

Colapso y promesa

Marina Garcés
Universitat Oberta de Catalunya

Recibido: 15/04/23 / Aceptado: 20/05/23

Resumen: En un tiempo histórico dominado por los escenarios de no-futuro, ¿qué fuerza puede tener una promesa? Cuando la incertidumbre es la única certeza y el tiempo está dominado por la inminencia de la catástrofe, ¿qué sentido puede tener la creación de un vínculo y de un compromiso que se sostenga en el tiempo a través de la palabra dada? Esta pregunta nos remonta al tiempo común de Occidente y a su fundación: la palabra de Dios es la promesa de salvación, el pacto con el Estado se basa en la promesa de seguridad y la legitimación del capitalismo se vende como una promesa ilimitada de prosperidad. ¿Podemos leer la actual crisis de civilización como una crisis, también, de esta triple dimensión de la promesa de Occidente? ¿Y qué consecuencias tiene para la imaginación política y para la relación de nuestro presente con el futuro?

Palabras clave: Colapso, promesa, imaginación, soberanía, futuro.

Collapse and promise

Abstract: In a historical time dominated by non-future scenarios, what force can a promise have? When uncertainty is the only certainty and time is dominated by the imminence of catastrophe, what sense can there be in creating a bond and a commitment that is sustained over time through the word given? This question takes us back to the common time of the West and its foundation: the word of God is the promise of salvation, the covenant with the state is based on the promise of security and the legitimization of capitalism is sold as an unlimited promise of prosperity. Can we read the current crisis of civilization as a crisis, too, of this triple dimension of the promise of the West? And what are the implications for the political imagination and for the relationship of our present to the future?

Keywords: Collapse, promise, imagination, sovereignty, future.

¿Qué promesas se pueden hacer en tiempos de colapso? Ésta es una pregunta que cualquier interlocutor de hoy entiende. Entiende que nuestro tiempo está caracterizado por el conflicto entre compromisos y expectativas, entre proyectos y su viabilidad, entre los mundos que conocemos y su evolución posible. Es un conflicto que pone en crisis la relación entre pensamiento y acción, entre el sujeto y su voluntad. Sin embargo, la pregunta implica la relación entre dos términos, colapso y promesa, que están cargados de sentido histórico, cultural y político y que, por ello mismo y aunque parezcan evidentes, no lo son. En ellos se cruzan los sentidos con los que experimentamos hoy la incertidumbre y la manera como afecta a la facultad de imaginar mundos posibles.

La incertidumbre se ha convertido, hoy, en la única certeza. Aprender a gestionarla y a dominarla parece ser la vía para organizar y valorizar las propias posibilidades de vida. Para sobrevivir en la incertidumbre, aprender se reduce a aprender a responder a lo inesperado de forma eficaz y rápida sin fracasar. ¿De qué tipo de aprendizaje se trata? Aparentemente libre e imaginativo, es la base de una nueva forma de subordinación: la servidumbre adaptativa. Cuando la dominación toma la forma de una llamada incansable a la creatividad, incluso a la cooperación, ¿cómo articular hoy los lenguajes teóricos y prácticos de la emancipación? La paradoja de nuestro tiempo es que la imaginación colapsa bajo una doble exigencia: por un lado, la de no dejar nunca de producir respuestas e imágenes nuevas acerca de nosotros mismos. Es la presión de una productividad ilimitada como forma de vida y como argumento de promesa. Por otro lado, la tensión de tener que sostener esa desmesura bajo el horizonte de una incertidumbre radical: la de no saber hasta cuándo será mínimamente sostenible el mundo y las formas de vida que conocemos hasta ahora.

Bajo la amenaza de un final irreversible, responder a lo incierto es la única manera de poder seguir jugando y disponer de una vida más en el mercado de las oportunidades. Producir novedad es, entonces, la mejor manera de reiterar lo existente y de asegurar su reproducción, mientras se va degradando o destruyendo. Esta es la paradoja del capitalismo actual, que utiliza las herramientas clásicas de la obediencia para segregar y reprimir pero no para estabilizar derechos, acoger vidas ni dejar crecer proyectos. Es un capitalismo disruptivo que fortalece y reproduce su orden desde la lógica de la emergencia y de la excepción. Esto explica que muchas veces las voces de la crítica se desplacen hacia un repertorio de posiciones que tienden al conservadurismo y a la necesidad de asegurar continuidades más que elementos de cambio y de transformación.

Promesas, promesas

En un tiempo histórico dominado por los escenarios de no-futuro, ¿qué fuerza puede tener una promesa? Si pensamos en la palabra de los políticos, poca. Sus programas y sus aparatos de propaganda usan la promesa como una retórica que combina el engaño, la seducción y la pedagogía de la frustración. Están dichas para que sepamos y aceptemos, votándolos, que pueden no cumplirlas. O que lo más seguro es que no lo hagan. La lección de la política no sólo es la impotencia, es algo peor: prometiéndolos en falso, nos enseña que la palabra no vale nada.

Si pensamos en la economía, ya sea en sus predicciones o en la mercadotecnia de la inversión y de la especulación, tampoco podemos tener muchas esperanzas de que sus promesas sean garantía ni de estabilidad, ni de seguridad ni de prosperidad. Prometer réditos o ganancias es invitar al riesgo y a la ruleta de la incertidumbre, hecha para que pocos ganen y muchos pierdan.

Si pensamos en los sistemas que en las sociedades del bienestar se han atribuido la garantía de los derechos fundamentales y del bienestar común (salud, educación, justicia),

sus promesas son hoy un andamio que sostiene un edificio cada vez más inseguro. Quien entra en él no puede saber cómo va a salir, con qué conocimientos y capacidades, con qué relación con la enfermedad y la salud, con qué resoluciones acerca del daño y su reparación.

Por lo que respecta, pues, a los pilares de las sociedades modernas y a su horizonte de valores y de aspiraciones, podemos decir que la promesa como compromiso colectivo y como expectativa común de algo mejor está en crisis. No es que no sepamos imaginar futuros y con ello las promesas de emancipación, justicia o dignidad se hayan vuelto más y más impensables. Yo diría, más bien, que todos los futuros que somos hoy capaces de imaginar, que son muchos y no muy lejanos, no se parecen en nada a aquellos que nos habían prometido o que nos habíamos prometido construir. La distancia entre las promesas del pasado y las evidencias del presente se abre como un abismo poblado de amenazas. Lo significativo es que esta amenaza somos, básicamente, nosotros: es decir, los humanos como sujetos de una acción histórica decepcionante y de una acción presente amenazante.

La desconfianza en lo humano no es nueva: de ella han nacido dioses y destinos, leyes superiores que organizan el tiempo y su sentido, ruedas de la suerte o castigos supraterráneos. La desconfianza en lo humano puso la promesa en boca de Dios o en manos de la historia. Hoy, está en manos de la tecnología y de sus escenarios más allá de lo humano.

Promesa y profecía

Nuestro presente no funciona como una promesa sino como una profecía. No se compromete con el futuro y sus posibilidades, sino que anuncia los modos de su final. Cuando los hechos adquieren el valor de predicciones o incluso de profecías, sólo pueden ser acatados o negados. Acelerados o retrasados. La imaginación crítica queda bloqueada.

La imaginación colapsa cuando cualquier límite con el que la mente se relaciona pasa a ser entendido como un final: ya sea un final como catástrofe, ya sea un final proyectado como solución o como salvación. Un sí o no, un todo o nada que reintroduce la dicotomía excluyente y un principio de no contradicción convertida ahora en el destino de todo lo que puede llegar a ocurrirle a la humanidad. Desde el problema más concreto hasta la visión general del estado del mundo, o nos estamos condenando o nos estamos salvando. Parece la única disyuntiva pensable. Bajo esta ley, no hay otro sentido de la experiencia posible.

Diversas tendencias teóricas y prácticas se derivan actualmente de este estrecho margen para la imaginación. De forma paradigmática, podemos señalar tres: el negacionismo (climático, sanitario, etc), que niega la existencia de los problemas existentes y de las ciencias que los diagnostican, el aceleracionismo, que apuesta por un salto adelante que resuelva por sí mismas las contradicciones de la realidad actual, o el solucionismo, que reduce su perspectiva sobre el mundo a problemas técnicos que puedan encontrar soluciones eficientes y rápidas. En los tres casos, lo que encontramos es el colapso de la imaginación porque en todas ellas gobierna un mismo código, basado en la dicotomía afirmación / negación de lo que hay.

Para que la imaginación no colapse, el colapso tiene que poder ser pensado, vivido, atravesado, cuestionado y revertido. La cuestión que se pone en el centro, entonces, es: ¿cómo distinguir entre el colapso, como hecho o conjunto de hechos que tienen que ver con el presente de la producción y sus efectos sobre los ecosistemas y las relaciones sociales, y el colapso como lógica que lo impregna todo y que cancela la posibilidad misma de la imaginación? La tarea crítica, en este caso del pensamiento capaz de separar

y discernir entre nociones y sus ámbitos de aplicación, debe ocuparse urgentemente de elaborar esta distinción.

La clave está en la relación con el tiempo: el colapso como acontecimiento o conjunto de acontecimientos históricos que afectan a nuestra relación con los recursos y los modos de producción y consumo actuales, tiene lugar en el tiempo. Es un presente del mundo, que enlaza con una historia pasada, sus ideas, sus vencedores y sus víctimas, así como con sus promesas incumplidas. Apunta, de forma concreta, a unos futuros posibles que, porque los podemos imaginar, también los podemos cambiar o, por lo menos, intervenir en ellos.

El colapso como lógica que se impone sobre el sentido de todo acontecimiento posible ocurre, en cambio, no en el tiempo sino contra el tiempo. Es lo que en el ensayo *Nueva ilustración radical* (Anagrama, 2017) definí como condición póstuma. La condición póstuma es una experiencia del límite en la que lo que es puesto fuera de sus propios límites es el tiempo mismo. No se trata, por supuesto, del tiempo abstracto o del tiempo de la física. Lo que está amenazado es el tiempo de lo vivible. Es decir, el tiempo que se abre cuando podemos participar e intervenir en la transformación y la disputa por nuestras condiciones de vida. La condición póstuma es una nueva captura de la narración del futuro que lo arranca de la historicidad del presente y lo somete a la amenaza inminente de un final que funciona como un chantaje permanente sobre cualquier acción o decisión. Se rompe, así, el nexo ético y político de la acción.

Emergencia y excepcionalidad

La imaginación como promesa no solo ha colapsado ante la complejidad de las grandes catástrofes globales y la impotencia de no saber cómo responder a ellos. Colapsa también día a día ante la violencia que los seres humanos nos infligimos a nosotros mismos y a nuestro entorno. En este sentido, resulta interesante el abordaje que se está haciendo desde América Latina a las posibles lecturas de un presente roto, profundamente dañado, pero que en ningún caso se alza como imagen de un fin del mundo para todos. Daniel Inclán, desde México, analiza la violencia desde la idea de una guerra contra la historia. Escribe: “Como parte del mandato, la violencia cumple una función deshistorizante de los procesos comunicativos, sea por su eterna reiteración o por su letalidad, que hace imposible las articulaciones y las operaciones para ubicarla en una temporalidad colectiva.” (Inclán, 2015, p.14)

Deshistorizar implica también despolitizar la experiencia. Hacer imposible cualquier temporalidad colectiva nos instala en la inmediatez amenazante de una excepcionalidad permanente que hace de la violencia y de la arbitrariedad las únicas formas de gobierno de la crisis, ya sea la crisis económica, sanitaria, climática o las distintas críticas políticas que estallan como burbujas, también, en distintos lugares del mundo. La excepcionalidad permanente es la forma política de la catástrofe del tiempo y en ella, la única condición del sujeto es ser más o menos víctima, resultar más o menos afectado, según temporalidades que estallan y se individualizan. El colapso de la imaginación es el estallido del tiempo en presentes y futuros de consumo rápido y privatizado.

Frente a ello, la emancipación no es un estado de beatitud ni un horizonte de salvación. Es una relación antagónica con los límites de la dominación. La condición para empezar a subvertirlos es aprender a percibirlos. Albert Camus asociaba la rebelión a la percepción de un límite hasta entonces no evidente, a partir del cual la dignidad colectiva quedaba puesta en cuestión. Gilles Deleuze, en la misma línea, apuntaba al cambio de sensibilidad que se produce cuando, en un estado de normalidad, emerge un sentido de lo intolerable que hasta entonces no percibíamos. La tradición ilustrada, hasta

Marx, ha asociado esta posibilidad del límite a un ejercicio de la conciencia: conocer para actuar, concienciarse para transformar. En ambos casos, la relación entre lo visible y lo factible pasa por la percepción de un límite de lo posible. Actualmente esta proporción en la que lo posible se confronta con lo vivible ha estallado. Podríamos decir que todo lo que podemos llegar a saber no basta para lo que precisamos hacer y que a la vez lo desborda. Somos aprendices de una realidad que se nos impone como incierta y al mismo tiempo irreversible. Es así como el presente y el futuro colapsan en un estado de cosas en el que se vuelve imposible imaginar nada más que el propio agotamiento de lo que hay.

La fantasía utópica

Los hechos se confunden con predicciones porque en el estado de hechos presente ya está incorporada su agotamiento o su imposibilidad. Describir el estado de cosas presente implica la narración de su catástrofe inminente. No hace falta proyectar o predecir. No hay nada que prometer. El presente del mundo arrastra una sombra apocalíptica de la que sólo podemos escapar recurriendo a la fantasía utópica, a un mundo fuera del tiempo y del espacio. La pregunta crítica es si hemos pasado de la falacia naturalista, que confundía el ser con el deber ser, a la falacia catastrofista, que confunde lo que hay con su imposibilidad de seguir siendo. Cuando los hechos adquieren la condición de profecías, la historia recupera una condición neorreligiosa, que se explica bajo un horizonte dicotómico: o condena o salvación.

¿Cómo separar la realidad de la devastación ecológica, social y psíquica de su incorporación en un relato convertido en ley? ¿Cómo distinguir críticamente entre la irreversibilidad de los hechos y la irreversibilidad de la historia? Los hechos no son neutrales. Ni siquiera el neopositivismo de los datos puede convencernos de esta pretensión. Por eso vuelve a ser necesario encontrar los modos de hablar de los hechos, darles nombres, contexto, temporalidades comprensibles y evoluciones imaginables. Si hablamos de cambio climático, estamos hablando de injusticia global. Si hablamos de agotamiento de recursos, estamos hablando de extractivismo. Si hablamos de contaminación, estamos hablando de lobbies y de intereses particulares. Y así, podemos desplazar el lenguaje del fin del mundo al de la historia de la lucha entre mundos.

Aunque parezca una paradoja, para poder hablar de los hechos en vez de que ellos hablen por nosotros, hace falta mucha imaginación. No se trata de fantasía, de utopismo o de fabulación. La imaginación es la facultad de los límites: una actividad sensible y mental que nos permite relacionarnos de forma activa con los límites de lo que vemos, sabemos o pensamos. Por eso podemos decir que la imaginación es una facultad crítica. La crítica es el arte de los límites, del examen y del discernimiento cauteloso acerca de las producciones humanas y de sus condiciones de posibilidad. La imaginación es la relación viva con ellos. La inquietante virtud de la imaginación es enlazar, sin unirlo, aquello que el pensamiento separa: lo sensible y lo inteligible, lo interior y lo exterior, lo presente y lo ausente, lo que es y lo que no es, lo posible y lo imposible... y las distintas dimensiones del tiempo.

Por lo menos en Occidente, la relación con la imaginación ha sido ambivalente. Temida y despreciada por la aspiración a una verdad eterna y transparente, al mismo tiempo ha sido ensalzada por la sensibilidad estética y, actualmente, por el productivismo cognitivo y su apología de la creatividad. Ni la subordinación de la imaginación a criterios más altos de verdad ni su reducción a fábrica de imágenes nos permiten entrar en relación con la dimensión crítica de la imaginación y su particular manera de elaborar el sentido y el valor de los hechos.

Una promesa más que humana

Junto con la política, la economía y los derechos fundamentales, el otro eje vertebrador de los imaginarios modernos han sido la ciencia y sus desarrollos tecnológicos. Desde la revolución científica e industrial, desarrollar el conocimiento y sus aplicaciones ha sido sinónimo de prometer progreso, bienestar, información e incluso más justicia e igualdad. Uno de los presupuestos de lo que llamamos Ilustración es esta relación inequívoca entre el conocimiento (ciencia, educación, cultura...) y sus promesas (libertad, prosperidad, democracia...).

Mientras que este presupuesto está siendo hoy cuestionado por la experiencia directa de la incertidumbre, tanto histórica (¿qué podemos esperar?) como epistemológica (¿qué podemos saber?), su lógica se ha trasladado al ámbito de la innovación tecnológica. Lo que no puede hacer la educación, lo hará la tecnología, lo que no puede hacer la ciencia, lo hará la innovación, lo que no puede hacer la información, lo hará la comunicación. Es un desplazamiento hacia una promesa impersonal y más allá de lo humano, que no renueva la confianza en el compromiso y el vínculo, sino todo lo contrario: es una promesa que que no declara nadie sino que está en la lógica misma de las cosas tal como se nos presentan y nos invitan a formar parte, acriticamente, de sus universos prometidos. Lo que los humanos no hemos sabido prometernos, que lo hagan “las máquinas”. Así, éstas se convierten en depositarias de nuestros anhelos y de nuestras expectativas, de nuestros deseos y, también, de nuestros miedos. Es un horizonte de salvación al que no queremos renunciar pero que no nos atrevemos a sostener por nosotros mismos.

“Las máquinas” son ese otro humano que condensa todas nuestras esperanzas y todas nuestras amenazas: desde la promesa de volar de los artefactos con los que jugaba Leonardo da Vinci, hasta la promesa de liberarse del trabajo con la automatización y o la de alcanzar todos los conocimientos posibles con la digitalización. Pero del mismo modo concentran también todo el arsenal de amenazas imaginables: exceso de poder, control, suplantación del trabajo humano, despersonalización, invasión de la privacidad... hasta llegar a los escenarios distópicos en el que las máquinas vendrían no sólo a desplazar sino a dominar y sustituir la agencia propiamente humana.

Actualmente, esta tensión entre el miedo y la esperanza, entre la promesa y la amenaza, se concentra de manera especialmente intensa en la Inteligencia Artificial. La invocamos con temor y con veneración, sin saber muy bien de qué hablamos y sin decidir si va ser lo que va a salvar a la humanidad de sí misma, como si se tratara de ese Dios que nos había muerto o nos había abandonado, o si va ser el monstruo que finalmente nos derrotará, mentalmente mediante sus algoritmos y físicamente con el colapso ambiental y energético en el que está contribuyendo de forma exponencial.

Explica la experta en IA Helga Nowotny que lo que nos hace confiar en la IA y apostar por ella como si nos jugáramos nuestro futuro como especie y como civilización, es por su capacidad de predicción. Como ella señala, se trata de una capacidad paradójica, pues lo que hace es acercar el futuro al presente hasta el punto de hacerlos coincidir. Los algoritmos predictivos no analizan relaciones de causalidad, sino patrones probabilísticos a partir de la lectura de una cantidad impensable de datos del pasado. Actualizan, pues, un pasado que no cuestionan y lo convierten en la descripción de un futuro que, porque proviene de la legitimidad que damos a la ciencia, se convierte, fácilmente, en el único posible. Por lo tanto, el algoritmo se dota del poder performativo de lo que antes llamábamos una “profecía autocumplida”. Derivando un futuro a partir de un pasado, condiciona de manera incuestionable nuestros comportamientos y decisiones en el presente. La IA no promete: pero en ella proyectamos la promesa de una relación segura con la incertidumbre de lo que todavía no ha ocurrido, de lo que porque no ha sido podría

ser todavía de otra manera. Lo que paradójico es que esta promesa no la hace la máquina, lo que hace la máquina es predecir sin prometer. Es un Dios sin voz, un poder vacío, sin vínculo y sin compromiso.

El instrumento de la imaginación

La filósofa Gayatri Spivak utiliza a menudo la expresión “the instrument of othering” para referirse a la imaginación. Esta sería, entonces, el instrumento de la extrañeza. Prefiero interpretar el sentido de este “othering” como extrañeza que como alteridad. La alteridad remite a la dualidad mismo-otro, y por lo tanto al marco semántico y político de la identidad. La extrañeza en cambio, nos sitúa en otra geografía de los límites: entre lo que nos resulta familiar y lo que nos es ajeno, entre lo reconocible y lo inquietante, entre lo que sabemos y lo que no dominamos del todo. La extrañeza no establece un corte limpio, nos obliga a mirar mejor, a preguntar de nuevo. Puede partir de la curiosidad o de la incomodidad, mezcla el deseo con el temor. Por todo ello, no hay percepción de la extrañeza que no nos haga sentir, también, extraños. Así como reconocer la alteridad del otro puede ser una fuente de afirmación de nuestra identidad, la aparición de lo extraño nos hace sentir los límites de nuestro propio marco de recepción. Por eso, la experiencia de lo extraño moviliza la imaginación.

Spivak se refiere a la imaginación como un instrumento. Si la lupa permite precisar la visión o la balanza medir el peso, la imaginación desvela lo normal como extraño. Desencaja las inercias del reconocimiento, sus saberes y sus rutinas ya aceptadas o impuestas, y las expone a lo que se les escapa. “Tiene un sabor extraño”, decimos de un alimento que no acabamos de situar mientras lo sentimos aún en nuestra boca y las neuronas de nuestro cerebro se mueven en busca de algo a lo que asociarlo. Mientras, imaginamos que hemos ingerido algo que podría hacernos daño, y nos asalta el miedo, o que hemos descubierto un sabor nuevo, y nos despierta la curiosidad. Del mismo modo, cuando llega a nosotros un rostro que no tiene la expresión o las proporciones esperadas, una idea que no es inmediatamente aceptable o una práctica que rompe los hábitos de nuestro cuerpo y muestra su timidez o su incomodidad, nos convertimos por un momento en esa lengua que, entre el deseo y el pánico, persiste en saborear lo ya ingerido sin poder dar marcha atrás. Esa lengua es el instrumento de la imaginación. El sabor extraño es aquello que todavía no se ha decidido si es una promesa o una amenaza.

La imaginación capturada

George Orwell *imaginó la imaginación* como uno de esos animales que en cautiverio dejan de reproducirse y mueren. Siglos antes, Santa Teresa de Jesús se refería a ella como una lagartijilla juguetona o como una de esas mariposas nocturnas que se cuelan entre las rejas de las ventanas cuando menos las esperamos. En ambas imágenes hay rejas, cautiverio, pero de signo inverso: para Orwell la imaginación es lo que languidece encarcelada, para Santa Teresa es la imaginación lo que viene a desordenar, con su juego, las estancias de nuestras prisiones domésticas o domesticadas. En realidad no son imágenes opuestas, porque las dos entienden que la relación de la imaginación con el límite (la reja) es precisamente la de poderlo sortear. Cuando la clausura se hace total muere.

Orwell, como desarrollan sus ficciones, se refería a las configuraciones totalitarias del poder, sus formas de gobierno y sus lenguajes. Santa Teresa, a las casas, palacios y monasterios donde el poder religioso y político de su tiempo se blindaba para que no pudiera entrar nada inesperado, nada que desordenara el espíritu. Santa Teresa fundó una

red de conventos cuyas puertas no cerraban bien. Ay de la casa donde no pueda colarse una lagartija. O ay de la lagartija que ya no pueda escapar.

Bajo el dominio de un orden de dominación basado en la incertidumbre, parecería que ya no hay cárcel, ni reja, ni casa ni cautiverio, sino solamente una intemperie climáticamente peligrosa en la que buscar efímeros refugios o poderosos instrumentos para una aventura permanente. Parecería que en lo incierto la imaginación crece y que en situación de peligro la creatividad aumenta. Esto es lo que vende y promueve el programa cognitivo y económico del capitalismo actual, desde la educación básica hasta el *management* global. Podríamos discutir acerca de cuánta imaginación necesitamos hoy para sobrevivir en estas aguas y quizá entraríamos en un debate terminológico (y político) acerca de qué es imaginación, qué es fantasía, qué es creatividad o en qué consiste una promesa. Pero si lo analizamos con detenimiento, lo que encontraremos es una captura de la imaginación bajo dos formas: su sumisión a la totalidad y su proliferación en lo ilimitado de la producción. La primera es la imaginación apocalíptica, que ya sólo puede proyectarse en la idea de un final. La segunda es la imaginación disruptiva, una forma de creatividad que sólo trabaja para valorizar la incertidumbre.

La imaginación es apocalíptica cuando cualquier límite que podamos imaginar adquiere el sentido de un final, se impone lo que en otros contextos he llamado el *dogma apocalíptico*. Bajo este dogma, el colapso de la civilización no sólo es imaginable sino que se presenta como incuestionable. Los acontecimientos históricos adquieren la condición de profecías y las profecías, se refieran a lo que se refieran, sólo anuncian el fin del mundo. La promesa se convierte en amenaza. Con este salto de nivel y de registro, lo histórico se convierte en destino, los hechos en oráculos y el futuro en una condena de la que pasamos a ser víctimas en vez de sujetos.

La famosa cita de que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo se ha repetido tanto que ya ni siquiera sabemos a quién atribuirlo. Pero, ¿de verdad es tan obvia? ¿A qué mundo se refiere esta sentencia? ¿Y quién es el sujeto de esa imaginación? La relación entre nosotros y el mundo que subyace a esta frase se enuncia como una totalidad (todos nosotros imaginamos el fin del mundo entero) pero no cuestiona su propio punto de vista. ¿Quién habla en esta frase y en nombre de quién? La imaginación de los mundos posibles, de aquellos que han sido destruidos por el actual, así como de los que podríamos generar más allá de los actuales límites, queda ahogada bajo una sola figura de la totalidad: el mundo extinguiéndose.

No sólo acabamos de vivir una pandemia global que no ha cambiado los modos de producir, consumir y trabajar, sino que estamos entrando en la misma normalidad que habíamos dejado atrás pero con mucha más conciencia de su imposibilidad (una palabra más justa que la ambigua “sostenibilidad”). El gobierno austríaco anunció un plan para preparar a su población para un *blackout* absoluto que deje a toda Europa a oscuras antes de 2025. Es un ejemplo entre muchos. Parafraseando la cita anterior, podríamos decir que es más fácil imaginar el *blackout* que las medidas para evitarlo. Desde el punto de vista de la educación de la población, desde los más pequeños hasta el diseño de los comportamientos sociales, esto implica que se nos enseña antes a asumir la irreversibilidad del daño que a no producirlo. Así, la imaginación como práctica social y colectiva que dibuja los contornos de los mundos posibles, queda sometida a una única posibilidad: o todo o nada. O condena o salvación. O el mundo que ya conocemos o su agotamiento final. Ya no nos limitamos a imaginar los colapsos concretos. Bajo esta tiranía de la totalidad, lo que colapsa es la imaginación misma. Es el animal en cautiverio que, en la metáfora de Orwell, muere de falta de vida y de esterilidad.

La otra cara de esta imaginación sometida a la totalidad de su colapso es la imaginación como producción ilimitada de respuestas creativas a situaciones inciertas. Es

una imaginación disruptiva: crea novedad sin relaciones de causalidad ni de continuidad. La creatividad y la innovación forman parte hoy de un paradigma que no sólo necesita producir novedad sino hacerlo en un cambio constante de marco o de sistema de referencias. Por eso la he llamado imaginación disruptiva. La imaginación, como facultad de percibir y transgredir los límites de lo posible, se encuentra entonces atrapada en un funcionamiento perverso respecto a sí misma. En vez de ser un arte de los límites, se convierte producción ilimitada de imágenes para una realidad desencajada.

Se pueden encontrar muchos ejemplos en los que esta relación entre imaginación y disrupción funciona de manera deliberada. En el campo de la pedagogía no sólo es evidente sino explícita: el alumno más virtuoso, hoy, es aquél que se prepara con éxito para un futuro del que, literalmente, se dice que no sabemos nada. Vemos a menudo titulares de periódico que anuncian que un alto tanto por ciento de los puestos de trabajo y profesiones del futuro próximo todavía no existen y ni siquiera podemos imaginarlos. Aunque no sepamos quién y cómo calcula aquello de lo que se afirma que no sabemos nada, el mensaje cala y funciona: el estudiante que ya somos todos a lo largo de la vida, no puede saber entonces con qué finalidad estudia y sólo le queda prepararse, así, para adaptarse mejor a una realidad social imprevisible. Prepararse para un futuro del que no sabemos nada significa, a un nivel más profundo y con consecuencias políticas, aceptar que no tendremos nada que ver en la construcción o creación de ese futuro. Si no, quizá sabríamos algo acerca, por lo menos, de sus posibilidades cumplidas o incumplidas. Lo que parece una invitación a la libertad es una condena a la servidumbre o, más concretamente, a una *servidumbre adaptativa*. Del mismo modo, los procesos de migración hoy no son sólo un viaje peligroso, que puede conducir a llegar o no llegar, sino la incorporación, muchas veces de por vida, a un sistema de gestión continua del dentro/fuera, del estar y del no estar que sitúa a la persona migrante en la necesidad permanente y también ilimitada de estar gestionando su propia existencia en relación a regulaciones, legislaciones.

La servidumbre adaptativa es la antítesis del entrenamiento hacia lo extraño que proponía Spivak. En una actualidad caracterizada por la disrupción permanente, no hay margen para experimentar lo extraño. Lo extraño emerge, precisamente, allí donde hay una relación posible entre lo que sabemos y lo que no sabemos. ¿Qué hay entre el saber y el no-saber? Precisamente, el trabajo de la imaginación. La imaginación es el enlace vivo entre lo que hay y lo que no hay, lo conocido y lo desconocido, lo cierto y lo incierto. Entrenar lo extraño es, entonces, retomar el trabajo de la imaginación como un arte de los límites que nos devuelve la capacidad de dar forma a los mundos en disputa. No queremos un *blackout*. Pero tampoco defender simplemente lo existente. Para no ser siervos de la incertidumbre, necesitamos convertirnos en aprendices de lo extraño.

La promesa soberana

La crisis civilizatoria de Occidente y de sus imaginarios de futuro es, también, la crisis de la estructura de la promesa. No sólo el pensamiento emancipatorio funciona desde ella, también las estructuras de poder se han alzado desde la autoridad de la palabra que promete. El cuerpo político y religioso de Occidente se había construido en torno a la palabra de la promesa, bajo tres figuras: la promesa de salvación, la promesa de protección y la promesa de prosperidad.

La promesa de salvación es la palabra de Dios. Adopta diversas formas, que con el paso de los siglos se irán laicizando hasta llegar, como hemos visto, a la encarnación de la razón predictiva en la tecnología digital. Pero antes de llegar ahí, el Dios bíblico promete descendencia, promete una tierra a su pueblo, promete rehacer el camino del

exilio... en definitiva, de forma más o menos concreta, todas sus promesas tienen como trasfondo la promesa de salvación como base para una alianza. Podríamos preguntarnos: si Dios es Dios y lo puede todo, ¿por qué necesita prometer? Si es omnipotente, puede hacer lo que quiera y sin espera: salvar o condenar, hacer vivir o destruir, escoger a sus beneficiados y excluir a los demás seres, arrasar la creación entera o volver a hacerla. ¿Por qué la promesa? ¿Cuál es su fuerza? En todos los casos en que la palabra de Dios promete, o incluso pudiendo entender que toda palabra divina puede ser interpretada como una promesa, lo que hace es instituir un vínculo y un tiempo común. El horizonte de salvación organiza la acción colectiva y su sentido, en este caso a través de la sumisión y la obediencia a una soberanía: la del Señor y su palabra. Todas las infidelidades de las criaturas inestables e impacientes que son los humanos ponen en peligro la promesa y hacen tambalear la alianza. Se trata, por lo tanto, de un tiempo común organizado bajo la condicionalidad del poder y bajo la sombra de la amenaza.

El Estado, como cuerpo político que asegura la existencia de sus miembros y de sus territorios, desde el Imperio romano hasta hoy, adopta la misma estructura, aunque en vez de prometer salvación promete protección. El Estado, antes de que Hobbes llegara a teorizarlo de forma explícita y sin atenuantes, demarca la línea entre la paz y la guerra, entre la seguridad y la desprotección. Ser ciudadano es poder gozar de esta promesa, aunque como toda promesa no siempre pueda ser plenamente cumplida y exija admitir sus imperfecciones y sus rectificaciones. Como en el caso de la promesa divina de salvación, el Estado como promesa de protección también se sostiene sobre una demanda de fidelidad y sobre una amenaza. En este caso, se trata de la fidelidad y obediencia del súbdito respecto la ley, bajo la amenaza de la muerte social (destierro, reclusión o, incluso, pena capital en caso de desertión o violación de secretos de estado, por ejemplo). Si el vínculo que instaura el Dios bíblico es una alianza, el que impone el Estado es un pacto. Ni en un caso ni en el otro no es una alianza ni un pacto entre iguales, sino entre el pueblo (o la humanidad, en versión cristiana) y su señor o soberano.

Finalmente, con el desarrollo del capitalismo y del protagonismo del individuo, la promesa que organiza el tiempo común y su horizonte de expectativas toma una última figura, que es la de la promesa de prosperidad. Podríamos hablar también de progreso o de éxito, así como de otros términos que junto con todos estos han venido a indicar lo que denominan, retomando a Weber, el “nuevo espíritu del capitalismo”. Se trata de aquellas estructuras narrativas y valores que legitiman un sistema de vida que no justificaría, por sí mismo ni por lo que ofrece a cada cuál, el vínculo ni la adhesión a él. El capitalismo es un sistema de explotación a través del trabajo que sólo excepcionalmente ha creado condiciones para una mayor igualdad y justicia. La promesa que sostiene el tiempo común del capitalismo no es ni la salvación ni la protección: es la promesa de que todo, incluso uno mismo, puede ser una promesa. Paradójicamente, la promesa de prosperidad no se materializa tanto en logros concretos, sino en el hecho de seguir viviendo y trabajando en relación a una promesa: aunque no sea así (todavía), siempre podemos vivir mejor. La condicionalidad de la salvación o de la protección se traslada a un condicional permanentemente desplazado: siempre podremos vivir mejor, si... si estudiamos, si trabajamos mucho, si invertimos bien, si tenemos las relaciones adecuadas, etc etc. Bajo el capitalismo, la promesa soberana es una promesa ilimitada que se encarna y se disputa en el destino de cada vida individual y, al mismo tiempo, en el cuerpo común de la globalización.

Promesa, predicción y colapso

La promesa tecnológica pretende reunir las tres figuras anteriores en una única y total: salvación, protección y prosperidad, sin que nadie declare ni sostenga la promesa. Incluso bajo el capitalismo, a pesar de la complejidad y la impersonalidad de la racionalidad económica y de la financiarización, todavía podemos atribuir un sujeto a la estructura de la promesa (la burguesía, la banca, las grandes corporaciones, etc). Por eso puede haber conflicto y antagonismo, lucha y negociación. Pero, ¿quién promete, qué y a quién, cuando todas las mediaciones humanas se trasladan en “manos” de lo que llamamos Inteligencia Artificial, es decir, de una red infinita de algoritmos adheridos, muchas veces de forma imperceptible, a nuestros saberes, relaciones, afectos, profesiones y decisiones?

El desplazamiento de la promesa como vínculo a la predicción como base de toda relación tiene como consecuencia, según la socióloga Elena Esposito, el retorno a las prácticas adivinatorias de tipo ancestrales. Lo más puntero de la tecnología nos devuelve a lo más antiguo de la cultura: la necesidad de dominar la incertidumbre. La incertidumbre, cuando no puede ser interpretada, se acerca al caos. Lo irreversible puede ser tanto el orden como el desorden, la ley férrea del destino o la imposibilidad de desentrañar el sentido y la causalidad de ningún acontecimiento: el caos es el accidente permanente. Cuando no hay orientación, la incertidumbre es vivida como una irreversibilidad sin control. La capacidad de predicción de la IA es, pues, la promesa de una nueva herramienta de control que ya no es el de poder planificar futuros abiertos y alternativos, incluso en disputa entre ellos, sino el control de saber, sin margen de error, qué va a suceder. No sólo volvemos a las prácticas adivinatorias, si no a un nuevo determinismo.

En este momento, el sentido final de esta adivinación y de este determinismo alimenta un mismo tipo de irreversibilidad: la irreversibilidad de la catástrofe. Dicho de otro modo, de los escenarios, a diferentes escalas, de colapso. El análisis predictivo se aplica a muchos comportamientos, desde la evolución de una proteína a los hábitos y deseos de consumo de cada uno de nosotros en tiempo real. En estos casos, cada predicción tiene su propósito y, sobre todo, su utilidad inmediata e instrumental. El problema empieza con la predicción de comportamientos a gran escala, incluso los que tienen que hacer funcionar energéticamente a la propia Inteligencia Artificial: desde el punto de vista de la predicción, la catástrofe es el horizonte inevitable. Es nuestro tiempo común.

Prometer lo extraño

Lo extraño no se puede programar, pero sí que se pueden prometer cosas extrañas y a los extraños. La extrañeza siempre es el efecto de un encuentro con algo que desborda o distorsiona lo sabido, lo esperado o lo reconocido. Más arriba invocábamos lo inquietante de un sabor extraño y nos convertíamos en lengua que tantea los márgenes de su peligro o de su descubrimiento. La lengua como músculo de la imaginación: saborear podría ser una buena imagen de referencia para situarnos de forma encarnada y práctica en una relación de aprendizaje en la que la imaginación crítica nos permita aprender a leer los límites de nuestro presente sin someternos a ellos.

Imaginar no es fabular. La fantasía trabaja con la ausencia de límites, la imaginación con la posibilidad de relacionarnos libremente con ellos. Si el mundo es un contorno, si llamamos mundo a lo que es finito y universo a lo que es infinito, imaginar el mundo implica poder reconocer sus límites como algo que se integra y no se impone sobre nuestras vidas. La humanidad ha imaginado muchas formas posibles para el mundo, para el mundo-tierra, pero también para los mundos de cada cual. La palabra mundo proviene de aquello que en latín se indicaba como limpio y ordenado, hasta el punto de que

significaba también la cajita o joyero donde guardar las pertenencias más valiosas. Imaginar el mundo puede ser una invitación a jugar a las cajitas: los más pequeños guardan sus tesoros a partir de lo que encuentran, como piezas rotas, piedras, chapas o cualquier otro rastro de los mundos de otros. Pensar en estas cajitas desmiente de la tentación de que puede haber mundos exclusivamente propios o mundos absolutamente abstractos. Siempre estamos en el mundo de otros, intentando ordenar algún escombros que de tan extraño puede acabar resultando familiar.

Si siempre estamos en los mundos de otros es porque también vivimos siempre en tiempos que no son solo nuestros. La actualidad ha creado la ficción de que hay un tiempo para los que viven en el presente y que es suyo, mientras que otros o todavía no han llegado (los niños y más jóvenes) o ya lo están perdiendo (los mayores). La expresión coloquial “en mis tiempos” señala precisamente esa aspiración a apropiarse del sentido de un determinado momento, normalmente relacionado con la etapa vital de más productividad. ¿Quién vive en un su tiempo? Aprender a leer las letras y los escombros de otros tiempos nos enseña, precisamente, que la temporalidad es un ejercicio de la imaginación que nos invita a vivir los tiempos que atravesamos como tiempos compartidos entre extraños. Desde ahí, tanto el sentido de la memoria y sus combates como el de la promesa y sus proyectos se abren en múltiples direcciones. Sus límites ya no son los que separan un antes y un después, o el después respecto al final absoluto, sino los puentes entre-tiempos.

Si el mundo no es solo nuestro ni los tiempos nos pertenecen, todo lo que sabemos acerca de ellos no es más que un acercamiento parcial y deficitario a su sentido. Aprender a leer es aprender a poner en relación viva lo que sabemos y lo que no sabemos. Si no, no habría lectura, como no habría recorrido, como no se abrirían espacios en blanco ni surgirían de ellos las preguntas. Nuestra cultura se ha construido sobre el miedo a la ignorancia y desde el castigo social como condena a ella. El analfabetismo ha sido una de las formas de esta exclusión y de este miedo. Pero la ignorancia en sí no existe. Siempre es algún tipo de expulsión respecto a lo que se ha legitimado como saber. En realidad, como no se ha dejado de repetir en las sabidurías de todas las culturas conocidas, también la occidental, saber es aprender a no saber. Donde lo que sabemos y lo que no sabemos se encuentran y no se dejan separar por el filo de ningún bisturí, ahí está lo extraño como materia prima de la imaginación y como condición de cualquier aprendizaje.

Desobedecer el Apocalipsis

Negar el estado de cosas presente en el mundo es tan engañoso como prometer soluciones rápidas o efectivas, ya sea por la vía política o por la vía tecnocientífica. Por eso afirmábamos que el negacionismo y el solucionismo son las dos caras de una misma obediencia. Desobedecer el Apocalipsis es desobedecer, a la vez, estos dos mandatos. Para ello, como se ha planteado en este artículo, es preciso liberar a la imaginación de su captura bajo el paradigma de lo ilimitado y elaborar, con herramientas actuales, la posibilidad de una imaginación crítica como potencia de lo extraño, como promesa de lo extraño.

Esto significa, tras todo lo que hemos presentado, desvelar lo normal como extraño y desvelar lo irreversible como histórico. Volver a imaginar el mundo, el tiempo y el saber como algo que sólo existe si lo compartimos desde sus límites posibles. Lo extraño no existe por sí mismo: es la manera como podemos desplazar el sentido de lo que vemos y liberarlo tanto de su obviedad como de su irreversibilidad. Para ello, como hemos visto, hay que aprender (de nuevo) a leer, es decir, a interpretar y nombrar los hechos, contra la literalidad de lo dado y sus datos.

Cuando la incertidumbre se ha convertido en la normalidad y la irreversibilidad del colapso de las actuales formas de vida es la única certeza, lo extraño es poder seguir viviendo. Qué extraño se vuelve el mundo actual cuando lo vemos desde la posibilidad y el compromiso de seguir haciendo de este lugar un espacio y un tiempo para lo vivible. Tan extraño, que sólo puede comprometernos a volvernos también extraños entre los extraños, a encontrarnos en esta nueva noche de los tiempos en torno a la convicción irreparable de vivir contra lo irreversible.

El contratiempo de la promesa

La crisis civilizatoria de Occidente no ha empezado hoy. En la Europa desgarrada de después de la Segunda Guerra Mundial, se ensayó lo que podía ser un pensamiento del después de la catástrofe que se ha prolongado tras otros “accidentes,” como Chernóbil, y que nos recuerdan que la catástrofe ya hace mucho tiempo que empezó. Hannah Arendt resumía en una expresión lo que había sucedido: se había hecho real y concreto el “todo es posible” del fascismo en todas sus formas y había tomado el poder. Hemos vivido, durante unas décadas, de la ilusión de que le habíamos puesto límites (éticos, políticos, sociales...), mientras el “todo es posible” tomaba otros rostros en otros lugares del planeta, para beneficio de los propios europeos y de sus aliados globales. Hoy el “todo es posible” vuelve a tener descaradamente el poder y no necesita llevar uniforme. Viste “logos” de colores que todos *clicamos* en nuestros teléfonos móviles para acceder a nuestra carta personal de promesas incumplidas.

En ese momento, se vislumbró la posibilidad de pronunciar una promesa sin soberano, sin Dios, sin Estado y sin capitalismo, capaz de devolver a la palabra su fuerza más simple: la de crear un vínculo y un compromiso con un igual o entre iguales. “Yo te prometo” o “nosotros prometemos”, dice Paul Ricoeur que es una declaración que desafía el tiempo porque inventa, para otros, un compromiso que quizá no podrá ser realizado. La promesa, entonces, no dice “todo es posible” sino todo lo contrario: se compromete a algo que sabemos que puede no cumplirse, sin que por ello la declaración deje de ser verdadera. La promesa más sincera incluye la posibilidad de su fracaso.

De nuevo, Hannah Arendt retoma esta cuestión y añade que la promesa no sólo desafía el tiempo, porque nos vincula y compromete a través de sus imprevistos, sino que es un desafío a la incertidumbre como ley (el caos) y como argumento del poder. No la niega, como pretende hacerlo la razón predictiva (adivinatoria o algorítmica), sino que lanza en ella una flecha que atraviesa el tiempo y enlaza pasados, presentes y futuros que se derrumbarían bajo la tiranía tanto de la inmediatez como del destino único y fatal. Enlazar temporalidades es pensar y vivir a contratiempo del tiempo único de la soberanía y de la destrucción.

Hoy no hacemos promesas, tenemos proyectos. No nos hacemos promesas, compartimos proyectos: proyectos políticos, proyectos empresariales, proyectos culturales, de vida, familiares, de pareja. Incluso un hijo es un proyecto. Padecemos la metástasis del proyecto en todas las dimensiones de la vida. Explicaba muy bien Paul Ricoeur que la promesa y el proyecto, a pesar de que ambos vinculan presente y futuro a través de la intención y de la acción, responden sin embargo a lógicas muy distintas. Mientras que el proyecto es una acción futura que depende de mí y que está en mis manos, la promesa es en sí misma ya una acción que me pone frente al otro para declararle “aquí estoy”. Prometer es ponerse delante, exponerse, por lo tanto. En esta desnudez de la palabra, se anudan la convicción y la fragilidad del vínculo: como compromiso, la promesa es irreversible. Una vez ha sido declarada, el vínculo que establece ya ha tenido lugar. Lo prometido es deuda, dice el lenguaje popular, apelando precisamente a esa

deuda que tiene que ver no con la carencia sino con el don, no con lo que no se tiene sino con lo que ya ha sido dado: la palabra.

La promesa no sólo imagina futuros. También permite mirar atrás. Según Nietzsche, es la memoria de la voluntad y el asunto más difícil e importante que la naturaleza le ha encomendado a este extraño ser que somos los humanos. Pero no tiene marcha atrás. Es una irreversibilidad que, con la palabra, se alza contra la irreversibilidad de los dioses, los señores, el dinero o “las máquinas”. Su tiempo también es un tiempo común en el que no todo es posible pero tampoco nada está sentenciado para siempre. Wadji Mouawad ha explorado esta irreversibilidad de la promesa en su tetralogía *La sangre de las promesas*, compuesta por las conocidas piezas de teatro *Litoral*, *Incendios*, *Bosques y Cielos*. A través de ellas, de sus personajes y de su renovado sentido de la tragedia, enlaza el tiempo desgarrado de las guerras europeas con el presente incendiado de Medio Oriente y con el futuro sin futuro de las generaciones nacidas en la globalización. Las promesas que vinculan las acciones de sus personajes no sólo orientan su futuro, sino que sobre todo permiten interrogarse, en medio de la herida histórica, por el punto de partida de nuestras historias: ¿de qué promesas somos hijos? Con la fuerza de la sangre derramada y de la sangre que sigue latiendo en las venas de quienes viven y nacen en este mundo sin mundo, la terrible Nawal de *Incendios* nos deja con esta sentencia: “Ningún epitafio para quienes no mantengan sus promesas”.

Referencias

- Arendt, Hannah (2016). *La condición humana*. Paidós
- Boltanski, Luc y Chiapello, Ève (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal
- Esposito, Elena (2022) *Artificial Communication. How Algorithms Produce Social Intelligence*. The MIT Press
- Inclán, Daniel (2015), “Abyecciones: violencia y capitalismo en el s.XXI” Revista Nómadas nº43, Colombia, pp.13-27
- Mouawad, Wadji (2017). *La sang de les promeses*. Periscopi.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *Genealogía de la moral*. Alianza.
- Nowotny, Helga (2022). *La fe en la inteligencia artificial*. Galaxia Gutenberg
- Ricoeur, Paul (2010). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.