

El fantasma del comunismo no acecha a la psicología*

**The spectre of communism
is not haunting psychology**

Grahame Hayes

Durban (Sudáfrica)

Resumen. En los últimos años, diversos pensadores han estado avanzando en las ideas del comunismo, o el nuevo comunismo, como se le conoce a menudo. Por ejemplo, los recientes trabajos de Alain Badiou, Slavoj Žižek, Boris Groys, Jacques Rancière, Bruno Bosteels y Jodi Dean, entre otros. Hay muchas razones para el resurgimiento del interés en promover la idea del “nuevo” comunismo: la desintegración de la Unión Soviética; la derrota y declinación de muchos partidos de izquierda, especialmente los socialistas; la reciente crisis del capitalismo y la actual crisis de la deuda europea; el desafío y la emoción generada por el “movimiento” *Occupy*. Y sin embargo, según Antonia Birnbaum, no existen objetivamente “fuerzas reales o conflictos que llamen directamente a una reapreciación del comunismo”. Teniendo en cuenta que en los últimos 20 años, y especialmente en años recientes (de crisis capitalista después de crisis capitalista), la psicología crítica no ha sido particularmente un crítico vocal ni articulado de la vida bajo el capitalismo, este trabajo explorará algunas de las implicaciones de las ideas del “nuevo” comunismo como una crítica de las consecuencias devastadoras del capitalismo contemporáneo, así como lo que podría prefigurarse para una teoría y práctica diferente de la psicología.

Palabras-clave: psicología, comunismo, marxismo, capitalismo

Abstract. In the last few years a number of thinkers have been advancing the idea/s of communism, or the new communism as it is often put. For instance, the recent work of Alain Badiou, Slavoj Žižek, Boris Groys, Jacques Rancière, Bruno Bosteels, and Jodi Dean amongst others. There are many reasons for the resurgence of interest in promoting the idea of the “new” communism: the breakup of the Soviet Union; the defeat and decline of many left parties, especially socialist ones; the recent crises of capitalism, and the

* Traducción de Jocelyn Arroyo Ortega y David Pavón-Cuéllar. Una versión anterior de este trabajo se presentó en el *Segundo Congreso Internacional de Marxismo y Psicología*, en la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, 9-11 agosto del 2012.

current European debt crisis; the challenge and excitement generated by the Occupy “movement”. And yet, according to Antonia Birnbaum, objectively there are no “real forces or conflicts that directly call for a reappraisal of communism”. Given that over the last 20 years, and especially the last few years (of capitalist crisis after capitalist crisis), critical psychology has not been a particularly vocal nor articulate critic of life under capitalism, this paper will explore some of the implications of the ideas of the “new” communism as a critique of the ravaging consequences of contemporary capitalism, as well as what might be pre-figured for a different theory and practice of psychology.

Key-words: psychology, communism, Marxism, capitalism

Introducción

Muchos marxistas estarían deleitados al oír que el fantasma del comunismo no está acechando a la psicología. El comunismo ha sido objeto de bastante mala prensa, y merecidamente en muchas instancias sociales. Y además muchos marxistas reclamarían que las sociedades comunistas, y las sociedades de lo que se llamó el “socialismo actualmente existente”, eran un muy pobre ejemplo del “marxismo en práctica”. En resumen, donde el marxismo podría todavía conservar alguna respetabilidad (entre los intelectuales de izquierda), el comunismo se ha desacreditado en su mayor parte, especialmente si se ve desde la *práctica* de muchos partidos comunistas existentes. De donde yo vengo, incluso el Partido Comunista de Sudáfrica no habla sobre comunismo, lo cual no es tan sorprendente, dado que ¡tampoco hablan realmente sobre socialismo! Como el Partido Comunista Chino, el Partido Comunista de Sudáfrica no es un partido comunista en absoluto, sino un partido pro-capitalista en sus *prácticas*.

Es cierto que un compromiso con el análisis marxista, y especialmente un programa político moldeado por el marxismo, no están inherentemente conectados con el resultado social de una sociedad comunista. Podría parecer también algo presuntuoso estar discutiendo el comunismo, especialmente considerando qué tan lejos está de la agenda política. Como Antonia Birnbaum (2011) escribió recientemente: “En la coyuntura inmediata, no hay fuerzas reales o conflictos que llamen directamente a una reapreciación del comunismo. Sin embargo, ciertas cuestiones vinculadas con su reapreciación parecen estar en juego en los conflictos que están teniendo lugar” (p. 21). Podemos preguntarnos, por lo tanto, de qué sirve plantear la cuestión del (fantasma del) comunismo, dado que claramente *no* está acechando a la psicología. Sin embargo, sostengo que nosotros –*los marxistas en psicología*– no parecemos hablar lo suficiente sobre la *naturaleza* de la sociedad y especialmente sobre la (futura) sociedad que queremos alcanzar, y, estrechamente vinculado con esto, no hablamos o escribimos suficiente sobre *política*. Aparentemente, en tanto que marxistas, y específicamente como marxistas en psicología,

deberíamos hablar sobre la naturaleza de la sociedad, es decir, sobre las relaciones sociales *actuales* y *futuras*; deberíamos hablar también sobre política y especialmente sobre política de emancipación y transformación; deberíamos hablar sobre alienación, sobre ideología y subjetividad, sobre metodología y teoría.

Marxismo, el nuevo comunismo y la psicología

El presente comentario se limitará a una breve discusión sobre la naturaleza de la sociedad y sobre política o lo político. La gama de textos recientes, así congresos sobre comunismo, plantea cuestiones críticas y potencialmente interesantes sobre la naturaleza de los conflictos actuales y sobre la manera en que nosotros podríamos querer participar en ellos como marxistas en psicología (véase, por ejemplo, Badiou, 2008; 2009; 2010; Bosteels, 2011; Douzinas y Zizek, 2010; Groys, 2009; Zizek, 2009). Es de destacar que en estos foros ha habido poca participación de la psicología, incluso de la izquierda en la psicología.

Aunque pueda ser verdad que un compromiso con el marxismo (en psicología u otras disciplinas) no implica necesariamente un compromiso con el desarrollo del comunismo, lo contrario no es cierto. Por razones históricas y coyunturales, uno no puede hablar verdaderamente sobre comunismo *sin* hablar sobre marxismo. Y los marxistas en psicología todavía necesitan discutir críticamente la apropiación de la teoría y de la práctica marxista, y las implicaciones que esto tiene para la teoría y la práctica de una psicología que está al servicio del bien común. Sin embargo, sea como fuere, mientras tanto, es posible sugerir algunas áreas donde podría haber un acuerdo general sobre lo que nosotros podríamos querer pensar como personas con un interés en el marxismo y la psicología. Parece que este interés podría incluir al menos lo siguiente:

- una preocupación por luchar, tanto práctica como teóricamente, contra la despolitización de la psicología y de las cuestiones psicológicas;
- una crítica de lo deformador y de los efectos alienantes del capitalismo en la vida cotidiana;
- un cierto escepticismo hacia la noción de que el marxismo tiene un papel soteriológico al intervenir en psicología;
- el desarrollo de una teoría materialista de la subjetividad;
- un interés en la prefiguración de “algo como” una sociedad comunista.

Si es demasiado audaz y problemático sugerir que deberíamos pensar en una sociedad diferente, no-capitalista, que fuera “algo así como” una sociedad comunista, entonces al menos tenemos que pensar qué tipo de relaciones sociales permitirían un florecimiento de las personas y una erradicación de la mayor parte de las formas de inequidad.

La vida bajo el capitalismo

Pareciera que los *marxistas en psicología*, al menos en un nivel coyuntural, deberían hacer dos cosas: en primer lugar, estudiar (y criticar) los efectos de la vida bajo el capitalismo para la gente ordinaria; en segundo lugar, identificar e imaginar alternativas sociales y arreglos colectivos alternativos que harían nuestra vida menos miserable, menos alienante, más llena de un sentido de compromiso hacia lo que es “en común”, más llena de esperanza, alegría y amor. Mucho se ha escrito, ya desde Freud, acerca de lo primero (los efectos psicológicos de la vida bajo el capitalismo). Aunque Freud no fuera un teórico social auto-consciente, y aunque fuera generalmente pesimista sobre las posibilidades de transformación de la condición humana, estaba al tanto de los efectos de las diferentes formas de la vida social en el psiquismo, especialmente en lo que respecta a los procesos de represión. Su *Malestar en la cultura*, por ejemplo, es una exposición maravillosa del “precio de la socialización” o de lo que “perdemos” para formar parte de nuestra sociedad (Freud, 1930). Antes, en la primera de sus *Conferencias introductorias sobre el psicoanálisis*, Freud (1917) ya escribía: “creemos que la civilización ha sido creada bajo la presión de las exigencias de la vida a costa de la satisfacción de las pulsiones... y cada individuo que hace una entrada fresca en la sociedad humana repite este sacrificio de la satisfacción pulsional en beneficio de toda la comunidad” (Freud, 1917).

Freud y muchos de los primeros psicoanalistas (como Otto Fenichel, Wilhelm Reich y Lou Andreas-Salomé) estaban interesados en la intersección de lo social y lo individual, y cómo esta intersección afectaba la estructuración del inconsciente. Haríamos bien en seguir avanzando en esta rica tradición de “análisis social” en la historia (temprana) del psicoanálisis, pero sin sucumbir a su derrotismo respecto a las posibilidades de transformación social y humana. La historia del psicoanálisis nos muestra cómo una fuerte tendencia universalizadora y clínica dominó y sigue dominando a expensas de una articulación más social de la representación de nuestras vidas (internas). La tradición de un psicoanálisis social fue principalmente retomada por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, los cuales, desde el Marcuse más radical hasta el humanista Erich Fromm, utilizaron conceptos psicoanalíticos para analizar (y criticar) la vida bajo el capitalismo. La naturaleza del capitalismo desde los cincuenta y a través de los sesenta y setenta (en los Estados Unidos), así como el énfasis en un consumismo creciente, es un animal muy diferente a la bestia capitalista que actualmente “aterroriza” a una gran parte del planeta. Como evidencian muchas personas que actualmente trabajan en la teoría crítica, la tradición inaugurada por la Escuela de Frankfurt aún continúa en el análisis social y psicológico de los problemas sociales contemporáneos, tanto en una perspectiva

psicoanalítica como en una no psicoanalítica (por ejemplo, cf. Alford, 1989; Kelly Oliver, 2004; Sloan, 1996; Whitebook, 1996).

La otra tradición impresionante de trabajo social psicoanalítico es, por supuesto, la que emana de los teóricos sociales marxistas y con influencia lacaniana. Éste no es el lugar para evaluar la asombrosa variedad y profundidad del trabajo lacano-marxista en torno a los males sociales de nuestras sociedades, pero sí podemos limitarnos a expresar dos preocupaciones o puntos de discusión con respecto a algunos de estos trabajos.

En primer lugar, muchos de estos estudios no son coyunturales, es decir, no tienden a ser análisis empíricos de problemas sociales y de cuestiones específicas. Estos estudios y escritos tienden a ser excesivamente teóricos y/o filosóficos. Sus exposiciones son a menudo demasiado generales, no suficientemente específicas. Esto no pretende ser una crítica sin sentido del trabajo teórico; por el contrario, estoy particularmente interesado en hacernos *pensar* acerca de lo que son y representan nuestras prácticas (teóricas y empíricas). Tampoco deseo hacer una crítica neutra desde una alta base teórica o moral en la que tendría la suerte de habitar a diferencia de los otros. Un reciente artículo mío, por ejemplo, es precisamente culpable de incurrir en este problema de ser demasiado teórico y demasiado general, y también apolítico (Hayes, 2012). Si menciono mi trabajo, no es por arrogancia, sino en una autocrítica que explica la naturaleza *sintomática* de muchos análisis en la psicología y en otros campos (ver Bosteels, 2011). Vale la pena preguntarse, en otras palabras, ¿por qué es que el trabajo políticamente comprometido termina siendo tan poco político? ¿Cuáles son las razones estructurales y políticas que inhiben un enfoque político claro o explícito? Las respuestas a estos tipos de preguntas serán comunes a través de muchos sitios diferentes de análisis, pero los casos particulares o locales de “inhibición” o quietud política serán reveladores. Por ejemplo, en África del Sur, la psicología organizada y profesional ofrece muy poca crítica del funcionamiento de la sociedad. Hay al menos dos razones para ello: una es que muchos psicólogos ocupan una posición de clase burguesa acrítica y por lo tanto “no se dan cuenta” de cuáles son los problemas de la sociedad que afectan a la mayoría de los pobres y a la clase trabajadora; la segunda razón tiene que ver con la cuestión muy controvertida de cómo la “raza” opera en la post-segregación racial de África del Sur, y lo que significaría (especialmente para los psicólogos negros) criticar la política y las prácticas del gobierno del CNA (con mayoría negra).

La “falta” de análisis coyunturales específicos conduce a la segunda preocupación de que la naturaleza excesivamente teórica de nuestro trabajo, o quizá más exactamente, la *naturaleza* actual de nuestro trabajo teórico, irónicamente termina siendo bastante impotente políticamente, o al menos fácilmente ignorada por no tener ninguna incidencia en temas

sociales apremiantes. La respuesta de muchos países capitalistas al profundo malestar del capitalismo contemporáneo es operar al parecer dentro de la ley, y, sin embargo, más allá de la ley. Cada vez más, como norma, el Estado capitalista en muchos países funciona como un “estado de excepción” (cf. Agamben, 2005; Bauman, 2011). Además de las inseguridades y vulnerabilidades que esto implica, también hace muy difícil ser y actuar políticamente. Ya a mediados de los ochenta, Beck (1992) señaló que los individuos, en lo que él llamó la “sociedad de riesgo”, tenían que buscar soluciones *biográficas* o personales a contradicciones sistémicas. El capitalismo, como un sistema social, no se hace responsable por la salud mental de las personas, y prefiere ver estos problemas como “hechos naturales” (cf. Fisher, 2009, p. 19), como la forma inmutable del mundo. Un reciente estudio de Davies (2011) señala el vínculo indisoluble que existe entre la economía política del capitalismo y los actuales niveles de depresión. Citando estadísticas de salud mental desde 1996, Davies (2011) señala que “podríamos decir que si el trabajo ‘inmaterial’ es ahora la forma hegemónica de la producción, la depresión es la forma hegemónica de incapacidad” (p. 67). Sugiere además que “la infelicidad se ha convertido en la externalidad crítica negativa del capitalismo contemporáneo” (Davies, 2011, p. 68). Y como muchos lo han notado, esta “infelicidad” se manifiesta a sí misma como problema de salud mental y sobre todo como depresión, así como a través de una forma generalizada de la ansiedad provocada por la inseguridad de la vida cotidiana bajo el capitalismo neoliberal, ¡y especialmente la persistente ansiedad de nunca encontrar un trabajo! (cf. Neocleous, 2011). El capitalismo se encuentra cada vez más en las garras de una contradicción que no puede resolver, y es que, mientras que “produce” millones de sujetos infelices, depresivos y ansiosos, al mismo tiempo nos implora a todos a disfrutar de los “beneficios” de la vida bajo el capitalismo: ¡consumir, disfrutar, ser feliz! Esta contradicción es en parte responsable de las protestas anti-capitalistas que se extienden en todo el mundo, así como de otras formas de resistencia contra la desigualdad social, la explotación y la opresión, como se ve, por ejemplo, en los levantamientos de los países de la Primavera Árabe, la “acusación” del 1% por el movimiento *Occupy* y la resistencia contra las medidas de austeridad impuestas en la eurozona, sin olvidar las protestas casi diarias sobre la falta de prestación de servicios básicos en Sudáfrica.

El retorno de lo político

Bauman (2000) ha argumentado que hay una brecha cada vez mayor en la vida moderna (o en lo que él prefiere llamar “modernidad líquida”) entre la condición del individuo *de jure* y sus posibilidades de convertirse en individuos *de facto*. Esta brecha es también lo que explica la alienación y la inseguridad experimentadas por muchas personas en estos días.

Bauman (cf. 2000, p. 39) sostiene que las razones de esto son que el(los) espacio(s) público(s) de la vida social se han individualizado, y que los espacios públicos cada vez son menos públicos, pues están siendo colonizados por la política-de-vida y otras formas de privatización. Irónicamente es la esfera pública, la Política con P mayúscula, la que necesita reafirmarse, re-construirse para asegurar las oportunidades para los individuos para ser (para convertirse) en individuos *de facto*. Para Bauman (2000), éste es el papel y la tarea de la teoría crítica, ya que critica la vida política, la privatización de lo público, y asegura la esfera pública como un espacio para la colectividad y para que los individuos puedan realizarse *de facto*. Así, el ser político, al menos al participar como gente común en las decisiones que afectan cómo se organiza y se vive la propia vida, se ha convertido en algo lleno de dificultades. Lo que constituye la política “legítima” se ha convertido en algo increíblemente estrecho y circunscrito. Y, sin embargo, hay aperturas, ventanas para mirar a través de alternativas. Pero un problema masivo nos confronta, y es saber cómo pensar de manera diferente sobre la *política* de nuestro trabajo, y acercarnos a formas de asociación más igualitarias. Birnbaum (2012) capta esto más elocuentemente cuando señala que “incluso en las luchas que tienen lugar, existe una enorme, casi insuperable dificultad en salir subjetivamente del marco capitalista. De ahí otro de los síntomas: cuanto más frenéticamente buscamos las aspiraciones comunistas, más estas aspiraciones parecen caer de nuevo en modos formales, puramente potenciales e incluso especulativos” (p. 21).

La tendencia a caer de nuevo en “modos especulativos”, o más bien en lo que Bosteels (2011), siguiendo a Jacques Rancière, llama “izquierdismo especulativo” (p. 23), es lo que le concierne en su crítica de los trabajos recientes sobre el comunismo, la hipótesis comunista y la idea del comunismo, buscando rescatar el significado del comunismo como “algo más que una utopía para bellas almas” (ibíd., p. 19). Bosteels (2011) no es reacio a ver la futura realidad del comunismo como una “posibilidad imposible”, o bien, como Badiou y Žižek sugieren, como el “arte de lo imposible” (p. 15). Lo que la “realidad” del comunismo de Bosteels implica es tomar en serio la historia del comunismo, lo que *en realidad* existía bajo ese nombre, así como la búsqueda de posibles alternativas *reales* en el presente a fin de construir un comunismo de y para el futuro. Bosteels (2011) escribe: “es para la comprensión de la relación entre lo real y lo posible que voy a estudiar a una serie de pensadores y tendencias que de alguna manera pretenden contribuir a la revigorización de una tradición de pensamiento para la izquierda” (p. 40). Observa que estos escritores radicales de izquierda también “proponen que un modo socialista o comunista de hacer política debe pasar necesariamente por el desvío de una previa investigación ontológica hacia el ser mismo de la política” (ibíd., p. 40). Bosteels inicia el primer capítulo de su libro (“El giro ontológico”) con este proyecto de la ontología. Sugestivamente lo que está contenido en

estas reflexiones sobre la ontología es pensar acerca del *sujeto* de y para la política, es decir, una ontología del ser (político). Y, para la psicología, una ontología materialista del ser que se recupera de las identidades fracturadas y fragmentadas bajo el capitalismo, junto con las posibilidades imaginadas (e inmanentes) de un ser humano emancipado y floreciente bajo el nuevo comunismo.

Al escribir sobre la invención del comunismo en el joven Marx, Birnbaum (2012) hace una observación relacionada con lo anterior cuando pregunta: “¿Cómo es que la característica dominante del comunismo de Marx –el antagonismo de clases– se conecta con el momento asociativo y fraterno?” (p. 22). La realidad del comunismo, en este caso, es la lucha política contra la explotación capitalista: la lucha de una clase, los proletarios, contra otra clase, la burguesía o clase capitalista. Éste es un momento irreductible del comunismo: la persistente lucha política contra la explotación de clases, en beneficio de *toda* la sociedad. El otro momento es el de aprehender al ser que “emerge” en las dinámicas asociativas, fraternales y sociales de la lucha. Aquello a lo que aludo aquí es la noción marxista de la naturaleza transformadora de la práctica, tanto para la teoría como para la vida práctica. El ser social (los proletarios) lucha violentamente contra la violencia del capital, y hace esto de una manera común y de camaradería. Considerar la tensión del antagonismo y la lucha junto con el compartir “inherente a las aspiraciones comunistas” parece ser lo que une a muchos escritores, desde Marx hasta Zizek, Badiou, Bosteels y otros.

Éstas son cuestiones complejas sobre la ontología política de estar en la lucha (comunista) contra el capitalismo, y se invocan en su negatividad como interpelaciones ideológicas de las diferentes posiciones del sujeto en la vida cotidiana, y en su positividad como la creación de la “nueva persona”, el ser social emancipado, o las “almas bellas” previstas por el comunismo. Aunque a menudo tachado de “inmaduro” o demasiado humanista, Marx en algunos de sus primeros trabajos como los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* o el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), e incluso en reflexiones posteriores sobre la Comuna de París (1871), nos ofrece un campo fértil para que empecemos a (re-)pensar la ontología y la política de la persona bajo el comunismo.

El nuevo comunismo: Badiou y Zizek

Ahora quiero referirme brevemente al trabajo de dos de los “grandes nombres” que promueven actualmente la idea comunista y la hipótesis comunista: Slavoj Zizek y Alain Badiou. Por ejemplo, Zizek (2009) señala que: “Si el comunismo realmente es una idea ‘eterna’, entonces funciona como una ‘universalidad concreta’ hegeliana: es eterna no en el sentido de una serie de características abstractas-universales que pueden ser

aplicadas en todas partes, sino en el sentido de que *tiene que ser reinventada en cada nueva situación histórica*” (p. 6, énfasis añadido).

¿Acaso es absurdo sugerir que los marxistas en psicología podrían encontrar algo valioso en la reinención de lo que el comunismo podría significar para nosotros, aquí, ahora? ¿Por qué será que la psicología no es una de las disciplinas más críticas de los excesos y la barbarie del capitalismo en todas partes ni tampoco bosqueja un orden social alternativo? Algunas respuestas al silencio de la psicología con respecto a los estragos de la vida bajo el capitalismo, desde “dentro de la psicología”, se encuentran en el importante texto de Ian Parker (2007) *Revolution in psychology: Alienation to emancipation*, en donde elabora las diferentes formas de subjetividad que mantienen el *statu quo*.

Ian Parker (2007) revela de manera impactante la imbricación epistemológica y ontológica de la psicología con el capitalismo cuando escribe: “un análisis detallado del desarrollo de la psicología puede permitirnos, en realidad, comprender algo sobre la naturaleza de la alienación en la sociedad capitalista y sobre el papel de las diferentes formas de opresión dentro ella” (p. 5). Y de nuevo: “la sociedad capitalista es explotadora y alienante, y ciertamente intensifica la experiencia individual, pero también constituye la experiencia individual como algo ‘psicológico’, como algo que funciona como si fuera el interior de cada persona” (Ibíd.). “Fuera de la psicología”, Slavoj Žižek (2010) se esfuerza en señalar el funcionamiento de la ideología capitalista, y cómo la ideología opera bajo el capitalismo para mantenernos contenidos y dóciles. Aunque tengamos que seguir exponiendo y criticando la complicidad de la psicología en engrasar la maquinaria chirriante del capitalismo contemporáneo, también deberíamos ofrecer algún pensamiento que pudiera incorporarse a las discusiones sobre el comunismo y que pudiera mostrar lo que significaría ser una persona en una sociedad libre de las limitaciones de las relaciones sociales capitalistas. Sin embargo, el *nombre* del comunismo sigue siendo impactante, espectral, inquietante, ¡aún acecha! También debemos señalar que *acechante* significa también evocador, memorable, agitante, inolvidable. Lo real del comunismo, o la historia pasada del comunismo, nos *debería* acechar, ya que tratamos de mantener una tensión dialéctica entre “los dos nombres del comunismo” (véase Roberts, 2012). Los dos nombres se refieren al “comunismo como la (fallida) tradición política y como un conjunto de estrategias, y el comunismo como una (emergente) teoría emancipatoria” (Roberts, 2012, p. 9). Muchos de los participantes en los debates del “nuevo” comunismo están dispuestos a “eliminar” del nombre del comunismo la mancha de las fallidas prácticas políticas del comunismo de Estado. Desarrollando en cierto modo este argumento, Roberts (2012) escribe: “El nuevo nombre del *comunismo* en la política debe *sustraerse* de la historia, de cualquier noción de que los restos de una tradición revolucionaria representan una línea roja de ‘progreso hacia’ (como si fuéramos ahora a ‘volver a la pista’).

El nuevo compromiso de la filosofía y de la política surge como una *ruptura constitutiva* tanto con un comunismo fallido como con un Estado capitalista fallido. Sin esta ruptura, no hay un proceso de cambio/eliminación de nombre” (p. 12, énfasis añadido).

La cuestión inquietante, por supuesto, es ¿cómo sustraernos a nosotros mismos de la historia, y cómo *romper* constitutivamente con los fracasos del comunismo y del capitalismo? Esto parece ser un proyecto enorme, suponiendo incluso que pudiéramos saber cómo sustraer el comunismo de su historia. Además ésta me parece una forma de izquierdismo especulativo que quiere “limpiar” la política a través de la filosofía, en lugar de comprometerse con la dinámica política-filosófica y política-psicológica de la historia acechada por los dos nombres del comunismo. La única forma en que podríamos “sustraer” el comunismo de su historia, sería incursionando en su historia problemática, recordando también que no *toda* su historia era problemática, y asegurándonos de crear un futuro comunista diferente, un futuro siempre adviniendo.

En un sentido similar, Badiou (2008) plantea la pregunta: “¿cuál es la hipótesis comunista?”, y responde: “en su sentido genérico, ‘comunista’ significa, primero, que la lógica de clase no es inevitable, que *puede ser superada*. La hipótesis comunista es que una *organización colectiva diferente es posible*, una que elimine la desigualdad de riqueza e incluso la división del trabajo. La apropiación privada de enormes fortunas y su transmisión por herencia desaparecerá” (pp. 34-35, énfasis añadido). Esto no es un tapón soñador para la utopía comunista, ya que tanto Zizek como Badiou están dolorosamente conscientes de lo que está en juego. Es debido al éxito de la ideología capitalista que imaginamos tan fácilmente que no hay otra alternativa (NHOA), o que la alternativa al capitalismo es demasiado horrible de imaginar, y efectivamente, para los capitalistas, el fin del capitalismo es demasiado horrible de imaginar. Zizek (2009) señala dos consecuencias de no hacer nada, de aceptar la derrota. La primera es en la propia izquierda: “hay una posibilidad real de que la principal víctima de la crisis actual no sea el capitalismo, sino la propia izquierda, en la medida en que su incapacidad para ofrecer una alternativa global viable se haría visible ara todo el mundo. Fue la izquierda la que cayó en la trampa. Es como si los acontecimientos recientes se llevaran a cabo con un riesgo calculado con el fin de demostrar que, incluso en un momento de crisis aplastantes, no hay alternativa viable al capitalismo” (Zizek, 2009, p. 16). El desafío que enfrentamos, el de pensar en las alternativas al capitalismo, tanto en la teoría como en la práctica, es bastante desalentador, y, sin embargo, como señala Zizek al final de su libro, es el momento de tomar en serio lo que el comunismo puede significar. Para millones de personas alrededor del mundo las cosas son tan malas bajo la realidad del capitalismo existente, que no tenemos más opción que tomar en serio la tarea de imaginar un futuro diferente. Y en cualquier caso, parece que el esbozo del contorno de una alternativa es inmanente en muchas de las

críticas y rechazos del movimiento anticapitalista, y en otras luchas sociales y políticas de naturaleza más local, e incluso en nuestro trabajo teórico.

La segunda consecuencia de la inercia de la izquierda que Zizek señala, una consecuencia aún más sombría, es la de una clase dominante afirmándose en formas cada vez más brutales y violentas, y no estamos cortos de ejemplos de lo que está pasando en todas partes: por ejemplo, la actual respuesta violenta contra las protestas por la carencia de servicios básicos; la vigilancia militarista del espacio público en Londres durante los Juegos Olímpicos en julio de 2012; los ataques racistas contra los inmigrantes africanos en Grecia; y así sucesivamente. Como lo explica Zizek (2009): “el efecto inmediato primario de la crisis no será el auge de una política emancipatoria radical, sino más bien el auge del populismo racista, la promoción de guerras, el incremento de la pobreza en los países tercermundistas más pobres y mayores divisiones entre los ricos y los pobres dentro de todas las sociedades” (p. 17). Es como si Zizek tuviera en mente la contemporánea Sudáfrica, en la que el gobierno pro-capitalista del CNA, los revolucionarios de antaño, se esfuerza inútilmente en darle una mejor vida a la gente común de la clase pobre y trabajadora, y a menudo recurre al populismo racista (anti-blanco) como una “explicación” de los fracasos de la redistribución y la igualdad social.

El diagnóstico de Badiou (2008) del malestar del capitalismo del siglo XXI y de su historia es mucho más oscuro que el de Zizek, y, sin embargo, al mismo tiempo, ofrece una política de esperanza. Aprender la “dialéctica de la catástrofe” como un necesario “prefacio a la esperanza”, empleando las expresiones evocadoras de Ronald Aronson (1983), es importante para que no nos quedemos esperando en la oscuridad, o, peor aún, para que no caigamos en una política de la voluntad (voluntarismo) sin ningún tipo de la razón crítica. Y así, para concluir con un comentario de Badiou (2008) en el que sugiere que estamos mucho más cerca de las condiciones del siglo XIX: “diversos fenómenos del siglo XIX están reapareciendo: vastas zonas de pobreza, aumento de las desigualdades, política disuelta en el ‘servicio de la riqueza’, nihilismo de grandes sectores de los jóvenes, servilismo de gran parte de la intelectualidad, hacinamiento, experimentalismo sitiado de unos pocos grupos que buscan maneras de expresar la hipótesis comunista... Ésta es nuestra tarea durante el interludio reaccionario que hoy prevalece: *a través de la combinación de los procesos de pensamiento de carácter siempre global o universal, y la experiencia política siempre local y singular, y sin embargo transmisible, renovar la existencia de la hipótesis comunista en nuestra conciencia y en la tierra*” (pp. 41-42, cursivas en el original).

A modo de conclusión

Para que la psicología deje de sentirse acechada por el fantasma del comunismo, podríamos querer comprometernos con lo que una “nueva” conciencia puede representar que no esté sujeto a formas egoístas de individualismo, y descomprometernos de la noción de lo que una persona es bajo las determinaciones de la socialización en el capitalismo. Parte de este proyecto de renovación de las condiciones para el comunismo es que nos involucremos críticamente con los debates de la idea comunista y con lo que esto podría significar para la psicología. Como lo ha sugerido Badiou (2008), debemos sostener una tensión dialéctica entre la experiencia *política* de nuestras vidas, con sus luchas cotidianas, y el *desarrollo de las ideas críticas* que nos ayuden a dar sentido a nuestro mundo y que nos muestren cómo trascenderlo.

Parker (2007) señala que “los cambios revolucionarios requieren un cambio social y personal que prefigure un mundo mejor, y esto significa que el análisis detallado, la reflexión y la teoría siempre han sido necesarios; pero este análisis, la reflexión y la teoría no deben *confundirse con la psicología*” (p. 6, énfasis añadido). La otra parte del proyecto de renovación requiere un compromiso político “sobre el terreno”, por así decirlo, y en la realidad social de la vida cotidiana, con la esperanza de crear una sociedad igualitaria y las condiciones para el florecimiento del ser social.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *State of exception*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Alford, C. F. (1989). *Melanie Klein and critical social theory: An account of politics, art, and reason based on her psychoanalytic theory*. New Haven: Yale University Press.
- Aronson, R. (1983). *The dialectics of disaster: A preface to hope*. Londres: Verso.
- Badiou, A. (2008). The communist hypothesis. *New Left Review*, 49, 29-42.
- Badiou, A. (2009). Is the word “communism” forever doomed? <http://www.lacan.com>. Recuperado el 28 September 2009.
- Badiou, A. (2010). *The meaning of Sarkozy*. Londres: Verso.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2011). *Collateral damage: Social inequality in a global age*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Londres: Sage.

- Birnbaum, A. (2012). Between sharing and antagonism: The invention of communism in the early Marx. *Radical Philosophy*, 166, 21-28.
- Bosteels, B. (2011). *The actuality of communism*. Londres: Verso.
- Davies, W. (2011) The political economy of unhappiness. *New Left Review*, 71, 65-80.
- Douzinas, C. & Zizek, S. (Eds.) (2010). *The idea of communism*. Londres: Verso.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Winchester: Zero Books.
- Freud, S. (1917). *Introductory lectures on psychoanalysis*. Volume 1 of the Penguin Freud Library. Londres: Penguin Books, 1973.
- Freud, S. (1930). Civilization and its discontents. In *Civilization, society and religion*. Volume 12 of the Pelican Freud Library. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- Groys, B. (2009). *The communist postscript*. Londres: Verso.
- Hayes, G. (2012). Desire in the time of AIDS. In A. Gulerce (Ed.) (2012). *Re(con)figuring psychoanalysis: Critical juxtapositions of the philosophical, the sociohistorical and the political*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Marx, K. & Engels, F. (1848). Manifesto of the Communist Party. In D. J. Struik (Ed.), *The birth of the Communist Manifesto*. Nueva York: International Publishers, 1971.
- Marx, K. & Engels, F. (1871) *On the Paris Commune*. Moscú: Progress Publishers, 1971.
- Marx, K. (1844). *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Moscú: Progress Publishers, 1959.
- Neocleous, M. (2011). Anxious resilience. *Mute*, Volume 3 (2). <http://www.metamute.org/editorial/articles/anxious-resilience>. Recuperado: 25 de mayo del 2012.
- Oliver, K. (2004). *The colonization of psychic space: A psychoanalytic social theory of oppression*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parker, I. (2007). *Revolution in psychology: Alienation to emancipation*. Londres: Pluto Press.
- Roberts, J. (2012). The two names of communism. *Radical Philosophy*, 177, 9-18.
- Sloan, T. (1996). *Damaged life: The crisis of the modern psyche*. Londres y Nueva York: Routledge.

Whitebook, J. (1996). *Perversion and utopia: A study in psychoanalysis and critical theory*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Zizek, S. (2009). *First as tragedy, then as farce*. Londres y Nueva York: Verso.

Zizek, S. (2010). *Living in the end times*. Londres y Nueva York: Verso.

Fecha de recepción: 13 de octubre 2014

Fecha de aceptación: 3 de marzo 2015