

cuaderno nº 185 de celebración de los 20 años de *philosophie magazine*



“¿Se cambia de era?” / Nuestras grandes preguntas

¿Será que se puede vivir sin creer?

[Ariane Nicolas](#), publicado el 04 de junio de 2026

Recordando un intercambio muy fuerte que ella tuvo hace veinte años con un hombre muy piadoso pero dogmático, **Ariane Nicolas**, atea convencida, interroga el sentido de nuestras creencias y su articulación con nuestros saberes. La creencia ¿es forzosamente un obstáculo para el conocimiento?

La escena se desenvuelve en los jardines de Sciences-po, calle Saint-Guillaume en París, en la primavera de 2005. Sentados en la hierba, discutíamos cuatro, con mi novio italiano de la época, una amiga marroquí y uno de sus camaradas egipcios. Un muchacho se invita. Lleva vestimenta amplia, una perilla y en la cabeza un tocado redondo. Calmo, afable, vino a informarse con la esperanza de integrarse a la escuela en el próximo semestre. Lo acogimos. Cortesía, risa... «¡Qué bello mes de mayo!»

Luego la conversación oscila: «¿De Uds. quién cree en Dios?» Nadie. Mi amiga es culturalmente musulmana pero incrédula, su compañero egipcio, judío ateo, mi novio y yo, ateos a secas. El desconocido, dirigiéndose a mí, se permite decir: «¿Es cierto que no crees verdaderamente en nada? ¿Cómo puedes estar segura de que Dios no existe?. ¡Muy presuntuosa! Eso es inmodestia. Nada bien.» El tono había cambiado, se había vuelto un sermón. Yo me escapé inmediatamente, pretextando una cita.

Cuando vuelvo a pensar en esta escena, veinte años más tarde, mi turbación se aclara. Me había encontrado por primera vez a un salafista. Un integrista de discurso moderado pero con una creencia religiosa inquebrantable. Para la época yo no conocía esta forma de extremismo musulmán, que descubriría cinco años más tarde a la hora de un reportaje. Recuerdo que me dije a mí misma: ¿por qué eso de que soy «inmodesta»? Si yo no molesto a nadie con mi ateísmo. ¡Que me deje tranquila!

Como muchos fervientes por todas partes del mundo, este hombre no podía concebir que no pudiera vivir sin creer. Era una imposibilidad y una prohibición, en el doble sentido de la fórmula «no se puede»: yo era metafísicamente una aberración y moralmente un peligro. Y lejos de avergonzarme, este estatus me gustaba. Siempre ha sido una racionalista pura cepa. Cuando miraba la serie *X-Files* en la televisión, nunca estaba del lado de Mulder, siempre del de Scully. Mi hermano había empapelado su habitación con el poster del platillo volador con la frase «*I want to believe*» <“quiero creer”>. Yo no creía en nada, me iba perfectamente.

“Desmagnificación” del mundo

Siguiendo una definición corriente, «creer» consiste en conceder confianza a (del sánscrito *śraddha*, que ha conducido al *credo*, en latín) ideas no demostradas científicamente. Desde Platón, la filosofía opone el saber (comprobado) a la creencia (no probada). Entre los dos se presentan diferentes grados de creencia, en función de su asertividad: ilusión, suposición, convicción, fe, certidumbre. El error está del lado de la ilusión. La verdad del lado de la certidumbre, o al menos de una certeza establecida siguiendo métodos cuyas modalidades son el objeto de debates filosóficos desde el siglo XVII: ausencia de duda en Descartes, empirismo en Hume, pragmatismo en James, verificacionismo en Popper, etc.

La creencia no se limita a los objetos religiosos. Y conviene distinguir entre «creer en» y «creer que». No creo en Dios, pero creo en otras mil cosas: que Proust es el más grande escritor del mundo, Las proporciones ideales para el relleno de una quiche son cuatro huevos con una clara adicional para que quede más ligera etc. La idea según la cual las personas que «viven sin creer» serían

nihilistas, es decir indiferentes, por no decir hostiles a los valores compartidos – idea de moda entre ciertos creyentes–, me parece falaz. Porque mis creencias son libres, bastantes, indeterminadas, estoy segura de que creo en muchas más cosas, y seguramente que quiero mucho más la vida que mi interlocutor primaveral con esa mentalidad tan estrecha.

Dios por un lado, la receta para hacer quiche por el otro. Me gustaría mantener esta distinción entre fe y lo que se podría llamar la creencia regulada. El problema es que ahora se ha instaurado otro tipo de creencia, que está en la mita de las dos, que vuelve a ganar popularidad desde hace algunos años; me refiero a la creencia en ideas irracionales que las personas presentan sin embargo como verdades indudables. Yo lo constato, es verdad que con un poco de tristeza, hasta en mi entorno, al contacto de gente que se interesa en la astrología, en las constelaciones familiares, en el ayuno intermitente, en la litoterapia... globalmente, en todas aquellas prácticas que buscan nutrir la espiritualidad de las personas desprovistas de fe.

¿Cómo explicar esta atracción? A comienzos del siglo XX, el sociólogo Max Weber teorizó «*el desencantamiento del mundo*» que afectaba nuestras sociedades, expresión que prefiero traducir como se lo hace recientemente: «*desmagnificación*». La ciencia moderna, enemiga del misterio, le habría quitado el mundo su magia y nos habría dejado como huérfanos, desnudos, sobre-expuestos en la luz. La resurgencia de las creencias irracionales, en un período víctima de la duda (pero secularizado) como el nuestro, bien podría ser interpretado como la necesidad de apaciguar cierta angustia volviendo a «remagnificar» al mundo, es decir volviéndolo a dotar de los poderes que ya no pensamos poseer nosotros mismos: poder de conocer, poder de actuar.

La fijación de las creencias

Por falta de tener conexión con las cosas, uno termina por ponerse a creer en todo y en no importa qué, en una especie de gran momento de pánico sublimado. Esta hipótesis se sostiene. Sin embargo relega la creencia a una solución improvisada, a una carencia. Ahora bien, existe toda una tradición filosófica que se empeña por el contrario en tomar muy en serio la creencia; no es una falta sino algo muy dinámico y fundamentalmente positivo. Estamos hablando de la corriente pragmatista, nacida en el siglo XIX bajo la pluma de William James, de John Dewey y de un filósofo un poco menos conocido en Francia, Charles Sanders Peirce. En 1877, el pensador estadounidense se preguntó «¿cómo se fija la creencia» en su artículo «The Fixation of Belief».

Peirce propone ampliar nuestra definición de la creencia. Antes que clasificarla según ideas más o menos correctas (el famoso arco ilusión/certidumbre), él trata de comprender por qué las creencias se fijan en nosotros. Parte en su investigación de una constatación: «*Si se tiene en cuenta todo, el hombre es un*

ser lógico; claro está que no completamente.» Descartes, para quien *«el buen sentido es la cosa mejor repartida»*, ¿se habría equivocado? Sí, dice Peirce, pues somos seres naturalmente llevados hacia la acción: *«Nuestras creencias guían nuestros deseos y regulan nuestros actos.»* Ahora bien, nosotros estamos más llevados a considerar una cosa como verdadera en cuanto que podemos determinar, gracias a la repetición, el efecto que ella tiene en el mundo real. La creencia queda definida así como *«el enraizamiento en nosotros de un hábito de espíritu que determinará nuestras acciones»*.

La concepción de Peirce puede sorprender. Sin embargo tiene el doble mérito de la eficacia y de la humildad: *«El único objetivo de la búsqueda es establecer una opinión*, prosigue él. *Se puede creer que esto no es mayor cosa para nosotros, porque buscamos no solamente una opinión sino una opinión verdadera. Pero si se somete esta ilusión a examen se verá que ella no tiene fundamento. Inmediatamente que se alcanza una firme creencia, sea verdadero o falsa, uno queda enteramente satisfecho.»* Peirce intenta sobre todo hacer desaparecer el hiato entre creencia y saber. ¿Corriendo el riesgo del relativismo? No necesariamente puesto que su método supone poder repetir una acción con el fin de obtener un resultado satisfactorio. Un milagro por ejemplo no podrá ser considerado como verdadero, puesto que no ocurre sino una vez y no puede volverse un *«hábito de espíritu»*.

Creer a la hora de la IA

A la pregunta: *«¿Se puede vivir sin creer?»* Peirce responde por la negativa. Según él todo tiene que ver con la creencia, incluso la ciencia. El planteamiento de una inversión teórica resulta atractivo. Sin embargo me pregunto si es capaz de describir cómo se establecen las creencias científicas hoy en día. La nueva era tecnológica en la que estamos está marcada precisamente por una captación de nuestros saberes en las redes digitales. Con la inteligencia artificial (IA), almacenamos cada vez más nuestros conocimientos por fuera de nuestro fuero interno. Los externalizamos al punto de que a veces le tenemos más confianza a lo que está escrito en una pantalla que lo inscrito en nuestro cerebro. Lo que hace que actualmente el problema no sea tanto: *«¿cómo se fija la creencia?»* » cómo: *«¿dónde se fija?»*

Otro pragmatista, William James, asegura que *«las creencias propias de un hombre son muy a menudo lo que él tiene de más interesante y de más precioso»*. Yo comparto la idea. Pero ahora, en la era de la IA y de la nube, esto me deja de cierta forma intranquila. ¿Qué será de nosotros cuando todos nuestros saberes —es decir nuestras creencias científicas— hayan emigrado a la nube? Nos quedaremos sólo con las creencias más débiles. En las máquinas lo racional, ¿en los humanos lo irracional? ¿Es a este mundo al que queremos evolucionar?

No puede evitar percibir un riesgo político emergente importante en esta nueva bipartición entre creencias y saberes. En efecto no estamos diciendo que las creencias personales que se desarrollarán en paralelo a la delegación global de la ciencia que se le va a hacer a la IA no puedan ser «interesantes y preciosas». Pero quizás sean tan agresivos y cortas como las que tenía aquel muchachos que nos topamos hace veinte años. A ciertos respectos, la pasión identitaria que caracteriza ya a nuestra época me parece ser una consecuencia de esta tendencia animada por la tecnología. Se puede muy bien vivir sin creer en nada, pero ¿pero podremos vivir sin saber nada?

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, junio 26 de 2026

“¿Cambiamos de era?” / Nuestras grandes preguntas

“La religión no es la matriz oculta de las sociedades humanas”: entrevista con Nathalie Heinich

Nathalie Heinich, conversación tenida con Ariane Nicolas, publicada el 04 de junio de 2026

«La religión no existe», está escrito en la carátula de su nuevo libro aparecido en Gallimard. ¿Es esta una provocación?

Nathalie Heinich: Lo que entiendo por tal fórmula, en efecto un tanto provocadora, es que «la» religión no existe en tanto que realidad objetiva, como tampoco «lo religioso». Existen religiones, descriptibles y analizables, que se declinan siguiendo variadas prácticas que responden a funciones diferentes, que también pueden ejercerse en contextos no religiosos. Pero una cierta tradición sociológica, que incluye a Émile Durkheim o a Raymond Aron, tiene tendencia a hacer de la religión el ser verdadero de la sociedad. Aron escribe: «La religión, es la colectividad misma que toma consciencia de sí misma.» Yo me inscribo en la negativa de esta idea. La religión no es la matriz oculta de las sociedades humanas, y las religiones tienen un carácter relativo y contextual, que prefiero aclarar con el concepto de «configuración» tomado del sociólogo Norbert Elias^{♦♦}. Una religión es una simple configuración de elementos interdependientes, que forman en un momento dado un «ramillete de funciones» de las que ninguna, tomada independientemente, es ontológicamente religiosa.

♦♦ < Para el sociólogo Norbert Elias, una **configuración** (o *figuración*) es una red cambiante de **interdependencias** entre individuos. Es un concepto fundamental diseñado para superar la falsa separación entre el individuo y la sociedad, entendiendo que ambos no existen por separado, sino en una relación constante y dinámica.

El concepto se entiende mejor a través de sus características principales:

- **Red de relaciones:** Los individuos no operan de forma aislada. Están conectados por cadenas de acciones, interacciones y dependencias mutuas.
- **Equilibrio de poder:** Las configuraciones son estructuras de poder, pero el poder no es algo que alguien "posea". Es una característica relacional; depende del grado en que unos individuos necesitan a otros que no los necesitan tanto a ellos.
- **El modelo del juego:** Elias solía comparar las configuraciones con una partida de cartas o un juego de ajedrez. El juego existe gracias a los jugadores, pero ningún jugador por sí solo controla el resultado final; el juego es el producto de los movimientos entrelazados de todos los participantes.
- **Indisolubilidad:** Así como la palabra "danza" solo tiene sentido porque hay bailarines moviéndose juntos, la "sociedad" solo tiene sentido como una configuración de personas interactuando. IA de Google >

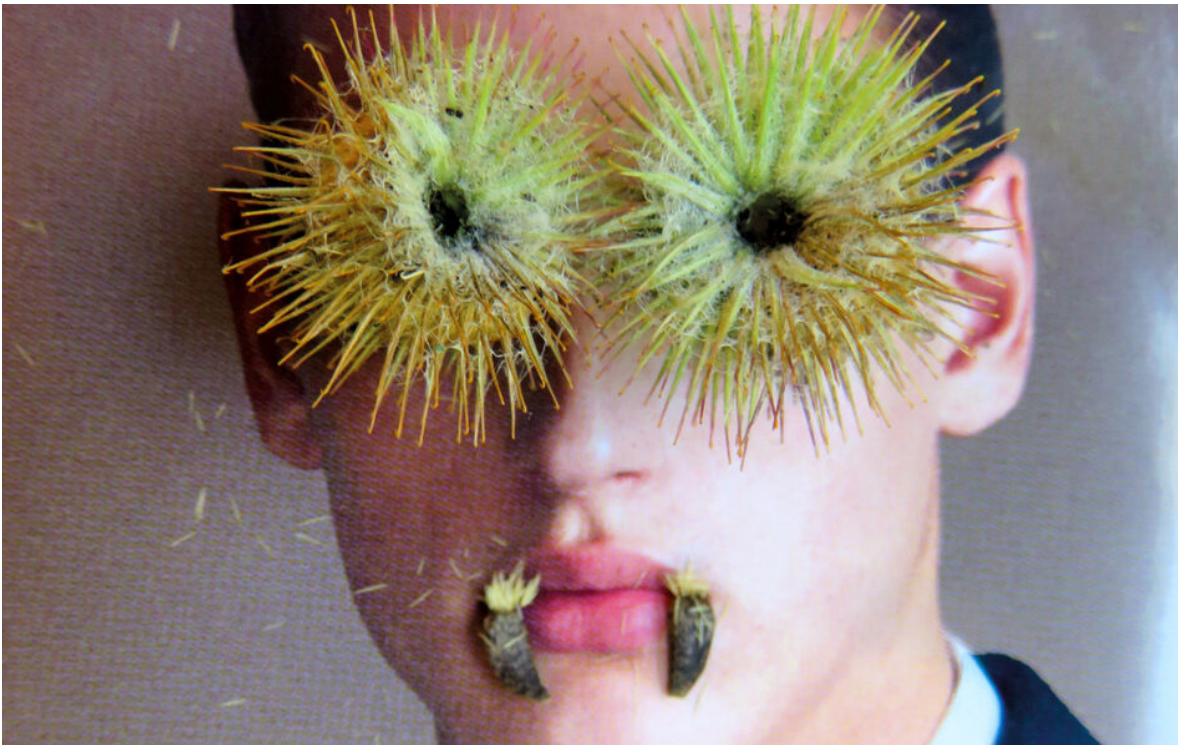
Este enfoque obliga a descomponer el fenómeno para captar su carácter coyuntural – por tanto potencialmente vulnerable a las transformaciones.

Ud. desprende una veintena de funciones sociales de la religión: cultural, escatológica, hermenéutica, mística, consoladora, vocacional, sacralizante... ¿Pueden ellas verdaderamente pensarse por fuera del hecho religioso?

Pues claro que sí. Tome el ejemplo de las peregrinaciones. Para mi primer libro, *La Gloire de Van Gogh*, aparecido en 1991, me interesé en la gente que iba a recogerse en la tumba del pintor con motivo del centenario de su muerte. Constaté que se trataba de una verdadera peregrinación, con sus adeptos venidos de todos los países, sus sacrificios de tiempo y de dinero, sus momentos de caminata y de recogimiento... ¿Por qué seguir diciendo que se trataría de la expresión secularizada de una práctica que sería esencialmente religiosa? Yo lo que propongo es invertir la lógica. A mi manera de ver las peregrinaciones laicas no deben interpretarse como una sobrevivencia religiosa en un mundo que fue desertado por la fe. Son más bien las peregrinaciones religiosas las que no son sino un caso particular de una «*función peregrinación*» que puede tomar diferentes formas, especialmente religiosa – se trata entonces de la necesidad que tenemos los seres humanos de reunirnos, de recordar, de celebrar colectivamente a una figura venerada.

¿Por qué viene Ud. a defender esta idea precisamente hoy?

Porque asistimos desde hace algunos años, sino a un «retorno de lo religioso», al menos a un aumento de fenómenos de adhesión pública a configuraciones religiosas. Lo encontramos en la religión musulmana pero también en algunas franjas del catolicismo o, por el lado protestante, con la corriente evangélica. Estas formas de creencia son llevadas por relatos, representaciones, cadenas simbólicas tomadas a cargo por las religiones, pero que podrían muy bien llegar a expresarse de forma completamente distinta. Ahora bien, entre más se mantenga la idea de que sólo la religión puede llenar esas funciones, más corremos el riesgo de legitimar el control social ejercido por ellas. Las religiones en efecto tienen esa capacidad de hacer desbordar, o derrapar si se lo puede decir, la creencia privada, íntima, hacia formas fanatizadas de imposición colectiva. Y esto las puede volver peligrosas en algunos casos. Frente a esta amenaza, me parece bueno recordar que uno puede muy bien vivir sin creer y que uno puede también creer sin que esa creencia sea religiosa.



“¿Cambiamos de era?” / Nuestras grandes preguntas

¿Cómo pudo volverse “sexy” el fascismo?

Anne-Sophie Moreau, publicado el 04 de junio de 2026

El éxito de figuras autoritarias como Donald Trump ¿se explica solamente por un contexto socio-económico? Para **Anne-Sophie Moreau**, esta fascinación podría igualmente tener orígenes más oscuros, del orden del deseo.

Recientemente, yo estaba en un café parisino con algunas mujeres periodistas estadounidenses. Demócratas de pura cepa – del género de las que quieren vivir en París, probar «Chardonnaaaay» y hablar filosofía en el bistrot, a la salsa Beauvoir. La conversación derivó hacia las «Luces oscuras», esa corriente de pensamiento neorreaccionario que predica el fin de la democracia en provecho de un poder autoritario y de una dictadura tecnológica. Fue entonces cuando una de ellas hizo la pregunta sorprendente a propósito de Curtis Yarvin, el gurú de la extrema derecha norteamericana^{♥♥}: «*Una de mis amigas lo encuentra so*

^{♥♥} < Curtis Yarvin (nacido en 1973), también conocido por el seudónimo Mencius Moldbug, es un ingeniero de software, teórico político y bloguero estadounidense. Es ampliamente considerado como el ideólogo y padre intelectual de la "Ilustración oscura" (un movimiento neorreaccionario).

Principales ideas políticas:

- **Antidemocracia:** Argumenta que la democracia es un experimento fallido.

sexy. Y Uds.?» Y vino un debate sobre el poder de atracción del bloguero que, recordémoslo, llamaba hace algunos meses a la administración Trump ha «*franquear el Rubicon*», dicho de otro modo a imponer un cambio de régimen y a impedir definitivamente el regreso al poder de sus adversarios políticos. Les voy a ahorrar los comentarios sobre el físico del sujeto, que finalmente no era de lo que estábamos discutiendo. El misterio que me trajo alguna preocupación esa noche fue el por qué las figuras de lo que se puede considerar como una resurgencia del fascismo –a pesar de los debates legítimos que suscita el empleo de este vocable– provocan una forma de excitación en cantidad de individuos, ya sean conservadores, indecisos... o incluso progresistas.

¿Será que todos somos “microfascistas”?

Precisémoslo de entrada: no tengo la clara convicción sobre la pertinencia del término «fascismo» para designar el endurecimiento del gobierno Trump II. Primero por que la noción siempre ha sido difícil de definir: el fascismo histórico fue un movimiento contrastado, que oscilaba entre la nostalgia de la tradición y el modernismo maquínico. Algunos, como Jacques Ellul, lo llegaron a ver como una consecuencia de la ideología liberal; otros, por el contrario, como el restablecimiento de una identidad nacional frente a la reducción de la sociedad a valores económicos que opera el capitalismo. Por esto los debates para saber ¿quién lo encarnaría hoy: los nacionalistas «Maga», anclados en la ruralidad y desconfiados de las innovaciones, o por el contrario los «tecno-autoritarios» de la Silicon Valley?

Segundo, porque el empleo inflacionista del término en política interior lo ha vaciado de su sentido, como ya lo indicaba George Orwell. Desde 1944, el escritor anotaba en su texto «¿Qué es el fascismo?» que él se había vuelto una injuria que designaba cualquier cosa. Para los filósofos Gilles Deleuze & Félix Guattari, todos seríamos un poco «*microfascistas*», en la medida en que amemos el orden y la seguridad. Pero si se sigue esta pendiente, todo se vuelve fascista, desde la jardinería hasta la administración.

-
- **El "CEO-Monarca":** Propone que el gobierno debe ser dirigido de manera similar a una corporación tecnológica privada o una monarquía, buscando la eficiencia y el orden por encima del sufragio universal.
 - **La "Catedral":** Popularizó este término para referirse a la red entrelazada de instituciones académicas, medios de comunicación y élites culturales que, según él, controlan y moldean la mentalidad y las políticas occidentales.

Influencia y vínculos: Sus escritos antiliberales han ganado gran popularidad dentro del mundo tecnológico y el movimiento conservador radical. Yarvin mantiene estrechos vínculos con destacados multimillonarios de Silicon Valley (como Peter Thiel) y figuras políticas de primer orden, siendo considerado una fuente clave de inspiración ideológica en ciertos sectores políticos. IA de Google >

Tercero, porque los especialistas en fascismo están lejos de la unanimidad sobre el concepto que habría que colgarle al presidente norteamericano: ¿Trump es un populista autoritario? ¿Un dirigente no-liberal? Sin embargo son muchos los que acercan una cosa a la otra. El historiador Timothy Snyder subraya ante todo su relación turbada con la verdad o también el culto de la personalidad que él trata de imponer – criterios, que según él, implican un deslizamientos que se podría calificar de fascista.

Mucho antes de volverse su vicepresidente, J. D. Vance se preguntaba si Trump era «*un canalla cínico como Nixon que no sería tan malo (y que podría incluso llegar a ser útil)*» o el «*Hitler americano*». Por mi parte, yo sigo teniendo dificultades en creer que Trump sea capaz de un verdadero golpe de Estado. ¿Será realismo o ingenuidad? Después de todo, Al igual que muchos otros, no preví la brutalidad de su segundo mandato. Para mí, los alborotadores del Capitolio no eran más que la historia repitiéndose como «farsa» —citando a Karl Marx—: una bufonada que no debía tomarse en serio. Jamás habría imaginado la intervención en Venezuela, la violencia del ICE o la guerra en Irán. De esto concluyo que es preciso prestar atención a las «señales débiles»: esos temas protofascistas que afloran en la retórica, incluso antes de traducirse en hechos concretos. Y, en ese sentido, ciertamente hemos visto bastantes. ¿Quién habría imaginado que libertarios como Elon Musk se pusieran a hacer saludos nazis, ya fuera que hablaran en serio o que se escudaran en una ironía enfermiza? ¿Qué el 40% de los jóvenes cuadros del Partido republicano sigan de acá en adelante los videos de Nick Fuentes, *streamer* supremacista y abiertamente antisemita?

En Europe creemos tener suficiente profundidad histórica como para no dejarnos arrastrar por esta fascinación que renace por los líderes totalitarios del siglo XX. Lo que no le impide a la jefa del gobierno italiano Georgia Meloni compartir su admiración por Mussolini, a los políticos de la AfD alemana de coquetear con los códigos de los años 1930 para promover su proyecto de «remigración» o, también a los participantes en los banquetes del «Canon francés» de saludarse ellos también a la manera nazi. Frente a esta proliferación de patinadas apenas controladas, la pregunta que me taladra es: ¿en qué medida una retórica fascizante puede aún seducir al siglo XXI? Y ¿puede ella arrastrar a nuestras democracias hacia el abismo?

Ha habido pensadores que han reflexionado el asunto. Entre los cuales recordamos a los «freudo-marxistas» y a los fundadores de la Escuela de Francfort que, durante y luego de la Segunda Guerra mundial, buscaron comprender lo que había podido volver al fascismo tan atractivo. Su método consistía, no tanto en buscar por qué Alemania o Italia habían sucumbido al autoritarismo en tal período, bajo el peso de factores históricos o económicos,

sino el dilucidar las motivaciones de «base», para retomar un término empleado por Theodor Adorno – esas masas de individuos porosos a los discursos fascistas, cuyo deseo de ser dominadas puede renacer en cualquier momento. En sus *Estudios sobre la personalidad autoritaria* (1950^{♦♦}), el filósofo,

♦♦ < <i>Fragmento de la introducción de Peter E. Gordon a</i> *La personalidad autoritaria *
<i>La personalidad autoritaria</i> sigue siendo un hito fundamental en la psicología política. Representa uno de los intentos más sofisticados de explorar los orígenes del fascismo no solo como un fenómeno político, sino como la manifestación de disposiciones que yacen en el núcleo mismo de la psique moderna. Solo por esta razón, merece nuestra atención, especialmente hoy, cuando los movimientos políticos fascistas o cuasi fascistas insurgentes parecen amenazar nuevamente las democracias en Europa y América. La relevancia de este esfuerzo para nuestro momento actual puede parecer evidente para el lector. Sin embargo, los detalles del estudio original aún no se comprenden del todo, en gran parte porque términos como "fascismo" o "autoritarismo" tienen una función expresiva que puede dificultar un análisis riguroso. Después de todo, condenar algo como "fascista" es a la vez un grito de alarma y un paliativo: nombra un extremo político al tiempo que ofrece la reconfortante idea de que ese extremo no es la norma. Uno de los mayores logros del estudio original sobre la personalidad autoritaria fue desafiar esta premisa liberal, al demostrar que el potencial para el fascismo no reside en la periferia, sino en el corazón mismo de la experiencia moderna. Se propuso demostrar que el fascismo es algo mucho más profundo que una forma política: se correlaciona con patrones psicológicos de dominación y sumisión que se forman en la primera infancia y que posteriormente se consolidan en un síndrome de actitudes respecto a la jerarquía, el poder, la sexualidad y la tradición. La psique de un fascista es «autoritaria» en el sentido de que se aferra a figuras de fuerza y desprecia a quienes considera débiles. Tiende al convencionalismo, la rigidez y el pensamiento estereotipado; insiste en un marcado contraste entre el grupo de pertenencia y el grupo externo, y vigila celosamente las fronteras entre ambos. Es propensa a la obsesión con rumores de inmoralidad y conspiración, y reprime con autodesprecio la lascivia sexual que proyecta sobre los demás. En todos estos sentidos, el fascismo se presenta como la manifestación política de una disposición prepolítica. La personalidad autoritaria no siempre se vuelve explícitamente fascista; su ideología política puede permanecer latente, para luego emerger bajo ciertas condiciones sociohistóricas. El fascismo no es misterioso, ni algo sobrenatural o raro; es el síntoma moderno de una psicopatología sorprendentemente extendida que amenaza a la sociedad moderna desde dentro. En el prefacio original del libro, Max Horkheimer, director del Instituto de Investigación Social, escribió que el estudio había logrado identificar nada menos que una nueva especie "antropológica". A diferencia del fanático tradicional, el "tipo autoritario" aunaba en una sola personalidad "las características de una sociedad altamente industrializada con creencias irracionales o antirracionales". Era "a la vez ilustrado y supersticioso, orgulloso de ser individualista y con un temor constante a no ser como los demás, celoso de su independencia e inclinado a someterse ciegamente al poder y la autoridad". El equipo de investigación conjunto para el estudio de la Personalidad Autoritaria se había propuesto una tarea ambiciosa: explorar no solo los casos empíricos de lealtad declarada al fascismo político, sino también las características psicológicas más profundas, o incluso latentes, de una personalidad autoritaria que, bajo ciertas circunstancias, podía expresarse en un compromiso fascista. Su objetivo, en otras palabras, era identificar lo que denominaron "el individuo potencialmente fascista". Las herramientas explicativas necesarias para tal tarea eran formidables. Dejando de lado las estrechas limitaciones y distinciones de las disciplinas académicas, el estudio sobre la personalidad autoritaria unificó en un solo proyecto una amplia gama de métodos de investigación, combinando la sociología con el psicoanálisis, el análisis cuantitativo empírico y las entrevistas cualitativas con las consideraciones más abstractas de la teoría social y la filosofía. Para un proyecto de esta envergadura, era natural convocar a un equipo de investigadores con una amplia gama de habilidades disciplinares. Como representante oficial del Instituto de Investigación Social, o «Escuela de Frankfurt», Theodor W. Adorno (1903-1969) aportó al estudio un espíritu marcadamente europeo: un profundo interés, aunque crítico y ambivalente, por la teoría psicoanalítica, junto con una sensibilidad hacia las cuestiones filosóficas y sociológicas que no siempre armonizaba con la orientación más empírica y psicológica de sus colegas estadounidenses. Al igual que Adorno, Else Frenkel-Brunswik (1908-1958) también fue refugiada de la Europa nazi. Formada como psicóloga en Viena, huyó de Austria a Estados Unidos en 1938 y se incorporó al departamento de psicología de la Universidad de California, Berkeley. Su contribución fundamental al

estudio se evidencia sobre todo en los capítulos de entrevistas cualitativas y en las secciones teóricas sobre crianza, desarrollo infantil y sexualidad. R. Nevitt Sanford (1905-1995), estadounidense de origen bautista, se formó en psicología en la Universidad de Harvard y fue profesor de psicología en la Universidad de California, Berkeley, donde posteriormente fundó el Instituto Wright, una institución de posgrado en psicología clínica que hacía hincapié en la intersección de las cuestiones sociales y psicológicas. En medio de la "Caza de Brujas" macartista, en 1950 Sanford se negó a firmar un juramento de lealtad y fue destituido de su cátedra, pero fue readmitido en 1959. Se le unió Daniel J. Levinson (1920-1994), investigador en psicología que se doctoró en Berkeley en 1947 con una tesis sobre el etnocentrismo. Levinson trabajó posteriormente como profesor de psicología en Harvard y luego en Yale hasta su jubilación en 1990. Los cuatro coautores también contaron con la ayuda de varios investigadores, quienes contribuyeron al desarrollo teórico del proyecto y colaboraron en las entrevistas, así como en la recopilación y el análisis de los datos.

La investigación para este proyecto la realizó el Instituto de Investigación Social (ISS), el grupo de investigación creado en Fráncfort, Alemania, que incluía a teóricos sociales y filósofos como Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, junto con Friedrich Pollock, Erich Fromm, Herbert Marcuse y Leo Löwenthal. Todos ellos compartían el interés del instituto por desarrollar una agenda de investigación interdisciplinaria que combinara una filosofía social emancipadora (inspirada principalmente en las tendencias no dogmáticas del marxismo occidental) con el psicoanálisis, la sociología, la crítica cultural y la economía política.

Resulta evidente que el estudio del fascismo y el antisemitismo guardaba estrecha relación con las biografías personales de los miembros del instituto, casi todos de ascendencia judía, cuyas carreras se vieron truncadas por el auge del nazismo en Europa. El fascismo no era solo objeto de investigación, sino también una amenaza existencial. Sin embargo, las cuestiones de identidad personal difícilmente pueden explicar la trascendencia intelectual y política de esta investigación. Al fin y al cabo, la expansión del fascismo por el continente y su potencial de victoria en otros lugares plantearon a la izquierda europea un desafío devastador a su confianza, fundamentada teóricamente, en la historia: si la burguesía se sometía a los demagogos y la clase obrera ya no demostraba ser un agente colectivo fiable de la política emancipadora, entonces los preceptos clave del materialismo histórico parecían ponerse en entredicho. No se puede comprender el desarrollo de la Escuela de Frankfurt si no se valoran sus constantes esfuerzos teóricos y empíricos por comprender el auge del autoritarismo a mediados del siglo XX.

Con el auge del nazismo, los miembros principales del instituto huyeron al exilio. En las décadas de 1930 y 1940, Horkheimer continuó dirigiendo el instituto en Estados Unidos, donde apoyó una serie de proyectos, entre ellos los cinco trabajos de investigación clave publicados en la serie Estudios sobre el prejuicio. Estos proyectos empíricos se centraron principalmente en el problema del antisemitismo contemporáneo y la política demagógica en Estados Unidos, y ampliaron la predilección del instituto por los estudios que combinaban métodos sociológicos y psicoanalíticos de forma dialéctica. La agenda interdisciplinaria de la Escuela de Frankfurt, codificada por Max Horkheimer en su discurso inaugural de 1931 como director del instituto, definía su misión como una triple investigación sobre «la conexión entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y los cambios en el ámbito de la cultura». Ya en 1929, Erich Fromm había llevado a cabo una extensa investigación sobre la política y la psicología de los trabajadores de cuello blanco y de cuello azul en la Alemania de Weimar, distribuyendo cuestionarios a 3.300 personas.

Fromm, profundamente versado en la teoría psicoanalítica, creía posible identificar tendencias psicológicas «autoritarias» (término que empleaba precisamente en este sentido). Si bien su estudio fue el primer intento de integrar el psicoanálisis con un diagnóstico político del autoritarismo, su obra no tuvo gran difusión hasta su publicación mucho más tarde. En 1933, el psicoanalista Wilhelm Reich (ajeno al instituto) también utilizó el término «autoritario» en su obra ** La psicología de masas del fascismo **, aplicándolo tanto a la estructura familiar como a la de la sociedad en general. Sin embargo, no fue hasta finales de la década de 1930 cuando el propio instituto comenzó a centrar su atención en la cuestión empírica de la relación entre la psicología autoritaria y la política fascista. El primer fruto de esta investigación se publicó en 1936 con el título ** Estudios sobre la autoridad y la familia **. En su contribución a este volumen, Fromm hizo especial hincapié en el «carácter sadomasoquista» como factor crucial en la formación de la personalidad autoritaria. El fascismo, argumentaba, atraía sobre todo a quienes veían el mundo como gobernado por fuerzas ocultas e irracionales y buscaban consuelo ante la impotencia identificándose con un líder poderoso al que también se sometían. Este fue un tema clave que reaparecería, con importantes modificaciones, en *La personalidad autoritaria*. Cincuenta años después de su publicación original, *La personalidad autoritaria* conserva su relevancia y ha

acompañado de dos psicólogos, trata de identificar las características de individuos proclives a abrazar las tesis fascistas, al encontrar puntos en común en su carácter, más allá de su pertenencia a los mismos grupos sociales. Un acercamiento que puede parecer pertinente hoy, dadas las dificultades que tenemos para explicar el poder de seducción del autoritarismo por medio de los solos datos objetivos. ¿No resulta difícil creer que la mera pérdida de poder adquisitivo lleve a los votantes a encapricharse con aspirantes a pequeños nazis?

Sed de emociones fuertes

Primera hipótesis: le tenemos «*miedo a la libertad*», como lo señala el sociólogo alemán Erich Fromm en su ensayo del mismo nombre aparecido en 1941. Se supone que el individuo moderno se ha emancipado de toda

adquirido una renovada urgencia política. Durante la última década, el auge de movimientos políticos autoritarios o neofascistas, incluso en las democracias supuestamente ilustradas del Occidente capitalista, ha destrozado la confianza liberal en cualquier final triunfalista de la historia y nos plantea la pregunta de por qué el fascismo ha resurgido con tanta fuerza, mucho después de su aparente derrota. Desde luego, nada vuelve a ser exactamente igual. Los movimientos actuales se distinguen de los de mediados del siglo XX, sobre todo porque lo reprimido ha resurgido con el recuerdo de su predecesor: los «nuevos» movimientos adoptan las antiguas consignas o símbolos con cierta conciencia de la cita, como si se entregaran a una nostálgica reinterpretación de formas teatrales. Lo reprimido regresa a la sombra de su propia historia. Sin embargo, lo más preocupante es la sensación de que no aprendimos realmente la primera vez a abordar las razones más profundas del atractivo perdurable del fascismo. Los autores de <i>La personalidad autoritaria</i> depositaban cierta esperanza en la idea de que el potencial fascista pudiera superarse mediante cambios en la educación, especialmente para los jóvenes. Si una personalidad autoritaria tenía sus raíces en la infelicidad y la angustia psicológica, entonces el verdadero remedio contra ella radicaba en reformar los estilos de crianza y las normas del desarrollo infantil. Sus recomendaciones a veces pueden parecernos ingenuas: «Lo verdaderamente esencial», escriben, «es que los niños sean amados genuinamente y tratados como seres humanos individuales». Pero reconocían que tal reforma tenía pocas posibilidades de éxito si no abordaba también las bases materiales y sociales subyacentes del descontento. Su razonamiento era dialéctico: la predisposición psicológica al fascismo no era simplemente una condición antecedente del fascismo, sino también un efecto social. «La modificación de la estructura potencialmente fascista», advertían, «no puede lograrse solo por medios psicológicos. La tarea es comparable a la de eliminar la neurosis, la delincuencia o el nacionalismo del mundo. Estos son productos de la organización total de la sociedad y solo pueden cambiarse a medida que esa sociedad cambia». Esta concesión nos alerta sobre el utopismo oculto que animaba el estudio original. En su análisis de las perspectivas políticas y económicas presentes en las entrevistas, Adorno observó que quienes obtenían puntuaciones altas tendían a descartar todo pensamiento utópico con la advertencia de que debían ser «realistas». El temor de Adorno era que los sujetos con puntuaciones altas estuvieran, en realidad, mejor adaptados a las condiciones actuales, que la personalidad autoritaria ya no fuera una excepción patológica en la sociedad moderna, sino que se estuviera convirtiendo en la norma. Las tendencias políticas y sociológicas actuales sugieren que este temor no era exagerado. Teóricos contemporáneos, tanto de izquierda como de derecha, han convergido en la idea falaz de que la realidad política no puede ser otra cosa que una eterna y aparentemente «natural» contienda entre amigos y enemigos (Carl Schmitt y su auge en teoría política, Paláu). Pero descartar como mero utopismo la esperanza de encontrar un camino más allá de dicha contienda es abandonarnos al realismo desesperanzador que convierte al fascismo en una amenaza tan persistente. Tomado de <i>Verso</i>
--

dominación externa –Iglesia, poder absoluto del Estado–, pero de hecho se revuelca en el conformismo. Vive como «*autómata*», «*muerto emocional y mentalmente*». «*Tras un rostro de satisfacción y de optimismo, el hombre moderno está profundamente desgraciado; está al borde del desespero*», alerta Fromm. Pero esta angustia del autómata es un «*terreno fértil para los objetivos políticos del fascismo*». Se reconoce el deambular sin rumbo del trabajador actual del sector servicios —el ocupante de un *bullshit jobber* “trabajo de mierda” descrito por el antropólogo David Graeber, inmerso en la neo-lengua gerencial y hasta el hastío gastando su salario en bienes de consumo intercambiables— lo que explicaría la evolución de los electores de extrema derecha, que ya no sólo se reclutan entre los obreros.

Segunda pista: nuestros contemporáneos están sintiendo un fastidio profundo frente a las promesas del bienestar que ofrece la sociedad capitalista, único horizonte en un mundo vacío de sentido. «*Cuando se considera [...] la propaganda del nacional-socialismo, uno se topa con algo muy extraño: que la promesa de felicidad, de realización, de positividad, a decir verdad ¡apenas si juega un rol sorprendentemente débil!*», anota Adorno. Este diagnóstico resuena con el de Orwell en su recensión de *Mein Kampf* <Mi lucha>, aparecida en 1940: «*Hitler sabe que los seres humanos no sólo quieren la comodidad, la seguridad, la limitación del tiempo de trabajo [...]. También ellos quieren, al menos con intermitencia, una lucha y un sacrificio de sí. [...] Cualesquiera sean sus teorías económicas, el fascismo y el nazismo tienen más profundidad psicológica que cualquier otra concepción hedonista de la vida.*» Actualmente, los partidos tradicionales bien podrían predecir un retorno del crecimiento (o de la «abundancia», nuevo eslogan de los demócratas norteamericanos), pero no logran vencer la lasitud del hombre moderno, ¡este privilegiado con sed de emociones fuertes!

Estos rasgos comunes –miedo a la libertad y nostalgia del sacrificio– nutren una propensión a someterse a un poder opresivo. Adorno habla de una «*identificación con el agresor*», tomando por ejemplo el masoquismo del soldado que ha sufrido durante su servicio militar... pero considera que se le fue «*la época más bella de su vida*». Esta tendencia atraviesa en nuestros días a los discursos masculinistas que exhortan a los muchachos a imponerse pruebas físicas absurdas, o también entre las mujeres que rechazan los avances del feminismo, arguyendo que ellas nunca se han quejado de su condición. Fromm apuntaba ya a esta inclinación hacia el fatalismo: «*El rasgo común a todos los pensamientos autoritarios es la convicción de que la vida está determinada por fuerzas exteriores al Yo del hombre, a sus intereses, a sus anhelos. La única felicidad posible se encuentra en la sumisión a esas fuerzas.*»

Tercera suposición: nuestra relación con el «Yo» se desbarató. Según Adorno, la «*personalidad autoritaria*» se caracteriza por una represión de toda reflexividad y de todo espíritu crítico. Uno piensa en Marc Andreessen, magnate de la «tech» que se volvió consejero de Trump, que ¡se enorgullece de no practicar «*ninguna introspección*»! Paradójicamente, estos individuos también

están movidos por una «*absolutización*» del Yo, remarca Adorno: los simpatizantes del fascismo se aferran a sus convicciones, rechazan toda objeción – pero terminan por arrimarse a un grupo. «*Si ellos mismos no logran absolutizarse en tanto que individuos, ellos arrancan, por la travesía de un mecanismo de identificación complicado, a absolutizar al colectivo al que consideran pertenecer, [...] a algo así como un gigantesco “yo” hipertrofiado.*» Una idealización del clan que se vira en un rechazo enorme de la alteridad – al nacionalismo o al suprematismo racial que se ve renacer hoy.

Eros y destrucción

Cuarta posibilidad: vivimos una resurgencia de la lasitud frente al triunfo de la racionalidad tecnológica. Para el filósofo Herbert Marcuse, hemos perdido el sentido de la contradicción: nuestras sociedades estandarizadas nos proponen una «*realidad unidimensional*», en la que toda crítica es asimilada por el sistema. Una visión del mundo irénica reforzada por el desarrollo tecnológico, que promete la resolución de todos los problemas. Piénsese si no en el «campo de la razón» incarnado en el «al mismo tiempo» y la «start-up nation» macronistas, que fracasa en impedir el ascenso de los extremos. Para Marcuse, la omnipresencia de las máquinas en nuestras vidas ha contribuido igualmente a «*deserotizar*» nuestro entorno. Antes de la mecanización, nuestro mundo «*estaba saturado de miseria, de sudor y de mugre*», pero todo esto «*constituía el ambiente de todo placer y de todo goce*», un «*vehículo de la experiencia libidinal que ya no existe*» (*El Hombre unidimensional*, 1968). En una sociedad en la que todo –los objetos, las empleadas de la oficina– se volvió «sexy», se ha vuelto cada vez más difícil «sublimar», elaborar su deseo. Ahora bien esta «*desublimación*» generalizada es un «*elemento fundamental*» en la «*formación de la personalidad autoritaria de nuestro tiempo*»; el filósofo advierte: si nuestras frustraciones «*no pueden expresarse conscientemente, ellas pueden volverse un potencial instintual para un modo fascista de vivir y de morir*».

Marcuse no es el único preocupado por el contro que ejerce la tecnología y sus consecuencias políticas. «*El Hombre que llamamos “civilizado” [...] funciona como un robot, de una manera mecánica*, denuncia el heterodoxo psicoanalista Wilhelm Reich. *Vive, ama, odia, piensa como una máquina.*» Esa rigidez de los miembros y del pensamiento conduce a la «*peste dictatorial: concepción jerárquica del Estado, administración mecanicista de la sociedad, miedo de las responsabilidades, ardiente deseo de un líder [“Führersehnsucht”] y nostalgia de autoritarismo, manía de recibir órdenes*» (*La Psicología de la masa del fascismo*, 1933). Reich también ve en la «*miseria sexual*» del hombre moderno un caldo de cultivo de la «*reacción política*». ¿Quién habría pensado en el fenómeno de los «*incels*», aquellas frustrados encerrados en sus pantallas? O ¿en los resultados de estudios recientes que muestran la caída de la actividad sexual en los muchachos gringos?

Para Adorno, los rasgos de las «*personalidades autoritarias*» los conducen finalmente hacia la destructividad. Querrían «*poder hacer explotar la totalidad de la civilización*». ¿Llegarán a lograrlo? Afortunadamente nada de esto es seguro. Según los últimos sondeos, Trump es cada vez más impopular para sus compatriotas, inquietos por el impacto de su política sobre el costo de la vida – dado que los electores todavía se inquietan por sus intereses materiales. En Italia, la Meloni decidió hacer venir a centenas de miles de inmigrantes para relanzar la economía. En Francia, Trump y sus pulsiones belicosas producen repulsa. El fascismo se muere de las ganas de volverse sexy, pero todavía tiene dificultades para excitar a las masas. Pero ¿hasta cuándo?

Traducción de Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, julio 6 de 2026



“¿Cambiamos de era?” / Nuestras grandes preguntas

¿Todavía es posible otro mundo?

Cédric Enjalbert, publicado el 04 de junio de 2026

En un momento en que los horizontes parecen estrecharse en torno a una visión catastrófica, ¿es posible imaginar vías de escape sin parecer un soñador ingenuo? Esta es la pregunta que acosa a Cédric Enjalbert.

«¿Es posible otro mundo?». Ese fue el titular del primer número de la revista en 2006. Recuerdo —cuando aún era estudiante— haber recorrido los quioscos buscando la revista, que se había agotado. Entre mis compañeros de filosofía se desató una carrera por ver quién conseguía un ejemplar, y finalmente logramos leerla. Era una época en la que imaginar una alternativa al capitalismo y teorizar sobre el movimiento altermundista no parecía algo descabellado, especialmente para los jóvenes idealistas.

La presencia de la extrema derecha en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales no era en absoluto algo seguro, a pesar de que el avance de Jean-Marie Le Pen en 2002 seguía muy presente en la memoria de todos. La alteración del clima ya era un tema de preocupación, pero aún no habíamos empezado a pensar en términos de «adaptación»: la primera Estrategia Nacional de Adaptación al Cambio Climático no se publicó hasta después de la mortífera ola de calor de aquel verano. Las pantallas aún no habían colonizado por completo nuestro espacio mental (el iPhone es de 2007). Tampoco había estallado aún la crisis económica de 2008, que impuso recortes en el gasto público bajo el argumento de que «no hay alternativa». Al mirar atrás ahora, la pregunta que en

su día tanto me atrajo —hasta el punto de llevarme a suscribirme a aquella nueva revista— me resulta extraña, incluso anacrónica. Veinte años después, el horizonte parece haberse cerrado, sin ofrecer para el futuro más que cincuenta matices de catastrofismo: guerra, calentamiento global, auge del fascismo, un atontamiento generalizado... ¿Podemos escapar de esta fatalidad?

El imperio de lo probable

Hemos sido testigos de una «cancelación del futuro», de su liquidación. Tomo prestada esta frase del crítico inglés Mark Fisher. Para este entusiasta de la ciencia ficción, que se quitó la vida a los 48 años, «nuestras expectativas se han reducido» y vivimos en un estado de «anacronismo» —una «estasis» tanto más difícil de identificar por cuanto ha quedado «sepultada bajo el frenesí superficial por la "novedad", por el movimiento perpetuo» impulsado por la expansión del comercio globalizado, los cambios en la naturaleza del trabajo y el progreso tecnológico. Él denominó a esta nueva era *Realismo capitalista* (2009, Buenos Aires: Caja Negra, 2016**): la idea de que no existe alternativa al capitalismo, de que el horizonte está cerrado. Sin embargo, Fisher nos recuerda que una «postura ideológica no puede triunfar verdaderamente hasta que no se naturalice, y no puede naturalizarse mientras se perciba más como un valor que como un hecho». En consecuencia, el neoliberalismo ha intentado eliminar la propia categoría de valor en su acepción ética. En los últimos treinta años, el realismo capitalista ha logrado instaurar una «mentalidad emprendedora» en la que se da por sentado que todos los ámbitos de la sociedad —incluidos la sanidad y la educación— deben funcionar según el modelo empresarial. Desde la «start-up nation; nación emprendedora» hasta la figura del «PDG-rey», hemos llegado a este punto. Al otro lado del Atlántico, los emprendedores de lo “tech”nológico se empeñan en convertir al Estado en una empresa más. Sueñan con la exploración espacial y la inmortalidad, pero cimentan su riqueza en algoritmos predictivos, secuestrando así el futuro para conducirlo hacia escenarios distópicos que contemplan la colonización de Marte una vez que la Tierra se haya vuelto inhabitable. Para ellos, el potencial que ofrece el progreso conduce a una curiosa reducción del horizonte de ideas: el ámbito de lo posible se contrae en favor de lo probable. Bajo esta óptica, aquello que es posible terminará sucediendo inevitablemente. No hay alternativa.

Sin embargo, existe otra acepción de lo posible. Para los defensores del «posibilismo», existen otros mundos posibles susceptibles de fundamentación lógica. Según estos seguidores de Leibniz, habitamos el mundo actual, pero existen otros —accesibles al pensamiento especulativo—. No obstante, nos frena una resistencia natural: resulta difícil concebir esos mundos alternativos como algo

** <No hay alternativa. Como dijera alguna vez Fredric Jameson, hoy parece “más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. Después de la caída del muro de Berlín, el capitalismo logró erigirse como el único sistema político-económico viable. Este libro analiza los principales rasgos y mecanismos de este realismo capitalista, como el marco ideológico en el cual vivimos. Utilizando ejemplos de la política, el cine, la música y la literatura, Fisher demuestra de qué manera el realismo capitalista permea todas las áreas de la experiencia contemporánea, cubriendo el horizonte de lo pensable y obturando la capacidad de imaginar un nuevo escenario cultural y sociopolítico. La editorial >

distinto de una ilusión. Hablar de lo posible y de la utopía nos sitúa de inmediato en la categoría de soñadores que se valen de palabras vacías. El propio Henri Bergson rechaza la noción de lo posible, argumentando que se trata de una «ilusión retrospectiva». Como sostiene en *El pensamiento y lo moviente* (1934), lo posible solo se percibe *a posteriori*: en el tiempo futuro perfecto. Para él, lo posible es «*el espejismo del presente en el pasado*»; y, dado que sabemos que el futuro acabará convirtiéndose en presente y que el efecto de espejismo persiste incesantemente, nos decimos que nuestro presente actual —que será el pasado de mañana— ya contiene la imagen del mañana, aunque no logremos captarla del todo. «*Aquí es precisamente donde reside la ilusión*». De ello concluye que «*lo posible no es más que lo real sumado a un acto de la mente que proyecta su imagen hacia el pasado una vez que aquello ha ocurrido*». Al hacerlo, rompe con todo determinismo e insiste —en tanto que vitalista— en la «*creación continua de una novedad imprevisible*» en el corazón mismo de nuestras vidas. Sin embargo, ¿acaso no restringe el horizonte con demasiada precipitación? ¿Cabe concebir lo posible de otra manera que no sea como una ilusión?

Vivir en la brecha

Este es el desafío que asumen el filósofo Haud Guéguen y el sociólogo Laurent Jeanpierre en *La Perspective du possible* (La Découverte, 2022♦♥). Como señalan, cuando se entiende en un sentido restrictivo, lo posible remite al «*arte de lo posible*», descartando así «*cualquier intento revolucionario como producto de ensoñaciones inmaduras, incapaces de alcanzar el nivel de la seriedad gubernamental*». Esta concepción particular de lo posible estrecha el campo de visión y se convierte en «*un instrumento de gobierno —o, más precisamente, de "gubernamentalidad", en el sentido ya bien conocido desarrollado por Michel Foucault, donde el arte de gobernar es ciertamente una cuestión de poder, pero sobre todo un problema de la "conducción de las conductas" que impregna tanto la esfera privada como la pública: la empresa y el Estado, el yo y los otros, la subjetividad y las poblaciones*».

♦♥ < *La perspective du possible: Comment penser ce qui peut nous arriver, et ce que nous pouvons faire.*

Nuestra relación ambivalente con lo «posible» revela las dificultades inherentes a la transformación profunda de la sociedad. Exaltado por el capitalismo como mero «potencial» e identificado con lo «deseable» por quienes proponen alternativas al «*statu quo*», lo «posible» sigue siendo —para la mayoría— poco más que una quimera o una cómoda máscara del destino. Ante la forma en que las estructuras de poder delimitan y bloquean las posibilidades, solo podemos reabrir el horizonte contemplando bajo una nueva luz las posibilidades latentes en la realidad.

Sin ser profecía ni programa, ni previsión calculada ni utopía de papel, la perspectiva sobre lo posible que aquí se ofrece busca desnaturalizar el futuro tomando en serio las potencialidades del presente. Haud Guéguen y Laurent Jeanpierre revitalizan así una corriente de pensamiento que —nutriéndose de las obras de Marx y Weber— ha inspirado a la sociología y a la teoría crítica desde sus inicios. Demuestran su fecundidad para cartografiar rigurosamente las posibilidades y abordar estratégicamente la cuestión de su materialización.

El siglo pasado abrió una brecha —y a menudo enfrentó entre sí— a la utopía, las ciencias sociales, la crítica social y la emancipación; sin embargo, todas ellas estuvieron alguna vez unidas en el seno del socialismo revolucionario. La tarea actual consiste en volver a reunir las condiciones de la esperanza. Tal vez sea este el antídoto —a la vez académico y político— frente a la impotencia que aqueja hoy a la crítica y a la izquierda. L'editorial>

Sin embargo, frente a esta *«proliferación de mecanismos estatales y técnicos para anticiparse a lo posible»* —que hacen gala de realismo—, ambos autores proponen una concepción alternativa que no apela a *«la sabiduría de la resignación»*. Dotan de sentido a las ideas de utopía concreta y real, aclarando que *«lo imposible —más allá de su definición primaria como aquello "que no puede ser"— también puede entenderse como el límite extremo de lo posible y su verdadero punto focal»*. Para ellos, la utopía actúa como una herramienta para aflojar el yugo de la necesidad y escapar del *«realismo»*, evitando que el individuo quede *«encerrado en elecciones dictadas por posibilidades fácticas —posibilidades que acaba interiorizando y asumiendo como si fueran fruto de su propia voluntad, haciendo así "de la necesidad virtud" al "confundir la realidad con sus deseos" en lugar de confundir sus deseos con la realidad"»*.

Así, trazar una *«perspectiva de lo posible»* puede entenderse como una proyección hacia el futuro... pero también como una exploración del pasado. De hecho, los historiadores se han interesado por futuros que nunca llegaron a materializarse. En *Hacia una historia de los posibles* (Seuil, 2016; Buenos Aires: Sb editorial, 2018^{♦♦}), Quentin Deluermoz y Pierre Singaravélou esbozan los principios de una historia contrafactual: aquella que rompe con las narrativas establecidas y restituye el sentido de la contingencia. Para ellos, *«la historia contrafactual y la historia alternativa han reflejado, en los últimos años, el "zeitgeist" —cuyas características hemos señalado reiteradamente: el fin de las ideologías, la difuminación de las fronteras entre realidad y ficción, la sensación de incertidumbre en un mundo globalizado, etc.—»*. La pregunta experimental que plantean es: ¿y si...? ¿Qué habría sucedido si una determinada guerra no hubiera tenido lugar? ¿Qué habría pasado si, en lugar de la colonización británica del subcontinente indio, el Imperio bengalí se hubiera establecido en Europa? ¿Qué esperanzas albergaba la Comuna de París de 1870? ¿Cuáles eran los *«nodos de potencialidad»* de aquel momento?

El razonamiento contrafáctico *«revela que estas posibilidades pasadas no son infinitas, al poner de relieve las restricciones, los mecanismos de reproducción y las rutinas que organizan los mundos sociales objeto de estudio. Desvela el*

^{♦♦} < **Análisis contrafactuales y futuros no acontecidos** >

¿Y si la historia o la vida hubieran seguido otro curso? Lo que llamamos razonamiento contrafactual surge espontáneamente en las conversaciones para nutrir las hipótesis sobre las potencialidades del pasado y los futuros no acontecidos. Atraviesa la literatura, las reflexiones políticas y toda suerte de divertimentos. ¿Qué hubiera sucedido si la nariz de Cleopatra hubiera sido más corta? ¿Y si Napoleón hubiera ganado la batalla de Waterloo? Quentin Deluermoz y Pierre Singaravélou abordan el tema con decisión. Su investigación atraviesa una vasta literatura para retener la diversidad de usos del análisis contrafactual, desde las ficciones ucrónicas más descabelladas hasta las hipótesis más serias. Los autores se abocan a delimitar precisamente las condiciones de un uso legítimo y pertinente para las ciencias sociales, repensando los desafíos de la causalidad y la verdad, las relaciones entre historia y ficción, entre determinismo y contingencia. La investigación devela poco a poco la riqueza de un trabajo sobre los posibles del pasado, y se abre sobre experimentaciones en el dominio, tanto de la investigación como de la enseñanza. Se trata de una reflexión ambiciosa e innovadora sobre la escritura de la historia, su definición y el hecho de compartirla. Quentin Deluermoz: Profesor de la Universidad de París 13, investigador asociado al CRH (EHESS) y miembro del Instituto Universitario de Francia, Quentin Deluermoz trabaja sobre la historia social y cultural de los órdenes y desórdenes del siglo XIX (en Francia y Europa). Pierre Singaravélou: Profesor de historia contemporánea en la Universidad Paris 1 Panthéon Sorbonne, investigador de la UMR SIRICE y miembro del Instituto Universitario de Francia. La editorial >

poder creativo del acontecimiento —de aquellos momentos que, aun siendo decisivos a ojos de los actores implicados, de otro modo habrían caído rápidamente en el olvido—. Por último, nos recuerda que la manera en que las sociedades conciben el futuro y se proyectan hacia él configura su propia organización».

En este enfoque audaz encontré una respuesta seria a la proliferación de verdades alternativas. Pues desmantela el determinismo y responde a la necesidad de narrar la historia de otra manera, sin caer en la post-verdad. El enfoque contrafáctico —que abre nuevas posibilidades— no niega la realidad. Desafía la inevitabilidad y el catastrofismo, y rechaza cualquier forma de teleología histórica, recordándonos que la humanidad no se dirige hacia un final predecible. *«Al identificar un número limitado de posibilidades no realizadas del pasado, el investigador despoja a la historia de su aura de fatalismo. De este modo, se libera de los límites de trayectorias presentadas como imparables y enriquece nuestra comprensión de las sociedades contemporáneas al resaltar las discontinuidades que las configuraron».* ¡He aquí, pues, una forma de devolver el sentido del juego a nuestras vidas!

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigaco, co, julio 6 de 2026