

## ¿Han reescrito Michael Hardt y Antonio Negri el *Manifiesto Comunista* para el Siglo XXI?

Slavoj Zizek (2001)

El capitalismo no es sólo una época histórica entre otras. En cierto modo, en alguna vez de moda y ahora medio olvidado Francis Fukuyama tenía razón: el capital global es “el fin de la historia”.

Un cierto exceso que se mantuvo controlado en la historia anterior, percibido como una perversión localizada, como un exceso, una desviación, es elevado en el capitalismo a principio mismo de la vida social, dentro del movimiento especulativo del dinero que engendra más dinero, de un sistema que sólo puede sobrevivir revolucionando constantemente su propio estado, esto es, en el que las cosas sólo puede sobrevivir como su propio exceso, sobrepasando constantemente sus propias restricciones “normales”. Y quizás es sólo en la actualidad, en el capitalismo global en su forma “posindustrial” digitalizada, cuando, por decirlo en términos hegelianos, realmente el capitalismo existente está alcanzando el nivel de su propia noción: quizás, debemos seguir de nuevo el viejo lema antievolucionista de Marx (por cierto, tomado literalmente de Hegel) de que la anatomía de hombre proporciona la clave de la anatomía del mono, esto es, que para poner en evidencia la estructura inherente, conceptual, de una formación social, uno debe empezar por su forma más desarrollada.

Marx localizó la contradicción básico del capitalismo en la oposición entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio: en el capitalismo se ponen totalmente en evidencia las potencialidades de esta oposición, el dominio del valor-de-cambio adquiere autonomía, se transfiere al espectro del capital especulativo semoviente que sólo precisa de las capacidades productivas y las necesidades de las personas reales en su prescindible encarnación temporal. Marx dedujo la noción misma de crisis económica de este desfase: una crisis ocurre cuando la realidad alcanza lo ilusorio, el espejismo auto-generador del dinero que engendra más dinero -esta locura especulativa no puede seguir indefinidamente; tiene que explotar siempre en crisis cada vez más fuertes. La última raíz de la crisis es, para él, el desfase entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio: la lógica del valor-de-cambio sigue su propio camino, su propio baile enfadado, independiente de las necesidades reales de las personas reales. Puede parecer que este análisis es más real hoy, cuando la tensión entre el universo real y lo real está alcanzando proporciones casi palpablemente insufribles: por un lado, nosotros estamos locos, especulaciones solipsistas sobre los futuros, fusiones, y así sucesivamente, que siguen su propia lógica inherente; por otro lado, la realidad está alcanzándose en forma de catástrofes ecológicas, pobreza, enfermedades en el Tercer Mundo, el derrumbamiento de la vida social, la enfermedad de las vacas locas.

Esta es la razón por la que los cyber-capitalistas puedan aparecer hoy como los capitalistas paradigmáticos; esta es la razón por la que Bill Gates puede soñar el ciberespacio como aquello que mantiene el marco de lo que él llama “capitalismo sin fricciones.” Lo que nosotros tenemos aquí es un cortocircuito ideológico entre las dos versiones del desfase entre la realidad y la virtualidad: el desfase entre la producción real y el dominio virtual, espectral, del Capital, y el desfase entre la realidad de la experiencia y la realidad virtual del ciberespacio. Parece efectivamente que el desfase entre el yo de la pantalla fascinante y la carne miserable que soy “yo” fuera de-pantalla se traduce en la experiencia inmediata como el desfase entre lo Real de la circulación especulativa del capital y la realidad pardusca de masas empobrecidas. Sin embargo, ¿esta es (este recurso a “realidad” que quiere más pronto o después alcanzar el juego virtual) realmente la única manera operacional de una crítica del capitalismo? ¿Y si el problema del capitalismo no es este enloquecido baile solipsista sino precisamente lo contrario: que continúa repudiando su desfase con la “realidad”, qué se presenta como sirviendo a las necesidades reales de las personas reales? La originalidad de Marx es que él jugó con ambas barajas simultáneamente: el origen de las crisis capitalistas es el desfase entre el

valor-de-uso y el valor-de-cambio, y el capitalismo reprime el libre despliegue de la productividad.

Lo que todo esto significa es que la tarea más urgente del análisis económico de hoy es, de nuevo, repetir la crítica de Marx de la economía política, sin caer en la tentación de la ideología de las sociedades “posindustriales”. Mi hipótesis es que la clave del cambio concierne al estado de la propiedad privada: el último elemento de poder y mando no es el último eslabón en la cadena de las inversiones, las empresas o los individuos que “realmente poseen” los medios de producción. El capitalista ideal de hoy funciona de una manera totalmente diferente: invirtiendo el dinero prestado, no “poseyendo realmente” nada -incluso es deudor, pero, no obstante, controlando las cosas-. Una corporación es poseída por otra corporación, que está pidiendo dinero prestado a los bancos, los cuales pueden últimamente manipular el dinero depositado de las personas ordinarias como nosotros. Con Bill Gates, la “propiedad privada de los medios de producción” se vuelve sin sentido, por lo menos en el significado estándar de la palabra. La paradoja de esta virtualización del capitalismo es finalmente similar a lo que ocurre con el electrón en la física de las partículas elementales. La masa de cada elemento en nuestra realidad está compuesta de su masa en reposo más el sobrante proporcionado por la aceleración de su movimiento; sin embargo, la masa de un electrón en reposo es cero, su masa consiste sólo en el sobrante generado por la aceleración de su movimiento, como si nosotros estuviéramos tratando con una nada que sólo adquiere alguna substancia engañosa hilándose mágicamente con un exceso de sí misma. ¿No funciona el capitalismo virtual de hoy de una manera homóloga: su “valor neto” es cero, él opera directamente sólo con el sobrante que pide prestado del futuro?

Esto, exactamente, es lo que Michael Hardt y Antonio Negri están intentando hacer en su Imperio (2000), un libro que se pone como meta escribir el Manifiesto Comunista para el siglo XXI. Hardt y Negri describen la globalización como una “deterritorialización” ambigua: la victoria del capitalismo global empuja cada poro de nuestras vidas sociales a la más íntima de las esferas, e instala un presente siempre dinámico, que ya no está basado en jerárquicas patriarcales u otras estructuras de dominación. En cambio, causa identidades híbridas. Por otro lado, esta corrosión fundamental de todas las conexiones sociales importantes libera al genio de la botella: libera las fuerzas potencialmente centrífugas que el sistema capitalista no es capaz de controlar. Precisamente porque triunfó el capitalismo global, el sistema capitalista es más vulnerable que nunca. La vieja fórmula de Marx aún es válida: el capitalismo cava su propia tumba. Hardt y Negri describen este proceso como la transición del Estado-nación al Imperio global, una entidad transnacional comparable a la Roma antigua en que se desarrollaron las masas híbridas de identidades dispersas. Hardt y Negri merecen un elogio por iluminarnos sobre la naturaleza contradictoria del “turbocapitalismo” de hoy e intentar identificar el potencial revolucionario de su dinámica. Este esfuerzo heroico se pone a sí mismo contra la visión estándar de aquellos que en la izquierda se esfuerzan por limitar los poderes destructivos de la globalización y rescatar (lo que de la izquierda se puede rescatar) el Estado de bienestar. Esta visión izquierdista estándar se imbuye de una desconfianza profundamente conservadora en la dinámica de la globalización y la digitalización, lo cual es contrario a la confianza marxista en el poder del progreso.

No obstante, uno inmediatamente intuye los límites del análisis de Hardt y Negri. En su análisis social-económico, la falta de visión concreta es disimulada por la jerga deleuziana de multitud, deterritorialización, etc. No es ninguna sorpresa que las tres “propuestas prácticas” con las que el libro finaliza aparezcan de modo anticlimático. Los autores proponen enfocar nuestra lucha política en tres derechos globales: los derechos a la ciudadanía global, un ingreso mínimo, y la re-apropiación de los nuevos medios de producción (es decir el acceso a y el control sobre educación, información y comunicación). Es una paradoja que Hardt y Negri, los poetas de la movilidad, la variedad, la hibridación, y así sucesivamente, formulen tres demandas en la terminología de los derechos humanos universales. El problema con estas demandas es que ellos fluctúan entre el vacío formal y la radicalización imposible. Permítasenos tomar el

derecho a la ciudadanía global: teóricamente, este derecho debe aprobarse, por supuesto. Sin embargo, si esta demanda pretende ser tomada seriamente como una declaración formal típica de las Naciones Unidas, entonces significaría la abolición de las fronteras estatales; bajo las condiciones del presente, semejante paso activaría una invasión de la mano de obra barata de la India, China y África a los Estados Unidos y Europa Occidental, qué produciría una revuelta populista contra inmigrante –con un resultado de tales proporciones violentas que haría parecer a figuras como Haider un modelo de tolerancia multicultural. Lo mismo es válido con respecto a las otras dos demandas: por ejemplo, el derecho universal (mundial) a un ingreso mínimo –por supuesto, ¿por qué no? Pero, ¿cómo crear las condiciones socio-económicas e ideológicas para que estalle semejante transformación?

Esta crítica no sólo apunta a detalles empíricos secundarios. El problema principal con Imperio es que el libro se queda corto en su análisis fundamental de cómo (si en todo) el presente proceso global socio-económico creará el espacio necesario para tales medidas radicales: ellos no repiten, en las condiciones de hoy, la línea argumentativa de Marx de que la perspectiva de la revolución proletaria surgirá fuera de los antagonismos inherentes al modo de producción capitalista. En este aspecto, Imperio sigue siendo un libro del pre-marxista. Sin embargo, quizás la solución es que no es suficiente retornar a Marx, y repetir los análisis de Marx, sino que nosotros debemos y necesitamos retornar a Lenin.

La primera reacción pública a la idea de reactualizar a Lenin es, por supuesto, un estallido de risa sarcástica: ¡Marx esta bien, incluso en Wall Street hay personas que hoy lo aman –el Marx poeta de los artículos que proporcionaron descripciones perfectas de la dinámica capitalista, el Marx de los Estudios Culturales que retrataron la alienación y la reificación de nuestras vidas diarias–, pero Lenin no, usted no puede ir en serio! ¿El movimiento de la clase obrera?, ¿el Partido Revolucionario y los zombie-conceptos similares? ¿No representa precisamente Lenin el fracaso de la apuesta en práctica del marxismo, porque creo una gran catástrofe que dejó su marca en toda la política mundial del siglo XX, por el experimento del Socialismo Real que culminó en una dictadura económicamente ineficaz? Así que, en la política académica contemporánea, la idea de tratar con Lenin va acompañada de dos requisitos: sí, por que no, vivimos en una democracia liberal, hay libertad de pensamiento... sin embargo, uno debe tratar a Lenin “de una manera objetiva, crítica y científica”, sin una actitud de idolatría nostálgica y desde una perspectiva firmemente arraigada en el orden político democrático, dentro del horizonte de los derechos humanos –en eso reside la dolorosa lección aprendida a través de la experiencia de los totalitarismos del siglo XX–.

¿Qué decimos nosotros ante esto? De nuevo, el problema reside en los requisitos implícitos que pueden discernirse fácilmente por el “análisis concreto de la situación concreta”, como el propio Lenin lo habría formulado. La “fidelidad al consenso democrático” significa la aceptación del presente consenso liberal-parlamentario, que evita cualquier cuestionamiento serio del orden liberal-democrático, cómplice de los fenómenos que oficialmente condena, y, claro, evita cualquier esfuerzo serio por imaginar una sociedad cuyo orden socio-político sea diferente. Para abreviar, significa: diga y escriba cualquier cosa que usted quiera - con la condición de que lo que usted haga no cuestione eficazmente o perturbe el consenso político predominante. Así que todo se permite, incluso se piden temas críticos: las perspectivas de una catástrofe ecológica global, las violaciones a los derechos humanos, el sexismo, la homofobia, el antifeminismo, la violencia creciente no sólo en lejanísimos países, sino también en nuestras megalópolis, la separación entre el Primer y el Tercer Mundo, entre ricos y pobres, el impacto de la digitalización que estalla en nuestras vidas diarias... hoy no hay nada más fácil que obtener fondos internacionales, corporativos o de Estados, para una investigación multidisciplinaria sobre cómo luchar contra las nuevas formas de la violencia étnica, religiosa o sexista. El problema es que todo esto ocurre con el fondo de un *Denkverbot* fundamental, una prohibición-para-pensar. La hegemonía liberal-democrática de hoy se sostiene por un tipo de *Denkverbot* no escrito similar al

*Berufsverbot* infame en la Alemania de los últimos 60: en el momento en que uno muestra una mínima señal de comprometer un proyecto político que apunte a desafiar el orden existente en serio, la respuesta es inmediatamente: “es bondadoso, ¡pero esto necesariamente acabará en un nuevo Gulag!”

Y es exactamente esto lo que significa la demanda de “objetividad científica”: en el momento en que uno cuestiona seriamente el acuerdo general liberal existente es acusado de abandonar la objetividad científica por posiciones ideológicas anticuadas. En cuanto a nosotros aquí, ninguno está envuelto en ninguna actividad inconstitucional. Probablemente todos conozcan el sarcasmo de De Quincey al respecto del “sencillo arte del asesinato”: cuántas personas empezaron por un simple asesinato, que al principio no les parecía nada especial, y ¡terminaron comportándose impropriamente en la mesa! Ciertamente, no nos gustaría seguir los pasos de aquéllos que empezaron con un par de inocentes palizas a la policía y unos cócteles Molotov, que en su momento no les parecieron nada especial, y terminaron de ministros alemanes de asuntos exteriores. Hay, sin embargo, un punto en el que no podemos transigir: hoy, la verdadera libertad de pensamiento debería significar la libertad de cuestionar el consenso liberal-democrático “postideológico” predominante o no significar nada en absoluto.

Aunque la mayoría de nosotros probablemente no esté de acuerdo con Jürgen Habermas, vivimos en una era que podría designarse con uno de sus términos: *neue Undurchsichtigkeit*, la nueva opacidad. Más que nunca, nuestra experiencia diaria está mistificada: la modernización genera nuevos obscurantismos, la reducción de la libertad se presenta ante nosotros como la llegada a nuevas libertades. En estas circunstancias, uno debe tener especial cuidado para no confundir la ideología gobernante con la ideología que parece dominar. Más que nunca, uno debe tener presente el recordatorio de Walter Benjamín de que no basta con preguntarse cómo es que una cierta teoría (del arte) se declara a sí misma como legítima teniendo en cuenta las luchas sociales - uno también debe preguntarse cómo funciona eficazmente EN estas mismas luchas. En el sexo, la actitud hegemónica eficaz no es la represión patriarcal, sino la promiscuidad libre; en el arte, las provocaciones en el estilo de las conocidas exhibiciones “Sensation” son la norma, el ejemplo del arte totalmente integrado en el *establishment*.

Por consiguiente, uno está tentado a invertir la tesis XI de Marx. Hoy la primera tarea es precisamente no sucumbir a la tentación de actuar, de intervenir directamente y cambiar las cosas (qué nos conduciría entonces inevitablemente al final de un callejón sin salida, a una imposibilidad debilitadora : “¿qué puede uno hacer contra el capital global?”). Más bien, la tarea sería cuestionar las coordenadas ideológicas hegemónicas, o, como Brecht definió en su Me-Ti, “pensar es algo que precede a la acción y sigue a la experiencia”. Si hoy uno sigue directamente el llamado a actuar, este acto no se realizará en un espacio vacío - será un acto dentro de las coordenadas de la hegemonía ideológica: aquellos que “realmente quieren hacer algo para ayudar a la gente” se involucran en (indudablemente honorables) hazañas como el de los *Medecins sans frontiere* (Médicos sin frontera), Greenpeace, feministas y campañas anti-racistas, todas las cuales no son sólo toleradas, sino incluso apoyadas por los medios, aun cuando aparentemente se inmiscuyen en el territorio económico (denunciando y boicoteando a las compañías que no respetan las condiciones ecológicas o que usan mano de obra infantil). Son tolerados y apoyados con tal de que se mantengan dentro de un cierto límite.

Permítanme tomar dos temas predominantes de la academia radical americana de hoy: los estudios poscoloniales y los estudios *queer* (gay). El problema del poscolonialismo es indudablemente crucial; sin embargo, los “estudios poscoloniales” tienden a traducirlo todo a la problemática multiculturalista de las minorías colonizadas y su “derecho a narrar” su experiencia de víctimas, los mecanismos de poder que reprimen la “diferencia”, para que, finalmente, nosotros aprendemos que la raíz de la explotación poscolonial es nuestra intolerancia hacia el Otro y, además, que esta intolerancia está arraigada en nuestra intolerancia hacia el “extraño en nosotros”, en nuestra incapacidad para confrontar lo que nosotros reprimimos en y de nosotros. La lucha político-económica se transforma así imperceptiblemente en un drama pseudo-psicoanalítico del sujeto que es

incapaz de confrontar sus traumas internos. La verdadera corrupción de la academia americana no es principalmente financiera -no sólo es que ellos puedan comprar a muchos intelectuales críticos europeos (incluido yo, hasta cierto punto)-, sino conceptual: imperceptiblemente se traducen nociones de la teoría crítica "europea" al benigno universo *chic* de los Estudios Culturales. En comparación a estos radicales *chic*, el primer gesto hacia los ideólogos y practicantes de la tercera vía debe ser de alabanza: por lo menos ellos juegan su juego de un modo recto y honrado en su aceptación de las coordenadas capitalistas globales, en contraste con los Izquierdistas académicos pseudo-radicales que adoptan hacia los ideólogos vulgares la actitud de desdén absoluto, mientras su propia radicalidad finalmente equivale a un gesto vacío que no obliga a ninguno de ellos a algo determinado.

"Lenin" no es para nosotros el nombre nostálgico para la vieja certeza dogmática; totalmente lo contrario, para ponerlo en términos de Kierkegaard, EL Lenin que nosotros queremos recuperar es el *Lenin-in-becoming*, el Lenin cuya experiencia fundamental era arrojar una nueva constelación dentro de la catástrofe, en la que las viejas coordenadas demostraban ser inútiles, y que así fue obligado a reinventar al marxismo -recordemos sus mordaces y oportunos comentarios a propósito de algún nuevo problema: "Sobre esto, Marx y Engels no dijeron una palabra"- . La idea no es retornar a Lenin, sino repetirlo en el sentido Kierkegaardiano: para recobrar el mismo impulso en la constelación de hoy. El retorno a Lenin no apunta nostálgicamente al renacimiento de los "viejos buenos tiempos revolucionarios", ni al ajuste oportunista-pragmático del viejo programa a las "nuevas condiciones", sino a repetir, en las presentes condiciones mundiales, el gesto Leninista de reinventar el proyecto revolucionario en las condiciones del imperialismo y el colonialismo, más precisamente: después del colapso político-ideológico de la larga era del progresismo en la catástrofe de 1914. Eric Hobsbawm conceptuó el siglo XX como el tiempo entre 1914, el fin de la larga expansión pacífica del capitalismo, y 1990, la emergencia de la nueva forma de capitalismo global después del derrumbamiento del Socialismo Realmente Existente. ¿Qué hizo Lenin con respecto a 1914 que nosotros debamos hacer con respecto a 1990? "Lenin" representa la libertad forzada para suspender la vieja y agotada existencia de las coordenadas (pos)ideológicas, el debilitante *Denkverbot* en que nosotros vivimos -simplemente, significa que estamos autorizados para pensar de nuevo-.

La posición de Lenin contra el economismo así como contra la política pura es crucial hoy, a propósito de la actitud hendida hacia la economía en (lo que queda de) los círculos radicales: de un lado, los antes mencionados "políticos" puros que abandonan la economía como sitio de lucha e intervención; por otro lado, los economistas, fascinados con el funcionamiento de la economía global de hoy, que evitan cualquier posibilidad de una intervención política apropiado. Hoy, más que nunca, nosotros debemos retornar a Lenin: sí, la economía es un dominio importante, la batalla se decidirá allí, uno tiene que romper el hechizo del capitalismo global - pero la intervención debe ser propiamente política, no económica.

La batalla a ser luchada es así doble: primero, sí, anticapitalismo. Sin embargo, anticapitalismo sin problematizar la forma política capitalista (la democracia parlamentaria liberal) no es suficiente, no importa cuán "radical" sea. Quizás el señuelo hoy es la creencia de que uno puede minar al capitalismo sin problematizar efectivamente el legado liberal-democrático que -como algunos Izquierdistas afirman- aunque haya sido engendrado por el capitalismo, puede servir, en virtud de la autonomía adquirida, para criticar al capitalismo. Este señuelo es estrictamente correlativo a su aparente opuesto: la pseudo-deleuziana representación poética fascinante/fascinado de amor/odio del Capital como un monstruo/vampiro rizomático que desterritorializa y traga a todos, indomable, dinámico, alargando la vida del muerto, haciéndose más fuerte con cada crisis, Dionisos/Fénix renaciendo... Es en esta poética referencia (anti)capitalista de Marx cuando Marx muere realmente, despojado de su aguijón político.

En todo esto, entonces, ¿dónde está Lenin? Según la doxa predominante, en los años posteriores a la Revolución de octubre la disminuida fe de Lenin en las capacidades

creativas de las masas lo llevaron a enfatizar al papel de la ciencia y los científicos, con la confianza en la autoridad del experto: él aclamó “el principio de ese feliz tiempo cuando la política retrocederá al trasfondo... y los ingenieros y agrónomos tendrán la mayor parte de la palabra”. ¿Tecnocracia pos-política? Las ideas de Lenin sobre cómo el camino hacia el socialismo pasa a través del terreno del capitalismo monopolista pueden resultar hoy peligrosamente ingenuas.

El capitalismo ha creado un aparato de contabilidad en forma de bancos, sindicatos, servicio postal, asociaciones de consumidores y sindicatos de administrativos. Sin los grandes bancos el socialismo sería imposible... nuestra tarea ahora es sencillamente amputar lo que mutila ‘capitalistamente’ este excelente aparato, hacerlo aun más grande, incluso más democrático, aún más abarcador... Será un libro de cuentas a escala nacional, una contabilidad de la producción y distribución de bienes a escala nacional, estará, por así decirlo, en el propio esqueleto de la sociedad socialista. (Lenin 1960-70, 26: 106)

¿No es ésta la expresión más radical de la noción de Marx del intelecto general regulando toda la vida social de una manera transparente, del mundo pos-político en el que la “administración de las personas” será suplantada por la “administración de las cosas”? Es, por supuesto, fácil jugar contra esta cita la carta de la “crítica la razón instrumental” y el “mundo administrado (*verwaltete Welt*)”: el potencial “totalitario” está inscrito en esta misma forma de control social total. Es fácil comentar sarcásticamente como, en la época estalinista, el aparato de administración social se volvió efectivamente “aun más grande”. No obstante, ¿esta visión pos-política no es acaso el extremo opuesto de la noción maoísta de la eternidad de la lucha de las clases (“todo es político”)?

¿Son las cosas, sin embargo, tan inequívocas? ¿Y si uno reemplaza el ejemplo (obviamente anticuado) del banco central con la World Wide Web, el candidato perfecto actual para el papel del *General Intellect*? Dorothy Sayers planteaba que la *Poética* de Aristóteles es efectivamente la teoría de la novela de detectives *avant la lettre*, pero como el pobre Aristóteles no conoció la novela de detectives, tenía que referirse a los únicos ejemplos a su disposición, las tragedias... Siguiendo la misma línea, Lenin estaba desarrollando efectivamente la teoría del papel de la World Wide Web, pero, como la WWW le era desconocida, tenía que referirse a los infortunados bancos centrales. Por consiguiente, ¿podríamos decir que “sin la World Wide Web el socialismo sería imposible... nuestra tarea ahora es sencillamente amputar lo que mutila ‘capitalistamente’ este excelente aparato, hacerlo aun más grande, incluso más democrático, aún más abarcador”? En estas condiciones, uno se siente tentado de resucitar la vieja, abusiva y medio olvidada dialéctica marxista de las fuerzas productivas y las relaciones de producción: ya es un lugar común afirmar que, irónicamente, fue esta misma dialéctica la que enterró al Socialismo Real: El socialismo no pudo aguantar el paso de la economía industrial a la economía pos-industrial. Sin embargo, ¿proporciona realmente el capitalismo el marco “natural” de las relaciones de producción en el universo digital? ¿No hay también en la World Wide Web un potencial explosivo para el mismo capitalismo?

¿No es precisamente la lección del monopolio de Microsoft una lección leninista: en lugar de combatir su monopolio a través del aparato estatal (recordemos la división de la corporación de Microsoft ordenada por la justicia), no sería más “lógico” simplemente socializarlo, haciéndolo accesible libremente?

El antagonismo clave de la llamada nueva industria (digital) es entonces cómo mantener la forma de propiedad (privada), sólo dentro de la cual puede mantenerse la lógica de la ganancia (veamos también el problema de Napster, la circulación libre de música). ¿Y no apuntan hacia la misma dirección las complicaciones legales en la biogenética? El elemento clave de los nuevos acuerdos internacionales de comercio es la “protección de la propiedad intelectual”: siempre que, en una fusión, una gran compañía del Primer Mundo absorbe una compañía del Tercer Mundo lo primero que hace es cerrar el departamento de investigación (en Eslovenia-Henkel-Zlatorog, nuestra compañía tubo que firmar un acuerdo formal ¡para no hacer ninguna investigación!). Surgen aquí unas

paradojas que conducen la noción de propiedad a fascinantes paradojas dialécticas: en la India, las comunidades locales descubren de repente que las prácticas médicas y materiales que ellos han estado usando durante siglos son propiedad de compañías norteamericanas, a las que ahora deben adquirírselas; con las compañías biogenéticas que patentan genes, estamos descubriendo que ahora parte de nosotros, nuestros componentes genéticos, son marca registrada, propiedad de otros.

Hoy podemos percibir las señales de un tipo de malestar general: me estoy refiriendo, por supuesto, a la serie de eventos normalmente agrupados bajo el nombre de "Seattle." Los 10 años de luna de miel del capitalismo global triunfante han terminado, la largamente retrasada "comezón del séptimo año" ya está aquí. Reparemos en las reacciones de pánico de los grandes medios de comunicación que, desde Time a la CNN, de repente empezaron a advertir sobre la existencia de marxistas que manipulan a las masas de "honestos" manifestantes. El problema ahora es el estrictamente leninista de cómo actualizar las imputaciones de los medios de comunicación: cómo inventar la estructura organizativa que conferirá a esta inquietud la forma de una demanda política universal. De no ser así, el momento, la oportunidad, se perderá, y lo que permanecerá será una perturbación marginal, quizás organizada como un nuevo Greenpeace, con cierta eficacia pero también con metas estrictamente limitadas, estrategias de marketing y cosas así. En otros términos, hoy la lección "leninista" clave es: política sin la forma organizativa de partido es política sin política, de modo que la respuesta para aquéllos que simplemente desean los (atinadamente llamados) "Nuevos Movimientos sociales" es la misma respuesta de los jacobinos a los compromisarios girondinos: "¡quieren la revolución sin revolución!" El obstáculo actual es que parece haber sólo dos caminos abiertos para el compromiso socio-político: o jugar el juego del sistema, comprometerse en una "larga marcha a través de las instituciones", o actuar en los nuevos movimientos sociales, desde el feminismo al anti-racismo pasando por la ecología. Y, de nuevo, el límite de estos movimientos es que ellos no son políticos en el sentido del Universal Singular: ellos son movimientos "de un sólo problema" que carecen de dimensión universal, esto es, no se relacionan con la totalidad social.

Aquí, el reproche de Lenin a los liberales es crucial: ellos sólo explotan el descontento de las clases trabajadoras para fortalecer su posición *vis-à-vis* frente a los conservadores, en lugar de identificarse con ese descontento hasta las últimas consecuencias. ¿No es este el caso de los actuales liberales de izquierda? Les gusta evocar el racismo, la ecología, los agravios a los obreros, etc., para ganar puntos frente a los conservadores sin poner en peligro el sistema. Recordemos cómo, en Seattle, el propio Bill Clinton se refirió astutamente a los manifestantes que estaban fuera, en las calles, recordándoles a los líderes congregados dentro del palacio sitiado que debían escuchar el mensaje de los manifestantes (el mensaje que, por supuesto, Clinton interpretó fue privado de su aguijón subversivo, atribuido a los extremistas peligrosos que introducen el caos y la violencia entre la mayoría de manifestantes pacíficos). Pasa lo mismo con todos los Nuevos Movimientos Sociales, hasta con los Zapatistas en Chiapas: la política del sistema esta siempre dispuesta a "escuchar sus demandas", despojándolas de su respectivo aguijón político. El sistema es por definición ecuménico, abierto, tolerante, está dispuesto a "escuchar" a todos. Incluso si uno insiste en sus propias demandas, ellos las privan de su aguijón político universal por la misma vía de la negociación. La verdadera Tercera Vía que nosotros tenemos que buscar es esta tercera vía entre la política parlamentaria institucionalizada y los nuevos movimientos sociales.

Repetir a Lenin es así aceptar que "Lenin está muerto", que su solución particular falló, incluso que falló de forma monstruosa, pero que había en ella una chispa utópica que merece ser salvada. Repetir a Lenin significa que tenemos que distinguir entre lo que Lenin hizo realmente y el campo de posibilidades que abrió, la tensión entre lo que Lenin hizo realmente y otra dimensión, lo que había "en Lenin más que en el propio Lenin". Repetir a Lenin no es repetir lo que Lenin hizo sino lo que no hizo, sus oportunidades perdidas.

**Referencias:**

-Hardt, Michael, y Antonio Negri. Empire. 2000. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Hardt, Michael, y Antonio Negri. Imperio, Buenos Aires, 2002, ed. Paidós)  
-Lenin, V.I. 1960-70. Collected Works. 45 vols. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Título Original: *Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto For the Twenty-First Century?*

Traducido de: *Rethinking Marxism*, Volume 13, Number 3/4 2001

<http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-have-michael-hardt-antonio-negri-communist-manifesto.html>

<http://www.lacan.com/zizek-empire.htm>