

V. Lista de referencias

- ALTUVE-FEBRES, F. (2005). La Constitución de 1823. Una ilusión de una República Ilustrada. *Pensamiento Constitucional*, pp. 435-461.
- ALVA ORLANDINI, J. (2018). Una nueva Constitución. Exposición de motivos del proyecto de Constitución de Javier Alva Orlandini. En L. A. Roel Alva, *Política y Derecho Constitucional. Homenaje a Javier Alva Orlandini* (pp. 1077-1213). Lima: Adrus D&L editores S.A.C.
- CÁRDENAS GRACIA, J. (2017). *Del Estado Absoluto al Estado Neoliberal*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- M. (2015). *Las sentencias básicas del Tribunal Constitucional peruano*. Lima: Gaceta Jurídica.
- GARCÍA JURADO, R. (2013). Maquiavelo y los Médicis. *Polis*, 9 (2), pp. 151-175.
- GUZMÁN NAPURÍ, C. (2015). *La Constitución Política: un análisis funcional*. Lima: Gaceta Jurídica.
- HÄBERLE, P. (2001). *El Estado Constitucional*. México: Universidad Autónoma de México.
- HOBBS, T. (2017). *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOCKE, J. (2005). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes - Prometeo Libros.
- MAQUIAVELO, N. (2012). *El Príncipe*. Madrid: Editorial Edaf, S.L.U.
- MONTESQUIEU. (1906). *El Espíritu de las Leyes*. Madrid: Librería General de Victoria-no Suárez.
- PEREIRA MENAUT, a.-c. (2011). *En defensa de la Constitución*. Lima: Palestra Editores.
- RAMOS NÚÑEZ, C. (2018). *La letra de la Ley. Historia de las Constituciones del Perú*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales del Tribunal Constitucional del Perú.
- ROUSSEAU, j.-j. (2012). *El Contrato Social*. Madrid: Edaf, S.L.U.
- SIEYÈS, e.-j. (2019). *¿Qué es el tercer Estado?* Biblioteca Omegalfa - Filodemos.
- VIVES ANDRADE, j. c. (2018). Una polémica en torno a la defensa de la Constitución. El guardián de la Constitución y las propuestas de Kelsen y Schmitt. En L. A. Roel Alva, *Política y Derecho Constitucional. Homenaje a Javier Alva Orlandini* (pp. 977-990). Lima: Adrus D&L Editores S.A.C.

Estado de excepción y estado de rebelión. Excepción, servidumbre y rebelión desde Agamben, La Boetie y Dussel

State of emergency and state of rebellion. Exception, servitude and rebellion from Agamben, La Boetie and Dussel

GIRÓN MEGO, Frank(*)

La felicidad es la redención del destino, pero si el destino es el de la sociedad históricamente establecida, es decir, el de la opresión legalmente establecida, entonces la redención es un concepto político-materialista: el concepto de revolución.

H. MARCUSE, Epílogo a W. BENJAMIN

SUMARIO: I. Introducción. II. Estado de excepción y colonialidad del poder. III. Servidumbre voluntaria laboetiana y estado de rebelión dusseliano. IV. Estado de Rebelión: la potencia liberadora de la vida desnuda. V. Conclusiones. VI. Lista de referencias.

(*) Abogado por la Universidad Nacional de Cajamarca. Maestrante en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, México.

Resumen: La idea de este ensayo gira en torno a tres puntos que básicamente determinarán su estructura y subtítulo. La intención es, en un inicio dar cuenta, de la categoría agambiana de *Estado de Excepción* y su telón de fondo en la estructura y garantía del poder político de estructura colonial más allá del *Estado de Derecho*, que en realidad es la cara menos importante del poder político (negativo). Con esta imagen, que denuncia el *estado de excepción* como forma ya cada vez más normalizada de gobierno, se pretende hacer un pequeño diagnóstico de la realidad mundial tratando, de la mano de *La Boetie*, de realizar una lectura geopolítica y corpolítica para denunciar la actual situación de dominación sobre los territorios y los cuerpos de los «excluidos y oprimidos» del mundo. A continuación, se resalta la actividad de las resistencias a nivel mundial que ha determinado la extensión de las fuerzas en juego por y para la liberación de los pueblos⁽²⁾ frente a la tiranía del capital y el mercado neoliberal en una realidad pandémica en lo que se entiende como el verdadero estado de excepción y más allá de él: el estado de rebelión.

Palabras clave: Estado de Excepción, dominación, territorios, mercado neoliberal, excluidos, geopolítica, realidad pandémica.

Abstract: *The idea of this essay revolves around three points that will basically determine its structure and subtitling. The intention is, at first, to account for the agambian category of State of Exception and its backdrop to the structure and guarantee of the political power of colonial structure beyond the rule of law, which is actually the least important face of political power (negative). With this image, which denounces the state of emergency as an already increasingly normalized form of government, it is intended to make a small diagnosis of the world reality by trying, by the hand of La Boetie, to carry out a geopolitical and corpolitic reading to denounce the current situation of domination over the territories and bodies of the “excluded and oppressed” of the world. Next, it highlights the activity of resistances at the global level that has determined the extent of the forces at stake by and for the liberation of peoples from the tyranny of capital and the neoliberal market in a pandemic reality in what is understood as the true state of emergency and beyond it: the state of rebellion.*

Key words: *State of Emergency, domination, territories, neoliberal market, excluded, geopolitics, pandemic reality.*

(2) Se debe aclarar desde ya que *pueblo* es una categoría política que no se sume ni dogmática ni esencialista por cuanto su constitución o concreción histórica depende de las distintas realidades y las fuerzas en juego, lo cual hace distinta su comprensión en Perú que, en Argentina, en América Latina, Medio Oriente o Asia. No obstante, guardan todos los pueblos un contenido profundo que los hace análogos, es decir concretos y a la vez universales, la comunidad y la voluntad-de-vida.

I. Introducción

El planteamiento de este ensayo gira en torno a tres puntos que básicamente determinarán su estructura y subtítulo. La intención es, en un inicio dar cuenta, de la categoría agambiana de Estado de Excepción y su telón de fondo en la estructura y garantía del poder político de estructura colonial más allá del Estado de Derecho, que en realidad es la cara menos importante del poder político (negativo). Con esta imagen, que denuncia el estado de excepción como forma ya cada vez más normalizada de gobierno, se pretende hacer un pequeño diagnóstico de la realidad mundial tratando, de la mano de *La Boetie*, de realizar una lectura geopolítica y corpolítica para denunciar la actual situación de dominación sobre los territorios y los cuerpos de los «excluidos y oprimidos» del mundo.

II. Estado de excepción y colonialidad del poder

Según la comprensión política agambiana, «el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Agamben, 2016, p. 11). Esto le da pie para afirmar que, no obstante, el impulso foucaultiano para abandonar la concepción soberana del poder, habría que atribuirle a este *poder soberano* la producción de un *cuerpo biopolítico*. Es decir, que lo que él denomina *nuda vida* es el núcleo originario (oculto) del poder soberano. Esta excepcionalidad del poder incluye a la *nuda vida* en la política occidental a través de una exclusión (inclusiva). Así, argumenta que lo propio fundamental de la política occidental no es la categoría schmittiana amigo-enemigo, sino *nuda vida-existencia política*, *zoé-bios*, exclusión-inclusión. Este núcleo del sistema político queda demostrado en los procesos de objetivación (objeto) y subjetivación (sujeto) a los que el *ser vivo humano* queda sujeto, respectivamente, en lo disciplinario y en la política moderna «democrática». Esto, en definitiva, obliga a revisar el horizonte de la estatalidad en que se confunde la doctrina del Estado y del Derecho con la esfera de la vida; y esconde, también, el *arcana imperii* (secreto del poder), que por desconocido incluso la crítica de ese poder termina por caer en las estructuras que denuncia en él⁽³⁾.

(3) Como le habría sucedido, dice el autor, a la visión marxista ortodoxa que propone la *dictadura del proletariado* sin percatarse que lo hace bajo la forma del estado de excepción. A todas luces el ejemplo resulta cuestionable incluso en el mismo núcleo de la dogmática marxista por cuanto si bien se postula una especie de *estado de excepción*, las condiciones en que se lo postula superan una mera confirmación del orden dominador, pues la intención teórica/práctica es revolucionar las mismas estructuras de poder. Aunque esto no quita el hecho del uso que esta figura recibió en el socialismo real.

A través de la *exceptio* de la *nuda vida* se llega a la paradoja de la soberanía. En cuanto, la esencia de la soberanía es la decisión (el monopolio de esta) sobre la excepción, más que el monopolio de la coacción o del mando, se demuestra que para crear derecho no es necesario tener uno. Es decir, lo normal nada prueba; la excepción, en cambio, lo prueba todo. No solo confirma la regla, sino que evidencia que esta vive de la excepción. La excepción, entonces, «explica lo general y también se explica a sí misma» (Schmitt citado por Agamben, 2016, 29). El autor nos dice que en la «excepción soberana se cuestiona la misma condición de posibilidad de la validez de la norma jurídica y, con ésta, el propio sentido de la autoridad estatal» (Agamben, 2016, 29). Como ya veremos más adelante este mismo momento, invertido en su inversión, puede provocar un estado de excepción cualitativamente distinto.

No obstante, nuestro autor, no ve esta posibilidad y más bien, junto a Schmitt, resalta que el «ordenamiento del espacio» (*nómos soberano*) no es sólo «ocupación de la tierra», fijación de un orden jurídico (*Landnahme*) y territorial (*Ortung*), sino, sobre todo, «ocupación del afuera», excepción (*Ausnahme*). De manera que la relación de excepción expresa sencillamente la estructura formal originaria de la relación jurídica. Con esto, Agamben, como bien se puede hacer en una lectura negativa de Hobbes, propone una disputa esencial por la soberanía, pues concibe al orden del Derecho como necesitado de un «otro orden» que lo garantice. ¿Lo garantice ante qué o de qué? Significa, en términos de Foucault, que la ley no es un espacio u orden ganado, sino el ejercicio mismo del poder que el soberano en cuestión realiza para garantizar su autoridad. Con la ley, que no es normalidad propiamente dicha, sino la normalidad del soberano, este ejerce la autoridad que cree tener. La ley es la estrategia de su conservación y la excepción su paroxismo fundacional cada vez más igualado con lo normal.

Intentando corregir o superar a Foucault, el autor señala que «el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla» (Agamben, 2016, pp. 32-33). Esto le hace considerar que «no la cárcel sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del *nómos*» (Agamben, 2016, p. 32).

Con esto, entonces, el derecho no es el castigo del primer acto o *acontecimiento* (como le dice Badiou) de la *violencia mítica* (como le llama W. Benjamin) o fundacional, sino su inclusión en el orden jurídico como hecho jurídico primordial. En este sentido, se puede decir que la excepción es la forma originaria del derecho. A todo esto, también es necesario sumar el concepto de culpa, que no es explicado de manera técnica, sino en su acepción de *estar-en-deuda*: en relación con algo de lo que se está excluido. Apreciado correctamente, este concepto tiene múltiples

repercusiones porque lo mismo podría aplicarse para la relación derecho y excepción que a la relación de los gobernados (*nuda vida*) respecto de un sistema de gobierno que ellos no se impusieron, pero aun así se hallan sujetos a su jurisdicción, pues de lo contrario su culpa sería la «posición consciente de fines contrarios a los del ordenamiento jurídico», como una «mala voluntad» (Schmitt citado por Agamben, 2016, p. 42) hacia el orden establecido. Esto nos debe indicar las luces que en el análisis del «poder soberano» tiene Agamben hacia la cuestión del fetichismo del poder o su inversión, por cuanto ve que en su necesidad de excluir-incluir la vida que le falta, la vida que no tiene, la excepción-derecho soberano acude a la culpa como mecanismo para sujetar a sus súbditos.

Esta culpa se ve conceptualizada en la noción de *nuda vida* en donde la vida está dentro y fuera del ordenamiento jurídico. Esto es, propiamente, la *exceptio soberana*. Esta estructura originaria del derecho testimonia que la relación originaria de la ley con la vida es el *Abandono*⁽⁴⁾. Lo cual nos lleva al enigma, ¿dónde se sitúa la soberanía de la ley? Esta se sitúa en una región oscura y ambigua en la que se da la escandalosa indiferenciación o «conjunción de los opuestos»: violencia y justicia. La violencia soberana específica se constituye por la indistinción entre violencia y ley, naturaleza y cultura, incorporación del estado de naturaleza en la sociedad. Sin embargo, como sus mismos defensores (Hobbes, por ejemplo) comprendieron este postulado no hacía referencia a una época real de la humanidad (que vendría de una ontología o antropología negativa), sino que es un principio interno del Estado y del Derecho (fetichistas, tendríamos que agregar). Esto, nos hace decir que esta «exterioridad —el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la propia vida— es en verdad el núcleo íntimo del sistema político, del que este vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla [(la ley, el estado, el soberano, el poder)] vive de la excepción» (Agamben, 2016, p. 51).

Un poco más adelante, citando a Schmitt, Agamben realiza el acercamiento que nos permite en este ensayo analogar excepción y colonialidad. «[El] nexo entre localización y ordenamiento jurídico implica siempre una *zona excluida del derecho*, que configura un espacio «libre y jurídicamente vacío», en el que el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el *nómos* [territorial]» (énfasis agregado) (Agamben, 2016, pp. 52-53). Así se identificó en la época clásica del *ius publicum Europaeum* al «Nuevo Mundo», como el estado de naturaleza («ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho») donde todo era lícito⁽⁵⁾. Agamben

(4) Agamben hace referencia a la *relación de abandono* basado en el término *bando* que significa tanto «a la merced de» como «a voluntad propia». Ver Agamben 2016, pp. 43-44.

(5) Así lo comprende Locke al decir que «en un principio todo era América».

hace un iluminado llamado a centrar la mirada en lo que la justicia no puede debido a que lleva los ojos vendados. Hay en el extremo de la configuración del poder a partir de la dominación colonial una importancia para comprender la realización negativa del poder en Europa. Aunque después vuelve a señalar el escándalo que en el pensamiento occidental produjo la «primera gran guerra», esta visión hacia lo colonial resulta de vital importancia, pues desvendando el eurocentrismo del análisis se reconoce una consumación de la excepción en las periferias colonizadas que más tarde alcanza a las metrópolis coloniales. La misma virtual escisión que se hace evidente en las colonias desde hace siglos atrás lo es «de una forma más clara (para Europa) a partir de la Primera Guerra Mundial» en la cual el nexo entre localización y ordenamiento se rompe «arrastrando a la ruina a todo el sistema». Esto, dice, es lo que ha sucedido y viene sucediendo. Es decir, El espacio «jurídicamente vacío» de las colonias «ha roto sus confines espacio-temporales y al irrumpir [en Europa] tiende ya a coincidir en todas partes con el ordenamiento normal, en el cual *todo se hace posible de nuevo*⁽⁶⁾» (énfasis agregado) (Agamben, 2016, p. 54).

En efecto, en estas tierras, los cuerpos (*nuda vida*) fueron puestos en Estado de Excepción colonial que se volvió la regla de un gobierno biopolítico colonial, incluso a extremos normalizados de necropolítica⁽⁷⁾. El genocidio de los pueblos americanos originarios de sur a norte del continente demuestra este ejercicio del poder. Esa estructura que inaugura la modernidad sería la colonialidad de Aníbal Quijano (2014): la modernidad/colonialidad implementada primero como colonización, sostenida como colonia y después mantenida en su estructura como colonialidad en las «repúblicas independientes». Con esto, se propone un parangón entre lo propuesto por Agamben respecto al Estado de Derecho y el Estado de Excepción (excepción/derecho) y, la modernidad y la colonialidad. Los primeros se fundan, son posibles gracias a los segundos y de hecho las prácticas y discursos empleados bajo el manto de los segundos garantizan el orden de los primeros. Más allá, lo primero sería lo declarado, pero lo segundo lo realmente operante, lo latente: el orden mismo. Así, la normalidad de la dominación capital-trabajo por ejemplo será la realidad en las potencias o centralidades dominadoras (no se desconoce tampoco las situaciones extremas de exclusión y opresión dentro de esas «totalidades»), mientras que situaciones propias de la colonialidad como la

(6) Es acertado decir «de nuevo», puesto que historia está llena de estados de excepción impuestos para conservar el orden dominador racista, sexista, capitalista, moderno, etc. Un ejemplo claro de la lógica que describe Agamben es el dominio napoleónico (1805) que restituyó el orden burgués de manera radical después de las luces revolucionarias del siglo XVIII francés.

(7) El estado de excepción se regiría bajo el discurso de muerte. Contrario a una política de la vida. Ver García Corona 2019, p. 160.

esclavitud, la servidumbre, la explotación, la opresión serían las que gobiernan las periferias mundiales. De tal manera, la norma del Estado de Derecho se muestra como excepción, mientras que el Estado de Excepción colonial emerge a través del mar de interpretaciones sesgadas como la base que sostiene el iceberg sobre el cual se basa la civilización humana occidental-mundial. El incremento del peso histórico hará que el *iceberg* de las contradicciones penetre la historia provocando la emergencia de un nuevo orden u órdenes, pero primero su caos.

La excepción es, para muchas y muchos, desde hace quinientos la regla en América. Herbert Marcuse (1965), al prologar *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* de W. Benjamin, reconoce que el estado de excepción «es la regla para los oprimidos». La extensión/expansión de la excepción atiende al núcleo moral-filosófico de su concepción política: el estado de su naturaleza (el *yo conquisto*) y el principio de su conservación (el solo *yo pienso*). Consideraciones que no son otra cosa que la procura de su propia existencia. La conquista del estado de naturaleza de la exterioridad (americana y después mundial), la supuesta violencia de esta, que en realidad le es exterior o ajena, es incorporada mediante *ficción* en un principio interno (de su normalidad) en su ley, en su regla, en su Estado, en su ser soberano (el *espíritu absoluto* le diría Hegel).

En el paradigma político del *campo de concentración* no solo somos «animales en cuya política está puesta en entredicho su vida de seres vivientes, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política» (Agamben, 2016, p. 238). Esto, en un contexto de colonialidad del poder, nos permite considerar que el estado de excepción es la herramienta de dominación de lo que se puede denominar el «Estado liberal-colonial» (García, 2019, p. 173). La colonialidad de la que se habla esta entendida como estructura estructurante estructurada que se apuntala a partir de la excepcionalidad colonial. Es decir, la instalación de una nueva normalidad (la colonia) a partir de un proceso también constante (por la oposición permanente que encuentra la invasión en estas tierras), la colonización. Esta realidad persigue a muchas zonas de la periferia mundial debido a la relación de dependencia-abandono que el capital dominante ejerce sobre el capital periférico que a su vez incrementa la dominación laboral, la ex-propiación de la tierra, el expolio de los bienes comunes, etc. con la tutela del Estado liberal-colonial⁽⁸⁾.

(8) No obstante, esta instrumentalidad estatal, es preciso reconocer también que el Estado mismo es un espacio de lucha. Por ello no se puede abandonar la disputa del poder dentro él, pues será copado por la inversión dominadora de la soberanía fetichista que desconoce el servicio y la obediencia crítica al pueblo.

El estado de excepción, entonces, nos permite comprender el *estado de derecho colonial* que inaugura el derecho de conquista, que es básicamente un *derecho de guerra y de motín*. Esto establece no una normalidad, sino una legitimidad exterior al espacio territorial de donde se dicta ese derecho. Por ejemplo, el derecho dictado por el rey en España se traduce en acciones de conquista y reparto del motín de las *nuevas tierras*. En la actualidad es lo que se conoce como *derecho de guerra* (si existe algún derecho para eso), las *reparaciones de guerra* (reparaciones que el vencedor exige al vencido) y contratos de reconstrucción (con *lobbies*) como los aplicó el imperio estadounidense en Irak, valga recordarlo.

La estructura de poder soberano de la actual política, como decíamos en un inicio, a pesar de las recomendaciones de Foucault, se vuelve central en el análisis del poder. Esto no quiere decir que los dispositivos de individuación y totalización que denuncian tanto Foucault como Agamben no tengan sentido en el actual sistema fetichista. Más bien, se trata justamente de un engarce entre múltiples formas de dominación que conducen en un extremo al *campo de concentración* como *paradigma bio-necropolítico* donde la excepción soberana sobre la *nuda vida* define la diferencia entre la vida y la muerte, la desechabilidad o la instrumentalización de lo que este poder denomina sujetos.

Este no solo es un paradigma teórico acerca del poder. Es, en efecto, la razón de la política actual. Los campos de refugiados por todo el mundo, los millones de migrantes (vida a la que el sistema de justicia fetichista considera ilegal), las miles de personas (en especial civiles) asesinados en las guerras imperialistas (por el petróleo, por ejemplo), más millones sometidos a la trata para la esclavitud sexual, laboral y venta de órganos, y un largo etcétera demuestran esta cruda realidad que ha venido a empeorar debido a la evidencia de que el sistema capitalista (y todas las características o esencialidades que se le sumen: patriarcal, colonial, racista, misógino, etc.) y la clase de poder soberano que instrumentaliza no son capaces de hacerse cargo de la vida que intentan excluir-incluir mediante la *excepción*. Es más, confirma lo dicho por Agamben: la relación originaria de la política (fetichista) con la vida es el *abandono*.

III. Servidumbre voluntaria laboetiana y estado de rebelión dusseliano

Esta sección, después de haber realizado el esfuerzo de un acercamiento crítico a la actual situación geopolítica mundial a partir de la categoría *excepción colonial*, será dedicada a una suma de procesos críticos que tanto La Boetie como Dussel

han denunciado para sus tiempos y más allá. Uno (en su *Discurso*) intentando diagnosticar el malicioso vicio de la servidumbre voluntaria adquirido por los pueblos y personas del mundo a través de la costumbre, la mistificación del poder y el interés o la ambición (de poder, de riquezas, de comodidad, etc.) y, otro recordando que un poder (*potestas*) fetichizado puede llegar a pervertir (fetichizar) al mismo pueblo (*potentia*), nos permiten dar las pistas de la dominación actual e ir trabajando en posibles vías de resistencia y/o liberación y su articulación estratégica.

Un sistema fetichizado (fetichista fetichizante) que incluye la vida de la comunidad política a través de la excepción en el orden del derecho ya que no puede basarse en un consenso legítimo va produciendo también una comunidad fetichista. Para esto se vale de grupos⁽⁹⁾ que someten violentamente la voluntad popular o del apoyo de poderes imperiales a los cuales se somete (Dussel, 2006, p. 44), pero además de fetiches. Es decir, el poder soberano (ya un fetiche en sí) confecciona fetiches para el pueblo. Así, llegamos al aporte laboetiano que tiende los rieles para este análisis: la *servidumbre voluntaria*.

Desde la apertura de la excepción colonial al atlántico se fue extendiendo la «ambición del estado moderno [europeo], [que es] penetrar literalmente la sociedad, introducirse en sus articulaciones más finas, hacerse dueño de sus engranajes más íntimos [En pocas palabras:] Civilizar» (Abensour y Gauchet en La Boetie, 2008, p. 29). Así es, la excepción colonial viene con un proyecto civilizatorio. Tarea civilizatoria que no sería posible si no actúa sobre los más pequeños nodos sociales. Esto es una derivación del poder fetichista que en su corrupción arrastra también a quienes lo sufren, si estos no son capaces de negársele, oponérsele o arrebatárle las herramientas con que domina.

La dominación del poder soberano, como asfalto respecto de la tierra, se desarrolla siempre sobre la vida. A pesar de que parezca un sistema cerrado o intente totalizarse fetichistamente no lo logra debido a que tiene un resto que le excede, que procura engullir mediante la excepción, pero que en el proceso se atraganta. La *nuda vida* no puede quedar toda ella puesta en excepción soberana. Por eso los microdispositivos o micropoderes de la dominación son diseminados para someter la *voluntad de vida*, subjetivando, objetivando, incluso desubjetivando, para hacer creer que la vida es disponible (para los fines que la corrupción del poder soberano indica) o desechable.

(9) Son esos «grupos» a los que alude Dussel, por los que La Boetie se preguntaba: ¿cómo se atrevería a imponerse a vosotros si no gracias a vosotros? Para quebrar la leña se usan cuñas de la misma madera. Ver La Boetie 2008, p. 51-67.

Atento a su realidad fue La Boetie que describió estos procesos por los que un pueblo o comunidad política contempla o permite su servidumbre. Nos expresa que tan natural es la libertad como natural también acostumbrarse a cosa distinta. Una vez sometidas las y los antecesores, quienes vienen después ya no sirven por obligación, sino por costumbre. Así lo procuran las celadas, los cebos, la ignorancia o la educación de servidumbre en la que sumen los gobernantes a los pueblos para afirmar su domesticación haciendo «imposible que [lamentaran] una libertad que jamás [tuvieron]» (La Boetie, 2008, p. 57).

Entre acostumbrarse a servir y mistificar el poder hay un escollo que permite cierta relación entre ambos. Como *ficción*, estratagema, el *estado de excepción* del soberano funda la culpa en las personas para que estas acepten su dominación. Agamben, lo mismo que La Boetie, va adentrándose en el enigma de la servidumbre voluntaria. Pero esta, como hizo notar La Boetie (2008, p. 48), no se dejará atrapar tan fácilmente. No obstante, si solo es culpa, para liberarse bastaría con no hacer nada, no entregarle nada al soberano. ¿Es por culpa entonces que nos determinamos servirle? Esta culpa no parece ser un mero estar en deuda es aún mayor, transgrede los límites de lo pensable aquí y se encumbra como tema teológico, político, psicológico, ético y filosófico. Permítasenos volver sobre el tema más adelante.

Otra forma de procurar la despreciable servidumbre voluntaria es la mistificación del poder. Desde antaño, los gobiernos se han valido de un sinfín de estratagemas para convencer de ellos a sus súbditos. Lo más cercano al actual sistema es el derecho divino de los reyezuelos y los conquistadores (que expanden el *espíritu absoluto* en su proyecto civilizatorio), que ahora secularizado reside en la ciencia dominante. Por ejemplo, en la teoría política que justifica la soberanía (invertida) del poder fetichista. Similar cosa sucede en cada ámbito en que se somete la *nuda vida*. En la economía la teoría neoliberal o liberal que justifica el capital y el acaparamiento del plusvalor, etc. También pertenecen a este rubro los discursos de «democracia y libertad» que preceden a las crudas guerras actuales de dominación imperial; la gran maquinaria de manufactura del «consenso» (que refiere Chomsky) que nos hace creer que una guerrilla de liberación es patrocinada por el narcotráfico; la misma educación que acostumbra a servir también mistifica el poder; la religión que hoy sigue siendo abusada para hacer el mal⁽¹⁰⁾, etc. Los mecanismos que procuran una cosa no están exentos de facilitar otra. El punto es que un pueblo

(10) Este papel desempeñó los grupos evangelistas en Brasil con la elección de Bolsonaro, en EUA a favor de Trump o en Bolivia para derrocar a Evo Morales. Este ejercicio de la religión justifica un poder fetichista, además del racismo y la misoginia.

llega a creer de tal manera en el fetiche del poder soberano que lo considera inamovible, está más dispuesto a creer en un apocalipsis zombi que en restarle legitimidad al poder o simplemente, gracias a la domesticación de la costumbre, se cree, primero, «libre» (porque consume lo que quiere), y después indiferente (proceso de despolitización) a las diatribas del poder fetichista.

Sumado a los anteriores, otro de los más potentes factores que permiten operar a un poder fetichista y su excepción es el interés, la avaricia, la ambición de quienes rodean a un gobernante o hacen las veces de sus siervos. El interés personal organizado burocráticamente hace que miles, millones se corrompan en el servicio al poder (fetichista). Es decir, lo que sostiene al gran tirano es el pequeño tirano que muchos llevan dentro. Se hace, por la concesión de favores y ganancias, que la tiranía sea tan deseable para unos como la libertad lo es para otros (La Boetie, 2008, p. 68). A tal grado ha llegado la organización de la burocracia tanto estatal como privada que todo se ha vuelto un negociado, en especial la guerra. Ahí vemos un mercenario estadounidense quejarse con el títere Guaidó por no cumplir con un trato de más de doscientos millones de dólares para derrocar a Maduro en Venezuela. Además de la avaricia personal de los súbditos, también se sostiene el mandato de un tirano o poder tiránico por su alianza, mejor dicho, su complicidad, con otros tiranos (son ejemplos de esto la coalición de potencias invasoras en Libia, Irak, Afganistán, Siria, etc.); el contubernio entre un Estado y el capital extranjero, etc.

Muchos caminos guían a la servidumbre en la excepción. Bartolomé De las Casas (1969, p. 33), nos dice que para que una carga pueda imponerse al pueblo es necesario su consentimiento. Para que un pueblo acepte su servidumbre, es decir, que sea siervo voluntario, tendría que haber sido subsumido de tal manera en los procesos de dominación: costumbre, mistificación, ambición, etc., que le resulta difícil deshacer su servidumbre dado que la aprecia buena o legítima. La Boetie señala algunos caminos hacia esta aborrecible condición, más autores modernos denuncian la objetivación, la subjetivación, la desobjetivación, etc. Importante ante este enigma es, además de acercarse a su núcleo, dar cuenta de los caminos que nos llevan a oponernos a él. Pues, como siempre «no se puede mantener a ningún ser en estado de servidumbre sin hacerle daño» (La Boetie 2008, p. 52) y sin esperar que rete el yugo que se le ha impuesto.

Claramente, La Boetie ya discernía entre soberano y soberanía, entre estructura y simples gobernantes fetichizados, cuando afirmaba que quienes luchan contra la dominación «lo que querían no era suprimir, sino cambiar la cabeza [...], con la intención de echar al tirano, pero de conservar la tiranía». ¿Qué es tiranía? Es la fetichización que desde el inicio de este ensayo venimos citando. La perversión

del poder, la inversión artificial y cruelmente real de su fuente soberana, el pueblo. Pero, como se volverá a reiterar después, la ley no es el fundamento de la justicia, sino la fe. Cuando el pueblo crea lo suficiente en sí mismo y no en los fetiches que lo determinan a servir será el actor colectivo de su historia (Dussel, 2006, p. 115).

Si bien, hay cierto enigma en el poder soberano en cuanto a indiferencia entre violencia y justicia en la *exceptio* de la *nuda vida*, del cual, de todas maneras, ya vamos intuyendo su origen como fetichismo. Un enigma aún mayor lo constituye la revuelta, la rebelión, la revolución, la liberación (entendidos como procesos en los que la libertad absoluta no se alcanza, sino que el camino se traduce en fidelidad a una verdad). Foucault también lo vio así mostrando asombro por la aparición de resistencias donde sea que se ejerza poder (fetichista). La ley al asesinar, al abusar, al robar, al confrontar la vida de su propio pueblo demuestra que ha dejado de ser el criterio de justificación del poder soberano, más bien lo denuncia. Ni su excepción más violentamente justa la salva de la deslegitimación en la que ha caído.

En el estado de excepción «el pecado principal se comete cumpliendo la ley y no por violación de la ley»⁽¹¹⁾ (Hinkelammert, 1998, p. 18). Violar la ley (como hizo, por ejemplo, Antígona), no creer en esta, que aquí es fetiche, es no cumplir con el culto de muerte que implanta. En otras palabras, no cumplir con la ley de la excepción implica salir de la lógica sacrificial fetichista del *campo de concentración*. Es decir, dejar de participar como engranaje en la producción de cadáveres. Es lo que hubiese permitido a Eichmann no participar del cuerpo indiferenciado del soberano que ordenaba asesinar, que ahora también ordena o sujeta a ser cómplice mudo o pasivo del rito de inmolación de la vida al capital y al mercado neoliberal o al más bajo ritual de desecho de un sistema que ha comprendido que para sostenerse solo le basta el veinte por ciento de la población mundial, por lo que el otro ochenta por ciento se vuelve desechable para él.

Entonces, que «haya un aspecto subjetivo en la génesis del poder es algo que estaba ya implícito en el concepto de *servitude volontaire* en La Boetie; pero, ¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos comunica con el poder objetivo?» (Agamben, 2016, p. 15) A este fenómeno nos acercamos mediante la categoría de fetichismo. En grado fecundo esta categoría permite dar cuenta de las dos preocupaciones de los dos autores previos. El poder soberano y su *exceptio* como fetichismo del poder y de la *servidumbre voluntaria* como fetichismo del pueblo.

(11) Así lo enseñan Abraham, que no mató a su hijo a pesar de ley semita que ordenaba inmolarse al primogénito, o Jesús, al curar leprosos en los días sábados a pesar de la prohibición de la ley mosaica.

Lo que La Boetie llamó *servidumbre voluntaria*, Dussel denomina la fetichización de los pueblos. Grado este último de la inversión del poder soberano que se extiende hasta corromper a la misma comunidad política. Mientras el pueblo mantenga su creencia en los fetiches del poder, del dinero, de la mercancía, del capital, etc. y no recobre la fe en sí mismo la servidumbre estará triunfante. Hay «espíritus peligrosos» (Abensour y Gauchet en La Boetie, 2008, p. 12), grupos disidentes, a manera de pequeñas comunidades que practican y predicán el mensaje de liberación. Pero mientras el mensaje se mantenga cautivo de las singularidades y no se articule con mayores proporciones de la población, no existirán las condiciones para hablar propiamente de pueblo.

El pueblo es la categoría política que subsume clase, raza, género, etc. No es propiamente un significante vacío, sino una especie de *significante flotante* como diría Laclau (1987), p. 130, pues aún en la peor de las servidumbres se mantiene en función de ciertos nodos que le dan sentido, significación popular, y el potencial para alzarse contra la tiranía hecha ley y la excepción que fundó el derecho y ahora cada vez se le asemeja más.

IV. Estado de Rebelión: la potencia liberadora de la vida desnuda

La Boetie (2008, pp. 53-54) al hablar de las clases de tiranos, en cada uno de ellos recuerda el problema que preocupa en sus estudios políticos a Dussel: la fetichización del poder. Esto sucede cuando la autoridad (delegada), el soberano, el Estado, etc., ya sea elegida por votación popular, se imponga por la fuerza de las armas o por derecho de sucesión⁽¹²⁾, se acostumbra al poder y toma la «firme resolución de no abandonarlo jamás» considerando que los pueblos le están sometidos como siervos o que son su propiedad.

Agamben intuye el problema que Dussel desarrolla al decir acerca de la relación de bando o de abandono de la política respecto de la vida:

¿Pero de qué relación se trata propiamente desde el momento en que este carece de *contenido positivo* alguno y en que los términos que están en relación parecen excluirse (y a la vez incluirse) mutuamente? ¿Cuál es la forma de la ley que en él se expresa? El bando es la pura forma de referirse a algo

(12) La Boetie (2008, p. 54) nos recuerda que «los elegidos por el pueblo lo tratan como a un toro por domar, los conquistadores lo convierten en una presa sobre la que ejercen todos los derechos, y los sucesores lo tienen por un rebaño de esclavos que le pertenece por naturaleza».

en general, es decir, el simple acto de establecer una relación con lo que está fuera de relación. En este sentido, el bando se identifica con la forma límite de la relación. Una crítica del bando tendrá entonces necesariamente que poner en duda la forma misma de la relación y preguntarse si el hecho político no resulta quizás *más allá de la relación*, es decir, ya no en la *forma de conexión*. (énfasis agregado) (Agamben, 2016, p. 44)

Esto es una invocación a pensar el *contenido negativo* de la política que hace de ella un abandono de la vida, además de su instrumentalización, representada en la relación de excepción soberana que consiste en una exclusión-inclusión culposa. Operación que la soberanía fetichista realiza para traer a sí la vida que no tiene, eso que le hace falta para decirse soberana. Si no, ¿de qué sería soberana?, ¿de la nada? Es un te necesito que el poder (negativo) le guarda a la *positividad* (materialidad) *de la vida*.

Si bien Agamben no lo reconoce explícitamente, pues le hace falta justamente una concepción positiva del poder, el «poder soberano» del que él habla en realidad es un poder en apariencias. Esto quiere decir, que en realidad es una inversión del poder. Correctamente comprendida la soberanía reside en la comunidad política y no en un poder externo a ella o constituido. El fundamento para explicar esto es que una comunidad cualquiera se da «instituciones» (no necesariamente estatales y tampoco en la forma moderna burguesa o neoliberal) para su gobierno. El poder (*potestas*) que delega a estas instituciones hace que la legitimidad de estas dependa del consenso de la comunidad (*potentia*). Así, al hablar de inversión o fetichización del poder, nos referimos al proceso por el cual una institución cree tener fundamentada sobre sí misma su «ser soberano» olvidando, ocultando o negando la fuente popular⁽¹³⁾ de la soberanía.

De tal manera, es necesario tener presente que la categoría (abierta) *pueblo* como «actor político» es el agente del real estado de excepción, del *estado de rebelión*. Su importancia aquí deviene justamente de entender la *escisión* del consenso (si alguna vez hubo uno) dominante, lo cual hace que *un resto* (*plebs*) de la comunidad política que deviene en parte del *nuevo pueblo* (*populus*) junto a los no-pueblo (a lo *goim* judío: «gentiles», «bárbaros», «no circuncidados», etc., haciendo un símil religioso) constituyan el actor colectivo de la nueva política.

(13) Al usar el término popular aquí no lo hacemos despectivamente como los críticos del populismo. Aunque, no obstante, guardamos diferencias respecto a la apuesta política en uno de sus principales defensores, Ernesto Laclau. Téngase presente también que aquí se diferencia entre populismo, popular y pueblo siguiendo las líneas en la obra dusseliana, resumidas en *Cinco tesis sobre el «populismo»*.

Entonces, aquí se invierte la propuesta de Agamben:

Si es verdad que el acontecimiento [...] podría parecer un «estado de excepción», en verdad es algo más radical: es el «estado de rebelión» que suprime la Ley cuando mata. En cambio, el Poder fetichizado pone de hecho al «estado de derecho» continuamente como «estado de excepción», pero no desde una voluntad del pueblo, sino lo contrario, desde una voluntad despótica del dominador (el César sobre la Ley romana del senado, que no es ya la «dictadura» según la Ley; Hitler sobre la débil ley de la República) (pie de página en Dussel, 2012, p. 76).

Agamben se pregunta cómo cuestionar esta estructura de excepción o de bando en el que la vida es originariamente abandona a la decisión soberana. Nos dice que habría que «poner en duda la *forma misma de la relación* y preguntarse si el hecho político no resulta quizás *más allá de la relación*, es decir *ya no en la forma de una conexión*» (énfasis agregado) (Agamben, 2016, p. 44). Justamente en este extremo la propuesta del Estado de Rebelión y las categorías que hacen posible pensarlo fundamentan, no solo relacionan, la política y el poder en la vida para suplir una nihilista concepción negativa del poder y su antropología también negativa de la humanidad.

Bajo la propuesta de un poder positivo que se entiende como servicio y obediencia crítica, la crítica dusseliana da en el meollo del asunto. Pues, frente a un soberano (*potentia*) que funda un estado de excepción (*potestas*) como regla en el que dispone de la vida a capricho, se presenta una *hiperpotentia* (pueblo) disidente de lo dado o del orden establecido que es capaz de superar la dominación que campea y fundar una *potestas* distinta, no fetichizada como en el primer caso.

Aquí, el *arcana imperii*, pero no de la dominación, sino de un poder político positivo como pensara Agamben y, por extensión crítica claro, el secreto del poder soberano (negativo⁽¹⁴⁾). Aquí el fundamento del estado de rebelión. Así, hacia la comprensión de un nuevo tipo de poder y de política, se señala que:

El campo político queda siempre delimitado, en su nivel material, por una exigencia primera: el no negar la vida de la comunidad política misma, de los antagonistas políticos, en último término de toda la humanidad. [...] En efecto, la vida humana, como es obvio [...] es el supuesto absoluto y el fin de toda la política. Si los actores políticos mueren (por hambre, por represión, por persecución, por guerra, etc.), el campo político desaparece, porque

(14) El *poder soberano negativo* es la fetichización de las *potestas* que pretende arrogarse la fuente de la legitimidad para gobernar, la *potentia*, que en realidad reside en el *poder soberano positivo* del pueblo, la real *hiper-potentia*.

desaparecen los actores de tal campo, o porque se transforma en otro tipo de campo (por ejemplo, en un campo militar). La vida es la condición absoluta, pero aún más: es el contenido de la política; y es por ello igualmente su objetivo último, cotidiano, el de sus fines, estrategias, tácticas, medios, estructuras, instituciones. (Dussel, 2009, p. 439)

El «soberano» sería entonces un poder político fetichizado que se cree la sede de la *auctoritas*, con voluntad para gobernar, y el pueblo, que es una voluntad ulterior y a la vez anterior (que el mismo poder soberano necesita asumir en su estructura presupositiva⁽¹⁵⁾), viene a restablecer la idea fundamental de todo ejercicio delegado de su poder soberano reemplazando, superando, en ese proceso la dominación del poder fetichizado en *éxodo* hacia un sistema de justicia, nunca perfecto por cierto, pero *perfectible* como toda creación humana.

El estado de rebelión muestra la *nuda vida* agambiana como *voluntad-de-vivir* dusseliana⁽¹⁶⁾. Lo que para la excepción es pura *zoé*, en la rebelión es el mayor impulso biológico de la vida. No es politización de la vida, es la vida dando los criterios de imposibilidad de una (no)política de la excepción, una política de la rebelión al fetichismo. Es decir, la vida que le dice al poder: no me puedes matar porque de lo contrario ni tú mismo no existirías.

El valor del *estado de rebelión*, no solo supera el *estado de derecho* y su última defensa y garantía, el *estado de excepción* (cada vez más igualado al otro), en la práctica provoca el derrumbe de un poder soberano que se ampara en tales procesos. Es decir, como expresión popular mayor, el estado de rebelión es el proceso de subversión del orden vigente (*potestas*) fetichizado (en el que las instituciones del poder delegado se arrojan la *potentia* que otorga legitimidad desde un consenso) en el que una *hiperpotentia* que se funda en un consenso disidente del consenso dominante y reunión suficiente de hegemonía depone al poder soberano (fetichista) mismo y restaura lo invertido: el hecho de que el poder soberano fetichista crea tener a partir de sí mismo la legitimidad desconociendo a la comunidad política. Pone al mundo sobre sus pies. El estado de rebelión es una propuesta ante el estado de excepción y la servidumbre voluntaria como elementos que se entrelazan para producir el estado (de derecho) normalizado de dominación.

(15) Ver Agamben 2016, pp. 33-34.

(16) Sería posible tomarse esta licencia y extraer esta conclusión de la exhortación a «hacer [...] de la nuda vida misma, el lugar en el que se constituye y asienta una forma de vida vertida íntegramente en esa nuda vida, un *bíos* que sea sólo *zoé*». Ver Agamben, 2016, p. 239.

¿Cómo se lleva a cabo esta inversión de la inversión? Esto nos remite a las estrategias que tanto La Boetie como Dussel proponen para desbaratar el poder dominador, uno inclinándose por «no darle nada» al poder (dominador, fetichista) e intuyendo ya la necesidad de sublevarse contra la tiranía y otro apostando por la organización de un *hegemón analógico*, un «proyecto hegemónico de la libertad» (Dussel, 2006, p. 54), entre las resistencias y procesos de liberación mundiales para así constituir los caminos de la hegemonía pluriversal capaz de articular categorías universales (clase, raza, género, pueblo, etc.) para toda la humanidad en procesos liberación. Esto no significa la preeminencia de una estrategia frente a la otra, sino la necesidad de fórmulas que permitan la fructífera posibilidad de que lo micro y lo macro colaboren, que se relacionen en mutua afectación, que la *corpo* y la geopolítica sean los dos extremos y las dos caras del proceso de liberación mundial.

En la hegemonía no hay propiamente un significante vacío. El pueblo para existir de una u otra manera necesita que en su seno existan intereses, necesidades de las partes excluidas y oprimidas en un sistema injusto o de los ya disidentes de un consenso disidente crítico. Es decir, lo que se llama significante vacío va cambiando de contenido, pero nunca está propiamente vacío, pues de estarlo no existiría. La política no existe como concepto abstracto sino en la medida que hay praxis humana. Entonces, no hay vacío. Lo que hay es la posibilidad de, en cada momento histórico, coyuntural, atribuirle un significado o significados distintos.

En este sentido, por esta lógica del disenso⁽¹⁷⁾ consensuado que significa la hegemonía del bloque de los oprimidos y excluidos, nos mostramos reacios a sostener que la política tenga por esencialidad el conflicto (lo que no se contradice con la capacidad disruptiva del *pueblo* como subversión del sistema ni reprime la crítica o el debate democrático) y que de su centro sea constitutivo el vacío. Pues, es tal que, «mientras el poder carezca de centro y [sea] en esencia conflicto, se aspira, cuanto más, a regularlo mediante dispositivos [...] que posibiliten controlar su dominio. En el fondo lo que subyace [a esta lógica] se llama guerra. Invertiendo el aforismo de Clausewitz, Foucault señala que «la política es la continuación de la guerra por otros medios [...]»⁽¹⁸⁾ (García Corona, 2019, p. 170). Por el contrario, delimitar la política y ceñir su núcleo ético, permite concebirla como servicio y a sus inversiones, tergiversaciones, fetichizaciones como modalidades de dominación.

(17) El disenso es la base de la disrupción, lo que para Rancière es el acontecimiento como irrupción democrática del pueblo. Y se produce, básicamente, porque las mayorías no pueden cumplir con sus necesidades.

(18) Esta lógica y esta política invertida le es propia a la excepción soberana, lo que hace posible la estructura de *campo de concentración* de la dominación actual.

Pensar la *hegemonía* es posible gracias, no solo a que se reivindica el pasado y se lucha en y por el presente, sino, en especial, porque se «recupera el futuro (la utopía, los postulados políticos, los proyectos concretos [...])» (Dussel, 2012, p. 67). Existe una peculiar forma que el soberano popular tiene de organizar sus fuerzas, que pocos teóricos han podido sentir y apalabrar en algún acercamiento teórico, nos referimos al *mito* como categoría de un *tiempo-ahora* que mezcla la historia de los pueblos y sus aspiraciones futuras del presente. Dentro de la formación hegemónica de los oprimidos y excluidos, de los sin parte, tiene vital importancia el *mito* (ya anticipado por Jorge Sorel) y reconocido y desarrollado por pensadores latinoamericanos como Mariátegui y Dussel que dotan de una vitalidad nueva al pensamiento crítico y hacen un reconocimiento justo al *imaginario popular*, y dentro de este al *mito* como potencia movilizadora a usanza de un *materialismo mesiánico* a lo Walter Benjamin.

¿Qué sostiene al estado de rebelión? Más allá de la amistad, «supera la *fraternidad*, como amistad de la comunidad bajo la Ley. Es *solidaridad* con «la viuda, el huérfano, el pobre, el extranjero» desde los tiempos del Hammurabi; de los débiles, oprimidos y explotados» (Dussel, 2012, p. 49). Es lo que Levinas llama *deseo metafísico*, «el amor [...] que solidifica al resto «mesiánico», que da ánimo para afrontar el peligro» (Dussel, 2012, p. 49) procurando la *satisfacción del otro* antes que la de uno mismo. Se fractura la lógica de la culpa fetichista a través de la fe y el amor representado en política como solidaridad.

Aquí, el *mito* imprime un *carácter* (la actitud, el espíritu) como «fuerza que cambia a un pueblo» (Taubes en Dussel, 2012, p. 61) y permite la posibilidad de superar el fetichismo del sistema cuando este logra creer en sí mismo, en contra de los fetiches de la dominación y la creencia que a su favor promueve el propio sistema como forma de autoconservación. Es decir, el carácter es la *voluntad-de-vida* que se aparta de la idolatría al sistema, del culto al fetichismo. Tiende de esta manera hacia el éxodo del viejo sistema, injusto, fetichista, hacia uno *nuevo* de *justicia* (siempre perfectible). Esa que primero es una *débil fuerza mesiánica* como señalaba Benjamin (2008, p. 306), se convierte en el estado de excepción la máxima fuerza que pone en entredicho el poder soberano y su violencia mítica (entiéndase: justa –claro que para el sistema). Justamente aquí, la culpa en la que se basa el *estado de excepción* puede ser superada, de acuerdo a Benjamin, mediante el *carácter* y la *idea de destino (mito)*, no de un destino manifiesto acerca del orden dado, sino uno que redime la violencia que lo ha instaurado y lo rige. En palabras de Marcuse (1965), cuya cita pertinente reproducimos en su totalidad por la estética con que expresa lo que venimos diciendo:

La violencia que se aborda en la crítica de Benjamin no es la violencia que se critica generalmente, y especialmente cuando se trata de la violencia usada (o intentada) por los de abajo contra los de arriba. Es precisamente este tipo de violencia el que Benjamin, en los pasajes más sublimes de sus escritos, considera como una violencia «pura», esa violencia que podría proporcionar un fin a la violencia «mítica» que ha dominado la historia hasta ahora. La violencia criticada por Benjamin es la violencia de lo existente, aquella que en lo existente mismo ha recibido el monopolio de la legalidad, la verdad y el derecho. Aquí el carácter violento de la ley es invisible, aunque se hace terriblemente evidente durante los llamados «estados de excepción» (que de hecho no lo son). Tal estado de excepción es la regla para los oprimidos. Sin embargo, la tarea aquí, según sus *Tesis sobre la historia*, es «provocar el verdadero estado de excepción», que pueda romper el *continuum* histórico de la violencia. Benjamin se tomó demasiado en serio el significado de la palabra «paz» para ser pacifista: vio cómo lo que hoy llamamos paz es inseparable de la guerra, y cómo esta paz es la «sanción necesaria de toda victoria» que perpetúa la violencia de la guerra. En total oposición y contradicción con tal paz, está la paz (en el sentido en que Kant habla de «paz perpetua») que pone término a la prehistoria de la humanidad, que se ha convertido en su historia. La verdadera paz es la «redención» real y materialista, la no violencia, la llegada del «humano justo». Frente a la violencia perpetuada en el bien y en el mal, la no violencia es mesiánica y nada menos. En la crítica de la violencia de Benjamin queda claro que el mesianismo se ha convertido en la manifestación de la verdad histórica: la humanidad liberada se concibe ahora solo como la negación radical (ya no meramente «determinada») de lo existente, porque bajo el poder de lo existente incluso el bien se vuelve cómplice e impotente. El mesianismo de Benjamin no tiene nada que ver con la religiosidad convencional: la culpa y la expiación son para él categorías *sociales*. La sociedad establece el destino, al que luego ella misma cae; en él, el humano debe convertirse en culpable. «El destino se manifiesta así en la contemplación de una vida como condenada, básicamente como una vida que primero fue condenada y luego culpable». Al igual que la violencia, el destino es también la forma de la ley establecida, «en la que solo se aplican la infelicidad y la culpa, una balanza en la que la inocencia y la felicidad resultan tan ligeras que se elevan». La inocencia no aparece en el destino, y la felicidad es lo que «surge de la concatenación de los destinos y de la red de su destino». La felicidad es la redención del destino, pero si el destino es el de la sociedad históricamente establecida, es decir, el de la opresión legalmente establecida, entonces la redención es un concepto político-materialista: el concepto de revolución.

La redención es usada por el filósofo Pablo de Tarso⁽¹⁹⁾, en su origen griego «redención» significa la manumisión del esclavo [...]. Se habla entonces de «*liberación de los esclavos*». [...] El esclavo de Egipto se pone de pie y comienza un camino (Dussel, 2012, p. 57). Jesús, por su parte, también mostró el escándalo de la ley con su muerte, pues al ser un inocente condenado se cumplió la ley. Pablo continúa esta radical tradición abandonada en estos tiempos por la cristiandad (cristianismo invertido), aunque rescatada por grupos disidentes⁽²⁰⁾. Advierte, al igual que Jesús, la maldición que conlleva cumplir una ley injusta que provoca la muerte (Hinkelammert, 2010).

Hay un miedo justificado, aunque exacerbado de hablar de rebelión, de revolución, de redención. Las experiencias del socialismo real y lo que se consideró su caída (1989) nos han hecho reticentes a expresarnos en estos términos. No obstante, la presencia imperial de un poder soberano dominante en el escenario político mundial requiere que la exposición teórica esté a la altura de los tiempos. Es decir, que se ampare en la fuerza liberadora que yace en los dominados del mundo que se alzan por todas partes y se ponen sobre sus pies al invertir el «mundo al revés» (la excepción: la justicia indiferenciada de la violencia, la violencia hecha justicia). Queremos decir con esto que los procesos de rebelión, de revolución, de liberación o como se les quiera llamar seguirán emergiendo mientras exista dominación. Frente a ello, no podemos hacer como el avestruz, la teoría no puede ser indiferente al sacrificio que la vida hace por prevalecer frente a las políticas y estados de excepción. De modo que es necesario posicionarnos en el *bando* de lo que la dominación concibe como *nuda vida*. ¿Cómo puede ser así? Pues solo a través de una exigencia ética. Nadie, en la práctica o en la teoría se mueve a actuar en favor de los excluidos y oprimidos de los pueblos del mundo, si no es por una comprensión profundamente ética. El núcleo de la *praxis* de una ética trascendental e inmanente que no apuesta únicamente por la vida, sino que ve en ella su misma imposibilidad en cuanto sin vida no hay nada, es crucial para los tiempos que restan, en el que la vida está en juego en la política y con ella toda condición y mediación (entre estas la misma política) humana se ve amenazada por el sistema dominador que paradójicamente muchas cabezas y manos humanas sostienen.

(19) Las categorías teológico-soberanas no están agotadas en su contenido ético-filosófico-político. Los aportes de W. Benjamin, Agamben, Hinkelammert, Dussel, y muchos otros, demuestra que en realidad es un campo a resignificar, resemantizar, reterritorializar, desfetichizar y permitir su uso liberador hacia una política y una concepción del poder *positiva* que rescate la materialidad de la vida abandona en la relación de *bando* que la ley injusta establece con ella.

(20) Como las *comunidades eclesiales de base* y la *teología de la liberación*.

El estado de rebelión es «sin retorno» (Dussel, 2012, p. 68), es una suspensión perfecta de la ley injusta a través del *acontecimiento* (Badiou) *mesiánico* del pueblo que da paso al éxodo, el *largo proceso de liberación*. Proceso que no está exento de retrocesos, de nuevas fetichizaciones, de nuevos estados de derecho, de estados de excepción, de violencia mítica (mejor dicho, fetichista o violencia a secas para diferenciarla de la fuerza –potencia, voluntad-de-vida– que es liberadora) que se indiferencia con la justicia. Frente a esos sistemas que asesinarán nuevamente a sus mesías (maestros o pueblos enteros) nacerán nuevas rupturas. Esto no cierra ningún sistema, en su lugar, deja abierta siempre la posibilidad infinita de anteponer la justicia como causa suficiente de legitimación para oponerse a todo sistema de poder soberano fetichizado basado en la *exceptio* que nubla la diferencia del adentro/afuera, violencia/justicia, *physis/nómos*.

V. Conclusiones

- En América Latina [y el mundo] un *fantasma* recorre [los continentes]: son los pueblos, los pobres, los marginados, los humillados durante siglos lo que se van poniendo de pie (invirtiendo la inversión fetichista del mundo al revés) en un «Estado de rebelión» que manifiesta un proceso profundo de movimientos sociales. (Dussel, 2011, p. 134)
- El estado de excepción latinoamericano y mundial determinado por la pandemia suspendió temporalmente la ebullición social. Las resistencias y las revueltas populares contra el poder mundial dominador conviven en complejos procesos de un mega-fenómeno global y esperan salir a las calles junto a los que nunca pudieron abandonarlas en *estado generalizado de rebelión*. Esta es la real legitimidad del poder soberano popular, la fe del pueblo en sí mismo, su consenso disidente. Lo que hay que negar, entonces, es la *legalidad* (normalidad) dominadora y su estado de excepción.

VI. Lista de referencias

- AGAMBEN, GIORGIO. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textosm, 2016.
- BENJAMIN, WALTER. (2008). «*El concepto de la historia*». En *Obras*. Libro I, vol. 2, 303-318. Madrid: Abada Editores.
- DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ. (1969). *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2006). *20 Tesis de política*. CDMX: Siglo XXI.

- DUSSEL, ENRIQUE. (2009). *Política de la liberación*. CDMX: Trotta.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2011). *Carta a los indignados*. CDMX: La Jornada Ediciones.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2012). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. CDMX: Ediciones Paulinas.
- GARCÍA CORONA, OMAR. (2019). *Hacia una interpretación decolonial de la Teoría Crítica y su recepción filosófica latinoamericana*. Tesis de doctorado. CDMX.
- HINKELAMMERT, FRANZ. (1998). *El grito del sujeto*. San José: DEI.
- HINKELAMMERT, FRANZ. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekin.
- MARCUSE, HERBERT. (1965). Epílogo. En Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze: Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse [Para una crítica de la violencia y otros ensayos]*, 99-106. Fráncfort del Meno, Suhrkamp. Recuperado el 20 de abril de 2020, de <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1359>
- LACLAU, ERNESTO. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- LA BOETIÉ, ETIENNÉ DE. (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar.
- QUIJANO, ANÍBAL. (2014). *Colonialidad del poder y Clasificación social*. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Democracia digital: alternativa en épocas de aislamiento social

Digital democracy: an alternative in times of social isolation

GODOY BOY, Fanny Jaquelyn(*)
VÁSQUEZ CASTILLO, Yeison Baltazar(**)

SUMARIO: I. Introducción II. Génesis de la democracia participativa en el Perú. III. Breve diagnóstico de la partición y concertación. IV. Democracia digital: fundamentos, posibilidades y límites para una democracia participativa. V. Experiencias de democracia digital: un breve recorrido a nivel internacional y nacional. VI. Conclusiones. VII. Lista de referencias.

Resumen: Entender la democracia digital como estrategia de ingeniería social, significa introducir en el debate peruano la noción de políticas de democracia participativa y por lo tanto iniciar procesos de reingeniería de mecanismos de participación ciudadana donde repensar la democracia participativa

(*) Abogada por la Universidad Nacional de Cajamarca. Magister en Ciencia Política (Democracia y Gobierno) en la Universidad Autónoma de Madrid. Psicología. Docente universitario y cofundadora e investigadora del Instituto Peruano para la Concertación y el Desarrollo (www.ipcodeperu.com). E-mail: fanny.godoy@ipcodeperu.com.

(**) Magister en Ciencia Política, especialidad asuntos públicos - Ingeniería de la Concertación por la Universidad Panteón Sorbona - París. Graduado en la maîtrise en Ciencias Sociales (Sociología) por la Universidad de Bordeaux - Bordeaux. Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de Cajamarca. Docente universitario y cofundador e investigador principal del Instituto Peruano para la Concertación y el Desarrollo (www.ipcodeperu.com). E-mail: yeison.vasquez@ipcodeperu.com