

El futuro (I)

Manuel Arias Maldonado

Hace unos días, recién comenzado el nuevo año, empezó a circular por la red una imagen en apariencia enigmática: sobre un fondo negro, dos líneas: «Los Angeles / November 2019». Tras la sorpresa inicial, no era difícil reconocer el primer plano de *Blade Runner*, la película de Ridley Scott cuya trama se desarrolla allí: en una caótica ciudad de Los Ángeles que en noviembre de 2019 se halla en perpetuo estado de oscuridad, azotada por la lluvia y adornada por una publicidad luminosa de aires orientales que refleja la fortaleza económica de Japón en 1982, momento del estreno. Se trata de una estampa apocalíptica cuya fecha se nos ha echado encima, como recordaba el fotograma que pasaba de un *smartphone* a otro en plena Nochevieja sin revelar su significado. ¿Se trataba de un mero recordatorio para mitómanos? ¿Estamos aún a tiempo, de aquí a noviembre, de adentrarnos en esa tiniebla futurista? ¿Acaso estamos ya en ella, aunque no lo parezca? ¿O más bien se llamaba la atención sobre el contraste entre el mundo ficcional de *Blade Runner*, donde no sólo hay replicantes, sino que ha dado tiempo a que éstos se rebelen contra sus creadores, y la prosaica realidad de un planeta donde todavía se publican periódicos de papel?

Para no pocos aficionados a la ciencia ficción, el presente es, desde luego, decepcionante. Si ya estamos en el futuro, nada menos que a punto de terminar la segunda década del siglo XXI, ¿no debería el mundo tener otro aspecto? Es conocido que Peter Thiel, controvertido cofundador de PayPal y activista político libertario, dio expresión duradera a este sentimiento en una frase pegadiza: «Queríamos coches voladores y en su lugar tenemos 140 caracteres». Aunque en el ínterin hemos doblado el número de caracteres disponibles en Twitter, el problema subsiste; esperábamos, en líneas generales, otra cosa. Todo debería ser más limpio, más sofisticado, más extraño. La propia ciencia ficción nos ha malacostumbrado con su ocasional acierto prospectivo: si Ernst Jünger anticipó Internet y el teléfono de nuestros días en su *Eumeswil*, Julio Verne describió coches silenciosos y muebles de uso múltiple en *París en el siglo XX*, por mencionar sólo dos obras que llegan –o vuelven– ahora a nuestras librerías.

Y, sin embargo, no, el presente no es un futuro digno para nuestras expectativas. Es una sensación que lleva un tiempo instalada en la cultura; preguntado en 1986 por su visión del futuro, el escritor británico [J. G. Ballard](#) respondía lo siguiente:

Me parece que lo que más debemos temer del futuro no es que algo terrible vaya a suceder, sino más bien que nada va a suceder. Que vivamos, o que nuestros hijos vivan, en un mundo aburrido, en lo que yo llamaría un mundo sin acontecimientos, un mundo donde no pasa nada. Y lo que temo es que eso nos lleve a una atrofia de la imaginación.

Añade Ballard que eso es algo que experimentó con fuerza al atravesar en coche, unos años atrás, Alemania Occidental: «Si quiere una imagen de lo que el futuro puede traer consigo, se parece a un suburbio de Düsseldorf, y eso no puede ser bueno para el

espíritu humano». Ballard identifica la vida suburbial en un país ordenado con el aburrimiento y, podemos adivinar, la mediocridad estética. Y cuando habla de «un mundo en el que no pasa nada», parece estar refiriéndose al fin de la Historia: como si anticipase al Fukuyama que, como nos recordaba hace poco [Jorge del Palacio](#), presentaba el mundo poshistórico como un lugar triste. Ballard, pues, prefigura a Fukuyama: ¡el fin de la Historia es un suburbio de Düsseldorf! Claro que Fukuyama no hacía más que seguir en esto a Alexandre Kojève, reputado intérprete de Hegel para quien el tipo humano que vive después de que la Historia haya terminado se dedica al entretenimiento banal: un género de vida que supone el retorno humano a la animalidad, entendida como renuncia del ser humano a su propia realización. Para [Leo Strauss](#), quien se cartegó con Kojève, se trata de un destino indeseable: «El estado en el cual el hombre está llamado a sentirse satisfecho es un estado en el cual las bases de la humanidad desaparecen, o en el que el hombre pierde su humanidad». En otras palabras, un presente sin expectativas de futuro sería un presente muerto: las páginas en blanco de los períodos felices en el libro hegeliano de la historia.

Ahora bien, no puede decirse que la relación de las sociedades occidentales con el presente esté caracterizada por el aburrimiento: nos produce más bien descontento o frustración. Y es conveniente subrayar la cualidad «occidental» de semejante estado de ánimo, pues, por más que con frecuencia globalicemos alegremente lo que siente la vieja Europa, las sociedades asiáticas –incluida Australia– y más de una de las latinoamericanas encuentran pocos motivos para el pesimismo. Tampoco está claro que el malestar occidental se deba a que contemplamos el presente desde el punto de vista del pasado, es decir, como un futuro que no se ha realizado satisfactoriamente. La dificultad no está detrás, sino delante: las promesas incumplidas de la modernidad nos preocupan menos que la dificultad de asomarnos al futuro con esperanza. Por momentos, parece que el futuro ha dejado de ser el depósito de la ilusión colectiva y se ha convertido en lo contrario: el lugar donde todo irá mal.

Para el ensayista Jacob Silverman, de hecho, [el futuro «ha terminado»](#). Nos hemos pasado varios siglos usándolo, pero la ideología futurista –religiosa por definición– no sobrevivirá en un mundo climáticamente alterado que el solucionismo tecnológico no conseguirá salvar. Para Silverman, los *shitty futurists* que recopilan imágenes distópicas de nuestro presente tienen razón: un mundo en el que hay empleados de Facebook dedicados a evitar el suicidio en vivo de los usuarios adolescentes de la plataforma, o donde unos drones dejan en tierra a cientos miles de pasajeros navideños en el aeropuerto de Gatwick, es un mundo en descomposición y no la cornucopia que nos fue prometida. Para colmo, la desestabilización antropogénica de los sistemas planetarios añade una nota agónica a la imagen del futuro: «En el Antropoceno, el apocalipsis es administrado con cada molécula de carbón quemado». Difícilmente podrá sorprendernos entonces que la filósofa Déborah Danowski y el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro hayan constatado la reaparición en nuestra época, bajo formas nuevas, de [la vieja idea del fin del mundo](#). Este colapso civilizatorio es presentado alternativamente como acontecimiento o como proceso, pero rara vez como una mera probabilidad: estamos convencidos de que la orquesta humana ensaya ya la sinfonía para el fin de los tiempos. Ballard se equivocaba entonces; pueden pasar cosas terribles. El filósofo alemán Günther Anders podría sentirse reivindicado: fue él quien dictaminó tras las explosiones atómicas de Hiroshima y Nagasaki que «la falta de futuro ha comenzado ya». Y, ¿acaso hay algo peor que no tener futuro?

Paradójicamente, del futuro podría decirse que no existe. El porvenir, como la palabra indica, no llega nunca: siempre está por delante, como si escapase a nuestras constantes cavilaciones sobre él. ¿O sí existe? En el *Leviatán*, Hobbes describía así la diferencia entre los distintos momentos temporales:

El *presente* sólo existe en la naturaleza; las cosas *pasadas* tienen un ser solamente en la memoria, pero las cosas *por venir* no tienen ser alguno; el *futuro* no es más que una ficción de la mente, que establece una continuidad entre las acciones del pasado y las acciones presentes.

Así que el futuro se encuentra únicamente en la imaginación, donde jamás descansa a causa de nuestra inquietud; una inquietud que para Hobbes condiciona, más que ninguna otra cosa, la existencia humana: preocupados por nuestro bienestar, dedicamos todos nuestros esfuerzos a garantizarlo. Todo indica, de hecho, que el ser humano lleva incorporado de serie [un sesgo de futuro tan profundo](#) que ni siquiera lo advertimos. Es comprensible: nadie quiere que sus mejores días hayan quedado atrás y, como dejó razonado Derek Parfit, todos preferimos haber sido picados ayer por una avispa a tener que serlo mañana, pese a que la picadura duele igual mañana de lo que nos habría dolido ayer. Y aunque el humano no es el único animal *concernido* por el futuro, como demuestra el almacenaje de comida que llevan a término las hormigas con admirable disciplina, sí somos los únicos que han desarrollado el concepto de «futuro»: un tiempo que no es la simple prolongación del presente y está abierto a distintos desarrollos contingentes. Y es tal nuestro deseo por anticipar la forma del tiempo futuro que quienes se dedican a especular sobre ella pueden hacer fortuna: pregunten al editor de Yuval Noah Harari.

Anticipar el futuro se ha convertido, incluso, en una ciencia. Para ello ha sido necesario que culminase el paso de una concepción estática o cíclica del tiempo a la creencia, por lo demás empíricamente constatable, en la capacidad de transformación de las sociedades. Ésta última se impone a los sentidos: salvo en el caso de las comunidades aisladas sin contacto con el exterior, no hay grupo humano que no termine cambiando. Pero es preciso que tomemos conciencia de ello para poder plantearnos el problema del futuro: sólo si estamos seguros de que las cosas han mejorado y pueden seguir mejorando, arguye [Nick Monfort](#), podemos preguntarnos por los medios de que es necesario disponer para dar forma al porvenir con arreglo a nuestras preferencias. Este optimismo habría encontrado su culminación en las Exposiciones Universales de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, auténticas ferias temáticas sobre el futuro en las que se intercambiaban las tecnologías emergentes del mundo de ayer. Ahora bien: Monfort viene a decir, sin decirlo, que sólo pueden *construirse* futuros halagüeños que conduzcan a una buena sociedad, mientras que los futuros malogrados o catastróficos serían el resultado de un *déficit* de conciencia o cooperación. Sobrealora así la capacidad de los seres humanos para actuar exitosamente en sociedades complejas, donde la acción puede conducir al fracaso o al desastre; al mismo tiempo, subestima la potencial diversidad de los futuros imaginados que en cada momento histórico entran en juego y en conflicto.

Es ahí donde reside la dimensión social del futuro, que el antropólogo [Marc Augé](#) ha

querido enfatizar: el futuro, tanto individual como colectivo, siempre depende de otros. De ahí que, a su modo de ver, un futuro democrático aceptable sería aquel donde todos pudiéramos gestionar nuestro propio tiempo y dar sentido a nuestra existencia, creando futuros individualizados en la medida de lo posible. A este objetivo sólo podríamos aproximarnos, sostiene Augé, eliminando los factores estructurales que más obviamente provocan la infelicidad individual. Esto es: creando un espacio para el ejercicio de la libertad negativa donde cada persona pudiera, como dice la Constitución estadounidense, «perseguir su felicidad». Sin embargo, nunca podremos evitar que el futuro de cada individuo sea *en medida variable* un –digamos– heterofuturo condicionado por el marco social en que se desenvuelve. Naturalmente, hay diferencias: no es lo mismo vivir en la China de Xi Jinping que en la Alemania de Angela Merkel.

Se da aquí, en cualquier caso, una curiosa paradoja: cuanto menos creemos en el futuro, con mayor ahínco tratamos de desentrañarlo. Los llamados Future Studies, disciplina académica interdisciplinar que se dedica al estudio sistemático del porvenir, han sobrevivido al fin del optimismo ilustrado. ¿No lleva apenas unos años abierta en Alemania la [Haus der Zukunft](#), «casa del futuro» que persigue influir en el porvenir mediante la reflexión colectiva y el lanzamiento de ideas de vanguardia? [Jennifer Gidley](#) ha trazado la genealogía de este campo de estudio, que tendría su origen más inmediato en el desarrollo de la futurología en la segunda posguerra mundial. Tiene sentido: enfrentados a un futuro que el Departamento de Defensa norteamericano caracterizó en 1990 como volátil, incierto, complejo y ambiguo (VUCA, por su acrónimo en inglés), los esfuerzos por conocerlo de antemano se hacen más necesarios que nunca. Pregunten, si no, a las compañías de seguros, algunas de las cuales –Munich Re es un ejemplo– invierten cantidades astronómicas en sus departamentos de prospectiva. No en vano, el futuro es también el lugar del riesgo. Y lo improbable, como señalara [Niklas Luhmann](#) en un trabajo clásico, es perjudicial para la racionalidad: mejor convertirlo en una dimensión *cuantificable* de la vida social. Esta nueva concepción del futuro, como es obvio, tiene su trasunto cultural en la desconfianza posmoderna hacia las grandes narraciones: si no podemos creer en nada, ¿cómo vamos a creer en el futuro?

De lo que se trata, entonces, es de identificar tendencias que puedan ayudarnos a discernir los futuros posibles, para así influir sobre ellos. Según decía Nick Bostrom (director del Future of Humanity Institute de la Universidad de Oxford) a la revista australiana *New Philosopher* en una entrevista publicada hace dos años, el truco está en hacer un «rastreo inverso»: arrancar de los buenos futuros que deseáramos hacer realidad e identificar las acciones o desarrollos contemporáneos que podrían hacerlos realidad. No es lo que solemos hacer; la mayoría de las veces usamos el futuro para criticar aspectos indeseables de la sociedad actual o para proyectar sobre él nuestras esperanzas y miedos. Por el contrario, los Future Studies tratan de actualizar la reflexión de Luis de Molina, teólogo jesuita español del siglo XVI que arguyó provocadoramente que el futuro no estaba ni determinado del todo por Dios ni dejado a la libre disposición de los hombres, sino que existen futuros contingentes para estos últimos que Dios puede conocer. Si en el lugar de Dios situamos las estructuras sociales que no podemos hacer desaparecer por arte de ensalmo, encontramos una rendija abierta para el diseño humano del futuro. No obstante, esas estructuras no son sólo sociales, sino, en todo caso, socionaturales. De ahí que Jennifer Gidley, tras oponer

un futuro «humanocéntrico» a otro «tecnotópico», subraye la necesidad de que las sociedades humanas reexaminen su relación con el tiempo, redescubriendo el vínculo multifacético que la temporalidad humana mantiene con la naturaleza y el cosmos: un vínculo que teníamos delante sin que pudiéramos verlo.

Pero, ¿cómo lograr esa reorientación de la conciencia en una era hipertecnológica y marcada por el imperativo de la innovación? Si la brecha entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo ya es infranqueable, como mostrase Hans Blumenberg, ¿qué sucede cuando el individuo se enfrenta a los nuevos vértigos derivados de la globalización, la simultaneidad digital o el cambio climático? Más aún: ¿cómo afecta la pérdida de futuro a una vida política que no puede entenderse sin la constante apelación al futuro? ¿De qué manera podrían operar las democracias sin la promesa recurrente de un futuro mejor?