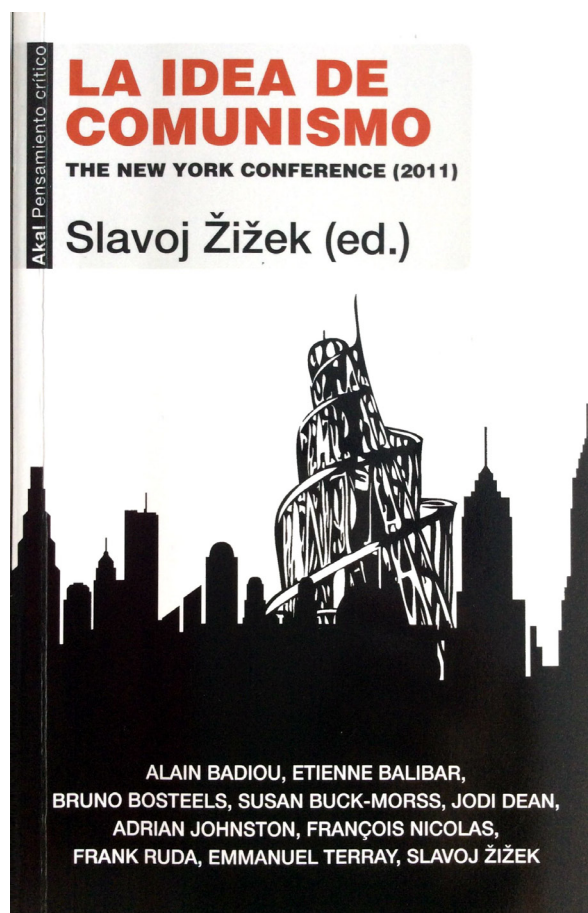


A propósito de la idea de comunismo: Una síntesis crítica de la New York Conference de 2011

Juan Andrade

Universidad de Extremadura

En los últimos siete años el fantasma del comunismo ha vuelto a recorrer Europa y el mundo. Algunos lo vieron moverse, como un espectro sinuoso de pronto rejuvenecido, entre los manifestantes de la Plaza Tahrir en El Cairo, en las revueltas griegas que llevaron a Syriza al gobierno, en el movimiento Occupy Wall Street de New York o entre los acampados del 15M en las plazas de España. Con más descaro ya había salido a escena en los gobiernos postneoliberales de América Latina o en algunas regiones de la India y Nepal. Para algunos representaba el retorno del espíritu emancipador, «la vuelta de la idea sobre sí misma» esta vez depurada de las desviaciones de su experiencia real en el pasado siglo XX. Para otros se trataba de un invitado incómodo, que no sabían cómo se había colado en la fiesta de la nueva democracia. En las filas del poder saltaron las alarmas. Los hechiceros más refinados de la tribu desplegaron sus consabidos rituales para exorcizar al espectro que había abducido a gente comprensiblemente indignada por la crisis. Los jefes apelaron al miedo de la mayoría para arrumbarlos en los márgenes. Los alguaciles desplegaron viejos y nuevos repertorios punitivos sobre el movimiento mismo de la protesta, con la esperanza de que muerto el perro se acabase la rabia.



Con mayor comodidad el fantasma también recorrió universidades, ocupó salones académicos, se abrió hueco (muchas veces a codazos) en algunas facultades y hasta fue invitado a intervenir en doctas tribunas. Fue sobre todo en el campo de la Filosofía y los estudios culturales, más que en

el de las ciencias sociales, donde el fantasma se prodigó con atrevimiento, quizá por la fuerza misma de la idea de comunismo, quizá por la frescura y el tino de sus portavoces, quizá porque una idea, por sí sola, suele resultar inofensiva.

Sobre *La idea de comunismo* trata el libro colectivo editado por el filósofo esloveno Slavoj Žižek y publicado en España por AKAL en 2013^[1]. El libro recoge los textos de las conferencias que varios pensadores, sobre todo filósofos europeos y americanos, impartieron en el Congreso que bajo ese título se celebró en la Universidad Cooper Union de Nueva York entre el 14 y el 16 de octubre de 2011. Este congreso fue el colofón a otros dos, uno celebrado en Londres en 2009 y otro en Berlín en 2010, donde se abogó por un «nuevo comienzo para el comunismo». Lo sorprendente de estos eventos fue la coincidencia de tres hechos. Primero, que situaran en el epígrafe y en el centro de debate, con una voluntad reivindicativa a la par que crítica, la idea y el proyecto político del comunismo. La segunda, que los congresos se hicieran en las grandes capitales del mundo occidental y contarán con varias figuras ya muy destacadas o emergentes en el ámbito del pensamiento. La tercera, que la asistencia se desbordase tanto en cantidad como en entusiasmo.

Avanzado el ciclo político que se abrió con la crisis económica de 2008, resulta oportuno que en este primer número de la revista *Nuestra Historia* nos detengamos en lo que se ha venido pensado recientemente en torno a la idea de comunismo. El detenimiento es más necesario si se tiene en cuenta el escaso eco que este debate, de amplio alcance en universidades americanas y europeas, ha tenido en la universidad de nuestro país, tan dada a mirarse en las

universidades extranjeras hasta que ello le obliga a cuestionarse a sí misma y tan atada todavía a lógicas culturales de la Guerra Fría. Más allá de nuestra hermética universidad, el interés en el debate es mayor ahora que en vísperas de las elecciones del 26J en España vuelve esgrimirse, a modo de amenaza, la vuelta del comunismo y sus siete plagas.

El libro brinda reflexiones muy sugerentes para el momento que vivimos, aunque también evidencia algunas limitaciones. Entre lo sugerente está el carácter radical y por fin desacomplejado de las reflexiones en torno al comunismo, así como un bagaje conceptual y argumentativo muy rico y refinado. Entre los límites, además de cierto exceso de abstracción y autorreferencialidad, cabe subrayar una relativa desvinculación no solo con lo que se ha venido pensando y produciendo desde la economía, la sociología, la ciencia política y la historia al respecto del comunismo, sino una vinculación escasa de la reflexión sobre la idea de comunismo con las luchas sociales y políticas concretas, históricas, que han tenido lugar antes y durante esa reflexión. Resultaría necesario trazar esos vínculos para que la reflexión y la apuesta por la «idea de comunismo» no termine derivando en simple idealismo.

El primer capítulo del libro lo firma Alain Badiou, el influyente filósofo francés alrededor de cuyo pensamiento giran en más de un momento el resto de los textos de la compilación. Así, quien abre el libro también lo atraviesa, al menos, como punto de referencia común o, visto con cierta perspectiva, a modo de nexo, hilo argumental o motivo de homenaje. No en vano, si el libro lleva por Título «La idea de comunismo» lo es en referencia, consciente o inconsciente, al esfuerzo teórico realizado por Badiou a la hora de considerar el comunismo sobre todo como una idea. De este impulso,

1.— Slavoj Žižek (ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, Madrid, Akal, 2013.

y también de sus abusos, procede en cierta medida el «giro idealista» del llamado «nuevo comunismo», tal como reconocen en varios momentos del libro algunos de los filósofos que lo suscriben y tal como se corrobora cuando uno avanza en la lectura.

Badiou reflexiona en este capítulo sobre «La idea comunista y la cuestión del Terror», entendiendo por terror el recurso a medidas políticas y judiciales excepcionalmente violentas en su alcance e intensidad. En este sentido, el comunismo ha estado históricamente vinculado a cuatro formas de violencia: la orientada a la conquista del poder, la orientada a la destrucción de los vestigios del viejo mundo, la empleada para la construcción del nuevo y la violencia desatada en el interior del partido y el Estado obreros. Esta vinculación ha sido afrontada desde la perspectiva comunista también de cuatro maneras distintas. El terror se ha considerado 1) pura propaganda enemiga, 2) el precio a pagar por el triunfo de la idea, 3) la respuesta necesaria a unas condiciones hostiles hoy por fortuna en extinción o 4) una realidad histórica en ningún caso necesariamente derivada de la idea comunista, más bien una desviación errática de esta. El debate hoy, dice Badiou, debería girar alrededor de estas dos últimas consideraciones^[2].

En su opinión, la guerra feroz declarada por el enemigo blanco, la incertidumbre, la ignorancia y el miedo constante a la traición produjeron durante la revolución del 17 un ambiente del que surgió en las filas del comunismo «una subjetividad política construida por un imperativo superyoico y una ansiedad crónica»^[3]. Esta subjetividad erró a la hora de concebir el gran problema de las contradicciones que se daban en

el pueblo ruso como un antagonismo que afrontar mediante el terror. El terror logró una unidad popular muy débil, basada en el miedo y la pasividad de mucha gente. Soterró, por tanto, un problema destinado a regresar. El terror no resultó ser una solución al problema por ser la supresión del problema mismo. Frente a esto Badiou recuerda que la esencia de la política verdaderamente comunista no está orientada por «la destrucción de un enemigo», sino por la «resolución positiva de las contradicciones del pueblo»^[4]. Aquí sin duda, tanto en la idea como en la jerga, resuenan los ecos del pasado maoísta de Badiou. Para resolver esas contradicciones la acción política comunista debe orientarse a la construcción de una nueva configuración colectiva.

El recurso al terror no solo fue la respuesta a un contexto inicialmente hostil que no se supo gestionar desde la idea comunista, sino que fue también el resultado de aspirar erróneamente a competir con el enemigo en sus mismos términos, dicho en abierta alusión a la cultura productivista, desarrollista, tecno-cientificista y progresista que se apropió pronto de la revolución del 17 — más intensamente en los planes quinquenales del estalinismo — y no la abandonó nunca. Hacer eso desde el comunismo implicaba hacerlo con terror y hacerlo al final mal, porque competir con el tiempo capitalista de la dominación y las urgencias implicaba necesariamente reproducirlo y reproducirlo además en condiciones asimétricas con respecto al capitalismo. En consecuencia, el terror, lejos de derivarse necesariamente de la idea comunista vino, según Badiou, de parasitar la lógica de su enemigo^[5].

Badiou plantea que la acción política comunista debe consistir en la construcción

2.— Alain Badiou, «La idea comunista y la cuestión del Terror», en Slavoj Žižek (ed.), pp. 8-11.

3.— A. Badiou, p. 14.

4.— A. Badiou, *ibidem*.

5.— A. Badiou, p. 17.

de un nuevo orden colectivo «bajo el signo del poder de la idea». Esa politización del pueblo no se puede hacer con terror, sino por medio de un movimiento de toma u ocupación del poder que levante «sus propios lugares y su tiempo propio». ¿Dónde están esos lugares y cómo discurre ese tiempo? Desde su idea de comunismo Badiou evocaba el Mayo del 68 e invocaba los movimientos la Plaza Tahrir y Occupy Wall Street^[6].

El segundo texto es de Étienne Balibar, discípulo y mano derecha de Louis Althusser y uno de sus albaceas testamentarios que mejor ha sabido reciclarse. Lleva por título «El comunismo como compromiso, imaginación y política». Balibar arranca denunciando la idea de comunismo sin sujeto como una contradicción performativa y cifrando la existencia del sujeto comunista en su compromiso con una idea que también es un ideal^[7]. La especificidad de esta idea e ideal comunistas radica en la voluntad de cambiar el mundo social para cambiar al hombre. Según Balibar, esta aspiración necesita de un sujeto autónomo, es decir, de una reflexión y autointerpelación del sujeto, pues para cambiar el mundo y cambiar con ello al hombre el sujeto comunista debe emanciparse previamente de las determinaciones del mundo que habita^[8].

Este compromiso con la idea comunista solo puede levantarse en común, desde una comunidad que se talla contra el individualismo extremo del capitalismo, donde la desprotección del individuo frente a la competitividad y la soledad se compensa con la inclusión precaria en el consumo y la pertenencia a una poderosa «comunidad

imaginaria^[9]», como la nación o la raza. Llegado a este punto Balibar reflexiona sobre la posibilidad de la construcción de un «nosotros» frente a ese individualismo y esas comunidades imaginarias. Para Balibar la construcción de ese «nosotros comunista» debe moverse entre las coordenadas de una forma de pensar y obrar específicas. El rasgo más específico de este pensar es la anticipación del futuro en el presente, es decir, un intento por «proyectar la imaginación política en el ejercicio racional del entendimiento»^[10].

A propósito de este concepto de anticipación o imaginación política, Balibar reflexiona sobre dos líneas de pensamiento muy polarizadas en «el nuevo comunismo», la de Slavoj Žižek y la de Toni Negri. Para el primero esta «imaginación» comunista debe proyectarse en un acto político sublime y decisionista basado en la pérdida del miedo a las consecuencias de una apuesta radical por la posibilidad de igualdad y justicia, un acto que necesitará de la transgresión de la democracia realmente existente, tanto de su idea como de su forma jurídico-constitucional. Para Negri esa anticipación ya se está dando por empuje de unas fuerzas productivas que rompen con las formas vigentes de propiedad y control, abriendo espacios autónomos de producción cooperativa que anticipan ya la futura sociedad de los comunes. Se trata de un debate que evoca el largo debate en la tradición marxista entre la primacía dada a la acción política subjetiva o las esperanzas cifradas en el desarrollo de las contradicciones objetivas de la esfera de la producción, pero que no se agota en él. Balibar lo glosa mostrando, a su entender, las limitaciones de am-

6.— A. Badiou, pp. 19 y 20.

7.— Étienne Balibar, «El comunismo como compromiso, imaginación y política», en Slavoj Žižek (ed), p. 24.

8.— E. Balibar, pp. 27 y 28.

9.— No confundir con el concepto «Comunidades imaginadas» de Benedict Anderson.

10.— E. Balibar, p. 33.

bos planteamientos^[11].

El texto termina con una reflexión acerca de la especificidad de la práctica comunista, acerca de la especificidad del «compromiso» de los comunistas. En su opinión, este debe huir de cualquier actitud quietista y buscar el «ángulo» desde el que «intensificar las contradicciones» que se van abriendo entre los distintos movimientos emancipadores, al objeto de servir de nexo entre ellos en una perspectiva radicalizadora. Par ello, los comunistas, lejos empeñarse en crear sus organizaciones específicas, deberían caracterizarse por ser, en términos de Fredric Jameson, «mediadores evanescentes», militantes cuya eficacia depende muchas veces de su propia invisibilidad dentro de las organizaciones en las que participan^[12].

El texto de Balibar es realmente fresco, pero al final del mismo se echa en falta remitir este filosofar sobre la práctica y el pensamiento de la práctica comunista a todo un caudal histórico de experiencias militantes concretas, como «el entrismo», «las corrientes de opinión», «la intervención de cuadros políticos en organizaciones de masas», etc., o bien a teorizaciones hechas hace mucho, tales como la noción gramsciana de construcción del «partido orgánico». Con mayor o menor éxito la práctica que propugna Balibar ya se ha pensado o realizado en algún momento. Quizá esta anticipación del futuro en el presente en la que insiste Balibar debería considerar para su mayor consistencia parte de las experiencias políticas, de las experiencias políticas concretas, de la tradición histórica del movimiento real.

«Sobre la cuestión cristiana» reflexiona en el capítulo III Bruno Bosteels. Lo hace desde una actitud preventiva hacia «el giro

religioso» que constata en pensadores radicales situados a derecha e izquierda. En el caso de la izquierda saca a colación las frecuentes reivindicaciones de la figura de San Pablo por parte de Badiou y Žižek, o de San Francisco por parte de Negri, en ambos casos como ejemplos militantes resignificables desde el comunismo. Más allá de estos ejemplos metafóricos Bosteels considera contraproducente la propuesta de Žižek — pese a sus simpatías hacia el autor — de recuperar la pulsión revolucionaria y profética del cristianismo previa inversión materialista^[13]. La línea argumental de Bosteels pivota sobre la idea que Marx desarrolló en *La cuestión judía*, según la cual «la política moderna encarnada en el denominado Estado secular racional sigue cimentada en la permanencia de una forma de subjetividad que es profundamente cristiana»^[14] y, huelga decir, opresiva. A este planteamiento marxiano Bosteels suma la archiconocida tesis de Weber sobre el protestantismo como ideología funcional al despliegue del capitalismo y la más reciente de León Rozitchner, el psicoanalista argentino, para quien esa funcionalidad radica no ya en el protestantismo, sino en su mismo núcleo cristiano, concretamente en su forma de conjugar el terror y la gracia (la guerra y la paz) en una misma subjetividad reprimida. Para Bosteels la función de la filosofía debe consistir, precisamente, en disolver los espacios de pensamiento donde esa matriz cristiana se asienta^[15].

Susan Buc-Morss escribe en el capítulo IV «Una ética de lo comun[ista]». Plantea que la política comunista no es una ontología y que, por tanto, la ética de lo común no puede concebirse a partir de su adecua-

11.— E. Balibar, pp. 34–45.

12.— E. Balibar, pp. 46–48.

13.— Bruno Bosteels, «Sobre la cuestión cristiana», en Slavoj Žižek (ed.), pp. 61 y 62.

14.— B. Bosteels, p. 58.

15.— B. Bosteels, p. 70.

ción a una supuesta esencia del ser social. En lugar de eso Buc–Morss apuesta por cambiar el enfoque, concibiendo la historia como el «reino de la libertad humana» y el acontecimiento como algo imprevisible que posibilita «el surgimiento de lo radicalmente nuevo». La noción de acontecimiento — como resulta obvio y señala la propia Buc–Morss — tiene la autoría de Badiou. Esta concepción la complementa con otro enfoque pragmático inspirado en Lacan, por el cual lo que quiebra el curso inercial del pensamiento no es la verdad sino la acción social, una acción que, a su vez, revela como verdad la posibilidad de la libertad humana. A este doble enfoque convergente lo llama Buc–Morss «pragmática de lo súbitamente posible» y en ella, dice, debe cimentarse «la ética de lo común»^[16].

En el acontecimiento imprevisible, nos dice Buc–Morss, la gente rompe sus hábitos, se eleva sobre sí misma, genera una oleada de solidaridad y se teje un nuevo sentimiento de unidad humana no en torno a lo que uno es (nación, raza), sino en torno a lo que uno hace al objeto de promover un cambio. En esa «capacidad para actuar en común radica verdaderamente la posibilidad de una ética de lo común»^[17]. Pero para obrar en común y levantar esa ética de lo común se necesita construir nuevos espacios y nuevos tiempos. También Buc–Morss los visualizaba estos espacios en la Plaza Tahrir de El Cairo y en la ocupación de Wall Street. Desde ellos habría que procurar una ralentización del tiempo que permitiera hacer las cosas de otra manera^[18].

En el V Capítulo, «Deseo comunista», Jodi Dean sintoniza con la incisiva crítica de Walter Benjamin al poeta Erich Kästner,

en cuya obra rendía culto estético a la derrota de los de abajo con un discurso melancólico muy adaptado a los gustos de las clases medias progresistas de la Alemania de entreguerras. Eso es a lo que Benjamin llamaba «melancolía de izquierda». Según Benjamin, Kästner era el prototipo de intelectual presto a sublimar la pulsión revolucionaria en una moda intelectual, en un producto inofensivo destinado al mercado cultural^[19].

En ese momento del libro se echa en falta que la autora de un texto tan lúcido no vuelva esa mirada crítica sobre sí misma y contemple la posibilidad de que este libro pueda convertirse en un producto de consumo parecido, habida cuenta de la extraordinaria capacidad que tiene el mercado universitario a la hora de reducir el valor de uso de los textos revolucionarios a puro valor de cambio, a una mercancía cuyo consumo pueda estar orientado, más que a subvertir el orden social, a lograr un signo de distinción dentro de él. La pregunta mucho más autocrítica y autocuestionadora que Jodi Dean, y con ella el resto de los autores, podrían hacerse es si el grado de abstracción de sus trabajos, su léxico a veces autorreferencial, su propia formalidad y los límites de su virtualidad política, los límites de su proyección práctica, no pudieran estar ayudando a ello. En cualquier caso, de todo los autores del libro Jodi Dean es la que se más se aproxima a este auto-cuestionamiento, al plantear que lo que ahora abunda en la izquierda es «una multiplicidad de prácticas y modelos que circulan dentro de un proyecto teórico-académico más amplio que a su vez ha quedado ya subsumido dentro del capitalismo comunicativo»^[20]. En el resto de los trabajos del libro, tan su-

16.— Susan Buck–Morss, «Una ética de lo común (ista)», en Slavoj Žižek, (ed.), pp. 73–81.

17.— S. Buck–Morss, p. 84.

18.— S. Buck–Morss, pp. 97 y 98.

19.— Jodi Dean, «Deseo comunista», en Slavoj Žižek (ed.), pp. 100–103.

20.— J. Dean, p. 114.

gerentes, sofisticados y críticos, se echa en falta que los autores no apliquen sus interesantes teorías acerca de la construcción de los productos de la conciencia al propio producto que ellos nos ofrecen.

Dean analiza también las tesis freudianas de Wendy L. Brown sobre la «melancolía en la izquierda». Si el duelo es el proceso de asimilación de la pérdida de un objeto, la melancolía es la ansiedad por una pérdida no asumida o ni siquiera identificada. ¿Qué pérdida no asumida ni identificada es esta en el caso de la izquierda? Para Brown la pérdida de «la promesa de que el análisis y el compromiso de izquierdas ofrecería a sus partidarios una vía clara y segura para lo bueno, lo justo y lo verdadero»^[21]. Sin embargo, Jodi Dean afirma que en cualquiera de sus acepciones la melancolía ha dejado de conformar la estructura del deseo de la izquierda. Como ejemplo de ello señala el resurgir de los movimientos en América Latina, en Plaza Tahrir o Wall Street y la masiva y entusiasta acogida de los congresos sobre el comunismo^[22]. El gran debate que no se aborda abiertamente en el libro por ninguno de los autores, aunque Dean es la única que precisamente lo sugiera, es el de en qué medida esta reactivación de la idea de comunismo en el ámbito del pensamiento académico es representativa de la reactivación de la idea en el pensamiento de la gente e incluso de los militantes de los movimientos sociales. Si la respuesta fuera negativa, el debate debería girar, a mi modo de ver, no tanto en torno a las supuestas limitaciones ideológicas del movimiento, como a la de un pensamiento académico que quizá se haya alienado con respecto a él.

La tesis central de Jodi Dean es que esa reactivación del comunismo puede expli-

carse desde la perspectiva del deseo. Ese deseo se puede considerar un deseo comunista cuando se expresa colectivamente y cuando expresa un deseo de ser colectividad, cuando expresa «un nosotros». También cuando nombra y denuncia un «hiato»: la existencia de una sociedad escindida entre una mayoría expropiada y una minoría expropiadora^[23]. En su opinión, ambas condiciones se cumplieron en el caso de las ocupaciones de Wall Street, concretamente en su eslogan somos el 99%. El eslogan afirmaba una colectividad que no estaba unificada por una identidad sustancial (la raza o la nacionalidad), sino por un nosotros, el 99%, escindido de la minoría expropiadora, el 1%. Ese eslogan borraba las diferencias dentro de ese 99% y las subrayaba con respecto al 1%, permitiendo la construcción de «un nosotros». Al subrayar ese hiato en la sociedad el eslogan expresaba también un deseo colectivo de igualdad y justicia^[24].

El capítulo VI resulta el más atrevido de todos, por la rotundidad con que sostiene una tesis hace mucho descartada por distintas tradiciones marxistas y porque obviamente un artículo de veinte páginas no resulta suficiente para rehabilitarla. Su autor es Adrian Johnston y se titula «Del socialismo científico a la ciencia socialista: pasado y presente de la Naturdialektik». Apelando al trabajo en los ochenta de algunos biólogos de la universidad de Harvard, a la teoría del emergentismo, a la filosofía de Hegel y a la lectura de varios filósofos políticos más recientes, Johnston reivindica una recuperación del núcleo central de la «dialéctica de la naturaleza» de Engels como condición necesaria para una reestimación del marxismo como ciencia. Es decir, la idea central del artículo es que resulta posible construir una teoría y un mé-

21.— J. Dean, p. 107 y 108.

22.— J. Dean, p. 115.

23.— J. Dean, p. 125.

24.— J. Dean, p. 128.

todo dialécticos para la explicación de los fenómenos de la naturaleza similar y paralelo a la teoría y el método contruidos para explicar los comportamientos sociales y que de ello va a depender el rearme político del marxismo para hacer frente también a la ideología científico–tecnocrática dominante^[25]. El texto es interesante en el sentido que incita a pensar en tesis hace mucho (y por muchos) descartadas. El riesgo — aunque de ello también pueda surgir un aprendizaje — es que las pensemos de nuevo para tener que volver a descartarlas.

El capítulo VII lleva por título «Recordar lo imposible: para una anamnesis metacrítica del comunismo». Su autor, Frank Ruda, parte de la consideración del comunismo como «un imposible» dentro del pensamiento y el sentido común dominantes y, por tanto, de la consideración de la categoría de «lo posible» como un instrumento de opresión en la actualidad^[26]. A partir de reflexiones muy formales, deduce que la organización de la idea comunista no puede concebirse como una ampliación gradual de lo posible. En su artículo Ruda acuña dos conceptos muy sugerentes: «el humanismo animal» y la «anamnesis metacrítica». Con el primer concepto se refiere a la forma de vida que produce el capitalismo: una «vida subjetivamente empobrecida» aun cuando pueda ser una vida «objetivamente acomodada», en última instancia, «una vida sin una idea», «una vida sin pensamiento»^[27]. El autor lo atribuye sobre todo a la extraordinaria capacidad del capitalismo y la democracia parlamentaria para producir, organizar y administrar a gran escala la in-

diferencia de la gente^[28].

Con el concepto «anamnesis metacrítica» Ruda se refiere a la necesidad de realizar un profundo esfuerzo filosófico que tome del idealismo, bajo condiciones materialistas, la idea de «verdades»^[29]. Esa tarea filosófica no es idealista sin más, nos dice, en la medida que, al afirmarse a sí misma, afirma las verdades por las que está condicionada, verdades históricamente específicas procedentes de prácticas extra–filosóficas, de prácticas, la mayor parte de las veces, políticas. Ese filosofar afirma una libertad anatural y la posibilidad de vivir bajo una idea que afirma la «posibilidad imposible de la existencia de la política, es decir, del comunismo»^[30]. La verdad es que cuando una termina de leer el texto de Ruda tiene la sensación de haber asistido a un ejercicio argumentativo sugerente, pero demasiado formal, hermético, autorreferencial y al final tautológico.

El capítulo VIII es el más claro, directo, breve y propositivo de todos. Parece dispuesto en ese orden a propósito, para aliviar la densidad acumulada en el capítulo anterior, para coger aire antes de llegar al último. Más allá de su claridad, su valor no radica tanto en la novedad de las propuestas como en la síntesis útil que ofrece de propuestas e interrogantes que la izquierda venía planteando con anterioridad a esta reactivación de la idea de comunismo. El capítulo lo escribe Emmanuel Terray y lleva por título «El comunismo en el presente».

Terray arranca subrayando una contradicción manifiesta — fruto de su carácter dialéctico — de la propuesta comunista: la contradicción abierta entre el mundo que se persigue, una sociedad sin clases y en consecuencia sin necesidad de Estado, y el

25.— Adrian Johnston, «Del socialismo científico a la ciencia socialista: pasado y presente de la Naturdialektik», en Slavoj Žižek (ed.), 133–176.

26.— Frank Ruda, «Recordar lo imposible: para una anamnesis metacrítica del comunismo», en Slavoj Žižek (ed.), pp. 177–181.

27.— F. Ruda, pp. 186–188.

28.— F. Ruda, p. 191.

29.— F. Ruda, 216.

30.— F. Ruda, 217.

medio empleado para construirla, el Estado. Ante la constatación a su entender histórica de que no hay ninguna institución que luche por su propia desaparición, Terray advierte, habida cuenta de la experiencia del socialismo real, de los peligros que en la construcción del socialismo entraña la expansión del Estado^[31]. Precisamente, es a partir de su valoración de esta experiencia que Terray va lanzado una serie de interrogantes y propuestas generales, que, en su opinión, se deberían tener en cuenta a la hora de construir un socialismo nuevo. Así, habla de la necesidad de conjugar la propiedad estatal con otras formas de propiedad municipal o cooperativa. También se interroga sobre qué parte de la actividad económica debería dejarse a la planificación y qué otra a la competitividad y el mercado. Se pregunta qué parte de los beneficios debería destinarse al consumo y qué parte ahorrarse o invertirse. O en qué medida el Estado debe conjugar en la planificación económica las decisiones vinculantes con el despliegue de incentivos^[32].

Una idea central del texto es, como no podría ser de otro modo, la de expandir la democracia al ámbito del trabajo, propuesta que Terray remite sin más precisión a las ideas clásicas de la autogestión y formación de consejos obreros. Contempla también la necesidad de debatir los criterios y los límites que se deberían tener en cuenta a la hora de aceptar en esta sociedad socialista variaciones salariales, con lo cual viene a sugerir que se darían o que en su opinión deberían darse. Terray propone llevar a cabo una enorme tarea imaginativa de cara a expandir la democracia a todos los ámbitos de la vida: la familia, la escuela, la salud, los servicios públicos, lo que recla-

maría la participación de profesionales y usuarios en su gestión. Frente a los riesgos de la tecnocracia y la burocratización en el socialismo, reivindica una «descentralización máxima» y una mejora e incremento del «principio de subsidiaridad», en virtud del cual nada de lo que se decida en los niveles superiores no pueda decidirse en los inferiores^[33]. Junto a eso plantea toda una batería de medidas políticas: garantías para la independencia de los principales medios de comunicación, fortalecimiento de las libertades individuales o independencia de la autoridad judicial.

Terray no se engaña y reconoce que el intento de poner en marcha estas medidas se hará en un entorno realmente hostil, que reavivará los debates entre la revolución mundial y el socialismo en un solo país. Sorprende al respecto que el pensador no sea capaz de pensar futuros problemas más allá de categorías tan remotas. En cualquier caso, nos dice, por muchos avances que puedan darse, la nueva sociedad en construcción no será una sociedad en armonía, sino una sociedad conflictiva «entre los partidarios del orden y los partidarios del movimiento»^[34]. Incluso la sociedad comunista no será una sociedad con ausencia de conflicto, se trataría, incluso, una sociedad con derecha e izquierda. Lo que del comunismo cabe esperar, nos dice Terray, no es la supresión de los conflictos, sino el surgimiento de «una sociedad capaz de decidir libre y conscientemente su destino»^[35].

El libro se cierra con un texto, como siempre provocador y muy fresco, de Slavoj Žižek, promotor del encuentro y editor de la compilación. Lleva por título «Respuestas sin preguntas». De todos los trabajos compilados, el de Žižek es el que más páginas

31.— Emmanuel Terray, «El comunismo en el presente», en Slavoj Žižek (ed.), p. 221.

32.— E. Terray, pp. 222 y 223.

33.— E. Terray, p. 224.

34.— E. Terray, p. 226.

35.— E. Terray, *Ibidem*.

destina a analizar de forma concreta acontecimientos concretos de los últimos años. De ahí que su propuesta política final sea también la más leninista de todas. Es una tendencia recurrente que los filósofos consolidados se sientan más sueltos y seguros a la hora de referirse a la cotidianidad y a la hora de referirse a ella con un lenguaje más natural o metafórico, mientras que quienes siguen su rastro tratan de rehuirla haciendo uso de un pensamiento más críptico y formalizado. Algo de eso puede percibirse también en el libro, dicho sea en beneficio sobre todo Žižek.

El filósofo esloveno arranca el texto reflexionando sobre tres acontecimientos de distintas naturaleza y significados políticos contrarios o antagónicos: el atentado terrorista en Noruega contra una convención de jóvenes socialdemócratas que en julio de 2011 perpetró el ultraderechista Anders Breivik, los disturbios que tuvieron lugar en agosto de ese año en las barriadas más de pauperadas de Londres y los movimientos de protesta en Plaza Tahrir, Grecia y Wall Street. La respuesta racista a la crisis del modelo capitalista europeo, la reacción natural y nihilista de los sectores más castigados y la respuesta potencialmente emancipadora. El interés de los análisis de Žižek radica en ver estos acontecimientos desde un punto de vista distinto a como habitualmente se ven, no ya desde la derecha, sino también desde las distintas izquierdas.

El atentado de Breivik en Noruega venía a ser, nos dice Žižek, la expresión extrema de toda una tendencia al alza en Europa, consistente en atribuir la crisis del continente a la amenaza del multiculturalismo y la emigración. Ello pasaba por construir «un mapa cognitivo» tan simple y eficaz como aquel que construyeron los nazis a la hora de convertir a los judíos en el chivo expiatorio de la crisis de su tiempo. Entre ambos mapas cognitivos, cuenta Žižek, se aprecian



El filósofo esloveno Slavoj Žižek, coordinador de la obra.

similitudes formales, como la de atribuir al enemigo rasgos que se excluyen mutuamente: «la conspiración bolchevique-plutocrática-judía», en el caso de los nazis; «el marxismo-multiculturalismo-islamismo», en el caso de Breivik y la extrema derecha actual^[36]. El atentado de Breivik llevaba hasta sus últimas consecuencias el discurso no solo de la extrema derecha radical, sino de la derecha conservadora, según el cual la crisis de Europa es resultado del desprecio a su propia identidad, pero sobre todo de la tolerancia hacia otras identidades invasivas. Efectivamente, las víctimas de aquel ataque no fueron ni la comunidad islámica, ni un grupo de inmigrantes, ni siquiera una organización revolucionaria de la izquierda radical. Fueron jóvenes socialdemócratas blancos comprensivos con el enemigo, y, por tanto, aún más peligrosos^[37]. En el discurso de Breivik también se daba un aparente alivio de los componentes raciales

36.— Slavoj Žižek, «Respuestas sin preguntas», en Slavoj Žižek (ed.), pp. 228 y 229.

37.— S. Žižek, pp. 229–231.

en beneficio de los culturales, una empatía con los judíos que estaba aplicando mano dura contra los islamistas. De nuevo, nos recuerda Žižek, se trata de un ejemplo a nivel particular de la fascinación de la derecha tradicionalmente antisemita de EEUU y Europa hacia la política exterior, y sobre todo interior, del Estado de Israel. A este respecto Žižek subraya la tendencia suicida del sionismo actual, feroz enemigo de la progresía multiculturalista que cuestiona la política del Estado de Israel, por una parte, y bien hermanado, por otra, con una derecha europea tradicionalmente antisemita que terminará por devorarlo^[38].

A propósito de los disturbios en los barrios de Londres en agosto de 2011, Žižek arremete contra las lecturas dominantes que se hicieron a derecha y a izquierda. La primera pedía mano dura ante lo que entendía como intolerables actos vandálicos. La segunda miraba con paternalismo los acontecimientos atribuyéndolos simplemente a la situación de miseria y desprotección que se vivía en los barrios. Para Žižek la izquierda acomodada que pensaba sobre ello — que pensaba cómodamente desde fuera de los barrios — no se atrevió a ver el carácter muchas veces horizontal de esa violencia (se quemaban coches de la gente de los barrios) y sobre todo no se atrevió a ver su relación con lógicas culturales y consumistas de época. Siguiendo a Zygmunt Bauman, para el filósofo esloveno los disturbios fueron, entre otras cosas, un acto irónico de consumismo por parte de aquellos a los que se incita constantemente a consumir y se les priva al mismo tiempo de los recursos necesarios para ello, un acto solo materializable por medio de una violencia más reactiva que asertiva^[39].

Después de ver esas reacciones a la cri-

sis, Žižek habla de los movimientos en Plaza Tahrir, Wall Street y Grecia, los acontecimientos históricos, como venimos viendo, a los que aluden casi todos los textos del libro. De estos movimientos destaca su potencial emancipador. Pero para actualizar esa potencia, dice Žižek, son necesarias al menos tres cosas más.

En primer lugar, hace falta una reconfiguración de la tétrada pueblo—movimiento—partido—líder. Žižek subraya la fuerza de los movimientos como movimientos de protestas, pero también sus limitaciones a la hora de actuar en torno a un objetivo, porque ni el pueblo, ni siquiera el movimiento, saben lo que realmente quieren. Para eso necesitan de lo que Žižek llama, provocativamente, «un amo», es decir, un partido y de un líder^[40]. Hasta aquí, puro marxismo—leninismo de manual. La peculiaridad de Žižek radica en concebir al partido no como el depositario de la conciencia avanzada del pueblo (el partido tampoco sabe lo que quiere), ni mucho menos como el portador de un saber positivo infalible o generalmente acertado, sino como el marco en el que desarrollar una forma de saber necesaria para emprender un proceso de cambio, porque, por equivocado que pueda estar en un momento determinado— y el partido suele estarlo con mucha frecuencia — es una forma de saber vinculada a un sujeto político colectivo dentro del cual se puede rectificar. Pero además del partido, dice Žižek, hay que salvar de alguna forma el abismo entre el pueblo y sus formas organizadas y este no se salva aproximando el pueblo a sus organizaciones, sino mediante la unidad que, por paradójico que resulte, ofrece un líder, un líder del partido que es, ante todo, un líder del pueblo^[41].

En segundo lugar, el movimiento tiene

38.— S. Žižek, p. 232.

39.— S. Žižek, pp. 238 y 239.

40.— S. Žižek, p. 244.

41.— S. Žižek, p. 244 y 245.

que hacer una reconsideración de la democracia liberal–parlamentaria, al respecto de la cual Žižek es un crítico contumaz. Según el filósofo no solo es que no exista una contradicción fuerte entre capitalismo y democracia parlamentaria, como se viene planteando hace tiempo desde la izquierda. Tampoco que el capitalismo sea muchas veces compatible con la democracia parlamentaria, como también se ha planteado tradicionalmente desde la izquierda. Para Žižek la democracia liberal es una de las mejores instituciones para garantizar las formas de explotación y dominación fundamentales que se dan a nivel económico en el capitalismo, en tanto que la democracia parlamentaria es una democracia que, además de no intervenir en esta esfera determinante, recluye a nivel institucional todo intento de penetrar democráticamente en ella^[42].

La segunda tiene que ver con el papel que los intelectuales comunistas deben jugar en los movimientos de indignación y protesta tipo Plaza Tahrir, revueltas en Grecia, 15M, Occupy Wall Street, etc. Según Žižek, a estos intelectuales les corresponde un «apoyo total» y una «distancia analítica, fría, nada paternalista»^[43]. Lo interesante del planteamiento de Žižek es que concibe a los intelectuales no como aquellos que tienen la respuesta política y programática a las preguntas del movimiento, sino como

aquellos con la destreza y la capacidad para formular las preguntas cuya respuesta ya tiene el pueblo, aunque no sepa a qué pregunta corresponde esa respuesta. El intelectual revolucionario debe obrar así como el psicoanalista que ayuda al paciente a saber de dónde proceden (las preguntas) a sus síntomas (que son las respuestas). Žižek concluye que «solo por medio de un trabajo paciente como este surgirá un programa»^[44].

Quien se acerque al libro no encontrará en él propuestas concretas de acción o programas de cambio, ni siquiera líneas generales de intervención política. Tampoco lo pretende. Sí encontrará mucha gasolina teórica para poner esta acción política en marcha, aunque probablemente en dosis tan elevadas que pueda ahogarla. Para evitarlo sería necesario refinarla con análisis más concretos procedentes de otras disciplinas y falsar este rico marco teórico y conceptual con las experiencias de lucha concretas que se vienen dando. Así quizá la filosofía sobre la idea de comunismo pueda ser, más ajustadamente, una filosofía de la praxis. En cualquier caso, el libro pone de manifiesto el interés y la posibilidad de pensar, después de tantos años de Guerra Fría cultural, abierta e inteligentemente sobre la idea de comunismo. Que esa idea se convierta en realidad material dependerá también de muchas cosas más.

42.– S. Žižek, pp. 257–260.

43.– S. Žižek, p. 261.

44.– S. Žižek, p. 263.