

El concepto moderno de frontera política en su crisis actual: balances y propuestas


The modern concept of political borders in its current crisis: assessments and proposals

O conceito moderno de fronteiras políticas em sua crise atual: avaliações e propostas

Joan Morro Delgado

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

joamorro@barcelona.uned.es

 <https://orcid.org/0000-0003-2027-6947>

Received: 01 November 2025

Revised: 17 November 2025

Accepted: 22 December 2025

Published: 27 December 2025



Acceso abierto diamante

RESUMEN

Las fronteras están en crisis. En concreto, las que caracterizan la política moderna y aun las del presente, esto es, las de la soberanía. Un ejemplo de esto lo encontramos en los vaivenes que han dado forma a la geopolítica de la postguerra fría y del primer cuarto del siglo XXI, los cuales abarcan desde los intentos por establecer una potestad universal para toda la civilización humana, con sus respectivas “injerencias cosmopolitas”, a establecer tantas potestades relativas a cuantas civilizaciones haya. El correlato de ambas posibilidades comporta una concepción totalitaria de las fronteras, bien totalmente flexible, bien totalmente rígida. El presente artículo expone cómo se ha llegado a esta situación y aclara algunos de los principales conceptos implicados para posibilitar el debate filosófico-político actual sobre las cuestiones mencionadas. La conclusión general es que las principales propuestas, en nombre de la potestad o la retórica que la ampara, sea “la única civilización” o “la civilización particular”, obvian trágicamente la potencialidad de sus afectados. En esto radica la debilidad filosófica y el peligro político de ambas.

PALABRAS CLAVE: civilización, espacio, frontera, potencia, potestad, soberanía.

ABSTRACT

Borders are in crisis. Specifically, those that characterize modern politics and even those of the present, that is, those of sovereignty. An example of this can be found in the ups and downs that have shaped the geopolitics of the post-Cold War and the first quarter of the 21st century, which range from attempts to establish a universal authority for all human civilization, with its respective “cosmopolitan interferences”, to establishing as many relative powers as there are civilizations. The correlation between both possibilities entails a totalitarian conception

of borders, either completely flexible or completely rigid. This paper explains how this situation has come about and clarifies some of the main concepts involved in enabling the current philosophical-political debate on the aforementioned issues. The general conclusion is that the main proposals, in the name of authority or the rhetoric that protects it, whether “lonely civilization” or “particular civilization”, tragically ignore the potential of those affected. Herein lies the philosophical weakness and political danger of both.

KEYWORDS: border, civilization, potentia, potestas, sovereignty, space.

RESUMO

As fronteiras estão em crise. Especificamente, aquelas que caracterizam a política moderna, e até mesmo as da atualidade — isto é, as fronteiras da soberania. Um exemplo disso pode ser encontrado nas mudanças que moldaram a geopolítica do período pós-Guerra Fria e do primeiro quarto do século XXI, desde as tentativas de estabelecer uma autoridade universal para toda a civilização humana, com suas respectivas “intervenções cosmopolitas”, até o estabelecimento de tantas potências relativas quantas forem as civilizações. O corolário de ambas as possibilidades implica uma concepção totalitária de fronteiras, seja ela inteiramente flexível ou inteiramente rígida. Este artigo explica como essa situação surgiu e esclarece alguns dos principais conceitos envolvidos, a fim de facilitar o atual debate filosófico e político sobre as questões mencionadas. A conclusão geral é que as principais propostas, em nome da autoridade ou da retórica que a sustenta, seja “a única civilização” ou “a civilização particular”, negligenciam tragicamente o potencial daqueles que são afetados. Aí reside a fragilidade filosófica e o perigo político de ambas.

PALAVRAS-CHAVE: civilização, espaço, fronteira, poder, autoridade, soberania.

Entre factualidad y filosofía

Toda frontera implica la delimitación de un espacio. Esta connotación de artificiosidad es indicativa de lo que son las fronteras. La delimitación implica una agencia, un quién que delimita con su potencia¹, sus capacidades efectivas, siempre preñadas de límites y deseos. Decir que quien las delimita son los dioses o la naturaleza es cuanto menos fantástico. Si fuera así, además de tenerse que probar la agencia en cuestión, el reconocimiento de tal frontera nos implicaría directamente a nosotros, a quienes afecta y los que pueden reconocerla y no sólo la imaginan. Asimismo, hablar de “un” espacio y no “del” espacio supone un “cuál”, un *dónde* que posibilita delimitaciones, en plural, el lugar donde estamos entre otros, los demás. Esta doble condición de pluralidad y agencia que implica la factualidad de las fronteras y su carácter *agónico*, acaso polémico, muestra que el espacio y sus fronteras está muy alejado del espacio de la física moderna. Así como los grandes filósofos y científicos del siglo pasado remarcaron que el de Descartes y Newton no es el *τόπος* de Aristóteles, el cual se basa en la experiencia en vez del cálculo, por esto la frontera es necesaria si y sólo si la espacialidad no es abstracta (Morro, 2024a). Pero, si es concreta, su factualidad nos lleva a una conceptualización que parte del hecho de que se siente, aunque no se quiera. Reducirla a “imaginaria” es trivial desde que las fronteras determinan, legitiman y protegen las imágenes por las que se proyecta cualquier agencia, cualquier nosotros.

El concepto de ‘frontera’ no puede sino ser *filosófico* dada la necesaria controversia que implica el intento por aclararlo racionalmente. No es un mero concepto operativo como lo puedan ser ‘esófago’ o ‘soneto’. Asimismo, a diferencia de otros como ‘teoría’ o ‘verdad’, es estrictamente *político* en la medida en que tal controversia implica cuestionar los espacios donde la agencia humana se proyecta y desenvuelve, es decir, convive. Hablar de las fronteras de Europa, por ejemplo, no sólo implica delimitarla, sino reconocer lugares de posible (o imposible) pertenencia de quien razona y, al mismo tiempo, tolerar más o menos al “otro”, a los “demás”, los sobrantes, a los que tenemos en (el) frente. Esto granjea un “nosotros” más o menos

efectivo cuya disonancia y distorsión se manifiestan en sí y para sí, *pace* Schmitt (Morro, 2022). ¿Los rusos son europeos? ¿Y los ucranianos? Quienes tienen ancestros, lengua y religiones europeas, como los argentinos, ¿lo son? ¿Y los italoamericanos de Nueva York? ¿Son europeos los parisinos con ocho bisabuelos magrebíes? Las respuestas a estas cuestiones tienen serias consecuencias epistemológicas y éticas sobre cómo interpretar la historia y legislar el porvenir. La frontera no puede ser neutral y es tan parcial como su factualidad.

Un aspecto que hay que considerar es si cabe hablar de fronteras “no políticas”. Geógrafos y biólogos han hablado históricamente de fronteras naturales como las que puede haber entre dos territorios separados por accidentes físicos, tales como ríos o montañas, de clases naturales debidas a múltiples razones, como las que presuntamente hay entre lo inerte y lo orgánico o lo animal y lo humano, e incluso a junturas naturales como las de la anatomía. Pero las implicaciones morales y jurídicas en torno a estas divisiones que van desde el reconocimiento de derechos, el derecho de conquista o la licencia de carnicero y la consabida experiencia de cómo las presuntas esencias se han ido cuestionando y aun rechazando en los planteamientos teóricos y prácticos del último par de siglos, sobre todo desde la Revolución Industrial y las teorías evolucionistas, hacen cuanto menos que la naturalidad de las fronteras “no políticas” sea cuestionable. Si no anacrónica, es una categoría cuya neutralidad e imparcialidad no goza hoy de considerable aceptación. Ideas como el posthumanismo, el transhumanismo o el antihumanismo y las implicaciones de la tecnología sobre el medio ambiente y los seres vivos lo ejemplifican.

Un segundo aspecto ayuda a matizar esto. Tanto si hay fronteras políticas como si no, es incuestionable que el concepto moderno de frontera dista de los precedentes. La monarquía universal que imagina Dante en el siglo XIII es vana poesía cristiana a ojos de un paisano suyo del siglo XVI, como Maquiavelo, o de Bodin, quien acuña el concepto ‘soberanía’. Pocos años después, Hobbes y Spinoza defienden modelos diferentes desde sus respectivos y nacientes espacios capitalistas, los cuales desarrollan el crédito moderno en un nuevo marco transatlántico y enfatizando los contratos y las pasiones en detrimento del debate público o las

tradiciones morales, tal como defendían los clásicos griegos, romanos, judíos y cristianos. Es entonces cuando irrumpe la frontera como institución de instituciones y la institucionalización de la anarquía internacional (Brown, 2015; Bull, 2005), cuando el interior de unas fronteras tiende a significarse por oposición a lo que hay en su exterior en un agónico proceso de creciente homologación interna y confrontación externa, haciendo que factores como la lengua y la religión devengan precisos instrumentos políticos. Cada soberanía moderna tenderá a imponer una exclusiva homologación lingüística y religiosa en el interior de sus fronteras que confrontará con su exterior, aun cuando se comparta lengua o religión allende las fronteras soberanas.

Hay otros dos aspectos que añadir que son críticos con este que se acaba de comentar. Por un lado, la soberanía moderna no es totalmente absoluta, aunque así se pretenda. No es cierto que donde se dé haya sólo homologación, sin resistencia, sin conflicto. Las potestades no agotan las potencias. La tendencia a homologar no es siempre triunfante ni igualmente dramática, ni siquiera en lo que suele considerarse la Europa contemporánea. La historia de la diversificación de literaturas e iglesias de los pueblos escandinavos, de la falta de credo común entre hablantes de alemán o serbocroata o de la tensa pluralidad nacional de coronas como la británica o la española da cuenta de ello. Las fronteras políticas implícitas en las soberanías modernas pueden ser más o menos rígidas o flexibles. Por otro, aunque la rigidez de las fronteras sea repulsiva para algunas partes subordinadas, cuyos ejemplos más significativos desde el siglo XVII acaso sean las conversiones, las expulsiones y los exterminios que han padecido los grupos humanos minoritarios o minorizados en virtud de su lengua o religión, debido a la intensiva mercantilización del espacio –y de cuanto este alberga– y al ejercicio sistemático del nacionalismo banal con la consiguiente acusación de “sedicioso”, “reaccionario” o “folklorico” a quien vindique naciones sin soberanía (Billig, 2006; Viadel, 2015), es un error entender la frontera flexible como necesariamente deseable o algo unívoco. Se ha expuesto recientemente con argumentos y cifras fehacientes cómo adviene en nuestros días como estrategia de soberanías vigentes en función de *arcana imperii* en marcha (Aguilar, 2025). Cualquier

espacio político habido o por haber sin planes y programas que lo armen es una ilusión prepolítica.

La frontera es un concepto filosófico, tendencialmente político, con singularidad moderna y su posible rigidez o flexibilidad no es soluble en fórmulas ni moralismos. Actualmente, además, está en crisis. Una prueba es la creciente presencia entre analistas de la expresión “geopolítica”. Esto se correlaciona con momentos críticos de soberanías heredadas, en que sus fronteras se cuestionan, bien por subordinarse a las de otro espacio político, bien por ser susceptibles de cambio, sea porque se expanden, se reducen o desaparecen, con fantasías sobre cómo “penetran” o “infectan” los “otros” en “nosotros” o a la inversa. Tales cambios, más allá de la fantasía que se concreta y explota a través de pantallas, son juegos trágicos de suma cero: si un espacio político se subordina, al menos otro es subordinante; si se expande, al menos otro se reduce o desaparece; si se reduce, puede ser que otro se expanda; si desaparece, puede ser porque otro se expande; y en estos dos últimos casos, si no acontece la posibilidad indicada, emerge algún espacio político nuevo. De ahí que dicha crisis convoque tanto a la filosofía política como a cuestionar ingenuidades y morbosidades que nos invaden. Para esto, se precisa de un ejercicio *macrofilosófico* (Mayos, 2013, pp. 9-16) para evitar presentismos, localismos y subjetivismos perdidos en alguna filosofía anterior al triunfante capitalismo industrial. ¿Cómo intervenir en un mundo que no se entiende y cómo entenderlo al margen de su factualidad que es global y globalizante, configurando así cualquier agencia, sea funcional o crítica?

El regreso de la política

La actual crisis de las fronteras es correlativa a la crisis existencial de los EUA como superpotencia solitaria (Morro, 2025); con todo, quizás lo correcto sería llamarla “superpotestad”². Esta condición de “súper” se mantuvo desde la caída del Muro de Berlín, la Guerra del Golfo y el genocidio de Bosnia hasta las gestiones de la COVID-19, la reelección presidencial de Trump y el genocidio de Gaza. Estos fenómenos dibujan un panorama histórico que va desde el momento en que las fronteras se hacían y deshacían para mayor gloria del gran capital angloamericano hasta un traumático choque que,

pese a la retórica que hoy vaga entre el de “la civilización contra la barbarie” y el de “las civilizaciones”, no es sino el de un *maremágnum* donde advienen a la conciencia conatos de homologación y clamores de soberanía. Durante este tiempo, en sintonía con lo que arengaron públicamente profesores y diplomáticos de máximo impacto, como Huntington y Holbrooke, el espacio político estadounidense expandió y explotó sus medios estratégicos, estructurales y culturales por el globo mediante lo que se llamó “pospolítica” y “guerras globales”, con un discurso cosmopolita y en ausencia de un pluriverso efectivo (Morro, 2013, 2025). Incluso Premios Nobel de Economía que criticaban abiertamente la globalización, como Stiglitz y Sen, animaban a moralizar el capitalismo (Morro 2020a). Hoy, tal crisis afecta a las fronteras flexibles y las rígidas, dado que lo que está en juego son los espacios, el dónde proyectarnos y desarrollarnos como agentes.

Parece que esta crisis ha desplomado tres mitos hegemónicos del interregno internacional habido entre 1990 y 2020, por ponerle números redondos. Primeramente, el de “*el fin de la historia*”. La idea de un presente perpetuo donde cualquier acontecimiento es felizmente distribuido en un museo, como si cualquier experiencia fuera poco menos que un producto etiquetable de una serie archivada y todas las potencialidades nacieran domesticadas, es sencillamente desbordada desde que las expectativas de *buena vida* de las nuevas generaciones son consabidamente frustrantes en comparación con las de sus progenitores si es que creyeron en dicho fin. El “nuestros hijos no vivirán peor que nosotros” ya no es creíble en “Occidente”. Este mito se desvanece de la mano de otro según el cual la democracia liberal es “*el menos malo de los sistemas políticos*”. La cuestión ya no apunta directamente a los debates en torno a los tipos de democracia o de sus promesas por cumplir, como los que abundaron tras la Guerra Fría, sino a su irremisible agotamiento histórico y a repensar la política y la ética con otros enfoques.

Dado que el liberalismo y la democracia sólo se han conjugado materialmente tras la alianza capital-trabajo que se lleva a cabo en ciertos espacios políticos capitalistas y sus áreas de influencia tras la derrota militar del nazi-fascismo y se formaliza con una economía de mercado mixta que subyace a la producción fordista y el Estado de bienestar, ¿por

qué iba a extrañar que la democracia liberal como marco de potestad resulte anacrónica cuando el eje de la estructura de acumulación de capital ha pasado de la automoción a la digitalización y la clase dominante es la de los datos y no la del motor?³ Como decía Schumpeter (2015, pp. 106-108), el funcionamiento de la democracia liberal requiere que al grueso de posibles electores le caracterice una *autodisciplina* con subordinación voluntaria y confianza colectiva que no es sino la del trabajador industrial, sindicalizado y nacionalmente conservador que muy poco se parece a la bandada desarraigada de emprendedores y precarios que presenta la mano de obra postkeynesiana, postindustrial y postmoderna.

El tercer mito sintetiza el par que se acaba de comentar, el de “*la sociedad civil global*”. Con la expansión del neoliberalismo, primero, “sociedad civil” pasó de ser un pleonismo a ser la Tierra Prometida tanto para los opositores de los espacios políticos de la órbita soviética como para toda suerte de ideólogos estadounidenses y europeos que aborrecían por igual a Marx y Keynes (Cohen y Arato, 2000; Pérez Díaz, 1993) y, después, “sociedad civil global” pasó de ser un oxímoron a un instrumento discursivo clave para que los legitimadores de la superpotencia solitaria articularan un globalismo jurídico a la altura de los tiempos, con sus consiguientes ejecuciones de “guerras justas”, “intervenciones humanitarias” y “revoluciones de colores” (Zolo, 2000a, 2011). Esto, según Habermas (1997, 2006), comportó un “*Occidente escindido*” que hacía tambalear una tradición kantiana revitalizada en el contexto de las guerras yugoslavas y el genocidio ruandés en cuanto a cómo hacer del globo un lugar mejor para todos, es decir, cómo construir un espacio óptimo con fronteras flexibilizadas en constelaciones postnacionales. Robert Cooper (2005), a la sazón asesor del primer ministro británico Tony Blair, presentó aquella “escisión” como la habida entre unos EUA que apostaban por garantizar cualquier sociedad civil mediante el “hard power” y una Europa que apostaba por el “soft power”. Marxistas británicos nada sospechosos de estalinistas como Perry Anderson y Terry Eagleton denunciaban que el grueso del pensamiento crítico entonces estaba absorto por una “*inflación de discurso*” que reducía los problemas estratégicos y estructurales del capitalismo a temas culturales (Morro, 2017, p. 159).

El quid filosófico-político candente en los espacios políticos del capitalismo atlantista, pues, parecía tener que dirimirse en cómo perpetuar tales espacios y cuán imaginarias eran sus fronteras.

Los mitos pierden su fuerza cuando dejan de creerse. Hoy, nos encontramos en un retorno de la política, el cual es “retorno” porque la política estaba disimulada y es “política” porque resurgen potencias y potestades. Con todo, se da en el marco de un nuevo *paradigma tecnoeconómico* (Morro, 2021, 2024b), por el que la política se reduce a gestión y las gestiones consecuentes periclitán las triunfalmente resultantes tras el interregno internacional habido entre 1914 y 1945; por ejemplo, las que se concretan en gestiones derivadas de modelos como el FMI y la ONU. Cuando la política se reduce a gestión, cualquier problema político deviene un problema técnico con solución técnica. Si la técnica deviene tecnológica y se basa en datos computables, los problemas y soluciones también. En esta situación, además de poderse diferenciar entre políticas “fordistas” y “transhumanistas”, impulsadas respectivamente por los ideales de tiempos de la automoción y la autodisciplina y los de la digitalización y la autoexplotación, se advierte la aparición de nuevos riesgos según nuevas prácticas que son radicalmente tecnológicas e históricamente rastreables y responden a intereses localizables, relativos a espacios políticos concretos. El objeto de cualquier gestión es el riesgo, la conciencia de que algo que se valora está bajo amenaza, y por eso las respuestas a *qué* es un riesgo y *cómo* gestionarlo siempre sean relativas a *lugares* concretos, como confirman los estudios empíricos al respecto (Rego, Pereira, Morro y Pacheco, 2018). Es por esto por lo que el retorno de la política en las condiciones de la expansiva digitalización actual, cuya realización es multipolar desde las gestiones de la COVID-19, implica un agravante de los valores y los espacios heredados.

La política como gestión reduce la potencia a la potestad, las agencias efectivas a las soberanías dadas, y, dado el paradigma tecnoeconómico actual, el de la digitalización, tal reducción comporta conflictos vinculados a los datos en cuanto a las delimitaciones espaciales en marcha. Si concebimos la potencia y la potestad bajo los arquetipos de Antígona y Creonte y ambos con la distinción hegeliana entre “leyes divinas” y “leyes humanas” (Morro, 2025, p. 13), la política actual

presenta dos escenarios antinómicos. Por un lado, el de un *Creonte cósmico*, por el que cualquier potencialidad debe restar subordinada a una única potestad universal. Es el de la superpotencia solitaria en crisis y el globalismo jurídico, el de la sociedad civil global y la posibilidad legítima de injerencia militar sin límites, con su concepción totalitaria de las fronteras, las fronteras totalmente flexibles. Al menos desde Kant, este escenario se proyecta retóricamente como una monarquía cosmopolita o una federación republicana (Morro, 2025, pp. 18-19). Por otro, el del pacto de *Creontes tópicos*, por el que cualquier potencialidad resta subordinada a una potestad, pero relativa. Es el modelo de las civilizaciones, en plural, el del pluriverso llevado al paroxismo, con su respectiva concepción totalitaria, las fronteras totalmente rígidas. Es llamativo que no falten autores asiáticos que remarquesen, cada uno a su manera, mientras “Occidente” parecía escindido, que el escenario anterior era “occidental”, ilegítimo y provinciano (Chakrabarty, 2008; Zhao, 2021).

Estos escenarios se presentan con una matriz común. Ambos cargan lo que puede llamarse la *paradoja de la barbarie*: a fin de evitar a “los bárbaros” y garantizar “la civilización”, se justifica la barbarie, sea humillándolos, deportándolos, internándolos, explotándolos o exterminándolos. El nosotros civilizado erige la barbarización del otro con recursos tecnológicos. Correlativamente a ambos escenarios, resuenan concepciones arquetípicas del sentido común, o hay uno solo para la única humanidad y es autoevidente, o hay tantos como civilizaciones y son inconmensurables entre sí (Morro, 2024b), por lo que no se escatiman esfuerzos para maquillar sus complejas raíces. No es casual que, en su primer discurso como presidente reelecto, Trump (2025) dijera que haría la revolución del sentido común. Podríamos preguntarnos irónicamente *à la Gramsci*: ¿contra su ausencia o, más bien, contra uno alternativo?

¿Qué hacer?

Los escenarios que se nos presentan se corresponden con un par de mitos. Tras el descrédito generalizado en torno a cómo finalizar la historia con democracias liberales y articular una sociedad civil global por la que gestionar los riesgos globales en clave cosmopolita, los mitos nacientes

son los siguientes. El primero responde al intento de revitalizar y articular los tres mitos decadentes comentados, aunque sin la mística postcomunista y antimarxista derivada de la coronada arrogancia neoliberal, la cual empezó a torcerse con ciertos acontecimientos que afectaron al corazón de los EUA como superpotencia solitaria, tales como la quiebra de Lehmann Brothers y movimientos como Occupy Wall Street y Black Lives Matter. El mito correspondiente apunta a que todo ser humano es un individuo mecánico cuya potencialidad puede ser felizmente gestionada por una única potestad universal. Esta debe imponer un *ius cosmopolitanum* y garantizarlo por las letras y las armas, apuntando tanto a la hegemonía como al dominio. Así como todos tenemos una Antígona, una “alma propia”, la buena praxis política consiste en erigir un Creonte que nos reconozca a todos por igual, a toda “la humanidad”, aunque para ello deba hacer y deshacer fronteras cualesquiera con los medios que hagan falta.

El segundo mito se presenta como alternativa a este y cobra especial fuerza desde el momento en que los BRICS pasan de ser “mercados emergentes” de un único gran mercado mundial a ser divergentes polos geopolíticos que desafían la unipolaridad estadounidense (Morro, 2025, p. 20). Contra la superpotencia solitaria, se afirman diversas superpotencias, cada una con su espacio exclusivo. La idea es que todo individuo es parte necesaria de una comunidad orgánica cuya potencialidad puede ser felizmente gestionada por una potestad que no es universal, sino genuina, la cual se supone tanto relativa al espacio al que cada cual se debe como representativa del alma según el *ius gentium* o tipo de gente con el que se corresponda. Si bien todos tenemos una Antígona, se abre con este escenario la idea de que el globo debe ser administrado por tantos Creontes cuantos espacios genuinos, así como tantas gentes, hay. Las potencias, en vez de concebirse mecánicas bajo legislación universal, se conciben como orgánicas bajo legislaciones relativas. Frente a una única Civilización –la de la Humanidad– por la que uno debe realizarse, pues, se aboga por las Civilizaciones.

Estos escenarios tienen implicaciones comunes. Conciben totalitariamente las fronteras, sea por flexibilizarlas o por endurecerlas totalmente. El Creonte cósmico gestiona un mundo de, por y para bienes y servicios, donde solo hay clientes y

proveedores para mayor gloria del capital transnacional, por el que los valores, incluyendo los morales y los sagrados, son únicamente de uso y de cambio. Esto hace de cada uno con su Antígona particular, en la medida en que tiene algún valor, un mero producto en un mercado cuyas fronteras son totalmente flexibles. La potencia se compra y se vende y la potestad gestiona los posibles riesgos, lo cual abarca desde ilegalizar personas a legitimar violencias, ambas acciones en cualquier lugar del mundo y por el mismo motivo cosmopolita. En este escenario, Antígona, lo que nos anima, la potencialidad de cada cual, deviene una mercancía liberada. Por contra, los grandes Creontes gestionan el espacio que se arrogan como propio, apelando al criterio que consideren exclusivo y que opera como superestructura moral y sagrada, con sus valores incuestionables aun frente al capital transnacional. Así, cada Antígona tiene su espacio inviolable frente a extraños y por el que se repliega mediante narrativas solemnes con sus fronteras rígidas y su particular Creonte. Este vela por que toda potencia se ajuste a la potestad dada so pena de acusación por traición a la esencia genuina a la que debe o deberá su agencia existente. Antígona deviene, en este segundo escenario, una propiedad custodiada.

Aunque a su manera de acuerdo con lo comentado, cada escenario aniquila el *ius politicum* al neutralizarlo en virtud del *ius cosmopolitanum* o de un *ius gentium*, según si es una potestad global o diversas presuntamente genuinas, pero las dos posibilidades transforman las soberanías dadas, las factuales. La soberanía se transforma en nombre de su absolutización, por lo que las potestades subordinan a las potencias en aras de imponer un horizonte incuestionable con sus fronteras, las cuales o no serán más sustantivas que las secciones de un centro comercial o no serán menos sustantivas que las acotaciones de una placa tectónica. Pero, para alcanzarse, en ambos casos, habrá movimientos sustanciales. Como diría Gonçal Mayos (2025), los muros heredados o por venir estarán sujetos a mutar o en dunas o en arenas movedizas. Los dos escenarios labran así diversas sendas para un choque que convoca a la civilización como un grito imaginario frente a la amenaza de la barbarie y que, no obstante, no comporta sino la pretensión de moldear totalmente cualquier agencia.

Pensemos los siguientes ejemplos. Si México es dado, ¿qué hacer? ¿Flexibilizar totalmente sus fronteras? ¿Diluir estrategias, estructuras y culturas del espacio político en cuestión, su soberanía, en nombre de “la humanidad” con medidas que vayan desde una transición pacífica a organizaciones supranacionales a bombardeos sobre civiles y tribunales ad hoc, como ocurrió paradigmáticamente con Yugoslavia? O, más bien, ¿reconocer a sus gentes de acuerdo con su espacio genuino y la totalización de “sus” fronteras? Pero ¿cuáles son?, ¿las actualmente reconocidas por el concierto internacional?, ¿las de Latinoamérica?, ¿las de Norteamérica?, ¿las del territorio administrado por la soberanía mexicana antes del Tratado de Guadalupe Hidalgo?, ¿las que albergan a los pueblos castellanoparlantes, fuera o dentro de “su” soberanía, incluso si la población afectada no tiene el castellano como primera lengua o no desea darle un carácter institucionalmente prioritario? Y, ¿qué ocurre con aquellas naciones que no tienen un espacio político propio, como la catalana y la palestina? ¿Deben diluirse felizmente en un mercado sin fronteras? ¿La nación catalana debe ajustarse a un espacio político español, europeo, atlantista, etc.? ¿La nación palestina debe hacer lo mismo en un espacio israelí, árabe, musulmán, etc.? La pregunta filosófico-política que salta al ojo crítico frente a cualquier pretensión de disimular la crisis actual de las fronteras en un presunto ojo privilegiado es: ¿cómo poder ordenarlas sin asumir el conflicto?

Un aprendizaje insoslayable del interregno 1990-2020 es que obviar el conflicto no es sólo una opción fatalmente presa de la imaginación, sino que esta es insuficiente para la política. Ahora bien, si hay un aprendizaje de este tipo que se debiera haber interiorizado tras el interregno de 1914-1945, es que la política sin ética es como potestad sin potencia y, de acuerdo con lo que cabe esperar de los dos escenarios comentados, es tan nefasta como reducir la potencia a la potestad y, por tanto, asumir la paradoja de la barbarie. No debería sorprender que ambos interregnos, en tanto que momentos constitutivos de fronteras modernas de donde han emergido las soberanías que han dado forma a la historia contemporánea, tengan notoria similitud con el interregno internacional habido en la transición al siglo XIX, del momento en que se expande la experiencia de la “destrucción creadora” por la que “todo lo sólido se desvanece en el aire”

con la consecuente condición fáustica que caracteriza desde entonces la proyección y el desenvolvimiento de cualquier agencia humana afectada directa o indirectamente por un espacio político capitalista (Berman, 1988; Morro, 2023). Y no es casual que tal interregno redescubriera la dialéctica para introducirla en un mundo nuevo, radicalmente histórico y sin salvación absoluta, resignificando los arquetipos de Antígona y Creonte para forzarnos a pensar la acción y activar el pensamiento en virtud de la convicción de que la potencia no se salva sin la potestad, que la potestad no se salta sin la potencia y que ninguna de las dos se salva sin asumir su necesaria contingencia y su contingente necesidad. Es aquí donde radica la respuesta a *qué hacer*.

Hegel entiende la potencia como “leyes divinas”. A diferencia de Spinoza y sus intérpretes antihegelianos e influyentes en la filosofía política radical contemporánea, como Deleuze, Negri o Braidotti (Braidotti, 2015; Morro, 2020), no la reduce a afirmación, a una suerte de libertad natural, puesto que carga una negatividad constructiva. Ni la potencia ni la radicalidad son puras, ya que, al menos en espacios políticos capitalistas triunfantes tras la Revolución Industrial, con su correspondiente paradigma tecnoeconómico, como el que Hegel advirtió, las potencialidades tienen que afirmarse negativamente frente a una potestad que aspira a gestionar riesgos y no solo a administrar tradiciones y herencias. Esto permite explicar por qué en el capitalismo hay potencialidades debidas a conciencias “de clase” o “de nación” frente a estrategias, estructuras y culturas que se coordinan según los intereses de una clase dominante y que no se sienten propias. Tales conciencias son potencias irreducibles a la potestad, a lo que en la modernidad remite a la soberanía, pero su desarrollo si es tal no es extraño para esta. Como comporta la figura literaria de Antígona, es lo que da sentido a nuestra agencia, lo que se nos presenta como realmente propio, espontáneo, familiar, aunque se enmarque en un proceso de identificación que es agónico y confuso.

Este proceso no conduce directamente a una identidad polémica y clara. Esto, aunque se refleje en movimientos como el estalinismo y el nazi-fascismo, es justo lo que comporta la sumisión total a la potestad, que Hegel entiende como “leyes humanas”. Esta sumisión impide la eticidad. Ahora

bien, no remite sólo a totalitarismos pretéritos, sino a escenarios como los comentados que se nos abren tras el interregno 1990-2020. Aspiran a eludir la dialéctica en nombre de potencias y potestades puras que se representan como postulados de grandes pactos, bien subordinados a un solo Creonte, bien subordinados a su Creonte genuino, por los que reducir cualquier agencia a estricta funcionalidad y absolutizar las fronteras, sea en pos de la flexibilidad o de la rigidez.

Ambos escenarios reducen el sentido al significado y el presente a lo representado, por lo que la *identificación compleja* queda reducida a la *identidad civilizada*. La férrea moralidad se impone. Así, la respuesta a qué hacer implica responder a *qué hacer con la eticidad*: ¿sacrificarla aun sin evitar el conflicto o intentar salvarla sin ninguna garantía? Si se apuesta por esta segunda opción, será necesaria una potestad correspondiente, porque de lo contrario la eticidad no podrá desplegarse en espacio alguno y la potencia carecerá de politización efectiva: justo lo que temía Hegel ante el avance “civilizador” y “moralizador” de Napoleón. Lo que singulariza salvar la eticidad sin sacrificarla es asumir la crítica de las fronteras y no sólo reconocer su crisis, aunque las consecuencias sean trágicas. En cambio, limitarse a reconocerlas, como quien clama por asegurar lo dado, implica encajar la agencia –y la sensibilidad de la que emerge– en una factualidad cuyo porvenir se delega totalmente sin eximir la tragedia.

De la crisis a la crítica

Se precisan críticas de las fronteras que den cuenta de su crisis. Esto convoca a delimitar dónde estamos, considerando mitos decadentes y emergentes, y una toma de partido ante el porvenir de la soberanía. Pueden advertirse concepciones totalitarias, sea por la flexibilidad de las fronteras o por su rigidez. Resulta inverosímil aspirar a flexibilizarlas totalmente sin someter todas las potencialidades a una única potestad. Parece más creíble un mundo de civilizaciones, pero esto tiende a una rigidez total en cuanto a las fronteras. Ambas opciones, además del totalitarismo implícito, parecen exigir funcionalidad y garantizar choques cruciales. Por decirlo con Hegel, están en juego las leyes humanas y las divinas. Por eso, siguiendo con la alegoría, la mera apelación a Antígona se vislumbra trágica e inoperante. Renunciar a un Creonte, hoy por hoy, implica aceptar cualquier Creonte, y esto es doblemente trágico, por ser implacablemente subordinante y conflictivo. La cuestión de fondo, pues, remite a no menospreciar la potencia de los agentes, no restringir el problema a la potestad de las soberanías, ni a pretender legitimar la potestad por *objetiva* ni la potencia por *subjetiva*, como si alguna cargara una suprema autenticidad, bondad o providencia. La tragedia asoma cuando las fronteras están en crisis. Sin embargo, si hay crítica, ninguna tragedia o frontera tiene por qué ser *absoluta*.

Bibliografía

- AGUILAR, J. L. (2025). “Cuatro paradigmas de gestión de frontera flexible y sus contrastes con la política migratoria de México”. En: C. Oliva y J. L. Aguilar. *Política internacional en flujos humanos y frontera flexible*. México: Litorales Literarios, pp. 136-165.
- BILLIG, M. (2006) [1995]. *Nacionalisme banal*. Catarroja: Afers.
- BERMAN, M. (1988) [1982]. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRAIDOTTI, R. (2015) [2013]. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- BROWN, W. (2015) [2010]. *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder.
- BULL, H. (2005) [1977]. *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política internacional*. Madrid: Los libros de la catarata.
- CHAKRABARTY, D. (2008) [2000]. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets.
- COHEN, J. L., y A. ARATO (2000) [1992, 1995]. *Sociedad civil y teoría política*. México DF: FCE.
- COOPER, R. (2005) [2002]. “El Estado posmoderno”. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 1, pp. 1-10.
- HABERMAS, J. (2006) [2004]. *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS (1997) [1995]. “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”. *Isegoría*, 16, pp. 61-90.
- MAYOS, G. (2025). “¿Fronteras como muros o como dunas y arenas movedizas?”. En: C. Oliva y J. L. Aguilar. *Política internacional en flujos humanos y frontera flexible*. México: Litorales Literarios, pp. 63-84.
- MAYOS (2012). *Macrofilosofía de la modernidad*. s/l: dLibro.
- MORRO, J. (2025). “El espacio y las fronteras en la crisis existencial de los EUA como superpotencia solitaria”. En: C. Oliva y J. L. Aguilar. *Política internacional en flujos humanos y frontera flexible*. México: Litorales Literarios, pp. 9-25.
- MORRO (2024a). “El vínculo necesario entre la ética y el espacio”. En: T. Oñate, P. Fernández, F. Gilabert y O. Gómez (eds.). *Arte, espacio y lenguaje. Heidegger, Chillida y nosotros*. Madrid: Dykinson, pp. 261-271.
- MORRO (2024b). “Concepciones arquetípicas y críticas del sentido común: un enfoque desde la filosofía práctica”. *Tópicos (México)*, 70, 11-37. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v700.2575>.
- MORRO (2023), “Arquetipos de la Destrucción Creadora: Fausto, Fénix y Tsimtsum.” *Ideas y Valores*, 72(182), pp. 13-38. DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.91021>
- MORRO (2022), “Decisión como curso, mito como recurso. Una crítica al decisionismo schmittiano”. *Agora. Papeles de Filosofía*, 41(1), pp. 1-15, <https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7437>
- MORRO (2021), “Biopolítica, digitalización y porvenir democrático: por qué las gestiones de la COVID-19 confirman un paradigma tecnoeconómico”. *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 26(2), pp. 1-23, DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/recerca.4633>
- MORRO (2020), “El reciclaje francés de Spinoza en 1968: repensando la expresión y el individuo”. En: R. Gutiérrez y A. C. Mosquera. *Devenires de un acontecimiento. Mayo del 68 cincuenta años después*. Viña de Marx, Chile: Cenantes, pp. 37-54.
- MORRO (2017), “Marxisme a contracorrent: Terry Eagleton i la qüestió cultural”. En: Ricard Gómez i Ventura (ed.). *Cultural is political. Girs culturals i postcolonials*. s/l: Dracmaycat, pp. 153-185.
- MORRO (2013), “Pospolítica y pluriverso a la luz de las guerras globales. Reconsiderando a Carl Schmitt”. En: G. Mayos, F. García Collado y S. O. Pinto Coelho (eds.). *Cultura, historia y Estado. Pensadores en clave macrofilosófica*. Barcelona: La Busca, pp. 59-76.
- PÉREZ DÍAZ, V. (1993). *La primacía de la sociedad civil*. Madrid: Alianza.
- REGO, I. E., S. F. PEREIRA, J. MORRO y M. P. PACHECO (2018). “Perceptions of seismic and volcanic risk and preparedness at São Miguel Island (Azores, Portugal)”. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 31, pp. 498-503, <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2018.06.008>

- SCHUMPETER, J. A. (2015) [1942, 2010]. *Capitalismo, socialismo y democracia. Volumen II*. Barcelona: Página Indómita.
- TRUMP, D. (2025). 'The Inaugural Adress', *The White House*, January 20: <https://www.whitehouse.gov/remarks/2025/01/the-inaugural-address/>
- VIADÉL, F. (2014). *La gran depuració. Catalanistes, marxistes, nazis, jueus i traïdors. Desmuntant l'anticatalanisme espanyol*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- ZHAO, T. (2021) [2019]. *Tianxia: una filosofía para la gobernanza global*. Herder: Barcelona.
- ZOLO, D. (2011) (2009). *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*. Barcelona: Bellaterra.
- ZOLO (2000a) [1997]. *Cosmópolis. Perspetivas y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós.

Notas

1

La *potentia* es un concepto clave en la filosofía de Spinoza y en sus interpretaciones contemporáneas (Morro, 2020). En estas, en las que son célebres ideas como “nadie sabe lo que puede un cuerpo” y la contraposición entre el poder constituyente y el poder constituido, se tiende a debatir sobre cómo relacionar la potencialidad con la *potestas*. Retomo esta cuestión en el presente trabajo, pero incorporando a Hegel, dada mi lectura radicalmente histórica y dialéctica. Prosiguiendo un trabajo previo (Morro, 2025), recurriré a arquetipos y alegorías inspiradas en su obra para perfilar la radicalidad de los problemas actuales en torno a la soberanía.

2

Mantendré en este trabajo la traducción estándar de “superpower” por “superpotencia”, la cual se debe a la indistinción acrítica que “power” implica respecto a “potentia” y “potestas” y al peso académico del inglés. Pero subrayo que debiera considerarse el par *potencia* y *potestad* (de raíces latinas y republicanas) en detrimento del *poder* en los debates filosófico-políticos.

3

He tratado la cuestión de cómo el paradigma tecnoeconómico vigente ha transformado los enfoques, los ejercicios y las expectativas de la soberanía en un trabajo que aquí sólo puedo referir (Morro, 2021).

Additional information

redalyc-journal-id: 7557



Available in:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=755783237007>

How to cite

Complete issue

More information about this article

Journal's webpage in redalyc.org

Scientific Information System Redalyc
Network of Scientific Journals from Latin America and the
Caribbean, Spain and Portugal
Project academic non-profit, developed under the open
access initiative

Joan Morro Delgado

**El concepto moderno de frontera política en su crisis
actual: balances y propuestas**

**The modern concept of political borders in its current
crisis: assessments and proposals**

**O conceito moderno de fronteiras políticas em sua crise
atual: avaliações e propostas**

Ciencia y filosofía

vol. 14, no. 16, p. 51 - 62, 2025

Universidad Autónoma del Estado de México, México

lpatinop@uaemex.mx

ISSN: 2594-2204

ISSN-L: 2594-2204

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18056604>



CC BY-NC 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0
Internacional.**