Tsafiqui – Revista Científica en Ciencias Sociales
Vol. 16 Nº 1, 2026 | ISSN-E: **2602-8069** - ISSN-L: **1390-5341** | Universidad UTE
https://revistas.ute.edu.ec/index.php/tsafiqui/index



Entre el miedo y la esperanza: crítica a la racionalidad del riesgo y propuesta de un horizonte democrático-civilizatorio

Between fear and hope: a critique of the rationality of risk and a proposal for a democratic-civilizational horizon

https://doi.org/10.29019/tsafiqui.v16i1.1680

Patricio Rivas. Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador

RESUMEN

Este artículo analiza cómo el miedo se ha convertido en el principal operador del orden global contemporáneo, articulando dispositivos de dominación que combinan geopolítica, economía, tecnología y afectos colectivos. Se propone, a través de una aproximación histórico-crítica y multidisciplinaria, que el miedo —lejos de ser una emoción circunstancial— constituye hoy una arquitectura política que naturaliza la excepción, legitima la desigualdad y reconfigura el vínculo entre Estado, democracia y sociedad. El estudio examina genealogías del miedo desde las pandemias medievales hasta la administración tecnopolítica del riesgo en el siglo XXI; incorpora aportes de la teoría del biopoder, la necropolítica y la sociedad del riesgo, y analiza cómo la digitalización intensiva acentúa el control y la vigilancia sobre cuerpos y territorios. A partir del caso latinoamericano, se muestra que el miedo produce democracias debilitadas, ciudadanías estratificadas, lawfare como mecanismo de disciplinamiento y modelos de desarrollo hostiles a la vida. Frente a ello, se aboga por una reconceptualización de la democracia y el desarrollo basada en la ética del cuidado, la libertad cualitativa y la imaginación política colectiva. El artículo concluye, siguiendo a Castany Prado, que "el miedo es un buen siervo, pero un mal señor", y que la disputa por el futuro exige desactivar su poder paralizante para reconstruir horizontes de esperanza democrática y sostenibilidad civilizatoria.

ABSTRACT

This article examines how fear has become a principal structuring force of the contemporary global order, enabling devices of domination that weave together geopolitics, economics, technology, and collective affects. Through a historical–critical and multidisciplinary approach, it argues that fear —far from being a circumstantial emotion—constitutes a political architecture that normalizes states of exception, legitimizes inequality, and reconfigures the relationship between the state, democracy, and society. The study traces the genealogies of fear from medieval pandemics to the technopolitical administration of risk in the twenty-first century; it incorporates contributions from theories of biopower, necropolitics, and the risk society, and analyzes how intensive digitization heightens mechanisms of control and surveillance over bodies and territories. Drawing on the Latin American experience, the article demonstrates that fear generates weakened democracies, stratified forms of citizenship, the deployment of lawfare as a disciplinary mechanism, and models of development increasingly hostile to life. In response, it calls for a reconceptualization of democracy and development grounded in the ethics of care, qualitative freedom, and a revitalized collective political imagination. The article concludes, following Castany Prado, that "fear is a good servant but a bad master," and that any struggle for the future requires dismantling its paralyzing force in order to reconstruct horizons of democratic hope and civilizational sustainability.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

gobernanza de la vulnerabilidad, economía política del riesgo, necropolítica, geopolítica, lawfare.
governance of vulnerability, political economy of risk, necropolitics, geopolitics, lawfare.

Recibido: 31/10/2025 - **Aceptado:** 27/11/2025 - **Publicado:** 01/01/2026 | Páginas: 49-60

CC-BY 4.0

INTRODUCCIÓN

Este artículo desarrolla un marco analítico propio para comprender el siglo XXI como una arquitectura del miedo, donde el poder se ejerce mediante la gestión diferencial del riesgo y la administración selectiva de la protección. A partir de la biopolítica (Foucault, 2007), la necropolítica (Mbembe, 2011) y la sociedad del riesgo (Beck, 2008), se propone la noción de gobernanza de la vulnerabilidad: un régimen en que la vida se estratifica según el acceso al resguardo, el futuro se vuelve frontera moral y la inseguridad es producida como tecnología política. Esta "economía política del riesgo diferencial" articula tres dimensiones inseparables —material, geopolítica y afectiva— que permiten explicar cómo el miedo se convierte en principio de ordenamiento social, erosiona la democracia y redefine quién puede vivir sin temor y quién debe enfrentarse a la precariedad como destino.

LOS TEMAS DEL PODER Y EL MIEDO

El vínculo entre poder y miedo se ha consolidado como una arquitectura central del orden global contemporáneo. En un escenario donde la democracia pierde espesor deliberativo, la desigualdad se naturaliza y el capitalismo combina extractivismo, especulación financiera y redes criminales, el miedo emerge como mecanismo de gobierno.

La aceleración social, descrita por Hartmut Rosa (2016), no solo erosiona las posibilidades de resonancia con el mundo —esa capacidad de sentirnos vinculados a los otros, a las instituciones y a la naturaleza—, sino que también socava los vínculos comunitarios y las certezas compartidas sobre las que se sostenían los proyectos democráticos. En un escenario en que todo cambia antes de que podamos comprenderlo, la subjetividad queda expuesta a un estado permanente de vulnerabilidad, un "agotamiento del sentido" que abre las puertas a formas renovadas de dominación. En esa misma dirección, Dardot y Laval (2013) argumentan que la soberanía occidental se está rearticulando como una "máquina de gobierno" que no necesita ya del consenso robusto: le basta con administrar obediencias blandas, aseguradas por la gestión del temor, la precariedad y la incertidumbre.

A ello se suma un fenómeno decisivo: la digitalización integral de la vida. Tanto Berardi (2020) como Han (2021) advierten que la virtualización de la experiencia —desde la economía hasta las relaciones afectivas— introduce un miedo difuso, molecular, incrustado en la cotidianidad y destinado a anticipar la sumisión antes incluso de cualquier confrontación con la autoridad. La vigilancia algorítmica y las plataformas digitales colonizan los afectos, regulan los comportamientos y redefinen el umbral entre lo público y lo íntimo, transformando al ciudadano en un sujeto monitorizado y predecible. Adicionalmente, López Baroni (2019) enfatiza que la expansión de la inteligencia artificial consolida dispositivos de control que anteceden y condicionan la decisión humana, diluyendo la noción de bien común y reemplazándola por órdenes tecnocráticas que se justifican en nombre de la seguridad y la eficiencia.

En su conjunto, estas transformaciones producen una subjetividad gobernada por el miedo y sostenida en la anticipación del riesgo, donde el control ya no se ejerce por la fuerza directa, sino a través de una economía política del miedo, combinada con el diseño de entornos digitales que modelan nuestros márgenes de acción social y política.

Ahora bien, en todos estos autores se distingue una matriz común que se origina en la crítica foucaultiana al poder. Foucault (1978, 2007) revela que el dominio moderno opera sobre la vida misma —gestiona cuerpos, conductas y poblaciones— más que mediante la pura violencia física. Este giro biopolítico es radicalizado por Ulrich Beck (2005), quien muestra que la globalización produce amenazas que ella misma genera y que luego administra, transformando a la seguridad en sustituto de la confianza pública.

De modo coherente con esta lectura, Achille Mbembe (2011) profundiza dicha genealogía al mostrar que la gestión contemporánea del miedo no se limita a regular la vida, sino que se desplaza hacia su administración selectiva, transformando a los poderes estatales y paraestatales en estructuras propiamente necropolíticas: allí donde poblaciones enteras son convertidas en vidas prescindibles, cuerpos despojados de protección jurídica y expuestos a la muerte lenta o inmediata como parte de un cálculo de gobierno. Esta radicalización del biopoder se enlaza con el diagnóstico de Giorgio Agamben (2005), para quien la excepción deja de ser un recurso extraordinario y se vuelve una forma estable de normalidad, en la que el miedo opera como fundamento de obediencia:

los Estados suspenden derechos y vacían la ciudadanía bajo la premisa de mantener la seguridad. La amenaza —real o inducida— se convierte así en un dispositivo que delimita quién pertenece plenamente a la comunidad política y quién queda relegado a un umbral de existencia precaria, lo que confirma que la gubernamentalidad actual se sostiene no solo sobre la preservación de la vida, sino sobre la producción diferenciada de vulnerabilidad.

En suma, la relación entre poder y miedo configura hoy una arquitectura de dominación que actúa simultáneamente sobre los cuerpos, las emociones y las tecnologías, reescribiendo los límites de lo posible en lo público y en lo privado. Nos encontramos ante un orden que gobierna a través de la amenaza, la excepcionalidad y la administración diferencial de la vida y la muerte, erosionando principios democráticos que asumimos duraderos y debilitando los horizontes de seguridad colectiva que sostienen la convivencia. Este diagnóstico constituye el punto de partida del presente artículo: comprender cómo esta economía política del miedo se articula con procesos materiales y geopolíticos de mayor escala, cómo se imbrica con las dinámicas de producción y reproducción social, y cómo redefine los mapas de poder global en un siglo caracterizado por crisis superpuestas. Las secciones que siguen abordarán, en primer término, las bases económico-sociales que permiten la expansión de este régimen de dominación; luego, la dimensión geopolítica del miedo en un mundo multipolar en disputa; y, finalmente, las implicancias éticas y civilizatorias que desafían tanto a la institucionalidad internacional como a la responsabilidad intelectual de la academia. Allí reside el núcleo del problema y, quizás, también el germen de las alternativas.

MATERIA Y SOCIEDAD

Si el miedo se ha vuelto un instrumento privilegiado del poder es porque encuentra un suelo fértil en las condiciones materiales que estructuran la vida contemporánea. No se ejerce únicamente desde arriba —por medio de estrategias políticas o tecnologías de vigilancia—, sino que se produce en el ritmo mismo de la cotidianeidad: en la precariedad del trabajo, en la inseguridad residencial, en la competencia por la subsistencia, en la erosión de garantías sociales. Comprender esta economía política del temor exige retornar a los procesos histórico-sociales que moldean nuestros modos de existir y que, con frecuencia, la geopolítica o la teoría institucional dejan fuera del análisis.

Se ha extendido —de manera acrítica— la presunción de que los flujos mundiales pueden interpretarse únicamente desde las dinámicas entre Estados, organismos y bloques de poder. Pero como advierte Habermas (2024), sin comprender los sustratos económico-comunicativos que sostienen las interacciones sociales, toda lectura del presente queda mutilada. La reconfiguración neoliberal del capitalismo —con sus plataformas digitales, su financiarización total y la concentración tecnológica— se despliega sobre cuerpos concretos que soportan los costos del ajuste: sobre los jóvenes sin certezas laborales, sobre los desplazados que se mueven entre fronteras, sobre quienes experimentan el colapso climático en los bordes del sistema.

De este modo, la gobernanza material de la vida se hibrida con una gobernanza emocional del miedo. Harvey (2014) ha señalado que el capitalismo contemporáneo se sostiene en la gestión del endeudamiento y la amenaza permanente de irrelevancia. Fisher (2016), por su parte, describe una atmósfera sociocultural que naturaliza lo existente como único horizonte posible —una "parálisis del futuro"—, en la que el malestar es internalizado como responsabilidad individual. Bauman (2006) profundiza esta relación, indicando que la inseguridad es fabricada sistémicamente y luego explotada por el mercado como producto emocional.

En este deterioro de la imaginación histórica, Marc Augé (2015) resalta que lo más grave no es la incertidumbre, sino la desaparición de la confianza en el futuro. Para el antropólogo, las sociedades contemporáneas viven "como si el mañana no existiera", atrapadas en una temporalidad corta donde el miedo expulsa a la esperanza y donde la política deja de proyectar lo posible para administrar lo urgente. Así, la promesa moderna de progreso —aquella que articulaba la vida colectiva en torno a metas compartidas— se ha vaciado de contenido. El porvenir se percibe como amenaza, y no como horizonte abierto; como riesgo a contener y no como mundo a construir. Si el futuro se clausura, la democracia pierde su fundamento temporal: sin proyecto, solo queda la gestión del miedo.

Así, la materia y la vida social quedan atrapadas en un circuito donde el miedo no es un residuo irracional sino una política global del trabajo y del consumo. La precarización, las desigualdades y la exclusión urbana —como

señala Saskia Sassen (2015)— expulsan a grandes sectores poblacionales de los vínculos de ciudadanía, lo que acentúa la percepción de amenaza en cada interacción: miedo a la caída social, a la pérdida del reconocimiento, a la desvinculación de la comunidad.

En esta lógica, la economía contemporánea no solo produce bienes y servicios: produce ansiedad, produce desconfianza, produce cuerpos en alerta, produce obediencias. La producción de la vida deviene producción del miedo, y es ahí donde se trenza la base psicosocial de la regresión democrática contemporánea.

DESIGUALDAD, RIESGO Y OBEDIENCIA

En un mundo simultáneamente interdependiente y polarizado, la estabilidad de los sistemas políticos se sostiene en un equilibrio frágil. Las demandas sociales se multiplican más rápido de lo que las instituciones pueden procesar; la confianza ciudadana se erosiona a la par de la desigualdad; y los proyectos colectivos se debilitan frente al presentismo ansioso de la supervivencia.

Como expone Sassen (2015), la globalización no solo integra mercados y flujos de capital: también expulsa sujetos de los circuitos de ciudadanía, generando existencias desancladas que deambulan en la incertidumbre. En esa misma dirección, Bauman (2016) sostiene que el mundo contemporáneo fabrica una inseguridad ubicua, donde cada persona es potencialmente descartable y está obligada a gestionar, en soledad, los riesgos colectivos. Esta precariedad social no es un accidente: se articula con lo que mucho antes analizó Bourdieu (2008) y que denominó violencia simbólica, una categoría que opera desde las estructuras —laborales, educativas, mediáticas— para imponer como natural la desposesión y la desigualdad.

Así, las subjetividades afectadas por la exclusión sistemática se vuelven terreno fértil para la radicalización o la sumisión, donde el miedo ya no proviene únicamente de amenazas externas, sino del constante riesgo de quedar fuera de la vida protegida. La expulsión, la inseguridad y la normalización del sufrimiento conforman los cimientos emocionales de un orden en el que el temor se convierte en la matriz de la sociabilidad y del vínculo político.

En este punto, el malestar social encuentra en el miedo un canal privilegiado de circulación política. Como advierte Castells (2009), el poder contemporáneo se ejerce modulando los significados que se transmiten en las redes informacionales, donde las emociones anteceden a la deliberación y configuran la percepción de riesgo. La política deviene así disputa por los afectos: la amenaza se expande y se vuelve ubicua mediante narrativas digitales que colonizan la atención y predisponen a la desconfianza. Esta condición —propia de la era de la comunicación en red— actualiza una intuición más temprana de Elias Canetti (2013), quien advirtió que, en tiempos de incertidumbre, las masas tienden a buscar protección precisamente en el poder que organiza y distribuye el miedo. Su análisis, concebido antes de la digitalización de la vida social, adquiere hoy una fuerza renovada: la inseguridad se convierte en atmósfera común y el Estado en su gestor privilegiado, incluso cuando participa en la producción de las mismas amenazas que se compromete a contener. De este modo, el miedo no solo disciplina, sino que reconfigura el vínculo político, subordinando la ciudadanía a una lógica de salvación que legitima la excepción como forma estable de gobierno.

La estabilidad es, por tanto, una inestabilidad administrada: no se trata de resolver los conflictos estructurales, sino de controlarlos y neutralizarlos antes de que produzcan desbordes. Ello se manifiesta en un modelo gubernamental que hace del temor un recurso de legitimación: vigilancia expandida, militarización preventiva, penalización ampliada de la protesta, restricciones a la participación política bajo la retórica de la seguridad nacional.

Esta normalización de la excepcionalidad —como analizó Agamben (2005)— intenta legitimar la idea de que para proteger la vida hay que suspender algunas libertades; supresión que puede volverse permanente. Lección histórica conocida: con suficiente miedo, la ciudadanía acepta incluso perder los derechos que la convierten en tal.

Por otra parte, desde una aproximación histórica las pandemias y las grandes crisis evidencian, de manera contundente, cómo el miedo se ha constituido simultáneamente en un recurso estratégico de ordenamiento social, una tecnología política para gestionar la vida y una hendidura en el imaginario del progreso moderno.

Lo que emerge es una trama en la que tres planos se entrecruzan y retroalimentan: uno histórico-estructural, vinculado a la reorganización económica y social que acompaña a las catástrofes; uno biopolítico, que exhibe la administración diferencial de la vida y de la muerte; y uno crítico-civilizatorio, que pone en cuestión las bases mismas de la racionalidad occidental.

En el plano histórico-estructural, la humanidad ha fracasado repetidas veces en anticipar las desgracias que la arrasarían. Desde la peste de Justiniano —que en el siglo VI quebró el poder bizantino y sus creencias de estabilidad trascendente— hasta la peste negra del siglo XIV —que diezmó la fuerza laboral europea y precipitó transformaciones urbanas y científicas no previstas— se repite la escena: la calamidad trastoca no solo los cuerpos, sino la arquitectura de lo social.

Ya en el siglo XX, este patrón se manifiesta con una crueldad política inédita. Mientras Churchill anunciaba con obsesiva insistencia el riesgo de una conflagración mundial (1933) y León Trotsky advertía en 1934 que la nueva guerra mundial se encuentra a las puertas (2015), buena parte de las élites europeas prefirió mirar hacia otro lado. Como señaló Benjamin (1940, 2008), las élites se refugiaron en la ilusión de la excepción pasajera: la falsa convicción de que el horror no podía instalarse como norma. Pero la historia, insensible a tales esperanzas, demostró que la excepción puede convertirse en la regla política.

Ochenta años después, el estallido de la COVID-19 volvió a revelar esa constante: ni el fetichismo del dato, ni la confianza en la capacidad técnico-sanitaria protegieron a los sistemas más avanzados del derrumbe súbito. El virus exhibió que el cálculo no suprime la vulnerabilidad, y que la inteligencia científica es insuficiente cuando no está acompañada de ética pública y cooperación internacional.

La pandemia expuso que la vulnerabilidad no se distribuye de manera homogénea: la distancia entre quienes podían "refugiarse" en el teletrabajo o la atención médica oportuna y quienes debían salir diariamente a sostener la vida colectiva reveló la existencia de ciudadanías diferenciadas. Mientras la retórica pública insistía en la consigna "todos juntos", la realidad mostró que las condiciones materiales de supervivencia respondían a estatus previos: ingresos, territorio, etnicidad, género o simplemente el azar del origen. En este contexto, el derecho a vivir se volvió un privilegio y la enfermedad una forma de exclusión. La urgencia sanitaria habilitó medidas extraordinarias que, bajo el argumento de la protección, consolidaron nuevos umbrales de control: certificados de movilidad, monitoreo de contactos, vigilancia algorítmica y una creciente dependencia de tecnologías que median el acceso a la salud y a los derechos básicos. El COVID-19 no solo interrumpió la normalidad: reveló una normalidad ya interrumpida, sostenida en la desigualdad y en la administración diferencial del miedo.

Asimismo, ejemplos de violencia reciente, como la humillación y la destrucción en Gaza —analizada por Berardi (2023)— confirma que la excepcionalidad de la barbarie no es tal, que puede sedimentarse como régimen político permanente, donde la vida solo subsiste en condición de suspensión. Este paso del evento disruptivo a la normalización de la excepción revela la operación contemporánea de la administración del temor como forma de gobierno: ya no se limita a reaccionar ante la crisis, sino que se gestiona y reproduce como condición estructural. De este modo, la prevalencia de lo inaceptable se vuelve una administración racionalizada del riesgo y de las vidas disponibles.

Más que la simple incapacidad estatal para prever o contener crisis, lo que emerge es un régimen de administración del riesgo que opera por medio de infraestructuras y protocolos antes que por la coerción visible. El gobierno se ejerce en la arquitectura de los entornos: matrices de movilidad, cortes en el abastecimiento, umbrales de elegibilidad para ayudas, *scoring* crediticio y sanitario, fronteras biométricas y plataformas que distribuyen atención y silencio. En términos "inmunitarios", diría Esposito (2008), se protege a unos mediante la exclusión profiláctica de otros; y, como mostró Fassin (2016), las vidas se valoran de modo desigual en la práctica cotidiana del Estado. No se trata solo de disciplinar cuerpos, sino de programar la exposición mediante algoritmos, estándares técnicos y gramáticas administrativas que definen ritualmente quién accede primero y quién queda en lista de espera. Butler (2009) habló de lo "llorable" para nombrar ese sesgo moral que decide qué pérdidas cuentan y cuáles se asumen como costo sistémico. En este paisaje, el miedo ya no funciona solo como afecto que ordena obediencias, sino como variable de gestión que legitima el triaje social: el riesgo se distribuye siguiendo coordenadas de clase, territorio y estatus jurídico, y la desigualdad se sedimenta en infraestructuras que naturalizan la precariedad de ciertos grupos como si fuera una consecuencia técnica y no una decisión política. Así, la asimetría no es un efecto colateral de la crisis, sino la forma ordinaria en que ésta es administrada (Das, 2006).

Este recorrido histórico y teórico permite comprender que el miedo no es solo una emoción colectiva ni un efecto colateral de las crisis, sino un principio estructurante del orden geopolítico contemporáneo. Se trata de un dispositivo que organiza la vida social, legitima jerarquías globales y consolida una cultura política basada en la sospecha y el sacrificio diferencial de cuerpos. La incertidumbre —fabricada o inducida— se convierte en la principal fuente de autoridad, y la supuesta protección ofrecida por los poderes públicos se vuelve el argumento para erosionar derechos y concentrar el mando en instituciones que administran la excepción como normalidad.

Así, la geopolítica del miedo articula dinámicas económicas que expulsan, dispositivos tecnopolíticos que vigilan y narrativas culturales que producen enemigos móviles, culminando en una racionalidad civilizatoria que naturaliza la precariedad y el riesgo como condición de existencia. Lejos de ser un fenómeno coyuntural, esta arquitectura se ha gestado históricamente y alcanza hoy un grado de sofisticación inédita: la obediencia ya no necesita violencia visible, basta con mantener a la población en permanente alerta. Allí radica la paradoja de nuestro tiempo: cuanto más se invoca la seguridad, más se profundiza la inseguridad; cuanto más se promete protección, más se expande la vulnerabilidad. El miedo, convertido en gramática universal del gobierno, constituye el nuevo horizonte de disputa por el futuro de la vida común.

En esta fase de capitalismo global en crisis —marcada por el deterioro de la confianza democrática, la fractura de los vínculos sociales y la expansión de la incertidumbre como experiencia cotidiana— emerge una pregunta: ¿por qué el pensamiento conservador y los populismos autoritarios logran capturar el malestar y convertir el miedo en hegemonía política, mientras las izquierdas y el pensamiento crítico, aun disponiendo de diagnósticos más complejos y de proyectos de transformación estructural, encuentran crecientes dificultades para articularse como fuerzas de conducción histórica?

Una posibilidad es que la creciente persuasión de los populismos y de las derechas autoritarias en el siglo XXI no puede entenderse como un accidente político, sino como la continuidad histórica de una racionalidad que convierte el miedo en orden social. En un mundo donde los vínculos solidarios se erosionan y la incertidumbre se vuelve experiencia cotidiana, estos proyectos ofrecen una certeza emocional inmediata: protección a cambio de obediencia. Retoman —como diría Gramsci (1971)— el sentido común herido de las multitudes y lo organizan en torno a la figura del enemigo, transformando el malestar en una identidad movilizadora.

El neoliberalismo global, al desmantelar los marcos tradicionales de seguridad material y reconocimiento social (Polanyi, 2017; Beck, 2005), ha producido ciudadanías desancladas, vulnerables a discursos que prometen una comunidad restaurada, aunque esta sea excluyente, homogénea o regresiva. En este vacío afectivo se afirma la fortaleza de las derechas autoritarias, cuya hegemonía no se construye prioritariamente en el nivel argumentativo, sino —como señalaría Maquiavelo al pensar la figura del Príncipe (1939)— en la capacidad de direccionar y cohesionar un orden a través de los afectos. La hegemonía, históricamente plástica, no se limita a la disputa por el poder institucional: incorpora también aquello que Maquiavelo entendía como la dimensión moral del liderazgo, es decir, la aptitud para configurar una fuerza social y mantenerla unida en la convicción y en la acción.

Así, los afectos —miedo, resentimiento, nostalgia o la promesa de pertenencia bajo amenaza— se convierten en recursos centrales de articulación política. La eficacia de los liderazgos autoritarios radica precisamente en esa doble operación: orientar políticamente el orden social y, al mismo tiempo, movilizar energías morales que generan identificación emocional. En este sentido, la hegemonía es un fenómeno simultáneamente político y afectivo, una construcción en la que lo emocional no solo acompaña a la dominación, sino que la posibilita.

Mientras tanto, las izquierdas y el pensamiento crítico exigen una gramática del tiempo distinta. Sus proyectos dependen de recuperar el futuro mediante transformaciones profundas que requieren comprensión estructural y organización colectiva. Pero —como advierte Wendy Brown (2021)— hemos ingresado en una era donde la política se define por la ansiedad del presente más que por la esperanza del mañana. Sin esperanza colectiva, las alternativas emancipadoras difícilmente conquistan legitimidad.

La estrategia conservadora se ve además potenciada por las formas actuales del poder comunicacional (Castells, 2009): la multiplicación de las desconfianzas amplificados por plataformas digitales y algoritmos que optimizan la atención mediante la indignación. Byung-Chul Han (2021) agrega que el sujeto exhausto y precarizado prefiere delegar la libertad cuando esta se experimenta como carga y riesgo.

Desde la perspectiva de larga duración que reclama Arrighi (2014), la clave está en que la hegemonía de la inseguridad ha reconfigurado el ADN de la política contemporánea. Donde fallan las instituciones y se debilita la confianza, aparecen líderes que encarnan la promesa de seguridad incluso a costa de la democracia. La ecuación es ferozmente eficaz: cuanto mayor el miedo, menor la libertad y cuanto más profunda la desprotección, mayor la obediencia.

GUERRA, MIEDO Y AUTODESTRUCCIÓN EN EL SIGLO XXI

El paso desde la geopolítica del miedo a la posibilidad de autodestrucción global no es forzado: es el desenlace lógico de una racionalidad que ha sustituido la convivencia por la amenaza. Si en el pasado el pavor justificaba

la disciplina interna, ahora legitima la reorganización del orden mundial, donde los conflictos entre potencias portan la sombra de una catástrofe nuclear irreversible.

El retorno suicida de las luchas hegemónicas —con arsenales nucleares que ya no funcionan como simple disuasión, sino como retórica de fuerza— obliga a abandonar la ilusión de que el sistema internacional opera dentro de marcos racionales y calculados. Max Weber concibió la acción racional como tipo ideal de la política moderna (2002); sin embargo, la historia lo ha desmentido reiteradamente. Oswald Spengler (1922/2013), en *La decadencia de Occidente*, anticipó esta pérdida de mesura: las grandes potencias se precipitan hoy a su propio abismo convencidas de su misión histórica.

Hoy, esa irracionalidad se torna tangible en las zonas de fricción multipolar: Estados Unidos-China-Rusia, Europa-Rusia, India-Pakistán, y en los estallidos prolongados en Oriente Medio. Patiño Villa (2025) enfatiza que estas tensiones ya constituyen una guerra extendida por medios híbridos: financiera, tecnológica, energética e informativa. Y Kaplan (2019), en *El telar del tiempo*, advierte que Eurasia continúa siendo el tablero donde chocan ambiciones existenciales de poder.

En este escenario, los principios normativos de la ONU y el derecho internacional parecen reliquias de un optimismo que se sostenía en la victoria aliada de 1945. Como señalan Abbasi y Khan (2023), la diplomacia multilateral no logra frenar el deterioro y el Consejo de Seguridad ha quedado capturado por quienes deberían garantizar la paz. Se ha normalizado la idea de que la paz es negociable mientras la guerra es operativa, y que la seguridad global depende de amenazas que se actualizan y exhiben continuamente.

Esta exhibición estratégica del riesgo no solo alimenta el miedo social, sino que redefine el guion mismo de la guerra: ya no concebida como un evento acotado en el tiempo y en el espacio, sino como una condición latente, en permanente actualización. Como advierte Lawrence Freedman (2020), la verdadera cuestión no es predecir cuándo o dónde estallará el próximo gran conflicto, sino reconocer que las guerras del futuro se están configurando hoy a través de tecnologías de vigilancia, sistemas automáticos de destrucción y narrativas que instalan enemigos en potencia en todas partes. El antagonismo geopolítico se vuelve así una arquitectura del miedo, donde la coexistencia se basa en la amenaza de un daño mayor y la seguridad global se sustenta en la posibilidad siempre abierta de la autodestrucción.

Esta perspectiva es crucial para el marco de este artículo, porque confirma el núcleo de su tesis: el miedo ya no es síntoma de un desorden, sino su programa de gobierno. La política internacional opera como un sistema que administra temores —nucleares, climáticos, pandémicos, migratorios— para legitimar decisiones extraordinarias y restringir los horizontes democráticos. De este modo, la guerra deja de ser la excepción y se convierte en el lenguaje que estructura la paz, una paz sostenida por el cálculo del terror y la precariedad de la vida global.

LAS LEYES DE LA HISTORIA Y LAS INMENSAS INCERTIDUMBRES

En este escenario de amenazas sistémicas —pandemias, guerras híbridas, choques geopolíticos y tecnologías de destrucción automatizada—, resulta evidente que ya no basta con apelar a una libertad entendida como mera ausencia de restricciones. Tal como plantea Dierksmeier (2019), la crisis actual exige una libertad cualitativa, capaz de orientar nuestras decisiones hacia la preservación de la vida y del planeta, y no solo hacia la satisfacción fragmentada de intereses particulares. La gobernanza del miedo, que convierte la seguridad en coartada para la excepción permanente, muestra que la humanidad ha perdido el horizonte de una libertad que cuide lo común. Las advertencias de Freedman (2020) sobre la guerra futura adquieren aquí toda su relevancia: cuando la supervivencia pasa a depender del cálculo del riesgo, la ética queda subordinada a la geoestrategia. Es en este punto donde la reflexión se desplaza desde la pregunta por cómo se gobierna con miedo, hacia la pregunta por para qué —y con qué consecuencias históricas y civilizatorias— se ha desfigurado la promesa moderna de libertad. A partir de aquí se abre un nuevo problema: ¿cómo pensar críticamente en un mundo donde el riesgo de autodestrucción supera nuestras capacidades tradicionales de explicación, prevención y acción colectiva?

Las disciplinas sociales, habituadas a identificar patrones estables y a confiar en regularidades históricas, pocas veces reconocen su impotencia frente a una crisis global que se densifica y acelera desde 2008. Como advierte Eduard Vinyamata (2016), los conflictos del siglo XXI ya no son fenómenos aislados ni resolubles mediante mediaciones tradicionales: se han vuelto sistémicos, se alimentan entre sí y atraviesan estructuras políticas, tecnoló-

gicas y ecológicas. Esta nueva conflictividad sitúa a las élites en un terreno para el que carecen de herramientas: atrapadas en sus propios dogmas estratégicos, se muestran incapaces de prever las consecuencias de las dinámicas que impulsan. Rusia, Ucrania, China, Israel, Palestina, Taiwán o India y Pakistán constituyen hoy epicentros de ruptura cuyos efectos se amplifican por interdependencias energéticas, financieras, informáticas y climáticas que ningún gobierno controla. En este contexto, los instrumentos analíticos diseñados para describir un orden estable resultan insuficientes ante una realidad que desborda su capacidad de explicación y reacción.

El recorrido intelectual del último siglo confirma que los marcos analíticos heredados ya no alcanzan para comprender una realidad mundial que se acelera y desborda. Primero, la modernidad confió en el racionalismo político y jurídico: la idea —propia del liberalismo clásico y del positivismo— de que la razón, el progreso y el derecho internacional establecerían límites claros a la barbarie. Sin embargo, la experiencia totalitaria del siglo XX llevó a Hannah Arendt (1951/2017) a revelar que el mal puede desplegarse sin finalidad racional, sostenido únicamente en la maquinaria burocrática del poder.

Posteriormente, ante el crecimiento de la interdependencia global, Ulrich Beck (2005) mostró que ingresamos a una "sociedad del riesgo", donde las amenazas producidas por los propios sistemas industriales escapan al control de quienes las generaron. Hoy, este diagnóstico se torna más urgente: los supuestos que guiaron la gobernanza internacional —racionalidad estatal, confianza en el derecho, límites al riesgo existencial— se han vuelto frágiles o abiertamente ficticios.

En consecuencia, nuestras ciencias sociales requieren una transformación profunda: no basta con explicar el pasado; deben anticipar futuros posibles y señalar colapsos evitables. Ello exige, como plantean Cilliers (1998) y Kauffman (1996), una epistemología capaz de pensar lo incierto, lo no lineal, lo emergente, especialmente cuando un solo error estratégico puede cerrar el punto de retorno, como advierten Gottemoeller y Zhukov (2023) respecto de las tensiones nucleares contemporáneas. En otras palabras, el desafío intelectual y político del presente no es describir las ruinas, sino impedir que sean nuestro porvenir.

El viejo consuelo determinista —las supuestas "leyes de la historia"— es una fe disfrazada de ciencia. No existe un sujeto rector que garantice el "día después". Y menos aún, cuando los discursos soberanos fabrican enemigos antropológicos (Sloterdijk, 2016) para legitimar nuevas cruzadas geopolíticas.

Por ello, el verdadero desafío ético-político consiste en desmontar la ingeniería del odio y en construir marcos de convivencia entre civilizaciones, culturas y pueblos, por extraños que se perciban entre sí. Ello exige ciencias sociales no como técnica de administración, sino como práctica de imaginación democrática.

La obstinación dualista que separa naturaleza e historia —pilar de los humanismos clásicos— ya no es sostenible. Los sistemas socio-ecológicos son totalidades en coevolución, y el riesgo supremo del siglo XXI radica en que la humanidad puede destruirlo todo antes de comprender esta evidencia. La autodestrucción civilizatoria ya no es hipótesis literaria: es un escenario plausible en un mundo donde acostumbrarse a la irracionalidad se confunde con madurez política y supervivencia individualista.

MIEDO GLOBAL, REALISMO EXTREMO Y AUTODESTRUCCIÓN CIVILIZATORIA

El mal, cuando se expande como técnica de gobernabilidad y psicología de supervivencia contra los otros, despliega un discurso turbio frente a la paz y funcional al dominio. En la lógica contemporánea del poder, "quien quiera orden debe aceptar violencia": un realismo crudo que presume realismo total, cuando en realidad es realismo mutilado. Su supuesto es simple: aniquilar para pacificar, extirpar para asegurar. Pero —como advierte Freedman (2020)— la actual exhibición de fuegos nucleares revela los límites de este cálculo: la ilusión de control puede volverse polvo en segundos.

La historia reciente confirma que el desastre puede surgir por accidente o torpeza: la crisis de los misiles de Cuba (1962), las falsas alarmas nucleares de la Guerra Fría, o la actual cadena de escaladas en Ucrania y Oriente Medio que involucra arsenales atómicos. Lo improbable se ha vuelto plausible: una tercera guerra mundial sería simultáneamente holocausto global y guerra civil planetaria, hundiendo siglos de civilización en días (Keating, 2025).

En esa escena, el enemigo ya no es solo el opuesto político, sino el otro que estorba el proyecto de poder. Como advierte Byung-Chul Han (2016), la violencia se hace atmosférica. Y mientras las élites económicas transnacionales moldean guerras y treguas por encima de los Estados, la democracia queda reducida a ornamento del

orden del miedo. De allí la urgencia de reconstruir una diplomacia preventiva y marcos efectivos de control de armamentos (UNODA, 2022), pero también un tejido de paz desde abajo: acuerdos comunitarios, condena pública al genocidio, resistencia a la deshumanización. Se trata, en última instancia, de una política de autonomía por la vida, sostenida en comunidades éticamente movilizadas.

UNIVERSIDADES: ENTRE LA PASIVIDAD ILUSTRADA Y LA RESPONSABILIDAD CIVILIZATORIA

Este riesgo civilizatorio debería haber encontrado en la universidad su espacio de confrontación crítica y respuesta estratégica. Sin embargo, la academia aparece hoy descolocada ante un horizonte donde la supervivencia global está en juego. La obsesión por métricas, rankings y productividad formal ha desplazado la función histórica de las universidades como foros de deliberación societal. Donde debería florecer el pensamiento audaz, emerge una administración que sofoca la imaginación institucional.

Esto contrasta con su pasado reciente en América Latina, donde la universidad fue motor de democracia, reforma social y soberanía cultural. Como recordaba Castoriadis (2007), las instituciones existen para inventar lo común, no para someterlo a lógicas burocráticas o empresariales. Hoy, en cambio, prevalece un conocimiento fragmentado, incapaz de pensar los riesgos sistémicos que atraviesan lo humano, lo tecnológico y lo ecológico (UNESCO, 2021).

Recuperar su misión supone reorganizar formación, investigación y vínculo social en torno a competencias planetarias: gestión del riesgo global, ética del poder tecnológico, diplomacia social de la paz, justicia cognitiva. Implica actuar donde el miedo se vuelve estructura: territorios vulnerabilizados, comunidades excluidas, juventudes sin futuro. Como adelantó Benjamin (1940/2008), cuando la técnica supera a la ética, el progreso se vuelve conductor mudo de barbarie.

ESTADO, DEMOCRACIA Y DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA: ENTRE EL MIEDO Y LA POSIBILIDAD

La relación entre Estado, democracia y desarrollo en América Latina enfrenta hoy una tensión estructural derivada del avance de múltiples formas de violencia y desprotección social, que han convertido el miedo en un componente central de la vida política y en un obstáculo profundo para la ciudadanía democrática. Esta dinámica no constituye una abstracción teórica, sino un fenómeno observable que condiciona la calidad de las instituciones, el sentido de lo público y la viabilidad de los proyectos colectivos de desarrollo.

La región transita un orden donde el temor ya no se produce únicamente desde los márgenes del delito, sino también desde las propias estructuras estatales, incapaces de garantizar protección efectiva y muchas veces capturadas por dinámicas de corrupción sistémica. Serían procesos de "colonización interna", en el que la autoridad pública deviene instrumento de despojo más que de garantía de derechos. Esta crisis de legitimidad se ve agravada por el ascenso del *lawfare*: la judicialización estratégica de la política orientada a neutralizar liderazgos democráticos y proyectos de transformación social (Zaffaroni, 2015). Allí donde la disidencia se criminaliza, la política se restringe al miedo, y la democracia se reduce a un ejercicio formal desprovisto de eficacia social.

En este escenario, el crimen organizado disputa soberanía en diversos territorios; la desigualdad extrema produce una ciudadanía escalonada donde el valor de la vida depende del ingreso y del domicilio; la militarización del orden público instala la idea de que la coerción es la única vía para la estabilidad; y la violencia patriarcal, como explica Rita Segato (2016), despliega una pedagogía del terror sobre los cuerpos feminizados que se vuelve atmósfera generalizada. Como señalara Martín-Barbero (2010), el miedo se convierte en lenguaje político y en sensor emocional de un futuro amenazante.

Así, el desarrollo no puede continuar midiendo su éxito en función de la expansión ilimitada del capital, sino en la capacidad de vivir sin miedo. Sen (2000) redefinió el desarrollo como expansión de libertades sustantivas, una perspectiva que, en América Latina, exige revertir el despojo territorial (Rivera Cusicanqui, 2010) y el metabolismo extractivista que sacrifica naturaleza y comunidades en nombre del progreso (Svampa, 2019). Fraser (2023) advierte

que la democracia es inviable si la reproducción social y ecológica no se sitúan en el centro de la economía. La región necesita reconstruir el desarrollo como cuidado: de las vidas, de los territorios, de los vínculos.

Aquí surgen las preguntas civilizatorias que atraviesa nuestra historia reciente: ¿cómo recuperar la promesa democrática frente al imperio del miedo? ¿Cómo construir un desarrollo que proteja la dignidad humana y la integridad ecológica?

Para enfrentar estas interrogantes, es necesario superar el realismo sin esperanza que reduce la política a gestión de daños. Dussel (2015) subraya que la emancipación nace desde abajo, en sujetos colectivos que rechazan vivir en estado de excepción permanente. Quijano (2000) recuerda que descolonizar la sociedad exige descolonizar la imaginación: liberarla del mandato histórico que convirtió a las mayorías en sobrantes. García Linera (2015) plantea que la democracia debe asumir su raíz comunitaria para dejar de ser un adorno institucional y convertirse en arquitectura de igualdad efectiva.

La corrupción y el *lawfare* convergen en un mismo objetivo político: matar la esperanza, desactivar los proyectos populares y convencer a las mayorías de que la historia está cerrada. Pero la memoria de la región demuestra que la historia nunca se resigna. América Latina es también el territorio donde la imaginación política ha sabido romper jaulas: desde la autonomía de los pueblos originarios hasta los movimientos feministas, juveniles y socioambientales que hoy disputan la forma misma de la vida colectiva.

En un mundo donde el miedo se ha convertido en la gramática invisible del poder —anclando subjetividades vulneradas, justificando excepciones permanentes y erosionando democracias fatigadas—, la tarea filosófica y política consiste en desactivar sus automatismos y recuperar la potencia de la vida común. Como plantea Bernat Castany Prado, "el miedo es un buen siervo, pero un mal señor" (2022, p. 47): puede advertirnos del peligro, pero cuando captura la imaginación colectiva, se vuelve arquitectura de sumisión. Si aceptamos que gobierne el presente, la historia quedará atrapada en el círculo fatal de la violencia, la desigualdad y la desconfianza. Pero si, como sugiere Castany Prado, somos capaces de "pasar del miedo a la esperanza sin caer en la temeridad" (2022, p. 212), podremos recomponer una democracia que proteja la vida y no la administre como recurso escaso; un desarrollo que habilite posibilidades y no destruya sus condiciones de existencia; un orden internacional que sustituya el chantaje del peligro por el pacto de dignidad. Entre la barbarie tecnificada y la civilización por venir, la decisión no es meramente técnica, sino normativa. Siguiendo a Castany Prado, "no hay miedo más peligroso que aquel que nos convence de que no hay alternativa" (2022, p. 265). Recordarlo es afirmar que aún estamos a tiempo: el miedo puede organizar obediencias, pero la esperanza puede organizar futuros. Y esa elección —en su aparente fragilidad— constituye el acto político más urgente de nuestro tiempo.

En este sentido, la contribución central de este artículo consiste en proponer una lectura integrada del presente a través de tres nociones articuladas: la arquitectura del miedo, que organiza la vida colectiva mediante la administración constante de amenazas reales o inducidas; la gobernanza de la vulnerabilidad, que convierte la exposición diferencial al daño en criterio de pertenencia y ciudadanía; y la economía política del riesgo diferencial, que distribuye de manera desigual la protección y la precariedad en función de la posición social, territorial, racial o geopolítica. Estas categorías permiten comprender que el miedo no es hoy un subproducto de la crisis, sino el núcleo mismo de la política: un mecanismo de legitimación del poder que erosiona la deliberación democrática y redefine quién tiene derecho al futuro. Reconocer esta transformación es el primer paso para contrarrestarla mediante instituciones que protejan la vida, amplíen las libertades sustantivas y restituyan a la democracia su capacidad de prometer —y garantizar— un mañana común.

La disputa política del siglo XXI es, en última instancia, una disputa sobre quién puede vivir sin miedo: no hay democracia ni desarrollo posible donde el riesgo se administre como privilegio y el futuro se convierta en frontera moral.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbasi, R. y Khan, Z. (2019). *Nuclear Deterrence in South Asia New Technologies and Challenges to Sustainable Peace*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429269080

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo.

Arrighi, G. (2014). *El largo siglo XX*. Akal.

Augé, M. (2015). *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?* Siglo XXI Editores.
Bauman, Z. (2003). *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI Editores.
Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós.
Beck, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Paidós.
Beck, U. (2008). *La sociedad del riesgo mundial: En busca de la seguridad perdida*. Paidós.
Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la filosofía de la historia*. En *Iluminaciones*. Taurus. (Trabajo original publicado en 1940)
Berardi, F. (2020). *El umbral: Crónicas y meditaciones*. Tinta Limón.
Berardi, F. (2023). *La segunda venida: Neorreaccionarios, guerra civil global y el día después del Apocalipsis*. Caja Negra.
Bourdieu, P. (2008). *Cuestiones de sociología*. Akal.
Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo*. Traficantes de Sueños.
Butler, J. (2009). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.
Canetti, E. (2013). *Masa y poder*. Alianza Editorial.
Castany Prado, B. (2022). *Una filosofía del miedo*. Anagrama.
Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores.
Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.
Churchill, W. (1933). *First speech on the need to rebuild britain's defences*. International Churchill Society.
Cilliers, P. (1998). *Complexity and postmodernism: Understanding complex systems*. Routledge.
Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
Das, V. (2006). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.
Dierksmeier, C. (2019). *Libertad cualitativa Autodeterminación con responsabilidad mundial*. Trotta.
Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur: Descolonización y transmodernidad*. Akal.
Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: Una historia moral del tiempo presente*. Prometeo.
Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?.* Caja Negra.
Foucault, M. (2007). *Seguridad, territorio, población*. Akal. (Conferencia original 1978)
Freedman, L. (2020). *La guerra futura*. Crítica.
Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal: Cómo nuestras crisis se interconectan*. Siglo XXI.
García Linera, A. (2015). El Estado y la vía democrática al socialismo. *Nueva Sociedad*, (259).
Gottemoeller, R. y Zhukov, D. (2023). *Nuclear Risk Reduction Centers. A Stable Channel in Unstable Times*. Stanley Center for Peace and Security.
Gramsci, A. (1971). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo V. Ediciones Era.
Habermas, J. (2024). U*na historia de la filosofía*. Tomo II. Trotta.
Han, B.-C. (2021). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. Herder.
Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones del capitalismo y el fin del neoliberalismo*. Akal.
Kaplan, R. (2019). *El retorno del mundo de Marco Polo: Guerra, estrategia y los mapas del futuro*. RBA.
Kauffman, S. (1996). *At home in the universe: The search for laws of self-organization*. Oxford University Press.
Keating, J. (2025). *The return of the nuclear threat*. Vox Media. https://bit.ly/486bV8V
López Baroni, M. (2019). Las narrativas de la inteligencia artificial. *Revista de bioética y derecho*, (46), 5-28. https://doi.org/10.1344/rbd2019.0.27280
Maquiavelo, N. (1939). *El príncipe*. Espasa Calpe.
Martín-Barbero, J. (2010). *De los medios a las mediaciones*. Anthropos.
Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
Patiño Villa, J. (2025). *La guerra global invisible*. Siglo XXI Editores.
Polanyi, K. (2017). *La gran transformación*. Fondo de Cultura Económica.
Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO.
Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
Rosa, H. (2016). *Aceleración y alienación*. Katz.
Sassen, S. (2015). *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz.
Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta.
Sloterdijk, P. (2016). *Ira y tiempo: Ensayo psicopolítico*. Siruela.
Spengler, O. (2013). *La decadencia de Occidente*. Austral.
Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Siglo XXI Editores.
Trotsky, L. (2015). *La guerra y la Internacional*. Fundación Federico Engels. https://bit.ly/4p7aL31

UNESCO. (2021). *Reimaginar juntos nuestros futuros: Un nuevo contrato social para la educación*. UNESCO.
UNODA. (2022). *Nuclear disarmament and arms control report*. Naciones Unidas.
Vinyamata, E. (2016). *Conflictología: Teoría y práctica en la resolución de conflictos*. Ariel.
Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica.
Zaffaroni, E. R., (2015). El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, *7*(2), 182-243. https://bit.ly/3XkpISZ