

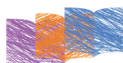
Andrés Kozel
Martín Bergel
Valeria Llobet
(editores)

El futuro miradas desde las HUMANIDADES

SERIE



FUTUROS



FUNINTEC
Fundación Innovación y tecnología



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN



RED BROS

Las Humanidades y la inquietud del futuro

Entre la obsolescencia y la voluntad de afirmación autonómica

Andrés Kozel¹ • Martín Bergel² • Valeria Llobet³



No veo con los ojos: las palabras
son mis ojos. Vivimos entre nombres;
lo que no tiene nombre todavía
no existe: Adán de lodo,
no un muñeco de barro, una metáfora.
Ver el mundo es deletrearlo.
Octavio Paz, *Pasado en claro*

No se trata de falta de amor por el lenguaje
por lo que estas películas no tienen palabras.
Es porque, desde mi punto de vista, nuestro lenguaje
está en un estado de gran humillación.
Ya no describe el mundo en que vivimos.
Godfrey Reggio, refiriéndose a su trilogía *qatsi*

La trama que no cesa

Las conexiones entre los saberes que integran el ámbito de las Humanidades y la problemática mentada por el significante *futuro* son múltiples y diversas. Así ha sido en general y así es también en nuestros días.

¿Cómo no advertir la naturaleza filosófica de la pregunta sobre el tiempo? Para ilustrarlo basta evocar los nombres de Aristóteles, Agustín, Hegel, Husserl, Heidegger y, más recientemente, Ricœur. No deja de ser significativo que *Tiempo y narración*,

1 Centro de Estudios Latinoamericanos, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

2 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

3 Centro de Estudios en Desigualdades, Sujetos e Instituciones, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

obra mayor de este último filósofo, uno de los más relevantes de nuestra época, esté dedicada a pensar filosóficamente el tiempo. Una de sus hipótesis medulares postula que “la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación del discurso indirecto de la narración” (Ricœur, 1996: 991). Para decirlo en pocas palabras, nos vinculamos con el “misterio del tiempo” por medio del lenguaje, más específicamente, por medio de la narración. Hay, básicamente, dos grandes modos narrativos, el histórico y el ficcional. En sus especificidades, paralelismos y confluencias, ambos hacen “trabajar” la aporía entre los tiempos fenomenológico y cosmológico, dando lugar así a una continua refiguración del tiempo. La propuesta de Ricœur constituye una poderosa vindicación de la labor hermenéutica y, por extensión, de la tradición humanística.

Nadie podría tampoco seriamente objetar que el estudio de los futuros-pasados forma parte del repertorio de intereses primordiales de los historiadores de la cultura, de las ideas, de los conceptos. En particular, la interrogación específica en torno a los vínculos entre modernidad y temporalidad es un campo de análisis fértil y atravesado por ricos debates. Tales debates se conectan, en no pocas ocasiones, con preguntas acerca de la especificidad de la cultura occidental. También, con la interrogación relativa al supuesto ingreso en una nueva fase histórica, a la que algunos prefieren designar ya no como modernidad, optando por anteponerle a esa mega-categoría algún prefijo especificador: pos, híper, sobre, trans (u otro).

Del mismo modo, pocos pondrían en cuestión que el género utópico, con todas sus variantes, integra con pleno derecho el ámbito humanístico. Fueron humanistas los utopistas del Renacimiento; también lo fueron los distopistas del siglo xx –Zamiatin, Huxley, Orwell, Bradbury–. Salvando las distancias, también lo somos quienes estudiamos sus elaboraciones (y otras conexas), tratando de seguir las huellas de sus vastas y eventualmente inabarcables resonancias.

¿Y quién podría negar que las expresiones artísticas, en especial las literarias, pero no solamente ellas, pueden portar, y usualmente lo hacen, tratamientos de la temporalidad, indagando muchas veces también, con sus muy propias y específicas herramientas, de alto poder prefigurador –como bien sabía José Carlos Mariátegui–, los rasgos de los futuros posibles o remotos, deseados o temidos? La ciencia ficción es el género que se consagra en forma abierta a este tipo de exploración; sin

embargo, no es el único registro en el cual arte y temporalidad (y, particularmente, futuro) se espejan y se imbrican. La rica experiencia de las vanguardias, en especial, aunque no solo, la del futurismo y sus derivaciones, da perfecto testimonio de ello, y siempre es recomendable revisitarla. También hay ejemplos en expresiones contemporáneas, incluso actualísimas: la trilogía *qatsi* de Godfrey Reggio con música de Phillip Glass; el bioarte (también llamado arte transgénico); el amplio espectro del arte de denuncia ecológica o ambientalista; un álbum/show como *Utopía*, de la cantante islandesa Björk; zonas de la muralística producida por los artistas urbanos, portadoras de futuridades de diverso signo. La historia y la crítica del arte también suelen interrogarse sobre los futuros-pasados y sobre los futuros-presentes, tanto de sus objetos como de sí mismas.

A su vez, la inquietud del futuro conecta irremediamente con motivos y ecuaciones provenientes de otros saberes, en particular con aquellos que convienen en testimoniar que transitamos una *crisis civilizatoria* de alcances insondables. Algunos de esos signos enlazan al ámbito de las humanidades con territorios que al menos parcialmente lo rebasan. Así, la escuela económica del decrecimiento señala que las pautas de producción y consumo del capitalismo contemporáneo han ultrapasado cualquier posibilidad de contención de las externalidades negativas que se derivan de su dinámica autopropulsora; mientras que la sociología de los movimientos sociales advierte, sobre todo para el espacio latinoamericano, los lastres sociales y ambientales de las formas contemporáneas de acumulación que, antaño referidas como economías de enclave, hoy se condensan bajo la noción de extractivismo (ver, entre otros, Gudyas, 2012; Svampa y Viale, 2014). Considerados en conjunto, los temas que la agenda de la ecología política trajo consigo (los desafíos de la transición de las energías fósiles a las “limpias”, la preservación de ecosistemas reguladores de la actividad humana, la cuestión –nutricional, social, cultural– de qué y cómo nos alimentamos, la relación misma entre las necesidades del presente y todo aquello que legamos a las generaciones por venir, entre muchos otros) se acompañan de interrogaciones sombrías acerca de la plausibilidad del diagnóstico, hoy derramado en múltiples direcciones, de un colapso planetario más o menos próximo y, para no pocos observadores, casi inevitable.

La pregunta por la relación del futuro con el pasado puede ser también una interrogación sobre las posibilidades de la

indeterminación de la experiencia y sobre el lugar de la praxis en relación con la contingencia del tiempo histórico. Tal campo temático es central al feminismo, que, en tanto práctica política, busca alguna forma de transformación social. El género distópico ha sido un territorio fértil para explorar la relación entre las demandas de igualdad de los distintos momentos del feminismo, la crisis ambiental y las transformaciones políticas que siguieron a la conclusión de la guerra fría. *The Handmaid's Tale*, de Margaret Atwood, provee un tratamiento ejemplar de estas conjunciones, cuyas temporalidades histórico-políticas son múltiples. Escrita durante el ascenso al poder de Ronald Reagan (con el apoyo de grupos cristianos fundamentalistas), la novela abre preguntas que retornan hoy como especulaciones cargadas de agudeza. En especial, permiten dislocar de manera definitiva la imagen de la “víctima inocente e inadvertida”, sin eludir con ello las complejidades de la acción de los subalternos en un régimen de género más y más autoritario. La resistencia, así, aparece como una acción temporalmente vinculada tanto con el pasado como con el futuro, a la vez que contesta y actualiza las ilusiones del poder.

En un registro algo distinto, las teleologías de la civilización y de la modernidad, con sus aspiraciones de determinación, higienización y control del futuro, encontraron en el “trabajo sobre los otros” un territorio propicio para la intervención. Nos referimos a un amplio espectro de actores subordinados, desde las distintas etnias hasta el vasto universo de la “infancia”, especialmente de las infancias menos favorecidas. En América Latina, el paradigma de la modernización, surgido durante la década de 1950, jugó su propuesta unidireccional también en las críticas a la crianza tradicional, propia de los “grupos atrasados”, no suficientemente “civilizados”, que ponían en vilo las “posibilidades” contenidas en las políticas de mejoramiento poblacional, ya sea mediante la alimentación, la asistencia sanitaria o la educación. La des-indianización y la aculturación de los niños en el futuro normativizado, racializado y clasista de dicho paradigma retorna hoy como pregunta y como espacio de articulación política, a la vez que pesa sobre las prácticas institucionales de promoción de derechos.

El interés por la temporalidad está asimismo presente en la preocupación por modular adecuadamente la cuestión de la memoria –destacando aquí, desde luego, la memoria de experiencias colectivas traumáticas–, así como también por pensar cómo ejercer la conciencia acerca de nuestros derechos, cómo

encarar con la transmisión de los legados, cómo promover la calidad de los debates públicos sobre estos temas. Ante la ausencia de un *vademécum* que indique cuáles son las dosis precisas de recuerdo y olvido recomendables para un individuo o un grupo social determinado, los debates sobre qué significa “adecuadamente” en cada caso son polícromos y complejos, entre otras cosas por sus densas implicancias éticas y políticas.

Por lo demás, el tema de la temporalidad y, en particular, el del futuro, invitan a establecer vínculos entre el ámbito de las Humanidades y los llamados “estudios de futuro”, los cuales se esmeran por perfilar “escenarios”, posibles y disruptivos, deseables y no. Dejando aparte los informes de *think tanks* de variopinta naturaleza y filiación, prácticamente cada año se dan a conocer racimos de libros que, basados en algún tipo de mirada transversal (más o menos rigurosa, más o menos persuasiva), despliegan futuriciones cuyo valor prospectivo es, desde luego, debatible. No es posible ofrecer en este espacio un inventario satisfactorio de tales tentativas, aunque vale la pena indicar, para América Latina, la aparición más o menos reciente de un par de miradas retrospectivas sobre ejercicios con valor prospectivo realizados en la década de 1970, durante la fase clásica de nuestras ciencias sociales: el llamado “Modelo Mundial Latinoamericano” o “Modelo Bariloche” (Gallopín, 2004) y el proyecto titulado “Estilos de desarrollo y medio ambiente” (Gligo, 2003). A nivel global, y pensando en el periodo más reciente, además del libro del historiador Yuval Harari (2018), que comentaremos enseguida, destaca el ensayo del astrónomo Martin Rees (2019), ambos sobre el telón de fondo de las turbadoras declaraciones del físico Stephen Hawking en torno al agotamiento de los recursos, el calentamiento del planeta y las (ir)responsabilidades de Donald Trump (“La próxima vez que te encuentres con un negacionista del cambio climático, dile que haga un viaje a Venus. Pagaré el pasaje”, consignó desafiante el último Hawking).

Entre las implicaciones de las innovaciones tecnológicas en ciernes o entrevistas figura la apertura de dramáticas interrogaciones sobre el lugar de los seres humanos en el mundo por venir. De hecho, hay “gurúes globales” que pronostican, y a veces también preconizan, un futuro poshumano y, por supuesto, poshumanista. Una de las figuras más reconocidas de ese espectro, el recién mencionado Yuval Harari, ha escrito: “Cuando el automóvil sustituyó al carruaje tirado por caballos,

no mejoramos los caballos: los retiramos. Quizá sea ya hora de hacer lo mismo con *Homo Sapiens*” (Harari, 2018: 422). Una noción/imagen muy poderosa emerge del “paradigma algorítmico” (la expresión es nuestra) al que tributa este autor: la noción/imagen de *obsolescencia*. Tras haberse engullido muchas invenciones poderosas, entre ellas a dios, ahora la obsolescencia se cierne amenazante sobre la misma humanidad. El horizonte trabajado por Harari introduce, como alternativa al *Homo Sapiens*, la noción de *Homo Deus*, cuya inminencia y deseabilidad son debatibles, y cuya concreción daría lugar –según lo reconoce el propio autor– a flagrantes espirales de exclusión: una casta de superhumanos regiría sobre masas de seres prescindibles.

Cultivando disposiciones catastrofistas más o menos características acerca del futuro “en la Tierra”, el cine de ciencia ficción ha trabajado con asiduidad la paleta de temas que venimos refiriendo, contribuyendo de manera decisiva a poblar nuestros sueños y pesadillas de una imaginería más o menos precisa. En el cine correspondiente a dicho género despuntan futuriciones que elaboran las implicancias de las innovaciones tecnológicas o las perspectivas abiertas por catástrofes, sean estas específicas o inespecíficas. Es el caso de *Waterworld* (1995); *Twelve Monkeys* (1995); *Matrix* (trilogía estrenada en torno a 2000); *The Day After Tomorrow* (2004); *I, Robot* (2004); *Babylon A. D.* (2008); *Avatar* (2009); *The Road* (2009); *The Age of Stupid* (2009); *Splice* (2009); *2012* (2009); *Elysium* (2013); *Her* (2013); *Ex machina* (2014); *Transcendence* (2014), o *Interstellar* (2014), por nombrar apenas unas cuantas entre las más difundidas por la maquinaria de la industria cinematográfica. Pero, ¿cuántas veces sucede que los futuros imaginados en el pasado se revelan superados y hasta ridículos cuando se los revisita años después? Lo que experimentamos hoy al (re)ver un clásico como *Metrópolis*, o las viejas series de *Flash Gordon*, e incluso series o sagas más próximas como *The Six Million Dollar Man*, *Star Trek* o *Star Wars* y tantas otras, quizá les suceda también a quienes se acerquen dentro de cincuenta años a la filmografía de ciencia ficción de nuestros días. Sin embargo, los futuros historiadores de la cultura seguramente seguirán refiriendo las futuriciones de su tiempo a ciertos antecedentes, como lo hacemos nosotros al tener presentes en nuestros ejercicios de interpretación películas de hace tres, cuatro o cinco décadas, como *Total Recall* (1990); *RoboCop* (1987); *Brazil* (1985); *Mad Max* (trilogía estrenada entre 1979 y 1985); *The Terminator* (1984); *Dune* (1984); *The Day After*

(1983); *Blade Runner* (1982); *E.T., the Extra-terrestrial* (1982); *Escape from New York* (1981); *Soylent Green* (1973); *Silent Running* (1972); *2001: a Space Odyssey* (1968), e incluso la entera tradición de la literatura de ciencia ficción, tan entrelazada con las peripecias del género utópico/distópico. Probablemente tales historiadores futuros detecten que, en el término aproximado de una generación, los miedos y esperanzas tematizados por ese tipo de cine se fueron desplazando paulatinamente del tratamiento del holocausto nuclear, el agotamiento de los recursos y los viajes interestelares a la consideración de varios tipos de catástrofes, en particular ambientales, manteniéndose relativamente constante, aunque con ciertas modificaciones, la alusión a las inquietudes generadas por el desarrollo de la llamada “inteligencia artificial” y sus vinculaciones con la mente y la especie humanas. Para explicar los deslizamientos, los historiadores futuros quizá refieran la toma de conciencia del cambio climático y de la crisis ambiental, el fin de la guerra fría y las derivas recientes de la biología y de la microelectrónica. Estas referencias nuestras a la imaginería provista por el cine, tremenda *Gesamtkunstwerk* de nuestro tiempo, y, en particular, al cine comercial de ciencia ficción, no son gratuitas: buscan llamar la atención sobre el hecho simple pero difícilmente rebatible de que prácticamente nos resulta imposible imaginar algo sobre el futuro sustrayéndonos a ella.

Si cabe pensar el acervo simbólico de una sociedad como la trama de un tejido, no hay que perder de vista que no se trata de un tejido estático, sino de uno en continuo movimiento. La trama se compone y recompone de manera incesante, y la relación con el futuro y con la temporalidad es parte importante de esa cinético-caleidoscópica urdimbre.

Experiencias, horizonte, cesura

Lo venimos insinuando, pero no lo hemos dicho abiertamente todavía, y corresponde hacerlo. Nada de lo que un individuo o un grupo social “urde” acerca del futuro puede dissociarse de lo que “urde” en relación con las demás dimensiones temporales y con los vasos comunicantes, puntos de sutura o de ruptura entre ellas. Se imagina el futuro y se predica sobre él con base en una serie de operaciones que involucran posicionamientos acerca del presente y acerca del pasado: la interrogación

sobre el futuro es parte del modo en que nos relacionamos con la temporalidad. Con nuestra invitación a “poner el foco” en la cuestión del futuro aludimos a un *recorte* que remite más a una *acentuación* que a una desconexión aisladora. En dos palabras, mirar el futuro desde las Humanidades es mirar el tiempo y sus formas; hacerlo es atender al lenguaje y, en particular, al “discurso indirecto de la narración”.

Reinhart Koselleck ha sido, sin duda, uno de los autores que exploró estos temas de modo más lúcido y fértil. Las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativas*, a las que postuló como transhistóricas, están precisamente orientadas a pensar los entrecruzamientos entre pasado y futuro. Al introducirlas, Koselleck buscó no solamente dar forma a una heurística atenta a la “condición trascendental” de “toda historia posible”, sino además ofrecer una herramienta eficaz para comprender las transformaciones históricas de la experiencia de la temporalidad y, muy en particular, la irrupción del “tiempo nuevo” de la modernidad. De acuerdo con Koselleck, con la modernidad el horizonte de expectativas comenzó a dissociarse del espacio de experiencia; se produjo un quiebre, una cesura, con consecuencias sobre la disciplina histórica, sobre los conceptos políticos, sobre las utopías. Koselleck parecía pensar que a fines del siglo xx ese proceso exhibía signos de agotamiento: el espacio de experiencia se había empobrecido; el horizonte de expectativas lucía desgastado por sobresaturación (Koselleck, 1993). Es precisamente en torno a este punto donde emerge la aguda recomendación vertida por Paul Ricœur en el volumen III de *Tiempo y narración*. Situándose en la estela abierta por Koselleck, Ricœur advierte sobre la necesidad de evitar que la necesaria tensión entre los dos polos se convierta en cisma:

Por una parte, hay que resistir a la tentación de esperas puramente *utópicas*; no pueden sino desalentar la acción; pues, por falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable dirigido hacia los ideales que ellos sitúan “en otra parte”. Las esperas deben ser *determinadas*; por lo tanto, finitas y relativamente modestas, si quieren suscitar un compromiso responsable (...). Es preciso, por otra parte, resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello, hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado. Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades

incumplidas, prohibidas, incluso, destrozadas. En una palabra, frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente y el pasado cerrado y unívocamente necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas, y nuestra experiencia más indeterminada (...). Solo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viva*. Es así como nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado (Ricoeur, 1996: 952-953).

Varias preguntas surgen ante un pasaje así. Una concierne a cómo hemos de pensar la relación entre los modos de la narración y esa dimensión específica de la temporalidad que es el futuro, más allá, o más acá, de las “variaciones imaginativas” posibilitadas por la ficción. Desde luego, el futuro no puede “conocerse” del mismo modo que el pasado y que el presente. Todo discurso sobre el pasado está limitado por las huellas de ese pasado, de ahí la posibilidad y la pertinencia de las exigencias de un saber histórico con pretensiones científicas, el cual supone una reflexión constante acerca de los complejos vínculos que sus elaboraciones establecen entre la fidelidad a las huellas, el diálogo con interpretaciones alternativas y los requerimientos de cada presente, puesto que no hay historia sino desde y para cada presente. El futuro no ha dejado huellas, por lo que sobre él cabría decir, en principio, cualquier cosa. Y sin embargo, las cosas no funcionan así. Ante todo, porque no cualquier actor social está en condiciones de “predicar” acerca del futuro y, menos aún, de ser más o menos escuchado. Además, porque los discursos sobre el futuro, incluso los de la imaginación utópico/distópica más desbocada, los del arte más radicalmente disruptivo, los de la ciencia ficción más revulsiva, portan “marcas” de sus respectivos presentes (que no pueden ser otra cosa que “presentes-pasados”, habida cuenta de la acumulación de experiencias). Para quien estudia las representaciones que del futuro se labran, esas marcas desempeñan un papel no equivalente, aunque sí en algún sentido comparable, al jugado por las huellas en la elaboración del discurso historiador. Si no sobre huellas, los discursos y representaciones que conciernen al futuro labran su verosimilitud y su potencial eficacia práctica articulándose de variadas maneras con significantes “pasados-presentes” dotados de la cualidad de estar, de alguna manera, cargados de futuridad.

Otra pregunta relevante es si una época como la nuestra efectivamente deja espacios para satisfacer un requerimiento como el propuesto por Ricœur: indeterminar experiencias, determinar esperas. Pero, ¿cómo cabe caracterizar nuestra época, en particular, su experiencia de la temporalidad, sus modos de vincularse con el futuro? ¿Es la época abierta por las guerras mundiales la de la “crisis de la utopía” y el recíproco auge de las distopías, según se desprende de la historia del género utópico del estudioso belga Raymond Trousson? Al analizar *Brave New World Revisited*, *Fahrenheit 451* y otros libros que describen sociedades “tecnológicas” gregarias y embrutecidas, este autor indica que lo que esas obras insinúan es que, tal vez, una sociedad de ese tipo se está edificando ante nuestros ojos: “a diferencia de las anticipaciones lejanas de Döblin o Stapledon, los antiutopistas nos advierten sobre la inminencia del infierno” (Trousson, 1995: 328).

¿Es la nuestra una época conformista y heterónoma, signada por el ensanchamiento de la esfera de “lo funcional” en desmedro de la de “lo poético” y, consecuentemente, por una crisis profunda de la imaginación creadora, según propuso Cornelius Castoriadis? Decía este autor, en una postrera y recordada intervención, lo siguiente:

Este retorno del conformismo es un retorno general de la heteronomía. He definido la heteronomía como el hecho de pensar y actuar como lo exigen la institución y el medio social (abiertamente o de un modo subterráneo). Ahora bien, actualmente, así como hay un *pensamiento único* en economía, ya que nadie se atreve a volver a cuestionar la absurdidad del neoliberalismo que conduce a la ruina de las economías europeas, nadie parece estar en condiciones de cuestionar el *final de la filosofía* o decir que lo que se presenta como pintura es nulo en la mayoría de los casos; digo nulo, no digo mediocre o simplemente aceptable. Si alguien se atreve a semejante discurso, será tildado de beocio, incapaz de comprender el arte, o bien de viejo que se rehúsa a aceptar la evolución de la historia. El conjunto de estos hechos, si tienen cabida para nosotros y si acordamos globalmente con la interpretación que propongo de ellos, traduce una crisis de la institución general de la sociedad y de las significaciones imaginarias sociales. Como ya lo indiqué, esta crisis no es incompatible con una continuación de los *progresos* de la tecnología y de la producción, de la erudición

e incluso de la ciencia. Por mi parte, y sobre la base de razones que no tengo tiempo de exponer ahora, dudo incluso de que estos *progresos* puedan continuar mucho tiempo más en ausencia de las raíces que los nutrieron. Pienso que estamos en una encrucijada de caminos de la historia, de la gran historia. Un camino ya aparece claramente trazado, en todo caso en lo que se refiere a su orientación general. Es el camino de la pérdida de sentido, de la repetición de formas vacías, del conformismo, de la apatía, de la irresponsabilidad y del cinismo, junto con el creciente dominio del imaginario capitalista de expansión ilimitada de un *control racional*, seudo control seudo racional de la expansión sin límites del consumo por el consumo, o sea por nada, y de la tecnociencia autónoma en su curso, que forma parte, evidentemente, de la dominación de este imaginario capitalista. Otro camino debería abrirse: no está trazado de ningún modo. Puede abrirse únicamente a través de un despertar social y político, un renacimiento, un nuevo resurgir del proyecto de autonomía individual y colectiva, es decir, de la voluntad de libertad. Esto exigiría un despertar de la imaginación y del imaginario creador. Por razones que traté de explicitar, tal despertar es por definición imprevisible. Es sinónimo de un despertar social y político; tienen que producirse inevitablemente juntos. Todo lo que podemos hacer es prepararlos en la medida de nuestras posibilidades, desde el sitio que ocupamos (Castoriadis, 2001: 108-109).

Pero, ¿es cierto que estamos en la antesala del infierno y del sinsentido? ¿No hay algo de exageración en ese tipo de diagnósticos? De hecho, desde un *pathos* contrapuesto, un defensor de los logros de la “sociedad (americana) moderna” como Arthur Herman denuncia la existencia de un importante linaje intelectual que viene cultivando, con llamativo éxito, el “pesimismo cultural” (Herman, 1998: 17-18 y 439 ss.). Ese linaje, que iría de Nietzsche “y sus discípulos” Martin Heidegger y Herbert Marcuse al Unabomber y otros, incluye la mayor parte de las elaboraciones intelectuales distópicas y filo-distópicas –y quizá, también, a Castoriadis–. De acuerdo con el mismo Herman, “la siembra de desesperación e incertidumbre se ha generalizado tanto que la aceptamos como una postura intelectual normal, aunque nuestra realidad la contradiga”. En cierto modo, para alguien como Herman, el sinsentido procede, no de las realidades sociales, sino de la prédica de los intelectuales que integran el linaje pesimista,

quienes por alguna razón optan por retratar un infierno donde en realidad hay otra cosa, encomiable o al menos matizada.

¿Es saludable o no el cultivo del género utópico, de la disposición utópica, en una determinada sociedad? ¿En qué sentidos y hasta qué punto? ¿Qué puede significar que la disposición utópica se haya transfigurado últimamente en propensión distópica? ¿Tuvo razón José Saramago al decir, hace no tanto tiempo, que la palabra utopía debía ser suprimida de la mente y del espíritu humanos?

Yo he dicho frente a seis mil personas en Porto Alegre que si yo pudiera borraría del diccionario la palabra utopía, y más que del diccionario borraría de la mente de las personas el concepto de utopía, un concepto que ha hecho más daño que bien a la humanidad. La utopía es algo que sencillamente no podemos tener hoy, y entonces la ponemos en un lugar y en un tiempo que no se sabe, que puede ser dentro de 100 o 200 años, y olvidamos algo muy sencillo: ¿tenemos la seguridad de que, en ese tiempo, las personas que estén vivas estarán interesadas en lo que para nosotros es la utopía? A lo mejor no. Por lo tanto, hablar aquí en El Salvador, o en otra parte del mundo, a la gente pobre y desprotegida de utopía es sencillamente añadir un engaño, y si tenemos tantos, para qué añadir uno más (Saramago, 2005).

En esos años, Saramago hablaba de “enfocar sus propuestas para el día de mañana”, es decir de situarlas en un tiempo y lugar *bien determinados*. Entre sus propuestas no utópicas figuraban “acabar con el hambre (porque es algo que se puede)” y “regresar a la filosofía” (Saramago, citado en Vargas, 2004). Saramago es Saramago; sin embargo, recordar aquí esta específica intervención suya no equivale a desconocer los aportes de una importante línea de indagación sobre, y de recuperación de, la “función utópica” en la historia intelectual latinoamericana; tampoco que, en el seno de dicha perspectiva, un pensador de la talla de Franz Hinkelammert ha advertido oportunamente sobre los riesgos implicados en el “despliegue acrítico” de la razón utópica (ver Fernández Nadal, 2019; Ramírez Fierro, 2012; también, Roig, 1987, entre otros).

El futuro es, según venimos apreciando, materia de disputa, de disputas pasadas y, también, desde luego, de disputas presentes. Por ello, el estudio de los discursos sobre el futuro habilita perfectamente, entre otras cosas, una sociología

del futuro, la cual sería, a su modo, una rama de la sociología de las ideologías. A poco de recorrer esta vía nos topáramos, seguramente, con tensiones clásicas: entre determinismo y libertad, entre las esferas de lo funcional y de lo poético. ¿Qué lugar habría para la imaginación desde el mirador de una sociología del futuro? ¿Puede proporcionarnos orientación para reflexionar sobre esta problemática ese sutil pero rotundo be-mol que es el adverbio *puramente* introducido por Ricœur en la primera línea del pasaje antecitado? (Al decirnos que no nos dejemos tentar por esperas *puramente* utópicas, Ricœur parece invitarnos a abrigar esperas *parcial* y *críticamente* utópicas, es decir, marcadas por dialécticas más ricas entre punto de vista y punto de fuga: un utopismo “bien temperado...”). ¿No podría volverse ese adverbio un *puente* entre los partidarios y los críticos de la disposición utopizante?

Futuro amenazado, presente absoluto

Un señalamiento relevante en este plano tiene que ver con destacar que no se imagina de cualquier manera el futuro de una sociedad. Lejos de flotar en el vacío, las angustias y las esperanzas colectivas se inscriben y se despliegan dentro de contornos y bajo condicionamientos relativamente precisos. Marc Angenot ha recuperado y redefinido las nociones de *discurso social* y de *hegemonía de lo pensable* para recordarnos que existen límites para lo que es pensable y decible en un determinado momento, en una determinada sociedad.

En todas las épocas –escribe– reina una hegemonía de lo pensable (no una coherencia, sino una cointeligibilidad), *burbuja* invisible dentro de la cual los espíritus curiosos y originales están encerrados al igual que los conformistas, situación en la que ninguno dispone de una estimación del potencial futuro y de las mutaciones de los tópicos y de los paradigmas disponibles (Angenot, 2012: 16).

Angenot no concibe a la hegemonía como el bloque de discursos, temas e ideologías prevalecientes o predominantes, sino, más abstractamente, como

el conjunto de los “repertorios” y reglas y la topología de los “estatus” que confieren a esas entidades discursivas posiciones de influencia y prestigio, y les procuran estilos, formas, microrrelatos

y argumentos que contribuyen a su aceptabilidad. [La hegemonía es, pues, de acuerdo a su perspectiva], un sistema regulador [subyacente, oculto] que predetermina la producción de formas discursivas concretas (p. 30).

Sin embargo, hablar de discurso social en singular no equivale a pensar en una instancia monolítica, galvanizada. Con base en una asimilación particular de los aportes del teórico ruso Mijaíl Bajtín, Angenot recuerda la extrema diversidad de temas, opiniones, lenguajes y estilos coexistentes, máxime en sociedades caracterizadas por algún grado de pluralismo. Protagonistas de encarnizadas confrontaciones, los discursos en plural, deben entenderse, no como como “mónadas” impermeables, sino como “eslabones” de cadenas dialógicas. Al interior de esa *burbuja invisible* que es el discurso social en singular tiene lugar una “interacción generalizada”, muchas veces conflictiva, de los géneros, discursos y enunciados en plural.

¿Cuál es el discurso social que hoy rige en relación con el futuro y con la temporalidad? Dado que todos somos moradores de la burbuja invisible, no es sencillo objetivarla y perfilar caracterizaciones satisfactorias. No obstante, parece pertinente señalar que no debieran desconocerse tres experiencias que, siendo prácticamente sincrónicas, tienen un carácter fundante:

- La dinámica que llevó a la promulgación del documento titulado *Nuestro futuro común*, también conocido como informe Bruntland (Organización de las Naciones Unidas, 1987).
- La secuencia de acontecimientos ligados a la caída del muro de Berlín, el colapso de la Unión Soviética y el fin de los llamados socialismos reales.
- El despliegue de una nueva oleada de innovaciones tecnológicas, entre las que destacan las ligadas a la biología y a la microelectrónica.

De la primera experiencia procede la noción de desarrollo sostenible y, quizá más centralmente, la imagen de futuro *dual*, donde coexisten tensamente la imagen de un futuro deseable (próspero, simétrico, inclusivo, responsable) y la imagen de un futuro indeseable o “futuro amenazado”, título del apartado que abre la primera parte del citado documento, donde despuntan, incluso, alusiones a la “crisis”, a la “transgresión de los umbrales críticos”, a la “interrupción del desarrollo (o del progreso)”, así como una referencia a

un posible panorama de “ruinas desoladas”, el cual emularía, en condiciones nuevas y más ominosas, los colapsos de las civilizaciones históricas particulares. De la segunda procede el “último hundimiento de la utopía”, para retomar una expresiva fórmula de François Hartog (2007). De la tercera deriva la “vivencia de la simultaneidad global” que, de acuerdo con Rüdiger Safranski (2017), constituye algo inédito en la historia de la humanidad: “una provocación dramática, quizá una exigencia excesiva, para el género humano” (p. 18). También, y quizá más profundamente, interrogaciones turbadoras sobre la condición humana, de las cuales se desgajan imágenes de futuro poshumanistas, sobre las que adelantamos algo y sobre las que volveremos dentro de un momento.

¿Cómo pensar de manera articulada esta triple experiencia que configura nuestra relación la temporalidad y con el futuro? Para comenzar a delinear respuestas a una pregunta así, puede ser productivo recuperar el concepto de *régimen de historicidad*, introducido por el propio Hartog para pensar el tipo de vínculos que una determinada sociedad establece con las dimensiones temporales –entre las cuales se cuenta, desde luego, el futuro–. Teniendo presente que la actualización y la formulación de un régimen de historicidad no es instantánea, sino que lleva tiempo, y que jamás ha existido uno de esos regímenes “en estado puro”, importa retener la hipótesis de Hartog –situada claramente en la estela abierta por los señalamientos de Koselleck– según la cual en torno a 1990 se asiste a una “crisis del tiempo” y a la emergencia de un “nuevo” régimen de historicidad, al que define como *presentista*.

La caracterización del nuevo régimen por parte de Hartog es impactante. En el ensayo que cierra su libro, describe un presente multiforme y multívoco, un *presente monstruo*, que recuerda la *tota simul* por el cual Agustín y Plotino definían la eternidad: “nada sucede y todo está presente a la vez”. Un presente así no estará menos ávido o ansioso de historia, puesto que necesita “proyectarse antes de sí mismo para mirarse inmediatamente después como ya pasado, olvidado”. Tampoco deja de mirar hacia adelante, aunque nunca sale verdaderamente de sí. Este presente monstruo, nuestro “único horizonte”, es a la vez todo (porque no hay más que presente) y casi nada (puesto que solo hay la tiranía de lo inmediato): dilatado y doblemente endeudado, está acechado por la entropía, siendo quizá la amnesia su destino ineludible.

Varios de los rasgos del *régimen presentista* de Hartog recuerdan las formulaciones pioneras de Manuel Castells, dadas a conocer en los años noventa. En el capítulo titulado “La orilla de la eternidad: el tiempo atemporal”, Castells, cuyos puntos de vista se revelan (así lo reconoce el autor) por momentos próximos a los de David Harvey, postulaba que en la “sociedad red” el tiempo lineal, irreversible, medible y predecible “se está haciendo pedazos”, para dar lugar a una mezcla de tiempos que crea un “universo eterno” no recurrente sino “incurrente”: el *tiempo atemporal*. Para Castells, el tiempo eterno/efímero de la nueva cultura revela afinidades electivas con la lógica del “capitalismo flexible” y de la “sociedad red”, añadiendo una “impronta propia”, que instala sueños y representaciones en un paisaje mental atemporal (Castells, 2000). Sin embargo, aunque se pretenda vivir “como si” la muerte no existiera, la muerte sigue aguardando allí, tan cierta como siempre.

Existen, claro, otras imágenes para caracterizar el vínculo de nuestra sociedad con las dimensiones temporales –amnesia, musealización, saturación, melancolía–; no es excesivo pensar que la de Hartog posee la ventaja de permitirnos apresar su extraña coexistencia. Sin referirlo, aunque próximo al *pathos* de Hartog, Safranski sostiene que, con la aceleración, se consume más futuro y el pasado pierde valor rápidamente: el pasado grava al futuro con desechos y consume tesoros naturales formados a lo largo de millones de años: tiene lugar “un ataque del presente al resto del tiempo” (Safranski, 2017: 18, 101ss.).

La pregunta clave aquí alude, por supuesto, a qué lugar ocupan o pueden ocupar las Humanidades en este panorama donde coexisten de manera extraña discursos y diagnósticos tan disímiles –aunque por lo general orientados a tematizar lo “anómalo” o “patológico” de nuestra experiencia de la temporalidad–. Una posible línea de reflexión se abre cuando se procede a articular planteamientos como los de Castoriadis y Ricœur/Koselleck. Frente a la crisis de la utopía, a su agotamiento por sobresaturación, frente a la crisis de la imaginación creadora, a las imágenes de futuro sombrías, clausuradas, incluso frente a la crisis del tiempo, que se acompaña de los enormes desafíos abiertos por la vivencia de la simultaneidad global, el papel a desempeñar por quienes cultivamos las Humanidades parece ser triple: el de *custodio*, el de *filtro* o *tamiz*, el de restaurador de equilibrios. En esta línea, el humanista sería aquel que, en un contexto mayormente adverso

cuando no abiertamente hostil a su labor, custodia conglomerados de ideas y valoraciones del estilo de las que recopila Nuccio Ordine (2017, 2013) cuando tematiza la “utilidad de lo inútil”, o de las que, pensando en América Latina aunque no solo en ella, perfila Françoise Perus (2005) al postular su “defensa de la tradición letrada”. Las Humanidades no solamente contribuirían a preservar unos legados, sino también cierto tipo de experiencia, en el sentido planteado por Amador Fernández-Savater:

Inspirado en la lectura reciente de un par de artículos de Diego Sztulwark sobre Pierre Hadot y Ricardo Piglia, se me ocurre decir que leer podría ser, en la era digital, un trabajo o una técnica de “cuidado de sí”. Vivimos, como es bien sabido, en la época de la dispersión, de la interrupción, del *multitasking*. ¿El carácter “político” de la lectura-escritura no podría tener que ver hoy, ya no solo con la “formación” (o cualquier otra manera de verla como el “medio” para un “fin”), sino con la experiencia que habilita? Estar ahí y no en otra parte. Estar concentrado y no disperso. Estar en algo y no “en todo y en nada”. Encontrar un tiempo y un espacio propios. Fijar algunos pensamientos. Hundirse en el mundo que otro nos propone y a la vez activar nuestra imaginación sensible para “reapropiárnoslo”. Podríamos pensar la lectura y la escritura (ya simplemente en el nivel de los 1000 cuadernos, blocs de notas que uno lleva encima) como una “disciplina” –de recogida y registro de impresiones, conexiones y elaboración de sentido– contra el ruido mental, la vida diferida, la dispersión y la interrupción permanentes, etc. (En Bergel, 2017: 46).

Más acá de los matices, hablamos de afanes más o menos compartidos por la comunidad de los humanistas. Habría que investigarlo mejor, pero *a priori* da la impresión de que lo que acabamos de indicar se corresponde bastante bien con la autoimagen de quienes nos ocupamos de estos menesteres: custodios de legados inmarcesibles, tamices de valiosas cualidades, restauradores imaginarios de vitales equilibrios.

Obsolescencia, funcionalidad, heteronomía

Las últimas consideraciones parecen remitir a una suerte de épica del humanista, héroe agonal que actúa en un entorno

adverso. Dan por supuesta la existencia del conflicto autonomía/heteronomía mentado por Castoriadis, así como también, por extensión, la de unos individuos (todavía) más o menos autónomos. Entorno adverso: en las sesiones conclusivas del último seminario que impartiera, José Gaos planteó que el hombre moderno-contemporáneo, presa de un miedo literalmente pánico a afrontar el conflicto ontológico-metafísico del afrontar individualmente al Universo, al Existir, al Ser, parece haber optado por *escapar* al mismo siguiendo la vía del afán de dominación, de la voluntad de acción fáustica, del culto al movimiento y a la velocidad, de la tecnificación creciente, de la consagración de la tecnocracia (Gaos, 1994: 736-739). Para este filósofo –primer traductor al castellano de *Sein und Zeit*–, un aturdimiento paradójico y satánico preside la opción del hombre por aquello que lo anula como tal: su trágica regresión a la masa, a la materialidad, a lo infrahumano.

Es en relación con la trama de supuestos perfilada que adquieren profundo sentido tanto el llamado de Castoriadis a promover lo poiético por sobre lo funcional, como los esfuerzos que podamos desplegar para articular dicho llamado con las advertencias y recomendaciones enunciadas por Ricœur. Por esta vía, llegamos a la defensa de la autonomía, de la poiésis, de la imaginación, de una imaginación “temperada”, capaz de determinar las esperas, no para desechar de plano la utopía, sino para templarla, atentos a las sugerentes connotaciones portadas por el adverbio *puramente* en el pasaje de Ricœur ya comentado. Una tentativa así, que trata de desmarcarse, al menos en parte, de la desolación implicada en diagnosis como la gaosiana, no describe un panorama autocomplaciente ni celebratorio: no es nada sencillo dar satisfacción a los desafíos contenidos en ese *pathos*.

Pero, ¿qué sucedería con todo esto si lo humano tal como lo concebimos comenzara a tornarse obsoleto? En su *Homo Deus*, Harari parte del supuesto según el cual nos encontramos en la antesala de una redefinición radical de las nociones de individuo, libertad, mente, conciencia, espíritu, emoción, sentimiento, organismo, vida. También, claro, de la propia condición humana. Dentro de esta constelación de razonamientos, parecen perder relevancia y sentido los proyectos centrados en la preservación de los legados y, también, en la defensa de la autonomía y de la imaginación creadora. En

una importante medida, Harari asume como propio el “paradigma algorítmico”, para desde allí pronosticar y preconizar el predominio de algún tipo de algoritmo externo –del estilo de Google o Facebook, con sus potencialidades acrecidas– por sobre el “yo narrador”:

Los autoengaños y las ilusiones que hacen que la gente quede atrapada en malas compañías, carreras equivocadas y hábitos perniciosos no engañarán a Google. A diferencia del yo narrador que nos controla en la actualidad, Google no tomará decisiones a partir de relatos amañados, no caerá en la trampa de atajos cognitivos ni se guiará por la regla de la “parte culminante-parte final”. Google recordará en verdad cada paso que demos y cada mano que estrechemos (...). A cambio de estos devotos servicios de asesoramiento, solo tendremos que abandonar la idea de que los humanos son individuos, y de que cada humano tiene un libre albedrío que determina qué es bueno, qué es hermoso y cuál es el sentido de la vida. Los humanos ya no serán entidades autónomas dirigidas por los relatos que inventa su yo narrador. En cambio, serán parte integral de una enorme red global (Harari, 2018: 369-370).

Harari predice el hundimiento inminente del humanismo liberal y su reemplazo por una nueva configuración de creencias –ideologías o religiones– cuyos rasgos son por ahora difíciles de calibrar, aunque probablemente, a partir de la emergencia de una casta de superhumanos (los *Homo Deus*), acabe por integrar elementos de la vertiente “evolutiva” del humanismo, a cuya cepa perteneció, digámoslo al pasar, pero no sin énfasis, el nazismo:

Así, las nuevas tecnologías del siglo xxi podrían invertir la revolución humanista, despojando a los humanos de su autoridad y confiriendo en cambio poderes a algoritmos no humanos (...). Es crucial darse cuenta de que toda esta tendencia está más impulsada por los descubrimientos biológicos que por la ciencia informática. Son las ciencias de la vida las que han llegado a la conclusión de que los organismos son algoritmos (...) cuando los biólogos llegaron a la conclusión de que los organismos son algoritmos, dismantelaron el muro que separaba lo orgánico de lo inorgánico; transformaron la revolución informática, que pasó de ser un asunto simplemente

mecánico a un cataclismo biológico, y transfirieron la autoridad de los individuos humanos a los algoritmos conectados en red. Algunas personas están ciertamente horrorizadas por esta situación, pero el hecho es que hay millones que la aceptan de buen grado (*Ibidem*: 377).

De acuerdo con Harari, la creencia, tan característica de la vertiente liberal del humanismo, según la cual cada ser humano es un individuo único y valioso, cuyas opciones libres son la fuente última de autoridad, puede estar quedando obsoleta. Y está claro que en un mundo de obsolescencias así, las Humanidades y su épica no tendrían mayor razón de ser. No cabe desestimar un diagnóstico de esta naturaleza aduciendo la condición de “gurú global” o de “ideólogo de Silicon Valley” –voluntaria o no– del autor. De enorme influencia, una prédica como la de Harari busca introducir una nueva agenda, a un punto tal que podemos legítimamente preguntarnos si con ella no comienzan a alterarse, aquí, frente a nosotros, los términos del discurso social sobre la temporalidad y el futuro más o menos vigentes o, también, algunas de las características del régimen de historicidad: ¿y cómo decir el nuevo régimen?, ¿se trataría de uno hiper-presentista?, ¿o sería una historicidad pulverizada, habida cuenta de que en ese mundo de obsolescencias ya no habría experiencia de la temporalidad tal como la conocemos, tal como podemos, todavía, más mal que bien, describirla?

La reescritura de Harari sobre la historia de la humanidad en *De animales a dioses*, quizá pueda interpretarse, todavía, como parte del fenómeno aludido por Hartog, esa avidez ansiosa que más temprano que tarde desemboca en el olvido. Porque la radicalidad de “lo inminente en ciernes” que tematiza –que una parte de nosotros sean como dioses– pone enteramente en cuestión el sentido de revisar el pasado más allá de lo estrictamente necesario para operar aquí y ahora. En lo que respecta al futuro, es claro que los horizontes entrevistados por Harari dislocan por completo el polo de las expectativas: ¿hay algo más allá de acceder a la condición divina? Sin embargo, no podríamos asegurar si, para Harari, esos escenarios constituyen una utopía o una distopía. Su deseabilidad o indeseabilidad parece, en definitiva, quedar librada a las preferencias de sus lectores. Pero sí estamos en condiciones de afirmar que los horizontes

tematizados por Harari pretenden colocarse en un territorio situado más allá de los dilemas más o menos característicos de los humanistas y de su épica. También, que en su obra coexisten de manera tensa diagnósticos, pronósticos (por momentos, formulados en modo condicional) y precogniciones. Varias veces, tras ilustrar sus puntos con casos retóricamente eficaces, Harari acude a la expresión: “Y esto es solo el principio”. En un pasaje clave, sostiene: “En el proceso se revelará que el individuo no es más que una fantasía religiosa. La realidad será una malla de algoritmos bioquímicos y electrónicos sin fronteras claras, y sin núcleos individuales” (*Ibidem*: 378).

De acuerdo con Harari, una de las tecno-religiones en ciernes, y con mucho “futuro”, es el dataísmo, el cual “adopta un enfoque estrictamente funcional de la humanidad”, tasando el valor de las experiencias humanas “según su función en los mecanismos de procesamiento de datos”. Un enfoque estrictamente funcional de la humanidad: volvemos, pues, a Castoriadis, quien parecía tener razón después de todo. De manera profunda y radical: el paradigma algorítmico y la visión datacéntrica hacen (más) heterónomos no solo a las castas inferiores en ciernes, sino también a las castas superiores, esos supuestos hombres dioses, tan parecidos a lo que vimos en películas como *Elysium* o *Brazil*, e incluso *Transcendence* o *Blade Runner*, las cuales nos han provisto de suficientes imágenes alusivas –no solo o no tanto en lo que concierne a las peripecias concretas de sus tramas, sino especialmente en lo que respecta a los trazos genéricos de los escenarios donde dichas tramas se despliegan–. Lo que esos y otros escenarios tematizan recuerda aquello que Castoriadis pensaba como la “victoria” del pseudo-control-seudo-racional-de-la-nada.

Harari sabe de qué habla, y sabe por tanto que también él, y los saberes provistos por las disciplinas en las que se recuesta, están proponiendo un nuevo relato ordenador. Eso explica la presencia del siguiente pasaje, a nuestro juicio clave: “Es probable que un examen crítico del dogma dataísta sea no solo el mayor reto científico del siglo XXI, sino también el proyecto político y económico más urgente” (*Ibidem*: 428). La medida del reto viene dada por la estrecha conexión entre dataísmo y poder. Harari admite que es dudoso que la complejidad de la vida pueda reducirse a “flujos de datos”;

también, que no es tan claro que los organismos “sean” algoritmos y que quepa reducir la vida a los procesos de “toma de decisiones”. Reconoce que todo esto puede ser limitado, y portador de sesgos deformantes. Sin embargo, en su opinión, los límites y sesgos del dataísmo no necesariamente impedirán que el mismo consiga “conquistar el mundo” (otras religiones limitadas y sesgadas lo hicieron antes). Si ello sucede –y de algún modo esto es lo que Harari pronostica y preconiza–, se acelerará primeramente la búsqueda “humanista” de la salud, la felicidad y el poder, en una clave evolutivo-excluyente, según adelantamos. Más tarde, cuando los algoritmos acumulen suficiente autoridad, los proyectos humanistas podrían tornarse irrelevantes: el dataísmo podría hacerle al Homo Sapiens lo que el Homo Sapiens les hizo a los demás animales. El reciente libro de Martin Rees puede leerse con las variaciones de Harari en mente. Encontramos allí este otro punto de fuga, que actualiza obsesiones de antigua data, y que no es menos estremecedor:

El siglo **xxi** es especial por otra razón: es el primero en el que los humanos pueden desarrollar hábitats más allá de la Tierra (...). El viaje interestelar no es intimidante para entidades electrónicas casi inmortales. Si la vida es ahora única de la Tierra, esta diáspora sería un acontecimiento de importancia cósmica. Pero si la inteligencia ya impregna el cosmos, nuestra progenie se unirá a ella (Rees, 2019: 14).⁴

Cabe entonces suponer que en las próximas décadas los debates sobre la condición humana y sus vínculos con el paradigma algorítmico y sus implicancias irán ocupando un

4 En el capítulo 3, escribe Rees: “¿Por qué serán tan importantes estos aventureros del espacio? El ambiente espacial es intrínsecamente hostil para los humanos. Así, debido a que estarán mal adaptados a su nuevo hábitat, los exploradores pioneros tendrán un incentivo más convincente para rediseñarse que aquellos de nosotros que permanezcamos en la Tierra. Emplearán las superpotentes tecnologías genéticas y de ciborgs que se desarrollarán en las épocas venideras. Cabe esperar que dichas técnicas estén muy reguladas en la Tierra, sobre bases de prudencia y ética, pero los ‘colonos’ en Marte se hallarán muy lejos de las garras de los reguladores. Hemos de desearles buena suerte en la modificación de su progenie para que se adapte a ambientes extraños. Este podría ser el primer paso hacia la divergencia en una nueva especie. La modificación genética estará complementada por tecnología ciborg; en realidad, podría haber una transición hacia una inteligencia completamente inorgánica. Así pues, serán estos aventureros que viajarán al espacio, y no los que estemos confortablemente adaptados a la vida en la Tierra, los que encabezarán la era poshumana” (*Ibidem*: 122-123).

espacio cada vez más central en las agendas. Las disciplinas que forman parte de las Humanidades movilizarán sus recursos, sus lenguajes, sus narraciones (y también su singular épica) para participar de tales discusiones, (re)asediando nociones como libertad, mente, inteligencia, conciencia, espíritu, naturaleza, organismo, vida. Seguirán explorando, quizá con léxicos y puestas en trama renovados, otras dos cuestiones conexas, cuya relevancia es mayúscula: el tema de la alteridad (ante todo, de las alteridades contrapuestas a los superhumanos eventualmente en ciernes: los prescindibles, los animales, la naturaleza en general) y el tema del poder (de su impresionante y a la vez creciente capacidad de imponer una visión empobrecida, por heterónoma e hiperfuncional, del hombre y de la vida). Es altamente probable que la puesta de relieve de la no prescindibilidad de los seres humanos –en particular de las y los oprimidos, cuyas lapidadas vidas e identidades seguirán solicitando rotundas/nuevas narraciones para sostenerse–, así como la tematización de la insuficiencia del paradigma algorítmico para dar cuenta de la riqueza, la complejidad y el misterio de la existencia, figuren entre las prioridades de quienes optemos por seguir llamándonos humanistas en los años por venir.

Este libro

Los textos se presentan organizados en cuatro grandes partes. La primera –“Futuros del pasado”– constituye una buena muestra de los modos en que los historiadores se vinculan con la cuestión del “futuro”: reflexionando acerca de qué “teoría de los tiempos” requerimos para pensar los cambios; interrogándose sobre la genealogía del imaginario económico neoliberal; historiando las peripecias del género utópico; rastreando elementos utópicos en un vocabulario político específico; preguntándose por la trayectoria de un concepto de amplio alcance y portador de una peculiar futuridad; explorando las representaciones del tiempo que recorren la política argentina actual.

La segunda –“Estéticas utópicas y distópicas”– ilustra distintas maneras de enfocar las relaciones entre el universo de la creación estética y la temporalidad. El lugar del arte en la sociedad industrial –cuestión clave, que signó las peripecias de las

vanguardias de las primeras décadas del siglo xx-; los modos concretos de dar forma a (dis)topías en la literatura y en el cine; las relaciones en ciernes entre la literatura y las nuevas tecnologías en un contexto donde los atributos “convencionales” del autor y del lector parecen desestabilizarse, son los principales temas que se abordan.

La tercera parte –“Futuro-futuros”– explora algunos de los debates más relevantes que emergen cuando se focaliza la atención sobre esa zona crucial donde el presente se desgrana para comenzar a volverse futuro: la posibilidad de dar forma a nuevos imaginarios capaces de redefinir las relaciones sociedad-naturaleza, la problemática de las migraciones, la cuestión de las sexualidades, la discusión de las implicaciones políticas de ciertas nociones instaladas desde la prédica de los organismos internacionales, los futuros posibles de la política en la era digital, la interrogación relativa a los vínculos entre futuro y educación, en particular en contextos socioeconómicos desfavorecidos.

La cuarta sección –“Memorias-por-venir”– indaga qué se ha hecho y qué puede hacerse en relación con experiencias recientes injustas, violentas, traumáticas. A una propuesta de reconstrucción crítica de las narrativas en conflicto sobre la última dictadura cívico-militar sigue una reflexión acerca de la cuestión de la memoria –su condición abierta, sus potencialidades– y, luego, una indagación problematizadora de los complejos vínculos entre genética y derechos humanos. El volumen se cierra con una reflexión empíricamente fundada sobre el proceso de recuperación de una lengua indígena, cuya transmisión se vio en cierto momento interrumpida debido a una masacre perpetrada por la policía y por el ejército.

Bibliografía

- ANGENOT, MARC (2012). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ANDERSON, PERRY (1996). *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.
- ANSART, PIERRE (1983). *Ideología, conflictos y poder*. Puebla: Premiá/La Red de Jonás.
- ARENDT, HANNAH (1996) [1954]. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- AUGÉ, MARC (2012). *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BBC NEWS (2018). Yuval Noah Harari, el filósofo futurista que sin usar teléfono celular se ha convertido en el gurú involuntario de Silicon Valley. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-46203921>.
- BERGEL, MARTÍN (2017). De utopías globales, ruidos y recomposiciones. Una conversación sobre prácticas de lectura y nuevos movimientos sociales. *Nueva Sociedad* 268, marzo-abril.
- BULL, MALCOLM (comp.) (1998). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: FCE.
- CASTELLS, MANUEL (2000) [1996]. La orilla de la eternidad: el tiempo atemporal. En *La era de la información: economía, sociedad, cultura*. Madrid: Alianza. Tomo I: La sociedad red.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2001). Imaginario e imaginación en la encrucijada. En *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA (2019). *Recorridos por la Filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires: Teseopress [compilación de textos publicados entre 1999 y 2016].
- GALLOPIN, GILBERTO (2004) [1977]. El Modelo Mundial Latinoamericano ('Modelo Bariloche'). Tres décadas atrás. En Amílcar Herrera et al., *Catástrofe o Nueva Sociedad*. Buenos Aires: CIID/IIED.
- GAOS, JOSÉ (1994). *Historia de nuestra idea del mundo. Obras Completas XIV*. México: UNAM [1966-1967].
- (1992). La profecía en Ortega. *Obras Completas IX*. México: UNAM [1946-1947].
- GLIGO, NICOLÒ (2003). *Estilos de desarrollo y medio ambiente en América Latina, un cuarto de siglo después*. Santiago de Chile: CEPAL.
- GUDYNAS, EDUARDO (2012). Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. En M. Lang y D.

- Mokrani, *Más allá del desarrollo*. México: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.
- HARARI, YUVAL (2018). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Buenos Aires: Debate.
- (2014). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Buenos Aires: Debate.
- HARTOG, FRANÇOIS (2007) [2003]. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- HERMAN, ARTHUR (1998). *La idea de decadencia en la historia occidental*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- HUYSEN, ANDREAS (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE.
- KOSSELCK, REINHART (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- KOZEL, ANDRÉS Y PATROUILLEAU, MERCEDES (2016). La exploración científica del futuro, antes de la última dictadura. En Hugo Biagini y Gerardo Oviedo, *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea, Tomo III*. Buenos Aires: Biblos.
- LEM, STANISLAW (2014) [1970]. *El congreso de futurología*. Buenos Aires, Interzona.
- LÖWITH, KARL (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo xx*. Barcelona: Herder.
- MORENTE, JOSÉ JULIÁN (coord.) (1984). *Lo utópico y la utopía*. Barcelona: Integral.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1987). Nuestro futuro común. Recuperado de <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/42/427>.
- ORDINE, NUCCIO (2017). *Clásicos para la vida. Una pequeña biblioteca ideal*. Barcelona: Acantilado.
- (2013). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona: Acantilado.
- PERUS, FRANÇOISE (2005). En defensa de la tradición letrada. En Norma De los Ríos e Irene Sánchez Ramos, *América Latina: historia, realidades y desafíos*. México: FFL-UNAM.
- (2001). Introducción. *Historia y literatura*. México: Instituto Mora.
- RAMÍREZ FIERRO, MARÍA DEL RAYO (2012). *Utopología desde Nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.
- REES, MARTIN (2019). *En el futuro. Perspectivas para la humanidad*. Barcelona: Crítica.
- RICŒUR, PAUL (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.

- (1996). *El tiempo narrado. México: Siglo XXI*. Tomo III *Tiempo y narración*.
- ROIG, ARTURO (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En A. Roig (ed.), *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- SAFRANSKI, RÜDIGER (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Buenos Aires: Tusquets.
- SARAMAGO, JOSÉ (2005). El concepto de utopía ha hecho más daño que bien. *La Prensa*. El Salvador, 21 de junio, sección “Cultura”. Entrevista de Élmer Menjívar.
- SVAMPA, MARISTELLA Y VIALE, ENRIQUE (2014). Reflexiones finales. En *Maldesarrollo: la Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.
- TODOROV, TZVETAN (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- TRAVERSO, ENZO (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: FCE.
- TROUSSON, RAYMOND (1995) [1979]. *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*. Barcelona: Península.
- VARGAS, ÁNGEL (2004). Saramago: hay que borrar la utopía de la mente. *La Jornada*. México, 2 de diciembre.
- WHITROW, GERALD JAMES (1990). *El tiempo en la historia*. Barcelona: Crítica.