

¿De una democracia precaria a un estado de “excepción democrática”?

Sebastián Mora Rosado

Universidad Pontificia Comillas

El riesgo que algunas características de los estados de excepción se conviertan en permanentes pueden convertirse en una técnica habitual de los gobiernos. Visibilizar la voz articulada de las personas en exclusión es levantar la excepción democrática de los ámbitos de mayor vulnerabilidad.

Estamos viviendo una situación singular como humanidad. Una situación excepcional que se ha convertido en un fenómeno totalizante. Afecta a nuestra salud; a las relaciones sociales; a la economía y la política; a la vida familiar; a nuestra forma de relacionarnos con Dios... Singularidad, excepcionalidad y totalidad que perturban nuestra condición existencial.

Es tan profunda la incertidumbre, que como sociedad estamos dispuestos a soportar *pirámides de sacrificio*, como contrapartida de un futuro inmune al virus. La lucha contra la pandemia, escenificada bajo una simbólica bélica, promete ganar la *guerra al virus*. El objetivo es vencer lo antes posible reconociendo, que como en todo contexto bélico, habrá enormes sacrificios. En un *marco de guerra* los gobiernos deciden que vidas merecen ser lloradas y cuales pueden caer en el olvido (Butler, 2010). Como el *Angelus Novus* de Klee, que Walter Benjamín simboliza como ángel de la historia, caminamos empujados hacia un futuro prometedor pasando por encima de las víctimas de la historia. El empuje

hacia el porvenir nos hace inmunes al sufrimiento de las víctimas, que acaban siendo un precio necesario para llegar a la victoria final.

En este contexto, el establecimiento de un *Leviatán sanitario*, como sugiere Svampa

(<https://www.nuso.org/articulo/reflexiones-para-un-mundo-post-coronavirus/>) puede hacernos temer la pérdida de músculo democrático, para caer en las manos de una nueva sociedad tecnodisciplinaria. Este fundado temor, nos hace olvidar que el pasado democrático ya poseía síntomas de una precariedad intensa. Además, si esta precariedad democrática la analizamos desde las personas en proceso de exclusión, sin temor a equivocarnos, podemos hablar de una auténtica *excepción democrática*. Si volveremos a regímenes totalitarios, con otras tecnologías de lo político, o profundizaremos en una democracia social está por ver. Ahora bien, desde la situación de las personas en proceso de exclusión, la excepción se hace permanente. Las personas en exclusión vivían en un estado de excepción democrática, antes de la pandemia, y todos los pronósticos dibujan una profundización de este escenario.

1. Los confines de la política

Esta *guerra* exige medidas excepcionales en todos los ámbitos: sanitarios, sociales, económicos, culturales y, como no, políticos. De hecho, vivimos bajo el *estado de alarma* desde hace semanas. Esta situación significa, de manera sintética, la concentración excepcional de poderes en el gobierno de la nación. Incluso, la primera declaración de *estado de alarma* es una prerrogativa del presidente del gobierno, que en sucesivas prórrogas ha de contar con la aprobación del Congreso de los diputados. En definitiva, el estado de alarma es una figura política que suspende la normalidad democrática para lograr el orden perdido. Es una figura político-legal de aquello que es muy difícil que tenga forma jurídico-política. Suspender el orden para restablecer el orden.

Carl Schmitt, en su *Teología Política*, acuña una definición, que se ha hecho punto central de la discusión en filosofía política, del soberano afirmando: *es quien decide sobre el estado de excepción* (2009:13). En el estado de excepción el soberano concentra toda la soberanía, que podía residir en otros ámbitos en

situación de normalidad política. La pregunta que brota en esta situación es: ¿puede prolongar el *estado de excepción* sus tentáculos más allá de este tiempo interrumpido por la pandemia? Aquello que se nos presenta como excepcional y provisorio, ¿acabará convirtiéndose en una técnica habitual de gestión de los gobiernos?; ¿podríamos hablar de una suerte de *estado de excepción permanente*? Para algunos autores el estado de excepción viene siendo paradigma de gobierno desde hace años (Agamben, 2003) y se hace especialmente preocupante en la actualidad.

Esta realidad no es nueva. En el año 2016 escribían Julio Díaz y Carolina Meloni un texto, que parece un análisis sociológico de la actualidad más que una reflexión filosófica abstracta:

El fantasma de la enfermedad se hace presente y, con él, los dispositivos inmunitarios invaden todos los planos de lo social. Cuando el flagelo azota, las barreras profilácticas se vuelven imprescindibles: fronteras, cuarentenas, guetos, estado de excepción, militarización de la zona y control policial extremo son algunos de los dispositivos que van configurando el imaginario de nuestra nueva civilización y de la gestión que hacemos del peligro. La peste, recordaba Foucault, trajo consigo la creación del aparato policial para mantener el orden y la salud del tejido social. Las amenazas de las nuevas epidemias han originado una nueva policía más capilar y porosa. Se trata de combatir el contagio tanto del cuerpo individual como del social. Se vigila, observa, controla y aísla la amenaza interna a través del cercamiento y la compartimentalización de lo real (Díaz & Meloni, 2016:83).

En el imaginario ciudadano parece asentarse, con cierta naturalidad, la idea de que en tanto más cedamos nuestra libertad, más ágil y eficiente será la batalla contra el coronavirus. Ponemos a los gobiernos asiáticos como ejemplo de gestión eficiente, aunque puedan estar en duda ciertos criterios democráticos, como afirma Chul Han. La monitorización digital y analógica se presenta como modelo de gestión en tiempos de excepción. Medidas de vigilancia antiterrorista son aprobadas en algunos estados para hacer seguimiento a los pacientes de coronavirus aduciendo el estado de excepción. Vigilancia que ya no se modula

únicamente sobre comportamientos, sino sobre emociones también. La prioridad es salvar vidas y, para conseguir dicho fin, es necesario desprenderse de ciertos ámbitos de protección de nuestra libertad.

Pero no solo cedemos nuestra libertad. También consentimos, en nombre de la vida, la expulsión y el desprecio por algunas vidas que no merecen ser preservadas. *En el momento en que la vida se convierte en el valor por excelencia, el valor absoluto, al cual cualquier otro debe estar subordinado, se puede pensar que también el sacrificio de una porción de vida pueda ser necesaria para el desarrollo de este valor* (Esposito, 2009:136). En nuestro Estado, hemos conocido como bajo el precepto de salvaguardar la vida, hemos despreciado la vida de muchas personas mayores que *no han merecido ser lloradas*.

La política se está encontrando con sus límites en los confines de la pandemia. El confín nos sitúa en el límite, la frontera y la ambigüedad. Sin embargo, es en esta tierra de nadie dónde podemos resignificar la política en estos tiempos de incertidumbre. El horizonte de la pandemia nos impulsa a la necesidad de preguntarnos por ese ámbito del *nosotros* que llamamos política.

Este nosotros, no acabamos de resolver si se ha consolidado en estos tiempos excepcionales o, más bien se ha debilitado. Para algunos autores, el miedo disuelve el nosotros. El estado de excepción difumina el nosotros gravemente.

El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo, cada uno se preocupa solo de su propia supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa (Chul Han).

Sin embargo, para otros autores la epidemia nos hace vivir como un solo organismo en su dinámica de defensa contra el virus. *En tiempos de contagio somos parte de un único organismo; en tiempos de contagio volvemos a ser una comunidad* (Paolo Giordano).

Sea cual sea la inclinación que demos a nuestros pensamientos es clara la apelación a repensarnos políticamente. Podemos decir con Balza, aludiendo a Foucault y su interpretación de Aristóteles, que no debemos olvidar que la política no es un mero artificio de un ser viviente que requiere de una existencia política. Más bien podemos decir que la persona, en el momento actual, es *un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente* (Balza, 2013). En tiempos de excepción hay un extremo poder sobre la vida, que se oculta bajo discursos persuasivos de defensa de la vida. Como se han puesto en entredicho nuestras vidas, es urgente rescatar la política de las tentaciones totalitarias. Las epidemias acaban con el *demos*, como bien sabemos desde los griegos, y conforman una interrupción democrática tras la búsqueda de una inmunidad anhelada. La inmunidad exacerbada acaba convirtiéndose en un *impulso de antidisolución que parece encontrar su réplica más que metafórica en esas enfermedades, llamadas precisamente autoinmunes, en las que el potencial bélico del sistema inmunitario se eleva a tal extremo que en determinado momento se vuelve sobre sí mismo en una catástrofe, simbólica y real, que determina la implosión de todo el organismo* (Esposito, 2005:29). Y no podemos olvidar que las enfermedades autoinmunes también *matan*.

2. El retorno de la vulnerabilidad

Vivimos tiempos de *tecnoutopía posthumana*. Los avances del mundo digital y de la tecnociencia prometen un mundo feliz. Mundo que no descansa en ninguna de las utopías del progreso de la humanidad que habitan en el pensamiento político desde la Ilustración. Más bien, proclaman un cambio de paradigma que sustituye el *Progreso* como motor invisible de la historia por el modelo de *Innovación*, que promete un salto al futuro permanente de manera disruptiva y no progresiva (Coenen, 2016). Estábamos a *un salto* de liberarnos de este costoso mundo de la fragilidad, gracias a los permanentes avances innovadores, pero llegó el coronavirus.

Los diferentes transhumanismos o posthumanismos se presentan como una propuesta de revolución silenciosa y pacífica que nos iba a llevar a un mundo sin dolor, sufrimiento o enfermedad (Ferry, 2018).

Esta huida de la realidad hacia otras naturalezas sin mundanidad, se convierten en una aventura mítica en mucha de sus formulaciones. Como dice Riechmann el transhumanismo se convierte en un mito gnóstico que destruye toda posibilidad de construir mundo y, por tanto, de construir un nosotros. La *tecnociencia* parece prometernos una liberación de nuestra materia biológica y de nuestro devenir histórico para poder escapar de nuestra frágil condición humana. La búsqueda de un humano desencarnado convertido en pura información y codificación *ciberbiológica* se convierte en una utopía alcanzable. En este contexto, la pandemia llega para *humanizar nuestra existencia*. Somos más humanos de lo que pretendíamos: frágiles, interdependientes, necesitados de afecto y sentido existencial. En este tiempo interrumpido, irrumpe la condición humana mostrando su paradójica vulnerabilidad.

Para nuestro propósito político, en el marco de la *pandemia*, podemos valernos de dos conceptos de la filosofía política de Butler: *precariedad* (*precariousness*) y *precaridad* (*precarity*) (Butler, 2006). El primero alude a la universal vulnerabilidad que sufrimos los humanos. La esencia de lo humano está caracterizada por la fragilidad y debilidad. El segundo concepto expresa la condición vulnerable que sufren personas y colectivos que son excluidos y expulsados.

La precariedad es expresión de vulnerabilidad radical y en ella reside la condición humana (Butler, 2016). Si no aceptamos esta constitutiva precariedad, los humanos acabamos conformando entornos idealizados que excluyen a los más débiles (Nussbaum, 2007), negando las verdaderas capacidades que tenemos las personas. La vulnerabilidad (de *vulnus*, «herida») implica fragilidad biológica, dependencia y relación. Ser vulnerable es estar expuesto a *ser herido* y no ser capaz de sobrevivir al margen de la hospitalidad de los otros (bien lejos de la utopía transhumanista). La condición humana, desde una antropología de la vulnerabilidad, no puede escapar a esta fragilidad e interdependencia.

La *tecnoutopía posthumana* que promete la liberación de la condición humana (Human Enhancement), destruye la vulnerabilidad que es condición *sine qua non* de un nosotros. La política es articulación transitoria de un nosotros precario que requiere de hospitalidad.

Esta constitutiva vulnerabilidad (*precariousness*) queda desbordada desde la perspectiva social y cultural cuando se vive como *precaridad* (*precarity*). Las condiciones de vida que sufren algunos colectivos, pueblos o personas expresan la absoluta inhumanidad de nuestro mundo. Personas al margen del bienestar mínimo, recluidas en círculos de explotación y exclusión, expropiadas de presente y de futuro llegando a convertirse en población expulsada y sobrante (Sassen, 2015). Son personas convertidas en *cueros abyectos* (Butler) y, por tanto, eliminables impunemente. Para estos seres abyectos, no hay promesa de felicidad. En la *eugenesia de nuevo cuño* (Ferry, 2018) se vislumbra una enorme preocupación por deshacerse de la *precariedad*, en tanto que vulnerabilidad esencial de lo humano, y pocas pretensiones de afrontar la *precaridad* como forma inhumana de convivencia.

Esta promesa de una vida alejada de la condición vulnerable, defendida por el transhumanismo, retorna en tiempos de pandemia como utopía de un mundo sin COVID-19. Una lucha contra la condición vulnerable. Lucha por la que nos desprendemos de nuestras esferas de libertad y busca inmunizarse contra todo peligro potencial. Ahora bien, lucha que sigue despojando a los más vulnerables y excluidos del derecho a la vida. Hay vidas que no merecen ser lloradas. Se presentan como seres eliminables (*Homo Sacer*). Como dice el papa Francisco *hemos dado inicio a la cultura del «descarte» que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes»* (Francisco, 2013. nº 53).

Precariedad y precaridad (Butler) van siempre de la mano en la vida singular histórica. En los laboratorios del pensamiento podemos diseccionarlas, pero en los laberintos de la historia se despliegan hermanadas en la existencia concreta.

Sin duda, el COVID-19 nos afecta a todas las personas, pero de manera desigual. Todas las personas estamos expuestas al contagio, estamos aguantando el confinamiento y, además, las consecuencias sociales y económicas nos afectarán a todas las personas. Sin embargo, desde el punto de vista epidemiológico, el virus

afecta más intensamente a algunos colectivos por edad o por patologías previas. La incidencia sobre las personas mayores está siendo de una violencia extraordinaria. La condición humana vulnerable tiene grados dependiendo del agente que incide sobre ella.

Además, la pandemia sanitaria es también una pandemia social (Mora, 2020), como es regla en todas las crisis independientemente de su origen. Tomando como ejemplo la dinámica de la llamada Gran recesión (2008) -que a tenor de los escenarios que se dibujan rebajará su calificativo- decíamos: la crisis nos afecta a todas las personas independientemente de su posición social. Es cierto, que el primer impacto fue bastante generalizado, pero inmediatamente empezó a concentrar sus efectos en las personas más vulnerables. Al comienzo de la crisis, en el año 2007, la población integrada era del 49%. Es decir, las personas que tenían una vida estable en lo social rondaban el 50% de la población. En el otro polo de la estructura social, el 6% de la población vivía en condiciones de exclusión severa. Si observamos los datos de 2018 vemos como las personas que viven en situación de integración plena están casi en el 49%, dato previo a la crisis, pero las personas en exclusión severa están dos puntos y medio por encima (8,8%). El orden llegó para los *integrados*, pero para los más vulnerables la exclusión se amplió. La exclusión se forjó más extensa, más intensa y crónica. Revelando, como siempre, que un lugar social desigual tiene consecuencias desiguales en el desarrollo de cualquier proceso social, económico o sanitario. Vivimos tiempos donde el riesgo a una *excepción democrática* es notoria. Pero, al igual que en otras crisis, podemos idealizar el punto de partida. En tiempos de excepción la vuelta a la normalidad parece como una vuelta al paraíso. Como si ansiáramos la vuelta a una sociedad que desplegaba un *edén democrático* permanente. Antes del COVID-19 nuestra democracia era un sistema político frágil y complejo.

3. Democracia precaria

En la última década del siglo XX aplaudíamos la llamada tercera ola de democratización (Huntington, 1993) y, sin embargo, estamos empezando el siglo XXI con una *vuelta al puño de hierro*^[1]. La subida de la extrema derecha en países

muy diversos entre sí (desde Noruega a Brasil, pasando por Alemania o España); los *gobiernos impolíticos* de países modelos de democracia liberal (Gran Bretaña o EEUU); la permanencia y extensión de *países fallidos* especialmente en África, muestran la compleja realidad política que vivíamos antes del coronavirus.

Son tiempos de una política frágil, precaria y compleja (Innerarity, 2015; 2020) a pesar de los giros autoritarios. En primer lugar, porque la gobernanza está atravesada por una complejidad aguda (Fernández-Albertos, 2017). La política pretende, con poco éxito, ser política territorial del Estado-nación. Sin embargo, los procesos sociales fundamentales, las grandes transformaciones digitales, los impactos medioambientales y las pandemias no conocen fronteras. Tenemos procesos globales bajo el control de gobernanzas estatales, problemas internacionales afrontados con leyes estatales y riesgos mundiales abordados desde instituciones regionales. Esta complejidad, por ámbito de gobernanza, se ve intensificada cuando atendemos al entramado decisional requerido. Las decisiones se despliegan en una trama multinivel de difícil comprensibilidad.

En segundo lugar, no podemos pasar por alto, la *desafección política* profunda y severa de nuestras sociedades. La fatiga civil nos acompaña en nuestras sociedades occidentales. Hemos edificado una democracia sin *demos* (Camps, 2010), una democracia sin pueblo, un modelo de gobernanza sin ciudadanos.

En este contexto, va ganando terreno de manera cautelosa un modelo de *democracia elitista* que desde diferentes variaciones va conquistando legitimidad. Los diversos planteamientos del *gobierno de los expertos* o de *instituciones expertas* están calando en la ciudadanía. En estos momentos de pandemia es claro y evidente. *Hacemos lo que nos dicen los expertos* repite incansablemente nuestro presidente del gobierno. Se valoran positivamente los procesos gestionados por los expertos, antes que los procedimientos propuestos desde el ámbito político formal (Fernández-Albertos, 2018:90) estableciendo una *democracia sigilosa* (Fernández-Albertos, 2018:91) con una legitimidad borrosa desde el punto de vista político.

Esta cosmovisión democrática ha adquirido mucho relieve en la actualidad desde el llamado ascenso de *los populismos*. En este contexto parece urgente reivindicar

la *epistocracia* como modelo democrático. La *epistocracia* tiene diversas modalidades y gradaciones, pero todas basadas en un punto común. Es necesario el gobierno de los pocos (informados y capaces) sobre el gobierno de la mayoría. Estas mayorías, dicen los defensores de este modelo, se comportan de manera sesgada, irracional y emocional (Brennan, 2018).

En este trasfondo, expresado de manera esquemática y sintética, emerge la crisis del coronavirus. Los escenarios están abiertos: ¿saldremos democráticamente reforzados?, ¿dominarán las tendencias autoritarias legitimadas por la búsqueda de inmunidad y posibilitadas por la tecnociencia?; ¿el espíritu comunitario logrará vencer al aislamiento inmunitario?

4. Para los excluidos el *estado de excepción es la regla*

La historia es un dinamismo abierto a diversos escenarios posibles. La historia es creación humana abierta a la esperanza. Sin embargo, como reza la Tesis VIII *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin: *la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la historia que se corresponda con esta situación.*

El VIII Informe Foessa, presentado hace unos meses, lo dibuja con una nitidez clara. Las personas excluidas están al *margen de la democracia*. Por ejemplo, hay barrios populares con una abstención mayor al 70%. Esto significa que sus demandas no son escuchadas, son silenciadas, o más bien, son absolutamente ignoradas porque no ejercen presión sobre las estructuras políticas. Precariado político y precariado social, en sociedades frágiles, se dan la mano construyendo un escenario de *expulsión profunda*. El estado de excepción, desde la tradición de las personas en proceso de exclusión, es la norma. Han vivido y viven en la *excepción democrática*.

Desde cualquier análisis de participación política se revela, con suma claridad, que las personas en situación de exclusión padecen un enorme *gap democrático*. Es decir, las personas en situación de exclusión están también expulsadas del ámbito de lo político.

En las condiciones actuales, muy determinado por las condiciones de desigualdad y exclusión, está surgiendo no solo un precariado social, sino también un precariado político que siente cada vez de manera más notoria que su voz no cuenta para los asuntos públicos. Fernández-Albertos (2018), argumenta que la complejidad en los procesos de gobernanza y los procesos de intensificación de la desigualdad están generando la aparición de este precariado político que se siente al margen del espacio público.

Existe una segregación social clara con respecto a la participación electoral. Este comportamiento lleva a una conclusión directa. Si las personas en situación de exclusión no votan, acaban siendo políticamente irrelevantes. Que sean olvidados y silenciados significa que desaparecen de la agenda política. Y, al desaparecer de la agenda política, también desaparecen las políticas que pueden luchar contra la situación de exclusión que padecen. Por ejemplo, parece demostrado que en los países con mayor participación de las personas vulnerables los niveles de desigualdad son menores. Es decir, su voz es tenida en cuenta y se implementan políticas para, al menos, disminuir la desigualdad (Mahler, Jesuitz, & Paradowski, 2014).

Podemos pensar, que este absentismo electoral se ve compensado por una mayor participación de las personas en exclusión en los cauces no convencionales. Sin embargo, esto no parece ser así. La participación en las formas no convencionales mantiene la desigualdad en las personas con menores capacidades educativas (que podemos correlacionar con bajos ingresos) sin embargo disminuye en los grupos de jóvenes y desde una perspectiva de género (Marien, Hooghe, & Quintelier, 2010; Stolle & Hooghe, 2009; Urdániz, 2013). Es decir, sí que logran minimizar la brecha generacional y de género, pero no la de las personas en procesos de exclusión.

En España la participación por canales no convencionales de las personas en situación de exclusión ha sido muy bajo. Incluso ausentes del dinamismo de los movimientos sociales alrededor del 15 M. El grueso de los activistas, tenían en común un nivel de formación medio-alto, eran relativamente jóvenes y pertenecían a las clases medias (Calvo, Gómez-Pastrana, & Mena, 2011). La Plataforma Antidesahucios (PAH) fue una excepción en la que las víctimas y los

activistas formaban una sola agrupación.

Hemos edificado una democracia con ausencias significativas. Ausencias que no son debidas a un estado de excepción temporal, sino que para las personas en situación de exclusión es la regla. Parece que de manera recurrente *la voz de los excluidos es a su vez excluida incluso en la teoría de los modelos de democracia (y, paradójicamente, también de los modelos que aspiran a la plena inclusión política de los excluidos)* (Palano, 2018:149).

Como bien dice Zubero, las personas en exclusión no cuentan, son invisibles e invisibilizados:

Los excluidos son seres sin voz, seres solitarios, agrupados sólo estadísticamente cuando las administraciones o alguna organización social los cuentan. Pero los excluidos no se movilizan, no protestan, no se manifiestan, no se juntan ni se organizan. Son invisibles. Y si se muestran, lo hacen como asaltantes de la cotidianidad en una esquina o en un semáforo; pocas veces ya, como ocurría antes en los pueblos y barrios, alcanzan siquiera a mendigar puerta por puerta. Y como todo lo que rompe con nuestra normalidad, molestan: en nuestras sociedades el pobre -como el enfermo, como el viejo, como el muerto- debe ser apartado de nuestra vista (Zubero, 2014:74).

Las personas en exclusión, en su dimensión pública, se vuelven irrelevantes como sujetos en actos comunicativos. Aunque comunicativamente sean el centro de atención, es desde un punto de vista de objeto de esta (Herzog, 2009). Las personas en proceso de exclusión parecen no ser interlocutores válidos (Cortina, 2007:236-237) para defender sus propuestas e intereses.

En el *juego democrático* no hay espacio para las personas en exclusión. *No se les tiene en cuenta al negociar las reglas y difícilmente pueden reclamar sus derechos. No sólo son perdedores en el juego sino superfluos para el juego* (Bude & Willis, 2008:25. Citado por Herzog, 2009). Son superfluos y sobrantes.

5. La *excepción democrática*

Para las personas en exclusión la *excepción democrática* es la regla. Para ellos, la estructura jurídico-política va transformándose en *campo* (Agamben, 2001; 2016), en espacio de excepción donde, en palabras de Arendt, *todo es posible*.

Visibilizar la voz articulada de las personas en exclusión es levantar la excepción democrática de los ámbitos de exclusión. Necesitamos *espaciar el espacio público* (Rancière) para que nuestra democracia no siga incrementando una *masa de residentes estables no ciudadanos* (Agamben, 2001:28), que acabe convirtiendo la vida para los expulsados en *supervivencia impolítica*.

6. Bibliografía

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Brennan, J. (2018). *Contra la democracia* (2ª ed.). Barcelona: Ediciones Deusto.
- Bude, H., & Willis, A. (2008). *Exklusion - Die Debatte über die Überflüssigen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- Coenen, C. (2016). El discurso sobre la biología sintética y la innovación responsable: observaciones desde una perspectiva histórica. *Isegoría*, (55), 393. doi:10.3989/isegoria.2016.055.01
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Díaz, J., & Meloni, C. (2016). *La noche del capitalismo viviente. Abecedario zombi*. Madrid: El salmón contra corriente.

Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Fernández-Albertos, J. (2017). Política en términos de incertidumbre: síntomas, causas y propuestas. In A. Blanco, A. Chueca & J. A. López-Ruiz (Eds.), *Informe España 2017* (pp. XI-XXXIX). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Fernández-Albertos, J. (2018). *Antisistema. Desigualdad económica y precariado político*. Madrid: Los libros de la catarata.

Ferry, L. (2018). *La revolución transhumanista Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza Editorial.

Francisco. (2013). *Evangelii gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

Funes, M. J. (1995). *La ilusión solidaria: las organizaciones altruistas como actores sociales en los regímenes democráticos*. Madrid: UNED.

Giménez Azagra, F. (2019). *Movimientos sociales y construcción de subjetividades. Los casos de la PAH y de las CUP*. Madrid: CIS.

González, A. (2017). Las máquinas y los gigantes. *Periféria*, (4), 119-131.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Herzog, B. (2009). Exclusión discursiva. Hacia un nuevo concepto de exclusión social. *Revista Internacional De Sociología (RIS)*, 69(3), 607-626.

Huntington, S. P. (1993). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University Press.

Innerarity, D. (2015). *La política en tiempos de indignación* (3ª ed.). Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Levinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparros.

MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.

Mahler, V. A., Jesuitz, D. K., & Paradowski, P. R. (2014). Electoral Turnout and State Redistribution: A Cross-National Study of Fourteen Developed Countries. *Political Research Quarterly*, 67(2), 361.

Marien, S., Hooghe, M., & Quintelier, E. (2010). Inequalities in Non-institutionalised Forms of Political Participation: A Multi-level Analysis of 25 countries. *Political Studies*, 58(1), 187.

Mèlich, J. (2014). La condición vulnerable : una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero. *Ars Brevis*, (20), 313-331.

Mora, S. (2020). Pandemia social. *Iglesia Viva*, (281), 139-143.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Ovejero, F. (2012). Democracia real, realismo y participación. In A. Robles Egea, & R. Vargas-Machuca (Eds.), *La buena democracia: claves de su calidad* (pp. 53-86). Granada: EUG.

Palano, D. (2018). La democracia y los excluidos. Apuntes para una teoría cultural de la transformación posdemocrática. *Soft Power*, 6(1), 145-162.

Riechmann, J. (2016). ¿Triunfará el nuevo gnosticismo? Notas sobre biología sintética, nanotecnologías y manipulación genética en el Siglo de la Gran Prueba. *Isegoría*, (55), 409. doi:10.3989/isegoria.2016.055.02

Sassen, S. (2015). *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Stolle, D., & Hooghe, M. (2009). Shifting Inequalities? Patterns of exclusion and inclusion in emerging forms of political participation. *European Societies*, 13(1), 119-142.

Trujillo, M., & Gómez, B. (2019). *La segregación electoral interurbana en España. Relación entre participación y renta*. Madrid: FOESSA.

Urdániz, J. (2013). Pobreza, votos y nuevas formas de participación. Una defensa de la representación política. *Dilemata*, (13), 33-44.

Zubero, I. (2014). Participación, ciudadanía y exclusión social. *Educación Social. Revista De Intervención Socioeducativa*, (57), 67-80.

[1] Los informes *Freedom in the world* comenzaban el siglo con el título *Discarding Democracy: A Return to the Iron Fist* (2015)

Mayo 2020