

Huidas a ninguna parte. Para una crítica marxista de la ideología de la huida¹

Mario Aguiriano Benéitez*

Recepción: 07 de noviembre de 2022 / Aceptación: 13 de junio de 2023

Resumen. Los llamados a huir del capitalismo, a “cambiar el mundo sin tomar el poder” y construir inmediatamente un afuera de las relaciones de dominación intrínsecas al primero han capturado de forma efectiva el imaginario político de los movimientos sociales en las últimas décadas. Este artículo pretende criticar lo que llamaré la “ideología de la huida”, presentándola como un ejemplo de *falsa alternativa* al capitalismo. Me centraré para ello en el análisis crítico de John Holloway y Raúl Zibechi como exponentes teóricos de la misma, y en las llamadas “Escuelas alternativas” como una de sus expresiones prácticas, para después exponer cómo *El Capital* de Marx contiene una crítica de esta clase de proyectos. Se argumentará, primero, que sus defensores yerran al tratar de ubicar las potencias revolucionarias en un elemento *externo* al capitalismo, pues este acaba revelándose como una ficción ideológica. Posteriormente se demostrará que los intentos de buscar o construir un “más allá” de las relaciones de producción capitalistas son tan viejos como el propio capitalismo, y que la necesidad de su fracaso viene dictada por la misma naturaleza de este último, para acabar argumentando que la concepción marxiana de la política revolucionaria contiene una alternativa real a la ideología de la huida en todas sus versiones. **Palabras clave:** Huida; Mediación; Estado; Comunismo; Revolución.

[en] Flying to Nowhere. A Marxist Critique of Political Escapism

Abstract. Calls for escaping capitalism, “changing the world without taking power”, and immediately constructing a space beyond the relations of domination immanent to the former have effectively captured social movement’s political imaginary over the last decades. This article intends to criticize what I shall call “The ideologies of flight”, presenting them as an example of a *false alternative* to capitalism. Thus, I will critically analyze the works of John Holloway and Raúl Zibechi as theoretical expressions of the latter, and the so-called “Alternative Schools” as one of its practical expressions, to later demonstrate how Marx’s *Capital* contains a critique of such projects. I will first argue that the proponents of this thesis mistakenly try to ground emancipatory potentials in an element external to capitalism, an element that reveals itself as an ideological fiction. Furthermore, I will demonstrate that attempts to find or build a “beyond” transcending the capitalist relations of production are as old as capitalism itself and that the necessity of their failure derives from the very nature of the latter. Moreover, I will conclude by arguing that Marx’s conception of revolutionary politics contains a real alternative to the various ideologies of flight.

Keywords: Flight; Mediation; State; Communism; Revolution.

Sumario. 1. Desertar y exigir. 2. La ideología de la huida. 3. La antinomia de la huida. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Aguiriano Benéitez, M. (2023). Huidas a ninguna parte. Para una crítica marxista de la ideología de la huida. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(2), 233-249.

1. Desertar y exigir

El 1 de mayo de 2022 las fuerzas vivas de los movimientos sociales –sindicatos anarquistas, colectivos transfeministas, de presas, de migrantes y de personas psiquiatrizadas, sindicatos de vivienda, de manteros, de trabajadoras del hogar y un larguísimo etcétera de asociaciones, asambleas y grupos de apoyo unidas en torno a la idea de un “Primero de Mayo Interseccional y de Clase”²– marcharon en Madrid

bajo el lema “Consumir Menos. Repartir todo. Vivir con dignidad”.

Como es habitual, la manifestación culminó con la lectura de un manifiesto. Copio aquí algunos sus fragmentos:

Desertemos juntas de un sistema que nada nos da y que nos roba [...] Desertemos todas [...] ¡salgamos de las filas de su ejército! [...] Desertemos en masa de un capitalismo depredador y extractivista, explotador

¹ Quiero expresar mi agradecimiento a Ani Pérez, sin la cual este artículo no habría sido posible.

* Oxford University

Correo electrónico: mario.aguiriano@some.ox.ac.uk

² El mismo término “Interseccional y de Clase” también invita a la crítica. En los últimos años son muchas las pensadoras marxistas que han señalado cómo la *apertura* a la que la noción de interseccionalidad quiere aludir se conquista paradójicamente a través de un *reduccionismo* que relega la clase al estatus de un vector más de opresión, reproduciendo una visión de la última propia de la sociología burguesa. Cf. H. Lewis, *La política de todos. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*, Barcelona, Bellaterra, 2020; L. Cicerchia, “Why Does Class Matter?” en *Social Theory and Praxis*, 47/4, 2021, pp. 603-626; L. Vogel, “Beyond Intersectionality” en *Science & Society*, 82/2, 2018, pp. 275-287.

y asesino [...] Desertemos de un gobierno que sirve al sistema y que sigue legislando a favor de la oligarquía [...] Desertemos del cisheteropatriarcado racista y colonial [...] borremos las fronteras con nuestras deserciones³.

Los párrafos que invitaban a la deserción generalizada eran seguidos por otros en los que se formulaban exigencias concretas:

Exigimos con toda nuestra rabia la ratificación y la aplicación inmediata del convenio 189 de la OIT [...] Exigimos una solución inmediata para las personas autónomas [...] Exigimos pensiones dignas y con capital público. [...] Exigimos la derogación de la Ley de Extranjería racista [...] Exigimos la derogación de la Ley Mordaza [...] Exigimos la aprobación ya de una Ley Trans⁴.

La retórica de la deserción es en parte justificada por un contexto de guerra en territorio europeo. Uno puede desertar de un ejército. No sin riesgos, claro está (ser fusilado por traidor, ser estigmatizado por sus conciudadanos, ser capturado por el enemigo, etc.). La deserción, símbolo último de la cobardía en el imaginario belicista, es algo que requiere coraje y determinación. Pero desertar de un ejército es *a priori* posible, porque siempre existen territorios ajenos a la guerra y ámbitos más allá de la jurisdicción del propio Estado.

La deserción, en suma, presupone un *afuera*. Por ello, la deserción es, en términos estratégicos, un asunto relativamente simple (que no sencillo): consiste en buscar un modo de pasar desde el “dentro” al “afuera”.

La pregunta que se impone es la siguiente: ¿cuál es el afuera del “capitalismo depredador y extractivista”? ¿Cuál es el afuera del “sistema”, y por lo tanto no ya de un Estado u otro, sino del sistema de Estados en su conjunto? ¿Dónde está ese *lugar al que huir*?⁵

Además, la deserción a la que el documento incita no es un asunto meramente individual. No es un *sálvese quien pueda*, sino que presupone la unidad de la deserción generalizada y la desactivación de los sistemas de opresión de los que llama a desertar.

Es evidente que la deserción masiva de sus integrantes daría lugar a la desintegración de un ejército. Lo que es menos evidente, especialmente en términos históricos (y obviando cuestiones como que la

necesidad de producir en general no es algo de lo que como humanos podamos *desertar*; y por lo tanto aguanta mal la analogía), es que la deserción en masa sea por sí misma un medio plausible para acabar con un determinado aparato militar. Tanto en la Rusia de 1917 como en la Alemania de 1918, el fin efectivo de la guerra fue el resultado de la autoorganización de soldados y obreros en soviets, estructuras a través de las que pudo canalizarse el descontento generalizado hacia la guerra imperialista, y cuya actividad llevó al derrumbe de sus respectivos regímenes⁶.

La autoorganización presupone una cierta coherencia entre medios y fines. Los soviets de obreros y soldados son, desde esta perspectiva, tanto el medio para derribar a los respectivos gobiernos y su aparato militar como el fundamento de un nuevo orden político⁷. Pero esta coherencia está del todo ausente en el citado manifiesto, donde relación entre los llamados a la deserción y las exigencias directas es crasamente contradictoria, en la medida en que las exigencias se dirigen *al mismo Estado contra el que se nos llama a desertar* (a menos que se entienda que el Estado, que el texto no nombra explícitamente, no es parte del “sistema”, lo que sería aún más problemático). El vínculo entre “deserción” y “exigencia” es el de simple yuxtaposición. Así, el maximalismo retórico contrasta con el reformismo de las exigencias concretas, sin que se atisben siquiera trazos de una estrategia en la que las segundas podrían ser un medio para hacer efectiva la utopía de la deserción generalizada. Utopismo y posibilismo se entrecruzan y refuerzan mutuamente sin llegar a tocarse.

El mismo lema de la manifestación da testimonio de esto. En un contexto marcado por una inflación galopante, las exigencias inmediatas de los sindicatos que convocan la manifestación se orientarán por fuerza a tratar de poner freno al brutal deterioro de las condiciones de vida de la clase trabajadora, resultado directo de su pérdida de poder adquisitivo. A que podamos *consumir más*, en definitiva. ¿Cuál es, entonces, el vínculo entre estas reivindicaciones inmediatas y el objetivo final condensado en el lema decrecentista “consumir menos”? ¿Cómo se *deserta* de la lógica del consumismo, soldada al imperativo de valorización, sin una estrategia para romper con el metabolismo social capitalista?

Por supuesto, un manifiesto no es un tratado de teoría política, y tratar de medirlo con los mismos estándares sería fútil. Sin embargo, un manifiesto es

³ <https://ldemayointerseccional.wordpress.com>

⁴ *Idem*.

⁵ La respuesta es, por supuesto, *en ninguna parte*. Como concluyen los *Cuadernos de Negación*: “en el espacio del Capital no hay secesión posible, lamentablemente no hay espacio geográfico donde desertar. Nadie se ha perdido en el camino porque no hay destino donde llegar, nadie pudo ni podrá salir del orden existente alejándose de los horribles edificios y el duro asfalto”. Cf. “Crítica de la autogestión”, en *Cuadernos de Negación*, 12, 2018, p. 26.

⁶ Cf. P. Broué, *The German Revolution 1917-1923*, Leiden, Brill, 2005; Hoffroge, Ralf. *Working-Class Politics in the German Revolution. Richard Müller, the Revolutionary Shop Stewards and the Origins of the Council Movement*, Leiden, Brill, 2015; L. Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa*, Madrid, Capitán Swing, 2017.

⁷ Este proyecto fracasó en Alemania, donde los socialdemócratas consiguieron un pacto con la clase dominante para la instauración de una República Burguesa. Los soviets de trabajadores y soldados serían pronto reprimidos por el propio gobierno socialdemócrata, cuya promesa fundacional fue la de *poder reprimir la revolución de forma más efectiva que cualquier partido burgués*. P. Broué, *op. cit.*

un documento político, y como tal se abre a una crítica política. Quien aspire a reducirlo a un ejercicio retórico vacío –sea para defenderlo o defenestrarlo– demuestra un cierto paternalismo hacia quienes se manifestaron bajo esas consignas.

Ahora bien, en lo que a este artículo respecta el citado manifiesto sirve tan solo como ilustración de los problemas e incoherencias implícitos en la “ideología de la huida”. El análisis empírico de las prácticas de quienes se adscriben a esta última me interesa menos que revelar las premisas y limitaciones de este marco conceptual, que forma una parte importante del armazón teórico de los movimientos sociales contemporáneos, tanto en el Estado español como fuera de este, y que son asimismo las limitaciones de su proyecto político⁸. Mi objetivo, por tanto, no es exponer la razón de ser de las “políticas de la deserción” (las determinaciones sociales que explican su emergencia y su forma actual) sino el análisis de sus formas ideológicas y la demostración de su impotencia política. Aunque una crítica completa tendría que unir ambas cuestiones, en estas páginas me concentraré solamente en la segunda y tercera, dejando el primer punto para trabajos posteriores.

El artículo se dividirá en dos partes. La primera tratará de determinar las características generales de la ideología de la huida, ilustrando su presencia en la obra de numerosos teóricos y proyectos contemporáneos, y demostrando cómo esta participa de lo que Werner Bonefeld ha llamado “críticas hechizadas” al capitalismo⁹. La segunda mostrará cómo *El Capital* de Marx contiene no solo una crítica al reformismo (lo que ya se ha señalado abundantemente) sino también una crítica de las políticas de la huida, entendiendo aquí crítica como la *demonstración de la imposibilidad, o necesaria impotencia, de ambas*. Se mostrará así cómo las determinaciones de la política revolucionaria en su concepción marxiana vienen dictadas por la naturaleza misma del capital como relación social general.

2. La ideología de la huida

Por “ideología de la huida” me refiero a la concepción de la política radical a la búsqueda o apelación *inmediata* a un “afuera” de las relaciones de dominación existentes, sostenida sobre la idea de que las potencias revolucionarias deben residir por fuerza en un punto *externo* a estas. Este afuera no es, claro está, necesariamente geográfico: también puede tomar la forma de comunas, escuelas, centros sociales o gru-

pos de apoyo ubicados en centros urbanos perfectamente capitalistas, con el proviso de que estos se autoperciban (no solo “idealmente” sino sobre todo en su lógica política) como espacios *fuera* de las lógicas del poder, “islas de libertad”¹⁰ donde esa huida cuya necesidad general propugnan ya se ha completado al menos parcialmente, y que conciben la política revolucionaria como la *ampliación espontánea* de este tipo de espacios. Las posibilidades de la transformación radical se cifran, en suma, en la existencia de dicho “afuera”, y la política es consecuentemente pensada en términos de una *política de la deserción*. La “autonomía” así proyectada consiste en la gestión del propio espacio como isla aislada de toda estrategia general u organización o gran escala.

Desde estas posiciones la ruptura con el capitalismo se concibe abierta o veladamente como un “dejar de hacer capitalismo”¹¹, del mismo modo en que un soldado que deserta es un soldado que *deja de hacer la guerra*. Al capital y al Estado, en suma, basta con darles la espalda, y pasar a *construir en positivo* más allá de sus tentáculos. Se los mata con indiferencia, por así decirlo.

El socialismo utópico de Fourier y sus seguidores podría considerarse como un exponente temprano de esta ideología, compartida en mayor o menor medida por distintos grupos socialistas y anarquistas durante el siglo XIX. El nominalismo radical de Stirner, con su reivindicación del “Único” por encima de toda colectividad, es quizás su expresión más extrema, pero esta alcanzó especial popularidad como armazón ideológico de todos los programas políticos que Paul Thomas ha unido bajo en el concepto de “separatismo obrero”¹²: el proyecto de que los trabajadores se liberaran de sus cadenas a través de la creación de comunidades de pequeños productores.

Durante las primeras décadas del siglo XX la hipótesis perdió fuerza como resultado de la rígida división del movimiento obrero entre partidarios de la revolución –mayormente concebida en términos leninistas– y la vía socialdemócrata de la reforma. Sin embargo, llegada las décadas de los 60 y 70 ambas opciones mostraban claros síntomas de extenuación. La URSS parecía atada a casi todo aquello con lo que el comunismo había aspirado a romper, mientras que la ilusión socialdemócrata de un capitalismo de rostro humano (que siempre se sostuvo, claro está, sobre el dominio y explotación, y que ya había dado lugar a revueltas a gran escala) se hizo trizas ante la crisis global que diera origen a la descomposición del Estado keynesiano¹³. La bancarrota del estalinismo y la socialdemocracia abrieron entonces la puerta a

⁸ Sobre el contexto latinoamericano cf. S. M. Romano, e I. Díaz Parra, *Antipolíticas. Neoliberalismo, realismo de izquierda y autonomismo en América Latina*, Buenos Aires, Luxemburg, 2018, especialmente pp. 53-74.

⁹ W. Bonefeld, “Cracking Economic Abstractions. Bringing Critical Theory Back-in” en *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*, Londres & Nueva York, Bloomsbury, pp. 15-34.

¹⁰ A las que Gunn y Wilding se refieren como “islas de reconocimiento mutuo”. Cf. R. Gunn, y A. Wilding, *Revolutionary Recognition*, Londres, Bloomsbury, 2020.

¹¹ J. Holloway, *Crack Capitalism*, Londres, Pluto Press, 2010, p. 254.

¹² P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Londres, Routledge, 1990, pp. 179-184.

¹³ S. Clarke, *Keynesianism, Monetarism, and the Crisis of the State*, Inglaterra, Edward Elgar, 1988.

la revigorización de ideas y tendencias políticas de cuño socialista y libertario¹⁴. En la medida en que la fetichización del Estado parecía ser tanto el poso común como el índice del fracaso de estalinistas y socialdemócratas, el anti-estatalismo devino en una de las señas de identidad de estas corrientes.

Los 60 y 70 dieron lugar a un enorme despliegue de energías revolucionarias, pero su eclosión se saldó en derrota. Comenzó así un largo *camino por el desierto* para las fuerzas de la emancipación, herederas de los fracasos del siglo y aparentemente impotentes a la hora de dar una respuesta efectiva a la ofensiva generalizada del Capital contra el Trabajo. Entre los escombros de la derrota florecieron los proyectos más variopintos, mientras que los “movimientos sociales” tomaban el lugar del claudicante movimiento obrero clásico¹⁵.

Se abrió así en ciertos sectores, según la exposición crítica de Romano y Díaz, “una búsqueda desesperada de nuevos sujetos y nuevas fórmulas, en la que [a menudo] se asumen los signos de la derrota (fragmentación, incomunicabilidad) como fortalezas y en la que se acaban repitiendo los clichés anticomunistas contra la posibilidad de una sociedad poscapitalista, descartando la organización revolucionaria y la toma del Estado como fórmulas que conducen casi inevitablemente a la barbarie”¹⁶. Aquí reside, en definitiva, la génesis de la ideología de la huida en su forma contemporánea.

Su radical antiestatismo se enmarca en la premisa de que el capitalismo es vil y en última instancia irreformable. Ello parecería ubicarla del lado de los socialistas, para quienes los males del capitalismo son intrínsecos a este, y enfrentarla directamente a la socialdemocracia. Sin embargo, a diferencia de los socialistas clásicos, quienes participan de esta ideología conciben la idea dialéctica de una superación del capitalismo a través de sus contradicciones internas como una antigualla (en el mejor de los casos) o una forma de complicidad (en el peor). En suma, las potencias revolucionarias no pueden ubicarse, como planteara Marx, en las mismas formas sociales capitalistas, sino en algo que la trascienda *por principio*. La noción de *contradicción* es sustituida por versiones más o menos sofisticadas de la dualidad dentro/fuera; en/más allá; inmanencia/trascendencia, a la vez que la política revolucionaria a gran escala

es sustituida por el elogio de lo micro, las “líneas de fuga” y la resistencia infinita¹⁷.

En lo que sigue, expondré más detalladamente las características de este paradigma político a través de la crítica de John Holloway y Raúl Zibechi. Si bien muchos otros podrían haber servido como ejemplo –dado que, como apunta acertadamente Starosta, el autonomismo en su conjunto, con su concepción de la actividad revolucionaria en términos de la construcción y ampliación espontánea de “espacios de libertad” y la búsqueda de un “éxodo” del capital, participa de esta, al hacer de la ilusoria *externalidad* entre Trabajo y Capital su punto de partida teórico¹⁸, la selección no es puramente arbitraria. Lo que la hace pertinente es el hecho de que ambos provengan de tradiciones políticas dispares. Holloway proviene del marxismo y los debates críticos sobre la forma-valor; Zibechi, del autonomismo posmoderno. Mi objetivo no es borrar las importantes diferencias existentes entre ellos, sino ilustrar cómo caminos diversos pueden converger en una u otra versión de la ideología de la huida.

Una de las características más reveladoras de las teorías que orbitan en torno a esta hipótesis es su abierto desprecio por el pensamiento estratégico. Así, John Holloway pudo cerrar un libro titulado *Cambiar el mundo sin tomar el poder* reconociendo que no tenía ni idea de cómo podría hacerse, pero que ese mismo no saber era una virtud. En sus palabras:

Entonces, ¿cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder? Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían saberlo. Nosotros no. El cambio revolucionario es más desesperadamente urgente que nunca, pero ya no sabemos qué significa “revolución”. Cuando nos preguntan, tendemos a toser y a farfullar y tratamos de cambiar de tema¹⁹.

Esta celebración de la *ignorancia revolucionaria* –“la crisis del sujeto revolucionario es su liberación respecto del saber”²⁰– es el clímax de una obra sostenida sobre la reivindicación de la negatividad del “grito” y el “No” frente a la asfixiante *positividad* del capitalismo contemporáneo. Ahora bien: desligados de sus formas concretas, tanto el “grito” como el “No” se convierten en abstracciones, elementos de una antropología especulativa²¹ que identifica lo

¹⁴ T. Renaud, *New Lefts. The Making of a Radical Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2021.

¹⁵ Para una lectura materialista del “retroceso de las fuerzas del trabajo” cf. J. I. Carrera, *El Capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2003, pp. 68-72.

¹⁶ S. Romano, e I. Díaz Parra, *Antipolíticas... op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁷ Cf. I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser, and Marx*, París, Demópolis, 2011.

¹⁸ Cf. G. Starosta, *Marx's Capital, Method, and Revolutionary Subjectivity*, Leiden, Brill, 2015, p. 101; W. Bonefeld, “Human Practice and Perversion: Between Autonomy and Structure”, *Common Sense*, 15, 1994, pp. 43-52. Para un ejemplo que no puede ser más explícito cf. P. Virno, “Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus”, en *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Michael Hardt y Paolo Virno (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. Por otro lado, en una obra cuyo título mismo es más que revelador, Peter Hallward presenta a Gilles Deleuze como uno de los exponentes más acabados de esta concepción de la política. Cf. P. Hallward, *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres, Verso, 2006.

¹⁹ J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Melvin, 2005, p. 219.

²⁰ *Ibidem*, p. 216.

²¹ Lo mismo sucede con el intento de Jacques Camatte de hipostatizar ciertas invariantes antropológicas que el capitalismo habría pervertido. Cf. R. Brassier, “Wandering abstraction” en *Abolishing the Capitalist Totality*, ed. Mattin & A. Iles, Archive Books, Berlin, 2022, p. 209.

humano con un poder de negación no-mediado para después derivar de este último su capacidad para superar toda forma de opresión²².

Desvelar el contenido humano oculto bajo las formas sociales capitalistas consiste, para Holloway, en celebrar este contenido como un abstracto poder de negación sepultado por la coraza reificada de estas mismas formas sociales²³. Cortado así el nexo entre el contenido y su forma necesaria de realizarse, Holloway acaba por postular una relación puramente externa entre la abstracta negatividad del “No” y las formas alienadas de nuestro ser social. Su argumento se revela como una reedición de la dialéctica proudhoniana del “por un lado; por otro lado”. Aquí la libertad, allá la alienación. Aquí el contenido humano, la infinita creatividad del “hacer”²⁴, allá su forma reificada. Aquí el “No” indeterminado; allá las determinaciones.

En otras palabras: separar la negatividad de sus formas concretas implica ubicar las potencias revolucionarias en un “afuera”, un elemento no-mediado, una negatividad purificada de toda determinación y libre, por lo tanto, de la reificación generalizada. Esta negatividad genérica –que Holloway identifica con lo humano– es postulada como *lógicamente previa* a las formas pervertidas en las que se realiza (el dinero, la mercancía, el Estado, etc.) e investida como portadora de las potencias de transformación social, que ya no residirían en las formas mismas de nuestra socialidad sino en una fuerza indeterminada y transhistórica que supuestamente las subyace y precede.

En suma, borrar el vínculo entre mediación y contradicción –la contradictoriedad de lo determinado– obliga a contraponer la determinación *como un todo* a una energía revolucionaria tan inexplicable como indeterminada. Por más que Holloway insista en lo contrario, la sustitución de la consigna (marxista) de la lucha *en y contra* el Estado y el Capital que defendiera en su juventud²⁵ por la fórmula *en-contra-y más allá*²⁶ lo delata: el “más allá” es ese plus de negatividad no mediada²⁷ sobre la que se construye todo su edificio teórico de madurez²⁸. Como señala Guido Starosta sobre los autores de la órbita de Holloway:

A pesar de los denodados esfuerzos del *Marxismo abierto* por eliminar toda exterioridad entre la práctica

humana y sus formas sociales de existencia enajenada, a la hora de explicar las potencias transformadoras radicales de la clase obrera, estos autores terminan reintroduciendo por la puerta trasera un aspecto de la subjetividad que se pone en movimiento y actúa no en tanto personificación de su ser social (cosificado como está en la forma de capital), sino como expresión inmediata del “poder constitutivo” genérico (o la “dignidad”) del trabajo humano [...] La [libertad] misma aparece entonces representada como la emancipación respecto de la coacción, vista irremediamente así como exterior, que ejercen las formas cosificadas de mediación social capitalista sobre la autodeterminación de la subjetividad abstractamente libre del ser humano²⁹.

De ahí que el proyecto político de Holloway abunde necesariamente en la ideología de la huida. Ello pasa por la romantización de aquellos proyectos y grupos sociales a quienes Holloway percibe como más “fuera” –indígenas rebeldes, micro-utopías comunitarias, “brechas” del sistema, etc.³⁰– y por la inevitable renuncia al pensamiento estratégico, ya que todo intento de *determinar* el contenido de la negación acabaría por traicionarla³¹. Dado que esta huida no es un trayecto hacia un lugar específico, la misma idea de trazar un plan de escape parece carecer de sentido. Solo un llamado indeterminado a “escapar”, “romper”, o “negar” –la *ignorancia revolucionaria*– puede estar a la altura del “grito”.

La estrategia es una forma de mediación: consiste en la articulación consecuente de medios y fines³². Por ello es anatema para quienes reducen la política radical a la huida inmediata, un *todo o nada* que Reza Negarestani ha capturado brillantemente en su crítica a la negación abstracta en el ámbito de la política:

La negación abstracta o indeterminada [...] acaba por perpetuar inadvertidamente la inmediatez de aquello que aspira a abolir [...] Esto [...] [da lugar a] una política revolucionaria en la que la negación es separada del proceso de determinación y transformada por el contrario en una forma fetichizada de negación abstracta la cual, en su inmediatez, presupone una concepción metafísica de la totalidad cuya inmediatez sería

²² J. Holloway, *Cambiar el mundo...* *op. cit.*, p. 29.

²³ Cf. J. Holloway, *Una lectura anti-identitaria de El Capital*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2017.

²⁴ J. Holloway, *Cambiar el mundo...* *op. cit.*, p. 29.

²⁵ Cf. VVAA, *In and Against the State: Discussion notes for Socialists*, Londres, Pluto Press, 2022.

²⁶ La fórmula es una constante en el trabajo de Holloway desde su conversión al zapatismo. Cf., por ejemplo, J. Holloway, “The Grammar of Capital: Wealth In-Against-and-Beyond Value”, en *The Oxford Handbook to Karl Marx*, Tony Smith & Matt Vidal (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 231-240; J. Holloway, *Cambiar el mundo...* *op. cit.*, p. 29; J. Holloway, *Una lectura anti-identitaria...* *op. cit.*, p. 30.

²⁷ Debo esta idea a Ani Pérez.

²⁸ Como él mismo indica: “El “contra-y-más-allá” es la fuente de la esperanza”. J. Holloway, *Una lectura...* *op. cit.*, p. 30.

²⁹ G. Starosta, “Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la *Neue Marx-Lektüre* y el *Marxismo Abierto* en clave metodológica”, *Izquierdas*, 37, 2017, pp. 167-179.

³⁰ Para una demoledora crítica del romanticismo de Holloway cf. J. I. Carrera, *El Capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2003, pp. 116-120.

³¹ “No puede haber recetas para la organización revolucionaria simplemente porque la organización revolucionaria es una anti-receta”. J. Holloway, *Cambiar el mundo...* *op. cit.*, p. 218. Comparto con Holloway su aversión hacia la idea de recetas. Sin embargo, el salto de Holloway desde el rechazo hacia las recetas (que Marx compartía) hasta el rechazo a la estrategia misma es un *non-sequitur*.

³² Cf. I. Garo, *Communisme et strategie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.

efectiva, y que podría, como se asume falsamente, ser abolida por una negación total³³.

La ilusión de una “negación total”, de un acontecimiento redentor que borraría de golpe las relaciones sociales capitalistas, es el reverso de una política incapaz de abordar la cuestión de la *determinación*: de las mediaciones políticas y estratégicas necesarias superar realmente aquello con cuya abolición otros se limitan a soñar, entregándose a fantasías mesiánicas sobre la redención inmediata. El ejemplo de Holloway, en suma, nos permite avanzar una de las tesis de este artículo: la que presenta la ideología de la huida como una negación abstracta de lo existente. Esta se sostiene sobre la apelación a un elemento no-mediado (*libre de contaminación*, por decirlo llanamente) que podría garantizar aquí y ahora la inmediata desactivación de las relaciones de poder. Requiere, en otras palabras, de la apelación a un “afuera” de las relaciones sociales capitalistas que sería sin embargo efectivamente real (el “más allá” de Holloway). Algo *sepultado* por estas, por así decirlo, cuya “activación” serviría de sustento a la transformación radical, y que dotaría de cierta *pseudo-concreción* a un proyecto esencialmente abstracto. Pero es precisamente la externalidad entre el presunto garante de la negación (la libertad genérica de lo humano) y el contenido negado (el capital) lo que convierte por necesidad a esta en una negación abstracta.

Este *punto arquimédico* toma las formas más variopintas: la “vida”³⁴, la “comunidad”³⁵, la “energía erótica”, el “alma infantil”, el “hacer”, el “común”, el “más allá”, y un largo etcétera. La posibilidad de la huida se cifraría en que fuera posible “conectar” con este, “activarlo”, “afirmarlo”, “desplegarlo”, etc. Esta conexión sería espontánea e inmediata, refractaria a toda organización a gran escala. La organización es el reverso de la estrategia: la *forma* en la que esta se realiza, la mediación efectiva de medios y fines.³⁶ No es de extrañar, por tanto, que la suspicacia hacia ambas aparezca conjuntamente. Así, Holloway afirma defender: “una anti-política de eventos en lugar de una política de organización”³⁷.

Raúl Zibechi es aún más radical que Holloway en su aversión por la estrategia y la organización, aunque sustituya la jerga marxista de este último por las coloridas abstracciones del autonomismo posmoderno. Zibechi carga a la idea de “organización” de todos los clichés contra los que se revuelven el libertarismo

político y la filosofía posestructuralista: la rigidez, el dogmatismo, la jerarquía, el inmovilismo, la Identidad, la cerrazón... Esta noción de “organización” sirve de sustento a un proyecto político fundado en la celebración de todo aquello que sería la antítesis de lo organizado: lo espontáneo, lo fragmentario, lo libre, lo micro, lo anti-identitario, etc.

De forma aún más explícita que en Holloway, nos encontramos entre una contraposición dualista entre un polo “bueno” y uno “malo” en perpetua pugna, cuya relación sería meramente exterior. Lo rígido frente a lo fluido; lo opresivo frente a lo libre; lo autoritario frente a lo espontáneo... La exterioridad de su relación garantiza que su única interacción posible consista en la negación inmediata de uno de los polos: allí donde primen el Estado, el Partido, etc. la organización asfixiará la espontaneidad; allí donde la espontaneidad triunfe, nos encontraremos en un espacio de libertad, *fuera* del Estado, el Partido, etc.

Organizar las luchas deviene así en sinónimo de *traicionar* las luchas. Según Zibechi, el fracaso del movimiento obrero del siglo XX se debió precisamente al *exceso* de organización. En consecuencia, la suya es una micro-política de eventos y estallidos espontáneos, una celebración de la creatividad y energías desatadas en la movilización, de las pequeñas utopías y proyectos comunitarios, de la proliferación infinita de resistencias y “grietas”³⁸, donde “la diversidad y la creatividad reemplazarían el antagonismo de la lucha de clases”³⁹.

Haciendo de la necesidad virtud, Zibechi argumenta que la fragmentación de los movimientos sociales, lejos de ser una cifra de su impotencia, es un fin en sí mismo. La imposibilidad de converger en un sujeto unitario o un programa conjunto es la mayor de las bendiciones, porque los sujetos colectivos y los programas conjuntos son figuras de la opresión. En palabras de Díaz y Romano, para Zibechi “el cambio social no requiere articular ni centralizar los movimientos; de hecho, la centralización y la articulación de los movimientos sería un acto reaccionario. Lo social es diverso y heterogéneo, y así deben ser las luchas. Actuar contra la fragmentación y la dispersión de las mismas sería el fetiche propio de los estatistas”⁴⁰.

En rigor, Zibechi abandona incluso el mismo término “movimientos sociales” para sustituirlo por el de “sociedades en movimiento”.⁴¹ Esto se alinea perfectamente con el esquema dualista antes men-

³³ R. Negarestani, *Intelligence and Spirit*, Cambridge, Urbanomic, 2018, p. 8.

³⁴ Para una crítica a la abstracta oposición entre “vida” y “capital” cf. Munro, Kirstin “Unproductive Workers and State Repression”, en *Review of Radical Economics*, 53/4, 2021, pp. 623-630.

³⁵ La invocación no-mediada de una “comunidad” que se contrapondría abstractamente al capital solo puede ser la invocación de una *comunidad ilusoria*. Cf. S. Clarke, “El dinero, el Estado, y la comunidad ilusoria” en *MarxXXI. Un marxismo para el siglo XXI*, Madrid, Contracultura, pp. 167-174.

³⁶ Cf. A. Cavazzini, “Class Struggles in Advanced Capitalism: Adventures of the Dialectic in the Work of Hans-Jürgen Krahl”, *ViewPoint Magazine*, 2018, pp. 9-10. G. Lukács, *History and Class Consciousness. Essays on Marxist Dialectics*, India, Aakar, 2016, p. 318.

³⁷ J. Holloway, *Cambiar el mundo...* op. cit., p. 218.

³⁸ R. Zibechi, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Lima, Univ. San Marcos, 2007, pp. 15-16.

³⁹ S. Romano, e I. Díaz Parra, *Antipolíticas...* op. cit., p. 62.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁴¹ R. Zibechi, *Movimientos sociales en América Latina. El mundo otro en movimiento*, Bogotá, Desdeabajo, 2017.

cionado: por un lado las sociedades en movimiento, la perpetua pugna de los de abajo por construir un mundo diferente, cuya lógica trasciende *desde ya* a las relaciones de producción capitalistas; por otro lado, y superpuesto a estas, las asfixiantes lógicas del poder, con su voluntad de ordenar, jerarquizar y dirigir. Fuera y dentro, el movimiento y el aquello que lo restringe, oprime y captura.

Sin embargo, como señalan los mismos Romano y Díaz, Zibechi no se molesta en justificar la afirmación según la cual el fracaso del movimiento obrero habría sido el resultado del exceso de organización⁴². La identificación de organización y autoritarismo es simplemente una tesis dogmática que Zibechi nos conmina a aceptar para poder así entregarse al elogio de lo fluido, lo fragmentario y lo espontáneo. Ahora bien, en el ámbito de la práctica política, la organización no es una opción. Lo fragmentario y lo centralizado no son principios ontológicos en pugna, sino *formas organizativas* diferentes. Las formas organizativas son mediaciones, las formas políticas de la praxis social. La desorganización, en suma, es también una forma organizativa, solo que una particularmente caótica, y que por lo tanto se presta fácilmente a su fetichización como antítesis abstracta de *la organización como tal*. Zibechi se limita a reproducir teóricamente esta apariencia.

La elección real, por tanto, no es entre organización y no-organización, sino entre aquella organización que haga explícitos sus presupuestos, convirtiéndolos así en objeto de decisión colectiva y consciente, y aquella en la que estos se mantengan implícitos, y sigan reproduciéndose ciegamente. Esta es la vía para la crítica política de la forma-partido, la forma-sindicato y, desde luego, de la forma-movimiento que Zibechi celebra como carencia de forma.

Zibechi, en definitiva, conquista su *afuera* –el de lo espontáneo y lo fragmentario como negación abstracta de lo existente– a costa de cegarse a sus mediaciones. Se ciega así al modo en que en ausencia de una organización a gran escala las explosiones fragmentarias y las micro-utopías locales reproducen, en su misma impotencia política, aquello que dicen querer combatir. Y se ciega también a que el Estado y el capital no son “cosas” de las que uno podría ubicarse *fuera* con tal de construir redes comunales y cooperativas autogestionadas (como veremos en el segundo apartado). La supuesta coincidencia inmediata de medios y fines en la movilización espontánea impide (y condena como implícitamente autoritario) la búsqueda

de una estrategia unitaria para la superación de las formas de dominación contra las que la propia movilización se revuelve. Como concluye Cavazzini glosando a Hans-Jürgen Krahl:

Enmarcar la actividad política en términos de la exaltación de la auto-actividad de las masas, o la clase, en oposición a la así llamada “expropiación” de su creatividad por el aparato, es solo un síntoma de la incapacidad para interrogar las condiciones de posibilidad histórica de la autonomía de los trabajadores⁴³.

Este recorrido por la obra de dos teóricos contemporáneos nos ha permitido esbozar algunas de las características centrales de la ideología de la huida, demostrando a su vez su presencia en tradiciones políticas dispares. Sus obras, sin embargo, no nos interesan como productos teóricos aislados, sino en tanto que expresiones teóricas de una tendencia real. Por este motivo, antes de pasar a analizar las limitaciones intrínsecas a este proyecto nos detendremos en una de sus expresiones prácticas más reveladoras: las llamadas “Escuelas libres”.

Seguiré en este punto la crítica de Ani Pérez a la llamada “educación alternativa”⁴⁴. Al desvelar esta como una *falsa alternativa* –como ideología, en suma– Pérez ofrece una crítica de la ideología de la huida en el ámbito de la escuela, donde el proyecto de la “deserción” ha tomado una forma explícita no solo en los llamados a la desescolarización⁴⁵, sino también en la construcción de un sistema de “escuelas alternativas” que aspiran a ubicarse *fuera del sistema*.

De lo que se “deserta” en estas últimas es de la educación tradicional –la *educación del sistema*– que se caracterizaría por su autoritarismo, su falta de respeto por la infancia, su inflexibilidad, su anacronismo, y su concepción de los alumnos como un material en bruto a moldear a través de la intervención activa del profesorado. Las escuelas alternativas se autoerigen en antítesis inmediata de todos los puntos anteriores, envolviéndose en una retórica de antiautoritarismo, respeto, flexibilidad, acompañamiento, etc.⁴⁶ Encontramos aquí un sistema de contraposiciones dualistas prácticamente idéntico al de Zibechi. Como este último, los defensores de esta postura abogan exclusivamente por un *construir fuera* de las instituciones del “sistema” (identificado aquí con el Estado).

Pérez resume así las características centrales de las pedagogías alternativas (el armazón teórico de las Escuelas del mismo nombre):

⁴² S. Romano, e I. Díaz Parra, *Antipolíticas... op. cit.*, p. 64.

⁴³ A. Cavazzini, “Class Struggles...”, *op. cit.*, p.14.

⁴⁴ A. Pérez, *Las falsas alternativas. Pedagogía libertaria y nueva educación*, Barcelona, Virus, 2022.

⁴⁵ I. Ilich, *La sociedad desescolarizada*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011. Para una versión aún más radical de esta propuesta, que recuerda, en su insistencia en el carácter autoritario de todo intento de influir, al solipsismo anarquista de Max Stirner, cf. P. García Olivo, “La desescolarización insuficiente”, *Crítica*, 2/3, 2017, pp. 1-22.

⁴⁶ Pérez demuestra cómo bajo un análisis crítico estas se revelan como su contrario (como formas de la dominación). Así, el supuesto anti-autoritarismo de estas escuelas acaba mostrándose como una forma velada de autoritarismo; su pretensión de “no influir”, en un tipo de influencia especialmente insidiosa, etc. Como sucede con la organización, el influir no es una opción, por lo que la auténtica elección es hacer esa influencia fruto de la acción consciente o permitir que se perpetúe ciegamente –y con ella las determinaciones que le subyacen– bajo la forma ilusoria de la “no directividad”. A. Pérez, *Las falsas... op. cit.*, p. 203.

Para las pedagogías alternativas la educación es un proceso de extracción de las potencialidades innatas, la función de la escuela es la de permitir el despliegue espontáneo de una naturaleza humana que entienden esencialmente buena y la maestra debe reconvertirse en una acompañante no directiva que renuncie a educar en nombre de un supuesto antiautoritarismo⁴⁷.

La Escuela que consiga ubicarse *fuera del sistema* podrá contribuir a desplegar ese otro afuera aún más sustancial sobre el que se sostiene su propuesta pedagógica: la de un alma infantil concebida como esencialmente buena, y cuyo vínculo con las relaciones de dominación existentes es meramente externo. Aquí la dualidad entre el “dentro” y el “afuera” aparece en todo su esplendor. Se contemplan dos escenarios: la *contaminación* del alma infantil (propia de la educación autoritaria) y su *despliegue espontáneo* (el objetivo de la educación libre). El éxito de este último depende de la *retirada* de las maestras, que habrán de tomar el rol de “acompañantes”; esto es, *renunciar a influir* –pues toda influencia es inherentemente corruptora–.

Cabe señalar que la identificación entre intervención y coacción ilegítima se sostiene necesariamente (por más que se envuelva en una retórica colectivista) sobre una fe stimeriana en la soberanía absoluta del Ego, disfrazado ahora de “alma”. Como demostrara Hal Draper, este credo individualista no es exclusivo de ciertas corrientes anarquistas, sino el mismo núcleo ideológico del anarquismo clásico⁴⁸. La antinomia entre la necesidad de cooperación requerida por toda forma de socialidad y la soberanía absoluta del individuo es falazmente resuelta a través de un juego de manos naturalista según el cual la restauración del ser humano a su estado “natural” obraría la alineación inmediata entre intereses individuales y colectivos, haciendo superflua toda forma de autoridad. Al identificar este estado natural con el despliegue espontáneo del alma infantil, la pedagogía alternativa reduce nuestro ser social a un elemento extrínseco cuya influencia sobre la primera vendría dado únicamente por la perversidad de los adultos como seres *ya contaminados*⁴⁹. Así,

Se ocultan e invierten en el plano del pensamiento los procesos que determinan [...] [a] los sujetos [...] y se afirma que el educador solamente extrae lo que ya

estaba en potencia y registra las diferencias preexistentes, que no serían [...] diferencias de clase sino puramente individuales⁵⁰.

El *alma infantil*, en suma, es el elemento no-mediado en el que se cifraría la posibilidad de la emancipación. Hemos visto cómo esto se repite en la obra de los teóricos analizados. Ahora bien, mientras que Holloway cuida de positivizar abiertamente ese elemento en la forma de una esencia, presentándolo en cambio como negatividad no-mediada, las pedagogías alternativas reproducen el más crudo de los esencialismos⁵¹. El resultado, como demuestra Ani Pérez⁵², es la reducción de las diferencias sociales a diferencias naturales. Así, aquel *afuera* que prometía sostener la posibilidad de la emancipación (el alma incontaminada) se revela como un medio para *naturalizar la dominación*.

Se conciba o no como una esencia, las apelaciones a un elemento no-mediado son simplemente ciegas a la mediación. Como señala Werner Bonefeld:

La idea misma de que existe un mundo ahí fuera que aún no ha sido colonizado por la lógica de las cosas no tiene ningún sentido. En lugar de un concepto de sociedad, estas divisiones de la sociedad entre el sistema y el alma/la materia trascendente/el instinto materialista/el biopoder [a los que hay que sumar el más allá, la inoperatividad, y toda apelación a un elemento no-mediado] separan lo que solo existe conjuntamente. De hecho, sin importar qué fórmula elijan, todos ellos apuntan hacia un sujeto que es concebido en contraposición a la sociedad. Insisten en un sujeto que no es un sujeto social: es un sujeto meramente postulado. Y se le inviste de la tarea de hacer lo que se supone que la sociedad antagonista ya no podría⁵³.

En su ilusoriedad, el elemento donde se depositaban las esperanzas acaba resultando la más firme garantía de la desesperanza. No existe un sujeto más allá del “conjunto de relaciones sociales”⁵⁴. Ubicar la posibilidad de la emancipación en un afuera es sacarla fuera de este mundo. Presuponer espacios puramente externos al capital es presuponer la existencia de sujetos externos a la sociedad: un contrasentido. Nos ciega así al modo en que nuestra práctica, en su impotencia, milita en contra de la creación de ese mundo nuevo que creíamos estar erigiendo, contri-

⁴⁷ A. Pérez, *Las falsas...* op. cit., p. 171.

⁴⁸ H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution. Volume 4: Critique of Other Socialisms*, Nueva York, Monthly Review Press, 1990, pp. 132-133.

⁴⁹ Así, las Escuelas alternativas ponen un gran énfasis en que los acompañantes realicen un “trabajo personal” de introspección y superación de “traumas infantiles”, lo que implicaría un “desaprendizaje” que les permitiría “vaciar su mochila” y reducir en última instancia sus *niveles de contaminación*. Además de su abierto oscurantismo, esto tiene deletéreas consecuencias para las condiciones laborales de los trabajadores (llegándose a exigir que se hallen en procesos de terapia como condición para ser contratados). Cf. A. Pérez, *Las falsas...* op. cit., pp. 242-245.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 254.

⁵¹ Combinado, además, con un firme *idealismo* que fundamenta las posibilidades de la transformación social en el “cambiar la mirada” –un remedo naturalista del “cambio en las conciencias” de los “críticos críticos” satirizados por Marx. Cf. A. Pérez, *Las falsas...* op. cit., pp. 216-219.

⁵² *Ibidem*, pp. 211-215.

⁵³ W. Bonefeld, “Negative dialectics in miserable times: notes on Adorno and social praxis”, *Journal of Classical Sociology*, 12/1, p. 131.

⁵⁴ K. Marx, “Thesis on Feuerbach” in *Marx/Engels Selected Works*, Moscú, Progress, 1969, p. 14. Sobre este punto cf. también R. Brassier, “Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación” en *MarxXXI. Un marxismo para el siglo XXI*, Madrid, Contracultura, 2021, pp. 63-75.

buyendo así a que el reformismo pueda seguir disfrazándose de *la única opción razonable*⁵⁵.

Este primer apartado ha esbozado una crítica de la forma ideológica de las políticas de la huida. Al sostenerse sobre un afuera ilusorio, las ideologías de la huida caen bajo la categoría de lo que Werner Bonefeld ha llamado “críticas hechizadas” del capitalismo; esto es, pseudo-críticas que se mantienen presas de sus fantasmas ideológicos. Quedan, por lo tanto, atadas a la “teoría”, condenadas a interpretar infinitamente el mundo y clamar por su transformación, o quizás a celebrar la ignorancia revolucionaria, sin poder convertirse en lo que Marx llamara crítica-práctica: la *organización consciente de dicha transformación*, capaz de superar toda apariencia para dar cuenta de la necesidad de nuestra acción⁵⁶. Su afuera, contrapuesto dualísticamente a una sociedad cuyas contradicciones internas no contendrían ya ninguna posibilidad de su superación, es el fundamento de una política refractaria a toda estrategia y organización a gran escala, y que se contenta así con la celebración del espontaneísmo o la creación de “islas” y microproyectos donde la libertad sería ya efectiva y la dominación un mal recuerdo. Proyectos, claro está, que reproducen, en su ceguera, aquello que dicen superar –como hemos visto en el caso de las “Escuelas Libres”–.

En el siguiente apartado analizaré cómo *El Capital* de Marx contiene un argumento sobre el necesario fracaso de todo proyecto político que se limite a tratar de construir *fuera* del Estado y las relaciones de producción capitalistas sobre el que este se sostiene.

3. La antinomia de la huida

Que *El Capital* de Marx contiene implícitamente una crítica de otros socialismos pasados y futuros es ya un lugar común en la literatura contemporánea sobre su obra⁵⁷. El reformismo en general, con su ilusión de un capitalismo sin contradicciones y su sancionamiento del Estado, así como sus muchas expresiones –el populismo, con su personalización de los males del capitalismo en una serie de individuos o grupos;

el nacionalismo de izquierda, con su fetichización de la comunidad nacional; el socialismo de mercado, con su naturalización del valor, y un largo etcétera– siguen encontrando en la crítica marxiana de la economía política la más formidable exposición de sus antinomias⁵⁸.

A menudo, esta clase de trabajos se centran en los argumentos expuestos en los capítulos más “sistemáticos” (sobre el valor, la plusvalía, etc.), dejando de lado aquellos que parecen tener un componente más nítidamente histórico (el capítulo sobre la maquinaria, por ejemplo, y muy especialmente la sección sobre la acumulación primitiva).

Aunque una exposición exhaustiva de este punto trasciende las posibilidades de este artículo, considero que la escisión entre lo lógico y lo histórico –distinción, cabe señalar, que varios de los autores citados coinciden en rechazar– que estructura ciertas interpretaciones de *El Capital* es incapaz de dar cuenta de la unidad de la crítica dialéctica desplegada en este⁵⁹. Al ubicar implícitamente los capítulos “históricos” *fuera* de los límites de la ciencia, los defensores de una división tajante entre “Historia” y “Sistema”⁶⁰ acaban por desplazar la cuestión de la revolución más allá de la misma⁶¹, pues la revolución es inconcebible sin pensar la unidad de ambas⁶². Una vez obrada esta separación, la historia parece transformarse en un elemento exterior, una otredad no dialéctica que podría postularse como una reserva de *contingencia* frente a la ciega necesidad del capital, concebido como una totalidad cerrada de categorías “lógicas”⁶³. Así, la concepción marxiana de la crítica como *crítica práctica* –como *organización consciente* de la acción revolucionaria– es mutilada, reduciendo ésta a un mero “diagnóstico” o “radiografía” del modo de producción capitalista, y las posibilidades de la transformación social pasan de nuevo a ubicarse en un *afuera*. Se acaba, en suma, estableciendo una separación entre las leyes económicas objetivas, por un lado, y la emergencia de la subjetividad revolucionaria como evento puramente contingente, por otro—lo que recuerda a la dialéctica, pero en su versión proudhoniana. Esta no es sino la ideología de la huida en su versión “marxológica”⁶⁴.

⁵⁵ He desarrollado con más detalle la relación interna entre ambas en Aguiriano, Mario. “La forma populista de la socialdemocracia”, en *MarxXXI. Contra la Socialdemocracia*, Madrid, Contracultura, 2022.

⁵⁶ G. Starosta, *Marx's Capital...*, *op. cit.*

⁵⁷ Cf. W. Clare Roberts, *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*, Princeton, Princeton University Press, 2017; M. Heinrich, *Crítica de la Economía Política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008; J. I. Carrera, *Conocer el Capital hoy: usar críticamente El Capital*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2007; W. Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy. On Subversion and Negative Reason*, Londres, Bloomsbury, 2014; T. Smith, *Beyond Liberal Egalitarianism. Marx and Normative Social Theory in the 21st Century*, Leiden, Brill, 2018.

⁵⁸ Cf. VVAA, *MarxXXI. Contra la socialdemocracia*, Madrid, Contracultura, 2022.

⁵⁹ Cf. sobre este punto G. Starosta, y G. Caligaris, “El método de la crítica marxiana de la economía política. Una crítica de las recepciones marxistas del método lógico-histórico de Engels” en *Friedrich Engels. Dialéctica, Naturaleza y Crítica de la Economía Política*, O. Martínez (coord.), Lima, Ande, 2020, pp. 443-478.

⁶⁰ C. Ruiz Sanjuán, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2019.

⁶¹ Este es el caso de Backhaus y Reichelt, entre otros. Cf. G. Starosta, “Fetichismo y revolución...” p.164; Endnotes, “Communization and value-form theory”, *Endnotes 2. Misery and the Value Form*, 2010, p. 99.

⁶² G. Starosta, *Marx's Capital...* *op. cit.*

⁶³ Cf. A. Fernández, “Historia y sistema en Marx. ¿Hacia una teoría crítica del capitalismo?”, en *MarxXXI. Un marxismo para el siglo XXI*, Madrid, Contracultura, 2021, pp. 39-52.

⁶⁴ Holloway no es el único en proveer una versión pseudo-marxista de la ideología de la huida. El caso de Grupo Crisis y su abandono de toda idea

Frente a esta interpretación, argumentaré que lo que se dirime en los capítulos sobre la acumulación primitiva (los pasajes “históricos” por antonomasia) no es solo la prehistoria “empírica” del capital, sino el modo en que el tránsito desde el feudalismo hacia el capitalismo iluminaría –si bien a un nivel muy abstracto– las determinaciones necesarias del paso de este último al socialismo⁶⁵.

La contraposición entre la concepción marxiana de la política revolucionaria y las versiones tempranas de la ideología de la huida puede encontrarse en lo que Fredric Jameson ha identificado como el “clímax heroico” y el “clímax cómico” de *El Capital*⁶⁶, los dos “fines potenciales del capitalismo”. El primero sería la célebre “negación de la negación”, la hora victoriosa en la que se ejecuta la “expropiación de los expropiadores”⁶⁷. La segunda sería precisamente la deserción generalizada, en la que los trabajadores “se limitan a huir del capitalismo, deshaciéndose de sus relaciones sociales de producción en las fronteras de las colonias, donde la tierra barata les permite trabajar para sí mismos en lugar de para los aspirantes a capitalistas que costearon su viaje”⁶⁸.

Sostengo, con Roberts, que uno de los objetivos de los capítulos sobre la acumulación primitiva es subrayar la *especificidad histórica* de la dominación capitalista, demostrando así la imposibilidad de la política de la deserción. O lo que es lo mismo: la *necesidad* de la “negación de la negación” para una política revolucionaria.

La exposición de la historia del desafortunado Mr. Peel es relevante a este respecto. Peel, todo un emprendedor, decidió poner en marcha un gran proyecto empresarial en la colonia de Nueva Holanda. Reunió para ello a 300⁶⁹ trabajadores británicos (hombres, mujeres y niños), y decidió llevárselos consigo a fin de que su empresa contara desde el principio con la cantidad adecuada de mano de obra.

Para desgracia de Mr. Peel, las cosas no salieron según lo planeado. Al llegar a su destino, extasiados ante la cantidad de tierra cultivable disponible, los trabajadores migrantes se mostraron incapaces de encontrar una buena razón por la que trabajar para él. Teniendo la opción de producir por y para uno mismo, ¿quién preferiría depender para su sustento de Mr. Peel, renunciando a todo control sobre el propio trabajo?

En definitiva, lo que Mr. Peel comprobó amargamente es que las relaciones de producción capitalistas simplemente *no pueden desplegarse en ausencia de una masa de desposeídos incapaces de reproducir su vida autónomamente*⁷⁰. Carecía, por sí mismo, de medios políticos o jurídicos para obligar a quienes habían viajado con él –individuos formalmente libres– a plegarse a sus designios.

Llegados a este punto, podría parecer que la historia de Mr. Peel demuestra *exactamente lo contrario* de lo que he prometido; esto es, que desertar de las relaciones de producción capitalistas es una posibilidad real (al menos mientras se tenga a mano un buen pedazo de tierra).

La objeción más sencilla pasaría por señalar que hoy en día no existen colonias en el sentido decimonónico ni enormes espacios de tierras sin dueño, por lo que las condiciones de posibilidad de la deserción se han desvanecido. De hecho, las apelaciones contemporáneas a un afuera mítico pueden verse en parte como una respuesta a la desaparición de ese afuera más tangible que tomara la forma de grandes territorios libres de la lógica de la propiedad. Considero, sin embargo, que el argumento de Marx es mucho más fuerte que el anterior. Porque la historia de los trabajadores migrantes que pudieron convertirse en pequeños propietarios no acaba aquí. Nos falta, de hecho, introducir a uno de sus protagonistas: el Estado, la “violencia concentrada y organizada de la sociedad”⁷¹.

Marx recoge la historia de Mr. Peel a través del análisis de la misma que realizó Edward Gibbon Wakefield, figura clave en el colonialismo neozelandés cuyos escritos de juventud impresionaron a la flor y nata de la Economía Política británica. Lo que Gibbon descubrió es lo que ya hemos esbozado: la imposibilidad de que la maquinaria y el dinero pudieran funcionar como capital –como capacidad de mando efectiva sobre el trabajo– mientras existan grandes cantidades de tierra pública que los trabajadores puedan apropiarse, deviniendo en pequeños productores autosuficientes. Su solución al “cáncer anticapitalista de las colonias”⁷², que el Imperio Británico convirtiera por un tiempo en política oficial⁷³, fue la siguiente: que el Estado estableciera un precio artificialmente alto a la tierra pública, matando así dos pájaros de un

de un proyecto revolucionario –e incluso de la centralidad de la lucha de clases– en favor de un llamado abstracto a “dejar de trabajar” es especialmente flagrante. Cf. Krisis, *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona, Virus, 2002. Puede encontrarse una crítica demoledora en Piqueras, Andrés. *De la decadencia de la política en el capitalismo terminal. Un debate crítico con los “Neo” y “post” marxismos. También con los movimientos sociales*, Barcelona, Ed. El Viejo Topo, 2022, pp. 266-300.

⁶⁵ W. Clare Roberts, *Marx’s Inferno... op. cit.*, pp. 187-227.

⁶⁶ F. Jameson, *Representing “Capital...”*, *op. cit.*, pp. 88-91.

⁶⁷ K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, Madrid, Siglo XXI, 2021, p. 855.

⁶⁸ W. Clare Roberts, *Marx’s Inferno... op. cit.*, p. 189.

⁶⁹ La cifra que da Marx es 3000, pero esto ha sido desmentido y ajustado por investigaciones posteriores. Cf. H. O., Pappe, “Wakefield and Marx”, *The Economic Historical Review*, 4/1, 1951, p. 90.

⁷⁰ A lo que Søren Mau se ha referido como “una vida separada de sus condiciones”. Cf. S. Mau, *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Londres, Verso, 2022.

⁷¹ K. Marx, *El Capital... op. cit.*, p. 844.

⁷² *Ibidem*, p. 865.

⁷³ *Ibidem*, p. 866; W. Clare Roberts, “What Was Primitive Accumulation? Reconstructing the Origins of a Critical Concept”, *European Journal of Political Theory*, 0/0, 2020, p. 14.

tiro. Por un lado, se obligaba a los trabajadores que quisiera convertirse en propietarios a desempeñarse al menos por un tiempo como trabajadores asalariados, a la vez que se cerraba efectivamente la puerta a que la mayoría de estos pudieran llegar a adquirir propiedad alguna. Por otro, el dinero que el Estado adquiriera de esta venta podría utilizarse para “importar a pobres diablos de Europa a las colonias y mantener lleno así, para el señor capitalista, su mercado de trabajo asalariado”⁷⁴. En suma, pronto las puertas de las fábricas de los muchos Mr. Peel estarían repletas de desposeídos en busca de trabajo, y la acumulación capitalista, fundada en la extracción de plusvalor, desplegarse felizmente.

De ahí que el Estado sea uno de los grandes protagonistas de los capítulos sobre la acumulación primitiva. El poder combinado de la Ley y la violencia fue el medio más efectivo para crear las condiciones necesarias para que la acumulación capitalista pudiera desplegarse⁷⁵. En sus orígenes, este proceso no fue intencional⁷⁶. Sin embargo, su mismo curso acabó por modificar tanto la forma como el contenido del Estado. La transformación que le subyace es la generalización de las relaciones de producción *burguesas*, que proveen al Estado capitalista de su modo de existencia y finalidad particular. Esto es, de su *forma*⁷⁷.

La acumulación capitalista deviene así en la *base material* del Estado⁷⁸, el “poder independiente de la Ley y el orden”⁷⁹ en la sociedad burguesa. Por decirlo llanamente: el Estado depende de la acumulación para su propia existencia. Como señalan los Endnotes, con la reproducción de la relación social capitalista “no solo se reproducen los trabajadores y el capital, sino también el Estado y todos sus órganos, la estructura familiar y el sistema de relaciones de género [etc]”⁸⁰.

La acumulación capitalista se sostiene sobre una relación social general de carácter indirecto (entre productores privados e independientes); la cual requiere a su vez de una instancia capaz de representar los intereses no de este o aquel productor concreto en su perpetua pugna con otros, sino del capital social general⁸¹. Requiere, en definitiva, del Estado como *representante político de la reproducción de nuestra relación social general*.

Las consecuencias de este punto son fatales para la ideología de la huida en todas sus versiones. Pues la dependencia del Estado con respecto a la acumulación capitalista implica que “allí donde las condiciones de la acumulación de capital se vean amenazadas, el Estado moderno actuará para garantizar esas condiciones”⁸². No existe una entidad llamada “capital en general” que susurre sus deseos al oído de los dirigentes políticos, y por lo tanto su actuación puede demostrarse perfectamente inepta, ineficaz e incluso contraproducente⁸³. Sin embargo, nada de esto menoscaba el punto central: *está en la naturaleza misma del Estado capitalista el intervenir para garantizar las condiciones de la acumulación allí donde estas puedan verse en entredicho*. Y debe notarse que la acumulación no es un proceso “meramente económico”, sino que integra la estabilidad política como uno de sus momentos⁸⁴.

El dominio del capital no se sostiene en el fraude y el pillaje, sino en su control sobre el metabolismo social. Bajo el capitalismo, la explotación se da a través del intercambio de equivalentes (fuerza de trabajo por un salario), no del robo⁸⁵. Ahora bien, aunque el capital por sí mismo sea incapaz de llevar adelante los procesos de expropiación, violencia y pillaje que la acumulación podría requerir, *su propio control del metabolismo social garantiza que el Estado cumpla esta labor*.

La intervención estatal a la que nos referimos puede tomar muchas formas: desde el encarecimiento de la tierra promulgado por Wakefield hasta el desalojo de espacios okupados, la persecución legal de proyectos de revitalización de zonas rurales, y, en general, la condena y criminalización de todo intento de reproducirse más allá de la legalidad burguesa. Sus medios se mueven desde las sanciones administrativas y el uso estratégico de la política fiscal a las condenas penales, la violencia policial e incluso militar.

El mensaje de Marx a los socialistas de su época era claro: el proyecto de un retorno a las pequeñas comunidades aisladas y autosuficientes es imposible (e indeseable, pero esa es otra cuestión), porque el Estado capitalista se encargará de demoler estos proyectos en cuanto comiencen a poner trabas a la acumulación. Y nada está *fuera* del Estado como forma

⁷⁴ K. Marx, *El Capital... op. cit.*, p. 865.

⁷⁵ J. I., Carrera, *El Capital: razón histórica... op. cit.*, p. 78.

⁷⁶ Nótese que en la exposición de Marx no es la burguesía quien lleva a cabo el proceso de acumulación primitiva. Cf. W. Clare Roberts, “What was...”, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁷ Cf. S. Clarke, “The Form of the Capitalist State”, en *Keynesianism, Monetarism...* pp. 120-154.

⁷⁸ M. Heinrich, *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 216.

⁷⁹ W. Bonefeld, “On the State as Political Form of Society”, *Science & Society*, 85/2, 2021, p. 179.

⁸⁰ EndNotes, “Crisis in the Class Relation”, *EndNotes 2: Misery and the Value-Form*, 2010, p. 8.

⁸¹ M. Heinrich, *Crítica de la economía...* p. 210; J. I., Carrera, *El Capital... op. cit.*, pp. 91-104.

⁸² W. Clare Roberts, “What was Primitive...”, *op. cit.*, p. 13.

⁸³ De hecho, la política de “colonización sistemática” propugnada por Wakefield resultó un fracaso. Sin embargo, el aumento del caudal migratorio desde la metrópoli a las colonias solucionó eficazmente el problema, dotando a las burguesías locales de la masa de desposeídos necesaria. K. Marx, *El Capital... op. cit.*, pp. 866-867.

⁸⁴ M. Heinrich, *Crítica de la economía...*, *op. cit.*, pp. 212-215.

⁸⁵ K. Marx, “Notas sobre Wagner” en *Notas sobre Wagner. Manuscritos (1861-1863)*, Madrid, Dos Cuadrados, p. 18; “Critique of the Gotha Programme” en *Karl Marx. The Political Writings*, Londres y Nueva York, Verso, 2019, pp. 1028-1031. Cf. también A. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 1/3, 1972, pp. 260-263. Por ello quienes identifican la explotación capitalista con el “robo” borran su especificidad histórica, dando lugar, por tanto, a estrategias impotentes para combatirlo. Cf. W. Clare Roberts, *Marx's Inferno... op. cit.*

política, garante de la Ley y el orden en el conjunto del territorio⁸⁶. En otras palabras: *es la misma generalización de las relaciones de producción burguesas, que convierte la acumulación capitalista en la forma de nuestro metabolismo social, lo que hace imposibles las políticas de la deserción*. No hay huida posible, y tampoco hay vuelta atrás.

De ello se sigue lo que en sentido cabal podríamos llamar la *antinomia de la huida*: las políticas de la huida solo podrán preservar la ilusión de su efectividad —de hallarse de hecho “fuera del sistema”— en la medida en que no supongan una amenaza real para el mismo. En cuanto comiencen a ser percibidos como tales, percibirán dolorosamente cuan *dentro* estaban como resultado de la acción de un ejército de burócratas armados con porras, fusiles o bolígrafos, dependiendo del caso. En palabras de Roberts:

Si el Estado depende de la acumulación de capital, entonces deberíamos esperar que cuanto mayor soberanía posean las comunidades, mayor será la presión que sufrirán para “abrir sus tierras a la explotación como solución económica” [...] y que la prevalencia de una autoridad democrática no cambiará esta dinámica en lo más mínimo. Si el Estado es un agente servil del capital, entonces podemos esperar que las formas de vida alternativas serán fácilmente toleradas mientras no supongan una amenaza para la acumulación de capital, y que se enfrentarán a todo el poder represivo del Estado si parecen amenazar la acumulación⁸⁷.

La necesidad de lo que Marx llamara “la negación de la negación” se deriva lo anterior. Las relaciones de producción capitalistas emergieron sobre la expropiación generalizada de las comunidades de pequeños productores agrícolas. La desposesión resultante, que obliga a la mayoría de la población a reproducir el capital para poder reproducirse, es tanto la *precondición* como el *resultado* del proceso de producción capitalista. Reproducirse como proletario es reproducirse como desposeído. Acumulación simultánea de riqueza por un lado y miseria por otro, de poder por un lado e impotencia por otro: eso es la Ley General de la Acumulación⁸⁸. Como ente con la capacidad de “forzar la totalidad” el Estado capitalista sanciona este estado de cosas, garantizando políticamente su perpetuación.

La negación de la negación es la *expropiación de los expropiadores* —de aquellos que fundan su poder social sobre la desposesión generalizada. Dado que el imperativo de valorizar el valor está inscrito en la misma socialización del trabajo privado, ello requie-

re de una agencia política global capaz de confrontar conjuntamente al capital y al Estado para hacer efectiva la socialización *directa* del trabajo. Expropiar el capital pasa por someter la producción a control colectivo y consciente a manos de la “asociación de productores libres”⁸⁹.

La ideología de la huida fantasea con una forma de autonomía que el mismo desarrollo del capitalismo hace imposible: el retorno a pequeñas comunidades autosuficientes. De ahí su constante celebración de las comunidades tradicionales, las revueltas campesinas medievales, y en general de toda forma de rebelión que no sea la del proletariado moderno. Como resultado, “reemplazan la revolución comunista por el *alternativismo*”⁹⁰, la nostalgia de lo que fue, la fetichización de los lazos comunitarios “todavía no colonizados” y el llamado inmediato a huir en busca de estilos de vida diferentes. Se demuestran así como genuinos herederos de Proudhon, para quien

La forma más potente de acción política disponible para los trabajadores no era la acción revolucionaria sobre las formas alienadas de su ser social orientada a realizar su transformación [...] A esas formas sociales había que dejarlas en paz. Por el contrario, las energías de los trabajadores debían concentrarse en construir proyectos alternativos⁹¹.

Y como prosigue el mismo Starosta:

Uno podría argumentar que existe una sorprendente similitud entre la comprensión Proudhoniana de la abolición del capital y la visión de Marxismo Autonomista —muy extendida entre ciertos movimientos sociales [...]—según la cual la actividad revolucionaria consiste en una política micro o molecular de creación experimental de “espacios autónomos de libertad” [...] o del “éxodo” del capital⁹².

En su aislamiento, las fantasías de la autosuficiencia no solo se muestran impotentes ante el poder del Estado, sino que acabarían por reproducir las relaciones de dominación directa propias de modos de producción anteriores. Por no hablar de que su abierta incapacidad para abolir las relaciones sociales capitalistas a escala global conllevaría que se mantuvieran atadas en mayor o menor medida a los ciegos designios de la acumulación. Acaban, en suma, revelando una inquietante proximidad con el “radicalismo reaccionario”⁹³, que sueña con retornar a una etapa *previa* al capitalismo.

⁸⁶ Como señala Andrés Piqueras: “las relaciones de fuerza, de clase, de poder, el marco de posibilidades, las luchas de clase, las luchas por los comunes, las luchas por la vida, se dan dentro del Estado, entre otras cosas porque el Estado es también sociedad”. A. Piqueras, *De la decadencia...* *op. cit.*, p. 480.

⁸⁷ W. Clare Roberts, “What was primitive...”, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁸ K. Marx, *El Capital...*, *op. cit.*, pp. 731-737.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 131.

⁹⁰ G. Dauvé, “Federici versus” ..., *op. cit.*

⁹¹ G. Starosta, *Marx's Capital...*, *op. cit.*, p. 101.

⁹² *Idem*.

⁹³ C. Calhoun, *The Roots of Radicalism: Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth-Century Social Movements*. Chicago, University of Chicago Press, 2012.

El comunismo moderno en su versión marxiana surge como negación de esta clase de proyectos⁹⁴. Como señala Roberts, “no es el deseo de buscar una forma de vida fuera del capitalismo lo que contiene el germen de un mundo postcapitalista, sino la necesidad de cooperación a gran escala, incluso global”⁹⁵. Así, el comunismo aspira a transformar la interdependencia general creada por el capitalismo en nueva forma de libertad que no sea ya la libertad abstracta de los productores de mercancías (libertad cuyo reverso es la dependencia absoluta)⁹⁶. Hacer explícita esta interdependencia –que en el capitalismo es solo indirecta, y por ello se reproduce de forma alienada– es el medio para convertirla en objeto de control colectivo y consciente.

La política revolucionaria, en suma, no pasa por la búsqueda de un afuera y la construcción de islas solitarias, sino por la comprensión de que solo a través de las formas alineadas de nuestra socialidad –la mercancía, el dinero, el capital– puede construirse una forma superior de organización social, en la que la interdependencia generalizada y consciente se convierta en un medio para la libertad colectiva. Por ello podemos hablar de un “movimiento real”, inscrito en el movimiento mismo de la Historia y no en la nostalgia y fantasías que este segrega. Concebida como “negación de la negación” –y, a su vez, como unidad de lo objetivo y lo subjetivo– la política revolucionaria es la superación conjunta del subjetivismo voluntarista, que desliga a la acción política de su materialidad, y del objetivismo evolucionista, que reduce la praxis a la estructura y la historia a un devenir mecánico⁹⁷.

Arrebatarle al capital el control sobre el metabolismo social es el único modo de hacer efectiva la emancipación. Sin embargo, la proliferación de micro-sujetos y pequeños proyectos comunitarios no puede llevar a cabo esta tarea (que demanda una firme coordinación a escala internacional), de la que solo un Sujeto global –el proletariado– podría estar a la altura⁹⁸. Por recurrir de nuevo a Roberts:

La negación de la negación, la destrucción del capital industrial y el Estado moderno no puede, argumenta Marx, ser llevada a cabo por pequeños productores, comunidades tradicionales o experimentos de cooperación comunitaria. Por el contrario, solo puede darse

a través de la creación de una nueva agencia con el poder y el interés por destruir la industria capitalista y el Estado moderno⁹⁹.

Todo ello requiere, claro está, de organización y estrategia como el único medio para convertir al proletariado en sujeto y confrontar las infinitas resistencias del enemigo¹⁰⁰. De hecho, la historia del descubrimiento de Wakefield “es una alegoría sobre la necesidad de una acción política a gran escala para superar el capitalismo”¹⁰¹. Renunciar a esta en nombre de la espontaneidad es sancionar teóricamente la impotencia. La marginación de la estrategia es una renuncia a construir el comunismo como una alternativa concreta al mundo del capital, capaz de unir los medios y los fines de su realización.

Dicha transformación no sucede de la noche a la mañana: es el resultado constantemente aumentado de un largo proceso de superación de divisiones internas¹⁰² y construcción de un nuevo poder, que es en rigor *el poder comunista*¹⁰³. Frente a la celebración de la movilización espontánea por Zibechi y similares, desde esta perspectiva la movilización no es un fin en sí mismo, sino la articulación del poder de la clase¹⁰⁴. Y ello requiere abordar la cuestión del Estado.

El fracaso de las políticas de la huida demuestra que la fetichización del antiestatismo es solo el reverso de la fetichización del Estado. En su impotencia, el rechazo totalizante y abstracto del Estado acaba demostrándose como una forma de *afirmación*. Ignorar el Estado para evitar ser contaminados por sus dinámicas es una garantía de la perpetuación de su poder alienado.

Romper la fatal confusión entre “toma del Estado” y “toma del poder” es el primer paso en la dirección de superar las limitaciones del socialismo del siglo XX —esta es la verdad que Holloway y afines presentan de forma mistificada. Ello pasa por entender que “el poder político del enemigo es la síntesis de la acumulación de fuerzas que ocurre a espaldas del ruido político, en la acumulación capitalista global”¹⁰⁵. En consecuencia, las fantasías insurreccionalistas que carezcan de una estrategia a gran escala para restar al capital el control del metabolismo social son poco más que eso: fantasías. Y el único medio para hacer posible esto último es la autoorganización a

⁹⁴ W. Clare Roberts, *Marx's Inferno...*, *op. cit.*

⁹⁵ W. Clare Roberts, “What was primitive...?”, *op. cit.*, p. 16.

⁹⁶ Cf. J. I., Carrera, *Conocer el capital hoy...*, *op. cit.*

⁹⁷ Cf. J. Blumenfeld, “Expropriation of the expropriators”, *Philosophy and Social Criticism*, 0/0, pp. 1-17, R. Brassier, “Abolition and Aufhebung...”, y G. Starosta, *Marx's Capital, Method...* *op. cit.*

⁹⁸ G. Starosta, *Marx's Capital, Method...* *op. cit.*

⁹⁹ W. Clare Roberts, “What was...”, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁰ Para una vigorosa defensa del pensamiento estratégico como elemento indispensable de la práctica comunista cf. I. Garo, *Communisme et...*, *op. cit.*

¹⁰¹ W. Clare Roberts, “What was...”, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰² He desarrollado más detalladamente este punto en su relación con mediaciones como el género y la raza en Aguiriano, Mario. *El Proyecto comunista. La propuesta política de Marx*, Contracultura, 2022.

¹⁰³ M. Aguiriano, P. Caño, y A. Fernández, “El Poder Comunista” en *International Journal of Žižek Studies*, 16/1, pp. 1-19.

¹⁰⁴ Koltitz, “Constructivismo político y lucha de clases”, en *Gedar*, 2019, pp. 1-6.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 4. Cf. también S. Mau, *Mute Compulsion...*, *op. cit.*

gran escala y desde abajo¹⁰⁶, capaz de ejercer un control efectivo sobre nuestras relaciones sociales¹⁰⁷.

Pero la ruptura con la ilusión de establecer el socialismo a golpe de decreto, que mantendría a la humanidad sometida al poder alienado del Estado¹⁰⁸, no puede pasar por la mera *indiferencia* hacia el Estado. La indiferencia difícilmente puede considerarse un medio efectivo para la *extinción* del Estado –una de las determinaciones centrales de la política comunista. Aunque este punto requeriría de una elaboración mucho más detallada, me gustaría concluir este apartado con un breve apunte al respecto.

Como ya hemos señalado, en tanto que *forma política* el Estado transcende a su aparato¹⁰⁹, y no existe en sentido cabal un *afuera* de este dentro de cada territorio. Por ello Marx “promovió incesantemente en la Primera Internacional la idea de que los trabajadores debían organizarse para intervenir en política al nivel del Estado *con el objetivo desmantelar el Estado*”¹¹⁰. La construcción de las mediaciones políticas necesarias para esta tarea es una condición indispensable para un proceso socialista.

Lo que se requiere, por lo tanto, es una praxis *en y contra* el Estado capaz de avanzar en la construcción de dichas mediaciones; una que entienda la *revolución política* –la transformación revolucionaria del Estado– como un momento indispensable de la *revolución social* –la transformación revolucionaria de las relaciones de producción. La segunda engloba a la primera, pero no puede hacerse plenamente efectiva sin ella, que no consiste en “ocupar” el Estado sino la victoria política del poder social auto-organizado sobre la maquinaria política del capital, victoria que alterna necesariamente la *forma* del Estado.

En lugar de soñar con una discontinuidad absoluta, la revolución ha de concebirse como una *discontinuidad en la continuidad*, una ruptura que, precisamente por no cegarse a lo que pervive del mundo que niega, puede acometer efectivamente su negación como *proceso*¹¹¹. Esto implica entender que la “negación de la negación”, o negación determinada, es fruto de un proceso de determinación que *lleva tiempo*¹¹², proceso en el que habrían de crearse las bases para la extinción del Estado. En palabras de Andrés Piqueras:

Se requiere de una nueva forma de Estado *transitoria*, capaz de auto-disolverse [...] La naturalización

del poder del Estado y su separación ficticia con respecto de la sociedad solo podría ser abolida a través de la auto-organización de la sociedad. Y [...] eso no se puede hacer ocupando sin más las estructuras del Estado concebidas para su sometimiento actual [...] Por eso, tal forma transitoria del Estado [...] hay que haberla comenzado a trabajar antes de la propia [...] revolución política, siendo esta consecuencia de aquella, de la acumulación de fuerzas sociales auto-gestionadas, esto es, de vastos y profundos procesos de transformación social, de manera que impidan que el Estado vuelva a “despegarse” de la sociedad como un aparente ente autónomo que la dirige [...] Es decir, *se trata de levantar formas de Estado que se deshagan en sociedad*¹¹³.

Como momento del proceso de abolición efectiva del Estado, esta forma transitoria postrevolucionaria¹¹⁴, que bien podríamos llamar Estado-Comuna o simplemente Comuna, podría concebirse como la negación conjunta de la naturalización del Estado y las fantasías de su Abolición inmediata. O lo que es lo mismo: de la socialdemocracia –incluyendo aquella que apostara por un capitalismo de Estado– y las políticas de la huida.

Conclusión

La romantización de la huida como única vía posible para la superación de la dictadura del capital eleva la derrota de los movimientos emancipatorios al rango de destino. Supone, en otras palabras, convertir la emancipación en un imposible, al insertarla en un proyecto impotente.

Este artículo ha demostrado la impotencia de las “políticas de la deserción” y la ideología de la huida en la que se expresa a través de dos vías. En primer lugar, he analizado cómo sus expresiones teóricas solo pueden sostener la promesa de la emancipación a través de las apelaciones a un *afuera* mitificado. Se presente como el más allá, la inoperatividad, el alma infantil o como se quiera, no se trata de un *afuera* real, sino de uno meramente postulado. Sus defensores recaen así en una inversión idealista que convierte lo que es, en rigor, un constructo meramente ideal en un punto de partida, y su crítica acaba revelándose como una mera negación abstracta de lo existente.

¹⁰⁶ Un genuino *partido de masas*, en definitiva.

¹⁰⁷ De lo que se sigue, por descontado, que la elaboración estratégica no es responsabilidad de teóricos aislados, sino la *finalidad* misma de la autoorganización.

¹⁰⁸ S. Clarke, *Marx, Marginalism, and Modern Sociology*; Londres, Palgrave MacMillan, 1982, p. 255.

¹⁰⁹ Lo que comúnmente identificamos con el Estado: la policía, el Ejército, el sistema público de salud, etc. Cf. sobre este punto A. Piqueras, *De la decadencia de la política... op. cit.*, p. 476 y VVAA. *In and Against...*, *op. cit.*

¹¹⁰ W. Clare Roberts, “What was...”, *op. cit.*, p. 14. Las cursivas son mías.

¹¹¹ Como señala Marx “El dominio de clase de los trabajadores sobre los estratos del viejo mundo contra los que han estado luchando solo puede existir mientras la base económica de la existencia de clases no sea destruida”. K. Marx, “Conspectus of Bakunin’s Statism and Anarchy” en *Karl Marx... op. cit.*, p. 1021.

¹¹² R. Negarestani, *Intelligence... op. cit.*, p. 8.

¹¹³ A. Piqueras, *De la decadencia de la política...*, *op. cit.*, pp. 478-479.

¹¹⁴ A menos que la auto-organización –y con ella la superación de la escisión entre gobernantes y gobernados– permita dotar a esta forma transitoria de Estado de una base material diferente a la acumulación capitalista, la idea misma de su transitoriedad se convierte en una ilusión.

En segundo lugar, he analizado el modo en que *El Capital* de Marx demuestra cómo los proyectos de deserción de las relaciones sociales capitalistas fracasan por necesidad, mayormente como resultado de la acción del Estado como agente de la acumulación. Además, he expuesto brevemente cómo la concepción marxiana de la política revolucionaria proporciona una alternativa real a estos proyectos, una que se sostiene sobre la genuina *crítica* de las relaciones sociales con las que estos movimientos aspiran a romper, y construida en todo punto sobre la unidad de medios y fines, el proyecto comunista y sus mediaciones políticas. Esta concepción marxiana de la crítica como *crítica práctica* permite transformarla en la organización concreta de la acción política, rompiendo con el pensamiento contemplativo que subyace a los elogios a la indeterminación y el rechazo del pensamiento estratégico propios de esta corriente.

Ello no implica que estos proyectos no puedan conseguir nada meritorio. Al contrario. Pero una crítica inmanente de los mismos habrá de contrastar sus presupuestos teóricos con su práctica y resultados, enmarcando todo ello en la exposición crítica de las formas sociales en cuyo seno estas se despliegan. Los espacios bajo control obrero, las redes de cooperativas locales y un largo etcétera podrían ser puntos fundamentales en una estrategia revolucionaria. Pero ello requiere insertarlos en una organización a gran escala orientada a confrontar efectivamente y a escala real aquellos males que estos teóricos deploran, construyendo para ello una agencia política a la altura

de esta tarea¹¹⁵. Requiere, por lo tanto, de una transformación de su estrategia y formas organizativas, de modo que sus prácticas concretas puedan ubicarse en continuidad con la causa final de la superación del modo de producción capitalista. Solo así, estableciendo una unidad entre medios y fines, podemos hablar de estos espacios como genuinas “prefiguraciones” de un mundo diferente. Y todo ello requiere también romper con la forma ideológica que acompaña a sus limitaciones actuales (aquella que se reproduce de un modo u otro en la obra de Holloway, Zibechi o en proyectos como las Escuelas alternativas).

Las potencias revolucionarias no deben buscarse en las comunidades tradicionales, los micro-proyectos cooperativos, las lecciones de los rebeldes medievales o las fantasías de un sujeto ubicado más allá de la sociedad. Estas solo pueden residir en las formas de nuestra socialidad y las contradicciones que estas encierran. Volver a concebir la emancipación como un movimiento real nos obliga a inscribirla en las tendencias del presente, desarrollando conjuntamente, como parte de una misma actividad práctico-crítica, la exposición del modo en que las formas sociales capitalistas y la interdependencia generalizada inscrita en estas contienen el germen de una sociedad en que “la libertad de cada uno sea la condición de la libertad de todos” y el proceso de su realización. Lo que nos obliga, entre otras cuestiones, a romper con toda *falsa alternativa*, incluyendo unas políticas de la huida que la crítica revela fácilmente como *huidas de la política*.

Bibliografía

- Adorno, T.W. *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005.
- Aguiriano, M., “La forma populista de la socialdemocracia”, en *MarxXXI. Contra la socialdemocracia*, Madrid, Contracultura 2022.
- , *El Proyecto Comunista. La propuesta política de Marx*, Contracultura, 2022. <https://contracultura.cc/2022/09/08/el-proyecto-comunista-la-propuesta-politica-de-marx/>
- Aguiriano, M., Caño, P. y Fernández, A. “El Poder Comunista”, *International Journal of Žižek Studies*, vol. 16, no. 1, pp. 1-19, 2022.
- Blumenfeld, J., “Expropriation of the Expropriators”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 0, no. 0, pp. 1-17, 2022.
- Bonefeld, W., “Cracking Economic Abstractions. Bringing Critical Theory Back-in”, in *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*, eds. W. Bonefeld & Ch. O’Kane, Londres y Nueva York, Bloomsbury, pp. 15-34, 2022.
- , “On the State as Political Form of Society”, *Science & Society*, vol. 85, no. 2, pp. 184-191, 2021.
- , *Critical Theory and the Critique of Political Economy. On Subversion and Negative Reason*, Londres y Nueva York, Bloomsbury, 2014.
- , “Negative dialectics in miserable times: notes on Adorno and social praxis”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, no. 1, pp. 122-134, 2012.
- , “Human Practice and Perversion: Between Autonomy and Structure”, *Common Sense*, vol. 15, pp. 43-52, 1994.
- Brassier, R., “Abolition and Aufhebung: Reply to Dimitra Kotouza”, in *Abolishing the Capitalist Totality*, ed. A.I. Mattin, Berlin, Archive Books, pp. 466-485, 2022.
- , “Wandering Abstraction”, in *Abolishing the Capitalist Totality*, ed. Mattin & Anthony Iles, Berlin, Archive Books, pp. 201-226, 2022.

¹¹⁵ Cf. Koltitz, “La nueva táctica de control proletario del espacio”, *Arteka*, 31, 2022, pp. 67-80.

- , “Extraña Igualdad: Marx, Hegel y la Lógica de la Alienación”, in *MarxXXI. Un marxismo para el siglo XXI*, Madrid, Contracultura, pp. 63-75, 2021.
- Broué, P., *The German Revolution 1917-1923*, Leiden, Brill, 2005.
- Calhoun, C., *The Roots of Radicalism: Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth-Century Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.
- Carrera, J.I. *Conocer el capital hoy. Usar Críticamente el Capital. Volumen 1: La mercancía o la conciencia libre como la forma de la conciencia enajenada*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2007.
- , *El Capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2003.
- Cavazzani, A., “Class Struggles in Advanced Capitalism: Adventures of the Dialectic in the Work of Hans-Jürgen Krahl”, *ViewPoint Magazine*, pp. 1-34, 2018.
- Cicerchia, L., “Why Does Class Matter?”, *Social Theory and Praxis*, vol. 47, no. 4, pp. 603-626, 2021.
- Clare Roberts, W., “What was primitive accumulation? Reconstructing the origin of a critical concept”, *European Journal of Political Theory*, vol. 0, no. 0, pp. 1-17, 2020.
- , *Marx’s Inferno: The Political Theory of Capital*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Clarke, S., “El Dinero, el Estado, y la Comunidad Ilusoria”, in *MarxXXI. Un marxismo para el siglo XXI*, Madrid, Contracultura, pp. 167-174, 2021.
- , “Marxism, Sociology, and Poulantzas’ Theory of the State”, in *The State Debate*, ed. Simon Clarke, Londres, Palgrave MacMillan, pp. 62-96, 1991.
- , *Keynesianism, Monetarism, and the Crisis of the State*, Chentelham, Edwar Elgard Publishing, 1988.
- Cuadernos de Negación, “Crítica de la Autogestión”, *Cuadernos de Negación*, vol. 12, pp. 1-33, 2018.
- Draper, H., *Karl Marx’s Theory of Revolution 4. Critique of other Socialisms*, Nueva York, Monthly Review Press, 1990.
- Endnotes, “Communitisation and Value-Form Theory”, *Endnotes 2. Misery and the Value Form*, pp. 68-105, 2010.
- , “Crisis in the Class Relation”, *EndNotes 2: Misery and the Value-Form*, pp. 2-19, 2010.
- Fernández, Á., “Historia y sistema en Marx. ¿Hacia una teoría crítica del capitalismo?”, in *MarxXXI. Un marxismo para el siglo XXI*, Madrid, Contracultura, pp. 39-52, 2021.
- García Olivo, P., “La desescolarización insuficiente”, *Crítica*, vol. 2, no. 3, pp. 1-22, 2017.
- Garo, I., *Communisme et strategie*, París, Éditions Amsterdam, 2019.
- , *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La Politique dans la Philosophie*, París, Demópolis 2011.
- Gunn, R. & Wilding, A., *Revolutionary Recognition*, Londres, Bloomsbury, 2020.
- Hallward, P., *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres, Verso, 2006.
- Hoffroge, R., *Working-Class Politics in the German Revolution. Richard Müller, the Revolutionary Shop Stewards and the Origins of the Council Movement*, Leiden, Brill, 2015.
- Holloway, J., “The Grammar of Capital: Wealth In-Against-and-Beyond Value”, in *The Oxford Handbook to Karl Marx*, ed. M.V. Tony Smith, Oxford, Oxford University Press, pp. 231-240, 2018.
- , *Una lectura anti-identitaria de El Capital*, Buenos Aires, Herramienta, 2017.
- , *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Melvin, 2005.
- , *Crack Capitalism*. Londres, Pluto Press, 2010.
- Illich, I., *La sociedad desescolarizada*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.
- Kolitz, “La nueva táctica de control proletario del espacio”, *Arteka*, 15, pp. 67-80, 2022.
- , “Constructivismo político y lucha de clases”, *Gedar*, pp. 1-6, 2019. https://gedar.eus/koiunturapdf/20190621_KP_Kolitz-Constructivismo_politico_y_lucha_de_clases.pdf
- Lewis, H., *La política de todes. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*, Barcelona, Bellaterra, 2020.
- Lukács, G., *History and Class Consciousness. Essays on Marxist Dialectics*, India, Aakar, 2016.
- Marx, K., “Notas sobre Wagner”, en *Notas sobre Wagner. Manuscritos (1861-1863)* Madrid, Dos Cuadrados, pp. 7-62, 2022.
- , “Conspectus of Bakunin’s *Statism and Anarchy*”, en *Karl Marx. The Political Writings*, Londres y Nueva York, Verso, pp. 1017-1022, 2019.
- , *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, Madrid, Siglo XXI, 2021.
- , “Thesis on Feuerbach”, in *Marx/Engels Selected Works*, Moscú, Progress, pp. 13-15, 1969.
- Mau, S., *Mute Compulsion. A Theory of the Economic Power of Capital*, Londres y Nueva York, Verso, 2022.
- Munro, K., “Unproductive Labour and State Repression”, *Review of Radical Economics*, vol. 53, no. 4, pp. 623-630, 2021.
- Negarestani, R., *Intelligence and Spirit*, Cambridge, Urbanomic, 2018.
- Pappe, H.O., “Wakefield and Marx”, *The Economic Historical Review*, vol. 41, no. 1, pp. 88-97, 1951.
- Pérez, A., *Las falsas alternativas. Pedagogía libertaria y nueva educación*, Barcelona, Virus, 2022.
- Piqueras, A., *De la decadencia de la política en el capitalismo terminal. Un debate crítico con los neo y post marxismos. También con los movimientos sociales*, Barcelona, El Viejo Topo, 2022.
- Renaud, T., *New Lefts. The Making of a Radical Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2021.

- Romano, S. M. y Díaz Parra, I., *Antipolíticas. Neoliberalismo, realismo de izquierda y autonomismo en América Latina*, Buenos Aires, Luxemburg, 2018.
- Sanjuán, C.R., *Historia y Sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2019.
- Smith, T., *Beyond Liberal Egalitarianism. Marx and Normative Social Theory for the 21st Century*, Leiden, Brill, 2017.
- Starosta, G., “Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la Neue Marx-Lektüre y el Marxismo Abierto en clave metodológica”, *Izquierda*, vol. 37, pp. 162-190, 2017
- , *Marx’s Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*, Leiden, Brill, 2015.
- Starosta, G. y Caligaris, G., “El método de la crítica marxiana de la economía política. Una crítica de las recepciones marxistas del método lógico-histórico de Engels”, en *Friedrich Engels. Dialéctica, Naturaleza y Crítica de la Economía Política*, ed. Oscar Martínez, Lima, Ande, pp. 443-478, 2020.
- Thomas, P., *Karl Marx and the Anarchists*, Londres, Routledge, 1990.
- Virno, P., “Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus”, en *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*, Michael Hardt y Paolo Virno (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Vogel, L., “Beyond Intersectionality”, *Science & Society*, vol. 82, no. 2, pp. 275-287, 2018.
- VVAA, *In and Against the State. Discussion notes for Socialists*, Londres, Pluto Press, 2022.
- VVAA, *MarxXXI. Contra la socialdemocracia*, Madrid, Contracultura, 2022.
- Wood, A. W., “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 3, pp. 242-282, 1972.
- Zibechi, R., *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima, Univ. San Marcos, 2007.
- , *Movimientos sociales en América Latina. El mundo otro en movimiento*, Bogotá, Desdeabajo, 2017.