

De Kafka a la judicialización de la sociedad: deberes y derechos en la posmodernidad

*From Kafka to Society's Judicialization:
Duties and Rights in Postmodernity*

FERNANDO ITURRALDE ROBERTS*

Recibido: 19 de febrero de 2023

Aceptado: 24 de marzo de 2023

Resumen

A partir de un análisis de dos novelas de Kafka y la interpretación que de su obra hicieron dos críticos importantes, este artículo se propone analizar las relaciones psicosociales que se establecen entre los ciudadanos y las leyes que emanan del Estado. En una problematización que posee todavía los rasgos del viejo dilema que oponía el Estado a la sociedad civil, se intentará comprender el horror que puede producir un enfrentamiento demasiado abrupto y violento con la modernidad institucional estatal y cómo esa confrontación a su vez da lugar a proyecciones idealizadas de formas de convivencia

* Licenciado en Filosofía y Magister en Literatura latinoamericana por la Universidad Mayor de San Andrés, y Ph.D. en Lenguas y literaturas hispanas por la University of Pittsburg. Docente tiempo horario de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0918-9930>

Contacto: fiturralde@ucb.edu.bo

Revista de Derecho de la UCB – *UCB Law Review*, Vol. 7 N° 12, abril 2023, pp. 11-51 ISSN 2523-1510 (en línea), ISSN 2521-8808 (impresa).

DOI: <https://doi.org/10.35319/lawreview.20231285>

donde no hay una institucionalización moderna. Finalmente, se propondrán algunas ideas para salir del atolladero en el que parece sumirnos la contradicción entre individualización y pertenencia corporativa de reivindicación de derechos con tendencia a una organización autoritaria. Con vistas a alcanzar estos objetivos, propondremos tres momentos de análisis: primero, Kafka, sus novelas y la visión de un Estado inalcanzable y una ley ambivalente. Luego, veremos los efectos de la individualización y mostraremos que, ahí donde ésta fracasa, corren el riesgo de fracasar los extremos del individualismo judicial también. Por último, propondremos vías que eludan el doble vínculo de lo comunitario y lo individualista.

Palabras clave: Kafka / judicialización / René Girard / Gilles Deleuze / Félix Guattari / Estado / sacrificio / mimesis.

Abstract

From the starting point of analyzing two of Kafka's novels and the interpretation made of them by important critics, this article analyses the psychosocial relations established between citizens and the laws that emanate from the state. In a problematizing that still possesses the traits of the old dilemma that opposed the state to civil society, we will understand the horror produced by the abrupt and violent facing off with institutional modernity and how this confrontation gives way to idealized projections of ways of coexistence where there are no modern institutionalizations. Finally, we propose some ideas to get out of the deadlock in which the contradiction between individualization and corporative belonging to claim rights with a tendency towards an authoritarian organization puts us in. To achieve these goals, we proceed with three moments of analysis: first, Kafka, his novels, and the vision of a state that remains unattainable with an ambivalent law. Then, we see the individualization effects arguing that, where it fails,

the extremes of individual judicialization are also at risk of failing. In the end, we propose ways to avoid the double bind of collectivism and individualism.

Keywords: Kafka / judicialization / René Girard / Gilles Deleuze / Félix Guattari / State / sacrifice / mimesis.

Estos dos estados coexistentes del deseo son los dos estados de la ley: por un lado, *la ley trascendente paranoica* [énfasis del original] que no deja de agitar un segmento finito, que sin cesar hace de éste un objeto completo, que no deja de cristalizarse por aquí o por allá; por otro lado, *la ley esquizo inmanente* [énfasis del original], que funciona como una justicia, una antileya, un procedimiento que va a desmontar la ley paranoica de todos sus dispositivos. (Deleuze y Guattari, 1978, p. 89).

1. Introducción

En el primer semestre del año 2022, uno de los temas de mayor repercusión en las noticias fue el juicio que Johnny Depp le hizo a su exesposa, quien ya le había hecho uno antes a él. El juicio buscaba establecer que Depp había sido difamado y que, por lo tanto, se le debía resarcir por los daños sufridos. Hay varias razones para que un caso como este tuviera tanta fama y fuera seguido por tanta gente (incluso y a pesar o *a fortiori* de que una guerra se estaba llevando a cabo en el mismo periodo); se puede pensar, sin duda, en la celebridad de ambas personalidades del entretenimiento, se puede pensar en el revanchismo de muchos hombres y de mujeres que defienden a los hombres de la excesiva tendencia a acusarlos de cualquier mal comportamiento frente a mujeres completamente inocentes (cosa que daña también a la misma causa del feminismo), se puede pensar en el morbo y gusto que uno

tiene por los chismes de las celebridades: en fin, comprendemos que son muchas las causas por las que un juicio así podría tener tanta cobertura mediática. Ahora bien, si de ese lado las cosas parecen claras y nadie pondrá en duda a quienes seguimos con apasionamiento el juicio, sí queda la cuestión de saber qué clase de sociedad es, primero, la que institucionaliza jurídicamente de ese modo cualquier desacuerdo entre una pareja y, segundo, la que hace de los conflictos intersubjetivos, de a dos, íntimos, una cuestión pública, que deba pasar por el escrutinio de las masas y ser dirimido fuera de instancias estatales. Un proceso curioso, por lo tanto, se ha dado en las sociedades occidentales: desde la instauración de un aparato judicial separado del resto del grupo hasta la dependencia de todos los aspectos de nuestras vidas sobre ese aparato, hay una trayectoria que normaliza las relaciones judiciales como relaciones intersubjetivas en sociedades que supuestamente han acabado con las asimetrías corporativas y las rivalidades a muerte por recursos escasos.

Pues bien: ¿cómo explicaremos esta lógica judicial en el mundo, en la región y en Bolivia? ¿Qué nos pueden decir algunas de las obras de Kafka sobre esta orientación de la historia occidental? ¿Cómo se manifiesta esta tendencia en Bolivia, donde el aparato judicial es tan precario y se sigue manejando por pertenencias a corporaciones de poder? ¿Qué relaciones podemos establecer entre modernización, poder judicial e individualismos sin pertenencias? ¿Qué relaciones existen entre las pertenencias con tendencia premoderna (o al menos, con una visión de proyección orgánica y religiosa) y el desarrollo de un aparato jurisprudencial ampliado?

Una vía que nos puede ofrecer todavía más interrogantes sobre este fenómeno es la que ofrece la teoría mimética iniciada por René Girard y ya muy desarrollada en diferentes ramas de las ciencias sociales contemporáneas. Dentro de esta corriente, se ha señalado la importancia que tiene la hipótesis de que la justicia provenga de una

creciente separación de la violencia capaz de sacrificar de forma legítima (es decir, de hacerlo dentro de un marco todavía religioso) de aquella que mata en lo profano, cometiendo el crimen de homicidio (Dumouchel, 1995, p. 50; Girard, 1995, pp. 21-37). La primera violencia es originaria y fundamental al instaurar el derecho real (de los reyes) de dar muerte a los sujetos, en la medida en que los primeros son parte de un movimiento de sacralización que los sitúa en el marco del sostén de un orden vigente. Pero los seres humanos se irán dando cuenta de que toda violencia es en última instancia arbitraria y que no hay homicidio que goce de mayor legitimidad por razones meramente religiosas o mágicas. Por lo tanto, una clara orientación hacia la demistificación y desmitificación se instala en las mentes de quienes comprueban con más o menos alarma e indignación que los sacrificios no funcionan como se espera, que los rituales religiosos llamados a mejorar las condiciones de vida de todos en la comunidad no son tan eficaces como quieren hacer creer los sacerdotes y hombres de Estado.

El fracaso de la eficacia simbólica del sacrificio conduce a que todos los esfuerzos se concentren en averiguar realmente quién fue el perpetrador del crimen, para no caer así en excesos de una acusación apresurada.¹ Sin embargo, esta formación todavía demora mucho tiempo porque por un largo lapso aún se recurre sin mayores reparos a la culpabilización del otro (y este tiempo llega a nosotros con las acusaciones persecutorias inconscientes y no reconocidas). Dicho de otro modo, el prejuicio inconsciente de desprecio y desconfianza del otro prevalece por un largo tiempo más y da lugar al funcionamiento impecable del mecanismo de chivo expiatorio (Girard, 1986, pp. 21-

¹ Recientemente, Jean-Marc Bourdin (2023) ha asociado esta tendencia con la moda contemporánea y ya de por lo menos un siglo de las ficciones policiales, así como de sus variantes basadas en la vida real: de lo que se trata es de encontrar la verdad detrás de las acusaciones apresuradas que siempre buscan un chivo expiatorio fácil para aplacar su sed de venganza/justicia.

34). La otredad es lo que queda como incógnita en todo este proceso, pero podemos pensar fácilmente en algunos sospechosos comunes, como los judíos en Europa. Las guerras religiosas que vivió este continente pueden concebirse como una explicación causal de la posterior formación del pensamiento tolerante e ilustrado que desmitificó algunos de los aspectos más supersticiosos de la creencia en una condena por la fe. Esta historia, aparentemente, no tiene ninguna versión en otras regiones o latitudes y se transmite a EUA como parte de su origen colonial, pues los peregrinos y otros grupos escapaban de la intolerancia, precisamente.

Ahora, ante esta aparente evidencia de diferencia específica en la historia de las poblaciones europeas, cabe preguntarnos por las configuraciones concretas en que se dio una evolución de este tipo hacia un abandono del dogmatismo de una sola religión y la aceptación tolerante (por muy hipócrita que fuera) de una diversidad religiosa dentro de ciertos parámetros (pues hay que recordar que el islam seguía siendo incómodo, y lo es hasta hoy, y el judaísmo sufrió el Holocausto como una excepcionalidad histórica dentro de Occidente). Si Occidente pudo ponerse como ambición suprema que la ley se aplique de forma igualitaria a todos los grupos sin importar las creencias, ideas o religiones, entonces la tendencia de Occidente debería ser la creciente indiferenciación en cuanto al alcance de la ley, a la obediencia de la ley. En teoría mimética, la indiferenciación o pérdida de diferencias es equivalente a la pérdida de fuerza de la ley, del carácter sagrado e incuestionable del centro de donde emana esa ley. ¿Podemos realmente ver una relación entre la globalización occidental y la debilitación de la fuerza de las leyes constitucionales o de los códigos penales y un aumento de lo jurisprudencial y la casuística pragmática? ¿En qué medida una formación jurídica que no se adecúe a esta practicidad casuística está condenada a transformarse en una entidad represiva y persecutoria que solo puede poner a la defensiva, en actitud paranoide,

a los ciudadanos (obligándolos a aferrarse a refugios religiosos en busca de una solidaridad íntima para siempre perdida)? ¿Y puede darse la situación inversa, es decir, que la invasión de lo judicial en lo cotidiano e individual conduzca igualmente a añoranzas de una vida corporativa de pertenencia que nos proteja de esos excesos?

A continuación, trataremos de analizar estas cuestiones, primero, por medio de un comentario de dos novelas de Kafka, recurriendo a un diálogo entre la lectura de Deleuze y Guattari y la teoría mimética. Luego, estudiaremos la visión de una sociedad judicializada y atomizada con dos ejemplos concretos y lo que parecen ser sus consecuencias. Finalmente, propondremos algunas ideas para salir de estas situaciones problemáticas, así como los límites de estas soluciones y las tendencias judiciales implicadas en ellas.

1.1. Aspectos metodológicos y conceptuales

Los análisis que siguen dependen de cierta familiaridad con dos teorías que no han sido explicitadas. La primera es la que proponen Gilles Deleuze y Félix Guattari y la segunda es la que propone René Girard, entre otros que lo siguen y desarrollan sus planteamientos. La primera se puede concebir como un posestructuralismo, es decir, como una continuación crítica del estructuralismo que se desarrolló en el siglo XX en Europa, sobre todo en Francia. En este sentido, la teoría toma en cuenta algunos postulados del estructuralismo, como el que quiere que toda formación de sentido depende del ordenamiento que se da a los elementos que componen una totalidad y la manera en que se aborda un análisis a partir de un corte sincrónico que puede a su vez tomar en cuenta facetas de la evolución diacrónica de la totalidad cuyo corte se considera. De forma específica, la teoría de Deleuze y Guattari busca eludir las determinaciones macro, designadas por ellos como “molares”, para encontrar en las determinaciones micro, concebidas como “moleculares”, líneas de fuga que eludan las clasificaciones fijas y estancadas que cualquier análisis estructural produciría. De ahí que

sus análisis específicos de Kafka se orienten en esa dirección: descubrir las fisuras desde donde se atisban fugas de las determinaciones estructurales (principalmente binarias). Aunque en su trabajo colectivo, los dos autores no dejan de proponer distinciones que parecen recaer en figuras binarias, esto es considerado como parte de su propuesta que acepta que toda desterritorialización (toda fuga de las determinaciones binarias) no puede adquirir cierta consistencia humanamente tolerable si no es por medio de constantes reterritorializaciones (fijaciones dentro de los binarismos estructurales del sentido) siempre presentes. Así, las velocidades pueden variar en esos vaivenes entre la negación de las determinaciones y la aceptación de estas en fijaciones provisionales. Para facilitar la comprensión de lo que sigue, conviene mencionar también que para estos autores los polos de fuga y desterritorialización están asociados con una negación de las formaciones estatales y los polos de territorialización y fijación del sentido están relacionados con una negación del nomadismo y una afirmación del sedentarismo de captura y concentración estatal del poder.

Por su parte, la teoría mimética de René Girard se presenta también como un posestructuralismo crítico, es decir, como un cuestionamiento de los supuestos del estructuralismo con vistas a criticarlos y rebasarlos de algún modo. A diferencia de las propuestas de los dos autores anteriormente repasados, Girard no busca hacer proliferar las diferenciaciones con vistas a alcanzar un límite que quiebre con toda clasificación, estructura, categorización, polaridad binaria limitante o territorialización domesticadora; al contrario, el antropólogo de la religión francés sostiene que ese deseo de indiferenciación radical está alcanzando un límite. En este sentido, sus análisis no buscan destacar las técnicas de resistencia de artefactos culturales (sobre todo literarios), sino demostrar cómo, en el mundo moderno, la pérdida de diferencias y de criterios de diferenciación que otorguen una ubicación

a los individuos solo cumplen con la función de exacerbar los conflictos. Quizás aquí la diferencia fundamental entre ambas teorías es el horizonte histórico de posibilidad y lucha. En principio, las dos teorías pueden parecer absolutamente irreconciliables, pues la primera, la de Deleuze y Guattari, promueve e invita a llevar al capitalismo o la modernidad a sus extremos radicales para posibilitar, quién sabe, algo diferente. En cambio, en Girard, esa tendencia solo puede culminar en un momento apocalíptico, es decir, en una situación crítica ambivalente que puede resultar en una liberación radical y última o, al contrario, puede ser la aniquilación definitiva de lo humano por parte de lo humano. Vistas de otra manera, sin embargo, ambas teorías coinciden en un realismo radical que acepta y mira de frente el estadio último al que ha llegado el capitalismo o la modernidad, pero en lugar de proponer utopías esperanzadoras, permanecen con la vista en la ambivalencia de toda crisis terminal, de toda crisis que anuncia un cambio de orden y que, por eso mismo, puede traer consigo lo peor. En todo caso, si Girard no duda en hablar de apocalipsis, es porque también se aferra a la tradición cristiana para rehabilitarla como historicismo absoluto donde no queda sino la libertad de los seres humanos ante sus propias violencias: no hay una entidad divina que garantizaría los buenos resultados de la escalada violenta de los humanos, solo queda contar con la decisión de estos y su aprendizaje histórico. Al modo de Cristo en la cruz, Girard cree que cualquier figura de dios nos ha abandonado desde ese momento en que el hombre Jesús muere crucificado. No hay instancia que nos garantice que nuestras decisiones son las correctas. La violencia humana es tan inmanente como el *caosmos* de Deleuze y Guattari y depende de lo humano el detenerla o profundizarla.

2. Kafka, *El proceso* y *El castillo*: figuraciones de un centro trascendente inaccesible

En su comentario a la obra del autor checo, Deleuze y Guattari (1978) muestran cómo esta ficción (y la evidencia se encuentra también en la correspondencia y el diario del autor) elude constantemente las fijaciones impuestas por un centro trascendente que connota a una suerte de Estado moderno y burocrático. Así, tanto en *El proceso* (2013) como en *El castillo* (1976)² comprendemos plenamente esta interpretación al ver cómo el personaje, en ambas novelas, está sujeto y sometido a la atracción terrible de ese centro, cuya inaccesibilidad y opacidad produce una angustia ominosa, que tiende a formaciones psicológicas paranoides. De modo consecuente a una filosofía elaborada desde hace varios años ya, Deleuze y Guattari (1978, pp. 80-

² Elaboramos aquí dos breves resúmenes de estas dos obras. Cabe siempre tener en mente la anterioridad de *El castillo* con respecto a *El proceso*, así como considerar que se tratan de dos obras diferentes, cuya integridad se puede discutir por su carácter póstumo e inacabado, pero que no dejan de representar dos momentos distintos y dos productos diferentes también. En este sentido, no elaboraremos aquí los comentarios del mismo Brod sobre el parentesco y la cercanía de ambas novelas, cosa que queda en evidencia a la simple lectura. En la primera novela, el protagonista, el agrimensor K., llega a un pueblo cercano a la ciudad en la que se encuentra un castillo que siempre está a la vista y al que desea acceder para conocer la razón por la que fue llamado y cuál debía ser su trabajo exactamente. Por una serie de enredos, nunca consigue acceder al castillo ni saber su misión. Aunque la novela quedó inacabada, sabemos que el final incluía la muerte del agrimensor ante las negativas rotundas del castillo y del Estado para considerar sus inquisiciones y peticiones. En la segunda novela, el ciudadano Josef K. se ve envuelto en una acusación judicial que le llega desde el Estado sin que se pueda saber la razón verdadera detrás de los cargos. Tras una serie de enredos, intentos por acceder a una defensa y por defenderse él mismo de las acusaciones que desconoce, el personaje es incapaz de conseguir nada, salvo la noción de que quizás en el fondo sí es culpable, por lo que al final de la novela se muestra sumiso a los ejecutores de su condena.

92) encuentran esas resistencias a la absorción por parte del monismo estatal en la proliferación de vasos comunicantes entre espacios contiguos cuya discontinuidad solo se marca por un pasaje similar al que hay entre los gradientes intensivos de una pura materialidad. La proliferación serial propiamente “esquizofrénica” (en el sentido que el filósofo y el psiquiatra tratan de elaborar) aparece en ambas novelas y pone en evidencia esta figuración de un sentido que nunca termina de escapar a las triangulaciones edípicas y a las fijaciones estatales molares (burocráticas). El repudio de la absorción estatal, el juego constante de distanciar los intentos de acercarse al centro sagrado de donde emana la ley y la sospecha ante los personajes que se repiten y parecen agentes de esa omnipotencia tiránica que irradia del centro trascendente son otras tantas formas de abrir caminos cuando se pretende agotar las vías de escapatoria, ante la clausura impuesta desde arriba (proceso que define la jerarquización).

La apertura de estas vías se nota, según la visión de estos comentaristas de Kafka, sobre todo en el manejo que hace este último de las puertas que conducen a espacios contiguos y a veces sin sentido real de una arquitectura posible.³ Estos territorios asediados por una geometría estricta de lo imposible atestiguan la angustia de los sujetos que no pueden sino buscar las maneras de eludir tanta presión y rigidez. De hecho, el texto no duda de hablarnos de una reacción propiamente animal de lucha o fuga, de combate o fuga, que no es otra cosa que la continuación de un análisis etológico en el contexto de lo social: ante las territorializaciones impuestas por el asentamiento burocrático, se

³ Nos parece que una variación interesante de ese manejo de los espacios y de los desplazamientos en una narrativa sudamericana se encuentra en la obra del uruguayo Mario Levrero (2008, 2010). Esta aproximación puede darnos una veta para indagar, en otra oportunidad, las relaciones entre la ficción urbana y la proximidad paranoide de un mundo administrado por el vínculo fuerte que hay entre la ciudad y el aparato burocrático-estatal.

procede a la figuración de líneas de fuga animales (el capítulo que aquí utilizamos es también un comentario sobre el concepto de *devenir-animal*).

Lo que la novelística de Kafka nos permite comprender, según esta misma lectura, es la relación entre la burocracia, la familia edípica (que dejaremos de lado) y la instauración de una trascendencia que representa a la ley (estatal, sobre todo, pero bien podría ser empresarial, burocrática en general). Esta relación es la que nos da paso para ampliar los puntos de conexión a la ley en tanto emanada por un poder divino y tal como aparece en las religiones monoteístas que están muy vigentes en la actualidad: la ley en el judaísmo, en el islam y en los cristianismos. Esta ley religiosa se puede analizar por medio de la teoría mimética y su idea de la historia occidental como un proceso de desmitificación del mecanismo sacrificial y de chivo expiatorio.⁴ La evolución de la ley civil que emana del Estado pasó necesariamente por esfuerzos que siguen hasta hoy con vistas a hacerse la forma principal con que la sociedad relaciona a sus miembros. Sería impensable imaginar una situación problemática como la del aborto en Estados Unidos sin al mismo tiempo estar al tanto de que la religión juega en ese país un papel importante en las decisiones del poder, en la conformación de leyes. Igual podríamos elaborar una gradación de extremismos en el apego a lo escrito y la ley ancestral por medio de una revisión de países que todavía se rigen según códigos religiosos.

Hoy concebimos con algo de claridad los caminos por los que se desarrolló una secularización creciente de las creencias irracionales,

⁴ Quizás convenga aclarar que Girard (2014, pp. 57-78) no concibe el proceso de secularización como algo exclusivamente occidental, más bien, parece indicarnos que la orientación a la desmitificación y a la secularización es inherente al mecanismo mismo de persecución del chivo expiatorio y que tarde o temprano terminaría desmitificándose en cualquier cultura humana, tal como insinuamos en la introducción.

religiosas, supersticiosas. Al mismo tiempo, no se puede despreciar con altanería las maneras de administrar la ley en culturas que todavía no son tan pretendidamente modernas y científicas como la occidental (que cada vez lo es menos, sin duda). Lo importante es que la ley religiosa deja de ser algo crucial en el movimiento ilustrado hacia la modernidad política y tecnológica. La aceleración de las libertades con respecto a lo religioso hace que el siglo XIX se constituya por un impulso igualitario y democrático que se podría concebir como el resultado directo de la decapitación de los poderes sagrados de los reyes y, también, claro, de las mismas iglesias (anglicana como católica). Tocqueville (2012) anticiparía la imposibilidad de detener ese movimiento de época que es la democracia (en el sentido que quiera entenderse, como representación enredada o como participación directa en las decisiones de la mayor cantidad de gente y mayor diversidad posible). Este impulso no se ha detenido hasta el día de hoy y sigue su camino en vías de anular las formas de jerarquización y desigualdad entre seres humanos. Es importante aclarar en este punto que, para la teoría mimética, la igualación bajo ninguna circunstancia trae la paz entre las personas; todo lo contrario, la igualdad ante la ley de la gran mayoría de las poblaciones de países del mundo exacerba las rivalidades, las competencias, las envidias, los celos, la ausencia total del *degree* (Girard, 1990) que en culturas premodernas conservaba todavía una ilusión de sagrados jerárquicos infranqueables.

El movimiento histórico de Occidente como la realización de —o el intento de realizar— esta salida de lo sagrado violento por medio de una expulsión radical de las supersticiones sacrificiales nos da una visión diferente sobre las maneras que otros sistemas judiciales tienen de funcionar. La ley se impone e institucionaliza para contener la violencia, pero al hacerlo, termina conteniendo en su interior esa misma violencia. Es el doble sentido que Jean-Pierre Dupuy (2013, pp. 4-16, pp.100-19, pp. 175-93) destaca de esta palabra: ‘contiene’ en el sentido de que limita y controla; ‘contiene’ en el sentido de que “está

llo de”, de que su contenido es la violencia misma. Toda confrontación en torno a la ley será, por lo tanto, sumamente peligrosa pues puede dejar en libertad esa violencia que contiene y así confundir a quienes dependen de ella para detener las otras violencias difuminadas por toda la sociedad. Esta es una de las lecciones cruciales del fundamental capítulo XI de *La violencia y lo sagrado* de Girard (1995, pp. 285-321). Sin una separación mínima entre algo así como un poder judicial y las prácticas tradicionales de administración de justicia (sobre todo retributiva, aunque en otros tantos casos en una combinación con una que también debe ser distributiva), la diferenciación insalvable que debe existir entre el poder sagrado que dirime (y ejerce esa violencia decisional) y los afectados por esa decisión posteriormente debe ser sostenida por la violencia de un aparato coercitivo lo suficientemente fuerte para que no haya dudas ni confusión alguna. Si la coerción que defiende la decisión tomada por la instancia de la ley es puesta en duda, se indiferencian los niveles de la autoridad trascendente y sagrada con los de quienes no forman parte de esa instancia. Esta indiferenciación, de ocurrir, será definida como crisis, es decir, como pérdida de la diferenciación o criterio de demarcación entre el ejercicio de la violencia legítima que emana de la ley trascendente y una etapa más en el desencadenamiento de la violencia recíproca entre bandos contendientes.

Las novelas tardías de Kafka que estudiamos aquí parecen insistir sobre ese punto, sobre todo la conclusión aparentemente pesimista de *El proceso*: una vez que la instancia de la ley se inmiscuye en la obscenidad de las vidas personales y privadas de las personas, que adopta favoritismos aparentes por cualquier razón arbitraria, la indiferenciación y la crisis están garantizadas. Estas dos formas del pesimismo social aparecen en las novelas de Kafka como angustia terrible de los personajes sobre los que recae la focalización narrativa. La angustia vira fácilmente a paranoia y a preocupación constante por

determinar quiénes están en contra de uno y a favor del aparato judicial persecutorio corrupto. Los personajes no tardan en encontrar que el mundo entero funciona de esa forma donde la obscenidad prolifera y las líneas de fuga que pervierten e indiferencian el orden jerárquico vigente están en todos los órdenes de la vida, en todas las circunstancias. No hay situación que no genere dobles, no hay dobles que no terminen triangulados por el poder, pero no hay tampoco triángulos o líneas (dobles) que no sean carcomidas desde adentro por sus propias corrupciones, las cuales las exponen a eso mismo que se cree que es contra lo que luchan (la corrupción, los autoritarismos). Esta lectura de Deleuze y Guattari, sin embargo, nos dispone en exceso a la tentación anarquista de una interminable resistencia a los centros de poder estatal y a las institucionalizaciones que tienden a sujetar a los individuos; la perspectiva anarquista pierde de vista la función de seguridad que ejerce el Estado y su aparato institucional burocrático. Como señalaba Marx (Tucker, 1978, pp. 26-51) en su escrito sobre la cuestión judía, la seguridad es el fundamento de la sociedad civil misma. Es difícil imaginar una situación en la que se eluda una pertenencia de sujeción y sumisión en la existencia civil: habría justamente que pensar una vida como el anonimato de la inmanencia pura que Deleuze (1995) tratará de describir en un texto póstumo.

La situación paradójica del hombre ante la ley es la que señala Žižek (2015, p. 453): tenemos la impresión de que una puerta imposible de franquear ha sido diseñada exclusivamente para nosotros, pero esta es justamente la fascinación que ejerce sobre nosotros el goce del obstáculo, de la ley. Lo que percibimos como una carencia inherente a nuestra imposibilidad para ingresar por la puerta de la ley es la carencia de la ley misma, es el reflejo del hecho de que esa ley que estaba hecha para nosotros nunca nos tomó propiamente en cuenta. Esta paradoja de predestinación y carencia, tanto en nosotros como en aquello a lo que nos creemos predestinados, es el núcleo de la situación agobiante y angustiante en la que nos sitúan las novelas del autor checo. La

predestinación confluye con la sensación constante de no haber cumplido con nuestra función; la centralidad de sentirnos en la zona más importante de una situación viene de la mano de la manía y la paranoia, la depresión, por no estar a la altura de aquello que se nos encomienda en esa posición. Žižek (2015, pp. 389-420) indica que Deleuze no es capaz de percibir la ambivalencia inherente a la pulsión lacaniana, es decir, que no puede asumir la tragedia que significa el que toda liberación postula y proyecta ya de por sí la autotranscendencia que la limitará de forma inmanente (la pulsión es una repetición autoinfligida como goce). Se le podría discutir esto a Žižek aludiendo al lema deleuziano de que toda revolución está condenada a fracasar y que solo podemos discutir seriamente de un devenir-revolucionario. Sin embargo, tiene también razón en señalar la visión a veces demasiado maniquea en la concepción del deseo inmanente que tiene el filósofo francés y que comparte con Guattari. En la versión del psicoanálisis de Žižek, la paradójica posición del personaje que llega a las puertas de la ley y busca ingresar, solo para descubrir que esa puerta le estaba predestinada únicamente en la medida en que debía prohibírsele el paso (estaba predestinada para señalarle su carencia a él y que note que él mismo es la carencia en ella), esta posición paradójica, decimos, es la pauta principal de cómo se vive la administración de la justicia y la imposición de la ley, arbitraria, ciega, sobre quienes dependen de ella. Esta arbitrariedad y ceguera son necesarias en un sentido específico: primero, garantizan que nuestro caso sea uno más entre miles y que no tenemos nada en especial, pero, al mismo tiempo, y segundo, nos indican que en cualquier momento podríamos ser una víctima de esa ley, víctima anónima y repetición eterna de una misma arbitrariedad absurda. En la ley y por ella somos los predestinados a ser perseguidos y, al mismo tiempo, somos a los que anónimamente aquella debería proteger; experimentamos así nuestra existencia ambivalente como suplementos de una ley que siempre escapa al control humano.

Sin duda, esta situación paradójica viene con la instauración de la autoridad simbólica tal como la describe el psicoanálisis: el precio a pagar por el superyó es el de siempre estar angustiados por el sufrimiento que nos genera el nunca ser demasiado buenos, el siempre generar burlas y desprecios bajo la mirada (*gaze*) de los demás. Toda intersubjetividad e interdividualidad, por lo tanto, parece sujeta a esta situación paranoide de angustia ante el juicio ajeno. Podemos imaginar que este fenómeno solo adquiere relevancia cuando la libertad individual es sobrevalorada y se la pone como lo primordial en nuestras vidas; una angustia similar debería ser mucho mayor en mundos corporativos, pero no parece serlo, todo lo contrario. La alienación completa en el sistema corporativo parece garantizar cierta tranquilidad en el individuo y esto nos muestra que una completa alienación, como la que busca el radicalismo político, no es del todo negativa: en verdad, nos libra de la ilusión de que somos algo más que nuestras acciones y comportamientos, anula de algún modo el mito de la interioridad. Podemos ya intuir la paradoja de todo esto: algo de lo que nunca gozamos, la plena pertenencia corporativa, en verdad nunca estuvo ahí, por lo que nuestra pérdida es la de algo que nunca tuvimos y creímos perder, es tan solo la pérdida de una pérdida (algo que siempre estuvo perdido, que nunca poseímos). Así, es curioso notar que la noción de una ausencia plena de alienación es la verdadera alienación, más que la pertenencia inconsciente o apenas comprometida con una causa que solo puede generar una pertenencia a fondo de forma consciente. Tuvimos que sufrir la ilusión de ser arrancados de una forma originaria de pertenencia para poder decirnos ahora libres de escoger de forma consciente una modalidad de pertenencia que supla esa adscripción originaria, puramente virtual. Quizás en esto consiste plenamente el estar-en-el-mundo moderno, la modernidad individualista capitalista, poscristiana.

El castillo genera una sensación similar solo que esta vez el enfoque no está tan centrado en el personaje principal, cosa que puede ser

concebida como una manera de distanciarse de la propia historia, de expandir el disimulo a toda una ciudad. Esto no está lejos de la lectura de Deleuze y Guattari, quienes identifican, en las reiteraciones, formas de eludir la clausura estatal. Si existen tantos dobles y tantos triángulos en estas novelas es porque los personajes van encubriendo una verdad nuclear que puede ser personal o puede deberse tan solo a la diferencia de edad con la que Kafka escribió ambos textos. De todas formas, la proliferación de personajes tiene esa función de diferir la revelación de un núcleo que, por la personalización de *El proceso*, quizás tenga que ver con una madurez que está dispuesta a confesar su parte de “culpa” en los males que la someten. A fin de cuentas, ¿no es el personaje una suerte de cómplice de todo lo que sucede a su alrededor? ¿No trata también él de salvarse por cualquier medio (incluso el de difamar o acusar a otros) cuando se ve enfrentado a la omnipotencia totalitaria del Estado burocrático? Esto es precisamente lo que establecen Deleuze y Guattari (1978) sobre el personaje de *El proceso*: “el secreto de *El proceso* consiste en que el mismo K es también abogado, él mismo también es juez” (p. 85). En *El castillo*, en cambio, novela anterior, la visión de la inocencia de K es mayor pues involucra su llegada del campo, su búsqueda de una vía por acceder a un trabajo por el que ha sido convocado, más que una manera de salvar el pellejo (aunque la relación que hay entre encontrar trabajo y salvar el pellejo en las sociedades modernas y meritocráticas es siempre una de mucha cercanía).

El horror que se produce ante la instancia judicial hipostasiada por el Estado autoritario no es sino una faceta de la absorción que genera el centro donde confluyen todas las rivalidades de una meritocracia que ha enloquecido y no se ha podido controlar bien (justamente porque se la ha tratado de controlar demasiado). Que los favores de la burocracia centralizada parezcan los beneplácitos de una divinidad secreta, cuya voluntad es casi tan opaca como las acciones de los burócratas que la

componen, significa que precisamente se cree y actúa con la convicción de que es mejor pelearnos todos contra todos en el marco institucional de esa burocracia que bajo ningún marco alguno. El horror es también el miedo a una rivalidad desencadenada al punto de que ya no queden diferencias funcionales para separar a quienes están en competencia (el *degree* que mencionamos más arriba). Dicho de otro modo, se piensa: “mejor una violencia centralizada y contenida que una violencia desordenada y desenfrenada, que ya es imposible contener”. Lo negativo de la aceptación de esta lógica es que con ella viene la tolerancia de las arbitrariedades y opacidades de un poder autoritario que escoge y dirime a discreción, en base a criterios que solo el centro de poder conoce (si es que realmente los conoce, pues en los hechos existe realmente un alto grado de inconciencia, arbitrariedad y automatismo espontáneo improvisado). Ahora bien, resulta interesante estudiar cómo es que una sociedad puede terminar de este modo, con una ley que emana de un principio estatal que se quiere firme e inamovible, y cómo puede existir una versión difusa y ampliada de la emanación de la ley como algo que compete a expertos, sí, pero que deben estar sujetos a modificar las leyes en base a flexibilidades en la jurisprudencia o a una casuística detallada que viene por la acumulación de diferentes situaciones en el pasado. ¿Cómo es posible que ambas formas surjan y se diferencien? ¿Existe la posibilidad de que en ambos casos terminemos con una visión demasiado angustiante de la ley, una presión tan fuerte que solo se puede experimentar como paranoia constante frente al Estado central o frente al prójimo (que en cualquier momento puede usar los medios estatales e institucionales para arruinarnos)?

3. Judicialización de la sociedad e individualismos atomizados

La incorporación de la noción de que uno es un individuo atomizado en el seno de relaciones contractuales modernas y judiciales parece algo que ocurre con cierta inmediatez una vez que se entra en contacto con el mundo moderno estatal. Hacia esto nos conducen las elaboraciones que realiza Henry Oporto (2018, pp. 71-103) sobre la atomización de la tenencia de tierras en el mundo rural y andino. Esta tendencia parece un indicador de que la modernidad llega con la separación ideológica de pertenencia y la necesidad de una nueva adhesión que es la del ciudadano a su Estado nacional. La modernización procedería, entonces, a una separación (lo que en uno de sus sentidos está en el concepto de Zavaleta de *estado de separación*) del fondo ideológico y cultural en el que uno nace, salvo quizás el de la clase económica, y a una búsqueda de nuevas adhesiones en función de la conciencia desarrollada gracias a la educación moderna (y aquí, de nuevo, la pertenencia de clase parece ser redoblada por una toma de conciencia que solo tiene la función de fortalecer la adhesión). La búsqueda de pertenencias, sin embargo, no puede traducirse de forma directa en un corporativismo de clase porque los sectores de una misma clase se dividen de forma diversa y jerárquica. Ser parte de la Central Obrera Boliviana (COB) no es lo mismo que formar parte de CONAMAQ y entre ambos cuerpos institucionales de adscripción voluntaria hay una diferencia jerárquica en función de la relación con el Estado o el gobierno de turno. La pertenencia voluntaria y adhesión con vistas a no quedar en el limbo de la doble alienación primordial (alienación de la cultura de origen y alienación de cualquier comunidad voluntaria) puede darse en un ámbito privado y vinculado con hábitos de consumo y de trabajo (como en la docencia y su obligación a consumir suscripciones de revistas que nos publiquen de vez en cuando). Toda pertenencia se presenta como una alternativa de resistencia frente a un Estado ajeno, pero reproduce formas de filiación

institucional modernas, en el fondo, de tipo estatal y burocráticas. El ejemplo del carácter nacional de los bolivianos que investiga Oporto nos permite concebir un Estado débil, aparente, poco institucionalizado que recibe la ayuda de corporaciones que buscan interactuar con él en el marco constitucional. Pero este corporativismo no es en verdad una naturaleza solidaria ante el enemigo común, es más bien la forma en que los individuos tienen de protegerse de la ley abstracta y demasiado ajena del Estado.

Ahora bien, más acá de toda esa diversidad de posibles adscripciones, lo crucial que hay que notar es que la separación o alienación originaria ya ha sido realizada: por mucho que me diga perteneciente a una cultura, religión o clase, nunca podré decir que mi adscripción es puramente involuntaria; la modernidad parece traer consigo la obligación de una distancia consciente con respecto a nuestra pertenencia.⁵ Por mucho que la separación se experimente en algún momento como crisis, como trauma en torno al cual gira una nueva y posterior simbolización de la subjetividad, esta caída puede ser también el signo de la pérdida de algo que nunca se tuvo y que en verdad es una pérdida de la pérdida, como teoriza Žižek (2002, pp. 145-46). La pertenencia plena nunca se da y, al contrario, toda adscripción involuntaria es vivida con angustia porque impone un lugar simbólico que nunca se puede ocupar de forma completa (Žižek, 2015, pp. 421-28).

⁵ Es cierto que esto debe ser matizado pues las pertenencias originarias e inconscientes son también reales y están como una *performance* constante en nosotros. Pero el contacto global entre diferentes culturas y clases, el roce incesante con otras formas de pertenencia, nos condena parcialmente a desarrollar esa distancia entre la pertenencia y nuestra aceptación consciente. Vale la pena preguntarnos si quedan hoy pertenencias plenamente inconscientes y, de existir, si no somos algo discriminadores por automatismo en contra de ese tipo de pertenencias ciegas o de primer grado.

La angustia que vuelve a aparecer aquí nos remite a la situación en la que el individuo debe pensarse como aislado y solo, ante un mundo potencialmente hostil. De ahí que las ideaciones de demandas o defensas ante acusaciones jurídicas sean comunes, la ley se vuelve un arma y una defensa en contra de un entorno que siempre puede aprovecharse de nosotros y dañarnos. El aislamiento del individuo y su reducción a sus propios recursos acentúa la nostalgia por una pertenencia plena y orgánica a una comunidad, a un mundo que realmente nos proteja, al modo de una familia que nos conoce y no al modo de un anonimato abstracto de miembros de la sociedad civil.

La mayor paradoja de la tendencia moderna a la individualización de las relaciones, por oposición a la colectivización que reproduce las formas mítico-tradicionales, es que se genera una sacralización de la forma vacía de la ley, lo que no hace sino reproducir la forma autoritaria, mítica y colectiva de la obligación. El Estado y su ley abstracta, así como la burocracia y la obsesión del papel membretado, fungen como nuevas entidades divinizadas por sí mismas: ya no estamos en la etapa del mito de la obediencia única al líder carismático o a los ancestros que nos dieron este orden que nos protege; estamos en plena divinización de las funciones institucionales que solo son realmente mediaciones entre las personas. Se puede pensar en el lugar simbólico de la presidencia en Bolivia, para seguir con nuestro ejemplo concreto. El presidencialismo aquí ha sido criticado porque concentra demasiado el poder y es, en el fondo, la reproducción de un orden en casi nada diferente del de una monarquía (García et al., 2007, pp. 96-8). En Bolivia hay efectivamente una historia de líderes que ocupan el puesto simbólico presidencial y absorben sobre sí casi toda la responsabilidad política: alguien dijo que en la historia de este país a veces vale más fijarse en los ismos que surgieron por la individualidad de los presidentes que en los partidos e ideologías.

Pues bien, esta confusión pone el dedo en la llaga de la paradoja que queremos mostrar: el individualismo atomizado se experimenta en la vivencia cotidiana como esta confusión entre la función institucional estructural y la persona que la ocupa. Quizás esto nos permita explicar por qué una persona que asume un rol simbólico y estructural en una jerarquía de mando o en un escalafón institucional se comporta de inmediato como un individuo privilegiado al que se le debe respeto y veneración de forma esencial e intrínseca. Si en Bolivia se puede hablar de odios escalonados y de desprecios inmediatos entre los diferentes niveles de la estratificación social, quizás es porque, siempre que se ocupa un puesto burocrático, se termina creyendo en una suerte de exclusividad del lugar con respecto a quien lo ocupa. Hay, si se quiere, una sustanciación de lo estructural, del lugar en la estructura. La forma en que se adopta y recibe la modernidad institucional del Estado es como una naturalización de la función; como la asunción de la autoridad absoluta que da la legitimidad colectiva al Estado. Es como si dijéramos: si estás en la función pública y en el escalafón institucional, es porque recibes la legitimidad corporativa del grupo entero, del país o la región en la que te desempeñas. Volvemos así a caer en la trampa del corporativismo esencialista de la pertenencia plena; solo que esta vez, esa pertenencia se dice del mero lugar estructural institucional.

Lo que Henry Oporto (2018) hace notar en su crítica a la supuesta personalidad boliviana es precisamente la hipocresía detrás de las cantaletas y obsesiones comunitarias que solo buscan encubrir la verdad del egoísmo, individualismo y atomización de los bolivianos concretos. Con el esquema de análisis planteado anteriormente por medio de Kafka y con algo de ayuda de la teoría mimética, podemos esgrimir una explicación de este comportamiento que puede parecer hipócrita por defender de boca para afuera lo que nunca se pone en práctica en los hechos. En efecto, el ingreso de los individuos a un mundo individualista y moderno genera una sensación terrible de

angustia, inseguridad y soledad que solo el postulado de una pertenencia orgánica a una comunidad puede subsanar y poner a resguardo. Un poco al modo del boliviano que se aferra a sus raíces (sean las que fueran, pero sobre todo las que marcan una supuesta diferencia específica con el resto del mundo, es decir, la folclorización de cierta identidad andina e indígena) una vez que está en el extranjero, la persona que viene del campo también romantizará sus raíces al verse rechazado por los gestos anónimos de la institucionalidad moderna. El repliegue identitario y, por extensión, comunitario no siempre responde a una “auténtica” pertenencia y práctica cultural, sino más bien se da como resultado de una reacción a la modernidad más extrema, es decir, es en el fondo un fenómeno moderno de rechazo a algo que aparece como una amenaza, como una alienación innecesaria e invasiva; es decir, en última instancia, como una traición a las raíces originarias propias.

El lado anverso y perverso de este aislamiento del individuo es la producción creciente de grupos comunitarios basados en la pertenencia identitaria, que ofrecen un refugio positivo en tanto es organizativo y político, pero que suelen reivindicar la pertenencia bajo la modalidad de la víctima. Dicho de otro modo, estos grupos nos habitúan a vernos como víctimas reales o potenciales y a exigir nuestros derechos, lo que nos corresponde, desde una desconfianza y descontento hacia los demás y las instituciones oficiales del Estado central: deseamos demandar a todos los que nos excluyen, discriminan y nos hacen sentir menos. De ahí que no deba sorprender que la sociedad misma se oriente a una cada vez mayor implementación de una justicia penal o retributiva que solo busca satisfacer las veleidades egoístas de individuos ofendidos. La justicia se va transformando de este modo en el ejercicio de una victimización y de un descontento que buscan hacer pagar a los demás, sean quienes sean esos demás, desde grupos vinculados con un poder real hasta fantasmas del pasado a los que se

les reclama algún tipo de compensación. La inversión del esquema desde la victimización del individuo a la culpabilización de la sociedad en su conjunto (lo que incluye las instituciones que representan a la ley y la justicia) genera otros tantos problemas que son subsanados a su vez con nuevas cadenas judiciales que se concentran sobre todo en lo penal. Por doquier las personas buscan escapar de su condición precaria por medio de pertenencias identitarias que pueden proveerles no solo de seguridad existencial, sino también en algunos casos de compensaciones económicas reales, que fungen como redes de rescate frente al abismo del individualismo atomizado.

Si trazamos el panorama que estamos tratando de describir, tendríamos la siguiente figuración: por un lado, una nostalgia suprema de pertenecer a comunidades orgánicas que nos garanticen un mínimo de seguridad ante el anonimato depresivo que rige lo moderno. Por otro lado, el aprovechamiento de las ventajas que da ese anonimato moderno y su atomización institucional por medio de acciones legales que pongan en el centro de todo a un individuo que siempre puede presentarse como víctima. Por último, se trata de un regreso al mundo de la pertenencia comunitaria con vistas a deteriorar las instituciones que son percibidas como amenazantes desde la perspectiva del individuo y que representan el lado oscuro del Estado. En este punto hay que recordar algunas ideas de René Girard (1986, pp. 90-107) sobre la ambivalencia de lo sagrado, de la violencia que debe autotranscenderse y contenerse, limitarse, controlarse a sí misma para generar un orden siempre precario y peligroso. Es el orden primario de lo religioso, la prohibición y la virtud, el bien y el mal sustancializados en maniqueísmos. La violencia estatal no solo es malvada y persecutoria, no solo busca reprimir y anular a la sociedad civil compuesta de individuos aislados y sin pertenencias; la violencia estatal, como toda violencia sagrada, es ambivalente y presenta también un lado amable. Se trata de las garantías institucionales que, desde la legalidad estatal, protegen a los individuos y a sus grupos de

pertenencia con ciertas garantías mínimas y que hay que defender ante los embates autoritarios de ayer y hoy. El Estado moderno, sobre todo en sus versiones socialdemócratas y socialistas, es un protector, un padre. Si el Estado de derecho es tan ambivalente es justamente porque parece representar un anonimato absoluto que no responde a los individuos ni a los grupos y que solo considera las leyes, la constitución y las instituciones; pero al mismo tiempo representa lo que puede preservar los derechos adquiridos por la sociedad civil, sus organizaciones sociales, los individuos que las componen y quienes pertenecerán a ellas en el futuro. Sin esa garantía de seguridad, sin esas facultades de conservación y preservación propias del Estado de derecho y sus instituciones, las formas autoritarias podrían regresar con una venganza de la forma más terrible.

La ambivalencia de la ley, del Estado, entonces, conserva toda su carga sagrada a pesar de actuar en contextos que supuestamente han sido secularizados a plenitud. No sorprende, en este preciso sentido, que el otro diagnóstico del carácter nacional de la sociedad boliviana que hace Henry Oporto (2018, pp. 109-18) sea el de un paternalismo excesivo del Estado, lo que en términos socioeconómicos significaría el fenómeno del patrimonialismo: la certeza de que el Estado nos pertenece, que nos debe mantener, ofrecernos seguridad, protección, empleo y además ser un patrimonio que podemos heredar o transferir a nuestras familias. La corrupción, por lo tanto, iría de la mano de este individualismo que se viste hipócritamente de comunitarismo, pero que solo busca la protección de un Estado paternal sin responsabilidades que vayan más allá del círculo familiar inmediato y ampliado. Esto da la razón a los teóricos de la dependencia y a los nacionalistas de izquierda que insistían en la imposibilidad de tener una burguesía propiamente nacional por ser un país dependiente: la elite dominante siempre estaría con una mirada puesta en lo europeo o norteamericano, con el objetivo de complacer a toda costa la conminación de ser como

los modernos y ricos del Norte, sin que importe mucho que la gente al interior del país esté en una situación desgraciada e intolerable. Los mecanismos concretos por los que se reproducen estas aspiraciones siempre aparecen como hipócritas porque están aparentemente encubiertas por fervores patrióticos y comunitarios que terminan no siendo sino el barniz de buena conciencia por encima de un individualismo moderno que se avergüenza de sí.

Esta trampa que nos pone en un doble vínculo constante entre nuestro individualismo práctico y la búsqueda de una adscripción comunitaria o una pertenencia ampliada, que encubra la primera tendencia, no necesariamente tiene una salida por uno de esos dos polos. No porque pongamos más códigos y leyes en nuestra vida para regular las interacciones individualistas vamos a vivir mejor; pero tampoco, por adscribirnos a grupos victimizados que buscan reclamar sus derechos, tendremos una mayor orientación hacia una salida del individualismo atomizado. Queda ver las diferencias más patentes entre los mundos que llevan ya un buen tiempo en el ámbito de la modernidad y otros que no han tenido el mismo recorrido (como en el caso de Latinoamérica que no tuvo, propiamente hablando, un fenómeno extremo de violencia dentro de cierta igualdad como el de las guerras religiosas europeas que fundaron una determinada orientación hacia los consensos traslapados). Efectivamente, el proceso de homogeneización desde arriba, por el Estado y su construcción unificada, no se dio de manera equivalente en los diferentes continentes, pues en unos se daba en el margen de una igualdad relativa en el seno de una misma religión (el cristianismo en sentido amplio), mientras que en los otros casos puso al cristianismo, igual en un sentido amplio, en contra de religiosidades diferentes, lo que justificaba una visión de exterminio y guerra de invasión con aspiraciones a hacer desaparecer las otras manifestaciones religiosas y culturales. El Estado en esas condiciones no se volvía el lugar de una negociación para consensos, sino más bien el núcleo de expansión de una religión y una

cultura que veían al otro como una amenaza y no necesariamente como un factor de inclusión en la negociación (aunque tampoco hay que exagerar el factor de exclusión violenta aquí, pues sabemos de religiones y culturas que sí fueron excluidos radicalmente, por la guerra y la violencia, de cualquier mesa de negociación, como en las campañas bélicas argentinas o chilenas contra indígenas que no habían pasado realmente por una sumisión estatal, como sí era el caso de los grupos andinos).

De todas formas, las diferencias prevalecen y nuestras investigaciones históricas sobre el fracaso del desarrollo estatal y de su supuesto acompañante, el Estado de derecho, deben orientarse a cuestiones que no se queden en la observación de generalidades. No basta con proponer que el obstáculo radique justamente en la forma misma del Estado de derecho (Tapia, 2011), ni asumir que la preservación de las diferencias culturales son la panacea de todo mal en el desarrollo imparable del capitalismo tardío; es necesario deshacernos de los mitos que expulsan todo el mal del lado del capitalismo global y lo colonial y de los mitos que enaltecen una pureza que permanece intacta en las resistencias culturales o minoritarias de las víctimas de ese sistema. Ambos mitos son uno solo en sus dos caras, la de lo abyecto y la de lo pleno, del bien puro y la del mal puro.⁶ El problema es que estas categorías no dejan de ser morales y, en ese sentido, religiosas; habría que poder abordar estos problemas sociológicos desde perspectivas científicas que no se permitan el lujo de darse respuestas así. No hay buenos ni malvados en el ámbito de la institucionalidad estatal o en el ámbito de la autoorganización de las bases sociales; tanto sociedad civil como aparato estatal deben vérselas en el terreno de lo amoral, del

⁶ Para una comprensión más precisa de lo que entendemos por esta duplicidad de un mismo mecanismo de cerrazón en un sistema de significaciones, se pueden revisar las elaboraciones de Luis Claros (2022, pp. 41-8) al respecto, aunque en un contexto más orientado a comprender las lógicas de la identidad.

pragmatismo y la eficiencia. Además, ¿cómo se podría juzgar, desde qué trascendencia, a los procesos que pertenecen al funcionamiento social y que no tienen propiamente un afuera que los sobrevuele con legitimidad? ¿Se puede conservar una perspectiva inmanente de los procesos sociales y estatales sin caer en un dejar hacer cínico o en un darse por vencido nihilista?

En lo que sigue, nos daremos a ciertas especulaciones sobre estas cuestiones, siempre con la vista fija en la figura de un orden mundial contemporáneo abocado a un supuesto y aparente hedonismo cínico que solo esconde un deseo de límites y control (Guillebaud, 1998). Este era nuestro segundo ejemplo, el de las naciones avanzadas como Francia y USA que han visto recientemente una proliferación de medidas penales. Este horizonte da la pauta de una situación en la que no hay muchas alternativas ni salidas pues siempre terminamos cayendo en uno de los polos extremos y olvidamos que solo se trata de una ilusión de plenitud (un individualismo sin relación alguna con el Estado y la ley y un corporativismo de protección plena por la pertenencia de fusión con el grupo). De forma similar a cómo, en la teoría mimética, el sujeto que se da cuenta de su condición de víctima tiende a apresurarse en su transformación en un verdugo, así también, tan pronto salimos de la insatisfacción con la liberalidad individualista tendemos a proyectar plenitudes inexistentes en el polo de lo comunitario y de la fusión con el grupo. Y esto no deja de ocurrir en la inversa: apenas nos vemos inmersos en las complicaciones y problemas de una vida abocada a los demás y al grupo en lugar del individuo, el césped aparece mucho más verde en el mundo de los placeres desenfrenados que ofrece el hedonismo del individualismo atomizado. Comprendemos, entonces, el doble riesgo en el que estamos cuando reflexionamos y proponemos modificaciones al mundo de las leyes que emanan del Estado moderno: no podemos ni imaginar un mundo en el que cada individuo represente una omnipotencia jurídica por sí solo ni uno en el que ya no requiera de

mediaciones estatales e institucionales porque pertenece plenamente, orgánicamente, a una comunidad o grupo que lo protege de todo mal.

4. Potenciales salidas a la judicialización excesiva y a su defecto/carencia radical corporativo/a

Ahora bien, si hasta aquí la judicialización se ha mostrado como una amenaza ambivalente que puede ejercer un rol protector también, debemos mirar del lado de un defecto creciente de esa omnipresencia de la ley y lo judicial en sociedades donde rigen formas no plenamente institucionalizadas de interacción corporativa. A diferencia de sociedades donde la judicialización parece multiplicarse en infinidad de casos contingentes y particulares –una casuística de nunca acabar–, en las sociedades donde rige un centro lejano y constitucional fijo y estancado, el manejo de la ley y la administración de justicia parecen difuminarse en formas tradicionales de autoridad, con sus líderes carismáticos y sus opacidades autoritarias incluidas. Intentemos primero comprender las razones por las que esto ocurre por medio de las teorías avanzadas hasta aquí. Si el centro de la ley se fortalece y aparece como inamovible y sagrado para quienes dependen de él, es de esperar que una jerarquía rígida de autoridades vinculadas a ese centro también surja. En parte, las luchas de Deleuze y Guattari (1978) a la hora de leer a Kafka pasaban por ese compromiso en contra de toda trascendencia o fundamento que se fije de una vez para siempre y no deje de reproducir o rivalidades duales biunívocas o triángulos jerárquicos con resentimientos edípicos. La lucha contra la burocracia era, en este sentido, un esfuerzo por eludir esas dos formas en que hay una fijación de los estamentos en función de la trascendencia de la ley.

En un texto escrito sin la colaboración de Guattari, Deleuze (1993, pp. 158-69) afirma justamente que Kafka, junto con Nietzsche, D. H. Lawrence y Artaud, forma parte de una tradición subterránea que lucha

contra toda filosofía basada en el juicio, en la comparación de un criterio abstracto supremo en base a predicaciones que corresponden o no a una situación realmente existente. El juicio, por oposición al combate, no deja de asentar los sentidos y el orden jerárquico que rige las relaciones a todo nivel. Dicho de otro modo, hay cierta tendencia a imaginar el mundo como sujeto a trascendencias si nos lo imaginamos como una correspondencia constante entre enunciados y materia, es decir, como algo que puede ser siempre comprobado en una mente trascendente que ya posee de una vez por todas la totalidad de los hechos. Ahora bien, acabar con las instancias de juicio parecería conducir necesariamente a una imposible convivencia donde ninguna autoridad tuviera la razón y pudiera ser cuestionada, lo que significaría que, al modo de esos congresos ultrademocráticos de organizaciones de base, cada participante en la toma de decisiones podría objetar tanto los fundamentos de las reglas de decisión como la decisión final que tome la autoridad por cualquier razón. Anular esa orientación del funcionamiento humano sería arriesgado, pero también sería el cambio más radical de todos. Deleuze no es ingenuo y advierte las consecuencias de anular incluso en epistemología la lógica del juicio; sin embargo, su apuesta política y existencial parece orientarse hacia ese lado de la situación: combatir las formaciones molares, los poderes constituidos, las institucionalizaciones reificadas, los rituales sagrados que nos capturan en hábitos autoritarios.

¿Cómo podemos imaginar, entonces, una salida que eluda tanto el autoritarismo del constitucionalismo fundacional como sus patologías de un corporativismo más autoritario y poco institucionalizado y las judicializaciones excesivas de todas las interacciones individuales de las sociedades más modernizadas? ¿En qué consiste una situación en la que no nos encontremos o de un lado o del otro? ¿En qué medida parece ser una condición de la vida social democrática esta orientación doble que va de un lado en contra de la filiación verticalista a la pertenencia y añora también una seguridad plena en lo judicial y penal

desde la protección que otorga la institucionalidad estatal? ¿Podemos aceptar una organización estatal que imponga la ley y al mismo tiempo no temer una invasión totalitaria, autoritaria en nuestra vida cotidiana, incluso cuando esa invasión judicial y penal es democrática y defensora de antiguas víctimas?

La gran paradoja de nuestras sociedades contemporáneas, sobre todo aquellas con una modernización “exitosa”, es decir, aquellas que se plantean como modelos de lo que es una modernidad alcanzada, es que los individuos están aislados y deben competir con los demás, deben mostrarse inclementes en la lucha por ser los mejores meritocráticamente y al mismo tiempo, en caso de no lograrlo, pueden encontrar una compensación en el refugio victimario. De ahí que todo sea una excusa para demandar a los demás o a las instituciones que se creen que no han valorado nuestros méritos y nos han excluido por razones discriminatorias sobre nuestros rasgos de víctimas (reales o potenciales). A esto hay que agregar la complicación de los programas de retribución histórica de sectores anteriormente desfavorecidos por causas injustas y arbitrarias, como en el fenómeno de la acción afirmativa en todas sus variantes imaginables. Sobre esto, Jean-Claude Guillebaud (1998) ya nos advertía en su crítica a la revolución y liberación sexuales: la configuración de los tabús y de las prohibiciones modificaba a su vez la configuración de los derechos, la ley y lo que concebimos como pena, exclusión y castigo. El que se iniciara como periodista de guerra nos explica cómo la cuestión penal está cada vez más presente en sociedades como la francesa, en la que la defensa desde el Estado puede todavía mejorar en su faceta de protección individual al nivel de las ofensas que uno puede recibir en los espacios compartidos y públicos.

La fe moderna en la institucionalidad estatal viene de la mano de la certeza de ser parte del progreso y la civilización. Sin embargo, esa certeza también es acompañada por la constante incógnita por la

cuestión de la vida buena: ¿será que, realmente, por ser tan técnicamente modernos y por gozar de un bienestar de salud y otros ámbitos, estamos teniendo vidas plenas? La modernidad parece decirnos que la mayoría de la gente en el mundo cree que no. Mucha gente percibe esta pertenencia a un mundo que ha acabado con las formas de comunitarismo orgánico, al modo de los imaginarios de sociedades arcaicas y premodernas, como una forma de vida infeliz, solitaria, aislada, atomizada, sin verdaderas recompensas afectivas a nivel de la interacción subjetiva. La proyección de una plenitud en las comunidades rurales todavía existentes y en los grupos altamente religiosos de practicantes suele solapar y obviar las coerciones sociales y psicológicas de los códigos no escritos e implícitos que rigen en estos grupos. Obviamente, una buena parte de las personas que todavía gozan de ese tipo de pertenencia no se hacen mayor problema con los hábitos, las costumbres, las tradiciones y los modales que han heredado y que constituyen parte de su deseo (en la medida en que ejecutar y alinearse con esas costumbres y esos hábitos generan prestigio y reconocimiento simbólico); además, las personas que más se exponen a los sentimientos negativos de la ausencia de una red social de pertenencia como salvaguarda de la propia vida son precisamente las personas más susceptibles de creer con fervor en esas u otras formas de pertenencia premoderna y religiosa (como en el caso del pentecostalismo en sus variantes más sectarias y de negocio piramidal). Ahora bien, una vez que ingresamos al modo alternativo de vida que creemos percibir en las otredades rurales o culturales, terminamos también del bando acusador que quisiera deshacerse de y sacrificar todo lo que la modernidad significa. Reproducimos, en otras palabras, el mismo gesto que nos parece que la modernidad tiene con respecto de los grupos orgánicos y las comunidades de cuño tradicional que todavía parecen radicar en las exterioridades de lo moderno. La supuesta superioridad moral que nos otorga la adhesión a una causa justa, como es la defensa de los grupos víctimas del racismo histórico

de Bolivia, hace que terminemos en la función de verdugos inocentes, cuando también somos parte del sistema que reproduce estas patologías sociales.

La salida de esta situación siempre ambivalente es complicadísima no solo en el ámbito del derecho y las leyes que generan una constante exposición en ambos polos, sino también en la existencia misma de quienes adoptan una religión o una filosofía de vida que no siempre esté en línea con la rivalidad meritocrática del liberalismo hegemónico y en función del contexto de país altamente modernizado o país que arrastra todavía crisis no resueltas en su institucionalización. Este problema ha sido señalado por James Alison (2001) desde el ámbito de la teología y la pertenencia al colectivo LGBTQ+, pero se puede aplicar a esta constitución individualista de la ley y el derecho: la fe más allá del descontento y la desconfianza significa también una vida que no permanezca y habite en el odio a aquello que parece ser la causa de la corrupción de la ley, la justicia y los valores tradicionales (es decir, la causa de los males que nos aquejan). Se debería poder ir más allá de la simple culpabilización del Estado y del prójimo como víctima que puede ser representada por el Estado y su ley; se debería poder ir más allá del miedo y descontento a las instituciones que representan históricamente las formas de exclusión y explotación colonial y capitalista, pues igual no dejan de ser instituciones que utilizamos, que nos protegen y que en algunos pocos casos velan por el bienestar de los menos, es decir, de los que reciben la peor parte de cómo funciona todo el sistema global. Sin embargo, esto resulta sumamente difícil y sin duda por cosas como estas uno termina en la corte demandando a la persona con la que pasó buenos años de su vida y usando las reglas del Estado para dirimir una cuestión íntima, individual, familiar, de pertenencia atomizada. Los medios de comunicación seguramente terminarán de vincular estas cuestiones con lo público, pues ante esa mirada de la turba, del tumulto, de la masa, de las mayorías o minorías,

nosotros también buscaremos presentarnos con el disfraz de víctimas y así explotar también nuestra pertenencia familiar, corporativa, de género, origen, procedencia, ascendencia o lo que nuestro Estado haya institucionalizado en su ley o acepte como formación grupal con derecho a una mediación en el Estado.

5. Conclusiones

Como hemos visto, la novelística de Kafka ponía en escena de forma alarmante esa tensión entre una individualidad libre y la angustia generada por la judicialización de la sociedad por medio de una burocratización e institucionalización excesiva centrada en la omnipresencia del Estado. Luego, analizamos cómo ese fenómeno podría tener que ver más que nada con una institucionalización fallida de las protecciones estatales y que, en el marco de una correcta liberalización de las relaciones, esta situación podría ser evitada, pero al precio de judicializar las interacciones en todo nivel, haciendo que los individuos mismos sean potenciales enemigos jurídicos (pues de inmediato nos aferramos a las oportunidades de protección política que ofrece el mismo Estado al individuo). Finalmente, tratamos de ver si había una salida a este impasse moderno que parecería ser la causa de una mitificación de las supuestas relaciones orgánicas de sociedades que todavía no han modernizado sus interacciones porque habitan un mundo supuestamente comunitario.

El imaginario de Kafka no queda lejos de un horror que se traduce en la multiplicación proliferante de las oficinas y de las necesidades de fugas (por una obsesión burocrática paranoide). El Estado se presenta como la estructuración de un ascenso y la de un descenso que se incorpora en la subjetividad como una segmentación por bloques que hay que pensar como aceleración incontrolable e incontrolada. Esta lectura, fundamentalmente guiada por las ideas de Deleuze y Guattari

al respecto, otorga un valor supremo a la fuga del poder y a la anarquía, sobre todo a una noción como la de *política minoritaria*. Hay quienes no estarían muy de acuerdo con esta lectura de Kafka (Casanova, 2008), pero no ingresamos ahora en eso. Lo importante es ver en las novelas que referimos una construcción alucinante del poder estatal como burocracia enloquecida y las tendencias a la burocracia en el Estado a volverse un atolladero jerárquico delirante y sin solución. La fuga individualista parece una salida a esta orientación autoritaria y colectiva de lo humano; los artistas nos vienen enseñando eso en los últimos siglos: solo la singularidad de una fuga constante de las tendencias masivas y mayoritarias puede ser un criterio de idolatría y admiración cuando se interioriza la individualidad como víctima ante una masa injusta y persecutoria (Nayrolles, 2019, 2020). Esto se debe a que la historia en general nos ha demostrado las formas de corrupción en los mandatos colectivos de representación y en las religiones, cosa que desemboca necesariamente en un rechazo a las formas de pertenencia tan pronto como muestran su lado coercitivo y autoritario. La hegemonía cristiana y de los monoteísmos proféticos ha hecho que tengamos un cierto hábito a concebir a la víctima individual como sola ante la persecución de las grandes mayorías. La recurrencia constante a la expresión “chivo expiatorio” en nuestras sociedades modernas debería ser una evidencia preocupante de ese proceso: constantemente vemos acusaciones de persecución, de enjuiciamiento de inocentes y estas historias no dejan de fascinar a la mente seguidora de los medios de masa (tanto Trump como Putin son “chivos expiatorios” del orden mundial según muchas narrativas, como lo son Obama y Soros de las teorías de conspiración antiliberales; si los terraplanistas se defienden aludiendo a una conspiración histórica masiva es porque se tienen por víctimas inocentes del orden mundial vigente).

La situación concreta en Bolivia nos invita a reflexionar sobre el estatus corporativo de la protección en el Estado y frente al Estado que

rige al menos en los tratos aparentes. La organización estatista de la legislación y la economía bolivianas hace pensar en un estatismo que anula al individuo y que le invita más bien a organizarse políticamente en alguna forma de corporación o grupo de pertenencia que le dé un estatuto mínimo de protección o de mediación con un Estado que maneja y posee el excedente de los recursos naturales (incluso si cabe siempre la posibilidad de que el excedente sea nulo porque no hay quien lo produzca de forma moderna). La historia que ha promovido la pertenencia sindical como resistencia al excesivo elitismo gubernamental y colonial también ha producido una irradiación a la hora de ejercer presión sobre un Estado bastante ausente. Ahora bien, puede que en los hechos, el modelo estatal no sea necesariamente el mismo que se rige en términos económicos concretos, pero la experiencia del boliviano con respecto a su Estado responde todavía o a elites económicas o a elites políticas y esto se puede percibir en el modo en que la justicia se maneja hoy, en 2023. La tensión entre los arrestos y persecuciones de la elite política en contra de gente de la elite económica no deja de poner obstáculos sobre la definición exacta por la que se decide una institución que debería ser independiente de toda influencia externa, pero que nunca lo fue en la historia del país, principalmente por razones coloniales de exclusión socioeconómica. Lo que sí no queda claro es que una nueva elite política que instrumentaliza el poder judicial sea la solución de los problemas de injusticia en el país; solo parece reproducir un mismo *modus operandi* y *habitus* en el sector judicial, habituado ya a los cambios en el poder y a ningún cambio ni en sus costumbres de corrupción ni en el nivel de vida que esperan tener por el desempeño en sus cargos.

Ahora bien, como vimos, esta faceta desagradable del otro lado del individualismo atomizado de las sociedades altamente judicializadas solo se revela en casos en que se pone realmente en práctica, pues mientras no se dé ese paso, la proyección de plenitud en ese mundo “otro” seguirá siendo tan eficiente y atractiva como antes y siempre.

Alcanzar el grado de judicialización de las sociedades ricas involucra una primera separación ya casi inexistente, que por lo menos se experimenta como alienación del núcleo familiar, pero que tampoco supone una tragedia; sin embargo, el mero hecho de que exista esa separación se constituye en condición de posibilidad de la proyección de plenitud en la otredad. Como bien vieron Deleuze y Guattari (1972), la familia y su triangulación edípica como principio de sentido y significación han reemplazado cualquier otra forma de codificación y territorialización, manteniéndose como una especie de último lugar de refugio ante la desterritorialización absoluta que supone la pura circulación de flujos en el capitalismo tardío. Desde la teoría mimética, en este sentido, sabemos que lo religioso no dejará de acompañar las formas de organizarse de los seres humanos y esto hace que el mal funcionamiento de los individualismos atomizados de la institucionalidad moderna terminará orientándose a formas de religiosidad o a una nueva religiosidad del Estado. Desde Bolivia, en cambio, la ausencia estatal hace pensar en las funciones de protección y seguridad que otorgan las organizaciones de base y de la sociedad civil. Si hasta el aparato judicial se vuelve una amenaza por la arbitrariedad de su obediencia a los poderes político-económicos, no habría cómo esperar no ver resurgir por doquier formas de comunidad orgánica, o al menos de comunidad moderna, con lazos de solidaridad que remedan viejas formas religiosas sin nunca alcanzar ni su eficiencia, ni su seguridad (frente al Estado, frente al prójimo, frente a la modernidad), ni su obligatoriedad en el ritual. La eficacia interrumpida o malograda de estas instituciones forjadas en la base de la sociedad, en la sección civil, expone a sus miembros al aislamiento, al fundamentalismo, a ideas que no son científicas y que, en muchos casos, se aprovechan de su inocencia y su deseo de pertenencia a un espacio de solidaridad más orgánico que el otorgado por el trabajo.

En última instancia, lo que tratamos de problematizar en este artículo fue la paradójica situación a la que nos expone la individualización igualitaria moderna en sus consecuencias más atomizadoras. Las personas se encuentran aisladas y gozan de una igualdad que las expone a rivalidades, competencias y, a fin de cuentas, violencias simbólicas y físicas. La situación es paradójica porque implica una valoración de la individualidad atomizada, pero al mismo tiempo hace de esa posición de partida la más débil y precaria, la más expuesta a los embates de la rivalidad y la violencia. De ahí que el Estado también aparezca como garante de ese aislamiento y promotor o incitador de buscar en la sociedad civil formas de solidaridad que protejan a los individuos de esa exposición excesiva. Aunque los corporativismos no ocurran necesariamente en el seno del Estado, en el caso boliviano, el ideal parece ser siempre el ser parte de una corporación de poder y, al mismo tiempo, gozar de la aquiescencia del Estado y de su protección. En cambio, en países como EUA y Francia, la individualización extrema no siempre se decanta en nuevas pertenencias, pero tiende a reivindicar pertenencias previas (de cultura, origen, clase social o género) para reivindicar ante el Estado la necesidad de mayores protecciones legales. La judicialización y penalización de acciones que se dan en la interacción íntima, casi a nivel de la alcoba, son consecuencias de ese mismo movimiento modernizador que expone al individuo a una igualdad absoluta ante la ley del Estado. Nos preguntamos, en este sentido, si los procesos observados aquí se detendrán en las sociedades ricas y se desarrollarán todavía más a nivel institucional en las sociedades empobrecidas o si, al contrario, las orientaciones generales de la modernidad judicial y la relación de sociedad civil y Estado cambiarán de forma que no podemos imaginar plenamente ahora.

6. Referencias

- Alison, J. (2001). *Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay*. New York: The Crossroads Publishing Company.
- Bourdin, J.-M. (2023, 31 de enero). Terminus Malaussene, dixit Pennac. *L'émissaire*: <https://emissaire.blog/2023/01/31/terminus-malaussene-dixit-pennac/>
- Casanova, P. (2008). *La République mondiale des lettres*. Paris: Seuil.
- Claros, L. (2022). *Lógicas de la identidad y la historia*. La Paz, Bolivia: Plural/CIDES-UMSA.
- Deleuze, G. (1972). *L'AntiOedipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (septiembre 1995). L'immanence: une vie... . *Philosophie* (47), 3-7.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México D.F: Era.
- Dumouchel, P. (Spring 1995). "Hobbes and Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2, 39-56.
- Dupuy, J.-P. (2013). *The Mark of the Sacred*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.
- García, A., Tapia, L. & Prada, R. (2007). *La transformación pluralista del Estado*. La Paz: Muela del diablo.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (1990). *Shakespeare. Les feux de l'envie*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

- Girard, R. (2014). *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer*. East Lansing, MI, USA: Michigan State University Press.
- Guillebaud, J.-C. (1998). *La tyrannie du plaisir*. Paris: Seuil.
- Kafka, F. (1976). *El castillo*. Madrid: Alianza.
- Kafka, F. (2013). *El proceso*. Madrid: Alianza.
- Levrero, M. (2008). *Ciudad*. Barcelona: Debolsillo.
- Levrero, M. (2010). *El lugar*. Barcelona: Debolsillo.
- Nayrolles, J. (2019). *Du sacrificiel dans l'art*. Paris: Kimé.
- Nayrolles, J. (2020). *Le sacrifice imaginaire: essai sur la religion de l'art chez les Modernes*. Paris: Kimé.
- Oporto, H. (2018). *¿Cómo somos? Ensayo sobre el carácter nacional de los bolivianos*. La Paz: Plural.
- Tapia, L. (2011). *El Estado de derecho como tiranía*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Tocqueville, A. de. (2012). *La democracia en América*. México D.F.: FCE.
- Tucker, R. C. (Ed.) (1978). *The Marx-Engels Reader*. New York/London: W. W. Norton & Company.
- Žižek, S. (2002). *Mirando al sesgo Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.