

REVISTA **CIENCIAS SOCIALES**

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad Central del Ecuador **fundada en el año 1976**

An abstract artwork featuring stylized eyes and geometric shapes in a cityscape. The background is a collage of various colors including blue, yellow, green, and red. Two large, stylized eyes are prominent, one in the upper right and one in the center. Below them, there are geometric shapes representing buildings and a cityscape. A large, stylized cloud is on the right side. The overall style is modern and abstract.

Dossier **Filosofía y sociedad. El lugar del pensamiento reflexivo en el siglo XXI**

Coordinadores de Dossier
Martín Aulestia Calero
José Luis Villacañas

REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad Central del Ecuador

julio de 2026 | núm. 49

p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163



latindex



MIAR

erih+

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador fundada en el año 1976 | núm. 49 | julio-diciembre 2026 | p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163

Autoridades

Dr. Patricio Espinosa del Pozo, PhD. | **Rector de la Universidad Central del Ecuador**
Francisco Hidalgo Flor, Ms.C | **Decano (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**
Daisy Valdivieso Salazar, PhD. | **Subdecana (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**

Editora de la revista

Belén Yépez Mosquera, MSc.

Asistente Editorial

Bruna García Eskinazi

Consejo editorial

Francisco Hidalgo Flor — Director, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Daisy Valdivieso Salazar — Codirectora, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Kati Alvarez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Omar Bonilla — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Alejandro Páez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Miguel Ruiz Acosta — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Andrea Tamayo Torres — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Mario Unda Soriano — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Soledad Varea — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Jetssael Orozco (comunicación) — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)

Consejo editorial (ampliado)

Beatriz Miranda — 17' Estudios Críticos (México)
Eduardo Grunner — Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Benjamín Mayer — 17' Estudios Críticos (México)
Francisco Rohn — Ecuador Debate (Ecuador) (†)
Elías José Palti — Universidad de Quilmes (Argentina)
Roberto Follari — Universidad de Mendoza (Argentina)
Ricardo Espinoza Lolas — Universidad Católica de Valparaíso (Chile)
Jorge Luis Acanda — Universidad Central del Ecuador (Cuba)
Víctor Bretón — Universitat de Lleida/ Flacso Ecuador (España)
Álvaro Campuzano — Universidad San Francisco de Quito (Ecuador)
Benjamín Arditi — Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Alicia Castellanos Guerrero Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Coordinadores de Dossier

Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
José Luis Villacañas — Universidad Complutense de Madrid (España)

Imagen de portada

Adaptación realizada con Inteligencia Artificial del cuadro “Enclavando la ciudad” del pintor futurista italiano Tullio Carali de 1939

Directora | MSc. Francis Vanegas Wong
Corrección de textos | MSc. Jhonatan Salazar
Diseño y diagramación | Tnlgo. Edison Pila
Editorial Universitaria, 2026
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+593 (02) 2524 033
editorial@uce.edu.ec

Revista Ciencias Sociales
fesh.revista@uce.edu.ec
<https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES>



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se hacen cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

8 EDITORIAL

Belén Yépez Mosquera

11 *PRESENTACIÓN*

Aprehender el siglo XXI en conceptos
Martín Aulestia Calero, José Luis Villacañas

21 *DOSSIER*

Lo que no podemos saber:
Prolegómenos al pensamiento del siglo terminal
Franco Berardi

39 Elementos fundamentales de una estética marxista
Carlos Oliva Mendoza

51 Simpoiéticas espectrales: acontecimientos, tramas y compostaje
de vida
María Paula Vanega, Xavier Alejandro Karolys Yánez

61 Entre la nube y la tierra:
la materialidad de lo digital en disputa
Isaac Carbajal, Pablo Ruiz Osuna, Santiago Andrés Ullauri Betancourt

77 Biopolítica de la excepción y cuerpos prescindibles:
guerra interna y gobierno de la vida en Ecuador
María José Gutiérrez Guzmán, Mayra Cristina Cachaguay Obando

91 Capitalismo, blanquitud y género
Andrea Torres Gaxiola

107 Edith Stein y la filosofía perenne y primera
Ernesto Castro

117 ENTREVISTA

Tecnología, autoritarismo etnocrático y geopolítica: pensar la
ontotecnología en el siglo XXI. Una entrevista a Félix Duque
Martín Aulestia Calero

Filosofía y sociedad – Entrevista a Iván Carvajal Oscar Llerena Borja, Byron Gallardo Apolo	131
--	-----

TEMAS	143
Las leyes en el parlamento ecuatoriano: del sistema de partido predominante al multipartidismo extremo (2013-2025) Diego Aguirre Andrade, Ander Becerra	

RESEÑA	161
Reseña. Movimientos indígenas y visiones de la alteridad. Discursos jurídicos, antropológicos y psiquiátricos. Prohistoria, Rosario, 2024. Adrián Alejandro Almirón	

DISCURSOS	165
Intervención de Rafael Polo, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, en la sesión solemne por la conmemoración de los 400 años de existencia de la Universidad Central del Ecuador	

Intervención de Rafael Polo, decano, en la sesión solemne por el séptimo aniversario de creación de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas	169
--	-----

Instrucciones para las y los autores	173
---	-----

DOSSIER

Lo que no podemos saber Prolegómenos al pensamiento del siglo terminal¹

What We Cannot Know Prelude to the Thought of the Terminal Century

Recibido: 09/03/2026 Aceptado: 08/05/2026

Franco Berardi

Accademia di Brera Milano - Milano, Italia

<https://orcid.org/0009-0001-9907-4936>

franberardi@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9758>

Resumen

El artículo plantea que el siglo XXI debe pensarse como una época de agotamiento terminal de la civilización humana, marcada por el colapso ecológico, la automatización cognitiva, la crisis demográfica y el retorno de formas reaccionarias de violencia. A partir de autores como Marx, Anders, Baudrillard, Jullien y Simondon, el texto muestra que la filosofía moderna ya no basta para comprender un mundo en el que la razón, la voluntad y las finalidades históricas han perdido eficacia. Frente al dominio del autómata, la abstracción del capital y la disolución del horizonte universalista, se propone desplazar la reflexión filosófica hacia una «soteriología del sufrimiento», del devenir nada y de la deserción respecto de la lógica histórica occidental. Así, la filosofía del presente tendría como tarea imaginar condiciones de *vivibilidad*, cuidado y sentido en medio del colapso, más que prometer emancipaciones históricas totalizantes.

Palabras clave: Autómata cognitivo, colapso, devenir nada, agotamiento, deserción histórica.

Abstract

This article argues that the 21st century should be viewed as an era of terminal exhaustion for human civilization, marked by ecological collapse, cognitive automation, demographic crisis, and the resurgence of reactionary forms of violence. Drawing on authors such as Marx, Anders, Baudrillard, Jullien, and Simondon, the text demonstrates that modern philosophy is no longer sufficient to comprehend a world in which reason, will, and historical teleology have lost their efficacy. In the face of the dominance of the automaton, the abstraction of capital, and the dissolution of the universalist horizon, the text proposes shifting philosophical reflection toward a «soteriology of suffering», of becoming-nothing, and of desertion from Western historical logic. Thus, the task of contemporary philosophy would be to imagine conditions of *livability*, care, and meaning in the midst of collapse, rather than to promise totalizing historical emancipations.

Keywords: Cognitive automaton, collapse, becoming-nothing, exhaustion, historical desertion.

¹ El presente texto ha sido traducido desde el italiano por Dayana Rivera, ex estudiante de la Carrera de Ciencias Políticas de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, y Martín Aulestia Calero, profesor de la misma facultad y coordinador de este número de la Revista Ciencias Sociales. El editor expresa su agradecimiento a Renata Aulestia Calero por su ayuda editorial con esta contribución.

1. La senectud del mundo

¿Os sorprende que el mundo se haya vuelto viejo? Pensad en el hombre: nace, crece, envejece. La vejez tiene sus dolencias: tos, temblores, disminución de la vista, ansiedad, terrible fatiga. El hombre envejece... también el mundo es viejo, está lleno de tribulaciones apremiantes [...] no os aferréis al mundo, recuperad vuestra juventud en Cristo, que os dice: el mundo se va, el mundo está perdiendo su dominio, el mundo se queda sin aliento.

(Brown, 2016, pp. 302–303)

La vejez del mundo de la que habla Agustín es una vejez metafórica, cultural, política y espiritual. Nos encontramos en el primer decenio del siglo V, cuando Alarico saquea Roma mientras el Imperio se halla en ruinas, las instituciones se desmoronan, se olvidan los rituales religiosos, la sociedad se empobrece y las ciudades se despueblan; desde el norte, además, descienden jóvenes fuerzas bárbaras para saquear y destruir.

El panorama de nuestro siglo no se parece mucho al del siglo V después de Cristo: ni en la lentitud aturdida de plebes hambrientas, ni en el silencio de los territorios abandonados tras el paso de los godos. En contraste, la barbarie actual está marcada por el estruendo espantoso de cien millones de terminales electrónicos conectados a la antena central del Infierno telemático, también por multitudes agitadas de empleados deprimidos que engullen pastillas de Anfetamina para correr hacia alguna oficina en el piso ciento cuarenta de un rascacielos resplandeciente.

El cerebro de los hombres, reblandecido por la ininterrumpida neuroestimulación, está ya casi por completo podrido, mientras la fertilidad masculina tiende hacia cero por efecto de la invasión de los microplásticos, y la desesperación aconseja a las mujeres no engendrar víctimas de nubes tóxicas y guerras nucleares al acecho.

Ahora la vejez del mundo ya no es metafórica; es un fenómeno demográfico imparable que la razón política no puede contrarrestar, porque se ha agotado la energía psíquica que alimentaba el futuro y también la energía psicofísica necesaria para procrear.

Cuando vine al mundo, en el otoño de 1949, desde el balcón del Palacio de Invierno el presidente Mao anunciaba el nacimiento de la República Popular China. Pero el fenómeno más asombroso de aquellas décadas fue la explosión de la población terrestre que, en el transcurso de mi atónita existencia, pasó de dos mil quinientos millones a ocho mil quinientos millones. Después de doscientos mil años de progresión lentísima, en el primer milenio después de Cristo la población global se mantuvo estable en torno a ciento setenta millones de seres humanos (McEvedy y Jones, 1978). En el segundo milenio comenzó lentamente un aumento que se detuvo cuando, en el año 1300, la peste negra provocó una drástica reducción de la población europea, y no solo europea. A partir del siglo XV, la población global volvió a crecer hasta alcanzar los mil millones a finales del siglo XIX. Esta explosión demográfica no ha sido objeto de reflexión filosófica, pero ahora ya no podemos permitirnos ignorar que, a finales del siglo XX, la curva comenzó a inclinarse: la tasa de reproducción se desplomó y la población total se mantiene estable solo porque la esperanza de vida ha aumentado. El efecto conjunto de la prolongación del tiempo de vida y la drástica reducción de los nacimientos es el envejecimiento sin precedentes de la edad media de la población (McEvedy y Jones, 1978).

La senescencia es un proceso neurológico que depende de la cantidad de estímulos infoneuronales a los que ha estado expuesto el cerebro del organismo individual: la experiencia. La palabra *ex-perire* tiene una etimología interesante: en latín significa experimentar. Pero *ex-perire* también significa «ir más allá (*per-ire*) saliendo de (*ex*)». En la experiencia

está implícito el *ir más allá de la vida*: la muerte es condición y término de la experiencia.

Los jóvenes nacidos en las primeras décadas del siglo XXI han estado expuestos a una intensificación sin precedentes de la estimulación infoneuronal, que ha producido una aceleración de la experiencia psicofísica tal que ha provocado efectos de agotamiento psíquico. Están abrumados por la tormenta de mierda que llenó sus cerebros incluso antes de que pudieran decir: «yo». Por ello, la senescencia afecta al conjunto entero de la población contemporánea, y el agotamiento es la tendencia principal del siglo XXI: desorientación, depresión, reacciones rabiosas frente a la impotencia. Fascismo. Guerra. La inevitable precipitación del género humano en un abismo en el que desaparece aquello que, durante los quinientos años de la modernidad, definimos como humano.

La tarea de la filosofía consiste en imaginar la evolución de la conciencia a través del agotamiento y más allá de él, para ofrecer cuidado y sentido al inmenso dolor y desorientación que de ello se derivan. Quien quiera pensar la tragedia que estamos viviendo debe aceptar que se ríen de él. Por eso me río de mí mismo y los invito a sumarse a mi juego sin creer del todo en él. Por eso he escrito estos inverosímiles prolegómenos, y ojalá les sean de provecho.

2. Lo que no podemos saber

Con un salto acrobático pasamos del siglo V de Agustín al siglo XXII de *What We Can Know* (McEwan, 2025). La novela es un viaje retrospectivo desde un tiempo futuro. Estamos en el año 2120. Thomas Metcalfe es un estudioso de poesía inglesa que dedica sus investigaciones a un poema desaparecido, escrito por Francis Blundy cien años antes, en 2014. El poema, dedicado a su esposa Vivien, fue leído una sola vez durante una cena convivial en la que todos

los invitados estaban algo ebrios. Al final de la velada, el poeta entregó a su esposa el valioso pergamino en el que había escrito el poema, y desde entonces se ha perdido todo rastro de él. Entretanto, a partir de los años cuarenta del siglo XXI, el planeta ha sufrido una inmensa inundación que redujo a la mitad la población terrestre, ha destruido gran parte de las tierras emergidas y ha arrojado a la sociedad a una condición semejante a la de la Edad Media, aunque ha dejado intacta la memoria electrónica de las primeras décadas de los años dos mil. En un momento de la historia, Thomas Metcalfe se desplaza en embarcaciones precarias para ir de una isla a otra en busca de documentos perdidos que le permitan reconstruir lo que ocurrió cien años antes.

No creo que esta sea la mejor de las novelas de McEwan, sin embargo, me parece interesante el intento, aunque apenas esbozado, de imaginar la literatura de la era regresiva, e incluso de aludir a la obra de una escritora de finales del siglo XXI, Mabel Fisk. McEwan se limitó a escribir unas pocas líneas sobre la poética de esa autora, pero la intuición es genial: me fascina ese gesto de imaginar la poética de autores futuros y el devenir próximo de la filosofía en el Último Siglo de la Era Humana: el nuestro.

Lo que podemos saber me lleva a considerar inevitable el fin de la civilización humana en el transcurso del siglo XXI. Lo que no podemos saber podemos imaginarlo, no por el gusto ingenuo de predecir el futuro, sino para disponer una ética del colapso e imaginar líneas de fuga: una deserción del destino del género humano, mientras la tierra sobre la que apoyamos los pies se nos aparece cada día más como un planeta alienígena.

3. Lo que podemos saber

Günther Anders fue quien, en el siglo XX, tematizó con mayor coherencia dos cuestiones

que hoy adquieren una relevancia fundamental: la impotencia del ser humano frente a su propio producto técnico y la extinción como horizonte de posibilidades en la era de la técnica atómica. El arma nuclear marca el apogeo del proyecto moderno de someter la naturaleza al dominio de la técnica: el punto de llegada de ese dominio es la destrucción.

Marx había comprendido que la relación entre el ser humano y su producto —la máquina— redefinía el horizonte histórico, pero pensó que el desenlace dependería del resultado de la lucha entre obreros y capital. En el *Fragmento sobre las máquinas*, Marx esboza una posible evolución —que llamamos comunismo— en la que la máquina, sometida al poder racional de la humanidad asociada y solidaria, nos liberaría del trabajo y de la miseria. Marx no describe un proceso ineluctable, como pretende la dialéctica dogmática, sino una posibilidad. Ahora sabemos que *esa oportunidad se ha perdido*.

Comprender las razones por las cuales el movimiento obrero no ha sabido realizar esa potencialidad es una tarea teórica enorme, la cual deberíamos afrontar si tuviéramos el tiempo y la voluntad para ello. Por desgracia, tareas más urgentes nos empujan a ocuparnos de otra cosa: ante todo de las consecuencias abismales de aquel fracaso.

Frente al peligro real de un naufragio de la humanidad, no solo preocuparse por la mera deshumanización es un lujo, sino que incluso ocuparse exclusivamente del peligro de un fin efectivo, si ello se limita a un trabajo filosófico teórico, resulta inútil. (Anders, 2007, p. 3)

Por más fragmentaria y desarticulada que sea su obra, Anders comprendió que, en cierto momento, la máquina adquiere un predominio práctico sobre las capacidades de gobierno de su creador: «nos sentimos inferiores a nuestros productos, aunque los produzcamos [...] lo

que cuenta es únicamente nuestra inferioridad» (Anders, 2003, p. 57). El día en que Estados Unidos lanzó su bomba atómica sobre Hiroshima, Anders comprendió que, en condiciones de competencia económica y militar, el fin de la humanidad es inevitable: puede ser pospuesto, pero aun así define el horizonte de la humanidad a partir de entonces.

Ochenta años después, una nueva tecnología aparentemente menos destructiva consagra esa terminación como algo ya ocurrido: ese poder es el *autómata inteligente*, la concatenación de los dispositivos de sustitución de la inteligencia humana por una inteligencia artificial distribuida. He aquí el Leviatán del siglo XXI: el autómata cognitivo global evacúa la conciencia para optimizar la inteligencia. Pero, mientras el Autómata instituye un orden superior a toda ley política y a la voluntad, el Caos se difunde en la esfera de los cuerpos vivientes separados de su cerebro: la guerra, así, se propaga en todas partes.

El Caos y el Autómata son los protagonistas del siglo XXI, y la filosofía comprende que el proyecto de humanización ha concluido en fracaso. La terminación de lo humano ya no es una remota y peligrosa posibilidad, sino un dato inscrito en la tecnología atómica y, sobre todo, en el complejo técnico del autómata cognitivo global.

4. Lo que queda del universalismo moderno

A lo largo de este siglo XXI, el proyecto de humanización, sustancia progresiva de la civilización moderna, ha sido oficialmente abandonado por los poderes del mundo. En este fracaso podemos leer también el fracaso de la filosofía moderna, desde el libre albedrío de Pico della Mirandola hasta las normas éticas universales de Kant, pasando por la igualdad proclamada por

Engels y Marx. Pero la filosofía moderna llevaba en su interior las condiciones de su fracaso, porque la *razón* a la que quería someter al mundo era la razón blanca. Los principios que el pensamiento europeo establece como fundamento de su ética se ven contradichos por la realidad de la expansión colonial de las potencias europeas, que trajo consigo esclavitud y genocidio. El proyecto de humanización y la deshumanidad colonial avanzan juntos. Pero, aunque contradicho por la realidad de la empresa colonial, el ideal universalista sigue siendo el fin declarado de la obra de civilización.

Por lo tanto, podemos decir que el horizonte universalista era un espejismo, pero un espejismo que funcionaba para orientar la acción, las esperanzas, las revueltas y los experimentos culturales y políticos que, en el siglo XX, parecieron acercarse a su cumplimiento. Ahora ese horizonte ha desaparecido, el espejismo mismo se ha disuelto, porque en el paso al siglo XXI se derrumbó el fundamento mismo del humanismo moderno. Y se derrumbó por razones profundas, no solamente políticas, sino también técnicas, antropológicas y psíquicas.

Desde entonces vivimos en una condición que podemos definir como *disonancia cognitiva*, siguiendo al psicólogo Leon Festinger, quien en 1957 propuso este concepto para definir la reacción psicológica de un sujeto cuando el sistema categorial del que dispone se revela inadecuado para interpretar correctamente y responder con eficacia a acontecimientos que desbordan ese sistema. Nuestras expectativas —democracia, primacía de la ley, respeto por la persona, etcétera— ya no tienen ningún realismo, porque el horizonte categorial que las sostenía se ha disuelto.

5. Hitler, señor del mundo

El ser humano ya no es la medida de todas las cosas, porque la potencia de reducción cognoscitiva

y práctica de la mente humana ha sido superada por la complejidad del universo técnico y por la potencia destructiva de los fenómenos que la antropización blanca ha desencadenado, y que ahora resultan ingobernables para la voluntad y la razón.

El cataclismo climático es la prueba más evidente de la impotencia de la razón gobernante. La complejidad de las tendencias que la acción antrópica ha desatado es infinitamente superior a las capacidades de reducción y de gobierno de la mente humana. Cuanto más se revela la razón incapaz de gobernar el caos, tanto más se difunde la sinrazón que la modernidad había intentado contener y reprimir. Por ello, en la ecuación general es necesario tener en cuenta esta variable caótica: la sinrazón, la locura de la economía extractiva, de la economía fósil, del crecimiento obsesivo y, finalmente, de la guerra.

¿Cómo puede pensarse que la voluntad racional gobierna el proceso caótico del colapso climático y del colapso psicótico que lo acompaña? ¿Y el caos de la proliferación incontenible de los particularismos nacionalistas y, por tanto, de la guerra? La razón ha perdido su dominio, y el derecho internacional, proyección geopolítica de la razón gobernante, ha perdido su eficacia y también su credibilidad. La decisión de Estados Unidos de retirarse de los organismos internacionales que se proponen gobernar la crisis climática es el signo final de este abandono de las riendas kantianas que habían intentado —en gran parte sin éxito, aunque en alguna medida sí lo consiguieron— garantizar la vigencia de la razón universal como horizonte de la deriva planetaria. Ahora la razón universal ha sido oficialmente desmantelada.

Cuando un periodista del *New York Times* preguntó al presidente de los Estados Unidos qué límite reconocía a su propia acción, este respondió, desde lo alto de su estrado: «mi conciencia». Esta declaración anula toda la tradición constitucional que, al menos desde 1789, ha intentado regular la relación entre el poder

político y los ciudadanos. Habría motivos para reírse, si no fuera porque, en las mismas horas en que Trump pronunciaba esas palabras, los militares estadounidenses secuestraban al presidente de Venezuela y los milicianos del ICE ejecutaban a tiros a una mujer que acababa de decirle a uno de ellos: «no estoy enojada contigo».

El colonialismo —sometimiento violento de los territorios físicos y simbólicos de las poblaciones no europeas por parte de una empresa que se pretende civilizadora— pierde su motivación y se presenta como una forma desnuda de aniquilamiento. El universalismo moderno —que alcanza su apogeo en la democracia liberal y en el orden internacional fundado en las reglas del derecho— se derrumba, y lo que queda es la lógica pura y simple del dominio basado en la ferocidad.

Desde este punto de vista, el genocidio cometido en Gaza representa un punto de inflexión radical e irreversible. Después de Gaza sabemos que la ferocidad animal regula las relaciones entre individuos y grupos humanos, y que el universalismo humanista ha sido abandonado en favor de una contienda por el predominio. Pero no basta con reconocer eso: después de Gaza sabemos que el derecho internacional ha sido sustituido por la guerra, y que la tenaza del cambio climático y la destrucción atómica traza el horizonte del siglo.

El universalismo moderno —que culminó en el internacionalismo obrero— no puede comprenderse sino a partir de la *Heimatlosigkeit*²

judía. Negando esa promesa histórica, el fundamento mismo de la civilización universalista se desmorona cuando el Estado que pretende (abusivamente) ser el Estado de los judíos afirma su identidad territorial e histórica mediante un genocidio —y a través de la reivindicación de ese genocidio, transparente en todas las declaraciones sionistas. Aquí la modernidad se revela como violencia desnuda, voluntad de sometimiento y de exterminio. La ambigüedad del colonialismo y la civilización progresista se disuelve: la violencia colonialista, que se justificaba en nombre del proyecto de civilización universal, ahora se revela como puro y simple supremacismo blanco.

El judaísmo fue el portador histórico de la dinámica de la *Heimatlosigkeit* moderna: ausencia de morada y falta de fundamento último de los valores. Los valores de la modernidad no se pretendían originarios; no poseían un fundamento ontológico ni un origen divino, sino que se configuraba como efecto de la voluntad ética. El *estar en casa* —es decir, el derecho a reconocerse como habitante de un mundo regulado y tranquilizador— solo puede sostenerse sobre la base de una ética kantiana, universal y fundante, aunque también frágil, por hallarse continuamente amenazada por la ferocidad, que, ésta sí, se presenta como originaria y fundante.

Con el genocidio sionista, mantenido en total impunidad, la ética pierde toda pretensión de universalidad y todo fundamento. Israel aparece, entonces, como la continuación del Tercer Reich. Gracias al genocidio israelí, sabemos que la ferocidad se ha erigido como la señora del siglo XXI. Hitler deviene así señor del mundo. La ferocidad en un planeta expuesto, además, al colapso ambiental y a las armas de destrucción total, constituye el anuncio de una terminación inevitable.

² *Heimatlosigkeit* es un término alemán que puede traducirse como «falta de patria», «desarraigo» o «carencia de hogar». Remite a la condición de no pertenecer plenamente a un territorio, comunidad o identidad nacional fija. En el contexto del pensamiento europeo, ha sido utilizado para describir, entre otros casos, la experiencia histórica judía en la diáspora, caracterizada por una forma de existencia transnacional que desborda los marcos del Estado-nación moderno. Hannah Arendt retomó esta problemática en textos como *Los orígenes del totalitarismo* y el ensayo «Nosotros, los refugiados», al ocuparse de la condición de los apátridas, refugiados y judíos europeos en el siglo XX, vinculando la pérdida del hogar político con la crisis moderna de pertenencia y ciudadanía. En Martin Heidegger, el término adquiere además un sentido ontológico más

amplio, asociado al desarraigo del ser humano moderno respecto de su mundo y de su habitar propio. [N.T.]

6. El precario triunfo de Leibniz

Se derrumba la hipótesis de una legislación fundada en la razón compartida y en el universalismo de los principios, pero triunfan la codificación universal y la recombinación computacional: la herencia de Leibniz. Una suerte de castillo en el que innumerables unidades sensibles interactúan, conectadas por una inteligencia divina: una esfera abstracta de recombinación de la que los cuerpos han sido expulsados. En el castillo gélido de Leibniz no hay cuerpos, sino únicamente inteligencias recombinales atravesadas por un código.

En la esfera del panlogismo histórico hegeliano el Espíritu animaba los cuerpos a través de la contradicción y la síntesis, hasta que la astucia de la Historia engendró monstruos que desgarraron los cuerpos; por ello, la Historia aparece como una galería habitada por espectros. Pero, si el panlogismo hegeliano desapareció tras una larga y sangrienta agonía, el panlogismo computacional de Leibniz parece gozar de excelente salud. Una teología computacional ha subsumido al lenguaje y la vida social, generando una cadena de determinaciones lógicas en el espacio ontológico de la indeterminación. En este espacio de indeterminación histórica y determinación codificada, los cuerpos solo pueden actuar eficazmente si son compatibles con el formato abstracto de la recombinación. Si no lo son, jadean fuera del castillo; y, como residuos marginales, deambulan en busca de supervivencia.

En el búnker virtual, la *Ur-mónada*, a la que algunos llaman pomposamente Dios, genera concatenaciones infinitas de unidades recombinales desencarnadas. Para Leibniz (1714/1889), «[s]ólo Dios es, pues, la unidad primitiva o la sustancia simple originaria de la que son producciones todas las mónadas creadas y derivativas que nacen de los continuos fulgores de la divinidad» (p. 22). La potencia generadora, cero dimensional, atraviesa los cuerpos históricos por

medio de autómatas inteligentes. Pero los cuerpos se pudren o estallan en la guerra genocida, y la perspectiva del progreso es aniquilada.

Del calculador omnipotente que atraviesa el universo emana un principio de regulación algorítmica; sin embargo, este panlogismo generativo no percibe el sufrimiento de los cuerpos vivientes, ni la violencia caótica de la explotación y de la guerra, ni la angustia, ni la muerte. El Dios leibniziano reconoce únicamente flujos de datos dotados de intercambiabilidad sintáctica y de una abstracta eficacia performativa y económica.

7. El Código generativo y la desaparición de las finalidades

En *El intercambio simbólico y la muerte* —libro que marca la emergencia de la conciencia poshistórica—, Jean Baudrillard escribe:

Todo el sistema precipita en la indeterminación, toda la realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y por la simulación. Es un principio de simulación el que nos gobierna en lugar del principio de realidad. Las finalidades han desaparecido: son los modelos los que nos generan. (Baudrillard, 1976, p. 129)

El modelo generativo originario es el dios recombina leibniziano, el autómata cognitivo global que, en el cambio de milenio, se ha insinuado en cada pliegue de la relación lingüística, cancelando la eficacia de las finalidades, las intenciones, la voluntad y la política. En suma, cancelando la libertad y la potencia que Pico della Mirandola había atribuido al agente humano. La inteligencia artificial y la biogenética —las tecnologías más relevantes de nuestro tiempo— tienden a sustituir la intencionalidad de los actos humanos por la generación técnica de acontecimientos preformateados: el capital

es el código generativo universal, y su regla es la explotación y la violencia.

Podemos saberlo o no, pero la voluntad ya no cuenta para nada; lo que cuenta es la autoimplementación del Código. Los poderosos de nuestro tiempo lo son solo porque actúan como instrumentos de la potencia generativa del Código, como la mosca cochera que cree arrastrar el carruaje solo porque se ha posado sobre la nariz del caballo. Creen que son poderosos, pero su voluntad solo es eficaz en cuanto emanación del Código.

La voluntad es impotente, pues las finalidades ya no cuentan para nada cuando divergen de la autoimplementación del Código. El margen de libertad de la voluntad —es decir, de la política— en el devenir histórico se ha reducido casi a cero, porque la tecnología se ha convertido en implementación del Código —genético, informático, etc.— en el cuerpo de lo viviente. Y el obrar automático implica el exterminio.

Dejada atrás la ilusión dialéctica de una superación del caos y de un triunfo final del Espíritu Absoluto —o del comunismo—, mientras el orden del autómata permite que la abstracción capitalista funcione —circulación de mercancías y signos y acumulación de capital—, el caos se impone en la esfera corporal, en la relación entre los cuerpos: las naciones, los pueblos y las «razas» se enfrentan con armas devastadoras. El gélido castillo leibniziano está rodeado por el caos abrasador de los cuerpos dementes.

Hace unos años, ciertos spinozianos faltos de argumentos eligieron a la multitud como esperanza liberadora. No eran más que patrañas: desde que la clase obrera perdió su fuerza de recomposición de la sociedad, las multitudes reales se retuercen, dementes, en un territorio devastado por una identidad envenenada y feroz. Cuando Baudrillard dice que las finalidades han desaparecido para dar paso a la simulación generativa, está diciendo que la razón numérica sustituye a la razón histórica. Pero la otra cara de la subsunción numérica

de las funciones lingüísticas productivas es el desencadenamiento bárbaro de los egoísmos sociales y nacionales. El autómata leibniziano no absorbe ni cancela el *conatus* spinoziano; sin embargo, sometido a la explotación y a la soledad, el afecto se tiñe de pasiones tristes, y el inconsciente queda habitado por los espectros de la depresión y los monstruos de la agresión. El *conatus*, envenenado por la obsesión identitaria, se expresa como fascismo multitudinario, como guerra de todos contra todos.

El autómata avanza absorbiendo toda conexión inteligente, pero en torno a su castillo el caos se apodera del cuerpo separado, mientras la mente queda sometida al autómata. «Los *límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo», decía Wittgenstein (2012/1921, p. 123). Pero fuera del mundo del lenguaje hay una maraña de pulsiones irreductibles y sufrientes. Más allá del límite del mundo del lenguaje, está el caos terminal.

8. Una hipótesis que no logramos pensar

La hipótesis de un colapso final de la civilización humana, de un retorno brutal del Caos preantrópico, nunca fue realmente tomada en consideración, ni siquiera en las peores coyunturas del siglo XX, marcado por los horrores del fascismo y el nazismo. Ahora la situación es distinta: no sólo los horrores del fascismo y del nazismo han regresado en buena parte del planeta, sino que el colapso de los ecosistemas, unido a la explosión de la infoesfera y al caos mental que se deriva de ella, nos obliga a imaginar lo inimaginable.

Pese al falso optimismo de los economistas, la fase expansiva del capitalismo ha llegado a su fin: tanto los recursos físicos como los mentales han sobrepasado el punto de agotamiento. En adelante, la extracción de plusvalor solo es

posible a condición de devastar irreversiblemente el planeta, la atmósfera y la mente colectiva. La alternativa la conocemos: la transformación igualitaria de la vida social, la redistribución de la riqueza y una relación frugal con la naturaleza. Sin embargo, lo que prevalece es, más bien, un ciclo de guerra, colapsos ambientales, epidemias provocadas por virus que la antropización ha despojado de su hábitat ecológico, y catástrofes humanitarias.

Marx no elaboró una teoría utópica del comunismo; al contrario, en algún lugar dijo que no le interesaba escribir recetas para la taberna del porvenir (Marx, 1975/1867, p. 17). Sin embargo, no consideró la posibilidad de una derrota final del proyecto comunista, inscrito como una necesidad en la dinámica de producción y del conflicto de clases. Cuando, a finales del siglo XX, la ofensiva neoliberal y la desregulación terminaron por descomponer la solidaridad obrera —después de una larga secuencia histórica marcada tanto por la derrota del movimiento obrero internacional como por la experiencia del fascismo—, los marxistas se encontraron en una condición de incertidumbre: ¿debían aceptar la idea del fin de toda posible autonomía social y, por lo tanto, la idea de que el capitalismo constituía el horizonte final de la imaginación política?, ¿o debían desarrollar nuevas formas de autonomía, arraigadas en una nueva configuración del proceso de trabajo? Pero, ¿cómo puede la sociedad crear nuevas formas de recomposición y de (re)imaginación en condiciones de desolidarización y depresión psíquica?

Si la autonomía social es la única manera de liberar el saber de la lógica del lucro, si sólo la emancipación de los trabajadores respecto de la esclavitud salarial puede conducir a la emancipación del género humano, entonces la derrota de la autonomía de los trabajadores entraña una derrota del género humano en su totalidad. Y, en efecto, hoy, después de la derrota del movimiento obrero, estamos afrontando

realmente el riesgo de una desintegración del edificio social y del propio entorno físico del planeta Tierra.

9. Lo que Marx no podía saber

La larga noche de la prehistoria se desvaneció en el crepúsculo del tiempo histórico cuando los cazadores de las épocas más arcaicas llegaron a un descubrimiento cargado de consecuencias: la caza de presas animales podía extenderse a las presas humanas. A ello le siguió la afirmación de la esclavitud [...]

(Sloterdijk, 2024, p. 16)

Eso que pomposamente llamamos *Historia* nos es otra cosa que una dimensión del tiempo en la que el hombre somete a otro hombre a la esclavitud. No hemos salido de esa dimensión; por el contrario, los instrumentos para perpetuar esa condición se han vuelto cada vez más ineludibles y, en la era de la técnica, se han vuelto automáticos. Al mismo tiempo, sin embargo, se ha desarrollado una potencia de destrucción final.

Los hiperbosques primordiales de un pasado remotísimo, fosilizados y licuados, eran devueltos al tiempo histórico y actualizados en el aquí y ahora de la era industrial por los innumerables fuegos generados por las máquinas. Aquello que consideramos civilizaciones modernas son, en realidad, efectos de los incendios de bosques que nuestro presente provoca en los restos de la antigüedad de la Tierra. La humanidad moderna es un grupo de pirómanos que prende fuego a bosques y brezales subterráneos. (Sloterdijk, 2024, p. 27)

En nombre de sus grandes ideales —la acumulación de capital, la colonización de los bárbaros subdesarrollados, el crecimiento ilimitado—, estos pirómanos están incendiando el planeta y envenenando el aire, el lenguaje y el saber. El hegelianismo pensó la Historia como esfera de realización del Espíritu, como tensión de la subjetividad hacia la recomposición de una fractura originaria, hacia la plena realización del Sujeto histórico. La Historia, entendida como el *devenir total* del Espíritu, subsume bajo suyo toda forma de vida y todo lenguaje, del mismo modo en que el capital subsume todo lenguaje y toda actividad.

El proyecto comunista se encuentra gravado, desde su origen, por un prejuicio historicista e idealista. En Marx, la dimensión temporal permanece sometida a la historicidad como marco intrascendible del obrar humano. En el ámbito del pensamiento marxista, no es posible desertar de la Historia. Nunca hemos logrado vislumbrar —salvo quizá en algunos movimientos que permanecieron marginales, como los *Wobblies* estadounidenses de los años veinte, el movimiento autónomo boloñés de los años setenta o el movimiento zapatista mexicano— la posibilidad de concebir al comunismo como una deserción del tiempo histórico. Pero es precisamente aquí donde se encuentra la huella que deberemos retomar, suponiendo que sobrevivamos a la tormenta.

La derrota que el comunismo conoció a finales del siglo XX ha vuelto impensable el tiempo venidero, porque las categorías interpretativas de las que disponemos son incapaces de leer el devenir real, que se ha sustraído a las dinámicas del progreso, de la finalidad, de la razón.

Mientras el conflicto social dejaba entrever alternativas posibles, la técnica era objeto de disputa; mientras el contexto sistémico del capitalismo parecía superable, el funcionamiento de la máquina aparecía como cosa disputable. En las luchas sociales de finales del siglo XX, el paradigma de uso de las tecnologías constituía el campo central de la lucha de clases, aunque el movimiento obrero no siempre lo comprendió.

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo pasado, cuando la competencia prevaleció sobre la igualdad y la ganancia se convirtió en el único criterio de la producción social, la tecnología estrechó sus vínculos con el dominio. El fracaso del proyecto comunista, desde mi punto de vista, reside sobre todo en esto: en la incapacidad de modelar la evolución técnica según un paradigma distinto del beneficio empresarial. Fracasado el intento comunista de emancipar a los seres humanos del trabajo asalariado, la ambigüedad de la técnica quedó resuelta: la máquina —que, para nosotros, los marxistas, debía hacer posible la emancipación— se convirtió en instrumento exclusivo de explotación y de competencia.

10. Lo que no sabemos es lo más importante

Dadas estas premisas, el siglo XXI se presenta como el siglo de la terminación de la historia humana. Pero esta interpretación de la tendencia depende de lo que sabemos, y cualquiera que esté familiarizado con el pensamiento sabe bien que *lo que no sabemos es más importante que lo que sabemos*.

Lo inevitable, por lo general, no ocurre, porque lo imprevisto prevalece. Por eso es necesario plantearse, al mismo tiempo, dos preguntas: ¿cómo vivir felizmente en el tiempo de la —inevitable— terminación? Pero también: ¿qué posibilidad se oculta en el entramado de nuestro no saber? Si queremos ser lo bastante lúcidos como para captar lo imprevisto, debemos pensar con dos cerebros: el cerebro de lo inevitable y el cerebro de lo imprevisible; el cerebro de lo que sabemos y el cerebro de lo que no sabemos. Porque el no saber juzga al saber y lo que ignoramos es la mayor potencia de la que disponemos —cuando la ignorancia es consciente de sí misma y se convierte en conciencia de la infinitud de lo posible.

Desde este observatorio precario en el que nos hemos instalado, debemos imaginar cuál será el destino de la filosofía si la devastación del planeta avanza sin freno y una parte cada vez menos relevante del género humano es capaz de ejercer la facultad de pensamiento, porque el autómatas lingüístico sustituye y paraliza esa facultad, eternizando virtualmente la abstracción y deteriorando el mundo viviente.

La herencia de Karl Marx mantiene su actualidad explicativa, pero resulta inoperante en el plano político e inútil para imaginar escenarios de futuro. Marx explica muy bien cómo hemos llegado hasta este punto, pero ya no dice qué camino podemos seguir ni hacia dónde podríamos huir. Lo que Marx no podía saber es la relevancia prioritaria que adquieren dos dimensiones ajenas a la lucha de clases, ajenas, por tanto, a la Historia: el inconsciente y lo biopolítico. Es en estas dos esferas donde la subjetividad social se configura en el siglo XXI. En el pensamiento de Marx no falta una teoría del conocimiento ni de la mente humana en general. Al elaborar el concepto de *general intellect*, Marx intuye de manera sintética y genial la subsunción de la actividad cognitiva en el proceso de producción social. Pero lo que Marx no vio es el lado oscuro del *general intellect*: el sufrimiento psíquico, los flujos de movilización del deseo, el devenir del inconsciente colectivo, la relación entre técnica e imaginación social. Lo que Marx no podía saber es que la antropización industrial produciría un colapso del entorno físico y del cuerpo social. Además, Marx no podía saber que la demografía asumiría un papel decisivo en la mutación social. La dinámica demográfica, que solo interesó marginalmente al autor en tiempo de su polémica con Malthus, se convirtió en el siglo XX en un factor decisivo de la expansión industrial, pero en el siglo XXI pasa a ser el factor principal de la terminación de la especie humana.

El devenir nada es un tema que el pensamiento filosófico blanco no ha tematizado ni

puede tematizar. Esto nos obliga a ampliar el campo visual más allá de la dimensión europea, más allá de la llamada historia de la filosofía, para repensar la actividad filosófica dentro de un horizonte terminal e imaginar posibles deserciones de la historia. La deserción de la procreación es el alma consciente del devenir nada. Pero, al mismo tiempo, las deserciones locales, singulares y provisorias alimentan la posibilidad de historias que escapan a la Historia. El pensamiento europeo no ha creado un espacio ajeno a la Historia —la del poder— ni a la Lógica —la del autómatas—. Por ello, es preciso salir de la esfera del pensamiento europeo si queremos pensar la ultimidad.

11. El devenir nada y la eternidad abstracta del capital

Puesto que el mundo es un lugar de intersección de conciencias proyectivas, arrojadas a una deriva singular y, al mismo tiempo, interconectada, podemos decir que la conciencia pone en existencia al mundo como proyección y lo aniquila en el momento de su desactivación. Por ello, el devenir nada de la conciencia es el proceso que mejor nos permite comprender la potencia de la actividad consciente. Y, sin embargo, el devenir nada ha permanecido impensado en Occidente. ¿Por qué?

En su libro *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Philippe Ariès (1975) expone las razones por las cuales, en la esfera cultural de Occidente —particularmente en la esfera cultural blanca protestante—, ese devenir no puede ser pensado: puesto que la occidental es una sociedad que recompensa únicamente a quien vence, la muerte aparece como una derrota inadmisibles, algo que no puede ni pronunciarse ni pensarse.

El vencedor no gana nada, advierte el desertor. Y lo importante no es vencer o perder; lo

importante es ser impecable,³ añade la sabiduría de quien no participa en el juego suicida de la guerra. Y, sin embargo, la civilización blanca reprime la muerte porque no puede conceptualizar ese acontecimiento incompatible con el futuro de expansión ilimitada, ideal ilusorio y mortífero de la colonización blanca del mundo.

El capitalismo es un intento de realizar la eternidad: la acumulación de valor abstracto es eterna. Pero se trata de una eternidad que nos cuesta la mortificación de la vida real. A través de la mortificación del tiempo vivido, realizamos la eternidad del capitalismo. La frase de Mark Fisher (2009) —«es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo»— parece una paradoja. No lo es. El fin de la vida en el planeta Tierra es posible; más aún, está ocurriendo efectivamente. El fin del capitalismo, en cambio, no es posible, porque el capitalismo es eterno, en la medida en que se constituye en el espacio de la abstracción, y la abstracción es eterna: de hecho, no existe. Sin embargo, esa no existencia de la abstracción presupone el sacrificio de la existencia real de innumerables seres humanos.

El capitalismo instituye una dimensión perceptiva en la que el futuro se identifica como una expansión ilimitada. Dentro de las condiciones de la cultura blanca, no es posible pensar en el futuro sin pensar en el crecimiento, condición del desarrollo capitalista. Sin embargo, puesto que las condiciones físicas y nerviosas que hacían posible el crecimiento se han agotado, el capitalismo —eterno— ha muerto, y nosotros vivimos en su cadáver sin lograr salir de él. Ha muerto porque la expansión ya no es posible sin la devastación del planeta, y porque la intensificación del ritmo ya no es posible sin precipitarse en un caos mental cada vez más autodestructivo. Y, sin embargo, su cadáver

—bajo la forma de un capital financiarizado, puramente virtual— continúa su carrera.

12. Agotamiento, desnatalidad y fascismo sin juventud

El capitalismo aspira a realizar la eternidad mediante la abstracción del trabajo, es decir, mediante la transformación de la vida en valor: vida muerta. Pero la eternidad —abstracta— de la producción de valor subsume el cuerpo para extraer de él el valor —también abstracto—, sin abolirlo. El cuerpo —concreto— vive en el tiempo: envejecimiento, agotamiento, muerte. El capitalismo es virtualmente eterno, pero los cuerpos no lo son: se agotan, envejecen, mueren.

Esta contradicción es escandalosa; no puede pensarse. Tanto es así que pensarla y decirla en voz alta suscita cierto bochorno. Este escándalo de la muerte es algo que nuestra cultura ni siquiera quiere pronunciar. Existe toda una maquinaria económica, ideológica y publicitaria orientada a negar el agotamiento; sin embargo, el agotamiento ocurre, aunque no debemos hablar de él.

El envejecimiento de la población blanca en el norte global tiene varias facetas. Ante todo, es un efecto de la prolongación del tiempo de vida que la ciencia médica ha hecho posible. Pero, por otro lado, el envejecimiento del mundo está ligado a otro fenómeno: la desnatalidad. El tema tiene una importancia enorme; quizá sea el asunto más relevante del tiempo en que vivimos y del porvenir que se anuncia. Con pudor, se habla de *invierno demográfico*: las mujeres no tienen hijos, lo que representaría un peligro para el orden social, y la pregunta es qué puede hacerse frente a ello.

La versión oficial sostiene que se trata de un problema esencialmente económico: faltan guarderías, hacen falta recursos para las madres, licencias para los padres y medidas de ese tipo. Pero la desnatalidad es un fenómeno mucho

³ *Impeccable* traduce aquí el italiano *impeccabile*, que para el autor tiene el sentido de mantener una integridad ética frente a la lógica destructiva de la guerra. [N.T.]

más grande que cualquier política económica. En primer lugar, es un efecto de la libertad de las mujeres; en segundo lugar, es una consecuencia de la separación entre sexualidad y procreación, hecha posible por las técnicas anticonceptivas y abortivas. Pero, sobre todo, la desnatalidad es el efecto de la percepción consciente e inconsciente del carácter terminal de nuestro tiempo. Consciente o inconscientemente, las mujeres han decidido que no es bueno engendrar a las víctimas del infierno climático inevitable ni a las víctimas de una guerra nuclear cada vez más probable.

En Corea del Sur, la tasa de reproducción ha descendido a 0,7 hijos por mujer. En distintos grados, la disminución de la tasa de reproducción afecta a todo el hemisferio norte y tiende a convertirse en una tendencia generalizada a lo largo del siglo. Se trata de un colapso demográfico de proporciones excepcionales que está provocando un envejecimiento de la población en su conjunto y que converge con la catástrofe climática y la demencia militar, de modo que, en el transcurso del siglo, provocará la desaparición de la población humana. La Tierra podrá, finalmente, liberarse de nosotros.

El envejecimiento de la población en gran parte del planeta está produciendo efectos culturales, psíquicos y sociales que se manifiestan en un aparente retorno del fascismo que, en rigor, no es propiamente un retorno del fascismo. Ciertamente, los partidos que descienden del fascismo histórico ganan elecciones mediante una propaganda de carácter racista. Pero, ¿se trata realmente de un retorno del fascismo histórico?

El fascismo histórico estaba centrado en la juventud, como proclamaron los futuristas italianos. Aquel fascismo fue, en esencia, futurista: conquista, agresividad colonialista, valentía masculina. El fascismo actual, en cambio, no es joven, ni valiente, ni está orientado a la conquista. Tanto los europeos como los norteamericanos y los rusos temen la invasión de los pobres del mundo, de los hambrientos,

de quienes sufren con mayor dureza la guerra y los efectos del cambio climático. La migración de las víctimas de la expansión colonial es un fenómeno incontenible que produce efectos políticos de carácter reaccionario y racista. El movimiento reaccionario global cuyos signos se han multiplicado durante la última década es un fascismo de los viejos. Es un fascismo que teme la invasión desde el sur; un fascismo invertido. Un fascismo del miedo, no del coraje conquistador. Para explicar la génesis psíquica de este movimiento reaccionario, debemos comprender que la identificación del futuro con la expansión está tan profundamente arraigada que no logramos pensar ni el agotamiento, ni el envejecimiento, ni la muerte. Es su propia impotencia lo que la civilización blanca no consigue afrontar ni elaborar. La pretensión de negar la impotencia del organismo en el tiempo: ese es el núcleo de la psicosis de masas que vuelve una y otra vez en la historia de Occidente.

El fin del tiempo es impensable, pero no lo es el fin del tiempo humano. El futuro no termina nunca, pero el futuro de mi organismo consciente está destinado a terminar. Y con él, termina el futuro del mundo, en cuanto mundo de mi experiencia. Lo mismo debemos decir del organismo integrado del género humano. Su futuro no es ilimitado, y también el mundo que los seres humanos han proyectado tiene un porvenir limitado.

La abstracción probablemente nos sobrevivirá, por lo que pueda importarnos. Los autómatas quizá también nos sobrevivan: ¡que se diviertan! Pero el tiempo humano contempla hoy la posibilidad de su propio fin, una posibilidad que el pensamiento blanco no está en condiciones de pensar, porque no disponemos de los instrumentos filosóficos que hagan pensable y habitable el devenir en nada de la civilización humana. Por ello, debemos abandonar las estrecheces de la filosofía europea y buscar en otra parte.

13. Despreocupación: deriva singular y Juego Cósmico

El pensamiento occidental somete el tiempo a una torsión finalista: el tiempo histórico sigue una línea unidireccional que tiende hacia un fin. La voluntad y la acción se sitúan en el tiempo conforme a un principio de realización de ese fin, ya sea económico, político o religioso. Por lo tanto, en la esfera del pensamiento blanco, que concibe el tiempo vivido como dimensión individual subordinada a la Historia, no somos capaces de percibir la relación entre la deriva singular y el Juego Cósmico.

El tiempo del Juego Cósmico no se mide con los relojes de la Historia ni con los relojes de la Economía. Se mide con el ritmo de la respiración. En la esfera histórica, cada vez somos menos capaces de respirar, porque el tiempo vivido se halla cada vez más sometido al ritmo del autómata, que nada sabe del tiempo vivido.

El autómata computacional no está en el tiempo. No experimenta el tiempo y, sin embargo, induce en el tiempo vivido una contracción patógena. La aceleración del tiempo conduce a una atrofia perceptiva, a una hiperquinesia de la atención que se manifiesta como un trastorno (TDAH), como incapacidad de detenerse en un objeto mental durante más de unos pocos segundos; y esto está produciendo una incapacidad para pensar.

¿Cómo podemos emancipar el tiempo vivido desde la torsión finalista, ahora que hemos entrado en la era baudrillardiana, en la que la generación ha sustituido la finalidad? Sufrimos por nuestra incapacidad de perseguir fines, porque las configuraciones sucesivas del ser dependen del caos —que la voluntad no puede gobernar— o dependen de la generación algorítmica —a la que la voluntad no puede oponerse—. Deberíamos simplemente comprender que la voluntad es nula, pero esto resulta inconcebible para quien se ha formado en la dimensión histórica y cree en la Historia,

cuando la Historia no es más que una proyección ilusoria de las historias singulares.

Para responder a la pregunta planteada líneas atrás, amplíemos la mirada más allá de las fronteras del pensamiento europeo, donde proliferan imaginarios no blancos y transhistóricos. En primer lugar, encontramos una concepción distinta del tiempo en el ámbito del pensamiento chino. Según François Jullien (2001), la cultura china «está orientada a pensar no el tiempo, sino el proceso» (p. 20). El concepto de duración le permite a Jullien definir con mayor precisión esta diferencia, que es a la vez antropológica y epistémica:

La duración, como tal, no es separable de un proceso particular; se trata siempre de la duración de algo: de un acto, de una vida, de un mundo. El tiempo, en cambio, se constituye como concepto cuando es planteado como entidad aislada. ¿Por qué en Occidente se hizo de la duración un ser propio, independiente de las duraciones individuales y capaz de comprenderlas: el tiempo? ¿Y por qué, por el contrario, China no abstraigo «el» tiempo, ¿convirtiéndolo en una instancia aislada y separándolo de la duración de los diversos procesos? (Jullien, 2001, p. 45)

La concepción finalista y unidireccional del tiempo occidental debe reducirse a una concepción de la eficacia como búsqueda voluntaria de fines, como dominio paranoico sobre el devenir cósmico. Esta diferente percepción y proyección del tiempo conduce, a su vez, a una concepción diferente del actuar y de su eficacia. La cuestión de la eficacia es objeto de otro libro de Jullien (2002): en la cultura occidental, la eficacia depende de la acción voluntaria, fuerza motriz del tiempo histórico y del tiempo en el que transcurre nuestra vida. El taoísmo contrapone a esta urgencia del hacer voluntario la noción de *wu wei*, que significa no hacer o,

más precisamente, adecuarse a la fuerza de los acontecimientos naturales y humanos.

Para la cultura cristiana, es eficaz la acción que persigue una finalidad —el bien, la potencia o la supervivencia— mediante la movilización de la voluntad y la imposición de esta al flujo natural de los acontecimientos. En el ámbito de la cultura china, en cambio, es eficaz la acción que, lejos de imponer la voluntad, se pliega al flujo natural de los acontecimientos para extraer de él una ventaja en favor del bien, del poder o de la supervivencia.

A partir de estas rápidas observaciones, podemos comprender el sentido del último capítulo de *Le temps*, que lleva por título *De l'insouciance*. Jullien (2001) observa que, en el pensamiento de Heidegger, culmen de la filosofía occidental, la noción de *Sorge* se refiere al modo humano de vivir el tiempo como persecución continua de un propósito, como construcción activa y voluntaria del mundo. No hay Historia sin esta constante preocupación por el instante que viene, por el futuro que debe construirse, por el peligro permanente de una desintegración a la que la voluntad debe oponerse constantemente. «*Ser y tiempo* se articula en torno a una proposición: el existente humano, en cuanto se constituye temporalmente, es estructuralmente cuidado (*Sorge*)» (p. 119). La intencionalidad queda así cargada de un significado dramático; se traduce en ansiedad de realización.

¿Cómo no ver en esta implicación originaria del cuidado en el tiempo [...] la culminación de una gran tradición ideológica del pensamiento occidental, ligada al sentimiento del error y anclada en la intuición hebrea? (Jullien, 2001, p. 119)

El deber, la culpa y la sumisión frente a la necesidad histórica son implicaciones culturales de esta concepción de la existencia como cuidado: preocupación por el instante que viene, construcción voluntarista y dolorosa del fin hacia el

que la necesidad nos empuja. Hay un Dios que nos llama a actuar; hay un principio superior al que debemos someternos; hay una necesidad histórica que debemos realizar; hay un pueblo que nos llama a combatir por su futuro.

Así, la deriva singular intenta sincronizarse con el deber histórico, cuando en realidad debería desestabilizar el ritmo de la Historia para sincronizarse con el Juego Cósmico, que es también el ámbito en el que se juegan las historias —en deserción de la Historia—. ¿No es acaso a causa de esta persistencia del Cuidado, de la Culpa y del Deber que el proyecto comunista terminó por reforzar las cadenas históricas que había debido romper? El psiquismo de la modernidad se encuentra en un estado de tensión constante hacia al futuro. Ahora nos percatamos de que el futuro ha desaparecido, pues se ha convertido en un infierno imposible de vivir. Se trata entonces de renunciar a la preocupación por ese futuro. Jullien (2001) encuentra en el pensamiento de Epicuro una posibilidad de escapar de la visión finalista y necesaria del tiempo:

[...] sin duda, es en Epicuro, entre los filósofos antiguos, donde el tiempo, entendido como concepto propio, desempeña el papel menor: ¿cómo no ver en ello una analogía con la falta de explicitación del tiempo en el seno del naturalismo chino? En efecto, el tiempo epicúreo no es concebido a partir de los dos instantes, principio y fin, como hemos aprendido a hacerlo desde Aristóteles en adelante, sino más bien como aquello que acompaña la variación de un curso alterno —días y noches, estaciones, movimiento y reposo—: he aquí lo que lo aproxima a la concepción china de la duración de un proceso que evoluciona a través de fases opuestas. (p. 121)

14. Prolegómenos al devenir nada de la conciencia

Creo que la filosofía del siglo XXI se planteará, ante todo, como soteriología, es decir, como terapia de la singularidad que sufre. Más allá del psicoanálisis, tratemos de adecuar nuestra comprensión al *no-ser* del yo, al proceso de devenir nada que afecta a la conciencia que se cree «yo», para que pueda liberarse de esa identificación. La tarea del filósofo no consiste en predecir el futuro, sino en imaginar las condiciones de habitabilidad de los diversos futuros posibles (*futurabilidad*). La conciencia es el espectro de la experiencia pasada y las futurabilidades.

Para volverse compatible con la computación, la inteligencia se separa de la conciencia, espectro sensible que proyecta el mundo como mundo de una experiencia singular. La Inteligencia Artificial nos libera de la conciencia, y el mundo se convierte en proyección espectral de un vacío de la experiencia. Puesto que la conciencia es lenta, dubitativa y sensible al dolor y al placer, es preciso evacuarla para optimizar la inteligencia. Separada de la conciencia sensible, la inteligencia se vuelve compatible con la computación; pero la sensibilidad se anestesias, la depresión se difunde y el fascismo sin juventud la trata con píldoras de anfetamina, de racismo y de guerra.

El mundo del autómatas inteligente no es sensible al tiempo: la conciencia ha perdido su objeto —el mundo—, porque el mundo del autómatas inteligente no es registrable por la sensibilidad ni se traduce en conciencia. La filosofía del siglo XXI está destinada a deambular en una dimensión espectral mientras no otorgue a la conciencia una aceptación serena del devenir nada, condición misma de toda terapia. Tenemos algo que aprender de la soteriología budista: la disolución del núcleo de identificación que se resiste al devenir nada.

El sentimiento de continuidad y de solidez del yo es una ilusión. En realidad, no existe nada semejante a un ego, un alma o un *atman*. Solo el reconocimiento de la impermanencia nos da la posibilidad de morir, de encontrar el espacio para renacer y de apreciar la vida como un proceso creativo. (Trungpa, 1979, p. 26)

Pero el propio proceso de individuación debe ser cuestionado. Gilbert Simondon (2009) teorizó la individualización como el proceso de constitución del yo como individuo que emerge del magma de las potencialidades preindividuales, pero olvidó decirnos que este proceso no es universal, sino que se configura en función de los distintos contextos antropológicos en los que tiene lugar. Por ejemplo, el proceso de individuación en el contexto antropológico y proxémico⁴ de la civilización china no conduce a la formación del individuo tal como lo conoce la civilización blanca. La individuación blanca ha producido un núcleo resistente al devenir. Disolverlo es la tarea terapéutica de la filosofía del siglo XXI.

Conclusión

He comenzado estos ridículos prolegómenos citando a Agustín de Hipona, que vivió entre los siglos IV y V y los concluiré citando a Marción, que vivió en el siglo I, en la generación posterior a la de Pablo de Tarso, y anticipó temas que más tarde serían retomados de manera sistemática por el persa Mani, quien, en el siglo III,

⁴ *Proxémico* remite aquí a la noción de «proxémica» Sorge desarrollada por el antropólogo Edward T. Hall en su obra *The Silent Language* (1959), quien estudió los modos culturalmente determinados de organización del espacio, la distancia interpersonal y las formas de relación corporal y social. En este contexto, el término alude a las distintas configuraciones culturales de la experiencia del individuo y de sus vínculos con los otros dentro de cada civilización. [N.T.]

inició la tradición filosófica maniquea. El núcleo del pensamiento maniqueo es la imposibilidad de concebir un único origen del Bien y del Mal.

Este tema también interesa a Pablo, quien, al reflexionar sobre el problema del origen del Mal, reconoció la radical heterogeneidad del Nuevo Testamento respecto del Antiguo Testamento, expresión de la ferocidad de pueblos tribales. Para que el mensaje de Cristo pueda ser universal, es necesario captar su novedad radical, es decir, emanciparse del Antiguo Testamento. Situándose en la estela de Pablo, Marción intuyó que «el mundo fue creado por una catástrofe cósmica, pero los hombres pueden revertir esa catástrofe» (Campagna, 2025).

No podemos citar textos de Marción porque fueron quemados cuando la Iglesia lo condenó como hereje; pero podemos leer *Marción*, de Adolf von Harnack (1990). La gnosis marcionita es una rebelión contra el padre, cuya culpa es la creación y, de manera particular, la creación del ser humano. El cristianismo de Marción, continuación de la lección de Pablo de Tarso, insiste en la ruptura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y contrapone al malvado Dios Creador, el Dios Extranjero, que ha enviado a Cristo para salvarnos de la condena del ser.

El acto más abominable de la tragedia cósmica no es, sin embargo, la creación del

mundo, sino más bien la creación del hombre, modelado por el Demiurgo a su propia imagen y hecho de una sustancia perecedera, esa «carne rellena de excrementos» que lo convierte en esclavo de la procreación. Esta, por otra parte, no tiene justificación alguna, ya sea que se practique libremente o dentro de ese comercio desvergonzado que es el matrimonio (Coulano, s. f., p. XXV).

Ningún pensador resulta hoy tan actual como Marción, de quien lo ignoramos casi todo, salvo una cosa: que nos propuso interrumpir la cadena de la subordinación al Ser. Su pensamiento es una revuelta contra el padre y contra la ley del padre, ley de la ferocidad. El Hijo viene para liberarnos de la ley de la ferocidad, pero también para liberarnos de ese padre que hizo la ley, que concibió la cadena del dolor y de la violencia, y que impone a la mujer someterse a esa cadena. El Hijo viene a liberarnos porque no es hijo de ese padre, sino de otro Dios: el Dios Extranjero.

El siglo XXI es la época de la revuelta final contra la ley de la Ferocidad que instituye la cadena del ser; una revuelta final contra la paternidad, contra la procreación que el padre impone a la mujer. Es la época del devenir nada de nuestro mundo, del mundo humano que ya no es, mientras escribo esta última palabra.

Referencias

- Anders, G. (2003). *L'uomo è antiquato* (Vol. 1). Bollati Boringhieri.
Anders, G. (2007). *L'uomo è antiquato* (Vol. 2). Bollati Boringhieri.
Ariès, P. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Éditions du Seuil.
Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard.
Brown, P. (2016). *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*. Barcelona: Acantilado.
Campagna, F. (2025). *Otherworlds: Mediterranean Lessons on Escaping History*. Bloomsbury Academic.
Coulano, I. P. (s. f.). *L'abolizione della legge e il padre reale*. En A. von Harnack, *Marcion*.

- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books.
- Harnack, A. von. (1990). *Marcion: The Gospel of the Alien God*. Labyrinth Press.
- Jullien, F. (2001). *Du «temps»: Éléments d'une philosophie du vivre*. Éditions Grasset & Fasquelle.
- Jullien, F. (2002). *Traité de l'efficacité*. Grasset.
- Leibniz, G. W. (1714/1889). *La monadología* (A. Zozaya, Trad.; 2.^a ed.). Biblioteca Económica Filosófica.
- Marx, K. (1975/1867). *El capital: crítica de la economía política* (Vol. 1, t. I). Siglo XXI Editores.
- McEvedy, C., y Jones, R. (1978). *Atlas of World Population History*. Penguin Books.
- McEwan, I. (2025). *What We Can Know*. Jonathan Cape.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (P. Ires, Trad.). Cactus.
- Sloterdijk, P. (2024). *Il rimorso di Prometeo: Dal dono del fuoco al grande incendio del pianeta*. Marsilio.
- Trungpa, C. (1979). *Le mythe de la liberté et la voie de la méditation*. Éditions du Seuil.
- Wittgenstein, L. (1921/2012). *Tractatus logico-philosophicus* (J. Muñoz e I. Reguera, Trans.). Alianza Editorial.