



Los límites del necro-capitalismo feudal y el apartheid contemporáneo[‡]

The Limits of Feudal Necro-Capitalism and Contemporary Apartheid

José Dionisio Espejo Paredes[§]

Universidad de Murcia - España

DOI: <https://doi.org/10.33975/disuq.vol15n2.1513>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6471-414X>

Φ

Resumen

El artículo analiza la mutación del capitalismo contemporáneo hacia un modelo que produce sistemáticamente exclusión y muerte como condición de su reproducción. Para ello, reconstruye la genealogía del colonialismo como solución a las contradicciones internas del capitalismo continental, y examina la secularización de la verdad en el Capital como fundamento de una nueva teodicea. El concepto de "tecnofeudalismo" se presenta como diagnóstico estructural de un sistema donde el poder se ejerce mediante el control de los datos, las plataformas digitales y los flujos migratorios. Integrando la necropolítica (Mbembe), la "nuda vida" (Agamben) y la crítica del sacrificio como *prix de sang* (Sánchez Ferlosio), se argumenta que la muerte ha dejado de ser el límite ontológico del poder para convertirse en su instrumento más refinado. La tesis central sostiene que el capitalismo de plataformas no atraviesa una crisis más, sino una mutación terminal que exige imaginar formas de vida común no basadas en la acumulación infinita ni en la exclusión del otro. Frente a la lógica de "supervivencia selectiva", se defiende la

[‡] Recibido: abril 8 de 2026. Aceptado: junio 15 de 2026.

[§] Contacto: dionisioespejo@yahoo.es

necesidad de reconstruir espacios de verdad dialógica desde los márgenes y las subjetividades excluidas, en línea con la tradición crítica de Benjamin a Arendt.

Palabras clave: crisis civilizatoria, exclusión migratoria, fetichismo de la verdad, tecnofeudalismo, necropolítica.

Abstract

The article analyzes the mutation of contemporary capitalism towards a model that systematically produces exclusion and death as a condition of its reproduction. To this end, it reconstructs the genealogy of colonialism as a solution to the internal contradictions of continental capitalism, and examines the secularization of truth in Capital as the foundation of a new theodicy. The concept of 'techno-feudalism' is presented as a structural diagnosis of a system where power is exercised through the control of data, digital platforms, and migratory flows. Integrating necropolitics (Mbembe), 'bare life' (Agamben), and the critique of sacrifice as *prix de sang* (Sánchez Ferlosio), it argues that death has ceased to be the ontological limit of power and has become its most refined instrument. The central thesis holds that platform capitalism is not going through yet another crisis, but a terminal mutation that demands the imagining of forms of common life not based on infinite accumulation or the exclusion of the other. Against the logic of 'selective survival,' the article defends the need to reconstruct spaces of dialogical truth from the margins and excluded subjectivities, in line with the critical tradition from Benjamin to Arendt.

Keywords: Civilisational Crisis, Immigration Exclusion, Fetishism of Truth, Technofeudalism, Necropolitics.

Cómo citar este artículo: Espejo Paredes, J. D. (2026). Los límites del necro-capitalismo feudal y el apartheid contemporáneo. *Revista Disertaciones*, 15(2), 69-90.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

El problema

La globalización parece haber impuesto una "solución final" a nivel planetario. No es destino: es la consecuencia de un desarrollo insostenible de la maquinaria de producción capitalista. Y los más beneficiados —los que no están dispuestos a perder nada de lo que ahora tienen ni de lo que ansían tener en el futuro— imaginan formas de resolver el problema de la habitabilidad planetaria que les mantengan a salvo a ellos y a sus beneficios.

Hoy colisionan dos proyectos: el de una sostenibilidad global y el de una supervivencia selectiva. En este contexto, la "batalla cultural" promovida por la nueva derecha occidental convence a las masas de los antiguos países desarrollados, que añoran unos privilegios que solo tuvieron sus amos, con promesas de seguridad frente a "los otros" —es decir, frente a los ya perjudicados por el orden económico global, que son percibidos como una amenaza. Cuesta trabajo comprender que las masas occidentales, cada vez más vulnerables, apoyen políticas que benefician a los más ricos. Pero solo se explica por los efectos que están causando las nuevas representaciones y estereotipos: los extranjeros se han convertido en una amenaza y, los poderosos, en la garantía de protección de las masas frente a esos supuestos peligros.

Estas políticas populistas ofrecen a los ciudadanos una única garantía: ser considerados los "elegidos" frente a las masas desplazadas. El nacionalismo da cobertura ideológica a esta "limpieza". La historia ya ha conocido experimentos semejantes. Basta recordar la deportación de cientos de miles de armenios en 1915 y las masacres perpetradas por los escuadrones de la muerte *Teşkilât-ı Mahsusa*, o las leyes de ciudadanía del Reich promulgadas en Nuremberg, 1935, que despojaron a los judíos alemanes de derechos y ciudadanía, una gestión liderada por Wilhelm Frick. Goebbels advertía que el resto de Europa pronto se vería forzado a afrontar el mismo "problema": millones de refugiados ilegales. También sospechaba que su discurso racista y xenófobo

se sustentaba en un universal miedo al otro y en un secreto deseo de rapiña compartido por todos. No se equivocaba: todos esperaban el reparto del botín de los excluidos y deportados.

Pocas cosas son tan peligrosas para la convivencia, y para la democracia misma, como estas pasiones destructivas. Pocas cosas han tambaleado los cimientos de una comunidad como la combinación de riqueza extraordinaria y precariedad extrema. La habitabilidad del planeta nos ha mostrado su fecha de caducidad, algo absolutamente impensable en los inicios de la revolución industrial. Parece que estamos en esas circunstancias: todos los conflictos generados a lo largo del planeta tienen múltiples efectos. La crisis climática y la desigualdad han marcado el comienzo del colapso: millones de personas se ven obligadas a desplazarse.

Europa, siguiendo la estela norteamericana, ha aprobado una normativa por la que inmigrantes ilegales pueden ser trasladados a "campos" situados en terceros países. Las deportaciones del gobierno de G. Meloni a Albania y otros destinos, la expulsión y deportación indiscriminada de la era Trump, la cancelación de programas de ayuda a inmigrantes y refugiados, son algunas de las muchas prácticas encaminadas a tornar ilegales a millones de seres humanos. Es un hecho histórico. El único debate es qué tipo de juicio o de verdad podemos plantear, qué explicación o qué mapa podemos poner en marcha para comprender este fenómeno, para pensarlo políticamente. Los planteamientos de Derechos Humanos de la ONU son cada vez más inoperantes, y los Estados se van desvinculando de esas exigencias que se plantearon para evitar lo que sucedió entre 1939 y 1945. Parecía un discurso consensuado; sus postulados eran verdades. Sin embargo, la praxis política de algunos ha convertido aquellos acuerdos en formalidades burocráticas inoperantes.

Verdad, fetichismo y teodicea capitalista

Cuando decimos "verdad", juzgamos la relación entre una proposición y su referente. Se dice falso cuando no hay correspondencia o adecuación entre ambas esferas. Esa relación es una traducción entre dos mundos absolutamente heterogéneos. Platón quiso hacer una filosofía sobre esa dualidad símbolo (palabra)-cosa (referente). Somos humanos en tanto que poseemos esa medida de las cosas que es el sistema simbólico. Uno de los sueños más maravillosos del humano es el de la identidad entre ambas esferas. El nombre que la tradición filosófica dio a esa identidad entre lo histórico-físico y lo anímico-simbólico es Dios.

El Logos encarnado es el máximo ideal de la humanidad. Parménides, Pitágoras o Platón lo imaginaron; lo desentraña la Cábala; le llamaron Cristo; después, la piedra filosofal. Dios representa la unión entre la palabra y la cosa; por eso es la imagen de la verdad, su garantía. Los hombres crearon dioses para explicar ese extraño nexo entre las palabras y las cosas, y pretendieron ser ellos mismos ese sueño que habían soñado. La magia es la palabra con poder; a través de ella creyeron los hombres ejercer un poder sobre los otros hombres, imitando lo que harían los dioses por ellos inventados. Dios era la palabra que garantizaba el poder de todas las palabras; era el poder mismo. Abundancia y riqueza fueron siempre atributos de la divinidad. Hubo un pueblo que se atribuyó el carácter de elegido; esa misma creencia hebraica se extendió por el mundo en su forma cristiana o musulmana.

Cuando el mundo se hizo burgués, esa Verdad se secularizó. Dios mismo, y toda la Civitas Dei, se transformaron en esa magnitud especulativa que conocemos por "Capital". La palabra de Dios, venerada y deseada, el deseo mismo de comunicarse con la divinidad, el deseo que despierta, es verdad. Por eso el deseo de riqueza, la carrera incesante por acumular capital, es la única verdad de esta teodicea capitalista.

Max Weber intuyó lo fundamental: el éxito y la riqueza fueron considerados signos inequívocos de la Gracia de Dios (Weber). La Gracia es verdad, y la verdad fue

considerada expresión de la Gracia. Por eso se desparramó, aunque se individualizó: el enriquecimiento de cada cual era su destino, y su salvación, única, intransferible, como la propiedad. Había tantas verdades como intereses, como deseos de riqueza. Lo demás no era nada; era borrado de la Historia.

Por eso, entre Nietzsche y Derrida (1976), se ha denunciado el relativismo de la verdad, la hipocresía burguesa que fetichiza una divinidad muerta, sin valor alguno. Hablaban de las palabras sagradas, pero adoraban sus ambiciones privadas, su triunfo sobre los otros. El Dios asesinado —"*Gott ist tot*", que nombró Nietzsche en *La gaya ciencia* (1984)— es la verdad independiente de los hombres, de sus intereses y de sus posesiones. Nietzsche nunca ha reivindicado el relativismo; lo ha denunciado como el secreto que oculta el fetiche sacro muerto y divinizado de sus adoradores. Los pensadores críticos han denunciado la hipocresía y la falsa conciencia de los que, en pro de verdades universales, han ampliado su patrimonio y la larga lista de víctimas. Por eso podemos decir que la verdad es fetichizada en tanto que oculta las particulares intenciones de dominación de cierto sector.

Descubrir el funcionamiento del fetiche es fundamental (Marx). Por eso se trata de identificar sus ídolos o creencias, y también las formas en las que estos se interiorizan en los individuos. Y junto al discurso visible, las razones que se intercambian y se publican, hay que descubrir las motivaciones ocultas, las verdades no dichas. Es sobre esas sobre las que tenemos que discurrir y explicitar. Esa adecuación entre las palabras y las cosas que garantizaba el discurso prebabélico fue asumida por la *mathesis* (Foucault), y esta, junto a la tecnología, se convirtieron en el seminario diocesano donde se formaban los seguidores del nuevo Dios.

Todo lo que existe debía, a partir de ese momento, calibrarse en su capacidad de identificarse o transformarse en capital. Todo aquello que no funcionara según esa lógica no existía. Esa es la única palabra de verdad posible; lo que se aleja de ese objetivo es un obstáculo. No había forma de pensar la política desde otra perspectiva que quedara fuera del marco liberal. Era el pensamiento único que se desprendía de la unidimensionalidad del hombre (Marcuse 2024)). No hay ni verdad ni mentira, sino utilidad e inutilidad, y dentro de los "útiles" hay medios y fines. Todo conduce a un

mismo objetivo: transformarse en mercancía capitalizable o en basura reciclable. Las encarnaciones de la nueva divinidad son los multimillonarios. En ellos resplandece la Verdad en una marea de representaciones virtuales que alaban y ensalzan la indiscutible voluntad de los líderes.

Genealogía del colapso: colonialismo, democracia y tecnofeudalismo

Para comprender la mutación del capitalismo, es necesario reconstruir su genealogía. El colonialismo fue, en su origen, una solución a las contradicciones internas del capitalismo continental. Marx lo intuyó al analizar la acumulación originaria: sin el saqueo de América, sin el comercio triangular de esclavos, sin la explotación de las periferias, el capitalismo europeo no habría podido despegar (Marx, K & Engels, F. 1970). El colonialismo fue la válvula de escape que permitió exportar la violencia social y la acumulación forzada hacia territorios considerados "vacíos" o "bárbaros", habitados por vidas que no merecían ser contadas ni experiencias dignas de entrar en la historia. Esa expansión —o globalización— del capitalismo de la producción permitió un megadesarrollo, pero también puso al sistema al borde del colapso, que entre 1917 y 1928 se pudo constatar finalmente.

Hoy asistimos a una mutación del capitalismo que pocos se atreven a nombrar con su término preciso: estamos ante una forma de capitalismo feudal. Ha sido Yanis Varoufakis quien le ha llamado "tecnofeudalismo" (2023). Esta expresión no es una metáfora, sino un diagnóstico estructural. El orden teológico que durante siglos otorgó sentido a la trascendencia no ha desaparecido; se ha trasladado, se ha secularizado en el Capital, sí, pero también ha transformado profundamente el sistema político.

En el feudalismo clásico, el soberano era el propietario absoluto de la tierra, y los siervos trabajaban bajo su dominio a cambio de protección. En el capitalismo feudal contemporáneo, los "señores" son los multimillonarios tecnológicos, los fondos de

inversión, las corporaciones que controlan plataformas globales, y los Estados que actúan como sus administradores armados. La "tierra" ya no es solo el territorio físico, sino los datos, la conectividad, la movilidad, la vida misma reducida a flujo de información. Los "siervos" somos todos aquellos que trabajamos en la economía de plataformas, que no tenemos propiedad sobre los medios de producción ni sobre los frutos de nuestro trabajo, y que dependemos de la benevolencia —o de la indiferencia— de los señores feudales digitales.

Pero la analogía no se detiene ahí. El feudalismo se caracterizaba por una jerarquía de lealtades personales más que por una soberanía territorial homogénea. En el capitalismo de plataformas, las relaciones de poder son igualmente personalistas y opacas: el algoritmo funda un nuevo vasallaje, la calificación del usuario es el nuevo tributo, y la capacidad de ser "desmonetizado" o "expulsado" de la plataforma es el nuevo poder de vida y muerte económica (Lessig).

Es cierto que, en el imaginario liberal clásico, la democracia fue el correlato político del libre mercado. Adam Smith y los fisiócratas imaginaron una armonía natural entre el interés individual y el bien común; los padres fundadores del liberalismo político diseñaron instituciones representativas que debían reflejar la soberanía de los individuos propietarios. También es cierto que, a principios del siglo XX, el capitalismo había colapsado bajo el peso de sus propias contradicciones. La Primera Guerra Mundial, la Gran Depresión, el ascenso de los totalitarismos: todos estos fenómenos fueron síntomas de un sistema que ya no podía gestionar sus crisis sin recurrir a la guerra, al genocidio, al exterminio de los "desechables". Pudimos comprobar que el negocio de la guerra mostraba rentabilidades cuando las bolsas y el comercio libre ya no eran capaces de lograrlo. El afán de lucro no se detenía ni ante la destrucción del planeta, sobre todo en tanto que esa destrucción, la muerte misma, se podía convertir en un buen negocio. Ese descubrimiento es absolutamente decisivo en la primera mitad del siglo XXI.

El Estado de bienestar keynesiano y el compromiso socialdemócrata de posguerra fueron intentos de recomponer el vínculo entre democracia y mercado (Polanyi), pero lo hicieron sobre la base de una nueva exclusión: la del Tercer Mundo, la de las periferias

coloniales que seguían siendo explotadas sin derechos políticos. La descolonización formal no puso fin a esta lógica; simplemente la reorganizó bajo nuevas formas de dominación económica y financiera. Comprender las nuevas formas de colonización en el capitalismo de última generación es decisivo para comprender los límites del sistema. Los proveedores de materias primas no deben controlar los propios recursos, aunque tengan gobiernos legítimos. Los nuevos señores feudales otorgan autonomía organizativa a sus feudos, pero no control sobre los recursos. Todo se complica en tanto que el nuevo feudalismo compromete al mercado, hace que las bolsas dependan de oscuras voluntades de dominio y no del juego del libre intercambio que constituía la "mano invisible" (Smith).

En el actual sistema mundial, el libre mercado ya no tiene sentido como principio organizador. No porque haya sido sustituido por la planificación estatal —que ha sido desmantelada sistemáticamente—, sino porque el mercado ya no es "libre" ni siquiera en su propia ficción. Lo que observamos es una deriva hacia un sistema de señores de la guerra, donde el poder se ejerce mediante la coerción, la manipulación de flujos migratorios, el control de las cadenas de suministro y la amenaza permanente de exclusión. Estos señores de la guerra no son únicamente los líderes autoritarios de Estados fallidos o los comandantes de milicias paramilitares; no solo son los líderes de grandes potencias como EE.UU., Rusia o China. Son también —y, quizás, sobre todo— los directivos de las grandes plataformas digitales, los gestores de fondos de inversión que deciden qué economías merecen sobrevivir y cuáles deben ser sacrificadas, los políticos que externalizan las fronteras y convierten el Mediterráneo en una fosa común. En el fondo, este sistema ha hecho perder sentido tanto al libre mercado como a la democracia. El primero, porque las reglas del juego las fija el que tiene el poder de imponerlas, no el encuentro de ofertas y demandas libres. La segunda, porque la voluntad popular ya no se expresa en instituciones representativas, sino en la aclamación plebiscitaria de líderes que se presentan como únicos garantes del orden frente al caos.

Si comprometemos el mercado libre y la democracia en las metrópolis —cosa que está empezando a pasar—, el capitalismo muta de una forma todavía no previsible. Por eso consideramos que el capitalismo —el nuevo capitalismo globalizado de las

plataformas y el consumo— está en su límite. Ha llegado al punto en que su propia dinámica expansiva destruye las condiciones de posibilidad de su reproducción: agota los recursos naturales, polariza la riqueza, desintegra el tejido social y genera flujos migratorios masivos que ninguna política de exclusión puede contener indefinidamente. El afán de los nuevos señores feudales —acumular sin límite, controlar sin compartir, excluir sin piedad— ha destruido el viejo capitalismo. Aquel capitalismo de la producción industrial, del compromiso socialdemócrata, de los Estados nacionales keynesianos, ya no existe. En su lugar, tenemos un capitalismo de la extracción, de la vigilancia, de la deuda perpetua y de la vida precarizada.

La muerte como categoría política

En este marco —crisis global, exclusión migratoria, capitalismo feudal y colapso de la verdad—, la muerte adquiere al menos cinco significados filosóficos interrelacionados, que se despliegan desde la biopolítica hasta la teología política, desde la necropolítica hasta la crítica del fetichismo.

a) Muerte como producción (necropolítica)

Cada vez nos resulta más próxima la experiencia de la "nuda vida" (Agamben) en tanto que vida desprovista de singularidad y, por tanto, deshumanizada: sean los inmigrantes en un barrio de Atlanta, de Murcia, o los palestinos en Gaza o Líbano. La muerte se convierte en un momento más del engranaje productivo, de ese capitalismo necropolítico. En el capitalismo feudal contemporáneo, la muerte no es un mero fracaso del sistema, sino una de sus materias primas fundamentales. Achille Mbembe,

prolongando a Foucault, acuñó el término "necropolítica" para designar el poder de decidir quién vive y quién muere, pero también —y esto es crucial— el poder de hacer morir como forma de acumulación (Mbembe).

La muerte de los migrantes en el Mediterráneo, la muerte por negligencia de los ancianos en las residencias durante la pandemia en Madrid, la muerte lenta de los trabajadores precarizados en los campos, la muerte ecológica de ecosistemas enteros: todas estas muertes no son accidentes ni disfunciones. Son efectos calculados de un sistema que ha internalizado la producción de muerte como condición de posibilidad de la reproducción del privilegio.

Filosóficamente, esto significa que la muerte ha dejado de ser el límite ontológico del poder (lo que el poder no puede evitar, el momento de la igualdad absoluta entre los hombres) para convertirse en su instrumento más refinado. El poder ya no solo administra la vida (biopoder), sino que produce activamente la muerte de ciertos colectivos para asegurar la supervivencia de otros. La "selección natural encubierta" de la que hablamos es, en rigor, una selección política de los muertos.

b) Muerte por abandono

Giorgio Agamben ha mostrado cómo el poder soberano se define por su capacidad de reducir el individuo a "nuda vida" (zoé): vida biológica despojada de todo estatus político, de todo reconocimiento jurídico, de toda dignidad simbólica. En el capitalismo feudal, esta producción de "nuda vida" se ha generalizado (Agamben). El migrante en el campo de externalización, el refugiado sin documentos, el menor no acompañado expulsado de los programas de protección, el habitante de los territorios condenados al olvido (el Sahel, Gaza, las periferias africanas): todos ellos son vidas que pueden ser dejadas morir sin que ello constituya un crimen punible. No es que el sistema las mate activamente —aunque a veces lo haga—; es que las abandona en condiciones tales que la muerte se vuelve estadísticamente inevitable.

Filosóficamente, esta muerte por abandono es la forma más pura de la exclusión. No requiere un verdugo, solo requiere indiferencia. Y la indiferencia es la virtud cardinal del capitalismo feudal: los señores no necesitan odiar a los siervos; solo necesitan no verlos, no contarlos, no reconocerlos como parte de su mundo.

c) Muerte sacrificial

En la teodicea capitalista que hemos descrito, la muerte adquiere también una dimensión sacrificial. El Capital, como nuevo Dios, exige víctimas. Y las víctimas son ofrecidas ritualmente en los altares del crecimiento, del PIB, de la rentabilidad. Ha sido Rafael Sánchez Ferlosio, en *Mientras los dioses no cambien*, nada habrá cambiado, quien desarrolla la vinculación entre la muerte y el progreso civilizatorio. Los muertos, la sangre derramada, otorgan legitimidad a una causa; son la moneda que se paga para lograr el progreso. Sin sacrificio, sin muerte, nunca hay desarrollo y riqueza. El capitalismo se alimenta de la vida. Vicente Verdú lo llamó "capitalismo funeral", sosteniendo que la guerra era el ambiente natural del capital (2009).

La frase de la presidenta madrileña —"tenían que morirse"— no es un lapsus, sino una confesión teológica. Es la voz del sacerdote que explica por qué el sacrificio es necesario. Algo similar, cuenta Sánchez Ferlosio, ocurrió con el Papa durante un viaje a la India con motivo de un gran accidente nuclear: justificaba a las víctimas como el *prix de sang* —el precio de sangre— que el desarrollo y la modernización exigen para su avance (1986). Los ancianos, los débiles, los improductivos, los que ya no sirven para la acumulación, deben ser ofrecidos para que el sistema siga funcionando. Su muerte es el precio que hay que pagar por la salud del mercado. Se trata de vidas sin nombre, masas humanas absolutamente prescindibles, números sin más.

Filosóficamente, este sacrificio es fetichista en el sentido marxiano: oculta las relaciones sociales reales bajo la apariencia de una necesidad natural, de una catástrofe o de un telos natural. Aunque el asunto es bien diferente. No es que el capital necesite víctimas; es que los señores del capital necesitan que sus víctimas parezcan necesarias.

Como dice Sánchez Ferlosio, no se trata de que el sacrificio se haga a los dioses o a las causas como el progreso; es que los dioses y las causas solo surgen después. El fetiche de la muerte sacrificial legitima la exclusión al convertirla en destino inevitable.

d) Muerte como jerarquía

Hay, sin embargo, una dimensión de la muerte que el poder no puede colonizar del todo. La muerte es, en última instancia, el momento de la igualdad radical: todos morimos, y en la muerte todas las diferencias sociales, económicas, políticas se suspenden (aunque no se anulen, pues la muerte puede ser igualmente desigual: no es lo mismo morir en una cama que ahogado en el mar). Esta igualdad ante la muerte es lo que obsesiona al capitalismo feudal. Por eso el sistema se esfuerza constantemente por negarla, por reintroducir la diferencia incluso en el morir. Los ricos no solo viven mejor; también mueren mejor: con cuidados paliativos, con duelos reconocidos, con memoria asegurada. Los pobres mueren en el anonimato, en la indiferencia, en el olvido.

Filosóficamente, la muerte es el límite del poder, y al mismo tiempo su obsesión. El capitalismo feudal no puede abolir la muerte, pero puede jerarquizarla, puede hacer que algunas muertes importen más que otras, puede convertir la muerte de los excluidos en mera estadística mientras llora ritualmente la muerte de los señores.

e) Muerte como resistencia

Finalmente, en este contexto de exclusión masiva y producción de nuda vida, la muerte adquiere un significado político paradójico: puede ser además un acto de resistencia. No me refiero a la glorificación de la muerte —esa es la tentación del martirologio que el poder sabe aprovechar—, sino a la afirmación de la vida hasta la muerte, a la

obstinación de quienes, sabiendo que van a morir, eligen cómo morir, con quiénes morir, por qué morir.

Los migrantes que se lanzan al mar saben que pueden morir, pero igualmente saben que quedarse supone una muerte lenta. Los pueblos indígenas que resisten la destrucción de sus territorios saben que pueden ser asesinados, pero eligen morir de pie. Los trabajadores precarizados que se organizan saben que pueden ser despedidos, pero eligen la solidaridad antes que la sumisión.

Filosóficamente, esta muerte resistente es la negación de la necropolítica. Si el poder quiere hacer morir para acumular, la resistencia consiste en hacer que la propia muerte no sirva para la acumulación, en sustraer la muerte del cálculo capitalista, en afirmar que hay vidas que no están dispuestas a ser sacrificadas en el altar del Capital.

"Tenían que morirse", "Morían en cualquier sitio", dijo Díaz Ayuso, la presidenta de la Comunidad de Madrid, en la Asamblea de Madrid, para justificar la negligencia, los "protocolos de la vergüenza" descubiertos en las residencias de ancianos durante la covid-19. Y es verdad, pero ¿qué verdad? Ahorrarse los tratamientos de miles de ancianos porque se van a morir antes o después. No parece la palabra de un político en un sistema democrático, sino la palabra de un sacerdote que representa a Dios, que como sabemos es el Capital. Resulta que al final hemos elegido en las urnas a los modernos sacerdotes del capital. Ellos administran nuestro deseo de riqueza como los viejos sacerdotes administraban los deseos de trascendencia de antaño.

Nadie se sorprendió de que, hace veinte años, África desapareciera de los planes económicos internacionales. Como decía provocatoriamente Ignacio Sotelo, en un seminario en la Universidad de Murcia: el destino de los africanos era el hambre y el sida. Nos sorprenden las deportaciones norteamericanas, pero hemos olvidado cómo Europa toleró el exterminio de la población musulmana en Bosnia, o cómo está permitiendo en silencio el genocidio palestino. Impresionan las noticias de los asesinatos perpetrados por soldados israelíes a civiles recogiendo los alimentos repartidos por las organizaciones humanitarias, la destrucción de hospitales, colegios.

En el necro-capitalismo feudal, la muerte no es solo el final biológico, sino un campo de batalla político. En ella se deciden las jerarquías del sistema, se legitiman las exclusiones, se fetichizan las necesidades, se resisten las dominaciones. Comprender filosóficamente la muerte en este contexto es, por tanto, una tarea ética y política: se trata de desenmascarar las muertes que el sistema presenta como naturales para mostrar su carácter producido, planificado, evitable. Y se trata también de afirmar las muertes que el sistema quiere ocultar —las de los migrantes, los excluidos, los descartables— como testimonio de que el orden establecido no es ni eterno ni inevitable. La pregunta no es, entonces, cómo evitar la muerte —eso es imposible—, sino qué muertes estamos dispuestos a tolerar, y qué muertes estamos dispuestos a combatir. En esa pregunta se juega, quizás, lo poco que queda de humanidad en un mundo que ha hecho de la exclusión su principio organizador.

Migración, exclusión y discurso del desastre

Contra los acuerdos internacionales suscritos después de la Segunda Guerra Mundial, se está produciendo un nuevo discurso sobre migración y una nueva lógica planificada de la exclusión. Pero ¿cuáles son los supuestos que sustentan el nuevo discurso dominante sobre migración y seguridad? ¿Dónde se encuentra su "verdad"? Es sabido —aunque rara vez se admite abiertamente— que no hay un futuro viable para ocho mil millones de personas en un planeta con recursos limitados y condiciones climáticas cada vez más hostiles. En ese contexto, parece estar en marcha una selección silenciosa: no todos están destinados a sobrevivir.

La "filosofía largoplacista" (Ord) no oculta su descarado malthusianismo. Los santones del nuevo orden no están dispuestos a cambiar el modelo productivo; están dispuestos a hacer los reajustes necesarios para que su modelo perviva y se desarrolle, aunque el precio sea liquidar a millones de seres humanos. Para ellos, el enemigo no es el modelo productivo, ni la contaminación del aire y las aguas, ni el calentamiento de los

mares, ni la desaparición sistemática de las especies vivas. El problema son los "zurdos", esa izquierda ecologista que denuncia e impone agendas para la sostenibilidad de la vida en el planeta (Laje). La nueva derecha ha asumido el desastre que deriva de la explotación sistemática y de las emisiones contaminantes. Lo han asumido y se sitúan, más que la izquierda, en ese escenario de destrucción. Todo debe seguir así: los que no puedan vivir, adaptarse, perecerán. El nuevo criterio para esta lucha por la supervivencia no es biológico, es el Capital, y por supuesto la capacidad de organizar eficaces sistemas defensivos frente a los que están destinados a perecer.

El primer territorio condenado al olvido, y al posterior abandono en los diferentes foros económicos de los años 90 del siglo XX, que quedaba fuera de todos los planes de inversiones internacionales, ha sido África (China ha sustituido a los europeos que iban abandonando sus viejas colonias). De manera nada casual, los grupos más directamente excluidos coinciden con ciertas identidades geopolíticas: los pobres del mundo musulmán, los desplazados de Oriente Medio y del Sahel, los migrantes sin papeles que deambulan por las fronteras del sur de Europa. ¿Cuál es la justificación de este proceso? ¿Qué significado se oculta tras la criminalización sistemática de ciertos pueblos? En tiempos en los que cada vez se torna más inhabitable el planeta —calentamiento y escasez de recursos—, el futuro se revela cada vez más problemático. Algunos organizan mentalmente el destino de la humanidad: los que subirán al Arca tras la catástrofe, que a veces se parece a un diluvio y otras veces a un gran incendio, y los que perecerán. O los que podrán volar a otros planetas mientras destruyen la habitabilidad de este.

¿Qué piensa, por ejemplo, un simpatizante de extrema derecha sobre el conflicto en Gaza o sobre los menores no acompañados que viven en condiciones de abandono en ciudades españolas, donde gobiernan sus opciones políticas y se eliminan los programas de seguimiento y protección de los jovencísimos inmigrantes? Obviamente no afirmará públicamente que hay que exterminarlos, pero ¿qué destino les espera si se les niega sistemáticamente el acceso a derechos, vivienda, educación y ciudadanía? La extrema derecha repite constantemente que vivimos bajo amenaza, y necesita construir enemigos internos —como los migrantes— para mantener esa narrativa de peligro constante que justifica medidas cada vez más duras. ¿Qué hacen los miles de socialdemócratas que

disfrazan de ideología de izquierdas su hipocresía? ¿Dónde está la batalla contra la explotación en esta obsesiva reivindicación de las diferencias?

Europa quiere blindarse contra una pérdida irremediable de la hegemonía histórica que ha tenido sobre el planeta. Europeos y americanos no quieren ser conscientes de que las metrópolis opulentas se crearon sobre el saqueo de las periferias, y hoy parece que siguen pretendiendo mantenerlo así. Cuando publiqué en redes sociales unas fotografías de la manifestación en apoyo al pueblo palestino, no tardó en llegar un comentario acusándome de estar defendiendo a Hamás. Esta confusión entre solidaridad con una población civil y apoyo al extremismo es sintomática: toda empatía fuera del marco oficial es automáticamente sospechosa. Donde ellos ven amenazas, nosotros vemos víctimas; donde ellos ven triunfo o derrota, nosotros vemos destrucción, porque entre los que triunfan nunca triunfan los que se enfrentan, solo triunfan los que los mandan a la muerte.

Hannah Arendt (2006) lo explicó con claridad al analizar los inicios del exterminio nazi: todo comenzó cuando el Estado retiró la nacionalidad a millones de judíos, gitanos, etc., dejándolos en una situación de absoluta indefensión jurídica. Perdieron sus derechos, sus empleos, sus propiedades. El despojo empezó por la negación legal de su existencia. Entonces, cabe preguntarse: ¿qué es verdad y qué es mentira en el discurso migratorio que hoy circula en Europa y Estados Unidos? ¿Qué papel juegan los análisis de orientación marxista u otros discursos críticos que denuncian estas maniobras? La sospecha es que estamos asistiendo a una nueva forma de «apartheid» global, legitimada por un relato de "seguridad" y "control de fronteras" que oculta procesos de exclusión masiva.

Con el mar Mediterráneo entre los 26 y los 30 grados, y el Cantábrico más o menos igual, combinados con lluvias torrenciales y unos cálculos de agua caída por m² jamás registrados. Con regiones del planeta por encima de los 50 grados. Con una escasez de agua y alimentos en ciertas regiones... Son muchos los que perecerán ante el nuevo horizonte climático, pero también son muchos los que temen la invasión de los millones de personas sin nada. La solución de las políticas anarco-liberales o nacionalcatólicas es preparar la defensa contra una supuesta rebelión de los excluidos. El

incremento del gasto en armamento del 5% en la OTAN, la nueva conceptualización de la seguridad, es un síntoma de una nueva representación de la parte privilegiada del planeta. La seguridad anticipa un panorama feudal, defensivo. Las propuestas ilustradas van dejando paso a sus adversarios. Si la Ilustración ha fracasado varias veces, hoy estamos ante uno de sus más perentorios descalabros. Ya no se trata de la contradicción entre razón y mito; en nuestros días, la razón colapsa frente a pasiones como el miedo. La verdad ha perdido la instancia racional que la fundó durante siglos y por la que, incluso desde posiciones ocultas, fue posible el diálogo. Hoy no es posible el diálogo: o eres amigo, y tu verdad es la nuestra, o eres enemigo, y no es posible verdad alguna en tu discurso.

Una vez más resuena, bajo diferentes formas, la idea de un pueblo elegido, de una gran catástrofe que salvará a unos pocos mientras los demás son descartados por un ciego destino. Esta lógica de salvación y condena ha estado presente a lo largo de los siglos, alimentada por narrativas religiosas, nacionalistas o imperialistas. Es esa la herencia peligrosa —no solo judía, sino común a las tres grandes religiones monoteístas— que ha servido para justificar conquistas, guerras, despojos y exterminios: la convicción de que el otro, por no formar parte del "pueblo elegido", puede ser sacrificado.

Conclusión

Este «apartheid» se está construyendo en el marco de las democracias liberales. ¿Estamos en disposición de frenar esta deriva totalitaria que amenaza los derechos colectivos y la democracia misma? El recorrido trazado a lo largo de este ensayo nos sitúa ante una evidencia incómoda pero ineludible: la crisis global no es un accidente ni un destino inapelable, sino la consecuencia de un modelo de producción y acumulación que ha convertido la insostenibilidad en su principio de funcionamiento. Frente a la posibilidad real de una gestión democrática y planetaria de los recursos comunes, se ha

impuesto una lógica de "supervivencia selectiva" que no solo tolera la exclusión masiva, sino que la organiza como estrategia.

Hemos visto cómo esta lógica se articula en tres planos simultáneos. En el plano discursivo, el populismo excluyente construye una narrativa de amenaza permanente que criminaliza al migrante, al refugiado, al pobre, transformándolos en chivos expiatorios de una crisis que no han causado. En el plano jurídico, los Estados democráticos —herederos formales de los acuerdos de posguerra que pretendieron evitar la repetición de Auschwitz— están desmantelando sistemáticamente las garantías del derecho de asilo, externalizando fronteras, creando "campos" en terceros países y devolviendo a la ilegalidad a millones de seres humanos. En el plano ontológico, el concepto mismo de verdad ha sido secuestrado por el fetichismo del capital: ya no se trata de correspondencia con lo real, sino de utilidad para la acumulación; la palabra eficaz no es la que nombra con justicia, sino la que moviliza el miedo y asegura la reproducción del privilegio.

La crítica filosófica —desde Nietzsche hasta Derrida, pasando por la tradición materialista— nos ha proporcionado herramientas para desmontar esta operación de mistificación. Pero este diagnóstico no nos exime de la responsabilidad de pensar alternativas. Si el diálogo ilustrado ha colapsado —y hemos visto que ha colapsado, arrastrado por pasiones como el miedo y la rabia—, no por ello debemos renunciar a la posibilidad de un diálogo diferente, uno que no presuponga la buena voluntad de los poderosos ni la racionalidad automática de los intercambios comunicativos, sino que se construya desde los márgenes, desde las subjetividades excluidas, desde las solidaridades inactuales que aún persisten en las grietas del sistema.

La historia nos enseña que los procesos de exclusión masiva no comienzan con los campos de concentración, sino con la retirada de la ciudadanía, con la producción jurídica de la "nuda vida", con la construcción discursiva del enemigo interno. También nos enseña que esas mismas exclusiones han sido resistidas —a menudo sin éxito inmediato, pero siempre dejando huellas que impiden el olvido definitivo. La memoria de las víctimas, el testimonio de los sobrevivientes, la obstinación de los que se niegan a

aceptar la naturalización de la barbarie: todo ello constituye un archivo ético-político que ninguna lógica de "supervivencia selectiva" puede clausurar del todo.

En este sentido, nuestra tarea no puede limitarse a la denuncia de las falsedades del discurso dominante. Necesitamos también —y, quizás, sobre todo— reconstruir espacios de verdad dialógica que no se reduzcan a la adecuación palabra-cosa ni a la utilidad capitalista, sino que se basen en el reconocimiento mutuo, en la escucha de quienes han sido silenciados, en la articulación de saberes que el sistema descarta como "improductivos". Esta verdad no fetichizada no promete salvación ni garantiza emancipación; pero al menos nos permite nombrar el daño, compartir el duelo y mantener abierta la posibilidad de una comunidad que no se funde en la exclusión del otro.

El Arca de la que hablan los profetas del nuevo orden no es el barco de la salvación universal, sino el búnker de los privilegiados. Quienes quedan fuera —los migrantes del Sahel, los desplazados de Oriente Medio, los menores no acompañados en las fronteras del sur, las víctimas silenciadas del colapso climático— no son accidentes colaterales de un sistema imperfecto, sino su combustible necesario, su condición de posibilidad. Saber esto, y actuar en consecuencia, es quizás la única tarea política que aún merece la pena ser emprendida.

No estamos ante una crisis más del capitalismo, sino ante su mutación terminal. El sistema que conocimos —aquel que al menos ofrecía la ficción del libre mercado y la promesa de la democracia representativa— ha sido destruido por sus propios agentes. Los nuevos señores feudales ya no necesitan ni el mercado ni la democracia: necesitan muros, algoritmos de control, ejércitos privados y campos de exclusión. Frente a ellos, la resistencia no puede limitarse a reclamar un retorno a un capitalismo "humano" o a una democracia "genuina". Esas categorías han sido vaciadas de contenido. La tarea política de nuestro tiempo es imaginar y construir formas de vida común que no se basen ni en la acumulación infinita ni en la exclusión del otro. No será fácil, y quizás sea ya demasiado tarde. Pero, como nos recuerda la tradición crítica —desde Benjamin hasta Arendt, desde Adorno hasta los pensadores de la liberación—, la responsabilidad del

pensamiento no es predecir el futuro, sino mantener abierta la posibilidad de un presente diferente.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, 1998.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Alianza Editorial, 2006.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, 1971.
- Fraser, Nancy. *Capitalisme caníbal*. Manresa: Tigre de Paper Edicions, 2023.
- Laje, Agustín. *La batalla cultural: Reflexiones críticas para una Nueva Derecha*. Córdoba: Almuzara. (2022).
- Lessig, Lawrence. *El código y otras leyes del ciberespacio* (E. Alberola, Trad.). Madrid: Taurus, 2001.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel, 2024.
- Marx, Karl. *El capital: crítica de la economía política*. 2ª ed., Mexico: FCE, 1946.
- Marx, K. Karl, y Engels, Friedrich. *Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)*. Moscú: Editorial Progreso, 1970.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina, 2011.
- Nietzsche, Friederich. *Gaya Ciencia*. Palama de Mallorca: Olañeta, 1984

- Ord, Toby. *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. London: Bloomsbury Publishing, 2020.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Barcelona: Ed. Crítica, 2007.
- Pujante, David. *El mundo en la palabra*. Barcelona: Ariel, 2024.
- Smith, Adam. *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Sánchez Ferlosio, Rafael. *Mientras los dioses no cambien, nada habrá cambiado*. Barcelona: Destino, 1986.
- Varoufakis, Yanis. *Technofeudalism: What Killed Capitalism*. London: Bodley Head, 2023.
- Verdú, Vicente. *El capitalismo funeral: La crisis o la Tercera Guerra Mundial*. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2025.