

Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo

NICK SRNICEK & ALEX WILLIAMS (2017), *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. Barcelona: Malpaso Ediciones, 335 pp.

¿ Qué puede ofrecer al esfuerzo del pensar y a la práctica política de América Latina el diagnóstico teórico y programático de la recientemente autodenominada “política aceleracionista de izquierda” –de matriz anglosajona y convicciones muy afianzadas al carácter liberador de las “nuevas tecnologías”–, si *ab initio* parece sugerir un cortocircuito con la situación imperante de nuestras latitudes? Sin lugar a dudas, un planteamiento de preguntas con resonancia hacia posturas y actitudes cuya frecuencia no ha dejado de estar en la “defensa de las causas perdidas”, pero, sobre todo, aquella que tanto a los muy liberales como a los muy radicales de izquierdas de hoy en día causa rubor siquiera recordar: una emancipación universal planificada.

En el año 2013 Nick Srnicek y Alex Williams acapararon los reflectores del pensamiento de izquierda contemporáneo por la publicación de su *Manifiesto for an Accelerationist Politics*, una serie de veinticuatro tesis organizadas con un solo propósito: apostar por un futuro poscapitalista a merced de una aceleración de la automatización técnica y una política contrahegemónica de escala universal. Un par de años después, en el texto ahora reseñado, construyeron una respuesta *in extenso* a sus críticos con cambios más allá de matiz y profundizaciones sugerentes sobre el panorama político actual.

En realidad, la problemática puesta a discusión por Srnicek y Williams se retrotrae al señalamiento clásico del marxismo sobre la “contradicción” del capitalismo entre las “fuerzas productivas” y las “relaciones sociales de producción”:

En la actualidad, buena parte de las demandas clásicas de izquierda –menos trabajo, eliminación de la escasez, la democracia económica, la producción de bienes útiles para la sociedad y la liberación de la humanidad– son materialmente más factibles que en cualquier otro momento de la historia. Sin embargo, a pesar de la brillante apariencia de nuestra época tecnológica, seguimos atados a un viejo y obsoleto conjunto de relaciones sociales (Srnicek y Williams, 2017: 8).

Pero, sumándose al síntoma *par excellence* de la izquierda contemporánea, apuesta por una emancipación *anónima* que circula alrededor de lo “post” y lo “otro” (*alter*): el “poscapitalismo” y una “política alternativa”. Asunto que más que responder a un reconocimiento de la finitud constitutiva de lo humano que diría algo así como “no corresponde a nosotros ponerle nombre a la utopía sino a quienes la habiten en el futuro”, más bien parece explicarse por una compulsión de querer separarse a toda costa de la experiencia revolucionaria del siglo xx bajo la convicción casi apriorística de que sus claroscuros y excesos totalitarios son imborrables del significante mismo de “comunismo”. Así pues, “poscapitalismo” es el nombre con el que se quiere salvar el pluralismo político al precio de inscribir una ambigüedad insalvable en su práctica e intenciones –siempre “alternativas” – que, entre otras cosas, desplaza por incómoda la pregunta: ¿Qué es lo que realmente se quiere?

La situación señalada por la dupla aceleracionista es que en el imaginario político impera la idea de que el futuro ha sido suprimido, no sólo por la creencia de que “el futuro ya está aquí” –ahora mero *dictum* de los mercachifles para vender un reciclado *smartphone* a la “sociedad de consumo dirigido” – sino por la actitud resignada ya que, de acuerdo con Jameson, es más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Ante ello, con la noción de “política *folk*” se quiere emprender un diagnóstico que explique el paso dado por la izquierda contemporánea de la militancia revolucionaria a los activismos de la resistencia, pero no para prefigurar la restitución de la ofensiva revolucionaria sino en vista de la construcción de una “política alternativa” que se libere de “la fetichización de los espacios locales, acciones inmediatas, gestos efímeros y particularismos de todo tipo” (Srnicek y Williams, 2017: 9).

La “política *folk*”, en consecuencia, estaría definida por una concepción intuitiva del mundo con sede en lo local y bajo una dinámica de horizontalidad que dotaría a sus acciones de un carácter puramente simbólico y ritualista. El punto es que dicha política, sentenciarán los autores, no representa una amenaza real al capitalismo, pues se mantiene en una práctica a un nivel puramente táctico y defensivo –la tan celebrada “resistencia”– que, llevando a sus últimas consecuencias la exigencia de una abolición de toda representación a cambio de una “democracia cara a cara”, conduce a una *inoperabilidad política a escala global* como lo son, por ejemplo, las asambleas interminables para alcanzar un consenso de todos sobre todo. La “democracia directa”, en un intento desesperado por

salvar la hipersensibilidad de cada uno de los miembros de la comunidad local, paga el precio de una compulsión por querer “politizar” absoluta y directamente los ámbitos más mínimos y cotidianos de la vida, una “movilización permanente”. Y quizá es en este punto donde salga a relucir la demarcación de una lectura elaborada desde América Latina, pues Srnicek y Williams meten en la misma bolsa *folklórica* tanto a los zapatistas como al movimiento *Occupy*.

La segunda pregunta incómoda al activismo de hoy sería: ¿En verdad se quiere estar todo el tiempo movilizados?, de otro modo, ¿La respuesta a la abolición de la burocracia institucional y estatal es interiorizar en nuestra vida cotidiana las labores que le competen? ¿No sería más factible (y deseable), dada la sociedad global contemporánea, apostar por un nuevo orden institucional –“poscapitalista”, “alternativo”, etcétera– que se hiciera cargo de ciertas decisiones burocráticas o administrativas de modo que, sin conocimiento directo de cómo sucede todo ello –asumiendo un “grado de alienación mínima”–, sean razonablemente confiables y efectivas en sus resultados?

La gran lección del siglo xx –y todo parece indicar que la izquierda contemporánea de nuestro siglo reconocerá más tarde que pronto– es que las instituciones y representaciones en una sociedad global son indispensables. En una actitud de autocrítica ejemplar, Srnicek y Williams colocan al neoliberalismo como el paradigma de esta gran lección. Contra la arrogancia visceral o la sobreestimación del enemigo, el aceleracionismo más bien quiere aprender sin prejuicios y con cabeza fría de él. En efecto, la hegemonía neoliberal se alzó con la carta triunfal –ciertamente cubierta de sangre y fuego– a finales del siglo pasado a merced de una *política estratégica de largo aliento* de producción de subjetividad y sentido común –y debiera asumirse también que no sólo fue por una imposición externa, sino basándose en deseos muy reales de la población (Srnicek y Williams, 2017: 96)–, justamente operando de modo totalmente contrario a la “política folk”... ¿Es momento de pensar un “Mont Pelerin de izquierda”?

En este tenor, resulta una exigencia la apertura por disputar un horizonte universalista, moderno y de izquierda: “la izquierda contemporánea debería recuperar la modernidad, construir una fuerza populista y hegemónica y movilizarse hacia un futuro postrabajo” (Srnicek y Williams, 2017: 101). La tesis es, en el fondo, que la confrontación de una “alternativa expansionista e incluso universal” a la “pseudouniversalidad” del capitalismo se juega en la disputa por la idea de “modernidad”. Así, la

modernidad estaría dada en un “campo de batalla discursivo clave” cuyo impacto es “tanto una narrativa de movilización popular como un marco filosófico para comprender el curso de la historia” (Srnicek y Williams, 2017: 103) y, por lo tanto, debería afirmar una imagen del progreso histórico (que no lineal), un horizonte universalista (que no homogéneo) y un compromiso con la emancipación (que no totalitario). Por otra parte, no deja de ser curioso que, si bien los autores animen a disputarle a la derecha la noción de “modernidad”, es inevitable preguntar: ¿por qué no disputarle también a los excesos de la propia izquierda las nociones de “revolución” y “comunismo”?

Quizá para los lectores de América Latina resulte un tanto paradigmático encontrar en el libro la referencia a una “modernidad de izquierda” en contra de la “modernidad capitalista”, la apelación a “crear un mundo más moderno de lo que permite el capitalismo” o que “varias modernidades son posibles” y, al mismo tiempo, brille por su ausencia el sintagma “modernidad alternativa” –ahora más o menos difundido en nuestros lares–, sobre todo cuando sí fue aludido en el *Manifiesto*. Sucede que dicho sintagma tiene en el debate anglosajón una carga “culturalista” –dicho sea de paso, bastante criticada por dos grandes defensores de las “causas perdidas”: Fredric Jameson en *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present* (2002) y Slavoj Žižek en *The Parallax View* (2006)– cuya consecuencia última es el intento de borrar el antagonismo constitutivo de la modernidad misma en favor de la tentación de una “otra” modernidad cuasi-armónica. Quizá un caso representativo de ello sea la contribución de Andrew Feenberg en *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory* (1995), un tejido híbrido de teoría crítica, hermenéutica cultural y ética; más acá, en cambio, en la obra de Bolívar Echeverría se perfila una formulación distinta del mismo asunto, alejándose de la “tentación armónica” aunque compartiendo el “recentramiento técnico” del análisis.

Así pues, podría decirse que la “modernidad de izquierda” propuesta por Srnicek y Williams se juega en una suerte de “ludismo invertido”, esto es, una *aceleración* de la automatización técnica ante el hecho paradójico de que el capitalismo resultó ser su propio “ludista”: un represor de la técnica. Ahora bien, lejos de reducirse a una simple “tecnofilia” antiecológica, la mirada está dirigida hacia un mundo “postrabajo” cuya consecuencia sea la disposición y organización generalizada del tiempo libre –aquello que Marx llamaba el “reino de la libertad” –. Asimismo, este proceso debe

estar trenzado con una “izquierda populista” (Laclau *sensu*) que funcione como “contrahegemonía” al sentido común neoliberal. Como puede verse, el diagnóstico “marxista” sobre las contradicciones del capitalismo y las posibilidades de la tecnología está aliado con una estrategia “posmarxista” de disputa por la “hegemonía” mediante el “populismo”.

Quizá la lectura más “directa” que podría hacerse del texto, teniendo presente la situación histórica de América Latina, sea adentrarse a la extensión particular de los debates sobre si, por ejemplo, su análisis del zapatismo es eurocéntrico o no, o si el examen de la estrategia seguida por la hegemonía neoliberal tiende a no dar su sitio protagónico a las dictaduras, o si pensar el “populismo” con Laclau de poco sirve aquí por la carga histórica del término, o si la apuesta por la automatización técnica es o no ecológicamente sustentable y completamente fuera de lugar en los países periféricos, etcétera. Sin embargo, a mi parecer resulta más pertinente parar mientes sobre las preguntas suscitadas en torno a la apuesta de una emancipación universal, pues ésta nos exigiría una apertura reflexiva y autocrítica sobre el estatuto de la politicidad de las múltiples resistencias tan celebradas hoy en día. Esto es, examinar la especificidad de nuestras prácticas dentro de un proceso global, donde quizá podrían comprenderse también como síntomas de una época que rebasa por mucho la particularidad defendida. De esta manera, podrían confesarse, de una vez por todas, las intenciones de las mismas y, así, dimensionar la tarea que implicaría, si es que se quiere, “inventar el futuro”.

JOSÉ FRANCISCO DESENTIS TORRES,
MAESTRANTE DEL PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS.
PROFESOR DE LA FACULTAD DE ECONOMÍA, UNAM.