

El futuro (y II)

Manuel Arias Maldonado
15 enero, 2019

Noviembre en Los Ángeles a la altura del año 2019, decíamos: un anuncio distópico al comienzo de *Blade Runner*, estrenada en 1982, que se convierte en un comentario irónico sobre la relación entre pasado, presente y futuro durante la última noche de 2018. O lo que es igual: al comienzo del año invocado por una película futurista cuyo pronóstico está lejos de haberse cumplido. Y decíamos, también, que esa imagen puede servir como emblema del agotamiento del futuro; del fin de su carrera como recurso de sentido para los contemporáneos. Aunque de nuevo la ironía haga acto de aparición: un futuro tan indeseable como el imaginado en *Blade Runner* no debería estimular ningún sentimiento de privación.

Sea como fuere, en la entrada anterior se ponía, asimismo, de manifiesto que una parte de las energías intelectuales de nuestro tiempo es canalizada, no obstante, hacia ese mismo futuro. Aunque cada vez depositemos en él menos esperanzas, deseamos predecirlo; hasta el punto de que existe una disciplina académica, denominada Future Studies, que se dedica a ello. No se trata de una variación del viejo oráculo que leía las entrañas de las aves, sino que traduce el esfuerzo por leer de manera «científica» el presente. Su propósito es identificar tendencias duraderas e identificar escenarios probables de futuro. Sólo así podremos ejercitarnos en la práctica del *future-making*, esto

es, potenciar aquellas actitudes o procesos que habrían de conducir a los futuros más deseables. Naturalmente, se pone de manifiesto el viejo problema del enfoque histórico que se orienta al futuro, pues no podemos anticipar de qué manera nuestra acción presente modificará los escenarios hacia los que deseamos aproximarnos.

En todo caso: la vida política mantiene una relación de necesidad con el futuro. Es así, cuando menos, en una modernidad que ha dejado atrás la concepción cíclica del tiempo propia de la Antigüedad. Si entonces el tiempo no se encaminaba a ninguna parte, sino que quedaba encapsulado en trayectorias circulares de esplendor y corrupción, ahora no nos vale el tiempo salvo que posea dirección y, por tanto, finalidad. A eso se dedican, entre otras cosas, ideologías y partidos: a prometer buenos futuros. Separo ideologías y partidos por una sencilla razón: la temporalidad en que se mueven los partidos posee una inmediatez incompatible con las necesidades de realización de los propósitos ideológicos, que requieren de tratos históricos mucho más amplios que los de las legislaturas. Digan lo que digan los departamentos de publicidad antes de cada cita electoral.

Ahora bien: ¿qué pasa con la política cuando se queda sin futuro? Podríamos decir también: cuando se queda sin tiempo. En sus meditaciones acerca de la génesis del sentido moderno del tiempo, Hans Blumenberg ha hablado del proceso por el cual la razón humana adquiere una cualidad temporal cuando se la vincula a procesos históricos en los que puede desplegarse todo su potencial. Por eso dice que

resultó útil para el concepto de razón de la Ilustración el hecho de que la razón, para desplegar toda su efectividad, precisaba del consumo de tiempo, de modo que ya no era posible separar racionalidad y experiencia histórica.

Sólo así, señala, podía explicarse que la racionalidad humana hubiese hecho tan tardío acto de aparición: la Ilustración adviene sin poder explicar por qué no ha advenido antes. Puede alegarse, para justificar ese retraso, que la Ilustración llega para corregir las aberraciones surgidas con el paso del tiempo, y que esa corrección *en sí misma* necesita tiempo. Pero nada de eso resuelve el conflicto que, tal como señala Bernard de Fontenelle de acuerdo con Blumenberg, se plantea entre la idea de la Ilustración y el concepto de tiempo: «Es cierto que el mundo cuesta tiempo; pero también es irrefutable que el tiempo no es favorable a la perdurabilidad de lo alcanzado por él». Resuenan aquí ecos griegos, romanos: el progreso alcanzado puede desmoronarse, pues el tiempo corrompe y destruye. Es, en definitiva, su ocupación principal.

Pues bien, se diría que nuestra época está convencida de que nos hemos embarcado en un inquietante proceso de degeneración material y moral que amenaza con arruinar los logros alcanzados ¿a pesar de los pesares? en el curso de la modernidad occidental. En su versión más moderada, el mundo amenaza con deslizarse por una pendiente iliberal donde los hijos vivirán peor que los padres y se verán sometidos a la tiranía del algoritmo en el marco de una regresión de las comodidades materiales; en su variante más desesperanzada, el cambio climático convertirá el planeta en un lugar progresivamente inhabitable donde ni la especie humana ni su razón podrán desenvolverse en absoluto. Esta ausencia de futuro produce efectos políticos inmediatos, que no pocos comentaristas identifican con el surgimiento del populismo. En su monografía sobre este último, Fernando Vallespín y Máriam Martínez-Bascuñán aluden a la hipótesis del sociólogo alemán

Oliver Nachtwey sobre la «descivilización» de las sociedades contemporáneas. A su juicio, que el futuro ahora nos inspire temor en lugar de esperanza estaría afectando a la propia estructura psíquica del sujeto, huérfano de un futuro que le proporcionaba sentido y forzado, en lo sucesivo, a proveérselo él mismo en la más descarnado de las soledades. El descrédito del ideal de progreso suministraría así al discurso populista la poderosa arma retórica del «declinismo», declive material y moral que sólo el populista, recuperando la vieja afirmación soberana, sería capaz de revertir. Desde este punto de vista, el triunfalismo liberal que sigue a la derrota del comunismo soviético habría sido el canto del cisne del optimismo ilustrado: la Gran Recesión nos habría devuelto a la dolorosa realidad de un futuro que, de tanto ser usado, hemos terminado por malgastar.

También entre nosotros, Manuel Cruz ha visto en la pasión contemporánea por el pasado y la memoria un efecto paradójico de la privación de futuro. Tiene su sentido: quien topa con un muro al final de un callejón no tiene más remedio que mirar hacia atrás. No se trata de que el futuro no pueda depararnos sorpresas, sino que ya no podemos decidir el sentido de las mismas: se ha vuelto imposible hablar de nosotros como «sujetos de la historia», habiéndonos convertido más bien en «sujetos pacientes» de la misma. Ya no damos forma a la historia, sino que ésta ha adoptado la forma de una jaula que nos constriñe. Para Cruz, la modernidad estaría agotada por razón del incumplimiento de sus promesas; ahora que sabemos que éstas no podrán hacerse realidad, nuestra fe en la capacidad emancipadora de la acción política queda severamente menguada. Y el populista se aprovecha de ello.

Sin embargo, no está nada claro que alguna vez fuésemos realmente *sujetos* de la historia, capaces de dar forma a los acontecimientos conforme a nuestra voluntad. Otra cosa es que, estimulados por la confianza que exudaban las filosofías de la historia, llegásemos a creerlo. Bien mirado, que esa creencia se haya demostrado ilusoria ¿que nunca fuésemos los dueños de la historia? es lo que ha terminado para nosotros con el futuro. Irónicamente, esta desilusión provoca en los contemporáneos occidentales un contramovimiento demasiado brusco: no sólo dejamos de creer en la capacidad humana para dar forma a la historia, sino que descreemos por completo del progreso y nos entregamos a un melancólico declinismo compensado con una conexión wi-fi. Lo tiramos todo a la vez: el niño, el agua y la bañera. ¡O el futuro es perfecto, o no hay futuro!

Ya hemos dicho que la concepción moderna del tiempo, que surge con la Ilustración europea, rompe con la percepción del tiempo propia de los antiguos. Pasamos así de una imagen cíclica ¿y, por tanto, esencialmente inmutable? del tiempo, a una lineal y unidireccional; es decir, a una progresista o dirigida a un progreso. La Revolución Francesa fue decisiva para persuadir a los grandes pensadores de la época ¿Kant, Hegel, Marx? de que la temporalidad política moderna abría nuevas posibilidades para la materialización de las esperanzas humanas. Por su parte, el proceso de aceleración del tiempo moderno que ha descrito Reinhart Koselleck vendría a confirmar que el sujeto moderno se sitúa en unas nuevas coordenadas temporales. Tal como apunta Kimberly Hutchings, una vez consumada la ruptura con la tradición ¿y, de hecho, identificada esa tradición con la reacción contraria al progreso? se hizo posible convertir el modelo occidental de progreso en el modelo *universal* de progreso. Para las sociedades que no experimentaban similares transformaciones se reservaban adjetivos como «retrasadas», «subdesarrolladas» o «en vías de desarrollo».

Pero, como ya mostrase de forma convincente Karl Löwith a mediados del siglo pasado, la filosofía de

la historia tiene truco, ya que no es sino la versión secular de la escatología cristiana. Si entendemos por filosofía de la historia la «interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último», fue Voltaire el primero que habló de ella en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Se eliminó entonces la voluntad de Dios como principio rector de la historia, poniéndose en su lugar la voluntad del hombre y sus previsiones racionales: de la divina *providencia* pasamos entonces al humano *plan*. Nótese que ya perdemos desde el principio un elemento fundamental para la coherencia de la historia planificada: mientras que la voluntad de Dios es el producto de un único agente que no tiene que discutir con nadie el sentido de su decisión, la historia humanizada sobre cuya forma debe decidir nuestra razón será forzosamente el producto de una pluralidad de agentes con argumentos e impulsos contrapuestos. En otras palabras: la perfección de la providencia divina daba paso a la imperfección de la razón humana, que, no obstante, se aparecía como perfecta a ojos de los teorizadores de la emancipación a la carta.

En todo caso, la operación secularizadora aquí implicada sería evidente a ojos de Löwith, quien entiende que toda filosofía de la historia es dependiente de la teología. O lo que es igual, de una interpretación teológica de la historia como historia de la salvación. ¿Y cómo podría ser «ciencia» una interpretación de la historia que tiene como fundamento la creencia en la redención humana al final de los tiempos? Sus consecuencias también pueden interpretarse bajo una óptica religiosa: si los acontecimientos históricos sólo adquieren sentido en relación con un fin último que trasciende los sucesos fácticos, el futuro pasa a existir para nosotros en la espera y la esperanza. Paradójicamente, pues, la historia se convierte en futurología. Y cuando el plan fracasa, la espera se convierte en impaciencia, y la esperanza, en desilusión. Pero esta operación secularizadora, advierte Löwith, no puede funcionar: ¿cómo podría, si ya no se sostiene sobre la fe cristiana que articulaba la idea de la historia como camino de salvación? Esto es: «La imposibilidad de construir un sistema progresivo de la historia profana sobre la base de la *fe* tiene como contrapartida la imposibilidad de diseñar un plan pleno de sentido de la historia por medio de la *razón*». La filosofía de la historia sería entonces, o quizá más bien *habría sido*, una enorme maquinaria hueca: una fe de sustitución carente de los poderosos soportes de la creencia religiosa.

Pese a ello, no puede decirse que careciera de potencia. Cuando el cineasta francés Chris Marker viaja a Siberia en 1957 y se pone a rodar el material del que extraerá su formidable *Carta desde Siberia*, estrenada un año después, da testimonio de las monumentales obras públicas que las autoridades comunistas impulsaban por entonces en aquella remota región. Sabido es, empero, que la fuerza creadora de la razón histórica tiene su reverso siniestro: de las guerras mundiales a la destrucción ecológica, pasando por la opresión totalitaria y la violencia política. De ahí que el filósofo alemán Odo Marquard señalase que la filosofía de la historia no es la modernidad, sino que, por el contrario, la modernidad se malogra con ella. El pensador alemán formula así la aporía resultante:

Si la época moderna ¿según una posible definición? es la neutralización de la escatología bíblica, entonces la filosofía de la historia es la venganza que la escatología neutralizada se toma contra esa neutralización.

Sucede entonces que la filosofía de la historia, como auténtica ideología del futuro, constituye el más acabado mito de la Ilustración. Y de ahí que Marquard pueda concluir melancólicamente que «el

mundo debe ser cuidado frente a la filosofía de la historia». ¡Para no quedarnos sin él! Por desgracia ¿o por suerte?, la humanidad no puede desvincularse fácilmente de la promesa de la redención. El fin del futuro es, ante todo, el fin de una esperanza. Y la sensación resultante deja su sello en la cultura: ahí tenemos al protagonista tipo de las novelas de Michel Houellebecq, ese sujeto triste que vagabundea por las ruinas del mundo posmetafísico y anhela una unidad de sentido. O, en la versión paródica que nos presenta *Wall-E*, esa humanidad obesa que se refugia en un *mall* espacial de la catástrofe climática que ha arrasado la Tierra. Ayuno de fe en la salvación ultraterrena y decepcionado con los rendimientos del plan de salvación secular, el humano occidental ¿al humano no occidental ya le llegará su hora? no sabe a qué agarrarse. Así que una posible lectura del populismo es ésta: palanca de emergencia para desilusionados con el futuro.

Es sintomático, en ese sentido, que la vieja filosofía de la historia haya sido reemplazada en las conciencias orientadas a la emancipación por una creencia distinta: creencia en el tiempo mesiánico capaz de producir una ruptura de carácter transformador. Podemos comprobarlo en la vigencia de Benjamin o en la recuperación que hace Giorgio Agamben de Pablo de Tarso como pensador mesiánico: frente a la continuidad tediosa del *chronos*, la redención por medio del *kairos* o tiempo de la acción. También en la última obra de William Connolly se plantea un desenlace mesiánico a la crisis ecológica cuando se alude a una posible «huelga global» contra el neoliberalismo depredador. Y la mismísima Hannah Arendt, fuera del esquema mesiánico, hace del «nacimiento» a través de la acción política una categoría central de su pensamiento. ¡Golpes de futuro!

Sobre esta base cultural ¿o, si se quiere, espiritual? se hace hoy política democrática. Mientras la lógica de los medios sigue enfocada hacia un futuro cada vez más inmediato, los partidos abusan de la promesa como estímulo electoral: no se conoce todavía al líder que haya renunciado a ella o matizado de manera realista su significado. Y no es de extrañar, pues por su propia naturaleza la política es una actividad que se conjuga en tiempo futuro. ¿Qué aspecto habría de tener una política del presente? Nadie lo sabe, pues no se ha ensayado sino en un solo sentido: la crítica demoledora de la situación existente a fin de que reluzca con más fuerza a su lado la oferta correspondiente. Este imperativo propagandístico, que se complace en la denigración tremendista del presente, dificulta ese entendimiento maduro del progreso humano que se ha defendido aquí en alguna ocasión: un progreso cierto, pero desigual, que resulta de los rasgos de la especie antes que de la cualidad trascendental de la historia interpretada teológicamente. Pero no parece que este ejercicio de sobriedad pueda llevarse a término: solemos preferir la seducción escatológica del fin de los tiempos. Y así nos va, podríamos concluir. Sin embargo, podría irnos mucho peor: que el presente no se parezca al futuro descrito en *Blade Runner* ya es, bien mirado, un logro considerable.