

TEMA CENTRAL
NUSO N° 283 / SEPTIEMBRE - OCTUBRE 2019

¿Cómo hacer?

Del futuro a las futuridades



Ezequiel Gatto

En los discursos actuales, el futuro oscila entre la omnipresencia un poco banal y la clausura del tiempo. A partir de la noción de futuridad, es posible pensar en una estrategia de pensamiento que permita no solo proyectar futuros, sino también mapear

posibilidades, inventar, improvisar y descubrir. Para ello, articulando inquietudes filosóficas, políticas y etnográficas, es necesario volver sobre algunos sentidos y límites de la palabra «futuro» y ensayar una propuesta para pensar la potencia política de la posibilidad.



No puedo imaginarlo, estoy sopesando posibilidades. Stanislaw Lem, Ciberiada, 1965

La posibilidad está por encima de la realidad. Martin Heidegger, Ser y tiempo, 1927

Si se presta una atención un poco etnográfica a la actualidad social, es posible leer y escuchar muy seguido la palabra «futuro». En las calles, en las redes sociales, en la prensa; en publicidades, en grafitis, en canciones. El futuro del trabajo, el futuro del planeta, el futuro del país, el futuro de la educación, los mercados de futuros, «el futuro es hoy», «el futuro ya llegó», «el futuro es feminista». También se dice, en las calles, las redes y la prensa, en grafitis y en canciones, que no hay futuro. Esta situación contradictoria, de proliferación y pesadumbre, es componente de una coyuntura histórica llena de ansiedades e incertidumbres respecto al porvenir, donde el sentido de las posibilidades se amplía o estrecha muy rápidamente. En este artículo, intento reflexionar desde el cruce entre el agotamiento de la confianza en el Futuro, con mayúscula, la multiplicación de futuros y una interrogación sobre qué puede querer decir, en nuestras condiciones, no solo proyectar futuros, sino también mapear posibilidades, inventar, improvisar y descubrir. Para ello, más interesado en el *cómo hacer* que en el *qué hacer*, el texto propone una serie de ideas que invitan a repensar lo que definiré como *futuridades*.

I. Abro con una indicación que pide no ser leída en tono nostálgico: hubo un largo tiempo, contado en siglos, que no necesariamente fue hermoso pero sí heterogéneo, en el que la palabra «futuro» estuvo marcada por valoraciones explícita o implícitamente positivas. Discursos diferentes la utilizaban para construir pertenencias, alear expectativas, dominar, luchar, pensar. Era una buena nueva en forma de anticipación. Ese tiempo dejó paso a otros escenarios, que no eliminaron las consideraciones positivas, pero las desplazaron y les quitaron centralidad. El signifiante «futuro» perdió esa aura de entusiasmo y se volvió una noción no solo más cacofónica, sino también más ambivalente, cuando no sombría. Ahora se escucha, con frecuencia, decir que no hay –o podría no haber– futuro (nihilismo), que ya no se puede imaginar el futuro excepto como aniquilamiento (catastrofismo) o que vivimos en un presente eterno (presentismo) que nos condena a la repetición sin diferencia de un tiempo homogéneo.

En cierto sentido, vivimos en un mundo más consciente de la ambigüedad y la ambivalencia. No es cierto que hayamos dejado atrás toda esperanza e interés en las posibilidades y el porvenir, pero hemos convertido el optimismo en un elemento sospechoso, sucedáneo de la ingenuidad.

II. Los discursos apocalípticos tienen una larga historia. Se dice que fueron los zoroastrianos, unos 1.000 años antes de Cristo, los primeros en considerar la posibilidad de un final de los tiempos. El cristianismo asumió ese rasgo temporal en sus

esquemas salvacionistas. Siglos después, en la denominada «Modernidad», se produjeron diferentes perspectivas sobre la transformación social, que también interpretaban el devenir en clave de una aceleración temporal, solo que el proceso no se dispararía hacia el cielo, sino que desembocaría en el advenimiento de una novedad social absoluta.

La palabra «revolución» quedó, así, asociada a la política y la sociedad. En las últimas décadas, los «apocalipsis» se han ido articulando con consideraciones más o menos catastróficas del porvenir. Las problemáticas ecológicas, por ejemplo, están signadas por justificadas advertencias sobre el cambio climático y alertas sobre los riesgos que corre la vida humana y, más en general, la posibilidad de la vida en este planeta castigado y explotado. Están también las innovaciones tecnológicas, que oscilan asimétricamente entre experimentaciones liberadoras y posibilitantes y escenarios securitistas y tecnocapitalistas (dronización de la guerra, dominio biométrico de los individuos, gestión capitalista de la vida) y generan pronósticos sombríos. En otro registro, antagónico al ecológico en la medida en que incuba y alienta fantasías de exterminio, los discursos racistas, homofóbicos, misóginos y antiigualitarios (que incluyen a anarcocapitalistas, supremacistas raciales, opositores a la «ideología de género» y al «marxismo cultural», etc.) se apuntalan en la predicción de catástrofes «civilizacionales», por venir o en curso, para elaborar pronósticos terroristas, orientados a convertir la susceptibilidad en odio y el odio en estructura política.

En esta suerte de ecosistema sociotemporal, la fauna, como puede verse, es bien diversa. Y hay más. Por eso creo que clausurar el pensamiento del futuro enunciando su fin, imposibilidad o inimaginabilidad es riesgoso, como una oscuridad absoluta que, cual intensa luz que encandila, nos paraliza. Por otro lado, apelar al significante «futuro» sin una exploración más atenta de los modos en que nuestra sociedad anticipa, imagina, dispone, posibilita e imposibilita no basta para darle densidad y productividad política. Entre la nada y el ser, queda obturada la identificación de los actores sociales, instituciones y prácticas que inciden significativamente en las formas por venir, así como la capacidad de detectar e intensificar posibilidades. III. Al comienzo de *Summa technologicae*, Stanislaw Lem, escritor polaco de ciencia ficción y ensayos científicos, busca justificar el hecho de «hablar del futuro». Lo hace de un modo sutil: afirma que esa actividad no difiere de otras a las que los seres humanos dedicamos nuestras vidas, porque, para hablar y escribir del futuro, Lem, como todos nosotros, supone que «el mundo existe y seguirá existiendo»¹. Por debajo de las imágenes, los proyectos y los deseos, por debajo incluso de la vida en su acepción biológica, late ese supuesto próximo y omnipresente, silencioso y eficaz: «el mundo

existe y seguirá existiendo». Incluso hoy, cuando, como señalé, numerosos fenómenos socioambientales, tecnológicos y sociales nos inclinan a visiones escatológicas, seguimos viviendo bajo la hipótesis sensible de que el mundo continuará existiendo. Al menos hasta dentro de un rato, hasta mañana, hasta el año próximo. Puede que el futuro haya llegado como (desde cierto optimismo) no se lo esperaba, pero no es menos cierto que este presente, inevitablemente, es devenir, es decir, incluye elementos y posibilidades en permanente actividad y transformación. A partir de ese rasgo, apelando a autores como Martin Heidegger, Étienne Souriau, Paolo Virno, Reinhart Koselleck y Barbara Adam, se puede pensar la *futuridad* como entremedio frágil, virtualidad de acontecimientos, posibilidad de que haya posibilidades. La futuridad no se agota ni se realiza; más bien es la posibilidad de que algo se realice. Entonces, la inmanencia del futuro en el presente no se agota en una proyección, expectativa o juicio de valor. Aprovechándome de una expresión del filósofo Alfred North Whitehead, es posible definir la futuridad como «un hecho general sin suceso actual»². Este aspecto, la diferencia entre futuro y futuridades, me interesa para evitar pensar en términos de línea temporal (que localiza el futuro como un presente delante, un presente futuro) o de imágenes (el futuro como visión). Me interesa para explorar en qué sentidos nuestros *vínculos con las futuridades* exceden nuestra relación histórica con la categoría «futuro». Cuando el devenir reemplaza a la presencia como modo de comprensión del mundo, esa diferencia entre futuro y futuridades se vuelve, a mi entender, más productiva. La pregunta por los vínculos con las futuridades se instala, por así decir, en la inmanencia del presente. Las preguntas filosóficas se articulan a exploraciones etnográficas y estratégicas, y la investigación sobre las fuerzas y formas del tiempo por venir amplía su campo: sus elementos ya no son solamente imágenes o proyectos, sino infraestructuras, gramáticas, lógicas, ensamblajes, emplazamientos, códigos, así como novedades, imprevistos, sorpresas.

Pensemos, por ejemplo, el dinero, el diseño, la música, las prácticas de valoración, los procesos migratorios, el racismo o la agroecología, por mencionar algunos, como dispositivos y prácticas temporalizantes, como relaciones de poder que brindan elementos para comprender y transformar las modalidades socialmente significativas de vinculación entre y con las futuridades. O pensemos en el modo en que una autopista gobierna lo posible a través de carriles, controles, cintas asfálticas, señalización, monitoreo; en la forma en que la especulación financiera y la dominación capitalista imponen condiciones, vía endeudamiento, a lo que será posible más adelante; en la manera en que una acción colectiva se dispone en función no solo de lo que desea del porvenir, sino de los saberes y dispositivos de institucionalización presentes. Consideremos lo que emerge repentinamente, las posibilidades que se

abren sin anticipación, como sugiere Nikolas Rose en su libro *The Politics of Life Itself* [La política de la vida misma] cuando afirma: «Vivimos en medio de múltiples historias. Como nuestro presente, nuestro futuro emergerá de la intersección de un número de caminos contingentes que, a medida que se entrelazan, van a crear algo nuevo»³. Pensemos la aparente paradoja con la que el bailarín Steve Paxton o el filósofo Fred Moten definen la improvisación: prepararse para trabajar con lo imprevisto. O en los personajes de *Xenogénesis* (1987-1989), la trilogía de la escritora Octavia Butler, cuyo principio de existencia los obliga a mutar genéticamente y a multiplicar identificaciones y existencias. Y pensemos que todos los días, en algún lugar del planeta, se desarrolla una mesa de debate, un programa de investigación, un taller, o que se escribe un documento de trabajo, se filma una película, se boceta el guion de una serie y se mantienen millones de diálogos y conversaciones callejeras que tematizan, problematizan o buscan incidir y anticipar (y anticiparse a) lo que vendrá.

IV. Esa enumeración, aleatoria, permite vislumbrar el pensamiento de la futuridad como el del juego necesario entre devenir, proyectos y posibilidades. El intento de afinar su concepto me parece inseparable de una sociología de nuestros vínculos con las futuridades a partir de diversos artefactos y discursos. Traigo aquí dos situaciones cuyo análisis busca echar luz sobre diversas dimensiones de la perspectiva.

La primera situación es el debate actual, urgente, fundamental, sobre la interrupción voluntaria y legal del embarazo. Ese debate se puede leer en términos de una confrontación entre consideraciones diferentes respecto al futuro (la posición en contra de la legalización y la posición a favor de la legalización propician dos vínculos diversos con las futuridades). Aquí me voy a focalizar en la primera de esas posiciones. El tipo de vínculo que los opositores a la legalización del aborto (autodenominados «provida») establecen con las futuridades se expresa, al menos en cierta medida, en la postulación de imágenes potenciales de individuos realizados (ingenieros, malos poetas, capaces de hablar dentro del útero) para discutir la actualidad del embrión. Ven *potencia humana* (escribir, pensar, manipular símbolos, proyectar deseos) en algo que, por el momento es un *humano potencial*, en tanto un ADN singular no convierte a un bicho humanizable en humano. Esto último se ilustra en la película *El niño salvaje* (1970), de François Truffaut, que cuenta la historia real de un niño que fue encontrado en los bosques de Toulouse a finales del siglo XVIII. El niño, bautizado luego Victor de Aveyron, no sabía hablar. Eso, combinado con otras características, llevó a suponer que había sido abandonado de pequeño y que se había criado solo, entre los animales del bosque. La historia –y su desenlace– muestra que la vida humana no es una realidad meramente biológica, sino vincular, cuya temporalidad no es arbitraria, sino frágil y decisiva.

Los enunciados contra la legalización del aborto suelen olvidar y/o negar dos actualidades potentes: la de la persona gestante que decide abortar y la del colectivo de seres humanos ya nacidos. Revelan una obsesión con la promesa que anidaría en el porvenir, al tiempo que la referencia a «la vida» como tópico a defender opera como un igualador de todas las modalidades de lo vivo. Esa promesa aplasta el despliegue de las potencialidades humanas que tenemos los seres humanos efectivamente nacidos y criados de dos maneras: la primera, indirecta, invocando la potencialidad de lo potencial; la segunda, bien concreta, condenando a la mujer a una única futurización (sancionando el desvío como traición o irresponsabilidad): la maternidad. La afirmación de estar cuidando concretamente la vida, el porvenir y la especie se apoya en categorías abstractas de vida, porvenir y especie (y en una imagen rígida de familia y sexualidad, que reparte posiciones y trayectorias), sintetizadas en una figura en apariencia tangible: el feto que, milagrosamente, habla, escribe, opina de política, estudia en la universidad. El feto adquiere, retroactivamente, cualidades que son imposibles en el feto real. Y así, apelando a imágenes de futuro que se presentan como actualidad, se busca asentar la discusión sobre un terreno que ya no se plantea en términos de posibilidades y decisiones, sino de acontecimientos y obligaciones.

No es casual que estos enunciados procedan, en buena medida, de una religión como el cristianismo, apuntalada en el nacimiento de un niño –Dios y hombre a la vez– cuyo destino es la salvación de la humanidad. En su libro *Xenofeminismo* (2018), Helen Hester cuestiona esta centralidad del Niño, que el cristianismo condensó tan bien, en las relaciones sociales, en la medida en que, en torno de él (como realidad, expectativa, imperativo) se define una orientación de lo social (y lo sexual)⁴. El Niño opera como componente clave de futurizaciones que encuentran en el discurso antilegalización del aborto un punto de condensación. Ello explica que quienes se oponen a la legalización del aborto se apuntalen en una promesa y una proyección rígida (sobre *el Niño por venir*), que emula el nacimiento de aquel, Cristo, que nos salvará para desestimar posibilidades y potencialidades que, activas, existen en el mundo sin ser desplegadas. La apelación al futuro acaba siendo un modo de disciplinamiento y acotamiento de lo que puede un cuerpo gestante (entre lo cual está, por supuesto, la reproducción y la crianza, pero eso no lo agota ni es mandatorio). Discutir al Niño, la moral sexual y una ética de las posibilidades implica interrogar un aspecto sensible de los vínculos sociales con las futuridades en la medida en que problematiza la decisión –un acto humano fundamental– para alejarse de esa operación autoritaria que consiste en convertir una posibilidad en Destino.

La segunda situación puede verse en el documental *AlphaGo* (2017), que cuenta la historia del enfrentamiento a cinco partidas entre el coreano Lee Se-Dol, uno de los mejores jugadores de go del mundo, y la máquina con inteligencia artificial AlphaGo, desarrollada por la empresa británica DeepMind (propiedad de Google). Ese encuentro sirve para mostrar que la exploración de los vínculos con las futuridades va más allá de las proyecciones, sus condiciones y sus efectos. En ese sentido, la noción de ensamblaje de Bruno Latour permite pensar las situaciones en términos de una «alianza de heterogeneidades» que involucra entidades humanas y no humanas. El ensamblaje, que es diseño y «vida social de las cosas», condiciona nuestros vínculos con la futuridad en un sentido, por así decir, infraestructural.

En las entrevistas previas al desafío, Lee Se-Dol vaticinaba un 5-0 o 4-1 a su favor. Lo cierto es que AlphaGo ganó la serie 4-1. En su informe de la partida, la revista *Wired* publicó: «AlphaGo aprende de las movidas que hacen los humanos, luego aprende de sus propias movidas cuando juega contra sí misma. Entiende cómo juegan los humanos pero también puede mirar más allá de cómo juegan los humanos en un nivel completamente diferente del juego»⁵. Al terminar de ver el documental, una de las preguntas que me hice (quizá la menos sombría) fue por las posibilidades que abre al juego y a los jugadores humanos una máquina capaz de aprender y procesar millones de variantes. ¿Es posible que se inauguren otras condiciones para los humanos, o somos el epitafio de una historia? La inteligencia artificial, por complejidad y expansión, es un buen campo para comprender la profunda incidencia de un ensamblaje humanos/máquinas en los vínculos con las futuridades. Incluso porque ella misma consiste en una tecnología de la anticipación de escenarios futuros: es decir, consiste en sí misma en un fenómeno tecnológico orientado a lidiar con lo posible. Simulación, modelización, prototipos: hay todo un campo de enorme actividad respecto al porvenir en el que la noción misma de cosa y objeto está siendo profundamente redefinida.

En una interesante tensión, el avance de la cuantificación y digitalización del mundo y del gobierno a través de algoritmos convive con la invención tecnológica de máquinas que no sabemos qué serán capaces de hacer. Que son diseñadas para eso. Incluso más: en el proceso de producción orientado a la reducción de la contingencia se desarrollan dispositivos que, a la larga, pueden amplificarla en registros, hasta ahora, inexplorados. Como si ya no fuera de suyo lo que Major Tom le cuenta a la torre de control en «Space Oddity» (1969), la canción de David Bowie: «la Tierra es azul y no hay nada que yo pueda hacer con eso». Anticipación e incertidumbre, recargadas. ●

V. El filósofo camerunés Achille Mbembe sostiene que en nuestra coyuntura histórica, que tiene más de mutación civilizacional que de crisis, la tarea político-intelectual (mejor distribuida que la identidad «intelectual») consiste en procurar articular y mantener abiertas las posibilidades. Entiendo que repensar nuestro vínculo con las futuridades se acerca mucho a una nueva consideración de la cuestión de la posibilidad. En efecto, *posibilidad* parece ser hoy una noción políticamente productiva, que toma distancia de otros modos de articular política, conocimiento y futuro (el militante revolucionario en tanto vocero del futuro –profeta o futurólogo–, la hiperfocalización en situaciones inmediatas, o la mera crítica de «lo existente»). Parece más valioso partir del reconocimiento de que ya no existen imágenes de futuro sólidas e inevitables, que los proyectos están siempre en formación y en un vínculo dialéctico con lo que emerge en los procesos, que pensar no es solo interrogar los postulados de futuro, sino también detectar posibilidades y encontrar potencias donde quizá no se estén buscando. Viceversa, disponerse a una exploración y una inventiva transversal es un desafío que también permitiría reconsiderar las formas, los usos, los territorios y las funciones de la investigación social. En *Vivir existiendo*, su último libro, François Jullien propone una idea de estrategia que no se apuntala en la consecución de un objetivo dispuesto nítidamente, sino que más bien se vertebra como principio de acción: «desmantelar la inercia en la que es arrastrada y se halla obstaculizada la existencia»⁶. Puede ser un recurso interesante para producir un modo de consideración estratégica que se apoye en una suerte de «olvido poscrítico de la utopía», un salto perceptivo que nos aleje –epistemológica y políticamente– de la utopía como figuración fija del futuro tanto como de su contraparte, la crítica, como operación analítica poco inclinada a explorar (y no solo a desear) lo posible, para ir hacia prácticas político-epistemológicas que traigan a la vida, que se mantengan alertas a lo posible. Una suerte de declinación de aquella hermosa idea de Italo Calvino (para quien el modo de no sufrir el infierno de los vivos era «buscar y saber quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio»⁷) que tiene en cuenta que todo cielo es provisorio, cambiante. Que en eso radica el riesgo pero también la belleza. El vínculo con las futuridades que aquí se propone se parece más a lo que inspiran las nubes que a la sensación de perennidad y fijeza que nos transmite el azul del cielo.

En una región como en la que vivo, gobernada mediante miserables herramientas de tortura cotidiana y mecanismos de reducción drástica de las posibilidades como el hambre, la violencia de la deuda, la explotación indiscriminada de recursos naturales, la represión política y el dominio territorial por parte de los más opacos y letales sectores del capitalismo, el debate sobre elementos que no se ven como urgentes parece siempre superfluo, postergable o incluso riesgoso. Como discutir el sentido del trabajo

en contextos de desempleo, o el placer durante la guerra. Pero los modos de afrontar los problemas urgentes y de diseñar soluciones están relacionados, e impactan sobre, el esquema de las posibilidades y los modos de detectarlas, disputarlas, cuidarlas, multiplicarlas, aprovecharlas. Una política de la posibilidad se hace necesaria para que lo que no es infierno pueda crecer y durar. Y, agregaría, mejorar. Para eso hay que estar en el medio de las cosas, con los ojos ciegos bien abiertos, dotados, más que de una imagen a donde llegar, de un principio de acción, una inventiva que mantenga abierta la vía entre los proyectos y los hallazgos.

Relacionados

Walter Benjamin y el destino de una época

Mariana Dimópulos

Las dos almas de América

Entrevista a Patrick Iber

Mariano Schuster / Pablo Stefanoni

Criptomonedas para «dummies»

Preguntas y respuestas sobre Bitcoin

Juan Ruocco

La historia oculta de las clases sociales en Estados Unidos

Entrevista a Nancy Isenberg

Steven Forti

Animalismo e inteligencia artificial

¿Dónde quedamos los humanos?

Alejandro Galliano

1. S. Lem: *Summa technologicae*, Godot, Buenos Aires, 2017, p. 9.

2. North Whitehead habla de la «inmanencia del futuro en el presente». En la medida en que el futuro no puede ser actual (porque si no sería presente, aun si fuera un presente futuro), el autor dice que es un hecho sin suceso para dar a entender esa pura posibilidad. A. North Whitehead: *Aventuras de las ideas*, CG Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, p. 204.

3. N. Rose: *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in 21st Century*, Princeton UP, Princeton, 2007, p. 110.



4. H. Hester: *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p. 49 y ss.

5. «In Two Moves, Alphago and Lee Sedol Redefined the Future» en *Wired*, 16/3/2016.

6. F. Jullien: *Vivir existiendo. Una nueva ética*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2018, p. 63.

7. I. Calvino: *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid, 2001, p. 171.

En este artículo

capitalismo / futuridad / futuro / potencia / vida

Este artículo es copia fiel del publicado en la revista *Nueva Sociedad* 283, Septiembre - Octubre 2019, ISSN: 0251-3552

La historia oculta de las clases sociales en Estados Unidos Entrevista a Nancy Isenberg

Animalismo e inteligencia artificial

¿Dónde quedamos los humanos?

Los más leídos

Reflexiones para un mundo post-coronavirus

Si bien las variables ecológicas están presentes en muchos artículos, no parecen estarlo en los discursos políticos.

Por Maristella Svampa



Perú: ¿de la indignación a una nueva Constitución?

Perú discute si reforma su Constitución actual o si, en cambio, convoca a una Asamblea Constituyente. Izquierdas y derechas están divididas.

Por María Sosa Mendoza

¿Quién representa a la izquierda en Estados Unidos?

¿En qué candidato está el potencial para reconstruir la izquierda estadounidense?

Por Bhaskar Sunkara



