



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n180.85104>

ESPECTROS DE LENIN

SOBRE LA ORGANIZACIÓN Y FINES DE LA POLÍTICA ANTAGONISTA EN LAS OBRAS DE SLAVOJ ŽIŽEK Y ANTONIO NEGRI



SPECTERS OF LENIN

ON THE ORGANIZATION AND ENDS OF ANTAGONISTIC POLITICS IN THE WORKS OF SLAVOJ ŽIŽEK AND ANTONIO NEGRI

JORGE LEÓN CASERO*

Universidad de Zaragoza - Zaragoza - España

.....
Artículo recibido: 12 de febrero de 2020; aceptado: el 20 de junio de 2020

El presente artículo es un resultado del proyecto de investigación “Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita”. Programa Estatal Proyectos I+D Retos de la Investigación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Ref.: PID2019-109252RB-I00.

* jleon@unizar.es / ORCID: [0000-0002-3723-1123](https://orcid.org/0000-0002-3723-1123)

Cómo citar este artículo:

MLA: León Casero, Jorge. “Espectros de Lenin. Sobre la organización y fines de la política antagonista en las obras de Slavoj Žižek y Antonio Negri.” *Ideas y Valores* 71. 180 (2022): 241-261.

APA: León Casero, J. (2022). Espectros de Lenin. Sobre la organización y fines de la política antagonista en las obras de Slavoj Žižek y Antonio Negri. *Ideas y Valores*, 71 (180), 241-261.

CHICAGO: Jorge León Casero. “Espectros de Lenin. Sobre la organización y fines de la política antagonista en las obras de Slavoj Žižek y Antonio Negri.” *Ideas y Valores* 71, n.º 180 (2022): 241-261.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Como reacción a la recuperación académica de un Marx completamente desvinculado de la tradición marxista-leninista realizada a finales del siglo xx, las dos últimas décadas han presenciado un nuevo intento, propiamente filosófico, de rescatar partes del pensamiento de Lenin, si bien se han llevado a cabo desde posiciones epistemológicas, y con objetivos políticos, altamente divergentes. El presente artículo analiza y compara las que consideramos que son las dos líneas principales de esta recuperación: La liderada por Slavoj Žižek desde posiciones sociosimbólicas post-althusserianas, y la desarrollada por Antonio Negri y Michael Hardt a partir de la ontología deleuzo-guattariana y el post-operaísmo.

Palabras clave: Antonio Negri, Slavoj Žižek, Antagonismo, Marxismo, Leninismo.

ABSTRACT

Towards the end of the 20th century there took place an academic recovery of a Marx completely detached from the Marxist-Leninist tradition. As a reaction, in the last two decades there has been a new properly philosophical attempt to rescue pieces of Lenin's thinking. This recovery has been carried out from epistemological positions and with clearly divergent political objectives. This article analyzes and compares what we consider to be the two main lines of this recovery: the one led by Slavoj Žižek from post-Althusserian socio-symbolic positions, and the one developed by Antonio Negri and Michael Hardt from Deleuzo-Guattarian ontology and post-operaism.

Keywords: Antonio Negri, Slavoj Žižek, Antagonism, Marxism, Leninism.

Introducción.

La publicación en 1985 del libro de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, marcó un hito en la clausura definitiva del resurgir académico que el marxismo-leninismo había experimentado durante las dos décadas precedentes. Mientras que en la etapa inmediatamente anterior, teóricos como Althusser en Francia o Tronti en Italia habían liderado una novedosa interpretación del leninismo que se mantenía completamente desvinculada tanto del estalinismo de la Tercera Internacional, como del humanismo nacionalista iniciado con el xx Congreso del PCUS (1956), el desgaste producido durante los años de plomo, junto al nuevo auge del paradigma cultural postmoderno, promovieron un rápido olvido –cuando no una feroz crítica– contra el paradigma antagonista propio del marxismo-leninismo.

Concretamente, la nueva “estrategia socialista” de la década de 1980 identificó el leninismo con un “enrigidecimiento progresivo [y/o] un giro autoritario” (Laclau y Mouffe 1987 102) de la política, cuya causa última habría que buscarla en una “falta de comprensión de la verdadera naturaleza de la política” (Mouffe 1991 226) que habría reducido lo político a un planteamiento economicista propio, según Derrida, de la distinción amigo-enemigo. “¿Quién es *in concreto* el enemigo absoluto? Respuesta: el enemigo de clase, el burgués capitalista occidental” (Derrida 1998 170). Desde este mismo punto de vista, Fredric Jameson hablará directamente de un “sectarismo leninista” debido a su “intransigente rechazo de conciliadores y socialdemócratas (en el sentido moderno) (2013 70)”.

En cualquiera de los casos, entrada ya la década de 1980, la crisis del marxismo-leninismo es reconocida tanto por sus nuevos opositores como por sus antiguos defensores. Así, mientras que Negri y Guattari se ven forzados a reconocer en 1989 que “el leninismo y el anarquismo no son hoy más que fantasmas de derrota, de voluntarismo y de desilusión” (1996 88), Chantal Mouffe proclama que en la década de 1980 “termina de manera definitiva la fase cuya expresión fue el leninismo” (1998, 140). A partir de entonces, el Estado dejará de ser identificado con un aparato represivo al servicio de la clase económica dominante, para pasar a ser integrado dentro de un “ensanchamiento del Estado” (Mouffe 1991 191) que incluye su actuación en todos los niveles de la sociedad.

Una vez ampliado el campo de la acción política al completo espectro de lo social, y sustituida la primacía del control económico-productivo por la de la generación de ideas y valores, terminará por equipararse el funcionamiento de las prácticas discursivas propias del principio hegemónico gramsciano con el de una “religión popular” (Mouffe 1991 214). Este recurso a cuestiones de tipo religioso o místico no debería ser entendido como algo meramente anecdótico o accidental. Por el contrario,

es uno de los principales núcleos epistemológicos comunes tanto a las posturas anti-leninistas y anti-marxistas como, paradójicamente, a buena parte de los actuales intentos de recuperación académica del marxismo, especialmente cuando tenemos en cuenta la influencia del fundamento místico de la autoridad descrito por Pascal sobre gran parte de las relecturas académicas del marxismo realizadas durante las últimas décadas (Derrida 1997, 2003; Bourdieu 1999). Las nuevas lecturas de Lenin que vamos a comentar en este artículo son un intento de responder a esta academización teológico-simbólica del marxismo.

Si bien para algunos teóricos el leninismo continua siendo “una forma de marxismo que es radicalmente irrecuperable” (Lecerle 2013 257), o consideran que existen “dificultades conceptuales en juego en las ideas de Lenin (y en las de Mao) en vistas a rehacer el comunismo en el presente” (Hitchcock 2016 295), existe también un conjunto de intelectuales que mantienen que “el creciente campo de los estudios de Lenin [...] puede contribuir a los esfuerzos de los actuales activistas para desarrollar una estrategia, organización y lucha revolucionarias” (Le Blanc 2017 105), e incluso que “la izquierda todavía tiene mucho que aprender de Lenin” (Blackledge 2018 481; Shandro 2015).

Coincidiendo con la posición de estos autores, el presente artículo analiza las dos líneas principales de reelaboración del pensamiento de Lenin desarrolladas en el siglo XXI: La liderada por Slavoj Žižek desde posiciones sociosimbólicas post-althusserianas y la liderada por Antonio Negri y Michael Hardt desde la ontología deleuzo-guattariana. La primera identifica la política leninista con una política “de la Verdad” revolucionaria cuyo objetivo es reconfigurar la estructura de relaciones sociosimbólicas que definen el ámbito de lo social. La segunda retoma los escritos leninistas concernientes a la organización de grupos políticos anti-sistema, pero invirtiendo el modo en que Lenin articuló las relaciones entre estrategia y táctica. Concretamente, allí donde el leninismo clásico estableció el control de la estrategia como ámbito exclusivo de la toma centralizada de decisiones a través del Partido y dejaba la táctica para los movimientos de masas, el tipo de organización propuesta por Negri y Hardt reserva “la estrategia para los movimientos, y la táctica para la dirección y para quienes ejercen el liderazgo” (2019 44).¹ En último lugar, dedicaremos el apartado de conclusiones a mostrar la fidelidad al leninismo que yace bajo la aparente originalidad de estas dos nuevas

1 Dejamos fuera de este artículo aquellas propuestas que consideran las concepciones foucaultianas del poder como una revisión crítica interna a la tradición marxista-leninista, en la que “Foucault aparece como un revisionista que entabló un debate con Lenin sobre la estrategia del movimiento revolucionario” (Shuliko 2019 251).

reelaboraciones del mismo, así como algunas de las razones por las que podrían considerarse como complementarias y no-contradictorias.

La recuperación sociosimbólica del leninismo como política de la verdad

Según Althusser, el leninismo supuso una completa revolución en el modo en que la disciplina filosófica se concibe a sí misma. Razón por la cual, sus obras no serían únicamente políticas, sino también fuertemente filosóficas. Según el filósofo francés, las grandes tesis filosóficas establecidas por Lenin mantienen que, en contra de lo postulado por el materialismo “cientificista” de la Segunda Internacional, “la filosofía no es una ciencia, [dado que] las categorías filosóficas son distintas de los conceptos científicos” (Althusser 1970a 46), y que “sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario” (cit. en Althusser 1970a 53). Tanto en *Materialismo y empiriocriticismo*² como en los *Cuadernos filosóficos*, la filosofía desarrollada por Lenin mantiene que la aprehensión de la realidad no es directa, sino que conlleva siempre un procedimiento epistemológico que va

de la percepción viva al pensamiento abstracto, y de este a la práctica: tal es el camino dialectico del conocimiento de la verdad, del conocimiento de la realidad objetiva. [...] El pensamiento que se eleva de lo concreto a lo abstracto no se aleja de la verdad, sino que se acerca a ella. (Lenin 1963 165; cit. en Althusser 1970b 10)

Desde este punto de vista, la característica distintiva de la filosofía marxista-leninista frente al idealismo burgués consiste precisamente en “concebir el conocimiento como producción” (Althusser 2006 29). Según Althusser, el planteamiento marxista-leninista conlleva tres consecuencias, todas ellas aceptadas por Žižek: a) “La eliminación de la cosa en sí y su reconversión en el juego dialéctico de la identidad de la esencia y del fenómeno” (Althusser 1970b 11); b) La eliminación de la categoría de sujeto y la concepción de lo socioeconómico como un “proceso sin sujeto” (Althusser 1970b 13-15), y c) “La liberación de la práctica científica, al fin libre de todo dogma” (*id.* 12).

Derivado de ello, la filosofía deja de considerarse a sí misma como un conocimiento neutro e independiente respecto al proceso histórico de producción, y se transforma en “una práctica de intervención política

2 Si bien fue concebida en su origen como respuesta concreta a las tesis de Bogdanov, la posterior recepción de la misma ha mostrado que sus argumentos “no eran puramente oportunistas [sino que] aunque de influencia marginal en el momento de su primera publicación, *Materialismo y empiriocriticismo* fue celebrado posteriormente como un modelo de excelencia filosófica” (Bakhurst 2018 107).

que se ejerce en una forma teórica” (Althusser 1970b 3), pues “toda filosofía expresa una posición de clase” (*id.* 4).

A este respecto, si bien hay autores que mantienen que “para Lenin, a diferencia de Althusser, la filosofía no es la lucha de clases en la teoría” (Michael-Matsas 2013 115), la re-conceptualización sociosimbólica que Slavoj Žižek ha realizado del leninismo en las dos últimas décadas ha profundizado el planteamiento althusseriano originario, dando una respuesta a las críticas realizadas por Mouffe y Laclau. Concretamente, Chantal Mouffe mantuvo que “Althusser no logra liberarse completamente de la problemática economicista de la ideología [y permanece] prisionero del reduccionismo de clase [porque concibe] la ideología de una clase como un sistema de representaciones que son determinadas por su posición a nivel” (1998 128). Debido a esta dependencia directa de lo ideológico respecto a lo económico, Althusser habría considerado como “aún apropiada” (*id.* 129) la estrategia leninista de destruir –y ya no transformar– la ideología burguesa mediante la destrucción de su estructura socioeconómica. Del mismo modo, también Laclau considera la sobredeterminación althusseriana de lo económico como un planteamiento obsoleto, cuando identifica la eficacia última de lo sociosimbólico con la retórica (*cf.* 2014).³

En el caso de Žižek, el recurso al concepto lacaniano de “lo Real” tiene por objetivo volver a ubicar la primacía althusseriana de la sobredeterminación económica en el interior mismo de las aproximaciones sociosimbólicas empleadas tanto por Mouffe y Laclau como por Derrida o Bourdieu. A este respecto, la cuestión clave está en considerar la sobredeterminación económica dentro del ámbito de lo Real, y no dentro de lo simbólico, como hacen Mouffe y Laclau. A este respecto, la teoría psicoanalítica lacaniana distingue claramente entre lo imaginario, lo simbólico y lo Real. Lo imaginario se vincula con el significado personal que un determinado término tiene para un individuo concreto. Lo simbólico obedece a una lógica autónoma del significante –a una lógica retórica, diría Laclau–, en la que el significado se construye mediante las relaciones diferenciales que se establecen dentro de una estructura según la posición que ocupemos en esta y a partir de la cual se define nuestra identidad simbólica. En este sentido, tanto el significado imaginario de los conceptos que utilizamos como los deseos que experimentamos quedarían pre-determinados por las relaciones estructurales que se establecen a nivel simbólico entre los significantes que utiliza una determinada sociedad. Según Žižek, esto implica que el principio

.....
3 Más concretamente, en el establecimiento de cadenas de significantes vacíos cuyo significado quedaría definido en función de las relaciones que dichos significantes establecen entre sí.

del placer ya no se encuentra dentro del orden de lo imaginario (de mi propio deseo personal como estructurante de la realidad), sino dentro del orden simbólico desde el que mi deseo es siempre construido en función del deseo del “Gran Otro” (la figura lacaniana de la autoridad), o más precisamente, en función de lo que yo crea que el Gran Otro espera o desea de mí.⁴

Desde este punto de vista, la lectura que Mouffe y Laclau hacen del concepto de sobredeterminación económica de Althusser consiste en afirmar que dicho concepto mantiene que la estructura simbólica misma depende directamente del estado concreto de las fuerzas materiales (económicas) de producción, cuando la realidad es que según dichos autores el funcionamiento de la estructura simbólica dependería no de las fuerzas materiales de producción sino de las relaciones significantes o “retóricas” que promueven la transformación de los significados de forma completamente autónoma. Frente a este planteamiento, Žižek mantiene que la postura de Althusser sigue siendo válida siempre y cuando consideremos que (al menos en régimen de producción capitalista) las fuerzas materiales de producción no son independientes de las fuerzas fantasmáticas del deseo, sino que más allá incluso, la esencia misma del capital consiste en producirse a sí mismo de la misma forma que se produce el deseo a partir del núcleo traumático de “lo Real”.

Según Žižek, lo Real coincidiría con el ámbito que Freud definió como más allá del principio del placer, en tanto que núcleo traumático que se resiste a toda simbolización posible, y al que en un principio Lacan se refiere con el término freudiano *das Ding* (la cosa). La clave de la lectura que Žižek hace de Lacan consiste en negar toda positividad a este *Das Ding* en el que consiste lo Real, de modo que no pueda ser concebido como una entidad positiva realmente existente más allá de nuestra capacidad cognoscitiva, del mismo modo en que Kant concibe el *noúmeno*. Por el contrario, lo Real es postulado como una brecha o imposibilidad constitutiva de cierre que impide una totalización armónica del orden simbólico. Así, si a nivel personal esta brecha de lo Real coincide con la noción psicoanalítica de trauma, Žižek afirma que a nivel social coincide con la noción marxista-leninista de lucha de clases. Esto es, con una especie de “conflicto originario” continuamente actualizado con cada estructuración sociosimbólica de la realidad. Para explicarlo,

4 A este respecto, una de las grandes apuestas de la filosofía de Žižek consiste en afirmar que, en la actual fase del capitalismo, este deseo del Gran Otro que actúa a modo de superyó freudiano ya no consiste en prohibir aquellos goces que se consideran socialmente excesivos o peligrosos para el mantenimiento del orden social, sino todo lo contrario. En la actualidad, el mandato superyoico del Gran Otro te impone el deber de gozar de tus propios síntomas.

Žižek utiliza el ejemplo de la tribu de los *winnebago* estudiada por Lévi-Strauss, en la que dos grupos sociales o “moieties” dibujan el plano de su aldea de forma completamente diferente y sin relación alguna con la distribución material de los edificios. Concretamente, ambos grupos dibujan la aldea como un círculo, pero mientras que uno de ellos lo hace con dos círculos concéntricos, el otro lo hace con una línea divisoria que separa el círculo en dos. Lo que señala Žižek es que este ejemplo

no debería de ningún modo inducirnos a adoptar un relativismo cultural, de acuerdo con el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia de grupo del observador. La desintegración misma en dos percepciones “relativas” implica una referencia oculta a una constante: no la disposición objetiva, existente de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no podían simbolizar [...] Las dos percepciones del plano son, sencillamente, dos esfuerzos mutuamente excluyentes por afrontar ese antagonismo traumático, por curar su herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. Aquí podemos ver en qué sentido preciso interviene lo Real a través de la anamorfosis. Primero tenemos la disposición “verdadera”, “objetiva” de las casas y luego sus dos simbolizaciones diferentes: ambas deforman de manera anamórfica la disposición realmente existente. Sin embargo, aquí lo “Real” no es la disposición realmente existente, sino el centro traumático del antagonismo social que deforma la visión del antagonismo real que tienen los miembros de la tribu. Lo Real es, pues, lo *x* negado que causa que nuestra visión de la realidad se deforme de manera anamórfica. (Žižek 2005 104-105)

A su vez, este antagonismo o conflicto inherente a la estructuración sociosimbólica de la realidad con la que Žižek vincula “lo Real”, estaría también en el origen de un funcionamiento libidinal del deseo que el capitalismo habría aprendido a explotar en su propio beneficio. Concretamente, la negatividad de “lo Real” funcionaría como el vacío o ausencia propia de la lógica de funcionamiento del *objet a* descrito por Lacan. Según Žižek, “el objeto a es simultáneamente la pura falta, el vacío en torno del cual gira el deseo y que, como tal, causa el deseo, y el elemento imaginario que oculta ese vacío y lo vuelve invisible mediante su llenado” (2003 266). O lo que es lo mismo, el objeto a es el vacío que encontramos cada vez que alcanzamos el objeto material o sociosimbólico deseado, de modo que una vez que lo poseemos, ya no lo queremos y pasamos automáticamente a desear otra cosa que nos falta, ya que es precisamente ese funcionamiento de “la falta” lo que define la lógica psicoanalítica del deseo. Desde este punto de vista, el objeto a puede ser definido como un significante sin significado, cuya realidad misma como significante siempre cambiante –ahora deseo esto, después

aquello— no consiste más que en el proceso de búsqueda libidinal de su significado, por supuesto imposible de encontrar plenamente.

La propuesta de Žižek consiste en mantener que el funcionamiento del capitalismo en su versión más “economicista” posible sigue esta misma lógica libidinal del objeto a como proceso sin sujeto que se postula a sí mismo mediante el simple movimiento del deseo, solo que en este caso lo que se mueve y se postula a sí mismo en su propio movimiento es el capital. Esto es, que el capital se genera en la búsqueda continua de ganancia una vez que el esquema $M-D-M'$ se ha “transustanciado” en el $D-M-D'$. La cuestión clave en este punto es no confundir el régimen mercantil (esto es, la estructura simbólico-contable y jurídico-económica que permite el funcionamiento del capitalismo) con la esencia (libidinal) del propio capitalismo. Esta última es identificada por Žižek con el movimiento descrito por Marx en el segundo volumen de *El Capital*. En este último caso, el dinero ya no es la medida del valor, y por tanto del intercambio, de las mercancías ($M-D-M'$), sino el simple movimiento de auto-valorización de sí mismo ($D-M-D'$).

Tanto en el caso del deseo como en el del capital nos encontramos ante procesos simbólicos sin sujeto ni significado determinado por la estructura simbólica, y que precisamente por ello sostienen o generan dicha estructura. En ambos casos, deseo y dinero dejan entrever la quiebra o brecha inherente a todo orden simbólico “que propulsa toda la maquinaria capitalista [al modo de una] compulsión impersonal de continuar el interminable movimiento circular de autorreproducción expandida” (Žižek 2015 550). En este sentido, afirma Žižek que “el Capital es lo que es lo Real de nuestras vidas” (Žižek 2012 344). Lo cual implica reconocer que las relaciones materiales de producción incluyen siempre una dimensión fantasmática del deseo, generada por la circulación misma de las categorías simbólicas.

Una vez aquí podemos exponer ya el modo en que Žižek reelabora los puntos clave del leninismo althusseriano. En este sentido, su referencia a la obra de Lenin como paradigma de una política de la verdad no debe ser entendida como una referencia empiricista o positivista a esta, sino como una posterior reelaboración de la noción de objetividad que ya Althusser había comentado como el núcleo característico del marxismo-leninismo. A este respecto, Althusser había mostrado el modo en que todo conocimiento supuestamente neutral era en realidad concebido (y producido) desde una toma de partido propiamente política, sobredeterminada por relaciones económicas. Política, conocimiento y economía no eran ámbitos independientes ni coincidentes con la simple opinión. En cambio,

los posmarxistas [como Mouffe y Laclau] defienden la distancia entre ética y política, relegando a la política al terreno de la *doxa*, de conside-

raciones pragmáticas y compromisos que siempre y por definición se quedan cortos. La noción de una política que no sea una serie de meras intervenciones pragmáticas, sino la política de la Verdad, es rechazada por “totalitaria”. (Žižek 2004b 8)

Frente a esta toma de postura, el regreso al leninismo propuesto por Žižek se basa precisamente en la reafirmación de una política de la verdad que vuelva a concebir el fenómeno político tanto desde la ruptura de la neutralidad científica denunciada por Althusser, como desde el alejamiento de (el derecho a) la mera opinión en tanto que *leitmotiv* de una ética multicultural de tipo liberal. Por el contrario, la política leninista de la verdad propuesta por Žižek es aquella que busca revolucionar completamente la autoridad de la estructura sociosimbólica mantenida por el Gran Otro mediante una insistencia en la negatividad de lo Real.

A este respecto, la gran diferencia entre mencheviques y bolcheviques consistiría en que mientras que los primeros “confiaban en el fundamento omniabarcante de la lógica positiva del desarrollo histórico, [los segundos] (Lenin por lo menos) sabían que el ‘gran Otro’ no existe” (Žižek 2002 136). O lo que es lo mismo, “Lenin subraya que un revolucionario comunista no reconoce ningún conjunto *a priori* de reglas morales independiente de la lucha revolucionaria” (Žižek 2004b 171) porque sabe que “la revolución *ne s’autorise que d’elle-meme*: el acto revolucionario debe ser asumido sin estar cubierto por [la autoridad simbólica de] el gran Otro” (Žižek 2004a 17). Según Žižek, esto no implica un relativismo moral sino elevar el concepto de verdad del orden simbólico en el que la había situado Althusser, al orden de lo Real.

Si bien la existencia de una noción no positivista ni dogmática del concepto de verdad empleado por Lenin es algo que ha sido defendido con habitualidad después de Althusser (Pateman 2019), la propuesta de Žižek va más allá cuando afirma que

la verdad de la que estamos tratando aquí no es la verdad “objetiva”, sino la autorrelacionada verdad sobre la propia posición subjetiva de cada uno; como tal, es una verdad comprometida, medida no por su exactitud factual, sino por la manera en que afecta a la posición subjetiva del enunciado. (Žižek 2012 11)

Una verdad política con la que defino mi propia identidad simbólica más allá de la posición que ocupo respecto al Gran Otro simbólico. Una noción de verdad apta, pues, para toda posición subjetiva que sabe por las brechas que observa en el orden simbólico, que no tiene ninguna necesidad. Una verdad subjetiva y contingente con la cual puede afirmar que “Lenin estaba todo lo lejos que se puede imaginar de cualquier clase de confianza en la ‘necesidad histórica’” (Žižek 2012 99).

El determinismo economicista que Mouffe y Laclau veían como el punto más débil de Lenin y Althusser se transforma de este modo en todo lo contrario.

Una vez aquí, el auténtico problema al que se enfrenta Žižek no es, pues, el propio del determinismo economicista, sino el del salto religioso. Problema del que es plenamente consciente cuando afirma que Lenin “está proponiendo la versión revolucionaria de aquello a lo que Kierkegaard se refería como la suspensión religiosa de lo ético” (Žižek 2004b 171).⁵ Desde este punto de vista, el acto propiamente político, según Žižek, sería aquel que pretende redefinir por completo las reglas sociosimbólicas del juego –incluyendo la identidad subjetiva de aquel que lo lleva a cabo– mediante la fidelidad a una verdad–acontecimiento de carácter conflictivo (lucha de clases) capaz de hacernos atravesar las fantasías sociosimbólicas de un orden social armónico.

En este punto es importante no confundir el acto político de atravesar la fantasía con el *passage à l'acte*. Mientras que el primero es un acto radical que cambia las coordenadas de lo posible en el ámbito sociosimbólico (el acontecimiento que realiza lo simbólicamente imposible), el “*passage à l'acte* [propio de las células y comandos terroristas de los años de plomo] es una violenta explosión que destruye el propio vínculo simbólico” (Žižek 2012 336). De este modo, Žižek contesta también a la acusación contra Althusser realizada por Chantal Mouffe, relativa a la imposibilidad del leninismo para modificar el orden simbólico sin destruirlo completamente desde el exterior. Según Žižek, el leninismo es perfectamente capaz de modificar completamente el orden simbólico desde su interior más profundo. La diferencia con Mouffe y Laclau es que la estrategia de modificación no se basa en la actuación directa sobre el orden simbólico mediante la manipulación retórica de significantes vacíos, sino en la apuesta militante por una verdad–acontecimiento que atraviese las fantasías generadas por la estructura simbólica.

Según Žižek, la fidelidad a una verdad–acontecimiento concebida según la lógica negativa de lo Real no implica, pues, la fidelidad a unos principios simbólicos socialmente aceptados tal y como Bourdieu concebía la autoridad simbólica (2014), ni tendría tampoco nada que ver con el fundamento místico de la autoridad, sino precisamente todo

5 A este respecto, Roland Boer ha analizado pormenorizadamente el modo en que, según él, tanto en Lenin como en Žižek existe una relación privilegiada con el fenómeno religioso. Respecto al primero, afirma que, pese a su inicial condena, el estudio de las obras de Hegel en 1914 le habría llevado a darse cuenta de que “las formas marginales de interacción con la religión pueden encajar bien, si no conducir al comunismo” (Boer 2019 347). Respecto al segundo mantiene que precisamente “su giro hacia el cristianismo paulino es lo que le permite salir del circuito cerrado del psicoanálisis de Lacan [...] y dar el paso a Lenin” (Boer 2013 186).

lo contrario. El fundamento místico de la autoridad funcionaría únicamente dentro de un orden simbólico, entendido como autónomo e independiente de lo Real.

En el caso de Žižek, la fidelidad a una verdad-acontecimiento funciona como un mediador evanescente que nos enfrenta directamente con nuestra propia libertad. Más precisamente, ese mediador evanescente estaría encarnado por algún líder de tipo leninista que, atravesando su fantasía y no cediendo a la lógica del deseo simbólico, consigue que atravesemos nuestras propias fantasías y no cedamos ante nuestro deseo. De este modo, “cuando escuchamos a un auténtico líder, descubrimos lo que queremos (o más bien, lo que siempre quisimos sin saberlo)” (Žižek 2016 51). En este sentido, afirma Žižek que “el líder auténtico es literalmente el uno que me permite elegirme a mí mismo: la subordinación a él es el más alto acto de libertad” (2002, 281). Su propuesta de rehabilitación de una filosofía política leninista culmina, pues, en la rehabilitación de la figura de un líder que, como todos los líderes, siempre afirma que siguiéndoles a ellos nos encontraremos a nosotros mismos.

La reelaboración del leninismo para la organización de los movimientos sociales

La mayor parte de los análisis académicos que han puesto en relación el trabajo de Negri y Hardt con el leninismo se han centrado en resaltar la inadecuación de su modelo de *Imperio* (2005) para dar razón de la actual situación geopolítica mundial, defendiendo la vigencia del modelo de imperialismo desarrollado por Lenin hace ya más de un siglo en *El Imperialismo. Fase superior del capitalismo*. Concretamente, Saccarelli considera que la noción de Imperio no es “ni original ni adecuado para enfrentar los desafíos políticos de nuestro tiempo” (Saccarelli 2004 569), mientras que Callinicos afirma que “el mundo del imperialismo, tal como fue retratado por Lenin y Bujarin durante la Primera Guerra Mundial - una lucha anárquica de rivales desiguales - todavía existe” (2002 319).

A diferencia de estas aproximaciones, el presente artículo enfoca el análisis de las relaciones entre Negri y el leninismo desde el punto de vista de la organización de los grupos políticos anti-sistema y no desde sus respectivas concepciones de la geopolítica internacional. A este respecto, existen dos influencias principales en la recepción y posterior reelaboración que Negri realiza de la obra de Lenin. La primera consiste en la interpretación operaista del leninismo realizada por Mario Tronti en su texto de 1964 “Lenin en Inglaterra” (2001 93-98). La segunda en la revisión post-estructuralista de la organización de grupos que realizaron Deleuze y Guattari con sus conceptos de máquina y agenciamiento.

En lo relativo a la primera, Negri acepta la práctica totalidad de modificaciones que Tronti realiza del marxismo-leninismo desarrollado por la Tercera Internacional para adaptarlo a la nueva fase del capitalismo “socialmente desarrollado” (2001 93). Concretamente, mientras que en la teoría leninista originaria primaba el análisis del desarrollo capitalista sobre la acción obrera de lucha de clases, en el leninismo desarrollado por Tronti invierte radicalmente los términos afirmando que en la nueva fase del capital socialmente desarrollado “el desarrollo capitalista se halla subordinado a las luchas obreras” (*ibid.*). Según Tronti, la organización obrera de masas ha adquirido tal importancia en esta nueva fase que el capitalismo pasa a funcionar de un modo reactivo, perdiendo el antiguo liderazgo que ejercía sobre la organización social (del trabajo), limitándose desde ahora a re-organizar sus sistemas de producción con el objetivo de anular, o cuanto menos disminuir, la capacidad de acción obrera mediante la automatización y progresiva tecnificación de sus sistemas productivos.⁶

Junto al abandono de la primacía del capital en la organización social del trabajo, la segunda gran modificación introducida por Tronti mantenía la necesidad de abandonar la organización política basada en vanguardias avanzadas, y sustituirla por un nuevo tipo de organización centrada en “la totalidad de la masa social compacta” (2001 98). Según Tronti, esta toma de postura obliga a sustituir la tesis típicamente leninista de que la cadena se rompería allí donde el capital es más débil, por otra que afirma que lo hará allí “donde la clase obrera es más fuerte” (*id.* 28). Esta postura es adoptada por Negri cuando afirma que “hoy la revolución no es requerida por la intuición genial de la vanguardia, sino impuesta por la experiencia cotidiana de las masas” (2004b 251).

De la conjunción de estas dos modificaciones surge el llamamiento a un “autogobierno político de la clase obrera” (Tronti 2001 62) como una de las cuestiones fundamentales que han guiado el pensamiento de Negri a lo largo de las cinco últimas décadas. En este sentido, la vinculación de Negri con el leninismo siempre se realizará, más allá de la adhesión militante al Partido, bajo la concepción general de una “lucha abierta [entre obreros y capital] por la dirección de la organización” (Tronti 2001 27). A diferencia del leninismo desarrollado por Althusser, el desarrollado por el operaísmo no concibe la filosofía como “la lucha de clases en la teoría”, sino como la encargada de expresar y organizar

6 Debido a ello, y a diferencia de sus últimos análisis de la tecnología (Hardt y Negri 2019 157-177), los primeros textos de Negri muestran un rechazo explícito del optimismo tecnológico de Lenin, y afirman en el capitalismo socialmente desarrollado de la década de 1960 ya no es posible “pensar conjuntamente ‘soviet y locomotoras’, ‘soviet y electrificación’. No, aquí ya no encontramos ni coherencia ni compatibilidad. Aquí el capital ha lanzado la locomotora contra nosotros” (Negri 2004a 316).

la “estrategia espontánea” (*id.* 117) que ya posee la clase obrera a través de sus movimientos sociales. Si bien en el caso de Tronti la estructura adecuada desde la que poder reorganizar los movimientos sociales era un nuevo tipo de partido político, el planteamiento de Negri exige un abandono completo del mismo debido a que “el partido [...] no es un elemento inmediato del proceso de autovalorización [y] la política de la autovalorización manda sobre el partido” (Negri 2004a 328). Estado y partido devienen, pues, simples aparatos de captura del valor directamente producido por la auto-organización social.

En este primer momento, dado que los partidos comunistas están siendo integrados dentro del aparato administrativo y constitucional del Estado, y por tanto quedan a merced del poder de mando que lo controla, el leninismo reivindicado por Negri apunta claramente a “la insurgencia [...] De ahí que, de nuevo, nuestra reflexión deba volver entonces al discurso y a la experiencia leninista” (Negri 2004b 251). De este modo, el antagonismo capital-trabajo propio del leninismo es propuesto una vez más en toda su radicalidad, negando la función del partido como mediación político-estatal. Es desde este punto de vista que Negri mantiene que cuando “saltan todas las mediaciones, el leninismo recobra su actualidad” (*id.* 21). A este respecto, la línea seguida por el leninismo de Negri es clara: “De la teoría del capital a la teoría de la organización [y] de la teoría de la organización a la teoría de la insurrección” (2004c 46-47).

Una vez aquí, se produce la diferencia fundamental entre Lenin y Negri. Mientras que en el caso del primero son “los objetivos estratégicos los que determinen la acción y la forma idónea de la organización” (Negri 2004c 138), la postura desarrollada por Negri mantiene justo todo lo contrario. Es decir, que “no puede existir estrategia sin organización” (*id.* 56). Ahora bien, esto no quiere decir que los contenidos concretos por los que luchan Negri y Lenin difieran, sino que es precisamente todo lo contrario. Tal y como lo ve el propio Negri, coinciden plenamente: “La destrucción de la organización capitalista del trabajo [...] la desarticulación del poder de mando y la lucha contra el trabajo [...] Aquí se encuentra la demostración de nuestro leninismo y la actualidad de Lenin” (Negri 2004c 138).

La diferencia radica más bien en la prioridad de la organización sobre los objetivos estratégicos. Poor paradójico que pueda parecer en un inicio, Negri mantiene que la única forma de poder lograr dichos objetivos consiste en no subordinar todo a su logro. Más concretamente, mantiene que resulta fundamental asegurar una organización abierta que evite “las gravísimas desviaciones ‘de derechas’ que surgieron en la polémica contra el ‘izquierdismo’” (Negri 2004c 279). Más allá incluso, Negri afirma que esto no es solamente un requerimiento necesario sino

además una posibilidad plenamente viable, una vez que con el capitalismo “socialmente desarrollado” analizado por Tronti, “la autonomía obrera ha aprendido a gestionar una auténtica revolución organizativa permanente” (*id.* 282).

Desde este punto de vista, la última obra publicada por Negri y Hardt (2019) ha vuelto a resaltar las relaciones del pensamiento de Negri con el leninismo mediante una nueva inversión fundamental del mismo, adjudicando “la estrategia para los movimientos, y la táctica para la dirección y para quienes ejercen el liderazgo” (Negri y Hardt 2019 13). Esto conlleva una nueva defensa del papel ejercido por el liderazgo organizativo, que según Negri y Hardt no debería ser concebido como algo opuesto a (la espontaneidad de) los movimientos, sino como complementario y radicalmente necesario, pues “la necesidad de una organización política y de una mayor institucionalización no sólo nos parece todavía necesaria, sino que, en el futuro, lo será más” (*id.* 45).

En clara respuesta a las críticas recibidas por el carácter excesivamente disperso y difuso de su concepto de multitud (Žižek 2013; Laclau 2008), Negri y Hardt reconocen abiertamente que los “movimientos sociales ‘sin líderes’ [...] tienden a tener poco recorrido y se muestran incapaces de producir una transformación social duradera” (2019 23), si bien insisten en que la cuestión principal a este respecto no es aplicar un liderazgo estratégico y centralizado *sobre* los movimientos, sino uno táctico *desde* los mismos, y a su servicio.

A este respecto, existen dos funciones principales del liderazgo táctico: a) Hacerse cargo de todas aquellas “cuestiones que, por su urgencia o naturaleza técnica, necesiten de diversas formas de toma de decisiones centralizada, [pero estando] constantemente subordinadas a la multitud” (Negri y Hardt 2019 11). Es decir, que “los movimientos sociales y las estructuras de toma de decisiones democráticas deben trazar el curso a largo plazo [y] el liderazgo debería limitarse a la acción a corto plazo” (*id.* 44). b) Funcionar como “un simple operador de ensamblaje” (*id.* 16) que ayude a conectar y articular los diferentes grupos que conforman la multitud, pero no como en una línea de ensamblaje fordista, sino en el sentido deleuzo-guattariano de agenciamiento (*agencement, assemblage*) rizomático, o maquínico. En este último caso, la organización y cohesión de los miembros no se realiza proyectando una estructura de relaciones desde fuera, sino mediante la auto-organización inmanente de las principales líneas de acción decididas de forma assemblearia. En este sentido, los líderes tácticos son concebidos como una “red de facilitadores relativamente anónimos [que] realizan conexiones en las calles y en las redes sociales” (*id.* 2019 34).

Con el objetivo de facilitar las funciones del liderazgo táctico, y debido precisamente a sus capacidades de organización, apuestan por

un nuevo tipo de re-articulación deleuziano-leninista de las nuevas tecnologías de comunicación. Concretamente, y a diferencia del anterior rechazo de la tecnología realizado por Negri en la década de 1960, la postura adoptada por Negri y Hardt en la nueva fase de subsunción real del trabajo en el capital mantiene que “en vez de rechazar la tecnología, debemos comenzar desde dentro del tejido tecnológico y biopolítico de nuestras vidas y trazar desde allí un camino de liberación” (Negri y Hardt 2019 157).⁷

Si bien existen posturas a este respecto que afirman una incompatibilidad insalvable entre los planteamientos leninistas y los deleuzo-guattarianos que entienden el concepto de “agenciamiento” como algo inherente a la tradición democrática liberal (Tampio 2009), un somero análisis de los escritos de Guattari relativos a la organización de grupos (1976 177-241) evidencia rápidamente el modo en que el leninismo (y también el trotskismo) fue una de las fuentes principales a partir de las cuales Guattari postulará el concepto de máquina como primer paso hacia el concepto de agenciamiento. En estos textos, si bien Guattari pretende superar la jerarquía y rigidez propias de la organización militante de los grupos leninistas que surgieron en la década de 1960, se opone con igual énfasis al fantasma del espontaneísmo de las masas y afirma que “la clase obrera no podrá modificar nunca espontáneamente las relaciones de producción capitalista ni transformar el poder del Estado” (Guattari 1976 145). Una oposición repetida nuevamente por Negri y Hardt cuando afirman la necesidad que tienen los movimientos sociales de “planificar su propia dirección política a largo plazo [y] desmitificar el concepto de ‘espontaneidad’” (Negri y Hardt 2019 46).

Del mismo modo, y en directa sintonía con la función del liderazgo concebida por Hardt y Negri, Guattari afirma la necesidad de promover la “reconstrucción de una vanguardia revolucionaria que tenga por función, no representar a las masas, sino estructurarlas [y] coordinarlas en sus luchas según una estrategia elaborada colectivamente” (Guattari 1976 126). Es decir, “no dictar a otros o actuar en su nombre, ni siquiera asegurar representarlos, sino ser un simple operador de ensamblaje y asamblea” (Negri y Hardt 2019 16). En ambos casos se entiende que “afirmar la necesidad de una descentralización efectiva de la dirección de las luchas de masas en sus diversos niveles sectoriales no es negar el

7 A este respecto, y profundamente influenciados por la filosofía maquina de Deleuze y Guattari, reafirman Negri y Hardt que “ya no se trata de enfrentar al hombre y a la máquina para evaluar sus correspondencias, sus prolongaciones, sus posibles o imposibles sustituciones, sino de hacerlos comunicar entre sí para mostrar cómo el hombre forma una pieza con la máquina, o forma pieza con cualquier otra cosa para construir una máquina” (Deleuze y Guattari 1985 396; cit. en. Negri y Hardt 2019 161).

papel dirigente” (Guattari 1976 146) sino adaptarlo a la fase capitalista de subsunción real del trabajo en el capital. En este sentido, mientras que “el partido leninista era un partido vinculado a la fase de subsunción formal del trabajo en el capital” (Negri 2004c 79), el liderazgo táctico y la estrategia asamblearia propuestas por Negri y Hardt deberían ser entendidas como el modo de organización leninista propia de la subsunción real del trabajo en el capital. En lugar de “Lenin en Inglaterra”, “Lenin en Nueva York: ésta es, a mi juicio, la divisa del comunismo para las próximas décadas” (Negri 2006 191).

Desde este punto de vista, su libro *Asamblea* (2019) debería ser entendido como la culminación práctico-política del proyecto teórico iniciado en su polémico libro *Marx más allá de Marx*, mediante un desarrollo del leninismo al que el propio Negri ya se refirió como el proyecto de llevar a “Lenin más allá de Lenin” (Negri 2013 288). Un proyecto que el filósofo italiano ya se planteó en su libro sobre Marx cuando se preguntaba qué hubiera pasado con el marxismo-leninismo “si [Lenin o Mao] hubieran tenido estos *Grundrisse* entre las manos, al igual que en un cierto momento tuvieron la Lógica de Hegel” (Negri 2012 33). Tal y como nosotros lo vemos, su *Asamblea* es la respuesta que Negri y Hardt han dado finalmente a esa pregunta.

Conclusiones

Normalmente, el leninismo suele ser identificado con una concepción centralista, jerárquica y burocratizada del Partido propia de la Tercera Internacional. Frente a esta interpretación, en las décadas de 1960 y 1970 se iniciaron dos novedosas lecturas claramente divergentes que despojaron al leninismo de todo aquello que ya no resultaba operativo medio siglo después de que Lenin hubiera escrito sus obras. Tras un breve periodo de olvido a finales del s. xx, estas lecturas han vuelto a ser recuperadas y desarrolladas, si bien al precio de aumentar todavía más la divergencia de sus planteamientos iniciales. Concretamente, la línea iniciada por Althusser ha sido recuperada por Slavoj Žižek desde una perspectiva aún más teórica y epistemológica, con la intención de proponer una vuelta a los mecanismos de identificación con la figura del líder como única forma de hacer frente a un capitalismo liberal sostenido por la estructura sociosimbólica del deseo. Por su parte, el replanteamiento de la organización de masas iniciada por Tronti y Guattari, ha sido nuevamente reelaborada por Negri y Hardt como alternativa radical frente a “los sacerdotes de la pura teoría” (Guattari 1976 202). Con esta expresión Guattari ya se refería a los discípulos de Althusser, y a quienes décadas después el propio Negri acusará abiertamente de refugiarse en la simple “ideología del comunismo, de la que solo la afirmación mística *credo quia absurdum* puede dar cuenta” (Negri 2011 30).

En este último caso, el centralismo y la jerarquía del Partido dejan de ser cuestiones esenciales del leninismo, para pasar a ser vistas como cuestiones de organización propias de la fase de la subsunción formal del trabajo en el capital. En dicha fase, Lenin definió que el objetivo era tomar el poder (entonces monopolizado por el Estado) y no simplemente resistirlo, identificó el sujeto antagónico capaz de hacerlo (el proletariado industrial) y construyó el tipo de organización necesaria para llevarlo a cabo (el Partido revolucionario de vanguardia) proponiendo un programa estratégico de acción política en sus *Tesis de abril*. Por su parte, en la fase de subsunción real, Negri y Hardt han vuelto a reelaborar la lección leninista de inicio a fin, manteniendo como objetivo último tomar el poder sobre el capital. Ahora bien, la cuestión clave para poder seguir siendo auténticos leninistas en esta nueva fase del capitalismo radica en comprender que el poder ya no se encuentra directamente en el Estado, sino en el tejido social y tecnológico que constituye el *General Intellect* de una sociedad productiva y auto-organizada al margen del Estado.

Debido a ello, el objetivo de tomar el poder deja de identificarse con la acción de tomar el Estado para pasar a ser concebido como la generación de nuevos tipos de gobernanza biopolíticas capaces de generar su propio valor de forma antagónica respecto al capital. Por su parte, el sujeto antagónico capaz de realizarlo ya no es un proletariado industrial formalmente disciplinado por la fábrica, sino un proletariado inmaterial heterárquico y diferencial al que denominan multitud. Del mismo modo, el tipo de organización necesaria para poder hacerlo ya no es la propia del Partido revolucionario de vanguardia, sino la Asamblea en lo estratégico y la vanguardia técnico-social en lo táctico. Por último, el programa político propuesto no consiste ya en la estatalización de los recursos sino en la creación de infraestructuras de lo común independientes de los modos de gestión público-privados (Hardt y Negri 2011 311-313).

Considerado desde este punto de vista, los nuevos desarrollos del leninismo proponen que en realidad no existe ningún elemento esencial en la teoría leninista más allá del objetivo de desarrollar la organización antagonista mejor adaptada al análisis materialista de la situación socioeconómica (incluyendo lo sociosimbólico). El leninismo sigue siendo análisis concreto de la situación concreta, identificación de los centros neurálgicos del poder, e identificación del sujeto y la organización necesaria para poder tomarlo. En este sentido, la diferencia entre los leninismos de Negri y Žižek radica en que sus análisis de la situación concreta rehúyen completamente el punto de vista empleado por el otro. Žižek se centra en la eficacia que tiene la ideología en la construcción de nuestra subjetividad y Negri en el modo en que los sistemas materiales

e inmateriales de (re)producción social producen el valor. Antes que de una oposición irreconciliable o de principio, de lo que se trata es de dos enfoques (subjetivo y objetivo) que deberían poder integrarse en un análisis conjunto mediante el estudio de sus puntos de contacto.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *Lenin y la filosofía*. Era, 1970a.
- Althusser, Louis. "Lenin frente a Hegel." *Ideas Valores* 35-37 (1970b): 3-16.
- Althusser, Louis. *Para Leer el Capital*. Siglo XXI, 2006.
- Bakhurst, David. "On Lenin's Materialism and Empiricriticism." *Studies in East European Thought* 70.2-3 (2018): 107-119. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1007/s11212-018-9303-7>].
- Blackledge, Paul. "Hegemony and Intervention: Alan Shandro's Lenin." *Science and Society* 82.4 (2018): 481-501. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1521/siso.2018.82.4.481>].
- Boer, Roland. "God in the World: Lenin, Hegel, and the God-Builders." *Heythrop Journal. Quarterly Review of Philosophy and Theology* 60.3 (2019): 347-361. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1111/heyj.12254>].
- Boer, Roland. "Paul and Materialist Grace: Slavoj Žižek's Reformation." *Paul and the Philosophers*. Edited by Ward Blanton and Hent de Vries. Fordham University Press, 2013. 186-209.
- Bourdieu, Pierre. *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Ciudad: Anagrama, 2014.
- Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, 1999.
- Callinicos, Alex. "The actuality of imperialism." *Millennium: Journal of International Studies* 31.2 (2002): 319-326. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1177/03058298020310020601>].
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, 1985.
- Derrida, Jaques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Tecnos, 1997.
- Derrida, Jaques. *Políticas de la amistad*. Trotta, 1998.
- Derrida, Jaques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo, y la nueva internacional*. Trotta, 2003.
- Guattari, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI, 1976.
- Jameson, Fredric. "Lenin y el revisionismo." *Lenin reactivado. Hacia una política de la Verdad*. Edited by Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis and Slavoj Žižek. Akal, 2013. 61-73.
- Hitchcock, Peter. "The Leninist Hypothesis." *Poetics Today* 37.2 (2016): 295-308. DOI: [[10.1215/03335372-3481955](http://dx.doi.org/10.1215/03335372-3481955)].
- Laclau, Ernesto. *The Rhetorical Foundations of Society*. Verso, 2014.
- Laclau, Ernesto. *Debates y combates*. Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI, 1987.

- Le Blanc, Paul. "Lenin Studies: Method and Organisation." *Historical Materialism* 25.4 (2017): 105-138. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1163/1569206X-12341535>].
- Lecerle, Jean-Jaques. "Lenin el Justo, o el marxismo sin reciclar." Editado por Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žižek. Akal, 2013. 257-269.
- Lenin, Vladímir Ilich. *Cuadernos filosóficos*. Estudio, 1963.
- Michael-Matsas, Savas. "Lenin y el camino de la dialéctica." *Lenin Reactivado. Hacia una política de la Verdad*. Editado por Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žižek. Akal, 2013. 101-117.
- Mouffe, Chantal. "Hegemonía e Ideología en Gramsci." *Gramsci y la realidad colombiana*. Editado por Hernán Suarez. Foro Nacional por Colombia, 1991. 167-227.
- Mouffe, Chantal. "Hegemonía, política e ideología." *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Seminario de Morelia*. Editado por José Aricó y Julio Labastida Martín del Campo. Siglo XXI, 1998. 125-145.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. Paidós Ibérica, 2005.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal, 2011.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Asamblea*. Akal, 2019.
- Negri, Antonio. *Los libros de la autonomía obrera*. Akal, 2004a.
- Negri, Antonio. *La Forma Estado*. Akal, 2004b.
- Negri, Antonio. *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*. Akal, 2004c.
- Negri, Antonio. *Fábricas del sujeto. Ontología de la subversión*. Akal, 2006.
- Negri, Antonio. *Spinoza y nosotros*. Nueva Visión, 2011.
- Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. Akal, 2012.
- Negri, Antonio. "Qué hacer hoy con ¿Qué hacer? o el cuerpo del *general intellect*." *Lenin Reactivado. Hacia una política de la Verdad*. Editado por Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žižek. Akal, 2013. 285-294.
- Pateman, Joe. "Lenin without Dogmatism." *Studies in East European Thought* 71.2 (2019): 99-117. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1007/s11212-019-09325-6>].
- Saccarelli, Emanuele. "Empire, Rifondazione Comunista, and the politics of spontaneity." *New Political Science* 26.4 (2004): 569-601. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1080/0739314042000297496>].
- Shandro, Alan., *Lenin and the Logic of Hegemony: Political Practice and Theory in the Class Struggle*. Haymarket Books, 2015.
- Shuliko, George. "Foucault, Lenin, and western Marxism." *Logos* 29.2 (2019): 251-267. DOI: [<http://dx.doi.org/10.22394/0869-5377-2019-2-251-264>].
- Tampio, Nicholas. "Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left." *European Journal of Political Theory* 8.3 (2009): 383-400. DOI: [<http://dx.doi.org/10.1177/1474885109103850>].

- Tronti, Mario. *Obreros y capital*. Akal, 2001.
- Žižek, Slavoj. *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Pre-Textos, 2002.
- Žižek, Slavoj. *La metástasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Paidós, 2003.
- Žižek, Slavoj. *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Atuel/Parusia, 2004a.
- Žižek, Slavoj., *Amor sin piedad. Hacia una política de la Verdad*. Síntesis, 2004b.
- Žižek, Slavoj. *El títere y el enano*. Paidós, 2005.
- Žižek, Slavoj. *Viviendo en el final de los tiempos*. Akal, 2012.
- Žižek, Slavoj. *El año que soñamos peligrosamente*. Akal, 2013.
- Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Akal, 2015.
- Žižek, Slavoj. *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Akal, 2016.