

El tiempo del fin: desenlace de una globalización fallida

The end times: the outcome of failed globalization

Sergio Rojas*

*Universidad de Chile
sergiorojas_s21@uchile.cl

Resumen

La equívoca identificación del proceso de globalización con la expansión planetaria de la economía financiera conduce el pensamiento a una situación de clausura e impotencia ante los problemas de magnitud mundial que enfrenta hoy la humanidad. La idea de que no existe “salida” ni “alternativa” a la hegemonía del régimen neoliberal subsume el pensamiento en un clima de agotamiento conceptual y un presentimiento de fin de mundo. Nuestra hipótesis en este artículo es que se trata del fin del horizonte de sentido producido por la occidentalización del mundo. Especialmente relevante en todo esto es la crisis de la figura del Estado nación, pilar de la modernidad. La tarea para el pensamiento en este momento es, más allá del pesimismo u optimismo, atender a lo que habría de inédito en una historia que es irreversible y que nos conduce a la necesidad de imaginar no solo el porvenir, sino también nuestro propio presente.

Palabras clave: Inseguridad – Colapso – Guerra – Occidentalización – Estado



Received: 21/07/2025. Final version: 10/11/2025

eISSN 0719-4242 – © 2025 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

Abstract

The mistaken identification of the process of globalization with the global expansion of the financial economy leads the thought to a state of closure and impotence in the face of the global problems facing humanity today. The idea that there is no "way out" or "alternative" to the hegemony of the neoliberal regime subsumes thought into a climate of conceptual exhaustion and a feeling of the end of the world. Our hypothesis in this article is that this is the end of the horizon of meaning produced by the Westernization of the world. Particularly relevant in all this is the crisis of the nation-state, the pillar of modernity. The task for thought at this moment is, beyond pessimism or optimism, to address what remains unprecedented in a history that is irreversible and that does lead us to the need to imagine not only the future, but also our own present.

Keywords: Insecurity – Collapse – War – Westernization – State

“Somos nosotros, en los países desarrollados
(las personas más mimadas y consentidas
de todos los tiempos), los que nos sentimos
más amenazados, inseguros y asustados,
los más apasionados con todo lo relacionado
con la protección y la seguridad”

Zigmunt Bauman: *Miedo líquido*

“La puerta de acceso a la distopía
está abierta de par en par y, de hecho,
ante una catástrofe, puede que la distopía
sea una suerte de alivio”

Mustafa Suleyman: *La ola que viene*

1. Una globalización fallida

Una idea muy difundida en el presente, frente a la incertidumbre que viene con un proceso de globalización que parece haberse consumado planetariamente, es que, como efecto del predominio de las relaciones financieras entre los países, la realidad misma del Estado nacional habría quedado puesta en cuestión -su lugar, su función. Se trataría de la *financiariización* de la globalización, es decir, la reducción de toda relación internacional a un instrumento financiero y sus intereses derivados, quedando las políticas de Estado subordinadas a esta lógica. Existe, sin embargo, un malentendido que consiste en nombrar simplemente como

“globalización” un proceso que ha consistido más bien en la expansión de la economía financiera capitalista. La globalización, entendida como el proyecto de generar una red planetaria de relaciones de *interdependencia* entre las naciones, ha requerido siempre de la figura del Estado nación. El desborde de este, en una situación de “globalización fallida”, se debe al imperialismo como agente del capital en el vasto territorio de lo *internacional*, lo cual otorga un protagonismo decisivo a las potencias: “La historia de las relaciones internacionales se ha ocupado en gran medida de las relaciones bilaterales entre países dentro del sistema de las grandes potencias europeas” (Osterhammerl y Petersson, 2019, p. 21)

Mi hipótesis en este artículo es que el actual clima subjetivo de “fin de mundo” no se refiere simple y directamente a la posible destrucción material de este, sino que expresa el agotamiento de *una forma de comprender el mundo*. Existe hoy una conciencia de que las ideas, los conceptos e incluso las palabras que nos permitían ordenar la realidad en el marco de un *horizonte de mundo* han perdido en gran medida su coeficiente de sentido, entonces, incluso en la conversación cotidiana, las personas suelen acompañar el uso de importantes términos heredados de nuestra modernidad con el gesto de un “entre comillas”; por ejemplo: “individuo”, “democracia”, “comunicación”, “información”, “verdad”, “realidad”, “vida privada” o “cultura”. También la simple diferencia entre “guerra” y “paz” cae bajo esta inquietante ironía.

Nuestra condición contemporánea es un producto del siglo XX, en una extraña familiaridad con la noción de *Guerra Mundial*: un conflicto bélico cuya magnitud compromete el orden global. Tres guerras mundiales marcaron el sangriento itinerario de la “historia del mundo” en el pasado siglo, incluyendo la denominada Guerra Fría (1947-1989). El escritor británico George Orwell, en un artículo publicado en octubre de 1945 (“Usted y la bomba atómica”), fue el primero en utilizar la expresión “Guerra Fría” para referirse al período que comenzaba con el fin de la Segunda Guerra Mundial: un tiempo en el que la “estabilidad” dependería de que *el mundo* como un todo sea políticamente *inconquistable* dada una equiparación de la capacidad destructiva entre potencias nucleares ideológicamente hostiles. La expresión “Guerra Fría” no ha perdido vigencia, considerando que nombra un régimen de “paz” entre potencias económicas y militares que se funda directamente en el *miedo a la guerra*; se trata de una lógica que no depende de propósitos humanos particulares (por ejemplo, el interés o la ambición de un gobernante determinado), sino que da cuenta de un conflicto cuya territorialidad se proyecta a escala global.

Kant escribió, en el siglo XVIII, que la existencia de tratados y acuerdos (siendo éstos expresión de la racionalidad humana) solo es posible en la medida en que los individuos temen a la guerra. Es decir, la *posibilidad* del conflicto era para Kant algo, después de todo, favorable al uso de la razón debido a que el miedo a la guerra conduciría históricamente a los seres humanos hacia la conformación, primero, de Estados Nacionales y luego de una Federación Internacional de Estados. Desde una perspectiva política, esta sería la máxima expresión de globalización, el límite de su realización, pues el paso siguiente hacia un “Estado mundial”, esto es, hacia una potencia vencedora que se convertiría en monarquía universal, es algo que, según Kant, repugna a la razón (Kant, 2011). No se trata solo de una idea que la razón rechaza éticamente, sino de algo que es propiamente *inconcebible*. Kant anunciaba así lo

que siglos más tarde será la Organización de Naciones Unidas, la que en buena medida se funda en esa misma confianza en la razón como bastión del humanismo frente a la conflictividad que parece inherente a las relaciones entre los Estados en el plano de *lo internacional*, de aquí que Kant celebre que la naturaleza haya “encerrado” a todos los seres humanos juntos por medio de la forma esférica de su domicilio común. Muy pronto, sin embargo, la emergencia de *lo internacional* constituirá un punto de suspenso en la historia del Estado, columna vertebral de la modernidad.

Kant no conoció la realidad de la guerra en la época en que el enemigo iba a transformarse en “una mancha en el radar”, y en que el arsenal atómico de las potencias mundiales llegaría a ser capaz de destruir cien veces el planeta (Watson, 2023). Esta potencia de destrucción *excede la escala humana de cualquier propósito*. En esta escala exponencial de violencia, la finitud misma de la existencia humana desaparece bajo las cifras que informatizan las catástrofes de nuestro tiempo.

Ulrich Beck señalaba en 1997: “globalización significa también: ausencia de Estado mundial; más concretamente: sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial” (Beck, 1998, p. 52). Pues bien, hoy *emerge la ausencia de un Estado mundial*, y lo que es alarmante no es esa falta, sino el hecho de que la realidad de lo internacional se comprende *a partir de esa falta*, como si arribar a lo internacional fuese salir hacia la intemperie del mundo. La turbulenta emergencia de lo internacional hace del mundo hoy algo inconcebible. En efecto, la “ausencia de un Estado mundial” da cuenta en el presente no solo de la conflictividad que sería propia del territorio de lo internacional, sino también de lo que cabe denominar como “globalización fallida”. ¿Puede el planeta *como totalidad* ser objeto de propósitos humanos? Esto equivale a preguntarse si acaso un poder de impacto global puede ser un instrumento al servicio de objetivos particulares. El concepto de *complot*, como lo expone la filósofa italiana Donatella Di Cesare, da cuenta del modo en que se percibe hoy el poder: “sin rostro y sin nombre, que domina en todo momento y lugar, que de ningún modo puede asirse” (Di Cesare, 2023, p. 34). El complot es la forma en que comprendemos el mundo, cuando el orden de las cosas no se deja representar políticamente, cuando al intentar comprender un acontecimiento nos remitimos a “estados de cosas” más que a decisiones o propósitos particulares. El secreto abandona el poder. El “secreto” es que el poder no es “humano”. Por lo tanto, la democracia resulta ineficaz contra la violencia del poder cuando este no se puede “democratizar”, pues esto sería como intentar democratizar el “orden internacional”. La *inexistencia* misma de un gobierno mundial *adquiere realidad* allí donde la hostilidad es parte de ese clima internacional.

La defensa de la democracia puede ser, paradójicamente, el discurso de autorización del poder en su ejercicio imperial (Henry Kissinger recibió el Premio Nóbel de la Paz en diciembre de 1973, tres meses después del Golpe de Estado en Chile). En 1972 el entonces presidente de los Estados Unidos, Richard Nixon, señalaba: “Creo que el mundo será más seguro y mejor si Estados Unidos, Europa, la Unión Soviética, China y Japón son fuertes y sanos, y se equilibran mutuamente y no se enfrentan entre ellos, un equilibrio igualado” (Kissinger). Se trata, como sabemos, del *Principio de Destrucción Mutua Asegurada* (MAD, según su sigla en

inglés). Esta representación geopolítica del mundo, protagonizada por las potencias mundiales, hacía “invisible” la violencia de los conflictos particulares que acaecían bajo ese estado de no agresión en el que habría consistido la Guerra Fría. Entendida de esta manera, la paz se sostiene en un clima de miedo e inseguridad mundial. El periodista Jon Lee Anderson se ha referido al eufemismo de la expresión “Guerra Fría”, pues en esas tres décadas y media, mientras las potencias no se enfrentaban directamente, murieron entre 30 y 40 millones de personas.

¿Cómo es que después de tres guerras mundiales no se extinguió el sentido mismo de un “mundo”? Haciéndose cada vez más evidente que el establecimiento de una paz duradera depende de que esta sea necesariamente *mundial*, ¿no queda manifiesta su imposibilidad? Después de la Guerra Fría, ya disuelta la Unión Soviética, se generó la expectativa de que el mundo avanzaría hacia una situación de paz, estableciendo acuerdos económicos de conveniencia recíproca, también en la perspectiva de una democracia liberal que políticamente se iría instituyendo de manera progresiva en todos los países. Supuestamente una cosa llevaría a la otra; *Wandel durch Annäherung* (“cambio mediante el acercamiento”) lo denominó en 1963 Egon Bahr, asesor de Willy Brandt. En el clima de un optimista “fin de la historia” se habían olvidado las condiciones que hicieron posible este estado de cosas: “La violencia, los soldados, los ejércitos y, sobre todo, las armas nucleares, se habían borrado de la historia” (Applebaum, 2024, p. 35). Esto podría considerarse un paradójico “olvido de la guerra”. Según el ensayista y documentalista francés Romuald Sciora, el sistema multilateral que impulsó la ONU comienza a debilitarse en 2003 cuando George W. Bush, contradiciendo al Consejo de Seguridad de la ONU, decide atacar a Irak: “ese momento fue la puerta abierta que vieron grandes potencias para ignorar infinitamente la ley de la ONU y el derecho internacional” (Sciora, 2025). Los países pequeños quedan subordinados a las relaciones bilaterales que establezcan las potencias.

2. Occidente hizo la historia del mundo

La historia moderna del mundo habría comenzado entonces con el desarrollo de lo que hoy equívocamente denominamos “globalización”, como expresión de una voluntad de poder. El sentido que tiene para nosotros la idea de *mundo* no se reduce, por cierto, a la materialidad esférica del *planeta*, sino que consiste en un orden u horizonte de sentido, cuyo origen se remonta al siglo XV con los viajes de exploración y las relaciones comerciales que fueron generando un proceso que iba en la dirección irreversible de una progresiva *globalización*.

El historiador británico Niall Ferguson formula con inquietante nitidez la cuestión: “¿Por qué Occidente llegó a dominar el resto del mundo?” es una pregunta que exige algo más que una mera historia como respuesta” (Ferguson, 2012, p. 32). ¿Cómo es que la historia de Europa se constituyó en la historia “del mundo”? Es decir, ¿cómo es que Europa *hace* mundo? Ferguson señala que “a partir de finales del siglo XV, los pequeños estados de Europa occidental (...) produjeron una civilización capaz no solo de conquistar grandes imperios de Oriente y de subyugar a África, América y Australasia, sino también de convertir a pueblos

de todo el mundo a la forma de vida occidental, una conversión lograda en última instancia más por la pluma que por la espada” (Ferguson, 2012, p. 43). La tesis de Ferguson es que el “dominio Occidental” se debió al desarrollo de seis “*killer app*” (aplicaciones demoledoras): la competencia, la revolución científica, el imperio de ley y el gobierno representativo, la medicina moderna, la sociedad de consumo y, por último, la ética del trabajo. El historiador inglés sostiene que no hubo ningún conflicto a gran escala entre las monarquías y repúblicas de Europa occidental, tampoco entre las civilizaciones americanas del Norte y el Sur: “La revolución industrial y la sociedad de consumo no tuvieron que imponerse a los países no occidentales: si tenían un mínimo de sentido común, las adoptaban ambas voluntariamente (...)” (Ferguson, 2012, p. 412). El planteamiento de Ferguson podría examinarse críticamente a partir de su propio patrón de verosimilitud; me refiero a la lógica de conquista y dominación que hace de la expansión histórica de occidente el itinerario de un proyecto global de subordinación y subalternidad. Sin embargo, la cuestión fundamental es en qué medida una creciente desigualdad estructural sería inherente a esa *forma de vida* cuya hegemonía sella la “universalidad” con la que occidente *hace* el mundo. No se trata simplemente de ponerla históricamente en entredicho, dado que Occidente efectivamente *ha hecho* la historia que conocemos, sino de pensar la historia a partir de esa desigualdad que ahora, extremada hasta su *consumación*, parece anunciar el fin del mundo como el fin de aquello que Brad y Wissen denominan “modo de vida imperial”: “un modo de vida que se basa en la explotación de la naturaleza y la mano de obra a nivel mundial y en la externalización de los costos sociales y ambientales que conlleva” / Se produce la normalidad ignorando la destrucción en la que se basa” (Brand y Wissen, 2021, p. 40).

Si, en efecto, entendemos por *globalización* una trama de relaciones globales de *interdependencia* económica entre las naciones, entonces habría sido recién en el siglo XIX (1860-1870) que nacen relaciones de interdependencia globales, pues estas se irán estableciendo paralelamente al *fin de los imperios*: “en el fondo un imperio era una federación forzada centralizada (y por ende nunca una ‘red’)” (Osterhammel y Peterson, 2019, p. 34). Sin embargo, las relaciones imperiales de conquista y extraccionismo constituyen efectivamente importantes capítulos en la historia del mundo, esto es, de cómo el mundo, por sobre su inimaginable diversidad, *llegó a ser comprensible como uno*. En cierto sentido, la mundialización y su coeficiente de universalidad fundado en ideal tales como Humanidad, Historia y Progreso, adelanta la globalización como promesa de modernidad y legitimación de la violencia de la conquista. La idea de “descubrimiento”, por ejemplo, atribuida a la empresa de conquista de “América”, refiere no solo la matriz moderna sujeto-objeto operando a la base de la violencia que viene desde el imperio de ultramar, sino también el hecho de que el territorio americano *emerge* en el plano cartográfico general de relaciones comerciales que traman la superficie del planeta en el territorio de *lo internacional*. Violenta incorporación subalterna del “Nuevo Mundo” al mundo.

Los *mundos* americanos, cuyas estructuras de sentido definían en cada caso para los autóctonos la posibilidad del habitar, fueron destruidos por el invasor, lo cual “hizo que en América casi no fuera necesario entablar pactos con la población local. La política allí era política blanca” (Osterhammel y Peterson, 2019, p. 44). Entonces los habitantes de este “Nuevo

Mundo” quedan doblemente subordinados: primero, reducida la multiplicidad de cientos de grupos autóctonos a la común denominación de “indios”, y luego incorporados como sujetos subalternos al mundo civilizado y a la historia *universal* de la humanidad.

Al proceso material de la expansión europea debía corresponderle, en otro plano, una producción de sentido, capaz de articular bajo un patrón de universalidad la multitud de particularidades y diferencias emergentes desde los “nuevos mundos” ahora desmantelados. La realidad sobre la cual habría de operar la *ley del mundo* estaba en constante expansión, era necesario entonces incorporar esas “nuevas” regiones y sus criaturas a una misma realidad totalizante. La elaboración conceptual más lograda de esta concepción del mundo la encontramos en el pensamiento de Hegel, cuyo eje será la filosofía de la historia, en la que leemos la expansión colonial de occidente. En este sentido, su filosofía de la historia puede ser leída como una filosofía del capital (Narváez León, 2019). La expansión comercial va paralelamente *haciendo mundo* bajo el principio de lo Uno. Fueron entonces fundamentales ideas tales como Sujeto, Humanidad y Universal. Como señala Giacomo Marramao: “mientras la mundialización evoca de inmediato temas e interrogantes clásicos de la filosofía de la historia, la globalización parece ante todo asunto de cartógrafos y navegantes” (Marramao, 2006, p. 16). Hoy la globalización es asunto de empresas multinacionales, redes de información e inteligencia militar.

3. ¿Una cultura del miedo?

Afirma Jean-Luc Nancy: “un mundo no es mundo más que para quien lo habita” (Nancy, 2003, p. 31). Ahora bien, siendo la mundialización una dimensión esencial del *imaginario occidental* que hace posible *habitar* esa facticidad de magnitudes irrepresentables que tiende a coincidir con la superficie del planeta, resulta hoy innegable que el proceso de globalización fallida -atendiendo tanto a sus realizaciones como a sus destrucciones- desborda el continente de sentido que era el *mundo*. Este, como lugar de arraigo de la existencia humana, *no podría coincidir materialmente con el planeta*, y sin embargo esto es lo que, en cierto modo, está sucediendo. “El imperio se está materializando ante nuestros propios ojos”. Con esta frase se abre el polémico libro *Imperio*, publicado por Michael Hardt y Antonio Negri en el 2000. Así como Fukuyama en 1989 anunciaba el “fin de la historia” después de la disolución de la Unión Soviética, refiriéndose con ello al fin de los grandes conflictos bélicos de carácter ideológico, Hardt y Negri parecen también diagnosticar, desde la “otra orilla”, una especie de fin de la historia. Se trataba del *fin de los imperialismos* y la subsunción del orden mundial en una sola trama financiera de flujos y velocidades de gran intensidad, donde el Estado nación perdía la preponderancia gravitante que había tenido a lo largo de toda la modernidad. Los autores denominaron *imperio* a esta nueva realidad. No es mi propósito aquí discutir la tesis de esta obra, pero me interesa subrayar la experiencia epocal que la anima: “Lo más natural del mundo es que el mundo parezca estar políticamente unido, que el mercado sea global, que el poder esté organizado a través de toda esta universalidad” (Hardt y Negri, 2002, p. 310). Es decir, el mundo había dejado de ser una idea filosófica, un proyecto político, para transformarse en un *hecho*. El mundo se estrellaba contra el planeta.

Lo que hoy se anuncia como el “fin del mundo” correspondería al colapso de esa forma hegemónica de comprender y percibir la realidad que se fue desarrollando y expandiendo con la modernidad desde el siglo XVI en adelante, conforme a una temporalidad histórica legible esencialmente como progreso. Una figura medular en este itinerario es el Estado-nación. La actual crisis de la democracia representativa, la incierta relación entre nacionalismo y capital financiero, el fenómeno de las migraciones forzadas, el desarrollo inédito de las tecnologías digitales, etc., hacen necesario pensar hoy el lugar del Estado en tanto pilar político y militar de nuestra idea de mundo. Lo que en este escrito denomino el “fin del mundo” es, pues, el fin de una época; más precisamente: el agotamiento de *la época del mundo*. La expectativa de que con el fin de la Guerra Fría se iniciaba un tiempo de paz fue el “canto del cisne” de ese mundo que ahora se acaba de manera manifiesta.

Desde una perspectiva epistémica, la fragmentación de la idea de mundo, asociada habitualmente a un clima de escepticismo, incluso de nihilismo, ¿no debiese inaugurar un tiempo de mayor tolerancia, flexibilidad, aceptación de las diferencias, debilitamiento de las “identidades culturales”? Lo que sucede, sin embargo, es todo lo contrario. Vivimos en un tiempo de creciente hostilidad e inhospitalidad, una cada vez mayor exigencia de fronteras de todo tipo, de proliferación de colectivos autoinmunitarios contra “el otro”. Las “comunidades” autoinmunitarias son organizaciones de *individuos* sin otro fin que el de “defenderse” contra los que se consideran como extraños, invasores, intrusos. Este tipo de comunidades, animadas por el miedo, consideran habitualmente legítimo reestablecer el orden (la gobernabilidad) mediante la violencia de Estado o incluso “hacer justicia” por mano propia.

En el 2011 el antropólogo Alejandro Grimson sostenía que la tecnología digital de las comunicaciones ha producido un aumento de la visibilidad de las fronteras culturales, un acercamiento de lo distante cuyo efecto paradójico ha sido la intensificación de las distancias simbólicas, culturales e identitarias (Grimson, 2011, p. 239). ¿Explican estas supuestas diferencias “culturales” el odio en nuestro tiempo? ¿Se trata efectivamente de un aumento de las “diferencias culturales”, o más bien de una *culturización* de las diferencias? El actual fenómeno de las migraciones incide poderosamente en la emergencia conflictiva de las supuestas “diferencias culturales” identitarias. Es un hecho que, en general, las personas no consideran las migraciones masivas como el efecto de una globalización fallida, sino que las perciben simplemente como una amenaza que viene *desde el otro lado de la frontera*, haciéndose sentir con urgencia la necesidad de un Estado fuerte cuya tarea es *poner límites*. Se produce entonces lo que Wendy Brown denomina una especie de “anhelo psíquico” de construir muros” (Brown, 2015, p. 174), y la fantasía de alcanzar una absoluta impermeabilidad denota la solapada conciencia de que esas amenazas vienen desde un *exterior* que, paradójicamente, parece no estar en ninguna parte y, la vez, rodear amenazante toda forma de vida instituida conforme al derecho de propiedad.

En el 2018 la cantidad de migrantes en el mundo se calculaba en 258 millones. Según el *Informe de las Migraciones en el mundo 2024* de la ONU, existen en este momento 281 millones de migrantes internacionales. Esta situación, sumada a la actual crisis energética (por primera vez realmente mundial) y la amenaza de un conflicto nuclear que ha vuelto a estar fuertemente presente, provoca en el mundo un clima de miedo e inseguridad permanentes.

Zigmunt Bauman denomina “miedo derivativo” a aquel que es efecto ante todo de un fuerte *sentimiento de vulnerabilidad*; es decir, no es provocado directamente por la magnitud o la índole misma de determinadas amenazas reales y concretas, sino que el “miedo derivativo” resulta de la “ausencia de confianza en las fuerzas disponibles” (Bauman, 2023, p. 12). No es casual que, según estudios recientes, la inmigración sea percibida como una *amenaza colectiva* especialmente desde el nivel socio económico bajo y la población de tercera edad con opciones políticas conservadoras. Esta percepción de intemperie se relaciona con la pérdida de confianza en el Estado, especialmente cuando desde las redes digitales cunde la abrumadora imagen de una realidad amenazante. A esto se refiere Bauman con el concepto de *globalización negativa*: “la globalización altamente selectiva del comercio y el capital, la vigilancia y la información, la coacción y el armamento, la delincuencia y el terrorismo..., elementos todos ellos que desdeñan actualmente la soberanía territorial y no respetan ninguna frontera estatal” (Bauman, 2023, pp. 158-159). También Wendy Brown llama la atención sobre el hecho de que los muros que se levantan desde el Estado tienen una función más bien simbólica, pues las principales amenazas no vienen desde otros Estados (Brown, 2015, p.29). Sin embargo, este sentimiento de permanente inseguridad no es motivo para imaginar y demandar cambios revolucionarios en la forma de vivir, sino que se reducen a la demanda creciente de mayor seguridad, endurecimiento de las penas judiciales, aumento de la población carcelaria, bloqueo de las fronteras, etc. ¿A qué se debe esta aparente paradoja? Mi hipótesis en este punto es que el actual individualismo no es solo un efecto negativo de la mercantilización de la existencia, sino que también se comprende como una conquista irrenunciable en la sociedad de la producción y el consumo. El desenlace contemporáneo del liberalismo sería el desarraigo individualista, bajo el imperativo de la “meritocracia” y el emprendimiento: “eres la empresa de ti mismo”. ¿Cómo es que una forma de vida cuyas condiciones estructurales de posibilidad y existencia son esencialmente discriminatorias y excluyentes se impone hegemónicamente sobre toda la humanidad? La mercantilización de la existencia ha penetrado la vida cotidiana al punto que, según el economista serbio estadounidense Branko Milanovic, “las sociedades de todo el mundo están estructuradas de tal manera que alaban el éxito y el poder”, y entienden que ambos se expresan a través del dinero (Milanovic, 2020, p. 227). En la realidad que resulta de esto, “los individuos ya no están amarrados a sus entonos sociales” (Milanovic, 220). Esto es fundamental para entender el hecho de que las personas aceptan y valoran un régimen de existencia que, sin embrago, implica un alto grado de inseguridad cotidiana.

La expresión “política del miedo” señala la manipulación que gobiernos y líderes autoritarios hacen de la información y estados de incertidumbre en la población con el objetivo de producir formas de cohesión ciudadana bajo las banderas del nacionalismo. ¿Cómo es que una historia que exhibe el sello del progreso material y la emancipación espiritual tendría un desenlace en el miedo? Un aspecto esencial es aquí la relación entre *incertidumbre* e *individualismo*. Señala Peter Sloterdijk que “desde hace unas décadas se ha convertido en una moda intelectual definir como construcción todo tipo de autoridad del mundo que habitamos en común, para así despojarla de cualquier apariencia de naturalidad y autoevidencia” (Sloterdijk, 2017, p. 49). Esta “moda intelectual” reedita de alguna manera la vieja oposición entre individuo y sociedad, en el supuesto de que instituciones de diferente índole (relacionadas con la

educación, la familia, la nación, la sexualidad, la moral pública, la seguridad policial, etc.) actúan como mecanismos de disciplina y coerción sobre las potencias subjetivas del individuo. La libertad se comprende entonces como el ejercicio de una autonomía que es esencialmente individual. En efecto, la esfera de la individualidad resulta ser, paradójicamente, tanto una dimensión de incertidumbre como una “zona de confort, incluso de goce. El concepto de Rorty del “ironista liberal” se relaciona también con esta perspectiva, pues se trata del individuo que vive en la sospecha permanente de haber sido iniciado en la vida en sociedad mediante un “léxico equivocado” (Rorty, 1991); es decir, las ideas fundamentales acerca de la realidad y de las relaciones con los demás, introyectadas desde la familia, el colegio, cierto sentido común, etcétera, ya no corresponden a su propia experiencia de vida. La idea de un “construccionismo” general está en correspondencia con la afirmación de Margareth Thatcher en septiembre de 1987 en una entrevista para “Woman’s own”: “la sociedad no existe, hay individuos”. Las relaciones sociales entre las personas son especialmente difíciles cuando gana fuerza la convicción de que cada individuo debe atender prioritariamente a sus intereses y expectativas particulares y que, por lo tanto, la “sociedad” solo se sostiene como obra o invención desde el Estado, llegando incluso a desconfiar del principio del “bien común” cuando se considera que puede perjudicar los intereses e iniciativas individuales. Probablemente sea Friedrich Hayek el mayor adversario teórico de la idea de sociedad, un “espejismo” al que considera como la mayor amenaza existente contra los valores de la civilización libre.

Si consideramos como una tarea esencial del Estado evitar hasta donde sea posible el miedo de los individuos en sus distintas formas (miedo al desempleo, a la injusticia, a la vejez, al crimen, a la indignidad, etc.), el miedo puede transformarse en *un recurso de la política* cuando se naturaliza como *impotencia*. Entonces, en esa situación de indefensión que resulta, paradójicamente, de haber puesto al individuo “en el centro de todo, imponiéndole organizar su vida como una actividad empresarial, al hacerlo competir con otros” (Traverso, 2018, p. 144), el Estado aparece en un rol esencialmente punitivo, policial, incluso militar, legitimado en esa función por aquella impotencia ciudadana naturalizada. La confrontación neoliberal entre Estado y sociedad es la que se replica en el plano internacional entre Estado y globalización: “las derechas extremas rechazan la globalización para reestablecer fronteras nacionales cerradas, con una concepción estrecha, mezquina, de la soberanía nacional” (Traverso, 2018, p. 133). La lógica del Estado inmunitario se define esencialmente por el control de fronteras, incorporando a su operación esa “exterioridad” siempre amenazante donde se encuentran grupos humanos cuyas precarias condiciones sociales y económicas demandan la asistencia del Estado benefactor, ahora en proceso de empequeñecimiento. En sentido estricto, no se trata solo de las fronteras nacionales, sino de la puesta a resguardo de una forma de vida definida por la competencia, el emprendimiento y el consumo. Según el patrón antropológico neoliberal, quienes vienen desde “afuera” encarnan formas de vida deficitarias o desviadas de humanidad.

Lo anterior comprende la persistencia de una idea de naturaleza humana que legitima un orden de cosas al que es esencial la desigualdad, la discriminación y la diferencia entre gana-

dores y perdedores, como si fuese inherente al individuo obedecer el imperativo de “ir siempre más allá de uno mismo”. Sin embargo, bajo el slogan de una exigente autonomía del individuo, lo que realmente opera es la autonomía de los procesos de producción de capital, donde la existencia de “rezagados” y “perdedores” tendría su causa en “culturas” que no están a la altura de los tiempos. De aquí se sigue el racismo que es inherente al orden neoliberal. “Su racismo -escribe Lazzarato- es ‘cultural’. No tiene nada del ‘conquistador’ o imperialista, como en la época de la colonización: prefiere replegarse dentro de los límites del Estado-nación” (Lazzarato, 2020, p. 37). Más precisamente, cabría hablar aquí de *culturalismo*, donde la identificación de una supuesta alteridad cultural posibilita la naturalización de la discriminación. En situaciones de conflicto, la noción de “cultura” puede operar como un recurso ideológico para determinar al “otro”, no solo en su diferencia irreductible, sino también en su disminución, en su falta, en su degeneración. Escribe Achille Mbembe: “desde la irrupción de los negros en la escena del mundo moderno, no hay ‘humano’ que no participe de entrada de lo ‘no humano’, de lo ‘más que humano’, de lo ‘más allá de lo humano’ o del ‘otra parte de lo humano’” (Mbembe, 2018, p. 157). Es decir, siguiendo la lúcida observación de Mbembe, el *otro* es incorporado en una modernidad que, conforme a determinada perspectiva histórica de progreso, admite grados de desarrollo de humanidad como tal. Con relación a lo que se ha denominado el “sociodarwinismo” del neoliberalismo, es pertinente señalar, entre las características de lo que Henry Giroux considera como fascismo neoliberal, el desprecio por todo aquello que se considera débil, inferior o extranjero (citado por Dardot, 2024, p. 249).

Con todo, no deja de ser una especie de “enigma” el hecho de que determinadas características físicas de las personas persistan hasta hoy como signo de una humana inferioridad. El historiador británico Eric Hobsbawm dice: “por alguna razón que no acabo de comprender del todo pero que está demostrada históricamente, quien presenta rasgos somáticos distintos o un color de piel diferente tiene más dificultades para ser aceptado” (Hobsbawm, 2000, p. 198). Aunque este enorme problema no es asunto medular en el presente artículo, cabe enunciar una hipótesis al respecto. En el marco de la hegemonía occidental, no se trataría solo de “diferencias somáticas”, sino de características que *hacen emerger el cuerpo* como un ruido de incivilización en el individuo, pues este aparece entonces como habitado por el apetito, la necesidad, los deseos, las carencias. La culturización racial transforma en “identidad” de origen la condición no occidental de grupos humanos. El filósofo Bolívar Echeverría señaló que el racismo es una condición inherente a la representación de la “vida civilizada” allí donde la lógica de la acumulación del capital subordina a sus operaciones la lógica de la vida humana concreta (Echeverría, 2016). Por otro lado, la teórica feminista Nancy Fraser considera la racialización del Sur global un elemento esencial en lo que ella denomina “capitalismo caníbal”, orientado a destruir, más allá de todo cálculo humanista, sus propias condiciones materiales de existencia (Fraser, 2024).

Hacia fines del siglo XX Samuel Huntington propuso la tesis del “choque de civilizaciones”, según la cual, en el nuevo orden mundial, post Guerra Fría, lo medular de los conflictos no sería de carácter ideológico o económico, sino *cultural*. Esto se debe, según Huntington, a cambios que se están produciendo en las relaciones de poder político, económico y militar

de Occidente respecto a otras civilizaciones: “estos cambios de poder entre civilizaciones conllevan el renacimiento y una mayor afirmación cultural de las sociedades no occidentales y su creciente rechazo de la cultura occidental” (Huntington, 2004, p. 97). ¿Se trata efectivamente del “retorno” de diferencias culturales inconciliables? Desde mi perspectiva, una *violenta* demarcación entre “nosotros” y “los otros” no es ella misma cultural, sino todo lo contrario: un efecto del miedo a la intemperie que implica el “fin del mundo” conocido, fortaleciendo una dimensión territorial e identitaria desde el Estado.

Supuestamente el “conflicto cultural” es producto del encuentro entre sistemas de valores y creencias que son incompatibles entre sí; sin embargo, en el mismo planteamiento de Huntington es explícito que dicho conflicto es el efecto de un desequilibrio en las relaciones de poder. ¿Cuál es el sentido de la *cultura identitaria* en el mundo contemporáneo? Esto podría ser precisamente una consecuencia del cuestionamiento neoliberal al rol del Estado en la asistencia y protección de las personas en áreas de salud, vivienda y educación. Como señala Quinn Slobodian, esto describe la tendencia que es propia de lo que cabe denominar *neoliberalismo*: “evitar que los gobiernos amplíen programas de protección social, los derechos socioeconómicos y el gasto en nuevos ámbitos como la protección ambiental, la sanidad, la educación pública, el ahorro energético” (Slobodian, 2023, p. 33). La noción de *fragmentación* desarrollada por Slobodian ilustra con precisión el proceso de desagregación de la sociedad, pensada desde el Estado nación como su eje, hacia el individuo y las “comunidades locales” a las que este arriba buscando un marco de referencia y una identidad. Volvamos a la frase de Thatcher antes citada. El pasaje completo dice: “las personas le echan sus problemas a la sociedad, ¿y quién es la sociedad? ¡No existe tal cosa! Hay hombres y mujeres individuales y hay familias, y ningún gobierno puede hacer nada excepto a través de la gente, y la gente se preocupa primero por sí misma” (Thatcher, 1987).

4. La lógica del “mal menor”

Lo anterior plantea la pregunta por *el lugar del Estado* en nuestro tiempo, una cuestión que nos pone frente a lo esencial del problema que aquí abordamos: el presentimiento de una inédita transformación en curso que compromete a nuestro tiempo como una *totalidad*. Slobodian escribe: “¿y si la mayor tendencia política de los últimos doscientos años, que no ha sido otra que la centralización del poder del Estado, se invirtiera en el siglo XXI? ¿Y si hubiera que refundar la sociedad?” (Slobodian, 2023, p.22). La actual conflictividad en el campo de las relaciones internacionales nos remite a la “imagen” de un territorio donde no existe el Estado mundial, eso que repugna a la razón humana, según Kant. Entonces, en ausencia de un “sheriff”, la guerra es una categoría inherente al orden internacional (donde la *inteligencia militar* es un factor determinante). Se impone el principio de la *eficacia* por sobre el de la justicia. ¿*Quién domina el mundo?* se pregunta Noam Chomsky (Chomsky, 2016). El solo hecho de que esta sea una cuestión que para la mayoría de las personas tiene hoy sentido plantearse, expresa lo que en este artículo denomino el tiempo del fin del mundo. Chomsky sostiene que “en la cultura política occidental se da por completamente natural y apropiado que el líder del mundo libre tiene que ser un Estado terrorista canalla y que ha de proclamar

abiertamente su prestigio en tales crímenes” (Chomsky, 2026, p. 246); concluye, por lo tanto, que la cuestión de fondo es ¿qué principios y valores gobiernan el mundo? Paradójicamente, aun teniendo presente el inquietante diagnóstico de Chomsky, tendemos a responder esta pregunta diciendo que tales principios y valores son: democracia representativa, libertad de información, Derechos Humanos, seguridad, autonomía, para luego agregar las consabidas comillas. ¿Por qué? Pues, porque ante cada conflicto que estalla en el mundo, el poder esgrime justamente alguno de estos principios como legitimidad de una acción que se pretende *eficaz* con arreglo a una ética del “mal menor”.

La noción de *mal menor* significa una “ética del cálculo” que implica las nociones de *costo social* y *daños colaterales*. Se trata de expresiones que comprenden de forma tácita -como señaló Bauman- una desigualdad estructural de derechos y oportunidades ya existente, la que no es posible corregir en el contexto de una “decisión urgente”. Se acepta, por lo tanto, *a priori*, la distribución desigual de los costos asociados una acción o a desistir de esta (Bauman, 2011). Según Michael Ignatieff, los “males menores” son aquellas medidas de control, disciplina y fuerza que es necesario ejercer para combatir un “mal mayor”, cuyo ejemplo ejemplar es para Ignatieff el terrorismo. “La moral del mal menor -escribe Ignatieff- está diseñada por escépticos. (...) Se trata de una ética de la prudencia más que de una ética de principios fundamentales” (Ignatieff, 2005, p. 25). ¿En qué consiste el sentido ético de tales decisiones? Una ética del “mal menor” opera allí donde se ha fracturado cualquier tipo de universalidad, pues se trata de una ética del cálculo orientada al uso eficiente de la violencia con el objetivo de defender una forma de vida que reconoce en la libertad individual un valor irrenunciable frente a toda ética del fundamento. El “escepticismo” opera, pues, como la condición del ejercicio de esa “ética del mal menor”.

Ante la magnitud de los conflictos, ¿estamos de antemano confinados en la condición de impotentes espectadores opinando en las Redes Sociales? Lo que se pone de esta manera en cuestión es la posibilidad misma de una ética en el tiempo de la globalización, por cuanto la incierta escala de realidad de las relaciones causales se ubica en una dimensión que está lejos de la esfera cotidiana de las acciones humanas. La proliferación de muros de todo tipo (cuyo sentido último es una prohibición que cae sobre la *existencia misma* del “otro”) ya no manifiesta la soberanía del Estado-Nación, sino que expresa su progresivo debilitamiento. El Estado ya no logra contrarrestar el sentimiento de inseguridad en la fase actual del neoliberalismo, cuando el miedo clausura lo humano en la fragilidad de su individuación. Ningún líder político pretende “representar” ese *pathos* de fragilidad sin utilizarlo en favor de su potencia de gobernanza. El evidente aumento de la xenofobia ante los flujos migratorios internacionales masivos ha de llamarnos la atención. ¿Cómo es que en un planeta económica e informáticamente globalizado las *fronteras culturales* parecen no solo mantenerse, sino incluso fortalecerse? El proceso general de secularización, como efecto de procesos globales de modernización y aceleración, trae consigo un clima de intemperie si va asociado a relaciones estructurales de desigualdad e indefensión. Por lo tanto, es necesario preguntarse en qué medida la estatura “culturalista” que adquieren los conflictos más bien encubre malas decisiones políticas o una directa manipulación de memorias identitarias.

La impotencia es la antesala del miedo y, luego, del odio, cuando la única “salida” es la

identificación del *chivo expiatorio*. Entonces la interioridad del individuo se transforma en la madriguera del racismo, del sexismo, del clasismo. He aquí la fuente de aquellos “conflictos culturales” insuperables. La traducción del miedo al odio es el resultado de un sentimiento de intemperie y abandono, que orienta la desesperación hacia el apoyo de prácticas políticas radicales, autoritarias, violentas, sobre el entendido de que a partir de ahora “nada puede ser peor”. En estos términos se ha interpretado la llegada de Donald Trump al gobierno de los Estados Unidos en su primer mandato en enero del 2017: “La desesperación de los ‘olvidados’ en el plano económico era un factor común que vinculaba el ascenso de Trump con políticas populistas y autoritarias en otras partes del mundo. Pero un factor aún más poderoso fue la tensión étnica y racial” (Rachman, 2022, p. 146). ¿Cómo es que en una realidad socioeconómica en la que parece natural un orden de desigualdad, las expectativas políticas de sectores postergados se proyecten en líderes cuya consigna es la libertad en oposición a la igualdad? La libertad que es defendida por una política autoritaria, economicista y policial se confronta con la “igualdad” de grupos supuestamente privilegiados por la institucionalidad de una política “clientelar” e ineficiente que opera en la medida de lo posible. Se impone entonces la necesidad de destruir esta política, lo que corresponde a la destrucción del Estado.

Maurizio Lazzarato sostiene que el régimen de dominación y subordinación que es esencial al capitalismo no se funda históricamente en una determinada forma de producción, sino en la *guerra de apropiación*: “un acto de fuerza que subyuga a una población y la divide entre quienes mandan y quienes obedecen” (Lazzarato, 2024, p. 81). La primera forma del orden es el resultado de una victoria bélica, que establece una jerarquía que define la diferencia y relación entre los que mandan y los que obedecen. He aquí la desigualdad esencial a partir de la cual habría que pensar toda forma de desigualdad, pues, según Lazzarato, “la guerra civil está siempre en curso” (Lazzarato, 2024, p. 83), lo cual implica no solo que dicha guerra adquiere diferentes formas (por ejemplo, cuando se trata de épocas de pacificación, de orden, de estabilidad), sino que, mientras aquella no acontece de manera manifiesta como confrontación radical en la oposición binaria que es propia de la guerra civil, la enemistad destructiva “se convierte en micropolítica fascista, se convierte en deseos, afectos, pasiones racistas, sexistas y clasistas” (Lazzarato, 2024, p. 21). La impotencia y la agresividad, que se van incubando producto de una desigualdad estructural a la base de una forma de vida hegemónica, se subjetiva orientándose hacia un *otro* cuya “forma de ser” se identifica como responsable de una *desintegración social* que, en verdad, tiene su origen en el fondo de aquella hegemonía, un orden de desigualdad cuya transformación estructural parece ser en cada momento *imposible*, siendo a la vez muy difícil pensar el orden -local o mundial- más allá de los límites que impone en cada caso la coyuntura.

En el presente, es inherente a nuestra pre-comprensión de lo “mundial” saber que existen territorios donde miles de personas están expuestas a la muerte (guerras, dictaduras, hambrunas, sequías). A esta conciencia de una globalización fallida es esencial el sentimiento de miedo e inseguridad que padecen los “establecidos” (lo que refiere el epígrafe de Bauman en este artículo). Achille Mbembe escribe: “¿cómo fundar una relación con los Otros basada en el reconocimiento recíproco de nuestra común vulnerabilidad y finitud?” (Mbembe, 2018, p.

13). Pero el sentimiento de que *todos* estamos en peligro porque *el mundo se hunde* produce el efecto contrario al de la hospitalidad. En los '80 el politólogo italiano Giovanni Sartori se preguntaba, a propósito de la posibilidad de una sociedad multiétnica, ¿hasta dónde una sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechacen *culturalmente*? Entre el mestizaje y la aculturación, la cuestión planteada supone lo irreductible de la cultura misma; es decir, *siempre hay una cultura*. ¿Esto es así? Si la denominada *aculturación* ha sido un fenómeno inherente al proceso de occidentalización del mundo, ¿no implicaría esto más bien la pérdida de relevancia de la cultura en favor de intereses y creencias propiamente individuales? Existen en Chile propuestas de superar las atribuciones culturalistas (que expresan la inseguridad de los locales) en favor de la trayectoria y competencias individuales de los inmigrantes; es decir, una política de movilidad laboral que, por cierto, sería coherente con lo que significa una democracia liberal globalizada. La utopía de una ciudadanía global implicaría, por lo tanto, el fin de lo que hasta ahora hemos entendido por “cultura”. Branko Milanovic sostiene que “la movilidad de la mano de obra debe ser considerada de la misma manera que la movilidad del capital, esto es, una parte más de la globalización” (Milanovic, p. 160). Pero el problema es que en este momento el debilitamiento del Estado opera como una “vuelta de tuerca” en el clima de miedo, inseguridad e intemperie que viene con el progresivo descrédito de la democracia y, en último término, de la política misma. He aquí el retorno de la “cultura” como principio discriminador.

5. Conclusión: el momento de la ficción política

A partir del tránsito desde la primera a la segunda modernidad, en el momento en que la globalización produce el desborde del Estado-Nación como soporte geopolítico del sentido de mundo, hemos ingresado en *una realidad desconocida*. Acaso esto no debía significar necesariamente una catástrofe, pero entonces -como señaló Ulrich Beck- “requerimos un *Brainstorming* público, una fantasía político-institucional” (Beck, 1998, p. 173). Algo así fue lo que, por ejemplo, sucedió en Chile cuando, como efecto de la revuelta social que paralizó al país en octubre de 2019, una comisión elegida por la ciudadanía escribió el borrador de una nueva Constitución Política (la actual fue impuesta durante la Dictadura de Pinochet en 1980). El nuevo texto declaraba a Chile como un estado “plurinacional”; establecía autonomía territorial para los pueblos indígenas; eliminaba el Senado, definía en total 103 derechos sociales; creaba diversos sistemas de justicia; reconocía derechos a la naturaleza; etc. El 4 de septiembre de 2020 esta propuesta constitucional fue ampliamente rechazada por el 62 % de los votos; es decir, el producto de ese “*Brianstorming* constitucional” era políticamente inviable. Lo que fracasó fue el intento por *traducir políticamente* aquel malestar que se había tomado las calles a fines del 2019. Hoy, transcurridos seis años desde aquellos acontecimientos, podemos decir que lo que se expresó en la revuelta fue que la actual “forma de vida” es imposible, sin embargo, al menos por ahora, el proyecto de una forma de vida diferente es también algo imposible de imaginar. Se trataría de una sociedad políticamente bloqueada, siendo aquí una cuestión central, como vengo señalando, el incierto lugar del Estado en el tiempo de la globalización.

Como sostiene Bauman: “En un planeta negativamente globalizado, los problemas más fundamentales (...) son globales y, como tales, no admiten soluciones locales” (Bauman, 2023, p. 208). El problema no es solo cómo operar a escala planetaria -algo que ya hacen las potencias buscando solucionar *sus* problemas: Estados particulares ejecutando soluciones globales-, sino cómo hacerlo globalmente. Es tan imposible proponer soluciones que no sean globales, como dar efectivamente con esas soluciones, y es que acaso la noción misma de “solución global” es parte del problema. La “democratización del capitalismo” es un oxímoron, dice Wendy Brown; algo análogo sería la pretensión de democratizar lo internacional (el territorio donde mandan las potencias). El malentendido ha consistido en *identificar la globalización con lo internacional*, cuando en verdad la globalización ha sido más bien el sostenido intento por hacer habitable lo tremendo de las redes del poder que actúan imperialmente como si su soporte (el planeta) fuese una cosa infinita.

En el marco general de la cuestión aquí planteada, un elemento hoy especialmente gravitante es lo que Mustafá Suleyman denomina “la ola que viene”, a propósito del desarrollo vertiginoso de la Inteligencia Artificial (Suleyman, 2025). Expone la magnitud del problema precisamente con relación a lo que ha sido la figura del Estado nación en la modernidad: un “gran pacto” que habría consistido en un equilibrio entre el poder centralizado y los mecanismos institucionales de contención del poder en función de los objetivos de paz y prosperidad. Pues bien, según Suleyman, los efectos sociales y económicos de la Inteligencia Artificial amenazan directamente ese frágil equilibrio (Suleyman, 2025, p. 169), debido no solo al potencial transformador inédito de las nuevas tecnologías, sino también a la condición de Estado fallido que parece resultar de la crisis estructural de la democracia en el mundo.

El miedo a la intemperie, a la inhospitalidad en sus diferentes formas describe el *pathos* de la humanidad en el presente, donde la sistemática destrucción de las posibilidades del habitar nos hace pensar en *un error del tamaño del mundo*. En esta circunstancia, es imposible plantearnos simplemente como optimistas, pero tampoco nos es dado el pesimismo como un modo de comprender el curso de las cosas. Ese horizonte de sentido que fue la modernidad -de la cual heredamos lo que todavía denominamos mundo- por ahora se conduce hacia *su* fin. Este es el momento de la *ficción política*, es decir, agotados los recursos conceptuales con los que era posible proyectar futuros alternativos, se impone en el presente la tarea de imaginar lo que viene como algo inseparable de conjeturar *qué es lo que está sucediendo*. Cuando se enuncia directamente pregunta ¿cómo salir de esto?, parece inevitable la respuesta de que “no existe alternativa al capitalismo”. El punto es que en su simpleza aquella pregunta nos exime de pensar lo que hay de *inédito* en aquella realidad de la que querríamos “salir”, por cuanto esta es en gran medida producto del mismo patrón humanista que acaso querríamos salvar contra el capitalismo. Es como si la pregunta por una “salida” implicara el propósito de revertir la catástrofe que hace del capitalismo el fin del mundo (conocido). Pero el proceso *no es reversible*; por lo tanto, la cuestión que haría avanzar la comprensión de nuestro tiempo es cómo llegamos a esto, e intentar imaginar lo que está sucediendo.

Mark Fisher afirmaba que el neoliberalismo es *unheimlich*, en el sentido de que es algo *extrañamente familiar* (Fisher, 2018); un mundo que en su disponibilidad parece completamente indiferente a los humanos y, en general, a las criaturas que intentan habitar en él. También es

posible calificar todo esto como *weird*, como “raro”, atendiendo así a la noción que propone el mismo Fisher: una “presencia exorbitante” (Fisher, 2018); se trata de algo que no entendemos cómo puede existir, dado que excede nuestra capacidad de representación, y sin embargo está allí, en todos lados. Cuánto tiempo tomará el total despliegue de esta *rareza espezuznante*, es algo que no podemos anticipar, y probablemente su desenlace en lo que acaso será un “nuevo inicio” es algo que no alcanzaremos a ver.

El proceso de secularización y materialización de la existencia que es propio de la modernidad capitalista describe un itinerario irreversible de fragmentación, hasta arribar al *individuo* como su piedra de toque. Recordemos la afirmación de Sloterdijk acerca de la “moda intelectual” de considerar toda forma de autoridad como una *construcción* destinada a frenar las potencialidades de la subjetividad individual. Pues bien, ahora el desafío sería entonces dar paso más allá de la atomización individualista a la que conduce la fragmentación capitalista, y que hace ideológicamente del individuo un efecto supuestamente irreductible de la fragmentación. El sociólogo Benjamin Bratton sostiene que hoy *la artificialidad nos concierne*, pero no como falsedad que se opone a lo auténtico, sino como “rastros de intencionalidad y diseño” (Bratton, 2021, p. 39). Es decir, un poderoso efecto del capitalismo como desenlace de la modernidad es la *total artificialización* de la realidad que habitamos, sin resto. De hecho, la financiarización de la existencia humana en una escala planetaria global puede considerarse como siendo el proyecto más grande en la historia de la producción de un artificio. Esto en cuanto es esencial a este proceso la conciencia de que los seres humanos son los agentes de un artificio que es más grande que lo humano.

Lo que sostengo no es que entidades como la naturaleza, lo humano, la sociedad, etc., se disuelven simplemente en un océano de espejismos; lo que sucedería, más bien, es la progresiva conciencia de que fronteras de todo tipo (culturales, epistémicas, “sexuales”, entre especies, etc.) son producidas de tal manera que *el territorio de las diferencias será a la vez un campo de relaciones*. Por ahora el intimidante poder transformador de las nuevas tecnologías parece inhibir el agenciamiento humano y poner la discusión más allá de la política; sin embargo, el hecho de que probablemente ya no disponemos de una idea metafísica de naturaleza para definir lo humano habría de conducirnos, inevitablemente, a la necesidad de imaginar(nos).

Referencias bibliográficas

- Applebaum, Anne (2024). *Autocracia S.A. Los dictadores quieren gobernar el mundo*, Buenos Aires, Debate.
- Bauman, Zigmunt (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zigmunt (2023). *Miedo líquido*, Santiago de Chile, Paidós-Planeta, 2023
- Beck, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998
- Brand, Ulrich y Wissen, Markus (2021). *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Tinta Limón.

- Bratton, Benjamin (2021). *La terraformación. Programa para el diseño de una planetariedad viable*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Brown, Wendy (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*, Barcelona, Herder.
- Chomsky, Noam (2016). *¿Quién domina el mundo?*, Barcelona, Ediciones B.
- Dardot, Pierre; Guéguen, Haud; Laval, Christian y Sauvetre, Pierre (2024) *La opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*, Santiago de Chile, Lom.
- Di Cesare, Donatella (2013). *El complot en el poder*, Madrid, Sextopiso.
- Echeverría, Bolívar (2016). *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era.
- Ferguson, Niall (2012). *Civilización. Occidente y el resto*, Barcelona, Debate.
- Fisher, Mark (2023). *Lo raro y lo espeluznante*, Barcelona, Alpha Decay.
- Fraser, Nancy (2024). *Capitalismo canibal*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002). *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Hobsbawm, Eric (2000). *Entrevista sobre el siglo XX* (al cuidado de Antonio Polito), Barcelona, Crítica.
- Huntington, Samuel (2004). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós.
- Ignatieff, Michael (2005). *El mal menor. Ética política en un tiempo de terror*, Colombia, Taurus.
- Kant, Emmanuel (2011). *Sobre la paz perpetua*, (traducción Kimana, Zulueta Fülcher), Madrid, Akal.
- Lazzarato, Mauricio (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Lazzarato, Mauricio (2024). *¿Hacia una nueva forma de guerra civil mundial?* Buenos Aires, Tinta Limón.
- Marramao, Giacomo (2006). *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires, Katz.
- Mbembe, Achille (2018). *Políticas de la enemistad*, Barcelona, Ned ediciones.
- Milanovic, Branko (2020). *Capitalismo y nada más. El futuro del sistema que domina el mundo*, Barcelona, Taurus.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003
- Narváez León, Ángelo (2019). *Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*, Valparaíso, Ediciones Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Osterhammel, Jürgen y Petersson, Niels P. (2019). *Breve historia de la globalización. Del 1500 a nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Rorty, Richard (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.
- Rachman, Gideon (2022). *La era de los líderes autoritarios*, Santiago de Chile, Ed. Crítica-Planeta.
- Sciora, Romuald (2025). Romuald Sciora: “El derecho internacional ya no significa mucho para los líderes absolutos” entrevista por Bastián Díaz. La Tercera, Santiago de Chile, sábado 05 de julio, 2025, pp. 18-19.
- Slobodian, Quinn (2023). *El capitalismo de la fragmentación. El radicalismo de mercado y el sueño de un mundo sin democracia*, Santiago de Chile, Paidós-Planeta.
- Sloterdijk, Peter (2017). *Estrés y libertad*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017

Suleyman, Mustafá (2025) *La ola que viene. Tecnología y poder, el gran dilema del siglo XXI*, Santiago de Chile, Debate.

Thatcher, Margaret. *Interview for Woman's Own* ("no such thing [as society]"):

<https://www.margaretthatcher.org/document/106689>

Traverso, Enzo (2018). *Las nuevas caras de la derecha*, Buenos Aires, Siglo XXI.