En *Desnudez* (pp. 31-54). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGUILÓ REGLA, J. (2009). «Imparcialidad y concepciones del derecho». *jurid. Manizales*, 6 (2), 27-44.
- AKRAM, S. M. (1999). «Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion». *Georgetown Immigration Law Journal*, 14 (28), 51-113.
- ANDERS, G. (1993). *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*. München: Beck.
- ANKERSMIT, F. (2023). «Historia y teoría política». *Historia y Grafía*, 30 (60), 149-179. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi60.429>
- ARENDT, H. (2005). «Franz Kafka: una reevaluación. En ocasión del vigésimo aniversario de su muerte». En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores.
- ARENDT, H. (2010). «Entrevista televisiva con Günter Gaus». En *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (pp. 42-65). Madrid: Trotta.
- ARISTÓTELES (2007). *Política*. Madrid: Gredos.
- BARTHES, R. (2002). «La respuesta de Kafka». En *Ensayos críticos* (pp. 187-193). Barcelona: Seix Barral.
- BENJAMÍN, W. (1999). «Dos iluminaciones sobre Kafka». En *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (pp. 197-221). Madrid: Taurus.
- BENJAMÍN, W. (2014). *Sobre Kafka*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- BENVENUTO, R. M. (2022). «Discrecionalidad y secreto en la democracia radical. La crítica de Spinoza a los *arcana imperii*». *Anacronismo e irrupción*, 12 (23), 41-67.
- BLANCO VALDÉS, R. L. (2010). *La construcción de la libertad*. Madrid: Alianza.
- BODEI, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BODORLI, R. (2012). «Tra democrazia apparente e tirannia. Spinoza e la letteratura repubblicana». *Intersezioni*, XXXII (3), 331-354.
- BORN, J. (1970). «Kafka's Parable "Before the Law": Reflections towards a Positive Interpretation». *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 3 (1), 153-162.
- BRUCE, I. (2002). «Kafka and Jewish folklore». En Julian Preece (ed.), *The Cambridge Companion to Kafka* (pp. 150-168). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521663148.010>
- BRUCE, I. (2007). *Kafka and Cultural Zionism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- CAIRNS, H. (1948). «Spinoza's Theory of Law». *Columbia Law Review*, 48 (7), 1032-1048. <https://doi.org/10.2307/1118287>
- CAMARGO, Á. & KRETZSCHMAR, B. (2014). «Introducción». En Franz Kafka, *La transformación y otros relatos* (pp. 7-144). Madrid: Cátedra.
- CAMUS, A. (2006). «La esperanza y lo absurdo en la obra de Kafka». En *El mito de Sísifo* (147-163). Buenos Aires: Losada.
- CÉLINE, L. F. (1985). *Viaje al fin de la noche*. Barcelona: Seix Barral.
- CHAUI, M. (2000). «Spinoza: poder y libertad». En Atilio Borón (comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- CHAVES GONZÁLEZ, J. (2021). «La burocracia absurdamente perfecta. Una revisión de la interpretación de Franz Kafka a partir de Max Weber». *Actio Nova: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 5, 133-161. <https://doi.org/10.15366/actionova2021.5.007>

- CLAPMARIUS, A. (1641). *De Arcanis Rerumpublicarum Libri Sex*. Amsterodami: Apud Ludovicum Elzevirium.
- CLOUGH, P. T. (2007). «Introduction». En Patricia Ticineto Clough con Jean Halley, *The Affective Turn. Theorizing the Social* (pp. 1-33). Durham & London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822389606-001>
- COELHO, A. B. (1999). «Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediencia». En Jesús Blanco-Echauri (ed.), *Espinosa: ética y política* (pp. 353-369). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- CRISTOFOLINI, P. (2002). «Premessa». En *Spinoza edonista* (pp. 9-13). Pisa: ETS
- DE LA CÁMARA, M. L. (2018). «La teoría de Spinoza sobre la autoridad». *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, 20 (39), 227-250. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2018.i39.11>
- DELEUZE, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. y Guattari, F. (1990). *Kafka. Por una literatura menor*. Ciudad de México: Ediciones Eras.
- DERRIDA, J. (2022). *Prejuicios. Una lectura de Kafka y Ante la ley*. Buenos Aires: Mardulce.
- DOMÍNGUEZ, A. (1995). «Inventario y biblioteca». En *Biografías de Spinoza* (pp. 200-225). Madrid: Alianza.
- DRAGICH, M. J. (1998). «Justice Blackmun, Franz Kafka, and Capital Punishment». *University of Missouri School of Law*, 63 (4), 853-928.
- EIFF, L. (2018). «Bitácora de lo político. El secreto entre la razón de Estado y la ilustración». *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 49. <https://doi.org/10.24215/23142553e016>
- ERNOUT, A. & Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. J. (2018). «Transparencia y democracia: sobre las motivaciones y bases epistemológicas de la Ley gallega 1/2016». *Dereito*, 27, 13-39. <https://doi.org/10.15304/dereito.27.Ext.5784>
- FISCHER, E. (1981). «Kafka Conference». En Kenneth Hughes (ed.), *Franz Kafka. An Anthology of Marxist Criticism* (pp. 76-94). Hannover & London: University Press of New England.
- FOSTER WALLACE, D. (2007). «Algunos comentarios sobre lo gracioso que es Kafka, de los cuales probablemente no he quitado bastante». En *Hablemos de langostas* (pp. 44-47). Barcelona: Mondadori.
- FUCHS, A. (2002). «A Psychoanalytic Reading of *The Man who Disappeared*». En Julian Preece (ed.), *The Cambridge Companion to Kafka* (pp. 25-41). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521663148.003>
- GARAUDY, R. (1981). «Kafka and Modern Art». En Kenneth Hughes (ed.), *Franz Kafka. An Anthology of Marxist Criticism* (pp. 104-110). Hannover & London: University Press of New England.
- GEBHARDT, C. (1923). «Spinoza gegen Clapmarius». *Chronicon spinozanum. III*, 3, 344-347.
- GLEN, P. J. (2007). «The Deconstruction and Reification of Law in Franz Kafka's "Before the Law" and *The Trial*». *Southern California Interdisciplinary Law Journal*, 17, 23-66.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (1989). *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Franz Kafka*. Madrid: Visor.

- GRAZIN, I. (1998). «Kafka's Myth of Law in the Context of the Legal Irrationality Inspired by the Russian Post-Communist Market Place». *Michigan State University – DCL Journal of International Law*, 8 (2), 335-364.
- GROSSE, W. (1995). *Franz Kafka, Der Proceß*. Stuttgart: Reclam.
- HÁJEK, J. (1981). «Kafka and the Socialist World». En Kenneth Hughes (ed.), *Franz Kafka. An Anthology of Marxist Criticism* (pp. 111-122). Hannover & London: University Press of New England.
- HAN, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k5qb>
- HAN, B.-C. (2022). «Solo lo muerto es transparente». En *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones* (pp. 55-63). Buenos Aires: Herder.
- HERNÁNDEZ, I. (1997). «Introducción». En Franz Kafka, *El proceso* (pp. 7-62). Madrid: Cátedra.
- HOBBS, T. (1668). *Leviathan, sive De Materia, Forma & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et civilis*. Amsterdam: Joan Blaeu.
- HOBBS, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra.
- HORIA, V. (2007). «Introducción». En Franz Kafka, *El proceso* (pp. 9-28). Madrid: EDAF.
- ISRAËL, N. (2001). *Spinoza. Le temps de la vigilance*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- JØRGENSEN, T. B. (2012). «Weber and Kafka: The Rational and the Enigmatic Bureaucracy». *Public Administration*, 90 (1), 194-210. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9299.2011.01957.x>
- KAFKA, F. (1997). *El proceso*. Madrid: Cátedra.
- KAFKA, F. (2014). «Ante la ley». En *La transformación y otros relatos* (pp. 336-337). Madrid: Cátedra.
- KAMINSKY, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Ciudad de México: Gedisa.
- KANT, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos. <https://doi.org/10.7440/res2.1998.27>
- KANT, I. (2018). «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración? (1784)». En María Jimena Solé (comp.), *¿Qué es Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (pp. 239-260). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- KANTOROWICZ, E. H. (1955). «Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins». *The Harvard Theological Review*, 48 (1), 65-91. <https://doi.org/10.1017/S0017816000025050>
- KELLY, J. (1975). «“The Trial” and the Theology of Crisis». En Angel Flores (ed.), *The Kafka Problem* (pp. 159-179). New York: Gordian Press.
- KRAUS, A. W. (1999). «Assessing Mr. Samsa's Employee Rights: Kafka and the Art of the Human Resource Nightmare». *The Labor Lawyer*, 15 (2), 309-319.
- KUNA, F. (1974). *Kafka: Literature as Corrective Punishment*. London: Elek Books.
- LAUX, H. (1992). *Imagination et religión chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- LIBERMAN, A. (1992). «Franz Kafka o el habitante de los sótanos». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 510, 113-120.
- LITOWITZ, D. E. (2002). «Franz Kafka's Outsider Jurisprudence». *Law & Social Inquiry*, 27 (1), 103-137. <https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2002.tb01109.x>
- LOEWENSTERN, M. E. (2003). «The Impartiality Paradox». *Yale Law & Policy Review*, 21 (2), 501-525.
- LORDON, F. (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- LUKÁCS, G. (1984). «¿Franz Kafka o Thomas Mann?». En *Significación actual del realismo crítico* (pp. 58-112). Ciudad de México: Era.
- MAESSCHALCK, M. (2015). «L'imaginaire théologico-politique. Ou de l'obéissance comme source de puissance». *Revue Les études philosophiques*, 2 (113), 283-308. <https://doi.org/10.3917/leph.152.0283>
- MISRAHI, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- MORGAN, E. (1999). «In the Penal Colony: Internationalism and the Canadian Constitution». *The University of Toronto Law Journal*, 49 (4), 447-474. <https://doi.org/10.2307/826007>
- MUSCHG, W. (1958). *Die Zerstörung der deutschen Literatur*. Bern: Francke.
- NIETZSCHE, F. (2011). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- NOSETTO, L. (2018). «Secretos de Estado. Actualización teórica y reflexiones sobre el caso argentino». *Studia politicae*, 45, 33-58. <https://doi.org/10.22529/sp.2018.45.02>
- OLSON, G. (2016). «The Turn to Passion: Has Law and Literature become Law and Affect?». *Law & Literature*, 28 (3), 335-353. <https://doi.org/10.1080/1535685X.2016.1232925>
- PAPAYANNIS, D. M. (2016). «Independence, Impartiality and Neutrality in Legal Adjudication». *Revus*, (28), 33-52. <https://doi.org/10.4000/revus.3546>
- PEÑA, J. (2018). «República, libertad y democracia en Spinoza». *Revista Co-herencia*, 15 (28), 155-180. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.7>
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, A. (2019). «Law is a Stage: From Aesthetics to Affective Aestheses». En Emilios Christodoulidis, Ruth Dukes y Marco Goldoni, *Research Handbook on Critical Legal Theory* (pp. 201-222). Cheltenham & Northampton (MA): Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781786438898.00019>
- PINEDA, V. M. (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Buenos Aires: Biblos.
- PIROLA, F. (2017). «L'obbedienza nel "Trattato teológico-politico" di Spinoza». *Filosofia politica*, 2, 217-234.
- PLATÓN (2007). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- POPPER, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- POSNER, R. A. (1986). «Law and Literature: A Relation Reargued». *Virginia Law Review*, 72 (8), 1351-1392. <https://doi.org/10.2307/1073042>
- POSNER, R. A. (1986). «The Ethical Significance of Free Choice: A Reply to Professor West». *Harvard Law Review*, 99 (7), 1431-1448. <https://doi.org/10.2307/1341079>
- POSNER, R. A. (2014). *Economic Analysis of Law*. Boston: Aspen Publishing.
- RAMOND, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses.
- RAMOS-ALARCON MARCÍN, L. (2007). «El ingenio de la multitud según Spinoza». En Jorge Martínez Contreras, Aura Ponce de León & Luis Villoro (eds.), *El saber filosófico* (pp. 458-468). Ciudad de México: Asociación Filosófica de México.
- REICHMAN, R. (2017). «Law's Affective Thickets». En Elizabeth S. Anker y Bernardette Meyler (eds.), *New Directions in Law and Literature* (pp. 109-122). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190456368.003.0007>
- RICCI CERNADAS, G. (2018). «¿Spinoza utilitarista?». En Ana Leila Jabase *et al.* (comps.), *Spinoza Maledictus: Spinoza Treceavo Coloquio* (pp. 10-19). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- RICCI CERNADAS, G. (2022). *La multitud en Spinoza. De la física a la política*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.

- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. (2004). *Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política*. Ciudad de México: Instituto Federal de Acceso a la información pública.
- RUIZ MIGUEL, C. (2002). *Servicios de inteligencia y seguridad del Estado Constitucional*. Madrid: Tecnos.
- RUTHERFORD, D. (2010). «Spinoza's Conception of Law: Methaphysics and Ethics». En Yitzhak Y. Melamed & Michael A. Rosenthal (eds.), *Spinoza's Theological Political Treatise. A Critical Guide* (pp. 143-167). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781339.009>
- SAINZ PEZONAGA, A. (2021). *La multitud libre en Spinoza*. Granda: Comares.
- SCHOEPS, H. J. (1975). «The Tragedy of Faithlessness». En Angel Flores (ed.), *The Kafka Problem* (pp. 303-313). New York: Gordian Press.
- SHERWIN, R. K. (2015). «Too Late for Thinking: The Curious Quest for Emancipatory Potential in Meaningless Affect and Some Jurisprudential Implications». *Law, Culture and the Humanities*, 1-13. <https://doi.org/10.1177/1743872115611500>
- SONTAG, S. (2022). «Contra la interpretación». En *Obra imprescindible* (pp. 19-30). Buenos Aires: Random House.
- SORRENTINO, V. (2011). *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*. Bari: Dedalo.
- SPINOZA, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (1996). «Tratado teológico-político». En *Tratado teológico-político* (selección). *Tratado político* (pp. 1-133). Madrid: Tecnos.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- SPINOZA, B. (2007). «Tratado teológico-político». En *Ética. Tratado teológico-político* (pp. 273-488). Ciudad de México: Porrúa.
- SPINOZA, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (2014). *Tratado teológico político*. Pamplona: Laetoli.
- SPINOZA, B. (2014). *Tratado teológico-político*. Madrid: Gredos.
- TÁCITO (1979). *Anales*. Madrid: Gredos.
- TÁCITO (2012). *Historias*. Madrid: Gredos.
- THORLBY, A. (1972). *Kafka: A Study*. London: Heinemann.
- TUCKER, E. (2011). «Spinoza, Baruch». En Deen K. Chatterjee (ed.), *Encyclopedia of Global Justice* (pp. 1033-1036). Dordrecht: Springer.
- VARDOULAKIS, D. (2019). «Spinoza's Law. The Epicurean Definition of the Law in the *Theological Political Treatise*». *Radical Philosophy*, 2 (5), 23-33. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9160-5_734
- VEDDA, M. (2012). «Introducción». En Franz Kafka, *El proceso* (pp. VII-LXIX). Buenos Aires: Colihue.
- VEGA MÉNDEZ, F. (2016). «El principio de publicidad después de la reforma constitucional de 2005». *Revista De Derecho Público*, 69, 174-185. <https://doi.org/10.5354/0719-5249.2007.40201>
- VIETTA, E. (1975). «The Fundamental Revolution ». En Angel Flores (ed.), *The Kafka Problem* (pp. 355-365). New York: Gordian Press.
- VULLIAUD, P. (2012). *Spinoza d'après les libres de sa bibliothèque*. Paris: Éditions des Malassis.
- WALTHER, M. (2003). «Natural Law, Civil Law, and International Law in Spinoza». *Cardozo Law Review*, 25 (2), 657-665.

- WEBER, M. (1978a). «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 222-269). Buenos Aires: Amorrortu.
- WEBER, M. (1978b). «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 39-101). Buenos Aires: Amorrortu.
- WEBER, M. (1984). *Escritos políticos*. Ciudad de México: Folios.
- WEBER, M. (1985). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Técnicos.
- WEBER, M. (2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- WEISBROD, C. (1993). «Family Governance: A Reading of Kafka’s Letter to His Father». *University of Toledo Law Review*, 24, 689-723.
- WELLES, O. (Director). (1962). *Le procès* [El proceso] [Película]. Paris Europa Productions, FICIT & Hisa Films.
- WEST, R. (1985). «Authority, Autonomy, and Choice: The Role of Consent in the Moral and Political Visions of Franz Kafka and Richard Posner». *Harvard Law Review*, 99 (2), 384-428. <https://doi.org/10.2307/1341128>
- WEST, R. (1986). «Submission, Choice, and Ethics: A Rejoinder to Judge Posner». *Harvard Law Review*, 99 (7), 1449-1456. <https://doi.org/10.2307/1341080>
- WESTBROOK, D. A. (2003). «Westbrook, Triptych: Three Meditations on How Law Rules after Globalization». *University at Buffalo School of Law*, 12 (2), 337-381.
- ZAC, S. (1965). *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ŽIŽEK, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2017). *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, S. (2018). *El coraje de la desesperanza. Crónicas del año en que actuamos peligrosamente*. Barcelona: Anagrama.

