Pablo Ignacio Jiménez Cea

Revuelta, capital y praxis social

Balance teórico-histórico sobre los límites y potencialidades para la transformación social radical a partir del estudio crítico de la revuelta social en Chile (2019–2020)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
«ALFONSO VÉLEZ PLIEGO»

"PREMIO A LA MEJOR TESIS DE POSGRADO BUAP 2025"

EN LA CATEGORÍA DE MAESTRÍA, ÁREA DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICO ADMINISTRATIVAS

El 18 de octubre de 2019, un incendio social recorrió el «oasis» neoliberal chileno y abrió el ciclo más radical de lucha social que el país haya conocido en décadas. Pero la revuelta no es legible ni desde la sociología de izquierdas convencional, que la reduce a un problema de desigualdad, ni desde las corrientes radicales, que afirman su potencia emancipatoria sin pensar sus límites internos. Este libro propone una crítica autorreflexiva que aprehende el carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta a partir de su mediación por las relaciones sociales capitalistas.

Articulando la teoría de Marx, sus lecturas contemporáneas, la teoría crítica de la sociedad y la teoría de la comunización, el autor muestra cómo el potencial de transformación radical y la reconstitución conformista del capital no son posibilidades externas a la revuelta, sino la dinámica interna de su movimiento práctico.

La consigna «evadir, no pagar, otra forma de luchar» aparece, así, como la expresión práctica de una contradicción entre la abundancia de riqueza real y la forma social que la restringe. La revuelta no surgió de la escasez, sino de la miseria producida por la abundancia capitalista en crisis.

A contrapelo de los apologetas del orden establecido y de los sepultureros institucionales de la revuelta, este libro defiende su momento de verdad: el levantamiento de millones es todavía posible y la transformación radical de la sociedad es una potencialidad anclada en la práctica contradictoria de las masas.

BUAP
ICSyH
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

REVUELTA, CAPITAL Y PRAXIS SOCIAL

REVUELTA, CAPITAL Y PRAXIS SOCIAL

BALANCE TEÓRICO-HISTÓRICO SOBRE LOS LÍMITES Y POTENCIALIDADES PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL RADICAL A PARTIR DEL ESTUDIO CRÍTICO DE LA REVUELTA SOCIAL EN CHILE (2019-2020)

Pablo Ignacio Jiménez Cea

BUAP

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

MA. LILIA CEDILLO RAMÍREZ
Rectora

DAMIÁN HERNÁNDEZ MÉNDEZ
Secretario General

ROSALINDA MERINO CALDERÓN
Encargada de Despacho de la Vicerrectoría de Extensión y Difusión de la Cultura

MARY KRISS PARRA GÓRRIZ
Directora General de Publicaciones

GIUSEPPE LO BRUTTO
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vélez Pliego"

Texto ganador del premio a la mejor tesis del Posgrado BUAP 2025.

Primera edición, 2026

D.R. © Pablo Ignacio Jiménez Cea

D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104, Col. Centro Histórico, Puebla, Pue. C.P. 72000
Teléfono (222) 229 55 00
www.buap.mx
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"
Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico
C.P. 72000, Puebla, Pue. Tel. (222) 229 55 00 Ext. 3131
www.icsyh.com

ISBN: 978-968-9744-74-0

Coordinación editorial: Margarita Muñoz Loyola.
Corrección y formación: Noé Blancas Blancas.
Portada: Pablo Ignacio Jiménez Cea.

Hecho en México
Made in Mexico
Reservados todos los derechos. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito de los titulares de los derechos

ÍNDICE

Prólogo 9

Prefacio 13

Introducción 18

Capítulo 1
Doble carácter de la sociedad del capital, régimen de temporalidad abstracta, dinámica intrínseca de la socialización capitalista y crisis de la civilización del trabajo

1.1. El Marx esotérico y el proyecto de crítica de la economía política 40
1.2. La importancia de las categorías como expresión de formas determinadas de existencia social 42
1.3. La mercancía: carácter dual y dimensión destructiva de la riqueza social en el capitalismo 44
1.4. El trabajo productor de mercancías: plustrabajo, régimen de temporalidad abstracta y sufrimiento social 48
1.5. Plustrabajo, plustiempo, plusproducto, plusvalor 56
1.6. Plusvalor relativo y trayectoria histórica del capitalismo desarrollado 62
1.7. Dialéctica de la transformación y la reconstitución 66
1.8. La relación de capital y la perspectiva de la (auto)abolición del proletariado 69
1.9. La crisis de la civilización capitalista 74
1.10. Conclusión: capital y revuelta 87

Capítulo 2
Revuelta y praxis social: la dialéctica del despliegue práctico de la revuelta social en Chile (2019-2020)

2.1. La producción de la ruptura: evasiones en masa y negación potencial de la mercancía 95
2.2. Saltar el torniquete de la no-vida 102
2.3. De la evasión a la insurrección 110
2.4. La desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista como dimensión negativa de la revuelta 119
2.5. Revuelta y temporalidad 121
2.6. La emergencia del tiempo vivo 127

2.7. Saqueos, violencia insurreccional y huelga general: el movimiento práctico de la crítica en actos del régimen de temporalidad del capital . . . 138
2.8. Conclusión: la revuelta como desestructuración de la frialdad en cuanto principio constitutivo de la socialización capitalista. 144

Capítulo 3
Revuelta y reconstitución del capital

3.1. Un breve acercamiento al problema de la revuelta y la reconstitución de la dominación social en la teoría crítica contemporánea. 151
3.2. "Dignidad" o el quererlo todo en cuanto sujetos del capital 163
3.3. Huelga general y reconstitución del capital. 173
3.4. El partido del orden al rescate del orden nacional. 181
3.5. La contrarrevuelta o hacer recordar por la fuerza que en este mundo hay que temer cosas peores que la muerte. 188
3.6. Conclusión: la dimensión emancipatoria de la revuelta o el arte de hacer florecer el tiempo vivo. 195

Capítulo 4
La revuelta social en Chile como revuelta propia de la crisis de la civilización capitalista

4.1. Transformaciones objetivas de la civilización capitalista avanzada y repercusiones en la relación de capital 201
4.2. La dominación real del capital y su constitución en comunidad material 206
4.3. La nueva cualidad de la revuelta social en la civilización capitalista avanzada 211
4.4. La teoría de la comunización 219
4.5. Crítica del valor y la perspectiva de una ruptura categorial con la socialización capitalista. 232
4.6. Conclusión: hacia una lectura autorreflexiva de la revuelta contemporánea. 251

Conclusión. Todo puede cambiar porque (aún) seguimos viviendo . . . 255

Referencias 260

Esta investigación está dedicada a mi hijo,
Matías Ignacio Jiménez Curín.
Cuando no veo ninguna salida
a los horrores de este mundo
y los caminos nunca fáciles de la vida,
él siempre me recuerda la posibilidad del amor.

Quisiera que sepas que vivo mis días
pensando siempre en verte sonreír otra vez.
Te amo. Juntos para siempre.

PRÓLOGO

Este libro tiene su origen en una tesis de maestría realizada en el posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). El trabajo realizado por Pablo Ignacio Jiménez Cea excede por mucho lo que se exige en una investigación de este nivel; en varios aspectos es comparable a un trabajo doctoral. El libro se presenta como un estudio crítico del carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta social en Chile, en 2019. El autor ha localizado e interpretado, con rigor y profundidad crítica, la mediación de las formas del valor en el despliegue de la revuelta, un problema que hasta ahora no había sido abordado desde una teoría social autorreflexiva. Estos atributos de su investigación lo hicieron merecedor del premio a la mejor tesis de posgrado de la BUAP. La alegría de un maestro es muy grande cuando ha acompañado un trabajo con estas características.

El hecho de que un investigador chileno analice la revuelta de su propio país desde México, con las categorías y conceptos de la teoría crítica y de las nuevas lecturas de Marx, no es un dato anecdótico. La distancia geográfica tuvo aquí un efecto productivo sobre la reflexión: permitió al autor interrogar críticamente la inmediatez de los acontecimientos, sin que ello significara una renuncia a la experiencia vivida de la revuelta, experiencia que, por el contrario, constituye uno de los impulsos fundamentales de la investigación.

La contribución específica del autor puede formularse con precisión: es la primera investigación que establece de manera consistente la relación constitutiva entre el carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta y el carácter dual de las formas sociales capitalistas. En su investigación, no se limita a describir la revuelta ni a aplicarle un marco teórico externo. Su procedimiento es distinto: aprehende la mediación de las formas del valor en el curso del despliegue práctico de la revuelta, mostrando cómo el potencial emancipatorio y la dimensión conformista se despliegan de manera simultánea y contradictoria en el mismo movimiento de la praxis social. Esto distingue al trabajo tanto de los análisis sociológicos académicos, que tienden a reducir la revuelta a las categorías de la sociología tradicional

–desigualdad, movilización de recursos, ciclos de protesta–, como de las interpretaciones críticas que, pese a sus méritos, se enfocan en el antagonismo social sin atender las mediaciones de las formas del valor que operan en el interior de esas luchas.

La categoría central del análisis es la dialéctica de la desestructuración y la reconstitución. El autor extiende la noción postoniana de la dialéctica de la transformación y la reconstitución al terreno del movimiento práctico de la revuelta. Esto implica un planteamiento fructífero: la revuelta no es exterior a la sociedad capitalista ni se le opone desde fuera; emerge de sus contradicciones y se relaciona contradictoriamente con ellas.

El carácter dual del trabajo productor de mercancías, y por tanto de las formas del capital, se reproduce en el movimiento de la revuelta, sin que este movimiento logre suprimirlo. De este modo, el potencial de negación determinada de la socialización capitalista y la tendencia a su reconstitución conformista no son dos fuerzas externas que actúan sobre la revuelta, sino que constituyen la dinámica interna de la revuelta misma, dinámica que se expresa también en la suspensión momentánea del régimen de temporalidad abstracta propio del capital.

Un aspecto particularmente logrado del análisis es el tratamiento de las evasiones masivas del pago del Metro de Santiago como punto de partida de la revuelta generalizada. Jiménez Cea muestra que la consigna "evadir, no pagar, otra forma de luchar" no es un simple eslogan: es la expresión práctica de una contradicción entre la abundancia de riqueza real y la forma social que la restringe. La evasión en masa suspendía momentáneamente, para quienes participaban de la protesta, la forma de mercancía de una riqueza material específica. De este modo, el estallido de la revuelta queda situado en las categorías de la crítica de la economía política, no como aplicación exterior de un esquema teórico, sino como aprehensión de un contenido que pertenece al movimiento mismo de la praxis.

La investigación aborda también un problema decisivo para la teoría crítica: la relación entre la objetividad social del capital y la praxis de los sujetos. En el concepto adorniano de sociedad, ésta tiene un carácter dual y contradictorio: es objetiva y subjetiva, ambas a la vez, sin que el sujeto se identifique con el objeto ni el objeto con el sujeto; ambos existen en mediación mutua. Jiménez Cea opera con este concepto de sociedad cuando analiza el movimiento práctico de la revuelta. La praxis de la revuelta no es un simple reflejo de las estructuras de dominación, ni una pura expresión de la subjetividad antagónica; es un despliegue contradictorio en el que la

objetividad social del capital se manifiesta a través de la acción de los sujetos y, al mismo tiempo, la acción de los sujetos pone en cuestión esa objetividad sin poder disolverla por entero. Esta perspectiva le permite al autor evitar, por un lado, el subjetivismo que celebra la revuelta como pura potencia creativa, y por el otro, el objetivismo que la reduce a un episodio funcional a la reproducción del capital.

Jiménez Cea inscribe su investigación en lo que denomina una perspectiva autorreflexiva. No critica la revuelta desde fuera ni la afirma acríticamente; la perspectiva se entiende a sí misma como resultado de las mismas contradicciones que analiza. Esta exigencia es constitutiva de la tradición de la Teoría Crítica y ocupa un lugar central en la reelaboración que Postone hace de la crítica inmanente: una teoría social crítica no puede proceder desde un punto de vista exterior a su propio contexto social. Este libro se toma en serio esa exigencia.

A través del caso chileno, el trabajo arroja luz sobre problemas que lo exceden. En primer lugar, sobre la relación entre teoría crítica y movimientos sociales contemporáneos: la revuelta de 2019 demuestra que el levantamiento de millones sigue siendo posible en el capitalismo contemporáneo y, al mismo tiempo, que, sin una perspectiva de transformación radical anclada en las masas, es imposible ir más allá del momento insurreccional. En segundo lugar, sobre la cuestión de las revueltas como forma específica de lucha en la época de la crisis de la valorización a escala global, problema que el autor aborda en diálogo crítico con Moishe Postone y Robert Kurz. Que la revuelta chilena surja, no de la escasez, sino de la miseria que resulta de la abundancia de riqueza real, es un dato que ilumina la dinámica temporal del capitalismo desarrollado y su tendencia hacia el anacronismo del valor.

En tercer lugar, la investigación contribuye a una cuestión que me parece central: la posibilidad de una Teoría Crítica en América Latina que no opere con las categorías de la crítica de la economía política como esquemas aplicados desde fuera, sino que las despliegue como lo que son: formas de mediación social históricamente específicas del capitalismo en su conjunto y, por tanto, pertinentes para aprehender críticamente los procesos históricos latinoamericanos en su especificidad. Al desplegar las categorías fundamentales de la crítica de la economía política en diálogo con la Teoría Crítica y las nuevas lecturas de Marx, el análisis de la revuelta chilena produce una constelación teórica con consecuencias distintas de las perspectivas tradicionales sobre las luchas sociales en la región, sin fetichizar la especificidad latinoamericana ni disolverla en una generalización.

Asimismo, conviene señalar aquello contra lo que el libro se dirige. Por un lado, los análisis que reducen la revuelta a un fenómeno descriptible en las categorías convencionales de la sociología, haciendo abstracción de su mediación por las formas del capital: un análisis así permanece en la superficie de los fenómenos y duplica la objetividad que debería criticar. Por otro lado, las lecturas que, desde posiciones de izquierda, afirman unilateralmente el momento emancipatorio de la revuelta sin aprehender sus contradicciones constitutivas ni el mecanismo de su reconstitución conformista. La tarea de la teoría crítica no es duplicar la inmediatez de la experiencia, sino llevarla a la conciencia de su propia necesidad. Jiménez Cea ha evitado ambas reducciones guiando la crítica por la cosa misma: el carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta y su relación con las formas sociales del capital.

Al poner en el centro de su análisis el fracaso del potencial emancipatorio de la revuelta, este libro no capitula: lleva ese fracaso a la conciencia de su propia razón. Si la tarea de la teoría crítica es mostrar la contradicción dentro de la cosa misma en lugar de duplicar la realidad, esta investigación ha dado un paso en esa dirección al comprender la dialéctica de una revuelta que, pese a su fracaso, alumbró posibilidades reales de transformación emancipatoria.

La revuelta no es, para Jiménez Cea, un objeto de análisis: es la experiencia antagónica que exige ser pensada. Pensarla autorreflexivamente es ya orientar la crítica hacia la transformación radical de la sociedad. Lo que emerge de este trabajo no es sólo una contribución al conocimiento sociológico, sino una contribución al autoesclarecimiento de la praxis social en un momento de crisis del capital. Ello justifica que esta investigación se presente ahora como libro.

Alfonso García Vela
Puebla, México, 23 de marzo de 2026.

PREFACIO

Este libro es el resultado de un largo desarrollo reflexivo que comienza con la propia revuelta y que aún no encuentra su final. A contrapelo de los análisis osificados de los distintos apologetas de la sociedad establecida, y de las diferentes clases de sepultureros institucionales de la revuelta, quise aquí defender y sostener el momento de verdad de la revuelta social de octubre de 2019. Para hacerlo, quise desarrollar una clave teórica autorreflexiva capaz de evidenciar el carácter fundamentalmente contradictorio de su movimiento práctico, demostrando cómo ese carácter contradictorio estaba intrínsecamente relacionado con las formas sociales básicas de la sociedad capitalista desde la cual emergió la revuelta.

Por supuesto, yo no he inventado tal teoría ni he sido el primero en desarrollarla. El arsenal teórico de esta investigación sobre la revuelta se basa fundamentalmente en una apropiación crítica y reactualizada de la teoría marxiana, especialmente de la crítica de la economía política de Marx desarrollada en libros como los *Grundrisse* o *El Capital*. En este sentido, para ser transparente desde un inicio, el núcleo teórico de esta investigación sobre la revuelta está configurado por un diálogo crítico entre la teoría de Marx, la teoría crítica de la sociedad –especialmente en lo que respecta a la perspectiva no-identitaria de Adorno–, las llamadas nuevas interpretaciones o lecturas de Marx –particularmente la relectura marxiana de Moishe Postone– y la teoría de la comunización. Como explicaré en el curso de la investigación, una lectura crítica de la revuelta y de su dimensión genuinamente emancipatoria requería, a su vez, una lectura autorreflexiva capaz de pensar su propia determinación sociohistórica a partir del carácter contradictorio de la sociedad capitalista. Por consiguiente, este "marco teórico" de la investigación no es en modo alguno una elección ideológica, sino que constituye un esfuerzo por desarrollar una perspectiva autorreflexiva que efectivamente permitiera dar cuenta de las contradicciones de la revuelta y que, junto con posibilitar la aprehensión de su momento subversivo, permitiera entender su potencial para reconstituir y reconfigurar la socialización capitalista en un sentido conformista.

Se me ha advertido, en las numerosas instancias sociales en las que he presentado los avances y los resultados de esta investigación, que su enfoque teórico podría suponer dificultades para un público no instruido en la crítica social. En *1984*, George Orwell advierte que una de las principales preocupaciones de quienes dominan es purgar del lenguaje los conceptos que describen con exactitud la esclavitud social. Comprender la dimensión profunda de la revuelta de 2019 implica un conocimiento de la dinámica de la sociedad capitalista de la cual esta revuelta surgió, por lo que atravesar por esta investigación necesariamente revestirá una dosis de esfuerzo y las ganas de querer aprender algo nuevo. A este fin he facilitado, pensando en un público más amplio, el lenguaje de la exposición hasta donde me ha sido posible, desarrollando el primer capítulo de esta investigación como un compendio de una lectura propia de distintas corrientes de la teoría crítica de la sociedad, que permite iluminar el desarrollo posterior y adquirir un lenguaje adecuado a la naturaleza contradictoria de la sociedad capitalista.

Como he dicho, mi enfoque no es el resultado de una perspectiva ideológica que yo hubiese elegido sobre otras, a la manera en que se elige un plato entre distintas preparaciones en el menú de un restaurant, guiado puramente por mis preferencias personales, sino que, para el caso de un proceso de levantamiento social en el interior de una sociedad capitalista desarrollada en pleno siglo XXI, se requiere de una perspectiva crítica que se comprende a sí misma como posibilitada por las propias contradicciones de la sociedad. La crítica que desarrollaré aquí es, como la de Marx, inmanente. Se basa en una confrontación con la sociedad a partir de sus propias contradicciones, y es posibilitada precisamente por ellas, no es una crítica moral o normativa que critica el orden existente a partir de presupuestos morales o valóricos externos. No quiere decir lo que la sociedad debería ser, sino mostrar, a partir de sus propias contradicciones internas, la posibilidad determinada de lo diferente que realmente podría ser y, especialmente, cómo esta posibilidad aparece efectivamente durante el desarrollo práctico de la revuelta.

La revuelta de 2019, pese al fracaso de su dimensión emancipatoria, demostró que el levantamiento de millones todavía es posible en el interior de la actual fase histórica del capitalismo mundial y su crisis. No obstante, también demostró que, sin una perspectiva de transformación social radical anclada en las masas, será imposible ir más allá del momento del estallido insurreccional, por poderoso y vibrante que éste sea, como lo fue precisamente la erupción volcánica del 18 de octubre de 2019. La investigación

que aquí presento pretende justamente contribuir a la formación de una perspectiva de transformación social radical adecuada al presente momento histórico de crisis socioecológica de la civilización capitalista. Y hacerlo, empero, desarrollando el momento de verdad de la revuelta, su verdadera dimensión emancipatoria que de manera tan abierta y vibrante emergió en el curso de su desarrollo práctico. En contra de quienes han enterrado la revuelta para evitar a toda costa el inevitable estallido de lo negativo, esta investigación quiere ser una manifestación consciente y reflexiva del retorno necesario de aquello que ha sido reprimido.

La revuelta acabó y la normalidad reconstituida de la producción y el intercambio de mercancías reina nuevamente, aunque lo hace sumando un creciente descontento a medida que las condiciones de vida necesariamente empeoran para un creciente número de personas, tanto en lo que respecta a una economía capitalista en crisis, como en lo que se refiere al deterioro evidente de las condiciones sociales y ecológicas. Estas condiciones son caldo de cultivo para una potencial revuelta conformista y la salida hacia alternativas autoritarias que se alimentan de las tendencias neoreaccionarias en boga a escala mundial, pero también señalan las tendencias catastróficas de la crisis del capitalismo, exigiendo una alternativa de transformación social radical a la altura de las condiciones históricas del presente. No es casualidad que, durante las recientes elecciones presidenciales de finales de 2025 que llevaron al ultraautoritario José Antonio Kast al poder, la (ultra)derecha política agite de manera cada vez más explícita la figura de Pinochet y su legado histórico, mientras que la izquierda progresista que termina su gobierno lo administró y reforzó bajo la presidencia de Gabriel Boric. Son las condiciones creadas por el declive de la revuelta y la apertura de un nuevo proceso histórico en Chile.

Mientras exista miseria, está escrito en las calles, habrá rebelión. Es cierto, pero esa rebelión, aunque sea de millones –así lo demuestra la revuelta de 2019–, permanecerá impotente ante la fuerza del capital en tanto no se haya constituido como fuerza material e histórica conscientemente orientada hacia la supresión emancipatoria de la sociedad capitalista, como fuerza no sólo liquidatoria del orden establecido y de sus fundamentos, sino como potencia de transformación social capaz de hacer emerger otro tipo de reproducción social sobre unas bases auténticamente emancipadas. Contribuir a impulsar esta tarea, que excede con mucho cualquier esfuerzo individual, y que sólo puede ser obra de una potencia colectiva de millones, es a lo que se consagra, sin ilusiones, pero cargada de esperanza, esta investigación.

Finalmente, quisiera agradecer al pueblo mexicano, gracias al cual pude desarrollar esta investigación al amparo de la beca 827013 que me otorgó el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías de ese país para cursar el programa de Maestría en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP) entre el 1 de agosto de 2022 y el 31 de julio de 2024. En especial, quisiera agradecer a mi tutor y maestro, el Dr. Alfonso Galileo García Vela, quien me enseñó la necesidad de empujar siempre los límites del pensamiento y albergar dentro de mí la duda. Mi deuda intelectual con él es enorme, porque gran parte de los desarrollos teóricos que se despliegan en esta investigación se deben a su mediación –aunque los errores son sólo míos–, pero también, ante todo, porque me ha señalado una senda llena de desafíos para seguir caminando en el futuro. También agradezco a la Dra. Lucia Linsalata, quien, en el Seminario de Investigación, hizo enormes aportes, con agudeza y rigurosidad, a la potencia crítica de mi investigación. Asimismo, al Dr. José Antonio Zamora, por la excelente revisión de esta investigación en su forma de tesis de maestría, y por los comentarios críticos de gran valor no sólo para este trabajo, sino para el desarrollo de la perspectiva que aquí se expone. Por supuesto, también al Dr. Samir Gandesha, quien me entregó su valiosa amistad y confianza.

Por otro lado, esta investigación no habría sido posible sin la solidaridad y apoyo de un importante número de personas. En primer lugar, no habría podido vivir y mantenerme en México sin el soporte, apoyo y cariño de la familia Cruz Olivo, en especial, de Félix Cruz Ramírez y de Reyna Oliva, matrimonio encomiable que, por mediación de Fernanda Crisanto, me recibió en su casa de manera absolutamente desinteresada y sin quienes habría sido imposible llevar a término esta investigación. De la misma manera, agradezco el cariño y bondad de sus hijas Magdalena, Claudia y Paolina Cruz Olivo, quienes permanentemente tuvieron para conmigo acciones de cuidado, protección y cariño. Mi gratitud está siempre con esta familia. Las lecciones que aprendí allí no las encontré en ninguna otra parte de mi recorrido vital, y las llevaré conmigo adonde quiera que me dirija. Con su cuidado me ayudaron a sobrevivir a mi estancia en México, pero también me enseñaron a vivir de otra manera y a apreciar momentos de la vida que me eran, lamentablemente, hasta ese entonces, invisibles.

El ICSyH-BUAP ha sido una especie de segunda casa durante el desarrollo de esta investigación; su personal no sólo ha sido sumamente amable conmigo –especialmente Patricia Arana–, sino que me ha facilitado siempre sus

instalaciones y recursos para desarrollar mi trabajo. Sus profesoras y profesores han sido maestras y maestros que han habilitado un clima de libertad intelectual y discusión crítica que ha sido fundamental para llevar a cabo la escritura de este libro. Agradezco por ello también que hayan hecho posible, y que hayan financiado la publicación de esta investigación.

Aunque le he dedicado este libro, debo agradecer también a mi hijo Matías, quien fue por un periodo mi compañero de viaje en México. En primera instancia, por ser una fuente infinita de alegría y amor, mi mejor compañero y mi persona especial. En segundo lugar, por su paciencia con este proceso, que ha significado momentos de distanciamiento y sacrificios personales. Eres para mí un verdadero regalo de la vida que en mi corazón significa todo, prometo que haré que esa espera no sea en vano.

Durante los periodos en que la distancia nos separó, Matías estuvo al cuidado de su madre, Catalina Curín Melipán, a quien agradezco de corazón haberlo acompañado y protegido en mi ausencia. Sé bien que sin ese cuidado esta investigación no habría sido posible.

Asimismo, no puedo dejar de mencionar a mi madre, Patricia Cea, y a mi hermano Bruno Díaz Cea, quienes han sido mi soporte permanente y sin quienes mi vida no sería lo que es. Sin ese sostenido apoyo emocional y económico como trasfondo, esta investigación tampoco habría sido posible.

No quisiera terminar sin agradecer a las amigas y los amigos que me acompañaron a lo largo de estos años. Aunque no participaron directamente en la elaboración de este libro, su presencia, su afecto y su aliento sostuvieron de mil maneras invisibles la vida desde la cual fue escrito. No los nombro uno a uno porque la lista sería interminable y temo más a las omisiones que a la falta de espacio; cada quien, estoy seguro, sabrá reconocerse en estas líneas.

Esta investigación va, también, especialmente pensada para quienes estuvieron conmigo, con o sin saberlo, en ese momento hermoso y terrible que fue la revuelta. Éste es mi regalo para honrar y servir a esa verdad que emergió cuando junt@s tomamos las calles para hacer historia.

INTRODUCCIÓN

> Sólo es fructífero el pensamiento crítico que desata la fuerza almacenada en su propio objeto, y la desata a favor suyo, haciéndole encontrarse consigo mismo, y en contra de él, al recordarle que aún no es él mismo (Adorno, 2012, p. 290).

La tarde del 18 de octubre de 2019 un incendio social recorrió Santiago de Chile, una de las metrópolis capitalistas más avanzadas de América Latina. El llamado "oasis" neoliberal chileno ardía con el fuego de las barricadas, los cócteles molotovs, los destrozos e incendios de los edificios de grandes empresas y de las instituciones del Estado, mientras los saqueos en masa se extendían por toda la capital para, al día siguiente, propagarse a lo largo y ancho del país. La reacción perpleja de la prensa hegemónica ante el estallido de la revuelta generalizada recuerda la entrevista de *Der Spiegel* a Th. W. Adorno (1969), en la que el entrevistador comienza afirmando: "Profesor Adorno, hace dos semanas el mundo todavía parecía en orden…", para ser interrumpido en el acto con un contundente "no para mí".

Efectivamente, "normalidad" y "orden" son términos que sólo pueden aplicarse a la marcha cotidiana del capital en un sentido perversamente distorsionado, particularmente en Chile, conocido internacionalmente por ser el primer país neoliberal del mundo, donde, por añadir un dato, se reveló hace algunos años que más de 44 mil personas murieron en las listas de espera de la salud pública en el año 2022, pereciendo por enfermedades perfectamente curables al lado de la abundante riqueza y material médico disponible que se encuentra en las lujosas clínicas privadas del país (Ortiz, 2024). A esta cifra habría que añadir otra, igualmente preocupante: en Chile, un país donde la delincuencia y la seguridad se encuentran en el centro del debate público, mueren más personas por suicidios que por homicidios (Caro, 2025). Dicho de manera más exacta: "la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad" (Adorno, 2017, p. 63).

Con todo, el malestar social profundo que expresó el estallido de la revuelta en Chile no puede imputarse únicamente a las agraviosas desigualdades en el acceso a la forma dineraria de la riqueza social[1], incluso cuando la cosificada estadística oficial se ve obligada a constatar año tras año la situación de apabullante miseria entre una fracción importante de las masas asalariadas[2] –para las cuales el acceso a un trabajo formal se convierte cada año en una lucha despiadada guiada por el miedo a caer en la informalidad–. Esta situación empeora cuando dirigimos nuestra mirada a aquellas poblaciones proletarizadas que no encuentran trabajo en la industria formal, pero que no se han librado de su dependencia del dinero para sobrevivir, lo que las arroja a una lucha diaria por la existencia, debiendo recurrir frecuentemente a medios informales, e incluso criminales, para subsistir.

Se trata, entonces, de un malestar social históricamente constituido que responde, como veremos más adelante, a las condiciones específicas del desarrollo histórico de la modernización capitalista en Chile, y al entramado de ofuscación, que es inherente a esta forma de socialización, entramado que envuelve a todos los sujetos de esa relación social, y que la teoría crítica tiene como una de sus tareas quebrar (García, 2020, p. 313). En efecto, no se puede comprender el carácter específico del malestar social que configura un entramado de ofuscación determinado, si se hace abstracción de la historia muy real de sufrimiento, barbarie y terror que ha constituido el presente estadio histórico del capitalismo en Chile. Tampoco se puede obviar que las formas sociales capitalistas constituyen una particular dinámica intrínseca ligada de manera inmanente a un determinado tipo de conciencia y subjetividad que tiende simultáneamente a impedir la crítica de la sociedad y a bloquear las posibilidades de praxis emancipatoria.

---

[1] Un artículo de Michelle Mieres (2020) señala: "Actualmente, Chile es el segundo país más desigual de la OCDE (índice de Gini antes y después de impuestos y transferencias). La desigualdad de Chile es intra e interregional, los ingresos del 20% de la población más rica son 10 veces mayores que los del quintil más pobre, siendo sorprendentemente mayor que el promedio de los países de la OCDE" (p. 93).

[2] En un estudio crítico al respecto, Gonzalo Durán y Marco Kremerman (2023) evidencian que en Chile la mitad de la clase asalariada sobrevive con menos de 520 dólares (estimación según la relación CLP/Dólar al día 19 de febrero de 2024), mientras que el 72% lo hace con menos de 745.20. Sólo un 19% de la población tendría ingresos por sobre 1.000 dólares. De la misma manera, según el mismo estudio, un total de 4.150.030 de personas se encuentran endeudadas –de una población total de 19.648.114 de habitantes–, lo que implica que más del 70% de los hogares chilenos está endeudado en un monto promedio de 2.070 dólares.

Ahora bien, el objeto de esta investigación no es un análisis detallado del entero proceso histórico de la revuelta –deberé dejar esa tarea a quienes se dedican a la historiografía–, sino el carácter fundamentalmente contradictorio del movimiento práctico de la revuelta. Por consiguiente, no espero aquí estudiar la totalidad del despliegue espacio-temporal de la revuelta en cuestión, sino exponer lo más claramente posible los fundamentos constitutivos de su carácter contradictorio como anclados en el carácter dual, igualmente contradictorio, de la sociedad capitalista desde la cual la revuelta emergió. Al hacerlo, espero, además, evidenciar cómo los límites y posibilidades para la transformación social radical, propios del presente estadio histórico del capitalismo, aparecieron en el curso del desarrollo práctico de la revuelta.

El núcleo de la investigación es, entonces, un análisis crítico de la simultánea yuxtaposición de potencialidades emancipatorias –que emergen como un potencial de negación determinada de la socialización capitalista– y regresivas –o sea, de reconstitución y, por tanto, perpetuación histórica de esta forma alienada de socialización– en el despliegue de una misma práctica social heterogénea. Como se verá, hasta ahora ninguno de los análisis sobre la revuelta social ha señalado de manera clara y coherente la relación estructural, socialmente constituida, entre el carácter dual o contradictorio de las formas capitalistas y el carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta. Esto aplica tanto para los estudios propios de la academia –ya sea en su ala izquierdista o conservadora–, como para aquellas producciones literarias que se sitúan dentro de una crítica social con aspiraciones radicales, y que forman parte de un campo social heterogéneo y contradictorio que encarna, simultáneamente, tanto los potenciales de negación emancipadora de la socialización capitalista como sus impases, límites y posibilidades regresivas[3].

No se trata de que las diferentes expresiones teóricas y literarias desde y sobre la revuelta fueran insuficientes, ya que muchas de ellas son portadoras de una enorme riqueza histórica, teórica y/o estética. La problemática que planteo es que, hasta ahora, no se ha indagado profunda y críticamente en la mediación del movimiento práctico de la revuelta por las formas sociales

[3] No quiero perderme aquí en la referencia a la múltiple literatura sobre la revuelta social en Chile, puesto que el eje de mi investigación se centra en el carácter contradictorio de esa praxis, terreno que, hasta ahora, permanece inexplorado. Sin embargo, además de las necesarias referencias a esa literatura en el posterior desarrollo de esta investigación, puedo remitir por ahora al lector al excelente resumen de Julio Cortés (2022a), *El estallido en la literatura*.

del capital. Una de las razones de ello es que un análisis tal presupone una teoría crítica del capitalismo, de ahí la importancia que tendrá, a lo largo de esta investigación, el diálogo crítico con la teoría madura de Marx.

La mediación del movimiento práctico de la revuelta por las formas sociales del capital es, por tanto, el punto de partida de toda la perspectiva crítica que presentaré aquí, el hilo argumental que me permitirá dar cuenta de la revuelta como el despliegue de un movimiento práctico fundamentalmente contradictorio que, no obstante, expresa una negatividad anclada en la sociedad desde la cual emergió, que permanece incluso después de su difuminación en el entramado reconstituido de la socialización del capital.

La revuelta de 2019 no surgió *ex nihilo*, ni es un movimiento que pudiésemos considerar como externo a la sociedad. Muy por el contrario, emergió desde el entramado de la socialización capitalista tal como se ha desarrollado históricamente hasta el presente en Chile –es, por lo tanto, simultáneamente un resultado de su historia y una producción histórica–, y lo hizo como un despliegue práctico de individuos constituidos por la relación capitalista, y que se mueven dentro de ella en una praxis que está mediada por sus formas sociales fundamentales. La revuelta es, en tal determinación, una producción en actos que resulta de una praxis social contradictoria e históricamente determinada de una multiplicidad de individuos que, con su actuar, producen y reproducen el movimiento efectivo de la revuelta en una relación intrínseca con la forma capitalista de las relaciones sociales. Por consiguiente, aprehender críticamente el movimiento práctico real de la revuelta requiere de una perspectiva teórica necesariamente autorreflexiva capaz tanto de aprehender el carácter contradictorio de la sociedad capitalista desde la cual la revuelta ha emergido, como entenderse ella misma en cuanto resultado de esas contradicciones intrínsecas de la sociedad capitalista.

Pero, para aprehender críticamente el carácter contradictorio propio de la dinámica intrínseca de la revuelta chilena –que, más adelante, conceptualizaré como una dialéctica de la desestructuración y la reconstitución–, no es necesario escribir la historia real de su despliegue práctico. Más bien, el propósito aquí es captar la lógica interna de su desarrollo, la dinámica específica que rige su movimiento en actos, dinámica que bajo ningún caso tiene un origen exterior a su despliegue real, sino que emerge desde la propia producción social de la revuelta como movimiento práctico que brota desde la objetividad contradictoria de las relaciones sociales capitalistas, y que se relaciona, precisamente por ello, de manera contradictoria con la sociedad de la que ha emergido.

Sin embargo, queda la pregunta: ¿qué es lo que permite que la revuelta se despliegue como tal? ¿Qué es lo que caracteriza su existencia *como revuelta*? La respuesta está, de nuevo, en su movimiento práctico. Para que la revuelta exista como tal, es preciso que su despliegue práctico se encuentre en contradicción con la forma social fundamental del entramado sociohistórico del modo de producción capitalista fundado en el trabajo asalariado: la mercancía (Marx, 2018, p. 43).

Esto no debe leerse como si aquí se presupusiera una especie de conciencia anticapitalista clara y coherente de los sujetos y colectivos que producen la revuelta como condición previa de su existencia. Por el contrario, la condición de posibilidad de la revuelta está anclada en el carácter contradictorio de la propia sociedad desde la que emerge. En consecuencia, para que una revuelta exista como rebelión en el interior de la sociedad capitalista contemporánea, se presupone el despliegue en actos de una praxis que se encuentre en contradicción con las formas elementales de las relaciones sociales capitalistas. Puede que sus protagonistas no tengan una conciencia cabal de este hecho durante la producción de la revuelta –y del amplio alcance de las posibilidades de transformación histórica que su movimiento práctico manifiesta–, *pero lo hacen*.

A este respecto, el estallido de la revuelta generalizada del 18 de octubre de 2019 demuestra de manera palmaria que el levantamiento de millones es posible en el interior del actual proceso de desarrollo y crisis socioecológica de la civilización capitalista. La cuestión es, sin embargo, ¿qué es lo que ha permitido esa rebelión de millones? Y también: ¿cuáles son las fuerzas que operan dentro de la dinámica de ese movimiento práctico que frenan o inhiben sus potencialidades emancipatorias, que tienden a reducirlo a la impotencia con respecto al carácter capitalista de la sociedad y permiten, en última instancia, la reconstitución de la socialización capitalista trastocada inicialmente por la revuelta? La primera pregunta requiere, para su respuesta, un análisis detallado del movimiento de producción de la revuelta. Las siguientes requieren, por su parte, de una reflexión sobre el carácter contradictorio de su dinámica y su relación estructural con el carácter dual de la objetividad social e histórica desde la cual ha emergido.

La importancia de estas preguntas se hace patente cuando trasladamos nuestra atención a los meses y semanas que anteceden al 18 de octubre de 2019, en las que podemos observar el desarrollo de una nueva cualidad de la protesta –una protesta "contra todo" como se le llamó entonces (Jiménez, 2021a, p. 131)–, que se expresa en una serie de manifestaciones en

las calles de la metrópolis santiaguina que alcanzaron su forma consumada en el movimiento por la evasión del pasaje. Dicho movimiento unificó de manera más o menos espontánea diferentes luchas y malestares sociales que anidaban dentro del capitalismo chileno en una praxis social definida: la evasión en masa del pago del pasaje del transporte subterráneo. De ahí que, para plantear claramente el problema del estallido de la revuelta y de su dinámica intrínsecamente contradictoria, sea preferible ampliar este análisis inicial hacia un examen previo del movimiento que emerge en las semanas inmediatamente anteriores a su estallido y que constituye el catalizador para el estallido de la insurrección generalizada del 18 de octubre de 2019.

Evadir, *no pagar*

La forma práctica específica bajo la que una multiplicidad de movimientos y luchas sociales que se agitaban por décadas al interior del capitalismo chileno alcanzó una nueva cualidad de "protesta contra todo" –algunas de carácter conformista/reformista, otras, revestidas de una perspectiva abiertamente insurreccional contraria al orden social existente–, fue a través del movimiento por la evasión en masa del pago del pasaje del transporte subterráneo. El análisis de este movimiento se aborda en el segundo capítulo de esta investigación, pero ahora quisiera analizar algunas características de su despliegue que nos permiten introducir la importancia del doble carácter de la sociedad capitalista en relación con el carácter contradictorio de la praxis de la revuelta.

Como es ampliamente reconocido, el desarrollo de los medios de transporte y comunicación es una condición general del proceso de producción de capital –la anulación del espacio por el tiempo es para el capital una necesidad–; cuanto más se desarrolla la civilización capitalista, tanto más importante se vuelve el desarrollo de esta fuerza productiva general para su reproducción ampliada (Marx, 2016b, p. 13). La red de Metro de Santiago es una de las más modernas de América Latina y la más extensa de Sudamérica, lo que se corresponde con el estatus regional de Chile como país que durante décadas ha sostenido un proceso importante de continua y acelerada modernización capitalista. En tal sentido, para la mayoría de la población asalariada de Santiago la red de Metro supone un presupuesto de su existencia como tal –o sea, como fuerza viva de trabajo para el capital–, en la medida en que permite que la población trabajadora de los distintos barrios de la urbe, periféricos o no, se traslade a gran velocidad hacia los centros de trabajo. Este

moderno sistema de transportes constituye así una necesidad históricamente creada por el desarrollo del capital mismo, puesto que es una necesidad objetiva de la acumulación capitalista el contar con medios de transporte rápidos y eficientes que permitan el traslado de la fuerza de trabajo hacia los centros de producción, circulación e intercambio de mercancías.

Con todo, tal como advierte Marx (2016b, p. 16), cuantas más necesidades históricas son puestas como necesarias, mayor es el desarrollo de la riqueza material, de la riqueza real fundada sobre la multiplicidad de necesidades surgidas en el curso del desarrollo histórico de este modo de producción. Por consiguiente, en esta determinación, la revuelta chilena de 2019 –que comienza con las evasiones masivas del pago del pasaje del transporte subterráneo– se configura como una revuelta producida no por una miseria social que tiene como fundamento la escasez de riqueza real, sino por la miseria que resulta *de su abundancia* en los estadios más desarrollados de la producción capitalista.

Al proclamar la consigna "evadir, no pagar, otra forma de luchar" e instaurar, mediante acciones prácticas de masas, la gratuidad de facto del pasaje, la protesta contra todo que llevaría hacia la revuelta generalizada exigía y planteaba como requisito necesario de la vida social el acceso libre a una riqueza real ante la cual la mayoría de la población sólo puede acceder a costa de su privación efectiva, del *estrechamiento artificial* de sus múltiples necesidades en el seno de una sociedad abundante. "Abuelita, pase gratis nomás, yo recibo los palos para que usted tenga para comprar el pan", se escucha decir a un estudiante en un registro audiovisual durante una evasión masiva (Landaeta & Herrero, 2021, p. 22). En otras palabras, mediante una praxis social de masas que emergió como producción en actos de la revuelta, el movimiento por la evasión del pasaje suspendía momentáneamente, para quienes participaban de la protesta, la forma de mercancía de esa particular riqueza material –es decir, de la infraestructura del transporte público tomada por las evasiones masivas–.

No es de ninguna manera casual que ese cuestionamiento práctico de la forma mercancía del transporte público que cataliza el estallido de la revuelta generalizada comience precisamente con la evasión del pago del transporte subterráneo. Ésta es, en realidad, una expresión palmaria del carácter específico de la miseria capitalista en Chile y de la lucha de clases que le es concomitante. En efecto, en el Metro de Santiago se reúne toda la pobreza existencial del capitalismo contemporáneo: caracterizado por sus embrutecedoras condiciones de hacinamiento en los llamados horarios punta, usado

principalmente para desplazarse largas distancias en dirección a los espacios de explotación de la fuerza de trabajo; es también el lugar elegido preferentemente por personas arrastradas socialmente hacia la desesperación que terminan sus vidas con una última protesta para detener su marcha[4]. Es, además, uno de los más onerosos del mundo en relación con una clase asalariada que sobrevive en su amplia mayoría con un sueldo mínimo –forma dineraria de los medios indispensables para la subsistencia (Marx, 2018, p. 211)– inferior a los 580 dólares. Las duras leyes anti-evasión y la persecución sistemática de las decenas de miles de infractores diarios del sistema de transportes, señalan ese terreno como el centro de una lucha social cotidiana en el que una parte importante de la población evade cada día el pago para realizar una autorreducción anónima y colectiva del elevado costo de la sobrevivencia material del capitalismo chileno. Un panfleto del año 2018, escrito con motivo de la promulgación de una dura ley antievasión impulsada por el gobierno de Sebastián Piñera, resume las potencialidades de ese conflicto social en torno al pago del transporte público:

> Pero el verdadero símbolo de la miseria de este sistema capitalista, el secreto revelado de su existencia impersonal, inhumana, son los torniquetes. El torniquete […] es en realidad el modelo de toda esta sociedad, el verdadero espíritu de esta falsa comunidad, es la imagen que resume toda nuestra no-vida: pagar para vivir, vivir para pagar.
>
> ¿No es, acaso, ilimitado el número de "torniquetes" que debemos pasar durante nuestra vida? ¿Y cuántos de esos otros "torniquetes" son imposibles de saltar? Está el torniquete de la vivienda: pagar para habitar, para dormir, para tener un espacio –reducido para la mayoría de nosotrxs– en el cual sobrevivir. El torniquete de la salud: pagar

[4] El alza constante de los suicidios en el Metro de Santiago (CNN, 2019) es un crudo testimonio de la desesperación a la que induce la socialización capitalista, del aislamiento socialmente creado en medio de millones de personas que caracteriza la vida en la civilización del trabajo. Marx (2012) en su juventud ya adelantaba este problema al señalar que es natural a la sociedad burguesa provocar muchos suicidios: "¿Qué clase de sociedad es esta, en la que se encuentra en el seno de varios millones de almas, la más profunda soledad; en la que uno puede tener el deseo inexorable de matarse sin que ninguno de nosotros pueda presentirlo? Esta sociedad no es una sociedad (…), es un desierto, poblado por fieras salvajes" (pp. 68 – 71). El rechazo de este desierto se expresó abiertamente en la revuelta con consignas como "¡Hasta que vivir valga la pena!" o "No era depresión, era capitalismo" que fueron rayadas y replicadas a viva voz por todas las calles de las grandes ciudades de Chile.

> para sanarnos y continuar nuestra existencia, no en tanto que seres humanos, sino como asalariadxs. Por lo demás, cuando se trabaja por menos de $400.000 (es decir, más de la mitad del universo de quienes trabajan) enfermarse es casi una condena a muerte. ¡Y no se le vaya a ocurrir tener una enfermedad crónica! Porque entonces el "torniquete farmacia" le cobrará mensualmente una suma para que Ud. siga respirando. Y si te endeudas y no puedes pagar, también habrá fiscalizadores acompañados de policías que irán a tu casa a embargarte por la imprudencia de haberte endeudado para mantenerte vivo ¿Y el "torniquete de la educación"? Pagar por venderte a un mejor precio, en el mejor de los casos, que obviamente es el más raro. Una situación laboral precaria e insegura es lo más común, aquí nuevamente… ¡no se le vaya a ocurrir tener problemas, estar triste, enfermarse, tener hijxs que le necesiten mientras trabaja, algún problema familiar! ¡Recuerde que hay cientos, miles tal vez, esperando reemplazarle! En resumen: si no pagas, no comes, no hay casa, y no hay salud, porque si no pagas… ¡no vives! (Comunidad de Lucha, 2018, s/p).

Y continúa:

> En el actual sistema de transportes y su organización, se encuentra visiblemente revelada toda la miseria de nuestra vida cotidiana. Hasta tal punto son el Metro y el Transantiago una manifestación de la universalidad de nuestra no-vida, que la crítica del sistema de transportes –y de la rutina social y del aburrimiento que fomenta– es al mismo tiempo la crítica de toda la sociedad […]. Es necesario dejar de pagar el pasaje como primer paso para dejar de pagar para vivir (Comunidad de Lucha, 2018, s/p).

Este movimiento por la evasión del pasaje, que, al grito de "Evadir, no pagar, otra forma de luchar", logró involucrar a diversos sectores de la población en la apropiación colectiva de la infraestructura de Metro como pura riqueza material disponible libremente para su uso, tenía el potencial de evolucionar, como lo demostraría posteriormente, hacia una desestructuración práctica de la forma misma de las relaciones sociales capitalistas. Este potencial es el núcleo radical de la revuelta de 2019 en Chile, su verdadera potencia insurreccional, que hace posible pensar la posibilidad –porque ha existido realmente esa posibilidad en el movimiento histórico de la revuelta– de una praxis social orientada hacia la crítica consciente de las formas fundamentales del capital. Por consiguiente, ya desde el momento inmediatamente anterior a su estallido, la revuelta generalizada emerge como una producción social en

actos, como un movimiento práctico que, surgido desde la forma mercancía de las relaciones sociales, se desarrolla en contradicción con esta forma.

Empero, la potencialidad radical del movimiento estaba claramente definida por la consigna de "Evadir, *no pagar*, otra forma de luchar". Esa *otra forma de luchar* era el núcleo de su radicalidad, forma que difiere cualitativamente de las protestas violentas habituales desde hace décadas en Chile en cuanto a que su violencia iba dirigida contra la forma misma de las relaciones sociales –y eso es precisamente el potencial radical del *no pagar*–. Por otro lado, como veremos más adelante, ese movimiento práctico supone una ruptura potencial con el carácter coactivo de la sociedad y con la forma específica de sufrimiento social que es propia de la persistencia de la forma capitalista de la sociedad. De ahí que cuando la revuelta estalla, el viernes 18 de octubre de 2019, lo hace en una jornada de evasiones masivas que ya no sólo convocaba a estudiantes secundarias/os, universitarias/os, trabajadoras/es jóvenes y desempleadas/os, sino también a diferentes capas de la población que en los días previos se habían unido espontáneamente al movimiento por la evasión del pasaje, rebasando el copamiento policial y la dura represión que éste ejerce para evitar la propagación de la evasión en masa.

El rebasamiento del copamiento policial por la protesta, última barrera que impide el estallido de la revuelta generalizada –y que, a la vez, lo posibilita–, se manifiesta en la inmediata destrucción del mobiliario de las estaciones de Metro, para luego salir de las estaciones del transporte subterráneo como una horda que avanza destruyendo grandes locales comerciales, saqueando en masa los grandes almacenes del retail, como expansión de una fiesta insurgente en la que, rompiendo escaparate tras escaparate, se ponen las mercancías a la libre disposición de las personas que participan de la revuelta. En una situación tal, el Estado asume la pérdida y destrucción de capital como costo necesario para salvaguardar el orden social. Dadas estas condiciones, el gobierno invoca rápidamente la Ley de seguridad del Estado y el estado de excepción. *Alea jacta est*, el movimiento por la evasión en masa del pasaje del transporte público ha cruzado el Rubicón que separa una protesta –incluso violenta– de la revuelta generalizada; el Estado moviliza las fuerzas armadas y ocupa lugares estratégicos que deben ser defendidos a toda costa –esto es, sin importar si es necesario disparar con intención de muerte a civiles–, la llamada "infraestructura crítica", las grandes empresas estratégicas y, por supuesto, los lujosos barrios de las clases dominantes. Pero sobre esto profundizaré más adelante, por ahora basta con plantear que la represión estatal está necesariamente mediada por las formas

capitalistas de las relaciones sociales y que, en cuanto reacción al estallido de la revuelta, la represión se mueve –como la revuelta– justamente dentro del terreno de la socialización capitalista. En otras palabras, el parámetro de éxito de la represión policiaco-militar está dado por su capacidad para reconstituir el entramado de socialización capitalista trastocado por el despliegue práctico de la revuelta.

No obstante, la brutal represión que arrojará posteriormente el terror armado y organizado del Estado sobre la revuelta no explica por sí misma la ulterior reconstitución de la normalidad capitalista, esto es, la difuminación de la revuelta en las formas institucionales y las relaciones de producción propias del capital. Por el contrario, la explicación acerca de la difuminación posterior de la revuelta y la eficacia de la policía para controlarla no puede, no debe, buscarse en causas externas a su propio despliegue práctico, a la contradicción en actos que constituye su movimiento efectivo. En realidad, desde el momento de su estallido inicial, la praxis social de la revuelta es tan contradictoria como las relaciones sociales desde las que ha emergido, puesto que se mueve siempre sobre el terreno de las relaciones sociales capitalistas, relaciones que son la condición de posibilidad de su existencia y que median su despliegue práctico. Incluso aunque en el *no pagar* se manifiesta el potencial de negatividad inserta dentro de la sociedad capitalista, de la posibilidad real de ir más allá de la forma mercancía de las relaciones sociales, este movimiento se mueve –tanto en su praxis como en sus perspectivas– siempre en el terreno del capital, puesto que uno de sus objetivos inmediatos es la restauración del precio del pasaje anterior y, más tarde, durante la revuelta, la disminución de los costos de vida *dentro* de los marcos de la socialización capitalista.

Esto, por supuesto, no quiere decir que debamos esperar para la transformación social hasta que aparezca un movimiento perfecta y conscientemente emancipador. En las circunstancias actuales, toda alternativa de superación del sistema, y todo intento de crítica social con aspiraciones radicales, emergerá siempre desde la socialización capitalista y en contradicción con ella. Al evidenciar la mediación de las formas capitalistas en el movimiento práctico de la revuelta, no quiero decir que estaba condenada necesariamente a fracasar, sino sólo señalar cómo en ella se manifiestan los límites y posibilidades de una tentativa de transformación social que emerge de manera insurreccional en el seno de una sociedad capitalista desarrollada. Desde esa óptica, el negarse *a pagar*, como forma específica de lucha social que adopta el movimiento que producirá el estallido de la revuelta, manifiesta

el potencial radical real del movimiento en cuestión, potencial que emerge en el seno de un movimiento que no rompe, ni puede romper inmediatamente, con la socialización capitalista, sino que emerge desde ese terreno social e histórico y lo trastoca moviéndose en él. No obstante, es este *no pagar* el que permite el estallido de la revuelta generalizada, es la praxis social sobre la cual se sostiene la desestructuración de la temporalidad capitalista que emerge con la rebelión generalizada que inicia el 18 de octubre.

Por tanto, no se trata aquí de retroceder hacia una apología de la praxis irreflexiva y espontánea, que Adorno (2009a) denomina como pseudoactividad, y frente a la que Marcuse (1973) advertía el riesgo de que la espontaneidad de la revuelta, sin perspectiva revolucionaria, reproduce la determinación de los sujetos por la objetividad del capital. La praxis que aspira a ser radical debe reconocer el primado de las relaciones capitalistas sobre la práctica y la conciencia de los sujetos para transformar radicalmente el mundo, requiere por ello del estado más avanzado de la crítica social como orientación estratégica de su praxis histórica (Adorno, 2009a, p. 681). Esto presupone, para el caso de quienes pensamos desde el periodo post-revuelta y las nuevas condiciones históricas que emergen con el fracaso de su dimensión emancipatoria, aprehender las determinaciones reales que constituyeron la praxis social contradictoria de la revuelta y, de esa manera, el potencial de superación emancipadora, su momento de verdad, que surgió en el curso de su movimiento práctico y cuya negatividad permanece difusa, pero real, en el presente. Por otro lado, requiere criticar despiadadamente el propio aspecto de "rebelión conformista" de la revuelta[5], situando a la revuelta en contra de sí misma para evidenciar su potencial no realizado y las propias debilidades e impasses de su movimiento práctico.

Consecuentemente, será determinante en el curso del despliegue teórico de esta investigación fundamentar la dimensión potencialmente radical del despliegue práctico de la revuelta en su capacidad para desestructurar potencialmente las formas básicas de la socialización capitalista y el régimen de temporalidad abstracta que le es propio, pero también evidenciar cómo la reconstitución del entramado social capitalista trastocado inicialmente por la revuelta está directamente ligada a su propio movimiento práctico. En verdad, esta desestructuración práctica de las formas del capital y su régi-

[5] Sobre el concepto de rebelión conformista, véase a Jordi Maiso (2013) y a José A. Zamora (2023).

men de temporalidad abstracta es precisamente la condición de posibilidad para disolver el entramado de ofuscación de la socialización capitalista.

La ruptura en actos con la temporalidad del capital, la irrupción de un tiempo histórico vivo que emerge como negación práctica de la organización capitalista del tiempo, permite a los sujetos confrontar el régimen de sufrimiento social que caracteriza la vida bajo la producción capitalista y, por tanto, la politización de ese sufrimiento en un sentido que permite orientarse hacia la crítica práctica de sus causas reales. Si, como acertadamente señalaron Adorno y Horkheimer (2018), "toda cosificación es un olvido" (p. 275), la ruptura en actos con la temporalidad del capital que caracteriza el estallido y posterior despliegue de la revuelta, entendida como despliegue de un tiempo histórico vivo que entra en contradicción con las formas sociales capitalistas, posibilita la emergencia de aquello que está olvidado, reprimido, en el cosificado desarrollo cotidiano del capital.

Parafraseando a Adorno (2009b, p. 196), el potencial radical de la praxis de la revuelta permite el recuerdo de lo fundamental: de cómo las cosas llegaron hasta el momento presente y, consecuentemente, el recuerdo de que podrían haber sido muy diferentes y de que, de hecho, *todavía* pueden serlo –lo que aplica, tanto para el desarrollo histórico del individuo como biografía particular determinada por el desarrollo social, como para el desarrollo histórico de la sociedad en que los sujetos desarrollan su vida–. En efecto, la revuelta politizó el sufrimiento vivido como un problema individual y lo evidenció abiertamente en su naturaleza social al decir claramente que el malestar "no era depresión, era capitalismo" y que su objetivo último era "hasta que vivir valga la pena". Por otro lado, la revuelta también dijo "no son 30 pesos, son 30 años", abriendo la memoria colectiva con respecto a los traumas y las promesas de felicidad incumplidas que dejó el final de la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet, y la posterior transición a la democracia que perpetuó, y profundizó, el legado de terror económico-militar del régimen dictatorial.

No obstante, es precisamente también en esos enunciados que marcaron el carácter de la revuelta donde, junto con su potencial emancipatorio, encontramos su momento conformista en una positividad que afirma lo existente y que contiene en potencia la reconstitución del entramado de socialización capitalista trastocado por la revuelta generalizada, porque una vida que valga la pena, una vida en "dignidad" según los términos de los propios sujetos de la revuelta, puede ser perfectamente concebida –y de hecho así fue– en términos del capital. Esto queda claro en el concepto de

dignidad, que será central durante el desarrollo de la revuelta, puesto que en él se cristaliza la contradicción intrínseca de su movimiento práctico.

El potencial de reconstitución del entramado de la socialización capitalista, que se expresa a posteriori en el "retorno a la normalidad" –o sea, en la reconstitución de los fundamentos del régimen de temporalidad abstracta del capital–, se encuentra no sólo como un potencial objetivo de la revuelta que toma su fuerza de la totalidad social capitalista, sino también como una disposición subjetiva de los individuos que la producen, puesto que quienes participan de la revuelta están dentro de la relación de capital. Ésta es su determinación social estructural básica, determinación sociohistórica que se les presenta como una aplastante fuerza ajena, como una coerción social abstracta cuyo origen quizás se desconoce, pero que se deja sentir sobre los sujetos con tanto peso como la ley de la gravedad. Esto implica también una determinación subjetiva que está condicionada por la irracionalidad objetiva (Adorno, 1991, p. 135), puesto que los sujetos, tal como han sido constituidos por el capital, son el punto de partida subjetivo de la revuelta y, a fortiori, de cualquier movimiento posible de transformación social radical. Esto implica simultáneamente límites y posibilidades para la emancipación que desarrollaré en el curso de la investigación.

Es desde esa perspectiva que cabe preguntarse por qué la revuelta generalizada, que apenas balbuceaba unas demandas positivas, y que se inspiraba más por consignas como "Hasta que vivir valga la pena", dio lugar a una protesta cada vez más acoplada a los tiempos del trabajo y lo institucional, en la que prevalecía el potencial de reconstitución del trastocado entramado de la socialización capitalista y que se expresaba cada vez más en la consigna de "dignidad" como eje de su praxis: es decir, en la reivindicación de ciertas condiciones materiales de vida que no cuestiona la forma valor de la riqueza, sino que exige una redistribución dentro de esos marcos alienados de socialización: "la cautividad categorial de la conciencia […] reproduce la cautividad real de cada persona singular" (Adorno, 1993, p. 151). Se encuentra, por consiguiente, en las mismas relaciones capitalistas el fundamento social real de su propia reconstitución a través de la praxis histórica de los sujetos, siendo esta determinación un momento constitutivo del despliegue práctico de la revuelta.

Cuando se sitúa en el centro del despliegue analítico, como lo hará esta investigación, el carácter contradictorio de la praxis social de la revuelta y de la sociedad desde la cual ella ha emergido, surge necesariamente la pregunta acerca de los límites y posibilidades de la transformación social radical en

el momento histórico actual. Esto es, la pregunta por la posibilidad de una praxis orientada a la transformación del mundo a través de una supresión consciente de las formas sociales capitalistas en un sentido emancipatorio –y del lugar y las tareas que corresponden a una crítica radical de la sociedad en su vínculo con tal posibilidad y con la historia–.

Efectivamente, la manera en la que aquí se ha planteado el problema, que comienza desde la revuelta misma, evidencia cómo el despliegue de ese movimiento práctico contradictorio nos remite a la configuración socio-histórica específica del entramado de la socialización capitalista. Esto nos obliga a adentrarnos, por tanto, en la constitución recíproca de sujeto y objeto, pero desde una perspectiva que no pierda de vista la "primacía del objeto" (Adorno, 1993, pp. 148-151). Es decir, aprehendiendo de manera autorreflexiva la propia determinación del sujeto por el objeto que es el producto reificado y autonomizado de su propia actividad, actividad que corresponde a un tipo específico de praxis histórica que se realiza de una forma socialmente inconsciente que supone la menesterosidad del sujeto con respecto a los resultados objetivados de su propia praxis social y que, al mismo tiempo, le constituyen como sujeto de una forma determinada de objetividad histórica que refuerza esa su cautividad con respecto al orden existente (Adorno, 1993, p. 151). Esto implica, consecuentemente, una teoría crítica de la sociedad de carácter autorreflexivo capaz de dar cuenta simultáneamente de la constitución recíproca de sujeto y objeto y de la no-identidad que subyace a ambos: "crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa" (Adorno, 1993, p. 149). Sobre este último punto, Alfonso García Vela (2023a) señala que:

> en el capitalismo la práctica humana ha producido una objetividad social que hasta cierto punto es independiente de los sujetos particulares y ejerce un dominio universal sobre los mismos, dominio que les impide llegar a ser sujetos. Es una objetividad que hay que abolir y, por esta otra razón, la primacía del objeto es crítica (p. 102).

La respuesta al enigma del carácter contradictorio de la revuelta está, por supuesto, en el objeto mismo, en la objetividad histórica del entramado de socialización capitalista y en el movimiento práctico de la revuelta que emerge desde esa particular forma de objetividad. En esta determinación, un diálogo autorreflexivo con el proyecto marxiano de crítica de la economía política desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad reactualizada es el marco teórico fundamental de esta investigación. Esto

implica, como condición de la resolución del problema aquí planteado, una indagación sobre la dialéctica inmanente de la sociedad capitalista, o sea, del carácter dual, no-idéntico, de sus formas sociales fundamentales. A través de ese desarrollo teórico, espero ser capaz de evidenciar cómo esta forma históricamente específica de socialización es la condición de posibilidad de la revuelta, de su carácter contradictorio, de sus impasses a superar y de su doble potencial de reconstitución de la socialización alienada y de negación histórica determinada de esta forma transitoria de las relaciones sociales.

De acuerdo con ello, la perspectiva teórica que aquí propongo es que la aprehensión de las potencialidades efectivas de la revuelta supone necesariamente dar cuenta del carácter contradictorio de la objetividad social que la contiene como una posibilidad inmanente. En otras palabras, se requiere una aprehensión crítica del objeto desde una crítica marxiana de la economía política reactualizada que sea capaz de superar el principio de identidad que constituye y caracteriza al marxismo tradicional (García, 2023, p. 104), evidenciando la no-identidad constitutiva de las formas sociales capitalistas y, por tanto, de la contradicción intrínseca que caracteriza cualquier potencial de superación práctica del entramado de socialización capitalista. De esta manera, un análisis crítico de la revuelta es inseparable de un desarrollo teórico autorreflexivo que se comprende a sí mismo como un momento de reflexividad con respecto a la propia objetividad social que lo posibilita y determina.

La perspectiva teórica de esta investigación y su estructura argumental

Conviene señalar aquí, antes de comenzar el análisis en cuestión, la estructura argumental del despliegue analítico de esta investigación. El primer capítulo está dedicado al análisis del doble carácter de la sociedad del capital, su particular régimen de temporalidad abstracta, la dinámica intrínseca de la socialización capitalista desarrollada y la crisis de la civilización del capital, como presupuestos teóricos necesarios para la aprehensión del carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta social en Chile y su especificidad en cuanto revuelta propia del presente estadio histórico del capitalismo mundial. Como ya se ha adelantado, no se trata de aplicar un marco teórico externo para la aprehensión del movimiento real de la revuelta. Muy por el contrario, precisamente porque todo el proceso de

despliegue de la praxis social contradictoria de la revuelta se realiza desde y en contradicción con las relaciones sociales capitalistas, es que el análisis crítico del carácter contradictorio de esas relaciones sociales aparece como la perspectiva teórica más apropiada para comprender la dialéctica del movimiento práctico de la revuelta.

En este sentido, no sólo se trata de una vuelta en abstracto a la teoría marxiana madura, sino de retomar la crítica fundamental de la civilización capitalista a través de un diálogo crítico con sus lecturas contemporáneas. Esto implica, por tanto, el despliegue de una perspectiva propia de la teoría marxiana a la luz del análisis de la revuelta, lectura que se nutre de algunas de las llamadas nuevas interpretaciones de Marx[6] para dar cuenta de la constitución contradictoria de la sociedad capitalista (Postone, 2006, p. 205) y, de esa manera, del carácter contradictorio de las luchas sociales que emergen como potencialidades de la dialéctica inmanente de la sociedad capitalista.

Sobre esto, es importante aclarar aquí la importancia de un diálogo crítico con la obra de Moishe Postone (2006) como trasfondo teórico de diferentes momentos centrales del hilo argumental de esta investigación. La perspectiva de la dinámica intrínseca de la revuelta como una dialéctica de la desestructuración y la reconstitución de las formas capitalistas proviene,

---

[6] Hacia finales de la década de 1960, Helmut Reichelt, Hans-Georg Backhaus y Alfred Schmidt –todos alumnos de Th. W. Adorno– comienzan en Alemania el proyecto de reexaminar la crítica marxiana de la economía política intentando liberarla de las interpretaciones osificadas propias de la ortodoxia marxista (Bellofiore & Redolfi, 2015, p. 24). No obstante, en los últimos 30 años han proliferado una serie de corrientes que han realizado un importante aporte, aunque necesariamente fragmentario, a una reactualización crítica de la teoría marxiana radical. Entre estas nuevas interpretaciones encontramos la denominada crítica del valor –que cuenta entre sus principales exponentes a Robert Kurz y Roswitha Scholz–, el llamado *Open Marxism* –particularmente en los desarrollos de Werner Bonefeld y John Holloway– y la reinterpretación fundamental de la teoría marxiana emprendida por Moishe Postone a partir de *Tiempo trabajo y dominación social* (García, 2020). No obstante, podemos encontrar importantes exponentes en la denominada *Dialéctica sistemática* de Chris Arthur (2004) y Tony Smith (1998), en la nueva lectura de Marx de Michael Heinrich (1999) y, en América Latina, la obra de Juan Iñigo Carrera (2007), que ha suscitado un importante debate que Guido Starosta (2017) pone en relación crítica con la Neue Marx-Lektüre alemana y el Open Marxism. En el marco de esta investigación, realizo un diálogo con algunas de estas diferentes corrientes, teniendo siempre como guía el doble carácter de la sociedad capitalista que Marx (1955; 2011; 2016; 2018) pone en el centro de su crítica de la civilización del capital.

como se verá, de la noción de Postone (2006, pp. 388-397) de la "dialéctica de la transformación y la reconstitución" como dinámica fundamental del capitalismo desarrollado. Al caracterizar la dinámica de la revuelta de esta manera estaré, por una parte, extendiendo la perspectiva teórica de Postone (2006) sobre las posibilidades emancipatorias que se anclan en el carácter intrínsecamente contradictorio de las formas fundamentales de la sociedad capitalista. Pero, por otra parte, espero también ir más allá de la perspectiva postoniana al establecer un diálogo crítico con otras lecturas contemporáneas de la teoría marxiana que permiten una ampliación crítica de esta teoría al presente, dando cuenta de los límites y posibilidades para la transformación radical, tal y como aparecen en el curso del proceso histórico contemporáneo y, en este caso específico, de la revuelta social de 2019 en Chile.

Los capítulos segundo y tercero están consagrados a plantear el problema de la dialéctica constitutiva de la revuelta. Caracterizando la dinámica intrínseca de este despliegue como una dialéctica de desestructuración y reconstitución de las relaciones sociales capitalistas, abordaré el movimiento práctico de la revuelta en relación con determinados momentos de su desarrollo que permiten dar cuenta de su carácter contradictorio y de la mediación de las formas del valor en el curso de su movimiento práctico. El eje de análisis está, por consiguiente, en la dinámica intrínseca de este movimiento práctico y de su relación con las formas capitalistas, evidenciando de este modo los límites y posibilidades de la transformación social radical tal y como aparece en el desarrollo histórico-práctico de la revuelta. De esta manera, el segundo capítulo aborda su dimensión potencialmente subversiva, mientras que el tercero aborda su dimensión conformista y su relación con la reconstitución de la relación de capital trastocada por el movimiento mismo de la revuelta en cuestión.

En el cuarto capítulo abordo la especificidad de la revuelta social en Chile como una revuelta propia de la crisis actual de la civilización capitalista, lo que implica el desarrollo de una interpretación teórico-histórica sobre el carácter específico de las revueltas contemporáneas. Para ello, entro en un diálogo crítico con algunas de las que considero las teorías más avanzadas de la crítica social radical del siglo pasado, teorías que intentaron aprehender el nuevo contenido del movimiento práctico de las revueltas de las décadas de 1960 y 1970, para luego abordar las transformaciones del capitalismo contemporáneo y de las luchas sociales que emergen en su terreno a partir de una interpretación que dialoga críticamente con la perspectiva de la crítica del valor de Robert Kurz y con la teoría de la comunización. Con esto,

espero evidenciar los límites y posibilidades históricas para la transformación social radical en un contexto histórico marcado por una crisis social y ecológica de carácter mundial, teniendo como mediación de esa lectura del capitalismo contemporáneo el análisis de la revuelta como forma de lucha específica de esta época de desarrollo y crisis de la socialización capitalista. En cuanto a esto, al operar de esta manera, espero empujar los límites del pensamiento y señalar los impasses y debilidades de las teorías críticas contemporáneas, evidenciando cómo la revuelta en Chile expone, con su movimiento práctico, la necesidad de una crítica social radical estrictamente autorreflexiva, capaz de señalar consciente y estratégicamente sus propias posibilidades y limitaciones en el curso de la crisis del capitalismo tardío.

Esto quiere decir, para ser más explícito, que la perspectiva que aquí he desarrollado para la comprensión crítica de la praxis social de la revuelta chilena de 2019 es resultado de un proceso social e histórico que excede la individualidad particular de su autor. Es la puesta en marcha de una crítica autorreflexiva de ese proceso que es posibilitada por el fracaso de su potencial emancipatorio y su difuminación posterior en el entramado de las relaciones capitalistas de producción. En consecuencia, esta investigación se encuentra marcada por mi propia intención históricamente determinada de evidenciar no sólo la persistencia de lo negativo que se expresa en esa revuelta y los impasses reales del movimiento práctico de las luchas sociales actuales, sino también de un sufrimiento irracional producido por la sociedad que permanece como macabro testimonio de las esperanzas frustradas de la revuelta. Después de todo, ya más de cinco años después del estallido de la revuelta, la miseria persiste en el centro mismo de la abundancia. Esto es precisamente lo que anima una investigación que, desde la teoría crítica de la sociedad, quiere analizar la praxis social contradictoria de la revuelta en Chile y llevar la verdad de ese despliegue práctico a la conciencia de su propia razón:

> Sin esa reflexividad, sin una conciencia implacable y despierta, no es posible la teoría crítica de la sociedad. Pero ésta no está ahí por mor de sí misma. Responde a los intereses de una vida que se sabe herida y dañada, pero que *no ha claudicado* (Maiso, 2022, p. 15).

Esta investigación es pensada, de esa manera, como una contribución que no claudica para ese movimiento real que tiende a anular y superar el estado de cosas actual que se desarrolla con características históricamente específicas en Chile. Simplemente, después de la vivencia de la revuelta

y del hondo pesar que me abruma cada vez que recuerdo a las personas muertas, torturadas y mutiladas por la contrainsurgencia del Estado –y de la impunidad planificada para sus ejecutores–, no podría haber escrito sobre otra cosa. Nadie escribe aisladamente, es todo un entramado de relaciones sociales históricas el que se expresa a través de nosotros. No escribo solo, porque hablan a través de mí todas esas personas que son mis compañeras –y a quienes se debe gran parte del mérito que pueda tener esta investigación–, como aquellas del pasado que nunca conocí, pero cuya historia es también la mía, esto es, aquellas voces cuya verdad pertenece necesariamente al futuro, porque fueron portadoras de un potencial de emancipación que aún no se ha realizado, y eso es lo que las hace parte de esta investigación y, a fortiori, de la búsqueda de una perspectiva de emancipación social radical para nuestro presente. Dicho esto, es necesario pasar al primer capítulo de esta investigación.

CAPÍTULO 1
DOBLE CARÁCTER DE LA SOCIEDAD DEL CAPITAL, RÉGIMEN DE TEMPORALIDAD ABSTRACTA, DINÁMICA INTRÍNSECA DE LA SOCIALIZACIÓN CAPITALISTA Y CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN DEL TRABAJO

> […] los economistas, sin excepción, han pasado por alto el simple hecho de que si la mercancía tiene un doble carácter […] entonces el trabajo representado por la mercancía también debe tener un doble carácter […]. Ese es, de hecho, *todo el secreto de la concepción crítica* [cursivas mías, P. I. J. C] (Marx, 1955, p. 186).

> Seríamos los últimos en negar que existen contradicciones *en el capital*. Antes bien, nuestro objetivo es exponerlas plenamente (Marx, 2016a, p. 296).

En este capítulo desarrollaré extensamente la perspectiva de que la crítica marxiana de la economía política constituye una crítica radical de las formas sociales fundamentales de la civilización capitalista, entendiendo tales formas básicas del capital como modos históricamente específicos de praxis social. Al hacerlo, espero evidenciar el carácter particular del "régimen de temporalidad abstracta" (Postone, 2006, p. 288) propio del capitalismo desarrollado, señalando cómo este modo específico de temporalidad se encuentra fundado en estos modos particulares de praxis social que sostienen la reproducción global del capital como modo de vida y de sociedad. Éste es un esfuerzo teórico elemental para esta investigación, dado que es precisamente esta forma históricamente específica del tiempo la que tiende a ser desestructurada por el movimiento práctico de la revuelta.

Siguiendo esta línea argumental, desarrollaré la perspectiva de que el entramado de socialización capitalista y su particular régimen de temporalidad comportan, además, una forma específica de sufrimiento social irracional intrín-

secamente ligado al desarrollo y perpetuación de la dinámica propia de la acumulación de capital, dinámica que el movimiento práctico de la revuelta tiende a trastocar al entrar en contradicción con las relaciones sociales básicas del capital.

En ese sentido, este capítulo –que podríamos llamar teórico– apunta a justificar la perspectiva de que el potencial realmente subversivo que emerge con el movimiento práctico de la revuelta social en Chile –o sea, su potencial de transformación social radical en sentido emancipatorio– está directamente ligado a una desestructuración potencial de las formas sociales que lo sostienen y, por lo tanto, del régimen de temporalidad abstracta y sufrimiento social irracional intrínseco a ellas. Por consiguiente, desplegaré aquí las claves analíticas que me permitirán sostener coherentemente tal argumento, y que al mismo tiempo darán cuenta de los fundamentos en la objetividad contradictoria del capital de la dialéctica propia del movimiento práctico de la revuelta social en Chile.

Como el objeto de la crítica es en este capítulo el entramado de socialización capitalista y la forma históricamente específica de la praxis social que lo sostiene y (re)constituye, en adelante trataré al capital como concepto. Esto implica el desarrollo de una exposición orientada hacia la aprehensión de la particular dinámica intrínseca del capital como modo de producción social e históricamente específico a través de un diálogo autorreflexivo con la crítica marxiana de la economía política.

Comenzaré, tal como Marx (2018), por la manifestación más simple y abstracta de la forma específica de la riqueza en la civilización capitalista –la mercancía– y, a medida que desarrolle su carácter contradictorio como unidad de lo no-idéntico (Postone, 2006, p. 205), alcanzaré nociones cada vez más complejas, más concretas, en un movimiento que podría denominarse concreción (Bellofiore, 2008, p. 179). Lo central de este método de exposición consiste en que, por medio de este proceso de creciente concreción del concepto de capital, las categorías serán continuamente redefinidas en cada estadio o capa sucesiva de despliegue del análisis: la aprehensión de las categorías más complejas repercutirá y redefinirá las categorías más abstractas (Bellofiore, 2008, p. 180).

Mediante esta forma de proceder espero dar cuenta del carácter dual –contradictorio– de las relaciones sociales fundamentales del capitalismo, relaciones que son constituidas por una serie de prácticas sociales históricamente específicas que sostienen el modo de producción capitalista y que le otorgan una dinámica intrínseca que comporta una trayectoria histórica exclusiva de la civilización del capital –en este aspecto, el diálogo crítico con la obra de Moishe

Postone (2006) y Robert Kurz (2021) es fundamental–. Procediendo de esta manera, espero generar las condiciones de posibilidad para una perspectiva teórico-crítica capaz de aprehender las posibilidades de transformación social y sus límites en la época contemporánea por medio del estudio crítico de la revuelta social en Chile, dando cuenta, de ese modo, del contenido contradictorio de las luchas sociales actuales en el seno de la crisis de la civilización capitalista.

1.1. El Marx esotérico y el proyecto de crítica de la economía política

Alfonso García Vela (2020, pp. 314-315) ha dicho que las nuevas lecturas o interpretaciones de Marx han de ser interpretadas como momentos de cognición del carácter doble de la sociedad capitalista, pero considero que esta clave interpretativa puede ser ampliada a la propia obra marxiana y, con mayor razón, a los diferentes intentos de reactualización de la crítica de la economía política. Habría que decir que, de hecho, la teoría marxiana es una cognición metarreflexiva del carácter dual de las formas sociales que articulan la civilización capitalista: una teoría que aprehende críticamente sus condiciones de posibilidad precisamente en ese carácter contradictorio de las formas sociales desde las cuales emerge.

Ahora bien, el Marx que va a emprender la crítica fundamental de la sociedad capitalista continúa en muchos aspectos completamente desconocido, incluso aunque en algunos medios militantes y académicos la dimensión radical de la obra marxiana ha experimentado un verdadero revival en las últimas décadas. El llamado Marx "esotérico" (Kurz, 2002) permanece ampliamente desconocido para una sociedad global que por lo general tiende a identificarlo acríticamente y sin mediaciones con países, personajes y procesos históricos como Cuba, la URSS, Stalin, los gulags, entre otros. Es decir, con los diferentes proyectos de "modernización capitalista rezagada" en las periferias del sistema mundo capitalista que fueron emprendidos bajo la bandera del marxismo (Kurz, 2002, p. 256). Efectivamente, el Marx del proyecto de la crítica de la economía política no desarrolla los mismos presupuestos teóricos que subyacen al *Manifiesto Comunista,* aunque se trata de la misma persona[7]. La dimensión

[7] Cabe señalar, sin embargo, que mi perspectiva, como se verá más adelante, está lejos de rechazar la lucha de clases como propia del marxismo tradicional. Por el contrario, de lo que se trata es de entender el antagonismo de clase a la luz de las

esotérica de la obra marxiana apunta a descubrir el carácter históricamente específico de las leyes sociales que rigen el movimiento histórico de la civilización moderna –tal y como declara el prólogo de *El Capital*–, mientras que la dimensión exotérica está centrada en la problemática de la lucha de clases desde la perspectiva de los intereses sociales ya constituidos por la forma capitalista de las relaciones sociales[8] (Kurz, 2017). En resumen, este Marx "esotérico" que continúa ampliamente desconocido, ignorado y reprimido es:

> […] el descubridor del fetichismo social, crítico radical del "trabajo abstracto" y de su respectiva ética represiva que caracterizan el moderno sistema productor de mercancías. [Este Marx] orienta su análisis teórico no hacia los intereses sociales inmanentes al sistema, sino hacia el carácter histórico del propio sistema. El problema aquí ya no es [solamente] la "plusvalía no pagada", o el poder jurídico de disposición de la propiedad privada, sino la propia forma social del valor (Kurz, 2017, s/p).

La dimensión esotérica de la obra marxiana es una crítica, no sólo de la economía política como doctrina que resume la autocomprensión que necesariamente tiene la sociedad burguesa acerca de sí misma, sino también de esa forma históricamente específica de la producción social que es el modo de producción capitalista (Ruiz Sanjuán, 2019, pp. 19-20). Por consiguiente, es una crítica de la civilización capitalista en sus fundamentos mismos, o

formas sociales fundamentales del capital y su relación con la dinámica inmanente propia del capitalismo desarrollado.

[8] Como se verá más adelante, aunque retomo críticamente algunos aspectos de la obra kurziana, no puedo compartir su desprecio por el carácter exotérico de la obra marxiana. En última instancia, Kurz tiene una aprehensión unidimensional tanto de la sociedad capitalista como de la crítica de Marx, lo que implica que su exaltación de la dimensión esotérica quede presa de un vanguardismo intelectual que considera como único medio para la transformación radical una abstracta e improbable toma de conciencia global ante el colapso del capital. Desde mi perspectiva, una crítica genuinamente radical deberá moverse desde y en contradicción con las formas sociales del capital, por lo que no puede considerar aspectos tan elementales de la vida constituida por el capital, como la necesidad de los aumentos de salarios o de los derechos sociales como pura integración en las formas del capitalismo, que son resultado de una clase trabajadora que no puede ser nada más que una máscara del carácter del capital variable. Por el contrario, una crítica social radical, junto con señalar la necesidad, y moverse estratégicamente hacia la conquista colectiva de mejores condiciones de vida dentro de la forma social capitalista, deberá entrever las brechas que se abren en la relación de capital que posibilitan una potencial autoabolición del proletariado como condición de la transformación radical de la sociedad.

sea, en su forma históricamente específica de la riqueza social y la necesaria dimensión destructiva que anida y se despliega en esa forma. En este sentido, Clara Ramas (2021) señala que "la obra de Marx es a la vez una revolución de una ciencia y una crítica de una peculiar realidad histórica efectiva" (p. 15). En efecto, el carácter específico de la civilización capitalista moderna no puede ser aprehendido al modo de los objetos propios de la naturaleza, puesto que es una objetividad sociohistórica que produce sus propias formas de apariencia necesaria que ocultan la dinámica constitutiva de su movimiento real y que tienden a bloquear la posibilidad de su crítica radical (Ramas, 2021, p. 307).

Descubrir la lógica intrínseca que determina el movimiento histórico real de la producción capitalista de mercancías implica simultáneamente arrojar luz sobre la objetividad fantasmagórica que produce continuamente –por medio de su propio despliegue efectivo– un "entramado de ofuscación" que oculta su dinámica intrínseca (Adorno, 2018, p. 95). En consecuencia, el proyecto de crítica de la economía política es una crítica inmanente que responde a la lógica real del movimiento material del capital, y que es posibilitada por ésta, una crítica que exhibe la lógica interna de una totalidad social que se autorreproduce por medio de una práctica social contradictoria y fetichista que comporta no sólo un régimen de temporalidad abstracta que le es históricamente específico, sino también, como veremos, un particular régimen de sufrimiento humano que se asienta en la "ley absoluta" del capital: la producción de plusvalor (Marx, 2018, p. 797). De esta manera, el doble carácter –esotérico y exotérico– de la obra marxiana responde al carácter intrínsecamente contradictorio de las formas sociales capitalistas y al entramado de ofuscación desde el cual emerge, en contradicción con él, cualquier crítica social orientada hacia la transformación emancipatoria del mundo.

1.2. La importancia de las categorías como expresión de formas determinadas de existencia social

Ahora bien, habiendo resumido de manera muy somera algunos aspectos superficiales del doble carácter de la obra marxiana, quiero proponer una lectura crítica del entramado de socialización capitalista que pone en el centro el doble carácter de esta forma históricamente específica de reproducción social. Este énfasis, por supuesto, no es el resultado de una iluminación teórica nacida en el aislamiento, sino que es producto de la misma praxis social de la revuelta que es el objeto de la investigación: ésta, en cuanto

movimiento práctico contradictorio, tendió a desestructurar el régimen de temporalidad abstracta propio del capital al entrar en contradicción con la forma capitalista de las relaciones sociales. De esta manera, la revuelta evidenció no sólo la relación entre las formas sociales capitalistas y un particular régimen de tiempo que es históricamente específico a la sociedad actualmente existente, sino también el carácter doble, no-idéntico, de las formas sociales capitalistas y la posibilidad de una negación práctica determinada que emerge de esa forma de las relaciones sociales. Por consiguiente, para dar cuenta de la profunda complejidad que atraviesa el carácter contradictorio del despliegue práctico de la revuelta, deberé dialogar críticamente con la teoría marxiana en cuanto crítica radical de las relaciones sociales fundamentales de la civilización capitalista.

En un primer nivel de aproximación, este proyecto de crítica de la economía política podría ser considerado como un despliegue dialéctico de los fundamentos estructurales de una forma históricamente específica de socialización que se caracteriza por la intercambiabilidad universal de los productos de la actividad social (Postone, 2003, p. 211). Ahora bien, esa intercambiabilidad generalizada encuentra en la mercancía la forma universal del producto social y, por consiguiente, el valor –una forma abstracta de riqueza, fundada en el tiempo de trabajo– es la forma hegemónica de la riqueza social. Las categorías conceptuales de la crítica de la economía política expresan, entonces, modos específicos de existencia y conciencia social, determinaciones de existencia propias de la producción capitalista de mercancías (Marx, 2018, p. 93).

De acuerdo con esta determinación, una de las características constitutivas de la teoría marxiana es ser una teoría crítica de la sociedad moderna que reflexiona acerca de sus propios presupuestos en el entramado social, y que da cuenta de sus propias condiciones de posibilidad por medio de las categorías con las que aprehende críticamente su objeto, o sea, su propio contexto social e histórico. No solamente da cuenta de las formas sociales fundamentales del capital, sino que se comprende como una crítica posibilitada por el carácter contradictorio de esta forma históricamente específica de reproducción social (Postone, 2006, p. 495). Esa es, precisamente, la perspectiva de esta investigación, pero llevada no sólo al terreno de la aprehensión crítica de la civilización capitalista, sino también al estudio de la praxis social contradictoria de la revuelta social en Chile por medio de una perspectiva teórica capaz de dar cuenta de su propia determinación sociohistórica como potencialidad de negación práctica de ese determinado en-

tramado social. Si, como dice José A. Zamora (2021, p. 422), el punto en el que se intersectan la objetividad antagónica de la socialización capitalista y la experiencia individual es el sufrimiento –este mismo socialmente producido–, entonces una investigación como ésta, que parte desde la experiencia de la revuelta misma –y del sufrimiento social que en ella se expresa, así como aquel que produjo el terrorismo de Estado–, requiere, para exponer que "lo más subjetivo […] está mediado objetivamente" (Adorno, 2018, p. 28), del esfuerzo del concepto que supone comprender radicalmente el entramado de socialización desde la que ella ha emergido.

En otras palabras, la comprensión crítica de la revuelta exige una explicación de la forma históricamente específica de mediación social que la constituye como tal. Esto debe hacerse, no obstante, sin subsumir completamente su despliegue práctico en ella, ya que hacer justicia al momento de verdad de la revuelta, que sigue persistiendo en el presente, precisa de evidenciar lo no-idéntico, lo no completamente subsumido al capital y la posibilidad real de la emergencia práctica de lo diferente, sin la cual no podría haber existido la revuelta como potencialidad del carácter contradictorio de la sociedad[9].

1.3. La mercancía: carácter dual y dimensión destructiva de la riqueza social en el capitalismo

La mercancía es la forma elemental o celular de la riqueza social en la civilización capitalista, por lo que, en las sociedades en que domina este modo histórico de producción, la riqueza se presenta en primera instancia como "un enorme cúmulo de mercancías" (Marx, 2018a, p. 43). Ya desde el primer párrafo de *El Capital* se evidencia que la forma básica del entramado de socialización capitalista está constituida como unidad contradictoria de lo no-idéntico (Postone, 2006, p. 205), puesto que cuando Marx señala que *en* la sociedad capitalista la riqueza se presenta bajo la forma de la mercancía está evidenciando que, lógicamente, la riqueza social como tal no es idéntica ni se agota en la forma mercancía como tal. Solamente en el capitalismo la mercancía se convierte en la forma universal que adquieren los productos de la actividad productiva de la sociedad, por lo que esta forma históricamente específica de

[9] Esta perspectiva me fue sugerida por la lectura que José A. Zamora (2021, p. 423) realiza de la teoría crítica de Th. W. Adorno con respecto al análisis de los fenómenos particulares mediante el apoyo en una dialéctica materialista.

la riqueza no puede ser extendida al conjunto de la historia de la humanidad. Es a partir de este hecho básico, de este carácter históricamente específico que constituye la existencia misma de la forma mercancía como tal en la sociedad capitalista, que Marx (2018) procede a desplegar el carácter contradictorio de esa forma elemental de la riqueza social en el capitalismo.

Como ya se puede entrever, la mercancía está lejos de ser un mero objeto. Es, ante todo, una relación social compleja que se materializa en las cosas, una praxis social e histórica que articula el conjunto de la civilización capitalista y que es portadora de una particular dinámica de desarrollo y crisis, que le es intrínseca. En ese sentido, el carácter dialéctico de la investigación marxiana responde necesariamente a la dialéctica real de las formas sociales fundamentales del capital que constituyen y articulan la totalidad de la reproducción social en el capitalismo (Postone, 2006)[10]. En efecto, Marx (2018) evidencia que la mercancía, en cuanto relación social estructurante del capitalismo, está constituida de manera dual, contradictoria, como unidad no-idéntica de valor de uso –riqueza material, real– y valor –riqueza abstracta determinada por la cantidad de tiempo de trabajo social–. Esto implica que Marx (2018, p. 47) deba moverse necesariamente al análisis del valor y de su sustancia, o sea, el trabajo abstractamente humano materializado en cada mercancía, y medido según el tiempo necesario para su producción social.

En esta abstracción social real que constituye a la producción capitalista de mercancías, que instaura como única propiedad, común a todos los productos de la actividad productiva de la sociedad, el ser productos de tiempo de trabajo humano abstracto, homogéneo e indiferenciado, se han extinguido todas las características sensoriales de los productos como el elemento determinante de su producción (Marx, 2018, p. 90). En efecto, en el capitalismo no se produce con miras a satisfacer, a través de una planificación común, las necesidades de la sociedad, sino que se produce con vistas al intercambio. En una fábrica de fideos bajo el capitalismo, por ejemplo, no se produce con el objetivo de evitar el hambre y satisfacer la necesidad de alimento del mayor número de personas y en las mejores condiciones posibles, sino que se produce con el objetivo de obtener la mayor cantidad de dinero al final del proceso. Este objetivo sólo puede lograrse, como veremos más adelante, con

[10] Sobre la relación entre el método dialéctico de Marx y la dialéctica real del capital, véase Fineschi (2023, pp. 15-111).

la explotación de tiempo de trabajo excedente a la fuerza viva de trabajo, a los productores, en el proceso de la producción de mercancías. Esto implica que, para una sociedad como la capitalista, la obtención de valor –cuya manifestación fenoménica más acabada es el dinero– es el objetivo determinante de toda la producción social: un proceso continuo de autovalorización del valor, de valorización del dinero como capital (Marx, 2018, p. 188).

Esto supone, necesariamente, que la mercancía como forma social es portadora de una particular dimensión intrínsecamente destructiva, puesto que, como el proceso de autovalorización no está orientado a la satisfacción de ninguna necesidad concreta, tiende, por su propia lógica, a devorar el mundo completo para satisfacer la compulsión objetiva a la valorización del valor que determina todo el movimiento concreto de la sociedad capitalista (Jappe, 2019, pp. 12-15). Por consiguiente, ya en la doble naturaleza de la mercancía encontramos su propensión hacia la destrucción del mundo en favor de la acumulación de riqueza abstracta que hoy, a juzgar por los resultados, se ha convertido en la condición histórica básica de los seres humanos que viven actualmente en el arco histórico de la crisis del capitalismo tardío. Esto implica que ya en el núcleo de la mercancía como unidad de lo no-idéntico se encuentra una dialéctica de lo vivo y lo muerto, que configura los conflictos sociales como "indicios de un antagonismo objetivo entre trabajo cosificado y seres humanos vivos" (Adorno, 2004b, p. 179).

De acuerdo con esta determinación, los resultados de la actividad productiva de los seres humanos vivientes adquieren, *en cuanto mercancías*, una objetividad fantasmagórica, suprasensible, materializada en objetos, pero inaprensible para los cinco sentidos (Marx, 2018a, p. 87):

> Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma […]. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores (Marx, 2018a, p. 47).

En cada mercancía se encuentra coagulada una determinada cantidad de trabajo humano homogéneo e indiferenciado (Moseley, 2023, pp. 13-15), fuerza viva de trabajo gastada en la producción y materializada en objetos, dispendio de actividad viviente que es realizado sin tener en consideración la forma en que se gasta. La magnitud de valor de cada mercancía es la cantidad de tiempo de trabajo humano homogéneo que se encuentra mate-

rializada en ella (Moseley, 2023, p. 15). Esa magnitud de valor no se determina por las horas reales de la duración de la actividad productiva del trabajo viviente de cada asalariado individual, sino por la cantidad de tiempo de trabajo social promedio requerido para producir cada mercancía en las distintas ramas de la industria, todas ellas medidas en cantidades idénticas de trabajo humano homogéneo (Moseley, 2023, p. 44). Aparece aquí una primera característica determinante del régimen de temporalidad abstracta propio del capitalismo:

> Es solo la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, pues, o el *tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso*, lo que determina su *magnitud* de valor [como mercancía] (Marx, 2018, p. 48).

De este modo, en el capitalismo los productores no sólo son forzados, por medio de una coacción social impersonal, a producir de acuerdo con una norma temporal abstracta, sino que deben hacerlo de una manera históricamente adecuada, que es permanentemente reactualizada conforme cambian las tasas de productividad de la civilización capitalista (Postone, 2006, p. 391). Cada una de las unidades de fuerza de trabajo de la sociedad es abstractamente igual a cualquier otra, en la medida en que tienen el carácter de una unidad social promedio de fuerza de trabajo y actúan como tales, es decir, sólo se requiere, con el fin de producir mercancías, el tiempo de trabajo que es necesario según el promedio de la fuerza social productiva en una época dada de la sociedad del capital (Marx, 2018a, p. 48). Es este tiempo de trabajo socialmente necesario el que determina la magnitud del valor –que implica, por tanto, una coacción objetiva sobre los vivientes–, magnitud que sólo cambiará si el tiempo de trabajo socialmente necesario se modifica con los cambios en la productividad del trabajo (Marx, 2018, p. 50).

Como se desprende de lo anterior, el movimiento del dinero como capital es producto de un entramado de relaciones sociales que posee en la forma valor de la mercancía tanto su presupuesto básico como el objetivo determinante de la producción social. Ahora bien, si el capital es dinero en proceso (Marx, 2018, p. 189), entonces es preciso abordar las características del trabajo productor de mercancías, o sea, de aquella relación social de producción que permite que el dinero devenga dinero en proceso de constante aumento cuantitativo.

1.4. El trabajo productor de mercancías: plustrabajo, régimen de temporalidad abstracta y sufrimiento social

Si la mercancía está constituida de una manera dual, contradictoria, esto se debe a que el trabajo que produce mercancías posee un doble carácter: trabajo concreto y trabajo abstracto (Marx, 2018a, pp. 51-57). La aprehensión crítica de este carácter bifacético del trabajo productor de mercancías –y, a fortiori, de las formas sociales básicas del capitalismo– es, para Marx (2018a), el "eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política" (p. 51) y, por consiguiente, la comprensión real del objeto de la ciencia económica burguesa: el modo de producción capitalista. Es precisamente este carácter contradictorio del trabajo productor de mercancías lo que constituye "el dualismo de las formas sociales estructurantes fundamentales de la sociedad capitalista" (Postone, 2006, p. 208).

La principal diferencia entre las dos dimensiones del trabajo productor de mercancías –dimensiones que, no obstante, constituyen dos momentos de *una misma actividad* de producción (Postone, 2006, p. 213)– es que su dimensión concreta se caracteriza por la diversidad y especificidad de las actividades productivas –por ejemplo, construir, tejer, escribir, pavimentar, soldar, etc.–, por lo que, en cuanto a lo que refiere a la particularidad de cada una de ellas, ninguna es equiparable entre sí en la medida en que se materializan en objetos útiles que satisfacen necesidades del todo diferentes –necesidad de vivienda, de abrigo, de cultura, y así *ad infinitum*–. Sin embargo, en cuanto a su dimensión abstracta, que se constituye por medio de una abstracción de todas las cualidades particulares de las diferentes actividades productivas concretas, estas diferentes actividades de producción de objetos útiles son consideradas como diferentes cantidades de la misma especie de trabajo homogéneo. Es decir, como un gasto directo en la producción de mercancías de cerebro, músculo y nervio humanos, que es condición de una actividad social de producción que se mide en unidades de tiempo abstractamente social (Marx, 2018, p. 237).

Esto último es de suma importancia para una comprensión radical de los fundamentos de la civilización capitalista. Postone (2006, p. 73) ha enfatizado que la categoría de valor debería examinarse como una forma históricamente específica de riqueza cuya particularidad reposa en su determinación temporal. De acuerdo con ello, para Postone (2006, p. 96) –al igual que para Marx (2016ab; 2018)–, es central la importancia del carácter dual del trabajo, y esta centralidad viene dada por la necesidad de expresar

teóricamente la contradicción efectiva que se encuentra en el núcleo de las formas sociales fundamentales de praxis social, que constituyen y articulan al modo de producción capitalista como una sociedad dotada de una dinámica intrínseca que le es específica a este modo de interdependencia social.

En ese sentido, Postone (2006) ha abierto un importante camino en la teoría crítica de la sociedad al retomar y poner en el centro de la crítica social la perspectiva marxiana del carácter dual del trabajo productor de mercancías como la mediación por excelencia de la civilización capitalista. De hecho, es el carácter dual, contradictorio, de esta praxis social históricamente definida, lo que engendra no sólo el carácter bifacético de todas las formas de existencia social en el capitalismo, sino que también es el fundamento de su particular dinámica de despliegue histórico. De ese modo, el trabajo productor de mercancías constituye una forma históricamente original de mediación social:

> Nadie consume lo que produce, pero, sin embargo, el trabajo propio o los productos de ese trabajo funcionan como medio necesario para la obtención de los productos de los demás. [Por lo tanto], el trabajo determinado por la mercancía aparece mediado por un conjunto de estructuras que […] él mismo produce (Postone, 2006, p. 214).

De este modo, lo que le da al trabajo productor de mercancías su carácter universal en la civilización capitalista es esa función social históricamente específica que desempeña como actividad de mediación social, en la que las diversas actividades productivas se abstraen de la particularidad de su producto y de la forma concreta misma del gasto de actividad productiva (Postone, 2006, p. 216). El trabajo productor de mercancías es, por consiguiente, una praxis social que se funda, y que mantiene, con su dinámica, un proceso real de abstracción social que permite que la forma mercancía se convierta en la forma universal de los productos de la actividad social de la humanidad.

Debido a esta forma particular de la riqueza capitalista los resultados de la actividad de producción no se realizan con miras a la satisfacción de necesidades concretas, sino que se miden conforme a las cantidades abstractas de tiempo de trabajo objetivados en ellos con miras a su intercambio. En consecuencia, nadie puede acceder a la riqueza material así producida sin la mediación del equivalente general, el dinero, la forma cósica que adquieren las relaciones sociales de producción en el capitalismo. El dinero, en tal sentido, es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo (Marx, 2018, p. 115).

Dada esta mediación de la producción social, esto entraña como consecuencia que la civilización capitalista, la sociedad que más riqueza material ha producido en la historia de la reproducción humana al interior de la naturaleza, necesariamente tiene que albergar la más abyecta miseria en medio de la más pasmosa abundancia material (Postone, 2006, p. 266). Morir de hambre, de miseria, padecer en la indigencia en la calle al lado del lujo o perder la vida producto de enfermedades perfectamente curables, una realidad hoy cada vez más extendida en el mundo, es una característica intrínseca de la civilización del capital.

Por otro lado, abordando la dimensión concreta del trabajo productor de mercancías –es decir, la producción efectiva de riqueza material real, de productos útiles–, Marx (2018) señala que esta actividad concreta productora de valores de uso es la condición básica de existencia de todas las formas históricas de la producción social humana, una "necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre la humanidad y la naturaleza" (p. 53). Robert Kurz (2021) ha criticado esta concepción de Marx con respecto a la actividad productora de riqueza real, en la medida en que está considerada *como trabajo*. De acuerdo con el crítico del valor alemán, Marx habría querido conservar "un momento de abstracción ontológico-transhistórico de la abstracción trabajo" (Kurz, 2021, p. 65). De hecho, para Kurz (2021) el concepto de trabajo es ya en sí mismo el resultado de la abstracción real que es constitutiva de la civilización moderna. En efecto, no podríamos hablar descuidadamente de "trabajo" en todas las épocas anteriores a la producción capitalista, puesto que en otras sociedades los equivalentes del moderno vocablo "trabajo" se aplicaban solamente a la actividad forzada de las clases subalternas. Afirmar, por ejemplo, que en el paleolítico los seres humanos trabajaban constituiría una proyección de relaciones sociales específicas del capital hacia el pasado de la especie, proyección que es típica de los economistas burgueses y del llamado marxismo tradicional. No obstante, Kurz (2021) logra este avance teórico al precio de perder de vista la dualidad constitutiva del trabajo productor de mercancías y, con ello, el carácter fundamentalmente contradictorio de la sociedad capitalista. Nótese el siguiente pasaje de *La sustancia del capital*:

> La aporía marxiana es una constante en los análisis de *El capital* al introducir Marx las definiciones de "trabajo abstracto" y "trabajo concreto". En sentido estricto, el término "trabajo abstracto" es un pleonasmo lógico (como "oscuridad negra"), ya que el atributo ya está contenido en el propio concepto; el trabajo es ya una abstracción.

> Por el contrario, la definición de "trabajo concreto" es una contradicción en términos (algo así como "claridad oscura"), ya que el atributo está en contradicción con el concepto; como abstracción (que incluso conceptualmente sólo podía surgir donde hay una abstracción social real), el "trabajo" en sí mismo no puede ser "concreto" en el sentido de un determinado modo de actividad (Kurz, 2021, p. 64).

En realidad, si trabajo concreto y abstracto son dos facetas de una misma abstracción que Marx trataría de distinguir de manera aporética, producto de su supuesta ontología del trabajo, entonces el capital no sería una totalidad social fundamentalmente contradictoria. Sería, por el contrario, una sociedad unidimensional carente de contradicciones –y, por tanto, ausente de fundamentos en su propia objetividad histórica para una potencial negación que emergiera desde sus propias contradicciones–, sin otro final lógico que una inevitable y completa aniquilación del mundo sensible en favor de una abstracción. Por supuesto que esta perspectiva, aunque errónea como veremos, responde a una realidad efectiva y posee un momento de verdad, puesto que solamente una persona extremadamente ingenua o ideológicamente interesada en la perpetuación de la relación social capitalista podría negar su dimensión aniquiladora con respecto a los seres humanos y la naturaleza.

Sin ir más lejos, el propio Marx (2018, p. 613) señala que la producción capitalista sólo progresa destruyendo las dos fuentes de toda riqueza real: los seres humanos y la tierra. Por consiguiente, sin perder de vista el importante momento de verdad en Kurz (2021), cuando señala la necesidad de una teoría crítica radicalmente histórica, específica de la civilización capitalista, es necesario profundizar en esa dualidad constitutiva del trabajo productor de mercancías como unidad no-idéntica de riqueza material y riqueza abstracta. A este respecto, Kurz (2021) evidencia de manera correcta que el término valor de uso corresponde necesariamente a un concepto propio de la producción social capitalista, porque la distinción entre riqueza real y riqueza abstracta sólo tiene sentido, y sólo es posible, para la civilización capitalista y su particular régimen de temporalidad (Kurz, 2021, p. 65).

Cuando Marx habla del "trabajo" útil como condición de existencia de cualquier sociedad, se refiere a que la reproducción de la sociedad humana presupone una relación activa con la naturaleza, una determinada forma de producción social que transforme las sustancias naturales de una manera tal en que permitan la existencia de ese tipo históricamente particular de (re) producción social. Con todo, la abstracción no es el esfuerzo humano en la producción –Marx (2016a) enfatiza que, hasta el presente, todo trabajo ha

sido trabajo forzado y que incluso las actividades más libres, como la producción musical, requieren un grado de esfuerzo–. La abstracción reside en que un determinado cuanto de riqueza material de una mercancía X pueda ser intercambiado por otro cuanto determinado de una mercancía Y de una cualidad completamente diferente en la que se encuentre objetivada la misma cantidad de tiempo de trabajo humano homogéneo, o sea, una misma magnitud de valor. Empero, la riqueza material no puede ser idéntica al valor por la sencilla razón de que la actividad productora de mercancías no es la forma última y eterna de la producción social de la humanidad y que, por tanto, lo que Marx denomina como "trabajo concreto" –o sea, más precisamente, la actividad productiva viviente ejecutada en el marco de diferentes formas históricas de producción–, no siempre ha sido, ni necesariamente siempre estará, determinada por la relación social capitalista y, por lo tanto, no siempre significará sufrimiento irracional socialmente provocado. Es decir, la riqueza real, materialmente sensible, no es idéntica al valor como tal, incluso aunque no podemos perder de vista que su producción bajo el capitalismo, y las necesidades que se supone satisfarán, están moldeados por la lógica destructiva propia de la mercancía.

En este sentido, el análisis de Kurz (2021, p. 68) pone en el centro del problema del trabajo productor de mercancías su carácter aniquilador en cuanto gasto de energía humana en la producción, "combustión corporal" de cerebro, nervios y musculatura humana. Esto implica necesariamente poner el sufrimiento –un sufrimiento socialmente creado y específico de esta civilización histórica– en el centro del análisis del trabajo abstracto como sustancia del capital. En este aspecto, la perspectiva de Kurz (2021) va más allá de la perspectiva de Postone (2006), quien, sin perder de vista la constitución dual de las formas sociales del capital, tiende a olvidar el sufrimiento humano irracional como dimensión constitutiva del trabajo productor de mercancías y, por tanto, de la dinámica histórica contradictoria del capital –e, incluso, si lo pensamos desde Adorno (2018, p. 191), como expresión de la no-identidad entre los sujetos y la objetividad social capitalista–. En otras palabras, Postone (2006) no llega a conceptualizar un tipo históricamente específico de sufrimiento social como presupuesto de la constitución dual de las formas sociales capitalistas. No obstante, su perspectiva atiende a las posibilidades de transformación radical inmanentes al carácter no idéntico de dichas formas y a la contradicción entre las potencialidades históricas objetivadas por el propio sistema y la miserable actualidad en la que estas permanecen bloqueadas. A la inversa, Kurz (2021) olvida no sólo el carácter

dual de las relaciones sociales fundamentales del capital, sino que también pierde de vista que la medida de la magnitud del valor no puede ser el gasto de energía, sino solamente el tiempo[11]. Esto no implica negar la verdad del análisis de Kurz que, al poner el eje en la combustión del cuerpo humano como condición de la producción de mercancías, sitúa el sufrimiento social en el centro de la teoría crítica radical de la civilización capitalista. Más bien, implica tomar este momento de verdad en el marco de una crítica capaz de dar cuenta de la dialéctica real de la mercancía que constituye esa forma social e histórica de humano sufrimiento. No obstante, esta dialéctica se pierde cuando, como en Kurz (2021), la teoría reduce todo a una abstracción sin dualidad y, con ello, se convierte en una teoría que cae presa de la unidimensionalidad *aparente* del capitalismo desarrollado.

Kurz ha perdido de vista que lo que está en el centro de la dialéctica del trabajo productor de mercancías es, para Marx, el régimen de tiempo propio de la producción capitalista, que el valor como forma social históricamente específica de la riqueza está determinado temporalmente. La combustión corporal en la producción de mercancías forma parte de una actividad productiva que es medida *en tiempo*, pero no es la combustión corporal en sí lo que constituye el trabajo humano homogéneo que le da a cada mercancía su magnitud de valor particular, sino la medida social de la actividad productiva: el tiempo de trabajo socialmente necesario.

Chris Arthur (2013) señala al respecto que:

> La única dimensión posible del proceso de valorización es el tiempo que dura [la actividad productiva]. No es en absoluto evidente que el trabajo tenga que medirse solamente por la duración […], pero es necesario que la actividad pura exista únicamente en la dimensión del tiempo puro. Debido a la inversión de los aspectos concretos y abstractos de la actividad aquí, este tiempo es tiempo abstracto, tiempo en su concepto, el paso entre dos intervalos […]. Lo que realmente se mueve es siempre un proceso material concreto, pero éste se determina como portador del movimiento lógico ideal; así, el tiempo que dura se resignifica ahora como tiempo del capital (p. 113).

[11] Advertir esta problemática no es mérito mío, sino de mi maestro, el Dr. Alfonso García Vela. Aquí expreso simplemente el debate que surgió en el marco de su seminario sobre capitalismo y teoría social contemporánea y del curso optativo sobre los debates contemporáneos de la obra de Marx para el programa de Maestría en Sociología del ICSyH-BUAP. Los posibles defectos de la exposición y de la comprensión de esta problemática son, por supuesto, completamente míos.

En esta línea argumental, Marx insiste en numerosos pasajes de los *Grundrisse* y *El capital* acerca del sufrimiento social que resulta de la "hambre canina de plustrabajo" (Marx, 2018, pp. 282-292) propia del capital, pero lo hace siempre situándolo en el marco de un régimen de temporalidad abstracta históricamente específico que está constituido por la compulsión objetiva del capital a la valorización del valor. En efecto, la razón detrás del consumo efectivo y *acelerado* de seres humanos en la producción de mercancías, está dada por la formación del plusvalor a partir del tiempo de plustrabajo expoliado a la clase obrera en el proceso de producción de mercancías. Dado que la valorización del valor –y, por tanto, la acumulación de capital–, sólo tiene lugar mediante la explotación de plustiempo de trabajo de la fuerza de trabajo viviente en el proceso de producción, esto tiene como resultado necesario que el desarrollo del capital como forma social implicará la formación de una temporalidad abstracta que es intrínseca a la producción capitalista, temporalidad abstracta que constriñe a la humanidad a trabajar de manera excedente y acelerada en favor de la producción de (plus)valor:

> Lo que intercambia [el obrero] con el capital es toda su capacidad de trabajo, que gasta, [digamos], en 20 años. En lugar de pagársela de una sola vez, el capital lo hace por dosis, a medida que el obrero la pone a su disposición, digamos semanalmente […]. La lucha por el Bill [Ley] de las diez horas, etc., demuestra que el capitalista lo que más anhela es que el obrero disipe*, lo más rápido posible y sin interrupción, sus dosis de fuerza vital* (Marx, 2018, p. 234).
>
> Si usted –me confió un fabricante muy respetable– me permite *hacer trabajar* tan sólo 10 minutos de sobretiempo por día, me pone en el bolsillo £ 1.000 anuales" […]. "Los átomos de tiempo son los elementos de la ganancia" [Marx está citando un inspector fabril] […]. El obrero aquí, *no es nada más que tiempo de trabajo personificado* (Marx, 2018, p. 292).
>
> El capital no se pregunta por la *duración de la vida de la fuerza de trabajo.* Lo que le interesa es únicamente que el máximo de fuerza de trabajo se puede movilizar en una jornada laboral. Alcanza este objetivo *reduciendo la duración de la fuerza de trabajo,* así como un agricultor codicioso obtiene del suelo un rendimiento acrecentado *aniquilando* su fertilidad (Marx, 2018, p. 320).

Es mérito de Kurz (2021) el haber puesto en el centro del debate contemporáneo sobre las nuevas lecturas o interpretaciones de Marx la combustión de energía humana en el proceso de producción de mercancías –y, con ello, del carácter históricamente específico del sufrimiento social que se encuentra en

el núcleo de las relaciones sociales capitalistas–. No obstante, ha perdido de vista la constitución contradictoria del proceso social capitalista. Como se desprende de las citas de *El Capital* arriba desplegadas, en el núcleo de esa aniquilación real de los seres humanos, del consumo aniquilador de lo vivo en favor del movimiento autónomo del valor, está el régimen de dominación temporal abstracta del capital, que resulta de la formación del plusvalor por la absorción de tiempo de plustrabajo en el proceso de producción de mercancías. De este modo, al perder de vista el carácter dual del trabajo productor de mercancías –y, por tanto, del necesario carácter contradictorio de la sociedad del capital como un todo que produce el potencial de su propia negación histórica–, Robert Kurz cae preso de la violenta lógica de lo idéntico, una lógica de la que él quería escapar. Esto implica para Robert Kurz, por cierto, la adopción de una perspectiva sobre el colapso de la civilización capitalista, que analizaré más adelante, en la que la única posibilidad de alternativa a la catástrofe reside en una abstracta toma de consciencia.

De lo que se trata, por el contrario, es de retomar una perspectiva genuinamente materialista que sea capaz no sólo de aprehender la relación entre objetividad capitalista y sufrimiento –como lo hace Kurz (2021)–, sino también de evidenciar la no-identidad que este sufrimiento testimonia. Habría que decir a Kurz (2021) que la "más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad […], por eso la filosofía de la identidad es mitología en cuanto pensamiento" (Adorno, 2018, p. 191). Un pensamiento que, queriendo ser crítico, lo somete todo a lo idéntico –y que, por tanto, recae en la mitología–, que apuesta con seguridad que el mundo empeorará en su camino inevitable hacia la completa autoaniquilación, olvida que, en el sufrimiento real, corporalmente sentido de los vivientes, se encuentra también contenido el testimonio de la emancipación posible:

> El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar […]. Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora (Adorno, 2018, p. 191).

Puesto que, como se desprende de sus propios fundamentos básicos y estructurantes, el capital constituye un entramado de relaciones sociales que produce sufrimiento irracional, es una característica necesaria del mecanismo social de la dominación capitalista el impedir el conocimiento crítico, reflexivo, de los sufrimientos que produce (Adorno, 2017, p.

68). En última instancia, todo esfuerzo de crítica social radical emerge en contradicción con este entramado de ofuscación del capital, y precisa de tender a disolverlo mediante el autoesclarecimiento de la praxis social. Al retomar aquí la crítica de la economía política desde una perspectiva que reconoce el trabajo productor de mercancías como forma dual constituyente del entramado social capitalista, pretendo precisamente evidenciar las potencialidades subversivas que necesariamente anidan en el interior de un entramado de socialización que se funda en tales contradicciones intrínsecas a este modo de producción.

1.5. Plustrabajo, plustiempo, plusproducto, plusvalor

En el primer apartado sobre la mercancía he puesto el énfasis en su carácter dual, respondiendo a una estructura lógica de la argumentación que me permitiera trasladar la discusión hacia el carácter bifacético del trabajo productor de mercancías como el elemento constituyente de la dualidad de todas las formas sociales del capital y, por tanto, del doble carácter de la sociedad capitalista. No obstante, como se desprende del apartado anterior, la mercancía como forma estructurante básica de la civilización capitalista no puede entenderse sin el plustrabajo contenido en ella.

Cuando se introduce el plustrabajo como elemento constitutivo de la forma mercancía, ésta aparece ya no sólo como constituida por la dialéctica entre riqueza material y riqueza abstracta, sino como un producto de la relación de capital (Marx, 2009, p. 109). En consecuencia, no puede explicarse el "hambre canina de plustrabajo" propia de la producción capitalista analizada por Marx (2018, pp. 282-92) si ésta no estuviera determinada por la forma misma de la mercancía. Esto quiere decir que una producción realizada con vistas al intercambio de mercancías –y, por tanto, a la apropiación de (plus)valor– requiere la absorción creciente de tiempo de trabajo excedente por sobre el necesario para la reproducción de la sociedad como condición misma de la existencia de ese modo de producción:

> El capital, por añadidura, *aumenta el tiempo de plustrabajo de la masa mediante todos los recursos del arte y la ciencia*, puesto que *su riqueza consiste directamente en la apropiación de plustrabajo* [cursivas mías hasta aquí]; ya que *su objetivo es directamente el valor*, no el valor de uso (Marx, 2016b, p. 231).

Como en otras sociedades de clases anteriores al capital, la riqueza de la sociedad capitalista consiste directamente en la apropiación de plustrabajo, pero su característica definitoria es que se trata de plustrabajo que es obtenido por mediación de una relación de producción históricamente específica del capital: el trabajo asalariado. La relación salarial, forma necesaria del trabajo capitalista productor de mercancías, es una "forma mediadora [del] sojuzgamiento bajo el capital del trabajo vivo como simple medio para la conservación y aumento del trabajo objetivado y vuelto autónomo" (Marx, 2009, p. 105). Como veremos, esta particular relación social fundada en la apropiación de trabajo excedente sin intercambio de equivalente instaura un régimen de temporalidad abstracta y una trayectoria histórica que constituye la dinámica intrínseca del despliegue espaciotemporal de la civilización capitalista, dinámica que comporta no sólo la producción siempre aumentada de riqueza material, sino también la reproducción ampliada de una particular clase de sufrimiento social.

En el Libro III de *El capital*, en el que se analiza el proceso de producción global del capital, Marx señala que:

> El valor contenido en la mercancía es igual al tiempo de trabajo que cuesta su producción, y la suma de ese trabajo consta de trabajo pago e impago […]. *La ganancia del capitalista proviene de que tiene para vender algo por lo cual no ha pagado nada* (Marx, 2021a, pp. 30-49).

Por consiguiente, en cuanto forma social estructurante del capitalismo, la mercancía está constituida por el plustrabajo que se encuentra objetivado en ella, por un tiempo de trabajo homogéneo excedente que está materializado objetivamente en una fracción del producto final del proceso de producción. Entender este hecho es un requisito fundamental para la comprensión crítica de la dialéctica constitutiva de la mercancía como resultado del trabajo productor de mercancías, puesto que ese trabajo, para producir mercancías, requiere materializar tiempo de plustrabajo. En otras palabras, comprender la forma valor de la mercancía es imposible si se hace abstracción de su constitución por el tiempo de plustrabajo materializado en el producto de la actividad social y, por lo tanto, del desgaste de la fuerza viva de trabajo objetivado en ella –o sea, la combustión muy real de cerebro, músculo y nervio en el proceso de producción de mercancías que resalta Kurz (2021)–.

Lo esencial es, por tanto, *el tiempo de la sociedad*. Una parte del tiempo global de la sociedad del capital corresponde al tiempo necesario para la producción de los medios de subsistencia de la clase asalariada. Este tiem-

po, que llamamos tiempo necesario –porque es necesario para la propia existencia de la sociedad, para la reproducción de la clase trabajadora–, varía conforme el aumento de las tasas de productividad social disminuyen el tiempo necesario para producirlos. Por el contrario, la otra fracción del tiempo global de la sociedad capitalista corresponde al trabajo excedente que la clase asalariada trabaja por sobre el tiempo necesario para su propia reproducción en un determinado estadio de desarrollo civilizatorio del capital. Este tiempo de trabajo excedente, que se objetiva en una producción material excedente, es el fundamento no sólo de la producción de plusvalor, y a fortiori de capital, sino que también es el cimiento de la existencia del resto de las clases e individuos no productivos, incluyendo por supuesto la clase de los capitalistas.

La valorización del valor, el capital, no puede existir entonces sin este plustiempo de trabajo excedente, o sea, sin este tiempo de plustrabajo que es realizado por sobre lo necesario para la reproducción de la forma dineraria de los medios de subsistencia de la clase obrera. En consecuencia, la producción capitalista de mercancías, que presupone un determinado desarrollo histórico de las fuerzas productivas de la sociedad como condición de su existencia, no puede perpetuarse ni reproducirse como tal sin el tiempo de plustrabajo de la clase obrera:

> La *función* verdadera, específica del capital en cuanto capital es pues, la *producción de plusvalor*, y ésta […] no es otra cosa que *producción de plustrabajo*, *apropiación* […] de *trabajo no pagado*, que se […] objetiva como *plusvalor* (Marx, 2009, p. 6).

Si cada mercancía está determinada no sólo por ser una objetivación de tiempo de trabajo a secas, que es como se nos aparecía en primera instancia, sino, más precisamente, de plustrabajo, esto supone que la producción capitalista de mercancías sería imposible sin la mediación de la mercancía fuerza de trabajo –mercancía que es inseparable de la corporalidad viva de la persona trabajadora–. Este (plus)trabajo contenido en la objetividad real de las mercancías es, por lo tanto, la materialización de tiempo vivo en el proceso de producción capitalista: los seres humanos son "medios de producción vivos" para la valorización del capital (Marx, 2009, p. 103). En otras palabras, el régimen de temporalidad abstracta propio del modo de producción capitalista se sostiene mediante el "consumo productivo" acelerado e intensificado, en la medida en que aumentan las tasas de productividad, del tiempo de plustrabajo de la clase obrera global (Marx, 2018, p. 222).

De acuerdo con esto, para Marx (2016a; 2016b) la categoría de plustiempo es fundamental, puesto que la producción capitalista se sostiene en la producción permanentemente ampliada de un tiempo excedente de trabajo impago, tiempo de plustrabajo que se encuentra objetivado en un producto excedente o plusproducto que es apropiado sin intercambio de equivalente por el capital. La valorización del valor, la condición de existencia del capital como tal, tiene como presupuesto la producción de tiempo de plustrabajo impago objetivado en un producto excedente por sobre la reproducción del trabajo necesario, tiempo vivo que es absorbido en el proceso de producción y que se encuentra materializado en una fracción alícuota de las mercancías producidas que, posteriormente, se realiza como plusvalor en el proceso de circulación (Marx, 2021, p. 313).

Este tiempo de plustrabajo es, como todo tiempo de trabajo, tiempo de trabajo forzado (Marx, 2016a, p. 266), pero forzado por medio de una coacción social abstracta propia de un régimen temporal en el que los individuos socializados por el capital, que están a su vez escindidos de los medios de producción, se encuentran sometidos a la coerción de intercambiar mercancías –y, en el caso del proletariado, su fuerza viva de trabajo– como condición básica de su sobrevivencia (Postone, 2006, p. 224-25). Es plustrabajo forzado mediado por la forma de valor de las relaciones sociales, en tanto que el régimen de trabajo asalariado presupone que la clase asalariada sólo puede apropiarse de una parte del producto global de la sociedad –producto que ha creado ella misma de manera privada y aislada en las diferentes unidades productivas del capital llamadas "empresas"– a condición de no sólo reproducir el valor de su salario, sino de objetivar un tiempo de trabajo excedente que permita la valorización del capital: producción excedente de valores excedentes (Marx, 2016a, p. 416).

Esta determinación social propia de la civilización capitalista configura una menesterosidad creciente de los individuos socializados por el capital con respecto a los "poderes combinados de la especie" (Postone, 2006), o sea, de las fuerzas sociales de la producción colectiva y combinada que se han desarrollado bajo la compulsión a la autovalorización del capital por medio del expolio del plustrabajo de las masas asalariadas productoras de plusvalor. Con ello se mistifica también la relación capitalista, puesto que esos poderes productivos desarrollados en el marco del proceso de producción material de la riqueza, proceso que bajo el capital experimenta una modificación y una revolución permanente del proceso de producción inmediato con el

desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo combinado, aparecen ahora como un poder inherente al capital mismo (Marx, 2009, pp. 93-100).

El doble carácter del capital como siendo simultáneamente proceso de producción de la riqueza material y proceso de valorización, queda oculto por la propia dinámica inmanente de la producción capitalista desarrollada. La producción capitalista despliega por primera vez en gran escala las condiciones fundamentales de todo proceso de producción material, medios de producción, medios de subsistencia y la actividad de producción viva, el ser humano, etc., pero lo hace de una manera tal en que, aunque emancipa estas condiciones del círculo estrecho de los productores individuales, realiza la producción en masa de riqueza material a expensas del conjunto de la clase proletaria y se constituye en un poder ajeno que le domina.

Los poderes combinados de la actividad productiva de la especie humana son traídos a la vida por la producción capitalista, de ahí su alcance histórico-universal, pero estas fuerzas sociales de la producción material no son un poder del capital como tal, sino tan sólo la fuerza social de la actividad combinada de producción que opera subsumida y constreñida en la relación de capital. Estos poderes combinados de la especie no se desarrollan, entonces, solamente merced al proceso de valorización en el que se han desarrollado por vez primera, sino que se despliegan en el proceso real de la producción material, en el que los productores trabajan combinadamente, usando medios de producción colectivos, para la producción de riqueza material (Marx, 2009, p. 98).

Ahora bien, en la medida en que este proceso está constreñido dentro de la relación de capital, su resultado necesario es la reproducción ampliada de la propia relación capitalista, y con ello un creciente dominio de éste con respecto al proletariado, un aumento de la riqueza material, que se le presenta como ajena en cuanto capital, y un aumento a la par de su pobreza con respecto a la riqueza así producida en gran escala, que se le presenta como un poder ajeno que le domina en cuanto capital (Marx, 2009, p. 103).

A este respecto, la obra de Marx (2016a) es bastante sugerente al señalar que no sólo la tasa de plusvalor puede medir la explotación de la clase obrera global, sino que ésta se mide, ante todo, por la potencia de la comunidad material que crea con su actividad productiva y que se le enfrenta como este poder ajeno, como capital:

> En el pluscapital –plusvalor– producido por el trabajo está implícita al mismo tiempo la posibilidad real de nuevo plustrabajo, y de este

> modo el pluscapital mismo constituye la posibilidad real de nuevo plustrabajo y nuevo pluscapital a la vez. Se deja ver aquí cómo el mundo objetivo de la riqueza se amplía progresivamente por la acción del trabajo y se enfrenta a éste como un poder ajeno; […] *la menesterosa subjetividad de la capacidad viva de trabajo* conforma un contraste cada vez más riguroso [las cursivas son mías P. I. J. C.] (Marx, 2016a, p. 416).

En este sentido, es posible afirmar que la revuelta contemporánea está mediada, necesariamente atravesada, por esta menesterosidad creciente de los vivos con respecto al capital que es propia del capitalismo desarrollado, lo que implica un límite real anclado en la propia materialidad del capital a las potencialidades de transformación radical que se desarrollan en su interior –pero profundizaré extensamente sobre ello más adelante–. Por ahora, como se puede entrever de todo el análisis anterior, lo central es la relación del trabajo productor de mercancías con el tiempo –que es, por cierto, tiempo de trabajo forzado– y la constitución del capitalismo como un determinado tipo de régimen de temporalidad propio de esta civilización a partir del expolio de plustrabajo por medio de la relación de producción que denominamos trabajo asalariado (Marx, 2016a, p. 348).

Como se desprende de lo anterior, esta relación de producción comporta la sujeción creciente de la actividad práctica de la fuerza de trabajo viviente en el proceso de producción de mercancías al capital, es una relación de dependencia, de sujeción del tiempo vivo a la producción capitalista (Marx, 2009, p. 105). No solamente eso, mediante la objetivación de un plustiempo de trabajo en la producción de mercancías, se conserva el valor del capital materializado en los medios y materiales de producción, y se lo aumenta. Se convierte, de este modo, en una potencia del capital en cuanto, en una misma actividad de producción, la fuerza viva de trabajo añade un nuevo valor y, simultáneamente, lo conserva (Marx, 2016a, p. 303). El trabajo asalariado, por su propia dinámica intrínseca, tiende a "eternizar" el valor como forma hegemónica de la reproducción social de la humanidad (Marx, 2016a, p. 311). Esto implica que en la producción de mercancías el capital no sólo entra en relación con la actividad productiva pasada, sino también con el futuro –en la medida en que la praxis social global está subsumida en el capital– (Marx, 2016a, p. 313). De este modo, el capital se apropia de la actividad futura de la sociedad y tiende a dominar el tiempo histórico al reconstituirse continuamente.

1.6. Plusvalor relativo y trayectoria histórica del capitalismo desarrollado

El tiempo de plustrabajo arrancado al proletariado productivo en la producción capitalista de mercancías no es una proporción de tiempo vivo de trabajo excedente que permanezca estática, sino que es una fracción variable que se modifica con el desarrollo de las fuerzas sociales de producción. En otras palabras, con el aumento o disminución de la productividad social. En la civilización capitalista, este incremento de la fuerza productiva de la sociedad sólo se realiza con vistas a aumentar el tiempo de plustrabajo, puesto que la disminución del trabajo necesario para la reproducción de fuerza de trabajo implica un aumento del plustiempo de trabajo y, consecuentemente, un aumento del plusvalor objetivado en las mercancías durante el proceso inmediato de producción (Marx, 2016a; 2018).

Con la introducción de la maquinaria industrial en el proceso de producción: "se modifica toda la forma real del modo de producción y surge –incluso desde el punto de vista tecnológico– un *modo de producción específicamente capitalista*" (Marx, 2009, p. 59). La extracción de plusvalor relativo mediante el abaratamiento de la clase obrera –o sea, a través de la disminución de la fracción temporal de trabajo necesario–, permite al capital aumentar la productividad del trabajo sin requerir para ello de la prolongación absoluta de la jornada laboral. Por el contrario, se recurre a la aplicación de la ciencia y la tecnología en el interior del proceso inmediato de producción de mercancías para modificar conscientemente ese proceso, con miras al aumento creciente del tiempo de plustrabajo (Marx, 2018, pp. 382-383).

De esta manera, el expolio de plusvalor relativo consiste en "el acrecentamiento del plusvalor [o sea, del tiempo de plustrabajo] por medio de la reducción del tiempo de trabajo necesario, independientemente de los límites de la jornada laboral" (Marx, 2018, p. 617). Esto sólo puede lograrse mediante una revolución ininterrumpida –dentro de los marcos del arco histórico de la civilización capitalista desarrollada– de las fuerzas productivas de la sociedad y de las condiciones materiales, incluidas las tecnológicas, del proceso productivo mismo (Marx, 2018, p. 618). Como hemos visto en el apartado anterior, el expolio de plustrabajo produce un tiempo histórico excedente –o sea, plustiempo disponible por sobre el necesario para la reproducción de la sociedad materializado en productos–, pero este tiempo excedente está constituido como (plus)valor objetivado en las mercancías, y luego, realizado como tal efectivamente en la circulación. Sin embargo,

dada la dialéctica inmanente del trabajo productor de mercancías, su doble carácter, hay una relación de no-identidad en todo el proceso de producción capitalista: el plusproducto que resulta de la actividad productiva bien podría dejar de ser mercancía –ésta es una forma histórica, transitoria, de las relaciones sociales–, de la misma manera que el plustiempo objetivado en la producción podría convertirse en tiempo libre disponible para la sociedad y para cada individuo (Marx, 2016b, p. 229). Con todo, esta dialéctica inmanente de la producción capitalista, y la relación dinámica entre productividad y valor, sólo se desarrolla realmente con la introducción del plusvalor relativo como forma hegemónica de la producción, solamente entonces se despliega plenamente la dinámica intrínseca que es propia del capitalismo desarrollado (Postone, 2006, p. 374).

Efectivamente, la dualidad contradictoria de la forma mercancía como constitutiva de la trayectoria histórica del capital, alcanza una nueva cualidad y significación histórica con el surgimiento del plustiempo/plusvalor relativo, que "abre paso a una dinámica histórica muy compleja, no lineal, que subyace a la sociedad moderna" (Postone, 2018, p. 213). Esta dinámica es descrita por Marx (2016a, p. 206) como un espiral, como una curva que se amplía. En ese sentido, la tendencia hacia una permanente revolución de las fuerzas productivas y de las condiciones de producción es intrínseca a la expansión del plusvalor relativo que, como tal, es la forma de expolio de plustiempo de trabajo más adecuada al capital, y es su forma hegemónica en el estadio desarrollado de esta civilización. Por otro lado, es claro que la trayectoria de crecimiento de la riqueza material sería muy diferente, de acuerdo con este enfoque, si el objetivo último de la producción fuese ampliar el tiempo libre de los individuos o satisfacer las necesidades concretas, en lugar de generar incrementos en las cantidades de (plus)valor (Postone, 2018, p. 214). Por el contrario, este ciego desarrollo estratosférico de las fuerzas productivas impulsado por el acicate de la valorización del valor es simultáneamente el desarrollo de fuerzas destructivas (Kurz, 2021, p. 76)[12]; y éste no es un accidente histórico que podría resolverse

[12] Es importante hacer notar que Marcuse, ya en *El hombre unidimensional,* publicado en 1964, señalaba los poderes productivos de la sociedad industrial avanzada como siendo simultáneamente potencias destructivas. En este sentido, antecede por décadas al concepto de fuerzas productivas-destructivas de Kurz (2021, p. 76), aunque lo hace sobre la base de una perspectiva antropológica que no profundiza en

con políticas progresistas, sino que está inscrito en la dualidad constitutiva de la relación capitalista.

De esta manera, con el desarrollo de la fuerza productiva-destructiva del trabajo social combinado, decrece el tiempo de trabajo necesario para la (re)producción de la clase asalariada y, por tanto, aumenta el plustiempo. Éste es, de acuerdo con Marx (2009, 2016a; 2016b; 2021), el fundamento histórico-material para la emergencia histórica de una interdependencia socialmente emancipada. El plustiempo adopta la forma de plusvalor porque el plusproducto en el que se encuentra objetivado ese plustrabajo excedente pertenece, merced a determinadas relaciones sociales de producción históricamente específicas de la época moderna, al capital. Ergo, el aumento de la riqueza social capitalista es en realidad apropiación continua de plustiempo. La relación entre plustiempo, plustrabajo, plusproducto y plusvalor es, por lo tanto, una relación no-idéntica mediada por las formas capitalistas. Es posible pensar, dadas las condiciones reales creadas por el desarrollo histórico de la sociedad del capital, en una forma emancipada de interdependencia humana, en la que el tiempo disponible para cada individuo y para el conjunto de la sociedad sea la medida efectiva de la riqueza (Marx, 2016b, p. 229). Éste es, de hecho, el potencial histórico emancipatorio que engendra la propia trayectoria del capitalismo desarrollado, pero este potencial no es ajeno al crecimiento de esta industria universal así creada como una fuerza destructiva que, de hecho, coarta objetivamente las posibilidades emancipatorias que emergen con el desarrollo histórico de su propia dinámica.

Desde esta perspectiva, el real problema del llamado "marxismo tradicional" (Postone, 2006, pp. 91-137) no reside tanto en centrarse en el trabajo impago que constituye el plusvalor, como en su incapacidad para aprehender el doble carácter del trabajo en el capitalismo y, por tanto, la dualidad constitutiva de sus formas sociales fundamentales. Es por ello que el marxismo tradicional, incluso en sus variantes más sofisticadas, permaneció siempre en el terreno de una filosofía identitaria (García Vela, 2023a, p. 104) y, en consecuencia, incapacitado para criticar el carácter destructivo de la forma social de la riqueza en

---

la relación entre destructividad y forma valor de las relaciones sociales. Sobre esta cuestión, véase Jiménez (2025).

la civilización capitalista y, con mayor razón, aprehender el verdadero significado del plustrabajo como tal.

Bajo este prisma crítico, el significado real del tiempo de plustrabajo impago de la clase asalariada global a nivel del metabolismo de la especie es, por un lado, que una parte enorme de la humanidad sólo puede acceder a las "sustancias materiales" necesarias para reproducir su existencia a condición de materializar tiempo de plustrabajo, actividad objetivada en un (plus)producto, que adopta la forma de (plus) valor; ello implica que ese (plus)producto en que se encuentra objetivado el (plus)trabajo es apropiado y distribuido, conforme a las leyes inmanentes del capital, entre las personificaciones y agentes activos del capital, la clase capitalista, y el conjunto de las clases por medio de sus diferentes formas de rédito (Marx, 2021b, pp. 1042-1045). Por otro lado, supone una dialéctica entre trabajo productivo e improductivo, en la cual una parte tendencialmente cada vez menor de la humanidad proletarizada es realmente productora de plusvalor (Hernández Porras, 2021, pp. 428-429), lo que implica que la mayoría de la humanidad es sostenida con el trabajo productivo de una parte decreciente de la especie. Este hecho, que señala la posibilidad objetiva para la abolición del trabajo, tiene, bajo la persistencia de la forma capitalista de la sociedad, la consecuencia de que una parte creciente de la humanidad es desechada por el capital y deviene objeto de miseria, represión y eliminación planificada –como sucede, por ejemplo, en Gaza–. Marx (2009) lo señala con contundencia:

> […] se vuelven superfluos en un estadio más avanzado de la producción que ya no tiene necesidad de aquel. Dicho de otro modo, sólo es necesaria la cantidad lucrativa de seres humanos para el capital. Lo mismo es válido para una nación de capitalistas (p. 90).

Esto quiere decir que una interpretación crítica de la obra marxiana puede, y debe, abordar el problema del tiempo de plustrabajo desde una perspectiva coherente, que ponga en el núcleo de su crítica inmanente de la civilización capitalista la forma social de la riqueza históricamente específica del capital. Como se verá más adelante, esto comporta una perspectiva que no se basa en la afirmación del trabajo y de la clase obrera, sino en la perspectiva de su necesaria (auto)abolición.

1.7. Dialéctica de la transformación y la reconstitución

La dinámica histórica del capitalismo se caracteriza por generar continuamente lo que es nuevo –o sea, constituye una historia marcada por una dialéctica entre lo socialmente determinado y lo contingente–, mientras regenera la persistencia de lo que es "igual" –es decir, constriñe el desarrollo histórico en cuanto desarrollo del capital– (Postone, 2019, p. 56). Esto quiere decir que, dado el carácter dual, no idéntico, de las formas capitalistas, esta dinámica genera simultáneamente la posibilidad de una interdependencia humana emancipada y, al mismo tiempo, la frena. Esto es, desde mi perspectiva, el problema central de cualquier crítica social con aspiraciones radicales, o sea, el de los límites y las posibilidades para la transformación social como momentos intrínsecos de la dialéctica del desarrollo histórico capitalista. En efecto, puesto que el presente tal cual existe bajo su forma capitalista es el punto de partida de cualquier posibilidad real de transformación, presente que implica la presencia efectiva de catástrofes sociales y ecológicas a lo largo y ancho del globo terrestre, la crítica radical en cuanto teoría autorreflexiva se ve obligada, por su propia constitución por la objetividad del capital, a reflexionar sobre sus propias potencialidades históricas y las restricciones que el entramado de socialización desde el cual ha emergido le impone.

A esta dinámica propia del capital desarrollado, que genera continuamente lo históricamente original mientras lo mantiene y apresa en su forma capitalista, Postone (2006, pp. 388-397) la denomina "dialéctica de la transformación y la reconstitución". Como se ha analizado previamente, la producción de plusvalor relativo supone el desarrollo histórico de tasas de productividad cada vez más altas, lo que implica que el marco abstracto del valor debe ser continuamente reconstituido conforme el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de mercancías en las diferentes ramas de la industria se modifica con los incrementos en la productividad. Esto quiere decir que la persistencia histórica del capital en cuanto capital supone la permanente reconstitución de su propia condición fundamental, el trabajo proletario en tanto sostén de la valorización del valor, como rasgo inalterable de la vida social (Postone, 2006, pp. 389-390).

Sin embargo, esta permanente reconstitución del valor como forma dominante de las relaciones sociales no está asegurada por sí misma. En efecto, la dialéctica de la transformación y la reconstitución es el movimiento histó-

rico de un tipo específico *de praxis social intrínsecamente contradictoria* que, por tanto, alberga dentro de su propio concepto, de su propia forma social real de existir, la potencialidad de su negación histórica determinada y los frenos objetivos a esta posibilidad. Puesto que, en la base de la dialéctica de la transformación y la reconstitución está el carácter dual del trabajo productor de mercancías –y, por tanto, de las formas del capital–, ésta "también totaliza y vuelve dinámico el antagonismo entre los colectivos sociales productores y expropiadores. En otras palabras, *constituye tal antagonismo como un conflicto entre clases* [las cursivas son mías]" (Postone, 2006, p. 397). Es sobre esta base conceptual que hay que interpretar, entonces, el siguiente fragmento de *El capital*:

> El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, no sólo produce mercancías, no sólo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma. Por un lado [la clase de los capitalistas], por el otro [la clase asalariada] (Marx, 2018, p. 712).

Este conflicto de clase inmanente a la relación de capital está estructurado por el régimen de temporalidad abstracta del capitalismo desarrollado y la dialéctica de la transformación y la reconstitución que le es intrínseca. En otras palabras, se trata de un conflicto social al interior de la civilización capitalista que está mediado por las formas del valor y su modo específico de dominación por el tiempo. Postone (*et al.*, 2024, pp. 320-321) incluso historiza la lucha de clases en el capitalismo, señalando que no fue hasta la subsunción real del trabajo en el capital que ésta se constituyó como una lucha integrada, en y moldeada por, las formas capitalistas. Pero, con ello, emerge también la posibilidad de ruptura con el marco de las formas del capital y, por tanto, del trabajo asalariado, que es la primera premisa de la existencia del capitalismo (Marx, 2009, p. 79). Puesto que la clase asalariada es la clase del plustiempo de trabajo, su sujeción en el capitalismo está estructurada por la permanente reconstitución de ese plustiempo objetivado en un plusproducto como una potencia que le es ajena. Ello supone la continua reconstitución de su menesterosidad ampliada con respecto al capital, su continua escisión con respecto a las condiciones materiales de la producción social, pero también comporta la creación de una base histórico-objetiva para la posibilidad de una transformación radical de la sociedad del capital:

> De esta suerte, [por más que le pese], el capital sirve de instrumento para crear las posibilidades del tiempo social disponible, para redu-

> cir a un mínimo decreciente el tiempo de trabajo de toda la sociedad y así, volver libre el tiempo de todos para el propio desarrollo de los mismos. Su tendencia, empero, es siempre por un lado la de *crear disposable time* [tiempo disponible], por otro la de *to convert it into surplus labor* [convertirlo en tiempo de plustrabajo] (Marx, 2016b, p. 232).

Ésta es la dialéctica constitutiva del régimen de temporalidad que es específico a la civilización capitalista, contradicción que se funda en la creación constante de potencial tiempo libre disponible por medio del expolio intensificado y acelerado de tiempo de plustrabajo humano. Sin embargo, esto pone de relieve la no-identidad básica sobre la que se articula el régimen capitalista del tiempo, es decir, entre las posibilidades históricas que abre para la emergencia de una temporalidad socialmente emancipada y los frenos objetivos a esta posibilidad, que resultan de la continua reconstitución del trabajo proletario como fundamento de la valorización del valor. Por consiguiente, esta posibilidad históricamente determinada de la emergencia de una temporalidad emancipada tiene como *conditio sine qua non* la autoabolición del proletariado, proceso que supondría apuntar más allá de las formas del capital:

> En términos de lo que he argumentado sobre la posible abolición de ese régimen de temporalidad, que he relacionado con la potencial abolición del trabajo proletario, la posibilidad histórica de la autoabolición del proletariado emerge en formas que comenzarían a apuntar más allá del marco existente del tiempo (Postone *et al.*, 2024, p. 321).

Ciertamente, la valorización del valor no puede devenir una dinámica autosostenida que persiste como forma hegemónica de la reproducción social sin el intercambio entre capital y trabajo viviente, o sea, sin la persistencia de la relación de capital y, por lo tanto, del antagonismo entre clases. De esta manera, la comprensión de la dinámica intrínseca del capitalismo desarrollado como una dialéctica de la transformación y la reconstitución, adquiere una importancia fundamental no sólo para aprehender el movimiento práctico contradictorio de la revuelta social en Chile, ya que, en cuanto proceso histórico, tiene lugar dentro de esa dinámica –y, en esa determinación, como un proceso real de lucha de clases–, sino también para comprender su dimensión radical como la expresión de un potencial inmanente de apropiación colectiva del tiempo histórico que trastoca la relación de capital.

1.8. La relación de capital y la perspectiva de la (auto) abolición del proletariado

> Hacer que el trabajo asalariado subsista y, al mismo tiempo, querer abolir el capital, es, por lo tanto, una reivindicación que se contradice (Marx, 2016a, p. 249).

En un nivel de mayor determinación conceptual –o sea, en su aspecto realmente concreto dentro de la totalidad social que la constituye como tal– la mercancía se nos muestra como necesariamente constituida por la objetivación de plustiempo de trabajo durante el proceso de producción. En este nivel más complejo de determinación de la dinámica intrínseca del capitalismo desarrollado es imposible hablar de valor, mercancía, dinero, trabajo y capital haciendo abstracción del conflicto social constituido por el carácter antagónico de la *relación de capital* (Marx, 2018, p. 893). Si el capital en tanto que "sujeto automático" o "dinero que incuba dinero [money which begets money]" –según las célebres expresiones de Marx (2018, p. 188)– es un constante impulso hacia la realización y reproducción del conjunto de las condiciones de su existencia, entonces, en la medida en que el valor no puede crecer sin la mediación del trabajo vivo, la relación del capital está en el centro del proceso de autovalorización del capital (Bellofiore, 2008, p. 182).

Ciertamente, ninguno de los textos marxianos que componen la elaboración del proyecto de crítica de la economía política comienza como el *Manifiesto comunista* afirmando que "la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases" (Marx & Engels, 2004, p. 21). La razón es sencilla, es necesario empezar por la mercancía, la forma más simple, general y abstracta del entramado de socialización capitalista, su forma básica portadora de una lógica inherentemente destructiva. En efecto, quien comienza la crítica inmanente del capitalismo por la lucha de clases, puede perder de vista la especificidad histórica de la riqueza capitalista y el carácter dual de las formas sociales fundamentales que estructuran el conflicto de clases en el capitalismo.

Esto no quiere decir que, a la manera del marxismo académico integrado y domesticado en la sociedad del capital y respetuoso del pensamiento permitido, debamos abandonar la cuestión de la lucha de clases, sino más bien entender las potencialidades reales del antagonismo social y su lugar

dentro de la dinámica intrínseca del capital. Ahora bien, a este respecto, es claro que la valorización del valor no puede devenir una dinámica autosostenida sin el intercambio entre capital y trabajo viviente, entre el tiempo histórico cosificado y la praxis social viva:

> […] el trabajo muerto no puede producir más trabajo muerto. Lo que se necesita, por tanto, […] es que el capital "internalice" en la producción la misma actividad humana que sólo puede convertir menos trabajo muerto en más trabajo muerto. De hecho, el único "otro" al trabajo muerto no puede ser otro que el trabajo vivo (Bellofiore, 2008, p. 181).

La mercancía fuerza de trabajo, inseparable de la corporalidad viva de la humanidad asalariada, es la mercancía de la mercancía, al decir de Théorie Communiste (2022), esa mercancía especial que permite la articulación de la producción capitalista como una totalidad social dotada de una particular dinámica histórica intrínseca. Empero, Marx (2018, p. 63) es enfático en señalar que *en* la sociedad capitalista la actividad productiva *crea valor* en el marco de determinadas relaciones sociales, pero *no es en sí misma valor*. Hay una no-identidad constitutiva del trabajo productor de mercancías como tal, puesto que en el proceso de producción capitalista la actividad productiva de la fuerza viviente de trabajo, del proletariado, debe ser sometida continuamente a la violencia de lo idéntico, subsumida en las formas sociales capitalistas: el proletariado debe producir mercancías para el intercambio con miras a la valorización del capital, no productos útiles para satisfacer necesidades humanas concretas, debe realizar un trabajo excedente siempre más grande no con miras a la ampliación del tiempo libre de una comunidad dada, sino para obtener una parte del producto social que crea como medios de subsistencia –y, de esta forma reproduce su creciente menesterosidad frente al capital–. Debe, en suma, reproducirse *como clase asalariada* en relación con el capital y, con ello, reproducir de manera ampliada su propia menesterosidad con respecto a las relaciones sociales capitalistas.

Conocido es, a este respecto, el análisis marxiano acerca de la acumulación originaria, que expone el surgimiento histórico de la relación de capital y la puesta en marcha de la dimensión sacrificial del valor que le acompaña durante la totalidad de su ciego despliegue histórico (Marx, 2018, p. 805). Esta relación de capital tiene su origen histórico en una nueva cualidad de violencia que comienza a desencadenarse en la Europa de los siglos XIV y XV (Kurz, 2002), siendo completamente liberada a partir del siglo XVI, con el proceso de conquista

y colonización del continente americano –comenzando por el Caribe–, para posteriormente extenderse a todos los continentes del mundo bajo la bandera del colonialismo europeo transcontinental (Whitehead, 2013, p. 12).

Esta nueva cualidad de la violencia tiene como núcleo material el proceso de formación de las relaciones de producción que son la base de la socialización fundada en el valor, esto es, en el proceso de escisión entre los productores y la propiedad de las condiciones de realización de las actividades de (re)producción social (Marx, 2018, p. 893). Es decir, se trata de una forma específica e históricamente determinada de violencia, cuya instauración a lo largo y ancho de la esfera terrestre ha ido de la mano con permanentes procesos violentos de acumulación originaria y de expropiación de poblaciones que toman la forma de guerra (Alliez & Lazzarato, 2022, pp. 49-80), exterminio genocida, violencia patriarcal brutalizada (Scholz, 2013, p. 58), devastación de la naturaleza y proletarización de la población (Marx, 2018, pp. 891-951). Empero, aunque estas formas de violencia exacerbada específicas del despliegue histórico de la civilización nunca dejan de operar –de hecho, devienen en la actualidad en una verdadera guerra civil global que podría apuntar hacia la (auto)aniquilación de la humanidad (Kurz, 2003a)–, la relación de capital en su estadio desarrollado se constituye como una "coerción sorda" [stumme Zwang] que quebranta la resistencia de los sujetos socializados por el capital y les imprime el estigma de la dominación por medio de una "dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por estas" (Marx, 2018, p. 922).

En sus *Manuscritos económicos (1861-63)*, borradores de *El capital*, Marx (1989) anota que el entramado de socialización capitalista obliga a la clase obrera a realizar un tiempo de trabajo excedente en la producción de mercancías debido a que las condiciones para la objetivación de la actividad (re)productiva se enfrentan a la clase obrera como capital:

> [El trabajador] no está sometido a ninguna compulsión externa, pero para vivir en un mundo en el que las mercancías están determinadas por su valor se ve obligado a vender su capacidad de trabajo como mercancía, mientras que la valorización de ésta por encima de su propio valor es prerrogativa del capital. De esta manera, su plustrabajo simultáneamente incrementa la diversidad de la producción y crea *tiempo libre* para otros (p. 204).

Es interesante hacer notar que Søren Mau (2023) cita en su libro más reciente este fragmento y omite la parte del tiempo libre. Eso es sintomático

de que no ha captado la dualidad constitutiva del régimen de temporalidad capitalista, su especificidad histórica y la centralidad que tiene en la comprensión del proyecto de crítica de la economía política como un todo. Por el contrario, pese a ocasionalmente referirse al régimen de temporalidad abstracta, su aproximación a la relación de capital se centra casi exclusivamente en la compulsión muda del poder económico del capital que permite el expolio del plustrabajo de la clase obrera, perdiendo de vista la dinámica contradictoria en la que se inserta esta relación. Es que, como ya se ha señalado, la clase obrera no ejecuta un mero plustrabajo, sino un plustiempo de trabajo excedente, que comporta en el capitalismo desarrollado una dinámica histórica intrínseca y una dialéctica de la transformación y la reconstitución. Sin embargo, Mau (2023) apunta correctamente hacia la violenta y silenciosa coacción incesante de la relación de capital como no directamente dirigida hacia los trabajadores como tal –o no solamente–, sino hacia "las condiciones materiales de reproducción" (p. 133).

Desde esa perspectiva, y ampliando el concepto original, la reproducción cotidiana de la relación de capital constituye un ejercicio permanente de lo que, pensando en la guerra contemporánea, Peter Sloterdijk (2003) denomina como "atmoterrorismo": el golpe atentatorio contra las condiciones medioambientales (p. 54). Visto así, el capitalismo comporta un continuo ejercicio de terror sobre las condiciones materiales de la reproducción social. Lo que aparece como "normal" ante la conciencia inmediata de las personas socializadas por el capital –la obligación de poseer dinero para existir–, es en realidad una permanente guerra de terror contra las condiciones de la reproducción social.

En efecto, la sorda coerción de las relaciones económicas del capital sólo es capaz de funcionar realmente en la medida en que las personas permanecen confinadas mediante el terror a la dependencia de la relación con el capital para vivir: "Solamente por esto puede el capital tener éxito en demandar plustrabajo a cambio de los medios de vida" (Mau, 2023, p. 134). Sobre esto, Marx (2018, p. 712) dirá acertadamente que el proletariado en su conjunto pertenece al capital *antes* de venderse al capitalista: es precisamente la creciente menesterosidad de la humanidad con respecto al capital lo que asegura la reconstitución de la relación de capital. En realidad, bajo la forma del capital como dinero, todo capitalista –o los agentes sociales que personifiquen esta función– posee poder social sobre la actividad productiva futura y, "*al apropiarse del trabajo presente ya se ha apropiado del trabajo futuro* [las cursivas son mías P. I. J. C]" (Marx, 1994, p. 12). De esta manera, el

capital se apropia continuamente de la actividad futura de la especie, subsumiéndola continuamente a su proceso de autovalorización.

En este nivel mayor de concreción, el plustrabajo que constituye a la forma mercancía resulta en una clase de "endeudamiento trascendental" o "una especie de interés que la clase obrera *debe pagar para vivir*" (Mau, 2023, p. 135) ¿No es, precisamente, esa la condición que ataca inicialmente la revuelta en Chile? Ella expresa en ese sentido, como veremos más adelante, el contenido específico de la lucha de clases en el siglo XXI, el carácter determinado de la negatividad social al interior del capitalismo en las presentes condiciones históricas. Sin embargo, pensar en este potencial emancipatorio dentro del entramado social capitalista supone no la afirmación del proletariado en tanto que proletariado, sino su negación en cuanto clase de la sociedad del capital. El potencial emancipatorio estaría, por tanto, no en la afirmación de la clase obrera como tal dentro del entramado de socialización capitalista, afirmación que implica necesariamente la afirmación del capital –que es, precisamente, el contenido de la lucha del antiguo movimiento obrero durante los siglos XIX y XX (Théorie Communiste, 2022, pp. 27-37)–, sino en su negación práctica como sostén de la acumulación capitalista.

Lo que implica este análisis, por tanto, es que la emancipación de las relaciones sociales capitalistas que descansan sobre la producción de (plus) valor no puede ser concebida como realización del proletariado –concebido como la clase portadora de la emancipación humana–, sino pensada como su necesaria (auto)abolición. Esto ya lo había captado, como hemos visto, Moishe Postone (2006, p. 455), pero también es una perspectiva que se ha desarrollado desde diferentes corrientes de la teoría de la comunización (Théorie Communiste, 2022; Endnotes, 2010), quienes han argumentado consistentemente que pensar una sociedad emancipada más allá de la civilización capitalista implica la desaparición del trabajo proletario. Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento del colectivo Endnotes (2010):

> [El desarrollo de la teoría de la] comunización implicaba un rechazo de la visión de la revolución como un acontecimiento en el que la clase obrera toma el poder seguido de un periodo de transición: en su lugar, debía verse como un movimiento caracterizado por medidas comunistas inmediatas –como la distribución gratuita de bienes– […]. Si después de una revolución se expropia a la burguesía, pero los trabajadores siguen siendo trabajadores que producen en empresas separadas y dependen de su relación con su lugar de trabajo para subsistir y seguir intercambiando con otras empresas [esto es precisa-

> mente lo que sucedió en el s. xx], entonces importa muy poco que ese intercambio sea "autoorganizado" por los trabajadores o sea dirigido de forma centralizada por un "Estado obrero": el contenido capitalista seguirá ahí (s/p).

Desde esta perspectiva, la transformación social radical se comprende no como una redistribución "justa" de una forma alienada de riqueza fundada en el plustiempo de trabajo excedente, sino en una forma nueva y cualitativamente diferente de riqueza social fundada en la producción consciente de tiempo libre como base de la sociedad. En tanto que la producción capitalista se funda en la explotación de la fuerza viva de trabajo como condición de la autovalorización del capital, la abolición del proletariado constituye una necesidad lógica, y es la forma necesaria, de la transformación radical de la sociedad capitalista.

1.9. La crisis de la civilización capitalista

> La sociedad no se mantiene en vida a pesar de su antagonismo, sino gracias a él; el interés de lucro y con él la relación de las clases son objetivamente el motor del proceso productivo del que depende la vida de todos y cuya primacía tiene su punto de fuga en la muerte de todos (Adorno, 2018, p. 295).

La crisis social y ecológica de la civilización capitalista está alcanzando consecuencias tan graves que hoy deben existir muy pocas personas que crean que este modo de vida y sociedad tenga un futuro brillante por delante, lo que no quiere decir que con ello esté movilizando a la sociedad hacia la búsqueda consciente de una alternativa emancipadora. Más bien sucede potencialmente todo lo contrario, pues, como mostraré, la dinámica de la crisis tiende a socavar las posibilidades para la transformación social radical.

Desarrollaré aquí las causas de esta crisis desde una reapropiación crítica de las perspectivas teóricas de Moishe Postone y de Robert Kurz, intentando dar cuenta de la dinámica que subyace al proceso contemporáneo de crisis social y ecológica, evidenciando no sólo el avance acelerado de la totalidad social capitalista hacia el abismo de la posibilidad de una catástrofe completa, sino también las potencialidades inmanentes para la emergencia de una perspecti-

va teórico-práctica de transformación social emancipatoria. Al operar de esta manera, espero ir más allá de la perspectiva kurziana de una abstracta toma de conciencia como eje fundamental de la transformación radical, situando sus condiciones de posibilidad en el carácter contradictorio del propio entramado social –lo que implica, por tanto, una necesaria mediación entre crítica social y las luchas sociales potencialmente emancipatorias–.

Esto implica, además, reconocer que la dinámica objetiva de la crisis comporta una potencial destrucción de las posibilidades emancipatorias, acercando la trayectoria histórica del capital hacia la realización completa de la lógica de la identidad; o sea, la entera autoaniquilación de la especie humana. Después de Auschwitz, de acuerdo con Adorno (2018, pp. 332-340), entramos en un nuevo arco histórico de la civilización capitalista, en el que los horrores propios del capital adquieren un nuevo sentido que comporta una trayectoria orientada hacia la realización de la identidad como completa autoaniquilación. Como se recordará, las guerras mundiales terminaron con el desarrollo material de la posibilidad objetiva de la autodestrucción de la especie por la vía de la domesticación de las fuerzas naturales fundamentales en la bomba nuclear, y la realización empírica de la dimensión aniquiladora del trabajo productor de mercancías en Auschwitz.

Se trata aquí, por lo tanto, de exponer la lógica de la crisis actual dando cuenta simultáneamente de cómo su dinámica socava las posibilidades de la crítica y la transformación social. De otro modo, el posterior análisis de la revuelta se vería truncado por la falsedad de un pensamiento que es incapaz de pensar desde la primacía objetiva de la sociedad desde la cual emerge y, por lo tanto, de una perspectiva que no asume el poder fáctico que tienen las relaciones capitalistas sobre las rebeliones que emergen desde sus propias contradicciones.

1.9.1. Crisis y anacronismo del valor

Como ya se ha asentado en el desarrollo teórico previo, el valor es la relación social básica del capitalismo, y su sustancia es el trabajo abstractamente humano, una actividad social de producción (Marx, 2018, p. 47). La trayectoria intrínseca del capital desarrollado, que Postone (2006, pp. 388-397) conceptualiza como una dialéctica de la transformación y la reconstitución, supone tasas siempre crecientes de productividad como resultado de la competencia entre capitales al interior del proceso global de la producción capitalista, te-

niendo como consecuencia una continua redeterminación del marco abstracto del valor. El resultado de esta continua redeterminación del valor, y de las condiciones para la explotación de fuerza viva de trabajo sobre la base de una productividad más alta, es una creciente tensión estructural en las fases más desarrolladas de la producción capitalista (Postone, 2006, p. 394).

Pese a ello, esta tensión estructural del capitalismo desarrollado para reconstituir sus relaciones sociales fundamentales, supone también una ascendente tensión entre lo que es y lo que podría ser (Postone, 2006, p. 394). Podría decirse que, en el marco de la crisis actual del capitalismo mundial, la posibilidad de que nadie nunca más muera de hambre, de enfermedades perfectamente curables, carezca de un techo sobre su cabeza o de abrigo para el invierno, por ejemplo, existe como lo más real porque es una posibilidad palpable que hoy se producen alimentos, vestuario, equipos médicos y edificios en una cantidad que alcanzaría ampliamente para satisfacer las necesidades reales de todos los seres humanos. Pese a ello, y precisamente por las condiciones inmanentes que suponen las relaciones capitalistas de producción, decenas de millones de personas mueren de hambre, enfermedades curables y de frío en las calles al lado de la pasmosa acumulación de riqueza material producida por la sociedad más abundante de la historia hasta el presente.

Al respecto, Adorno (2004b, p. 338) señalaba que lo fatal no es la técnica en sí misma. Lo fatal es el enmarañamiento de la técnica, en cuanto "órgano artificial del cerebro humano creado por la mano humana" (Marx, 2016b, p. 230), con las relaciones sociales de producción capitalista que la constriñen, y la moldean en su modo concreto de existir en el proceso de la producción material subsumido en el capital, no sólo a succionar intensificada y aceleradamente el trabajo vivo, sino también a socavar precisamente con esto las posibilidades que podría tener su desarrollo en el marco de una interdependencia social emancipada.

Ésta es la dialéctica propia del capitalismo tardío que no hace más que exacerbarse. La siguiente frase de Adorno (2004b), en una época en la que la industria espacial privada es una realidad, se vuelve aún más actual:

> Que el brazo alargado de la humanidad alcance hasta lejanos y vacíos planetas, pero que no sea capaz de fundar en el propio la paz perpetua, exterioriza el absurdo hacia el que se dirige la dialéctica social (p. 339).

La humanidad volverá prontamente a la luna mientras en las calles de las grandes megalópolis occidentales del capitalismo tardío se persigue de manera implacable a los hambrientos que el mismo sistema crea. En tal sentido, la tensión estructural que crea la continua redeterminación del valor sobre la base de estadios más elevados de productividad y destructividad, no sólo crea posibilidades materiales para su negación determinada, sino que también tiende a frenar esas potencialidades.

Por otro lado, precisamente por mor de esta dinámica inmanente del capitalismo desarrollado, el valor deviene crecientemente anacrónico en relación con la producción de riqueza material, ya que la enorme riqueza así producida contrasta con su medida por el estrecho marco abstracto del tiempo de trabajo objetivado en ella. Para Postone (2019, p. 54), en tal sentido, el anacronismo del valor es una tendencia secular de la sociedad capitalista, puesto que su forma históricamente específica de riqueza abstracta está constituida precisamente por el tiempo de trabajo. Como hemos visto, el conjunto de la reproducción social debe adecuarse a esta norma temporal, al tiempo promedio de la producción social en un estadio históricamente dado de productividad del capital. De no hacerlo, las unidades de producción privadas –las empresas– no podrán realizar el plustrabajo expoliado en la producción de riqueza material como plusvalor en el proceso de la circulación.

Ahora bien, tal como señala Postone (2019, p. 54), aunque una mayor productividad aumenta la cantidad de riqueza material producida por unidad de tiempo, esto sólo podrá redundar en un aumento a corto plazo en la magnitud de valor creada. Una vez que esos incrementos de productividad se generalicen, habiendo surgido primeramente en el proceso inmediato de producción de determinados capitales a la vanguardia tecnocientífica de la competencia en un momento dado, la magnitud de valor creada por unidad de tiempo volverá a caer a su nivel básico. Empero, ahora el valor de los productos, que responde de manera inmanente al tiempo de trabajo social, se ha reconstituido sobre la base del nuevo grado de productividad y densidad temporal alcanzado por el capital.

Esto da lugar a una dinámica muy específica de desarrollo histórico acelerado y crecientemente destructivo que Postone (2006, p. 377) caracteriza como una dinámica de "banda continua" [treadmill dynamics] que comporta un permanente estímulo objetivo para nuevos aumentos en la productividad. Esta dinámica es ilustrada de manera prístina por Cardoso (2021):

> [Imaginemos que el] nivel promedio de productividad en la industria de la ropa es tal que en 1 hora se producen 5 playeras con un valor total de 25 euros […]. Un capital innovador, que es capaz de manufacturar 10 playeras en 1 hora, disminuyendo así su valor individual a 2.5 euros, podría obtener una ganancia adicional debido a que podría vender cada polera a 5 euros –el valor determinado de mercado determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario–. Sin embargo, tan pronto como el progreso técnico [de ese capital particular] es diseminado entre la competencia y un nuevo nivel promedio de productividad se aplica, el único resultado permanente será el aumento en la cantidad [riqueza material producida] en una hora de tiempo de trabajo socialmente necesario –10 poleras en lugar de 5– y la reducción de su valor unitario de 5 a 2.5 euros. La masa de valor creada será exactamente la misma que antes: 25 euros […]. El incentivo para un subsecuente progreso técnico capaz de recompensar a los capitalistas innovadores con una ganancia adicional se ha reinstalado (p. 114).

La producción cuantitativamente aumentada y acelerada de riqueza material en el proceso inmediato de producción de mercancías conlleva necesariamente la destrucción también creciente y acelerada de la fuente de toda riqueza real: la naturaleza (Marx, 2018: p. 613). En efecto, producir dos *smartphones* consume más litio, más cobre, en suma, más naturaleza, que producir uno solo y, puesto que la producción capitalista no conoce otro objetivo que la acumulación de riqueza abstracta, esta destrucción acelerada no encuentra ningún límite objetivo más que las tendencias inmanentes del propio sistema.

Pero la producción aumentada implica también una intensificación de la explotación de la fuerza viva de trabajo. Una productividad aumentada del trabajo social combinado, que es la tendencia histórica del modo de producción capitalista desarrollado, pone en movimiento una cantidad de medios de producción cada vez mayor mediante una cantidad de fuerza viva de trabajo cada vez menor (Marx, 2021, p. 287). En otras palabras, una disminución relativa del trabajo objetivado en los medios de producción monopolizados por el capital y en los medios de subsistencia que permiten la reproducción del trabajo vivo. Una de las tendencias históricas de la producción capitalista desarrollada es, entonces, el abaratamiento continuo de la reproducción humana con miras a la explotación de plustrabajo. Esto supone, entonces, un tendencial aumento continuo de la tasa de explotación y, consecuentemente, una inclinación objetiva de la totalidad social capitalista hacia una explotación crecientemente intensificada de la fuerza viva de trabajo. Esta tendencia implica entonces que, aunque cada mercan-

cía individual, incluidas las que entran en la reproducción del proletariado, contiene menos trabajo humano objetivado en su producción, la proporción de ese trabajo que es impaga –o sea, que es plustrabajo– es mayor y se distribuye también en un número creciente de riquezas materiales o valores de uso producidos (Marx, 2021, p. 288).

Disminuye tendencialmente el valor de las mercancías y decrece también tendencialmente la masa global de plusvalor, pero esa misma dinámica empuja hacia un aumento en el grado de la explotación de la fuerza viva de trabajo –por su abaratamiento y por la extensión temporal de su trabajo impago– y hacia el aumento relativo, y, en ocasiones, absoluto, de la masa proletaria efectivamente empleada. Así, la dinámica inmanente del capitalismo no implica necesariamente una disminución absoluta de la masa global de plusvalor, sino que puede comportar, y comporta, efectivamente, su aumento absoluto (Marx, 2021, p. 277). Esto tiene consecuencias teórico-políticas de extrema importancia, puesto que el análisis crítico de la dinámica intrínseca del capital, y de los límites inmanentes en los cuales se mueve, es fundamental para determinar la naturaleza histórico-social de la presente fase del capitalismo mundial –y, por lo tanto, de la revuelta que aquí es el objeto de nuestra investigación–.

Se constituye, por lo tanto, una trayectoria histórica marcada por la aceleración temporal, la explotación intensificada del proletariado –necesidad de aumento de la tasa de explotación como elemento contrarrestante a la tendencia hacia la disminución de la masa global de plusvalor– y la destrucción creciente de la naturaleza. Ésta es precisamente la dinámica del creciente anacronismo histórico del valor, que, para Postone (2006, p. 116), posibilita la abolición del modo de producción capitalista, mas no asegura su realización. La enorme acumulación de tiempo histórico y riqueza material creada bajo el acicate de la valorización del valor, genera el fundamento histórico-objetivo para la negación determinada del capital. No obstante, esta posibilidad, anclada en el creciente anacronismo del trabajo proletario en cuanto sustento básico de la forma valor de las relaciones sociales, no puede realizarse sin la abolición del proletariado. Por el contrario, es precisamente la dinámica propia de la dialéctica de la transformación y la reconstitución del capital la que tiende a renovar continuamente las condiciones que perpetúan el trabajo proletario y su menesterosidad con respecto al capital, constituyendo una limitación objetiva a esa posibilidad (Postone, 2019, p. 58).

Esto quiere decir que la producción capitalista desarrollada tiende, en y a través de su propia dinámica intrínseca, a superar los límites que

le son inmanentes como forma transitoria de la producción social, pero sólo lo logra "en virtud de medios que vuelven a alzar ante ella esos mismos límites, en escala aún más formidable" (Marx, 2021, p. 321). Aparece aquí de manera enriquecida la determinación fundamental de la llamada dialéctica de la transformación y la reconstitución, porque es a través del movimiento dinámico y concreto del aumento de la fuerza productiva, y de las contratendencias inmanentes a este desarrollo, que el capital reinstala sus límites intrínsecos sobre una base más elevada de la productividad social.

El verdadero límite de la producción capitalista lo constituye el propio capital, ya que su propia valorización es el punto de partida y el punto terminal del proceso material de la producción, además del objetivo determinante de la misma, lo que implica que ésta es producción *para el capital* y no en beneficio de la sociedad de los productores, del desenvolvimiento continuamente ampliado de su proceso vital (Marx, 2021, p. 321). Por consiguiente, los únicos límites entre los cuales puede moverse la dinámica del capital desarrollado son los de la conservación y valorización del valor sobre los que se sostiene todo el despliegue histórico de este modo de producción, o sea, está obligado a moverse dentro de los límites inmanentes de la relación de capital, límites que comportan "la expropiación y el empobrecimiento de la gran masa de los productores" (Marx, 2021, p. 321).

Sin embargo, aunque la producción capitalista posee límites inmanentes, dice Postone (*et al.*, 2024, p. 323), esto no implica que vaya a colapsar. Más bien, tales límites implican una dinámica contradictoria con crecientes tensiones internas que posibilitan no sólo derivas reaccionarias, sino también potencialidades para la transformación social radical que emergen desde y en contradicción con el entramado social capitalista:

> Si la transformación radical llega a ocurrir, lo hará porque las personas atrapadas en la contradicción entre lo que es y lo que podría ser, miran hacia lo que podría ser, hacia el futuro, en lugar de permanecer fijas en lo que piensan que fue el pasado. En cierto sentido, gran parte de la izquierda, en este sentido y desde este punto de vista, se está volviendo conservadora. Lo que quiero decir con esto es que su punto de vista es el pasado (Postone *et al.*, 2024, p. 323).

Postone (2015, p. 22) afirma, a este respecto, que la preocupación central de una crítica social radical actual no es la pura "resistencia", sino la posibilidad de la transformación a partir de las brechas reales que se abren en la dinámica destructiva de la crisis del capital. De hecho, la particularidad de la dinámica intrínseca del capital y su crisis es que posibilita esta transformación a medida que se desarrolla históricamente de una manera crecientemente destructiva. Esto quiere decir que, incluso pese a los frenos objetivos para la transformación radical que genera la propia dinámica del capital, esta posibilidad no está crecientemente cerrada, sino que, de hecho, "cada vez más, se ha hecho históricamente real" (Postone, 2015, p. 22).

Esto no implica, sin embargo, que la emancipación humana necesariamente se realizará, puesto que es la dinámica de la crisis del capital el generar "la posibilidad de una sociedad futura de forma cada vez más destructiva para el medio ambiente y la población trabajadora" (Postone, 2015, p. 21). Esto es precisamente lo que emerge hoy de manera abierta en Gaza, donde la crisis social y ecológica del capital se manifiesta como la destrucción planificada de poblaciones sobrantes por medio de los más avanzados poderes de la industria. A esto añadiría que hoy asistimos a un auge de la militarización de las sociedades capitalistas y un estado de guerra permanente que amenaza con convertirse en una guerra global total entre las naciones industriales avanzadas.

Gaza, con su destrucción planificada de poblaciones sobrantes para el capital y el cada vez más abierto conflicto entre potencias neoimperialistas que allí se desarrolla es, simultáneamente, el paradigma del futuro inmediato de la crisis de la civilización capitalista y de la economía política del genocidio del siglo XXI. Este proceso señala la necesidad de una reformulación/reactualización autorreflexiva de la crítica radical de la sociedad a la luz de las potencialidades y limitaciones reales para un movimiento histórico emancipatorio en las condiciones de la crisis actual, puesto que su punto de partida es el estado real del mundo y la divergencia creciente entre lo que es la miserable actualidad de la sociedad del capital y lo que efectivamente podría ser más allá de esta forma. De ahí la insistencia de Postone (*et al.*, 2024, p. 332), que comparto, en que para la teoría crítica hoy una tarea fundamental, imprescindible, es la autorreflexión con respecto a sus propios límites y potencialidades, en el marco de la crisis del sistema y sus tendencias catastróficas.

1. 9. 2. La teoría del colapso del capitalismo de Robert Kurz.

Estas tendencias catastróficas de la crisis del capital requieren una explicación en términos de la crítica de la economía política, de ahí que distintas corrientes teóricas dentro de la teoría marxiana hayan intentado dar una explicación satisfactoria del presente momento del capitalismo mundial. En esta línea, Robert Kurz propuso una interesante, aunque no exenta de aporías, teoría del colapso de la civilización capitalista.

La teoría del colapso de Robert Kurz se funda en una particular lectura y reinterpretación de la obra de Marx. De acuerdo con él, la sustancia del valor no es la actividad de producción social como tal, sino que, como hemos visto, es la masa de energía humana quemada durante el proceso de producción (Kurz, 2021, p. 210). Siguiendo esta perspectiva, el límite inmanente del capitalismo como modo de producción social sería un progresivo agotamiento de su sustancia, entendida como combustión corporal de los productores vivientes, que se aceleraría con la tercera revolución industrial y, de acuerdo con Kurz (2001, p. 360), con la progresiva eliminación del trabajo vivo del proceso inmediato de producción.

Las tendencias determinantes de la crisis del capitalismo tardío se explicarían entonces, para Robert Kurz (2021, p. 181), por una desustancialización del capital. El argumento de Kurz (2021, pp. 68-69) puede resumirse de la siguiente manera: la sustancia del valor es el gasto energético abstracto de cuerpo humano, por lo que la valorización del valor implica la combustión de corporalidad viviente. En consecuencia, la dinámica del sistema, cuya ley es la producción de plusvalor, está objetivamente orientada hacia el consumo acelerado de su sustancia viviente. La consecuencia lógica de la automatización creciente de la industria y de la aceleración tecnológica sería, por una parte, la expulsión irreversible del trabajo vivo del proceso inmediato de producción –y con ello la desustancialización inevitable del capital–, y, por otra, una tendencia igualmente irreversible hacia el colapso que se realiza como sacrificio acelerado de los vivientes a la compulsión de valorizar el valor por la vía del agotamiento completo de su sustancia viva (Kurz, 2014a, p. 409-413).

Consecuentemente, con el continuo reemplazo del trabajo vivo por el trabajo objetivado en la ciencia y la maquinaria automatizada, se socavaría la sustancia misma del valor, el capital se "desustancializaría" debido a "una disminución histórica de la sustancia del trabajo como sustancia del valor del capital" (Kurz, 2021, p. 67). Este proceso de desustancialización del ca-

pital no constituiría ninguna clase de accidente histórico, ni una dinámica exclusiva del momento contemporáneo de la civilización capitalista, sino que sería para Kurz la dinámica fundamental del capitalismo plenamente desarrollado. La historia del capital sería comprendida, de este modo, como la historia de una trayectoria determinada de un modo de producción históricamente específico al que su propia dinámica inmanente lo empuja a socavar su relación social fundamental (Kurz, 2016/2017, p. 37).

La dinámica del colapso capitalista, tal como la comprende Kurz (2021), no es que el capital se derrumbe dejando unas ruinas sobre las cuales la humanidad podría intentar una nueva forma de vida emancipada o no –a la manera de las distopías cinematográficas actuales como *The last of us*–, sino que su dinámica se orienta hacia la completa autoaniquilación de la especie humana como realización de la lógica de la identidad. Esto tiene, por supuesto, consecuencias para una perspectiva de transformación social radical, puesto que socava sus condiciones de posibilidad conforme las relaciones sociales tienden a hundirse en una barbarie exacerbada.

La razón de esto sería que la tendencia hacia la disminución de la masa global de plusvalor, irreversible desde este particular punto de vista teórico, comportaría una "doble desustancialización del valor" (Kurz, 2014a, p. 292), que obedece al carácter dual de las formas sociales capitalistas. Por un lado, se desustancializa la producción misma de mercancías al disminuir el número de asalariados efectivamente productores de plusvalor, por el otro, se desustancializa la mediación del dinero que constituye la forma consumada del valor, y es el fin en sí mismo del capital (Kurz, 2014a, p. 292). Como consecuencia de esta doble desustancialización, se produce no sólo una masa creciente de seres humanos superfluos para el capital, que son liberados negativamente del trabajo, pero no de la dependencia del dinero, amontonados en las periferias de las megalópolis capitalistas y reprimidos de una manera crecientemente militarizada –siendo también caldo de cultivo para la formación de bandas o reclutados por el crimen organizado–, sino que simultáneamente se exacerba la competencia en todos los niveles de la sociedad del capital. Esto es, desde la cruda lucha por la existencia en un mundo en el que el dinero, al tiempo que pierde su sustancia, se vuelve cada vez más indispensable para sobrevivir, hasta las altas esferas de la competencia mundial de capitales transnacionales por la masa global de plusvalor. Con ello, además, se exacerba también la explotación intensificada de la humanidad por medio del recurso a todos los poderes de la ciencia que operan como fuerza del capital.

Quizás la sociedad sin clases y la superación de toda forma de trabajo forzado nunca había sido tan materialmente posible debido al desarrollo estratosférico de los poderes combinados de la especie humana bajo el acicate de la acumulación de capital y, al mismo tiempo, nunca se había observado un nivel tal de desesperación social generalizada que se correspondiera con la pérdida global de un horizonte emancipador. La competencia, exacerbada, deviene en competencia de aniquilación económica, con fuertes características masculinas que comportan el embrutecimiento del patriarcado y el aumento de la agresividad contra las mujeres (Scholz, 2013), pero también la proliferación cotidiana de sujetos con tendencias autodestructivas (Kurz, 2003a) –siendo el paradigma político de este horizonte de barbarie las nuevas formas de reacción y neoconservadurismo demencial en el curso de la crisis–. Sobre esto último, no sería aventurado señalar que, con el segundo ascenso al poder de Donald Trump y su gabinete de mega-ricos encabezados por Elon Musk, estamos entrando en una era de capitalismo post-neoliberal ultratecnológico y neomalthusiano de crisis, que Nick Land (2022) ha denominado como "Ilustración Oscura". En tal sentido, Kurz (2014a) afirma, y en esto los hechos le dan la razón, que las clases dominantes están hoy "dispuestas a cometer cualquier delito de emergencia" (p. 316) para sostener la perpetuación de la socialización capitalista. La crisis por desustancialización planteada por Kurz (2021) implicaría así un creciente sacrificio de seres humanos.

Esta competencia exacerbada se objetiva a nivel geopolítico en un enfrentamiento planetario entre potencias neoimperialistas que tiene como fundamento, no la expansión planetaria de la civilización capitalista, sino su descomposición por la vía de la desustancialización de su relación social básica. Es decir, se trata de un neoimperialismo de crisis (Kurz, 2003b), encaminado en una carrera mortal de autoexterminio que día a día nos entrega sus noticias más recientes en Gaza y Ucrania, pero que también se desarrolla en la proliferación de escuadrones de la muerte, señores de la guerra, yihadismo suicida, ejércitos privados de empresas criminales transnacionales –como los carteles de narcotráfico que crecen y se expanden desde América Latina hacia el resto del planeta– y en el auge del terrorismo de extrema derecha, todos los cuales materializan el horizonte de autoaniquilación de la crisis y suponen, simultáneamente, un bloqueo fáctico de las posibilidades emancipatorias que podrían emerger como freno a esta dinámica demencial. La sed de aniquilación que se expande por el mundo no es un motivo específico de ninguno de estos grupos, sino más bien "el grito universal de

desesperación de una humanidad que se autoejecuta en su forma mundial capitalista" (Kurz, 2003a, p. 74).

La perspectiva de Robert Kurz sobre la crisis del capitalismo mundial, que para él va hacia un colapso prácticamente inevitable, tiene sin duda un cierto contenido de verdad, innegable a la luz de las características genocidas que adquiere la sociedad capitalista contemporánea. Sin embargo, su comprensión del valor en términos de una sustancia energética, y no como una actividad social de producción fundamentalmente contradictoria, impide aprehender la dinámica dual a través de la cual el capital supera continuamente, en el terreno de la realidad histórica y social, sus límites inmanentes y los reconstituye en un estadio más elevado de desarrollo. La ausencia de causas contrarrestantes a las tendencias inmanentes del capitalismo desarrollado en su teoría no es un accidente, tiene su origen en su particular lectura de la crítica de la economía política marxiana. Por consiguiente, aunque su teoría del colapso arroje luces sobre determinados fenómenos propios de la crisis actual del capitalismo, lo cierto es que arroja una luz distorsionada en la medida en que los comprende como procesos que auguran un colapso irreversible del sistema, y no la manera concreta en que el capital, en y a través de sus contradicciones, reconstituye sus propios límites inmanentes.

Esto afecta, también, su comprensión sobre las posibilidades de superación o negación determinada del capitalismo. Al respecto, Kurz (2021) señala, y estoy de acuerdo con él, en que reconocer el carácter de la crisis contemporánea de la civilización capitalista, lejos de llevar al fatalismo, permite la posibilidad de "*una forma cualitativa y completamente nueva de crítica radical*" (p. 262). Con todo, en la medida en que entiende la crisis del capitalismo desde la perspectiva de una teoría del colapso, esto impacta en su propuesta, necesaria, por cierto, de una crítica radical adecuada a las circunstancias históricas actuales. En efecto, ¿en qué consistiría la cualidad "completamente nueva" de esa crítica radical? Para Kurz (2021), ésta se caracterizaría por una crítica categorial del capital, una crítica de las formas históricamente específicas de existencia social propias del entramado de socialización capitalista –que era precisamente el enfoque desde el que comienza esta investigación–, cualidad de la crítica que sería la mediación hacia un radicalismo más profundo, "indispensable para dinamitar el campo histórico del capitalismo" (Kurz, 2021, p. 262).

En ese sentido, Kurz (2021) concibe la producción del comunismo como una "crítica práctica de la economía política" (p. 59). Ahora bien, dado que Kurz entiende al capitalismo desde el punto de vista del colapso, su propio marco teórico descarta la posibilidad de que tal producción de la negación determinada del capital emerja como una crítica práctica inmanente. Por el contrario, para Kurz (2021, p. 262) la dinámica de la crisis y el colapso del capitalismo sería precisamente constituir una objetividad social cada vez más cerrada al cambio, y una conciencia cada vez más endurecida con respecto a la forma capitalista de las relaciones sociales. De ahí que, la única salida a este atolladero teórico-práctico al que la perspectiva de Kurz (2021, p. 265) se ve necesariamente abocada, sería la proclamación de la necesidad de una abstracta toma de conciencia mediada por su propia crítica del valor. Empero, aunque éste es un problema fundamental de su teoría, volveré sobre ello más adelante.

Por ahora, esta discusión teórica sobre la crisis del capitalismo contemporáneo nos lleva hacia la siguiente pregunta: ¿es posible un movimiento social e histórico orientado hacia la liquidación práctica del sistema y su superación emancipatoria? La respuesta a esta pregunta no puede estar en la mera voluntad de querer cambiar el mundo, ni tampoco en una teoría crítica con una existencia marginal, sino que debe encontrarse en el propio carácter contradictorio de la sociedad y su movimiento práctico. Se trata, por otro lado, de una problemática cuya respuesta opera en diferentes niveles de complejidad, que trataré de desarrollar por medio del estudio del movimiento práctico de la revuelta.

Por un lado, están las posibilidades para la transformación social que abre el propio despliegue material e histórico de la civilización capitalista. Por otro lado, está el problema de si los sujetos son capaces de luchar por su propia emancipación y emprender un proceso práctico de transformación social radical que permita realizar las potencialidades históricas que abre la socialización capitalista. De ahí, volviendo al propósito principal de esta investigación, la importancia del estudio de la revuelta chilena de 2019, porque fue ese movimiento histórico el que me llevó a plantear la pregunta por la posibilidad de la emancipación social radical en relación con los impasses reales de las luchas sociales contemporáneas, explorando los límites y posibilidades para la transformación radical de la sociedad capitalista tal como operan en el actual momento histórico.

1.10. Conclusión: capital y revuelta

> Hoy en día, la abortada posibilidad
> de lo otro se ha concentrado en la de,
> pese a todo, evitar la catástrofe
> (Adorno, 2018, p. 297).

Este ha sido un largo desarrollo teórico, pero me parece sumamente indispensable. En primer lugar, porque aprehender el carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta presupone necesariamente un conocimiento de esa objetividad social contradictoria desde la que ha emergido la revuelta. Por consiguiente, una investigación que quiere dar cuenta de las contradicciones de su despliegue práctico, y, consecuentemente, de sus posibilidades no realizadas, requiere evidenciar cómo su movimiento contradictorio está necesariamente determinado por el propio doble carácter de la sociedad desde la que ha emergido. Es desde esta perspectiva que es posible evidenciar los límites y posibilidades actuales para la transformación social radical, tal y como se desarrollan en el curso de una revuelta social propia, como argumentaré más adelante, de la actual crisis del capitalismo.

Quisiera, por tanto, resumir aquí brevemente los puntos centrales de este capítulo y su importancia para lo que sigue. El núcleo de la aproximación crítica hacia la objetividad del entramado de socialización capitalista fue el carácter doble de sus formas sociales fundamentales, el cual tiene su origen en el particular carácter dual del trabajo productor de mercancías, que funge como mediación social por excelencia de esta forma históricamente específica de las relaciones sociales. Como hemos visto, la mercancía, en cuanto forma celular de la sociedad capitalista, está constituida por la relación de capital misma y supone una determinada dinámica inmanente.

De esta manera, el movimiento concreto del capitalismo desarrollado es el despliegue de una objetividad contradictoria que se fundamenta en un tipo históricamente específico de praxis social, y que, a su vez, implica un régimen de temporalidad abstracta y una trayectoria histórica determinada que se desarrolla sobre la base de la reproducción ampliada del capital. Argumentaré más adelante que la revuelta ha emergido precisamente desde y en contradicción con la dinámica inmanente del capital desarrollado y que, para existir como tal, tenderá a desestructurar ese régimen de temporalidad abstracta.

Por último, la fase más reciente del capitalismo supone una aceleración de este modo de producción y de vida social, que tiene su origen en la dinámica intrínseca del capitalismo. La actual crisis del capital ha sido leída por distintas corrientes de la teoría marxiana, destacándose, desde mi perspectiva, las lecturas de Postone (2006) y Kurz (2021). Mientras el primero señala que la dinámica inmanente del capital desarrollado es una dialéctica de la transformación y la reconstitución, que supone crecientes tensiones estructurales para la perpetuación histórica del valor, Kurz elabora una teoría del colapso fundada en una lectura de la sustancia del capital que interpreta al valor como constituido por la combustión de energía humana en el proceso de producción.

Desde mi perspectiva, la teoría de Postone es más consistentemente autorreflexiva y adecuada con la lógica que subyace al despliegue concreto del capitalismo contemporáneo y su crisis. Sin embargo, la teoría de Kurz, al poner el énfasis en el carácter destructivo del capital, aunque lo haga en términos que más adelante argumentaré como unidimensionales, señala posibilidades perversas inscritas en la crisis del sistema, así como en la subjetividad constituida de los sujetos de la socialización capitalista. Esto nos obliga, al analizar detalladamente cómo la revuelta expone en su movimiento práctico los límites y posibilidades para la transformación radical en el marco de la crisis del capital, a una confrontación crítica y consistentemente autorreflexiva con su teoría del colapso, y su afirmación de la identidad entre los sujetos vivos y las relaciones capitalistas.

Estudiar en clave consistentemente autorreflexiva la revuelta social en Chile, nos exige dar cuenta de la crisis que atraviesa el capitalismo contemporáneo, y de los límites que ella comporta para la emancipación social. Es precisamente este enfoque el que posibilita evitar la apología acrítica de la pseudopraxis y, al mismo tiempo, entrever el momento en que la revuelta pudo ir más allá de sí misma poniendo en cuestión la propia forma capitalista de las relaciones sociales. Como veremos, esto comporta la posibilidad de una ruptura con la objetividad social que emerge desde ella y en contradicción con ella. Tales posibilidades emancipatorias, sostendré, emergen necesariamente como ruptura práctica con el régimen de temporalidad del capital, lo que implica un trastocamiento práctico de las formas sociales que lo sostienen. Por consiguiente, cabe preguntarse: ¿es posible hoy una praxis social capaz de quebrar el entramado de ofuscación del capital y, con ello, permitir una acción consciente orientada a la liquidación emancipatoria de la socialización capitalista? Esta pregunta nos dirige necesariamente a una

indagación sobre los límites y posibilidades actuales para la transformación social radical. El análisis que sigue a continuación, que estudia críticamente tales límites y posibilidades a través de un análisis del movimiento práctico de la revuelta en Chile es, en este sentido, una manera de aportar a la respuesta de esa pregunta.

CAPÍTULO 2
REVUELTA Y PRAXIS SOCIAL: LA DIALÉCTICA DEL DESPLIEGUE PRÁCTICO DE LA REVUELTA SOCIAL EN CHILE (2019-2020)

"Hasta que vivir valga la pena".
Graffiti viralizado durante la revuelta.

"Saltos, gritos, estruendos,
sólo así me siento vivx".
Noche encapuchada, canción de GolpeBalaBeso

Nuestro punto de partida es la revuelta como producción social; o sea, como praxis social contradictoria que se mueve en lo que denominaré una dialéctica de desestructuración y reconstitución del entramado de socialización capitalista. Desestructuración, porque el movimiento práctico de la revuelta tiende a trastocar las formas básicas del capital. Reconstitución, porque es un potencial inmanente al despliegue práctico de la revuelta el reconfigurar y reconstituir las formas capitalistas trastocadas tendencialmente por medio de su propia praxis histórica.

Es lógico, por lo tanto, que el análisis comience con el proceso de tendencial trastocamiento práctico de la forma capitalista de las relaciones sociales, que inicia con el camino hacia el estallido insurreccional de la revuelta. Es en este proceso donde se manifiesta por vez primera la dinámica intrínseca de la posterior praxis de la revuelta. Empero, como se verá más adelante, el estallido de la revuelta es parte de un proceso sociohistórico más amplio, que lo determina en toda su especificidad y riqueza: lo que aparece primeramente como pura inmediatez está, en realidad, absolutamente mediado por el proceso histórico.

Es evidente que no se puede aprehender concretamente el carácter contradictorio de la revuelta si se hace abstracción de la particular constitución histórica del entramado de socialización capitalista desde el cual ha emergido. En el capítulo anterior, se han analizado las formas sociales funda-

mentales que constituyen como tal a la sociedad capitalista, situando en el núcleo de su aprehensión crítica el carácter intrínsecamente contradictorio de estas formas. Sin embargo, la historia de la expansión e instauración del modo de producción capitalista, y la dinámica que le es inmanente una vez desarrollado, "adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases" (Marx, 2018, p. 893). La revuelta que aquí es el objeto de investigación ha emergido del entramado de socialización capitalista, es cierto, pero lo ha hecho desde una sociedad capitalista que ha sido constituida históricamente de una manera particular, con una historicidad propia, con una historia única que determina el carácter específicamente particular de la revuelta en Chile y que nos permite alumbrar su dimensión histórica más amplia –y, con ello, esclarecer la real importancia de su momento radical, evidenciando sus posibilidades no realizadas más allá de su presente difuminación en las relaciones sociales capitalistas–.

Dicho esto, quisiera aventurar desde ya dos hipótesis complementarias que deberán ser desarrolladas en el curso del posterior despliegue analítico: 1) tal como he desarrollado en una breve investigación previa[13] –aunque en ese entonces todavía bajo el influjo de la teoría del colapso de Kurz–, la revuelta social en Chile tiene como escenario social específico de su despliegue práctico una convergencia histórica entre la crisis del capitalismo mundial y el creciente agotamiento de la fase histórica más reciente del capitalismo desarrollado, el denominado neoliberalismo, que tuvo en Chile su primer escenario de aparición histórica –en realidad, ambas dimensiones son dos momentos de un mismo proceso más amplio de desarrollo y crisis de la civilización capitalista–; 2) a este respecto, la revuelta y sus consecuencias inmediatas cierran un arco histórico de medio siglo en Chile, que fue abierto por otro estallido, pero de carácter abiertamente reaccionario: el inicio del golpe militar, el 11 de septiembre de 1973, y el posterior despliegue de una verdadera "(contra)revolución capitalista" (Gárate, 2012) que, mediante el terrorismo de Estado, permitiría la formación primigenia en Chile de un nuevo estadio de la sociedad de clases moderna. En efecto, no puede comprenderse lo que fue el movimiento práctico de la revuelta social en Chile haciendo abstracción de su relación histórica con un legado histórico dictatorial, que fue administrado y profundizado por los 30 años de gobiernos democráticos

[13] Véase Jiménez (2021a).

posteriores a la salida del dictador Augusto Pinochet del máximo poder del Estado –por eso la revuelta dirá: "no son 30 pesos, son 30 años"–.

En el capítulo anterior, he planteado el problema del régimen de temporalidad abstracta y el entramado de relaciones sociales sobre los que se sostiene, y perpetúa, como forma hegemónica de la reproducción social. Una de mis conclusiones al respecto, fue que un trastocamiento potencialmente emancipador de la socialización capitalista debía ocurrir necesariamente como una desestructuración práctica de su particular régimen de temporalidad. Esto es, como una apropiación colectiva de la materialidad social del tiempo histórico que permitiría, por medio de un movimiento práctico, la emergencia de una temporalidad diferente a la del capital desde este entramado social y en contradicción con él.

A continuación, realizaré un despliegue del objeto de investigación –i. e., la praxis contradictoria de la revuelta social en Chile–, que nos permitirá aprehender el desenvolvimiento en actos de la revuelta en cuanto movimiento práctico, en el que se encuentra contenida, de manera potencial, la emergencia de una temporalidad diferente a la del capital. Esta temporalidad otra, que emerge en y a través del movimiento práctico de la revuelta, es sostenida a través de prácticas sociales específicas que tienden a desestructurar en actos los fundamentos de la temporalidad capitalista. Emerge, por consiguiente, como potencial negación determinada del régimen de tiempo abstracto propio del capital.

Simultáneamente, como un momento complementario y yuxtapuesto inscrito en la dinámica contradictoria de la praxis de la revuelta, analizaré también su tendencia inmanente a la reconstitución de la forma capitalista de las relaciones sociales. Esto es, como un potencial inmanente a su propio despliegue práctico, como un movimiento práctico de reconstitución de la socialización capitalista *en tanto que capitalista*. Espero evidenciar, de este modo, que el movimiento práctico de la revuelta supuso, junto con el trastocamiento tendencial del entramado de socialización capitalista, un momento de rebelión conformista que impulsó el cambio histórico dentro de los marcos de la forma mercantil de las relaciones sociales. En otras palabras, argumentaré que era un potencial inmanente a su propio movimiento contradictorio el reconstituir y reforzar el régimen de temporalidad abstracta del capital.

Desde esta perspectiva, el estallido de la revuelta generalizada en Chile aparece como una ruptura con la "coacción a la identidad" (Adorno, 2018, p. 152), que emerge desde la misma forma de la praxis social que hace posible la continua –y, por ello, generalmente invisible– reconstitución del entrama-

do de socialización capitalista. Es preciso reconocer, por lo tanto, que en el estallido insurreccional de la revuelta emerge esa negatividad intrínseca en el carácter contradictorio de las formas sociales capitalistas, negatividad que adquiere una expresión de abierta ruptura potencial que, dados sus necesarios estigmas de nacimiento en el terreno de la socialización del capital, es intrínsecamente contradictoria, porque emerge como tensión dialéctica entre una transformación cualitativa posible[14] y una transformación que reconstituye el entramado de socialización capitalista, reconfigurando históricamente la sociedad sin alterar su dinámica inmanente[15] –¿pero no es esa, precisamente, la dialéctica misma del entramado de socialización capitalista desarrollado?–.

Con esto, por supuesto, no quiero inducir a quien lee estas líneas a pensar que la revuelta estaba derrotada de antemano o que su movimiento es una mera continuación de la lógica del capital. Tampoco quisiera que se entendiera de una manera inversa, es decir, que la derrota en el terreno histórico del potencial emancipatorio de la revuelta allana necesariamente el camino para una victoria futura de la emancipación social –un poco como lo piensa Rosa Luxemburgo (1919), cuando afirma que todo el camino que conduce a la emancipación humana "está sembrado de grandes derrotas" (s/p)–. Muy por el contrario, en la revuelta tenemos el despliegue de una dialéctica de la transformación y reconstitución de la relación social capitalista cuyo resultado no estaba –ni podía estar– dado de antemano, un proceso histórico concretamente real en el que la revuelta se despliega en cuanto praxis social, tal como es condicionada por la relación capitalista en sus múltiples determinaciones y, precisamente por ello, como potencial de ruptura con ella.

Una aproximación teórica de este tipo requiere un análisis de este movimiento práctico que va más allá de los enfoques tradicionales, ya que éstos tienden a ignorar por completo el problema de la praxis fetichista y la pseudoautonomización de la objetividad social como propios del entramado de socialización capitalista. De lo que se trata aquí es de evidenciar la posibilidad, anclada en el carácter contradictorio de las relaciones sociales capitalistas, de una praxis social autorreflexiva capaz de desestructurar conscientemente la

[14] O sea, una transformación potencialmente capaz de constituir la forma germinal de un modo diferente de interdependencia social emancipada.

[15] Es decir, que reconfigura una determinada configuración histórica de la socialización capitalista generando, por ejemplo, una diferente distribución del plusvalor socialmente creado –lo que supone transformaciones políticas, culturales, de género, entre otras–, pero sin romper con los marcos propios de las relaciones de producción capitalistas.

particular forma de dominación social específica del capital. Con todo, un análisis de esta posibilidad carece de profundidad y de relevancia para cualquier movimiento político de emancipación si, al mismo tiempo, no evidencia las contradicciones inscritas en esta posibilidad y las limitaciones que le son inmanentes en relación con el propio carácter de la dominación capitalista.

La revuelta ha demostrado, efectivamente, que el levantamiento de millones es posible en el presente estadio histórico del capitalismo, pero también ha evidenciado sus limitaciones, trabas, impasses y debilidades intrínsecas, así como la capacidad del entramado de socialización capitalista para reconstituirse a partir de los mismos sujetos que lo trastocan. En suma, ha mostrado la inmensidad de las tareas y los desafíos que un proceso de transformación social radical enfrenta en el presente. Pienso, mientras escribo estas líneas, en un pasaje de *Revolución y contrarrevolución en Alemania* en el que Engels (1980) redacta lo siguiente, a propósito de la derrota de la oleada de insurrecciones populares de 1848:

> […] si hemos sido derrotados, no podemos hacer nada más que volver a empezar desde el comienzo. Y, por fortuna, la tregua, probablemente muy breve, que tenemos concedida entre el fin del primer acto y el principio del segundo acto del movimiento, nos brinda el tiempo preciso para realizar una labor de imperiosa necesidad: estudiar las causas que hicieron ineludibles tanto el reciente estallido revolucionario como la derrota de la revolución, causas que no deben buscarse ni en los móviles accidentales, ni en los méritos, ni en las faltas, ni en los errores o traiciones de algunos dirigentes, sino en todo el régimen social y en sus condiciones de existencia (p. 158).

Aunque no comparto el sentido de inevitabilidad histórica que se desprende de la perspectiva de Engels, es posible retomar ese momento de verdad que se encuentra en un enfoque que no quiere saber nada de grandes individuos, traiciones y enfrentamientos maniqueos –por más que el oportunismo personal y político de ciertos personajes forma parte inevitable del desarrollo histórico de las luchas sociales–, sino que quiere buscar las causas del fracaso del potencial emancipatorio de una revuelta social e histórica en las determinaciones de la sociedad desde la que ha emergido. Esa es precisamente la perspectiva de esta investigación.

Consecuentemente, hemos de dirigir ahora nuestra atención hacia el estallido insurreccional de la revuelta para dilucidar la especificidad del movimiento práctico que hizo posible el posterior desarrollo de la revuelta. Como veremos, el carácter generalizado del estallido de la revuelta no res-

ponde en modo alguno a un desarrollo espontáneo inmediato, por más que así aparezca en una aproximación inicial al fenómeno. Lo que en primera instancia precisamos aprehender es el contenido de un movimiento práctico que, existiendo y moviéndose dentro del entramado social capitalista, pudo emerger como una tendencial desestructuración de la forma capitalista de las relaciones sociales desde el interior de, y en contradicción con, esa forma particular de sociedad.

La pregunta por resolver, primeramente, es: ¿por qué la revuelta generalizada de octubre de 2019 estalla con las evasiones masivas del pago del transporte subterráneo? La respuesta que quiero proponer inicialmente es: porque el carácter específico de esa praxis social tiende potencialmente a la desestructuración práctica de las formas básicas del entramado de socialización capitalista y, con ello, sostiene en actos la emergencia de una temporalidad otra que tiende a disolver prácticamente el régimen de temporalidad abstracta del capital. En consecuencia, es necesario dirigir nuestra mirada hacia los días previos al 18 de octubre de 2019 y analizar detalladamente el contenido del movimiento por la evasión en masa del pago del transporte público.

2.1. La producción de la ruptura: evasiones en masa y negación potencial de la mercancía

El viernes 4 de octubre de 2019 el Panel de Expertos del Transantiago decretó una nueva alza –que se sumaba a 17 anteriores– en el precio del pasaje de la red de Metro y buses de la capital chilena. El anuncio de esta alza del pasaje fue seguido de una serie de intervenciones públicas de los tecnócratas del gobierno de Sebastián Piñera, que causaron una enfurecida indignación en la población de la capital, en particular, en los estudiantes secundarios y de los sectores más precarizados de la sociedad. El ministro de economía, Juan Andrés Fontaine –Chicago Boy de segunda generación, miembro militante de la élite más conservadora ligada a la dictadura de Pinochet–, declaró públicamente:

> […] es bueno recordar que, si bien los buses suben $10, que es lo que indica para esos efectos la ley cuando suben los costos, en el caso del Metro, que hay más flexibilidad, esa alta de costos se distribuye de manera distinta en los distintos horarios y, por ejemplo, se está rebajando fuertemente en horario valle, de manera que alguien que sale más temprano y toma el Metro a las 7:00 de la mañana tiene la posibilidad de una tarifa más baja que la de hoy. Ahí se ha abierto un espacio para que quien madrugue puede ser ayudado a través de una

> tarifa más baja. Cuando los costos suben, no hay muchas opciones (Fontaine, citado en Estallido Social, 2019, s/p).

Como era de esperarse, para una clase asalariada caracterizada por sus bajos salarios, alta pobreza de tiempo[16] y largos trayectos de viaje en el transporte público en condiciones de hacinamiento permanente en horarios laborales, las declaraciones de Fontaine hicieron emerger un sentimiento de ira colectiva ante la descarada sugerencia de que, quienes quisieran ver reducidos sus costos del pasaje, deberían perder sus escasas horas de sueño o disminuir aún más su corto tiempo de disfrute personal después de las largas jornadas laborales.

En este contexto de abierto malestar, el lunes 7 de octubre se registra la primera evasión masiva protagonizada por estudiantes del Instituto Nacional en el centro de Santiago –centro educativo con una historia reciente de alta combatividad estudiantil y de prácticas vinculadas al anarquismo insurreccional[17]–, y le seguirían 52 eventos similares, hasta el 15 de octubre, replicados en primera instancia por estudiantes secundarios (EMOL, 2019).

El lunes 14 de octubre fue invadida por un grupo no menor a 200 estudiantes secundarios la estación de metro Pedro de Valdivia, en un evento que terminó con otras 5 estaciones cerradas por evasiones masivas (EMOL, 2019). A partir de ese día las evasiones masivas del pago del pasaje del transporte subterráneo comenzarían a tomar más fuerza, difundiéndose de manera espontánea un número creciente de nuevas convocatorias, que terminarían por sumar no sólo a jóvenes y estudiantes, sino también trabajadores adultos e, incluso, personas mayores de edad. Las evasiones en masa adquirieron, de esta manera, un carácter de "protesta contra todo", en la que convergían diferentes demandas que, por años, e incluso décadas, venían desarrollán-

[16] De acuerdo con un estudio de Francisca Barriga y Andrea Sato (2021), en Chile se considera como "pobre de tiempo" aquella persona que trabaja semanalmente en promedio 67,5 horas. De acuerdo con esto, en Chile un 53% de las mujeres y un 36% de los varones que trabajan remuneradamente están dentro de la condición de pobres de tiempo, lo que evidencia no sólo la alta pobreza temporal de la población asalariada chilena, sino también la violencia estructural de una división sexual del trabajo que empuja a las mujeres hacia una carencia creciente de tiempo.

[17] Ante la creciente combatividad de los estudiantes secundarios, gobiernos como el de Sebastián Piñera respondieron con leyes represivas, como Aula Segura –"Jaula segura", según las consignas de la calle–, que desataron una respuesta aún más combativa por parte de los estudiantes secundarios, ante la entrada de policías a la escuela, y la represión exacerbada de la juventud politizada en organizaciones radicales (Alvarado, 2019). Sobre la criminalización del anarquismo en Chile, véase Beroiza (2020).

dose como reivindicaciones de diferentes movimientos y luchas sociales al interior del entramado de socialización capitalista en Chile: luchas feministas, movimientos sociales en contra de la devastación de la naturaleza por el capital, luchas estudiantiles en contra del carácter mercantil de la educación o movimientos sociales en contra de la privatización de la vejez, etc.

Para el jueves 17 de octubre las evasiones masivas involucraban personas de todas las edades y, desde la izquierda parlamentaria, se hablaba de "desobediencia civil" para intentar explicar la oleada de evasiones masivas *in crescendo* (EMOL, 2019). Ese mismo día, el presidente del Panel de Expertos que define las tarifas del transporte público, Juan Enrique Coeymans, cuestiona las protestas en las estaciones de Metro y afirma que "cuando suben los tomates, el pan, todas las cosas, no hacen ninguna protesta" (EMOL, 2019). Este acto fallido de un representante activo del capital llevó a una verdadera reflexión colectiva, puesto que precisamente el problema residía no sólo en el hecho de que todas las necesidades básicas subieran constantemente de precio, sino en el hecho mismo de *tener que pagar por ellas*, de ahí que la consigna "evade TODO" –como llamado a no pagar por nada– cobró creciente relevancia como consigna de las crecientes movilizaciones que emergían de manera autoconvocada en diferentes sectores de la metrópolis:

> La palabra "EVADE!" ya se había visto en grafitis o autoadhesivos en las calles, en buses, andenes y trenes subterráneos, desde meses y años antes, pero a partir de esa semana prendió por todas partes como un llamado realmente estratégico, dialéctico, casi como el "Be like water" (sé cómo el agua) de Bruce Lee: una invitación a saltar todo tipo de torniquetes, físicos y mentales, en el mismo sentido en que el Diccionario de la RAE habla de evadir como "eludir con arte o astucia una dificultad prevista" (Cortés, 2022b, s/p).

En la tarde y en la noche posteriores se vive la jornada más violenta previa al 18 de octubre, con convocatorias a evasiones masivas en diferentes estaciones de todas las líneas de Metro, escalando la protesta desde el salto de los torniquetes hasta su destrucción en más de una decena de estaciones. Por otro lado, diferentes protestas de estudiantes lograron paralizar la circulación de la red de Metro al sentarse en los andenes de las estaciones. Carabineros, en cuanto policía militarizada, ya había sido advertida de las evasiones, y miles de efectivos fueron movilizados para reprimir duramente las protestas, lo que provocó la suspensión del servicio en numerosas estaciones (EMOL, 2019).

Sobre la jornada, en la edición impresa de *El Mercurio* del día 18 de octubre –que trata los eventos del día anterior–, se reporta que ese jueves fue "la jornada más destructiva de la que se tenga recuerdo" en la historia de las protestas sociales en Chile (El mercurio, 18.10.2019, p. C4). Incluso, en una acción de protesta que quizás gustaría a Walter Benjamin, se reporta que en algunos trenes subterráneos fue activado el freno de emergencia por parte de sus propios pasajeros, paralizando el servicio de transporte subterráneo y obligando a suspenderlo en las líneas afectadas por protestas (El mercurio, 18.10.2019, p. C4). La editorial de este periódico escribirá al día siguiente, representando siempre el punto de vista de su sector social y político –que, como se sabrá, ha estado históricamente ligado a los sectores más reaccionarios de las clases dominantes en Chile–:

> […] en su origen [este movimiento] ha sido el resultado de llamados promovidos por movimientos antisistémicos que también han alentado el derrumbe del Instituto Nacional como Liceo de excelencia y ahora parecen haberse fijado como blanco un eje estructurante del sistema de transportes […].
> Una mirada somera a las redes sociales, a través de las cuales se ha difundido este movimiento, da cuenta de sus alcances y motivaciones que […] apuntan a un cuestionamiento radical de lo que se identifica como el "sistema" […] al que se acusa de imponer una situación de permanente abuso que justifica actos de rebelión y de ruptura con la legalidad, incluyendo la violencia (El mercurio, 19.10.2019, p. A3).

Esta editorial de *El mercurio* es sumamente interesante porque, pese a la distorsión ideológica que sobreestima el real alcance de los movimientos anticapitalistas efectivamente existentes en Chile, y su capacidad para influir en la acción de la población en general, da cuenta de una dimensión efectiva de los orígenes del estallido insurreccional de la revuelta: la capacidad de estudiantes secundarios, efectivamente radicalizados, para promover una forma de protesta que posteriormente arrastraría a millones de personas a la revuelta social –incluso cuando no existía, ni entonces, ni ahora, un vínculo orgánico entre sectores radicalizados y la población en general–. De esta manera, como se verá más adelante, los sectores ligados a las clases dominantes y la gestión estatal dieron siempre muestras, pese a las necesarias distorsiones de su aprehensión de la realidad social, del potencial radical de la revuelta, y lo combatieron enconadamente como una amenaza existencial –porque, de hecho, lo era–.

El viernes 18 de octubre, día del estallido de la revuelta, comienza con la ministra de Transportes, Gloria Hutt, descartando cualquier posibilidad

de rebajar la tarifa del transporte público, y afirmando: "es una decisión que ya está establecida" (EMOL, 2019). Le sigue la declaración de José Miguel Insulza, senador de oposición al gobierno de Piñera, quien en una entrevista telefónica desde Estados Unidos rápidamente viralizada declara:

> Soy partidario de reprimir con energía el intento por saltarse los torniquetes y *no pagar* [cursivas mías P.I.J.C] […] hay que buscar formas de sancionar. El metro es un bien público, todos tienen derecho a él […]. Podríamos examinar por qué cuesta tan caro, pero no podemos justificar una cosa que es un delito sobre la base de la desobediencia (Insulza, citado en Estallido Social, 2019, s/p).

Para la jornada ya estaban anunciadas diferentes convocatorias en casi todas las líneas de Metro, ubicándose en X –en ese entonces Twitter– el hashtag #EvasionTodoElDia en el primer lugar de las tendencias en Chile, por lo que el gobierno de Sebastián Piñera ordenó la movilización de miles de efectivos de la policía militarizada a las estaciones señaladas como focos de conflicto (La tercera, 18.10.2019, p. 2). Como se vería por sus resultados, la orden era reprimir salvajemente e impedir a toda costa la toma de estaciones del Metro. Desde la mañana, los enfrentamientos se tornan cada vez más violentos, producto de la represión policial, viralizándose durante la tarde la imagen de una estudiante menor de edad baleada en la pierna debido a la acción represiva de la policía militar (EMOL, 2019).

En ese marco de creciente agitación colectiva, el entonces diputado Gabriel Boric, hoy activo persecutor y represor de luchas sociales en su cargo como presidente, escribió: "Todo acto de desobediencia civil es rechazado por quienes no quieren que las cosas cambien" (La tercera, 18.10.2019, p. 2). Ante la difusión masiva de imágenes de violencia policial desatada contra estudiantes, la revuelta estalla en estaciones de Metro cada vez más copadas por personas uniéndose espontáneamente a la protesta, la policía es sobrepasada por masas iracundas que la obligan a escapar de las estaciones, siendo éstas tomadas, saqueadas y destruidas en su mobiliario de cobro de pasajes. Como consecuencia de ello, Metro informa de la suspensión completa del servicio en las Líneas 1 y 2, debido a los desmanes, pero prontamente se sumarán el resto de las líneas de la red y, pasadas las 19:00 horas, se anuncia la suspensión total del servicio (EMOL, 2019). Ante el cierre del principal servicio de transporte de la ciudad, cientos de miles de personas abarrotan las calles, sumándose muchas de ellas a las protestas, que rebasan las estaciones y las fuerzas policiales. Sobre este momento, una estudiante dirá:

> el momento clave del día, fue cuando el metro ya dejó de funcionar, la micro dejó de funcionar y estaba pasando por la Alameda camino a mi casa y la gente estaba marchando a sus casas porque no había locomoción, pero no estaba enojada, estaban como […] felices, estaban gritando evadir no pagar otra forma de luchar entonces era como una emoción súper grande (Calderón & Pérez, 2020, p. 29).

La revuelta ha estallado. El movimiento por la evasión en masa del pago del transporte público ha dejado de ser una protesta focalizada en las estaciones de Metro, las ha rebasado, y se ha convertido en una revuelta generalizada de cientos de miles de personas lanzándose a las calles, cortando el tránsito, destruyendo edificios institucionales o empresariales, rompiendo señaléticas, semáforos, paradas de autobuses, saqueando las enormes tiendas del retail, supermercados y centros comerciales, atacando a la policía y sus cuarteles o, simplemente, gritando, bailando y saltando de alegría.

El reporte del periódico *La tercera*, sobre la situación, señala:

> Si bien hasta las 15 horas […] las evasiones masivas en el Metro tuvieron como escenario el subsuelo, conforme avanzaron las horas las protestas se extendieron sin control, con dramáticas escenas que incluyeron decenas de estaciones y buses incendiados, saqueos en supermercados, instalaciones de Carabineros destruidas y más de 10 heridos de distinta gravedad (La tercera [V. Rivera, F. De Ruyt y S. Rodríguez], 18.10.2019, p. 1).

Enfrentando el gobierno este escenario de cientos de miles de personas causando disturbios en las calles, una verdadera revuelta generalizada en el centro mismo de una de las metrópolis más modernas de Sudamérica, se anuncia la aplicación de la Ley de Seguridad del Estado. En la noche comienzan "cacerolazos" en distintos puntos de la metrópolis, registrándose protestas y disturbios que se intensifican durante la noche junto a los saqueos masivos de grandes almacenes de mercancías, supermercados y tiendas del retail (EMOL, 2019, s/p). Un reporte sobre la situación nocturna señala lo siguiente:

> Los disturbios registrados el viernes en la noche en Santiago, sin duda, fueron los más violentos que se han visto en los últimos años: 92 fueron los eventos críticos que registró Carabineros, donde destacaron la quema de 16 buses del transporte público, 41 estaciones de Metro incendiadas (ayer esta cifra aumentó a 78) y que a parte del edificio corporativo de Enel se le prendiera fuego. Todos estos focos de violencia se fueron consumiendo con la noche, y mostraron sus consecuencias pasadas las 6 de la mañana. Santiago despertó sin el

> Metro operativo, con algunos atochamientos vehiculares en las calles y con un sistema de tránsito prácticamente colapsado (La tercera, 20.10.2019, p. 20).

La escalada de la revuelta en la noche es tal, que el gobierno decreta el Estado de excepción y moviliza al ejército contra la población por primera vez desde el final de la dictadura cívico-militar en 1990. Sebastián Piñera (2019) dirá en cadena nacional que:

> El objetivo de este Estado de Emergencia es muy simple, pero muy profundo: asegurar el orden público […], proteger los bienes tanto públicos como privados y, por sobre todo, garantizar los derechos de todos y cada uno de nuestros compatriotas que se han visto seriamente conculcados por la acción de verdaderos delincuentes que no respetan a nada ni a nadie, que están dispuestos a destruir una institución tan útil y necesaria como es el Metro (s/p).

Más tarde añadirá: "Hoy puede ser el Metro, mañana pueden decidir [atacar] el Ministerio de Justicia, el Registro Civil" (Piñera, 2019 citado en La tercera, 19.10.2019). Por un lado, esto demuestra que los agentes estatales tienen plena conciencia del potencial radical de la revuelta, en cuanto a que las instituciones estatales ligadas a la represión, a la administración pública, entre otras –no así las de salud o servicios esenciales para la población–, fueron blanco predilecto de incendios y destrucción desde el primer momento del estallido de la revuelta. Irónicamente, cuando el sector social y político que representaba el entonces presidente sintió que había llegado el momento de defender sus intereses sociales, políticos y económicos lo hizo destruyendo con armas de guerra moderna el palacio de gobierno.

El siguiente testimonio anónimo del día 20 de octubre sirve para ilustrar el carácter de la revuelta en sus primeros días:

> Todo el camino está lleno de señales de tres días seguidos de revuelta callejera. Cines, teatros y centros culturales están intactos, mientras que los Bancos y todo lo que parezca símbolo del poder está destruido, pintado y/o chamuscado. Las paredes están llenas de rayados y cientos de afiches distintos. Tomaría tiempo caminar viendo cada uno de ellos, pero mucha gente lo hace y les toma fotos. La "normalidad" está totalmente interrumpida. El estado de excepción con toque de queda ya se declaró en doce regiones del país […].
>
> La actitud es festiva y desafiante. Todas las disidencias parecen confluir ahí, en una algarabía rabiosa que inevitablemente nos contagia a

> todos. Me subo un poco al monumento a Manuel Rodríguez, estatua ecuestre del guerrillero que por algo en todo este tiempo a nadie se le ocurrió derribar. Desde allí no veo ni militares ni policías ni al Estado, sólo cuerpos danzando en un hermoso, poderoso e indescriptible movimiento colectivo. ¿No decía Bakunin en su "Confesión al Zar Nicolás" que en 1848 la revolución era una fiesta sin principio ni final? (Evade, 2020, pp. 12-17).

Ahora bien, como se desprende de lo anterior, es claro que es el movimiento por la evasión del pasaje, la cualidad específica de su movimiento práctico, lo que permite el estallido de la revuelta generalizada. Es precisamente el desarrollo práctico de este movimiento lo que constituye la producción de la ruptura que posibilita el estallido de la revuelta. La pregunta es, entonces: ¿qué es lo que se evade cuando se saltan los torniquetes? Responder esa interrogante es, después de todo, arrojar luz sobre el carácter mismo del movimiento práctico de la revuelta y sus contradicciones.

2.2. Saltar el torniquete de la no-vida

Siempre le he tenido un aprecio especial al panfleto que ya he citado en la introducción titulado *Saltar el torniquete de la no-vida* (Comunidad de Lucha, 2019), porque evidencia una determinada comprensión de la sociedad por parte de sectores radicales en un momento preciso de la historia de la modernidad capitalista en Chile y, además, porque capta intuitivamente el significado más profundo de esa práctica que llevaría al estallido de la revuelta un año antes de que ésta ocurriera efectivamente. Esto no se debe a una pretendida clarividencia de quienes lo escribieron, por supuesto, sino a que ese potencial inmanente de negatividad estaba operando dentro del entramado social bajo la forma de una protesta difusa desde mucho antes del inicio de la revuelta en cuestión.

A esto habría que agregar la politización y radicalización de la juventud desde las revueltas estudiantiles de 2006 y 2011 e, incluso, desde mucho antes, a partir de las luchas sociales contra la dictadura cívico-militar en la década de 1980. Desde el final pactado de la dictadura y hasta el presente, cada 29 de marzo u 11 de septiembre se incendian las calles en diferentes ciudades del país, y los sectores radicales se unen en el combate callejero contra la policía militar chilena. En esta determinación sociohistórica, la revuelta responde necesariamente a una historia más amplia de luchas sociales sobre la base del proceso de modernización capitalista en Chile, y a un proceso de politización

de determinados sectores de la sociedad que desarrollaron perspectivas radicales que apuntan hacia una superación emancipatoria del sistema.

Adorno (2009a, p. 55) decía que la naturaleza de la sociedad del capital se puede sentir de modo inmediato allí donde duele y, precisamente, me parece que, al hablar del "torniquete de la no-vida", el panfleto en cuestión señala el punto exacto en el que reside la herida de la sociedad: el hecho de tener que pagar para vivir –es decir, sufrimiento sacrificial irracional como condición de la existencia–. Pero el asunto va aún más lejos, puesto que la retórica del panfleto se dirige a visibilizar el hecho de que el pago en dinero de mercancías, como condición de la reproducción de los vivientes, implica el alzamiento de barreras muy materiales que separan la necesidad del objeto de su realización. Los torniquetes materializan la violencia estructural de la abstracción real que gobierna a los vivientes bajo el capital, expresando físicamente sin ambages que quienes carecen de dinero quedan necesariamente excluidos de la sociedad –más aún, de la vida misma, si consideramos el asesinato social de miles de personas cada año en lista de espera o en otras situaciones similares[18]–.

Si el nervio vital que impulsa la crítica social es la experiencia del daño (Maiso, 2022, p. 164), encontramos entonces, en el desarrollo del movimiento de las evasiones en masa, un proceso en el cual, a partir de un alza del pasaje que revela de manera abierta el carácter coactivo de la sociedad, se pone potencialmente en cuestión el carácter vigente de la sociedad bajo la forma de la revuelta generalizada. El salto colectivo de los torniquetes en el

[18] Creo que difícilmente se encontrará una mejor descripción de la violencia estructural que el siguiente párrafo de Engels (1978): "Cuando una persona inflige un daño físico a otra, produciéndole la muerte, el acto es denominado homicidio; cuando el agresor conoce de antemano que el daño será fatal, llamamos a su acto asesinato. Pero cuando la sociedad coloca cientos de proletarios en una posición en la que de forma inevitable se encontrarán con una muerte prematura y evitable, una muerte que es tan violenta como la que produce la espada o la bala; cuando priva a miles de personas de la satisfacción de las necesidades vitales, situándolas en condiciones en las que no es posible vivir –obligándolas, a través de la fuerza de la ley, a permanecer en esas condiciones hasta que la muerte sea la consecuencia inevitable–, la sociedad sabe que esos miles de víctimas perecerán y aún así permite que esas condiciones se mantengan, este acto es un asesinato con tanta rotundidad como lo es el acto individual, sólo que más disfrazado e insidioso, contra el que nadie puede defenderse por sí mismo, que no parece un asesinato, porque nadie ve al asesino, porque la muerte de la víctima parece natural en tanto que el delito es más por omisión que por comisión. Pero asesinato, al fin y al cabo" (pp. 350-351).

tren subterráneo expresa una reacción en masa contra este dolor socialmente producido, es una respuesta práctica a esa injusticia universal que es pagar por vivir. Por otro lado, dado que este movimiento es llevado a cabo por individualidades anteriormente aisladas que rompen con su estado de atomización justamente en y a través de ese movimiento práctico, es también la producción práctica de una ruptura potencial con el aislamiento capitalista.

En esta determinación, la evasión colectiva del pago del pasaje expresa un conflicto social cotidiano que tiene como núcleo, como razón de ser, la forma capitalista de las relaciones sociales. Es en la praxis de este movimiento que aparece de manera cristalina para el análisis crítico el problema de la (pseudo)autonomización de la sociedad con respecto a sus propios productores, puesto que la praxis de la revuelta se mueve precisamente en un doble movimiento de desarrollo de, por un lado, una potencial autonomía de las masas por medio de la apropiación práctica de la materialidad de la sociedad y, por otro, de refuerzo de la heteronomía propia de la socialización capitalista como relación social coactiva.

Estudiar el desarrollo contradictorio de la praxis de la revuelta permite dar cuenta de la configuración del entramado social como una objetividad autonomizada que se articula a partir del conjunto de relaciones sociales –mediadas por el valor, inconscientes– que los sujetos establecen entre sí y que ha llegado a ser "[una objetividad social] que los enfrenta y coacciona hasta el punto de derrocarlos como sujetos" (Maiso, 2022, p. 165). En este movimiento práctico de la revuelta que emerge mediante la negativa colectiva a pagar por el transporte público, y que requiere para ello de una ruptura potencial de la atomización social, se encuentra precisamente puesta en cuestión la objetividad social que coacciona a las personas y que les aplasta.

Quisiera, antes de volver a profundizar sobre esto, analizar algunos datos que permiten dar cuenta de la importancia, en el periodo previo a la revuelta, de la evasión colectiva del pago del pasaje del transporte en Chile, evidenciando la mediación de la forma mercancía de las relaciones sociales como terreno constitutivo de una lucha social cotidiana que supone la apertura potencial de brechas en la relación capitalista. En efecto, como es públicamente conocido, tan pronto como se inauguró el moderno sistema de transportes Transantiago, el 10 de febrero de 2007, comenzaron las evasiones del pago del pasaje. Ésta fue una evasión colectiva que se realiza, y se experimenta inicialmente, de manera individual –aunque amparada en el hecho cierto de saber que es una práctica cotidiana compartida anónimamente con otras personas–. Justamente por esta determinación tendía a la formación de un

movimiento de protesta social difuso y anónimo, profundamente anclado en la rutina cotidiana de la metrópolis, articulado en torno al rechazo colectivo a pagar por el pasaje y cuyo sostén cotidiano de su persistencia era, y lo sigue siendo en el presente, el hecho básico de que cientos de miles de personas evaden día a día el pago del pasaje para reducir sus costos de vida.

Un año después de la implementación del moderno sistema de transportes, la evasión alcanzó un 13,7%; en 2009 un 15,3%; en 2010 un 18%; en 2011 un 22%; en 2012, un 27%; bajó al 23% en 2013 y subió abruptamente a un 27,7% en 2014; 28,7% en 2015; y alcanzó un 34,6% en el año 2016 (Tirachini & Quiroz, 2016, p. 5). Como dato no menor, después de la revuelta, las cifras de evasión aumentaron, alcanzando a fines de 2022 un 44% (Blanco & Martínez, 2023) y un 39,8% a fines de 2023 (Díaz, 2024), bajando nuevamente hasta un 36,5% en 2025 (Castillo, 2025).

Dadas estas condiciones, es evidente que, pese a las disminuciones relativas que se puedan registrar a nivel anual, todos los planes de medidas antievasión mancomunados entre empresas y Estado siguen siendo infructuosos en cuanto a disminuir los altos niveles de evasión que se instalaron ya desde los mismos inicios del sistema Transantiago –anunciando el gobierno de Boric un futuro proyecto de ley con sanciones más drásticas para quienes evaden el pasaje– (Díaz, 2024). El ya citado informe de Tirachini & Quiroz (2016) es profundamente revelador en cuanto a la magnitud de la evasión, pero también del enfoque netamente policial que impera generalmente en la comprensión institucional del conflicto social sobre la base de las formas del valor, que se expresa concretamente en las enormes cifras de evasión del pago del transporte público por una fracción importante de sus denominados "usuarios".

Sobre este conflicto en torno al sistema de transportes, el sociólogo Alberto Mayol (2019) –hijo de un conocido colaborador de la dictadura y hoy activo columnista en el medio de tendencias ultraderechistas Radio Bío Bío– dirá:

> ¿Cómo afrontó Transantiago la crisis? Con una mirada policial. Es verdaderamente sorprendente, pero así fue. Las empresas pusieron guardias en las puertas de los autobuses para obligar a pagar; se subían inspectores acompañados de Carabineros para validar los pagos […]. Transformar en policial la relación con los usuarios de un sistema es inviable, primero porque destruye el orden social y segundo porque no hay capacidad de escala para que las dinámicas policiales logren controlar a una enorme masa de rebeldes que no desean pagar (pp. 21-23).

Habría que señalar a Mayol que el sistema en su conjunto se basa en la coacción y que, en consecuencia, la relación de un sistema de transportes orientado hacia la acumulación de capital que mueve cotidianamente millones de personas es estructuralmente violento y, por lo tanto, inevitablemente policial, con sus denominados usuarios. De todos modos, aunque Mayol (2019, pp. 21-25) interpreta las evasiones en términos de una anomia producida por el neoliberalismo que, con sus criterios tecnocráticos, sería incapaz de generar una vida digna y normas sociales cuya solidez resida en el bienestar que logra entregar a los individuos, es claro que el problema es mucho más profundo. No se trata solamente del neoliberalismo ni de la mala voluntad de los tecnócratas para resolver problemas de carácter social con políticas de bienestar –como parece sugerir Mayol (2019)–, se trata de un problema que está anclado en la forma misma de las relaciones sociales capitalistas. La rebeldía cotidiana a pagar el pasaje del transporte, aunque sea anónima y dada sobre los intereses creados por una sociedad capitalista, sólo aparece como anomia cuando se ha naturalizado la forma capitalista de la organización social. La evasión del pago del transporte público, con sus millones de evasiones al año y sus cientos de miles de fiscalizaciones policiales, es un modo de existencia y desarrollo concreto de la lucha de clases en Chile.

Desde luego, detrás del alza continua del costo del Transantiago se encuentra la dinámica propia de las relaciones de producción capitalistas y su crisis contemporánea, no solamente el credo neoliberal de los diferentes ministros de Hacienda que, de acuerdo con Mayol (2019), se negaron a inyectar mayor dinero al sistema para reducir costos a la población y con ello sólo consiguieron agravar el malestar a costa de mantener las arcas fiscales en un balance positivo tal y como lo recomienda el FMI. Por supuesto que esto tiene una cuota de verdad al nivel del movimiento en la superficie de la sociedad, pero esta verdad se encuentra completamente distorsionada e invertida en Mayol (2019), en cuyo análisis no existe ni la crítica de la economía política, ni una dinámica objetiva del sistema, ni mucho menos la posibilidad de que su sonado "fin del neoliberalismo", anunciado para él por el estallido de la revuelta, sea un momento de una crisis más amplia del capitalismo mundial.

Es necesario escuchar a Radomiro Blas Tomic (2019), economista, empresario y ex presidente de la empresa estatal Metro, para comprender el vínculo más profundo entre la crisis del capitalismo contemporáneo y su creciente imposibilidad para financiar los denominados "gastos sociales" del sistema. De acuerdo con él:

> El verdadero costo de proveer el Metro es muy superior a lo que se cobra en la tarifa […]. Hay un subsidio a las tarifas. Hay dos tipos de costos: los operacionales, es decir, todo lo que cuesta en un día determinado hacer andar el Metro en electricidad, mantención, personal; y el otro costo muy grande es la amortización de la inversión que son miles de millones de dólares invertidos en el Metro y que todos los años aumenta. Y ese costo no se le cobra al usuario. La gente lo único que ve es el aumento de la tarifa […]. Todo subsidio proviene de la caja fiscal y la caja fiscal tiene una dimensión finita. Y esa misma caja fiscal es la que se tiene que utilizar para subsidiar la salud, educación, hay un montón de subsidios que está entregando el Estado permanentemente. Lo que puede ocurrir es lo que pasó en Ecuador, que de repente el Estado no da para más (Tomic, citado en Cofré, 2019, s/p).

El "experto" del Transantiago que dictamina el alza de los pasajes, o el ministro de Hacienda que niega la posibilidad de un mayor subsidio del Estado al transporte para aumentar el gasto en equipo militar para las policías, están condicionados no sólo por su paradigma neoliberal, por codicia o por su determinada posición de clase, sino, ante todo, por la objetividad ciega y real del sistema que se les impone como una coacción externa de una manera tan determinante como la ley de gravedad. No se trata solamente de decisiones individuales, ni tampoco de grupos dominantes puramente motivados por el hambre de ganancia, incluso aunque exista efectivamente, sino de una subjetividad determinada y mediada por las exigencias de la objetividad social.

En este sentido, el alza constante de los pasajes en Chile, y las medidas policiales que desata, responden no sólo al compromiso intransigente que han demostrado las clases dominantes chilenas y los agentes del Estado para perpetuar el sistema ejerciendo la violencia que sea necesaria para reprimir la rebelión de las clases oprimidas, sino que responden también a la crisis de un sistema que exige desviar una parte de la masa de plusvalor captada por el Estado al subsidio de ciertas empresas, en desmedro de la cobertura de otros servicios sociales que entran en la reproducción de la clase asalariada. Esto implica que, en un contexto histórico del capitalismo, marcado por el anacronismo de su relación social fundamental, su perpetuación comporta características cada vez más represivas, exigiendo no sólo una intensificación de la tasa de explotación, sino incluso la creciente militarización de la sociedad.

Plantear las cosas de esta manera al abordar las raíces sociohistóricas de la emergencia del movimiento por la evasión en masa del pasaje supone cuestionar el paradigma hegemónico en la academia de izquierdas en Chile, cuyo relato está permanentemente centrado en la desigualdad –de clase,

económica, de género, entre otras– o en las políticas de identidad, por lo que termina siempre cuestionando el entramado de socialización capitalista en términos puramente normativos –el sistema político debería mejorar la sociedad, estar al servicio de las personas, redistribuir mejor la riqueza, incluir a las disidencias sexuales, debería haber más mujeres en puestos de poder y en directorios de empresas, y así sucesivamente[19]–. Con ello, quizás a despecho de sus propias ilusiones, esta izquierda, fundamentalmente liberal en su comprensión de la sociedad, contribuye a la expansión de lo que Fisher (2017) denomina como "realismo capitalista", o sea, la perspectiva de que no hay un más allá del capitalismo y lo que queda es simplemente gestionar el sistema en términos de políticas orientadas a combatir, paliar y administrar la desigualdad. Por otro lado, y esto es importante, este enfoque normativo no se debe solamente a una carencia en términos teóricos de la comprensión de la sociedad capitalista, más bien es una expresión necesaria del conflicto social inmanente a una forma de la sociedad que tiende a impedir el conocimiento real de los sufrimientos que causa por medio de un entramado de ofuscación que le es inherente (Adorno, 2017, p. 68).

La izquierda académica ha sido muy efectiva en el estudio de las condiciones de la violencia estructural que atraviesan todo el entramado de socialización capitalista en Chile, pero siempre su análisis se detiene en el punto en que se trata de comprender la objetividad del fenómeno a partir de la mediación de las formas capitalistas y, por tanto, de pensar una alternativa de superación del orden social existente coherente con una crítica de su forma históricamente específica de riqueza. Esa incapacidad para avanzar hacia el cuestionamiento de la forma misma de la sociedad es lo que la apresa dentro de los marcos del sistema, y la condena a devenir en ideología al servicio de la perpetuación de la sociedad existente. Puesto que la izquierda chilena hegemónica en la academia suele asumir de manera fetichista la forma mercancía de la riqueza social como el non plus ultra del desarrollo

[19] Esto no quiere decir, evidentemente, que no simpatizo con esas luchas o que las considere innecesarias. Por el contrario, se trata de evidenciar cómo el núcleo de verdad de las luchas fundadas en la identidad, el género o en la lucha contra la desigualdad no puede ser realizado en el marco de las relaciones sociales capitalistas, en las que el sistema como tal es estructuralmente patriarcal, desigual, aniquilador de las vidas que considera superfluas, etc., por lo que es imposible atacar su violencia estructural sin criticar el entramado de socialización capitalista como tal. Véase a este respecto el texto de J. A. Zamora (2018) que aborda la problemática de la violencia estructural en clave de la teoría crítica de la sociedad.

histórico, las alternativas que propone necesariamente se reducen a luchas políticas por conquistas sociales, que son necesarias e importantes a nivel inmediato y concreto para las personas y grupos sociales más vulnerables a la violencia aniquiladora inherente al sistema, pero que en modo alguno ataca las raíces de su violencia estructural. Son estos impasses teóricos de la academia chilena de izquierdas, impasses que resultan del propio entramado social, lo que ha impedido a este sector alcanzar una comprensión del carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta y de la cualidad específica de praxis social que le permite emerger de manera insurreccional.

A pesar de esto, el compilado *Hilos tensados. Para leer el octubre chileno* (Araujo *et al.*, 2019) es un excelente material, que entrega un análisis detalladamente informado de las tensiones que atraviesan la reproducción ampliada del capital en Chile: precarización laboral y pobreza extremas, educación excluyente con un sesgo de clase estructural, imposibilidad de acceder a una vivienda, acceso casi imposible a salud mental, violencia patriarcal al alza en todas sus dimensiones, destrucción creciente del espacio público, individualismo salvaje promovido por el sistema y una vejez precarizada al máximo con una alta tasa de suicidios debido a la presión económica y el abandono social.

Kathya Araujo (2019) expresa, en ese sentido, la disyuntiva real del movimiento práctico de la revuelta, dejando entrever que no es sólo una revuelta contra la enorme desigualdad creada por el desarrollo del capitalismo en Chile. Más bien, en su praxis contradictoria la revuelta se manifiesta concretamente como posibilidad de ir más allá de la forma capitalista y como reconfiguración de esa forma de las relaciones sociales:

> Lo que enfrentamos en el país, así, no es un simple estallido por saturación. Es más profundo, si atendemos a los hilos que entraman la sociedad. Se está, por cierto, en una disputa por la redistribución del poder y de las riquezas de la sociedad. Detener los abusos y la desmesura de las exigencias en la vida social (largamente sufridos) es una de las luchas centrales hoy. Está en juego, por supuesto, alcanzar los mínimos vitales que hoy se consideran dignos. Pero es indispensable recordar que lo fundamental de la disputa, ya desde hace un tiempo, es la forma y textura que queremos, podemos, darle al lazo social. Es decir, las nuevas modalidades específicas que deben tomar las relaciones entre los individuos de la sociedad (pp. 33-34).

A contrapelo de las interpretaciones hegemónicas de la izquierda académica chilena, habría que decir que el salto del torniquete –cuyo movimiento

capturado en el tiempo por la técnica fotográfica repletó las portadas de periódicos nacionales e internacionales– constituyó una verdadera imagen dialéctica benjaminiana, una imagen en la que se puede "descubrir, mediante el análisis del pequeño momento individual, el cristal de acontecimiento total" (Benjamin, 2002, p. 461). En el salto en masa de los torniquetes que iniciaron estudiantes secundarios, en ese acto de desobediencia contra una de las leyes fundamentales de la mercancía –el pago que permite su realización como (plus)valor–, se cristaliza el acontecimiento total del estallido de la revuelta, todas sus potencialidades y contradicciones.

2.3. De la evasión a la insurrección

En primer lugar, está el acto fundamental, el sustento práctico-material que sostiene la dimensión subversiva del salto de los torniquetes. Cuando miles de personas se reúnen y evaden *juntas* el pago del pasaje –formando una fuerza social en torno a un mismo objetivo, fuerza que anteriormente no existía más que de manera potencial en las contradicciones del entramado social capitalista–, lo que está sucediendo allí no es una mera reunión con el objetivo de evitar el pago del pasaje individual amparándose en la fuerza de la multitud –ésta es la interpretación policíaca, reificada ella misma, del proceso–. Lo que ahí está sucediendo realmente es el despliegue de una ruptura práctica con un momento fundamental del entramado de socialización capitalista y su continua reconstitución: el pago de la mercancía. En ese acto reside el núcleo del potencial subversivo de las evasiones en masa como detonantes de la revuelta de octubre, es allí donde se encuentra la respuesta a por qué esta praxis permitió la catalización del estallido de la revuelta generalizada. Es decir, en el acto mismo de no pagar, en la potencial crítica práctica de la mercancía que constituye el negarse colectivamente a realizar la mercancía como tal.

Hay que profundizar en ello, porque en este movimiento práctico de ruptura potencial se reúnen simultáneamente diferentes dimensiones del proceso de reproducción del entramado social capitalista que quedan así trastocadas, y es, justamente, ese trastocamiento el que permite la emergencia de la revuelta, y le entrega su potencia. Por un lado, la revuelta emerge negando el pago de una mercancía en particular, el transporte subterráneo. ¿Por qué esa mercancía y no otra es la que posibilita el estallido de la revuelta? Creo que la respuesta reside en la importancia del transporte de seres

humanos, y, en particular, del transporte de la mercancía fuerza de trabajo, para la reproducción como totalidad del metabolismo social del trabajo capitalista[20]. Marx (2018) fue consistente en señalar que:

> […] si la producción reviste una forma capitalista, no menos la reproducción. En el modo capitalista de producción, así como el proceso de trabajo aparece tan sólo como medio para el proceso de valorización, la reproducción no se pone de manifiesto más que como medio de reproducir como capital el valor adelantado, es decir, como valor que se valoriza a sí mismo (Marx, 2018, p. 696).

El sistema de transportes santiaguino, en particular, el tren subterráneo de la metrópolis, es la columna vertebral del funcionamiento de la ciudad en cuanto organización espacial de la absorción de (plus)trabajo y, por tanto, de la valorización del valor que es el motivo impulsor de la reproducción como totalidad del conjunto del entramado social capitalista. En ausencia de un rápido y correcto funcionamiento de este sistema, se altera la estabilidad de los diferentes procesos de producción, circulación, intercambio y consumo de mercancías que operan simultáneamente. El estallido de la revuelta lo demuestra de manera palmaria, porque es negando el pago del transporte subterráneo, entrando en contradicción práctica con la forma mercancía de este transporte, que emergerá un movimiento práctico que tiende a desestructurar el régimen de temporalidad abstracta del capital.

Probablemente esto no habría sucedido con ninguna otra mercancía esencial para la reproducción de la población en su conjunto, porque día a día, en Chile, miles de personas expropian comida u otros productos de la canasta básica a los grandes supermercados[21], evaden los pagos de las carreteras concesionadas, alteran sus medidores de agua o dejan de pagar la electricidad, pero sólo en la negación del pago del transporte subterráneo se logró, al mismo tiempo, tender a frenar la normal reproducción del proceso social capitalista en la metrópolis. La pseudoautonomización de la objetividad del capital con respecto a los sujetos es puesto en cuestión en una rama de la producción industrial, el transporte de personas, en la que el movimiento de las personas en el espacio es la mercancía. Parafraseando a Adorno (2004a, p. 350), po-

[20] Véase, por ejemplo, Marx (2018), p. 177ss.

[21] Baste pensar solamente en la astronómica cifra de 250 millones de dólares que perdía en Chile hacia el año 2019 la industria de supermercados por concepto de pequeños robos (Placencia, 2019).

dríamos decir que la aparente sociedad sin clases de los anónimos usuarios del transporte público, unidos y aislados entre sí por el mecanismo de la competencia, se quiebra para permitir el desvelamiento de la sociedad en sus antagonismos intrínsecos a través de un movimiento práctico que tiende a revelarlos en cuanto tales y quebrar la heteronomía que sostiene su persistencia[22].

La producción en actos de la revuelta quiebra potencialmente la continuidad sin trabas de la normalidad cotidiana de la producción e intercambio de mercancías, lo que hace posible señalar la existencia de varios niveles de la ruptura con el proceso social del capital que tienen lugar simultáneamente, puesto que las personas que participan de las evasiones en masa ejercen diversas funciones, ya sea productivas o improductivas de plusvalor, dentro del entramado social capitalista. Pero, considerando más profundamente la cuestión desde la perspectiva de la reproducción de conjunto del metabolismo del capital, que requiere de actividades productivas e improductivas para la valorización del valor, se evidencia que la radicalidad potencial de este movimiento práctico reside en una ruptura en actos con el omniabarcador principio de intercambio que domina todo en la sociedad del capital y que deforma por igual a seres humanos y a cosas (Adorno, 2017, p. 236).

En un conocido pasaje del capítulo tercero del Libro I de *El capital*, Marx (2018) señala lo siguiente:

> Como lo he indicado en otro lugar, el salto que el *valor* mercantil da desde el cuerpo de la mercancía al del oro, es el *salto mortale* de la mercancía. Si fracasa, la que se verá chasqueada *no será precisamente la mercancía* sino *su poseedor* [las últimas dos cursivas son mías P.I.J.C] (p. 129).

En efecto, la evasión en masa del pago de pasaje como praxis específica de protesta social, toma su potencia como crítica práctica en la interrupción de la realización del transporte subterráneo como mercancía. Es una praxis cuyo auténtico potencial reside en el hecho de que establece una ruptura práctico-material que impide a la mercancía alcanzar su forma dineraria: el negarse a pagar. La expresión "salto mortal" usada por Marx no es en modo alguno una mera licencia literaria, sino que responde a un proceso vital para la producción capitalista, sin el cual la mercancía no puede consumarse

[22] Sobre los antagonismos de la sociedad del capital, Adorno (2001) dirá: "En la reducción de los seres humanos a agentes y portadores del intercambio de mercancías se oculta la dominación de los seres humanos sobre los seres humanos" (p. 13).

como tal. En cuanto constituida por la objetivación de tiempo de (plus) trabajo, la mercancía requiere consumar el acto de la venta para existir como tal. El cambio de la mercancía por dinero es un momento imprescindible de la valorización del valor, del capital como valor en proceso.

Marx (2018, p. 129) nos muestra un indicio fundamental de lo que constituye este salto mortal cuando señala que quien se verá afectado, en caso de no realizarse el cambio por dinero, no será la mercancía en cuanto riqueza material, en cuanto objeto real que satisface necesidades, sino el poseedor de mercancías que imprime en ellas la voluntad de venderlas. En este salto mortal de la mercancía se encuentra desplegada plenamente su no-identidad constitutiva, su doble carácter como riqueza real y riqueza abstracta, puesto que sólo consumando su intercambio por dinero ésta deviene en poder social, en momento de la acumulación de capital, para su poseedor. Si la mercancía no es intercambiada por dinero, entonces su existencia como capital, como repositorio material de (plus)trabajo humano, queda frustrada.

En cuanto riqueza material real, en cambio, la mercancía no pierde un ápice de su utilidad potencial para satisfacer necesidades sociales determinadas por el hecho de no venderse. Por lo tanto, este abismo entre la necesidad y su realización, que está mediado por la forma valor de las relaciones sociales en la sociedad capitalista, es puesta en cuestión cuando se interrumpe la realización de la riqueza material *en cuanto mercancía*. Esto es precisamente lo que pone socialmente al descubierto el movimiento de las evasiones en masa, que el no pago de la mercancía no implica en modo alguno una pérdida de utilidad del objeto en cuestión, sino que su utilidad se mantiene inalterada en cuanto riqueza real *incluso aunque por ella no se haya pagado nada*. Con ello, el movimiento práctico de la naciente revuelta rompe un momento articulador fundamental del entramado de ofuscación propio del carácter fetichista de las relaciones capitalistas, en la que el carácter de mercancía –y su necesario pago– aparece como una propiedad natural de los productos de la actividad social.

Las evasiones en masa del pago del pasaje como crítica social práctica constituyen una evidencia palmaria del carácter contradictorio de la sociedad capitalista, por el prosaico hecho de que, al ocupar miles de personas de manera completamente gratuita el transporte público, se pone de manifiesto que es posible el libre acceso directo a la riqueza material por parte de los miembros de la sociedad sin la mediación de la forma mercancía. La gratuidad que instaura así la evasión en masa del pago del pasaje del transporte subterráneo es de un tipo cualitativamente distinto a lo que bajo el régimen

del capital adquiere ese nombre, o sea, la desviación de una fracción del plusvalor global de la economía nacional para el sostenimiento de un determinado servicio en cuanto mercancía –educación, salud, entre otras–, puesto que este acceso gratuito al transporte está dado más bien por la apropiación social directa de riqueza material para su disfrute inmediato. Éste es el contenido mismo de lo que caracteriza a las evasiones en masa como protesta y, a fortiori, como crítica social práctica. En otras palabras, no es lo mismo exigir la gratuidad de tal o cual producto social considerándolo como un derecho social, por más legítimo que esto sea, que apropiarse colectivamente de la riqueza material de la sociedad en cuanto patrimonio común, puesto que esta última práctica supone una necesaria ruptura práctica potencial con la forma de la mercancía, mientras que la primera se sostiene en el plustrabajo de la clase asalariada.

De esta manera, las evasiones en masa del pasaje del transporte, y los saqueos generalizados que seguirán al estallido de la revuelta, atacan a la clase de los poseedores de mercancías en cuanto capitalistas, puesto que impiden potencialmente su realización como tales al atacar la realización de las mercancías como objetos para su venta. Es, en esta determinación, una forma práctica específica de la lucha de clases contemporánea en el seno del capitalismo tardío y materialmente abundante. Ésta es la fuente práctica de su potencial radicalidad como movimiento de protesta social.

Pero este potencial radical del movimiento de las evasiones en masa no pasó desapercibido para las altas esferas de poder político y económico de la llamada sociedad chilena, sino que fue objeto de estudio y seguimiento exhaustivo por parte de agencias represivas del Estado y, en particular, del ejército. Cabe destacar que este seguimiento por parte de las fuerzas armadas al desarrollo de la revuelta social en Chile, no fue público hasta que el grupo de hackers Guacamaya filtró una serie de informes reservados y secretos del EMCO (Estado Mayor Conjunto), que abordan el movimiento práctico de la revuelta con miras a su contención y desarticulación. Un texto que destaca entre todos los informes del ejército filtrados es el ensayo titulado *Crónica del octubre rojo: de la evasión a la insurrección*, de Alexis López Tapia (2019), conocido "ex" neonazi chileno y asesor de contrainsurgencia para los ejércitos de Chile y Colombia, quien describe la revuelta como una "revolución molecular disipada" (p. 18), inspirándose en la obra de Deleuze y Guattari para explicar el carácter específico de su despliegue práctico.

Lejos de ser un dato anecdótico, el encontrar este escrito entre los archivos de una de las máximas instancias militares del Estado chileno, encuentra

correlación con otro hecho. Una vez iniciado el estallido social en Colombia, el expresidente Álvaro Uribe publicó un tweet el día 3 de mayo de 2021 indicando: "Resistir Revolución Molecular Disipada: impide normalidad, escala y copa" (sic). Esto testimonia la incorporación de una perspectiva concreta en los ejércitos y las clases dominantes de Chile y Colombia para enfrentar las revueltas contemporáneas –ambos Estados mantienen, por cierto, una estrecha cooperación económica y militar–. Al respecto, una cita del compilado *La insurrección chilena desde la mirada de la Fundación Jaime Guzmán* –think tank neoliberal vinculado a la ultraderecha chilena– constituye un buen ejemplo de la atención que estos círculos de poder dan al estudio del carácter específico de las revueltas contemporáneas y sus potencialidades radicales, con el objetivo de combatirlas mejor:

> Desde el viernes 18 de octubre Chile ha entrado en un grave conflicto político-social. Destacan los incendios a las 20 estaciones de metro –9 de ellas quedaron inutilizables–, junto a innumerables destrozos, saqueos e incendios a propiedad pública y privada, en paralelo a las movilizaciones ciudadanas. Pero este ánimo destructivo se viene germinando hace años en nuestro país […]. Este escenario nos ha llevado a presenciar una revolución molecular (múltiples, pequeñas, y acéfalas ebulliciones disipadas en la sociedad) que se aleja de aquellas del siglo pasado, en las que se podía determinar quién es el enemigo. Hoy no sabemos quién articula, ni cómo lo hace (Carrasco, 2019, p. 12).

Nótese que, de manera subrepticia, los civiles que participan de la revuelta son tachados de enemigos –y, por tanto, de blancos potenciales de las fuerzas armadas–, pero también su empeño por distinguir el carácter particular del movimiento que permite el estallido insurreccional de la revuelta. Dentro de la lógica paranoide de estos sectores de ultraderecha, la revuelta respondería a una planificación entre agentes externos e internos a la nación que tienen como objetivo la expansión del caos y la destrucción del sistema o del Estado nacional. De hecho, algunos meses antes de su muerte, Sebastián Piñera calificó la revuelta de "Golpe de Estado no convencional", vinculándola con las revueltas de Colombia (2021) y Perú (2023):

> Usaron brutalmente la violencia. Fue una violencia irracional. Estaban dispuestos a quemarlo todo: iglesias, colegios, hospitales, monumentos, plantas de energía y lo que se cruzara en su camino. El fuego fue un gran aliado de estos terroristas-anarquistas que quisieron destruir nuestro país (Piñera, citado en Montes, 2023).

Para estos sectores, la revuelta, lejos de responder a un proceso sociohistórico específicamente anclado en las contradicciones del sistema, que deviene en rebelión generalizada, es ante todo un evento planificado con miras a una aniquilación consciente del sistema –que identifican con la destrucción total– y, por supuesto, de quienes detentan el poder. Sigamos con Alexis López Tapia (2019):

> El modelo insurreccional que hemos estado viviendo, politológicamente se denomina "Revolución Molecular Disipada" […]. Por esto, lo que está sucediendo es, como señalamos al comienzo, literalmente "de manual": es una insurrección revolucionaria molecular y disipada –realizado por moléculas o células operativas dispersas y disipadas, no concentradas, que por eso mismo no pueden ser identificadas, contenidas, disuadidas ni limitadas por las fuerzas de orden– y que están operando de acuerdo con un preciso patrón de acciones. Se trata de un alzamiento revolucionario de Escalamiento, Copamiento y Saturación (ECS), que ha avanzado desde el viernes 18 de octubre hasta hoy, sin ningún obstáculo real (p. 19).

En otro escrito, Alexis López Tapia (2020) llega al extremo de plantear que los grafitis en las calles son órdenes de grupos coordinados de manera invisible entre sí con miras a "destruir [la República de Chile] para someternos a un Gobierno Mundial" (sic):

> De este modo, la investigación pudo constatar en las calles a través del registro de consignas murales, un nuevo escalamiento categorial discursivo, en el que se hace una declaración de daño directo contra el Estado y la Nación, en la perspectiva de amenaza latente, progresiva y en aumento del proceso insurreccional. *Algunas de estas consignas son:* "Chile será la tumba del Neoliberalismo", "La insurrección es una fiesta", ¡"Para todxs todo!", "Revolución o devastación capitalista", "¡Huelga general insurreccional!", […] "Guerra Civil", "Viva la guerrilla urbana (A)", "Marx y Bakunin están de vuelta" (s/p).

La perspectiva de que la revuelta es un movimiento orquestado por poderes comunistas internacionales que tienen su cuartel general en la ONU o en Venezuela, lejos de ser el delirio aislado de un fanático de extrema derecha, es una narrativa que ha tomado fuerza en los grupos de la nueva derecha chilena que expanden *fake news* y teorías de la conspiración con miras a lograr objetivos políticos y organizar el olvido social con respecto a la realidad del movimiento de la revuelta y su dimensión radical, teniendo un eco importante en determinados sectores de la sociedad. Ahora bien, en el caso de Alexis López

Tapia encontramos no sólo un militante de extrema derecha, sino también alguien que es escuchado por las altas esferas de poder político y militar –y no sólo en Chile–, cuyo objetivo es preparar la defensa de los gobiernos nacionales ante el nuevo carácter de la revuelta social contemporánea:

> La irrupción de este concepto [de revolución molecular disipada] en el debate político y académico está relacionada con ese annus horribilis que fue, para los gobiernos suramericanos, 2019. La escalada de movilizaciones sociales y crisis políticas que sacudieron Perú, Ecuador, Chile, Bolivia, Colombia y Paraguay supuso una ventana de oportunidad política para que las ideas de Alexis López cobraran visibilidad mediática, interés académico y centralidad discursiva en las derechas de la región. Desde entonces, López Tapia ha multiplicado sus apariciones en diversos espacios, incluidos colegios militares, constituyéndose en teórico de una emergente modalidad de guerra revolucionaria (Núñez & Palomé, 2022, pp. 184-185).

Más allá de la importante dosis de teoría de la conspiración que se encuentra en el pensamiento de este tipo de nuevas derechas con respecto a las luchas sociales contemporáneas, la dimensión insurreccional de la revuelta, en la que efectivamente participan grupos y sectores con una perspectiva de emancipación social radical que aspira a superar los marcos de la forma capitalista de las relaciones sociales es real –tal como expresan las consignas de la revuelta que López Tapia (2020) interpreta como órdenes que vienen desde el exterior–, incluso cuando ésta sólo puede ser aprehendida por estos sectores en términos de amenazas al orden nacional orquestadas por enemigos reales o ficticios. Para decirlo en términos más claros, la perspectiva de los sectores de la (no tan) nueva extrema derecha chilena con respecto al estallido de la revuelta y del movimiento que le dio origen, es una aprehensión invertida de su potencial efectivamente radical, de su carácter realmente insurreccional. Debido a su naturalización inconsciente de las formas capitalistas, son incapaces de comprender la relación inmanente entre la revuelta y las formas sociales que estos sectores quieren defender con toda la fuerza represiva de la organización estatal de la violencia.

El potencial insurreccional del movimiento de las evasiones en masa tomó su fuerza precisamente de su relación inmanente con la forma mercancía de la sociedad: es por ello que la evasión en masa llevó, efectivamente, a la insurrección. Lo que tenemos ahí no es el despliegue de un movimiento secretamente orquestado por potencias comunistas in-

ternacionales o extranjeras –según la tesis de las agencias de inteligencia del gobierno de Piñera (Ayala, 2019)–, sino que es el desarrollo de una cualidad específica de protesta social que niega de manera potencial la forma de mercancía de una determinada riqueza material –en este caso, el transporte público–. Es esa negación potencial la que posibilita la expansión del movimiento sobre la base de este cuestionamiento práctico y, luego, su transformación cualitativa en una revuelta generalizada, que toma su potencial insurreccional de esta tendencial negación colectiva de la forma mercancía de las relaciones sociales –es decir, "evade TODO", no pagar por nada–.

Lo que el Estado, los intelectuales de derecha y las agencias de inteligencia no alcanzan a aprehender es que este movimiento de la revuelta emerge *desde* la socialización capitalista y *en contradicción* con ésta, de ahí su impotencia inicial para contener por medios institucionales el carácter generalizado de la misma. En efecto, ante una revuelta que avanzaba al ritmo de los saqueos masivos, la destrucción y asalto de grandes empresas e infraestructuras del Estado, el gobierno moviliza al ejército para reprimir con violencia desnuda y exacerbada un movimiento que, en este momento de su desarrollo, no podía ser recuperado en términos institucionales porque se expandía negando los fundamentos sociales que articulan la institucionalidad del capital. Puesto que la revuelta emerge como negación práctica de la mercancía, más precisamente de la necesidad de pagar por ella, entonces no queda para el Estado otra alternativa que el estado de excepción y la violencia desnuda para confinar a las masas rebeldes dentro de los marcos de las relaciones sociales mercantiles y blindar militarmente la propiedad capitalista.

El salto de los torniquetes, como crítica práctica de la violencia estructural de la socialización capitalista, permitió el estallido de la revuelta generalizada en cuanto revuelta que emerge en una relación contradictoria con la forma mercancía. Contradictoria, porque pese a usar un medio radical –el negarse a pagar, primero el transporte, luego cualquier cosa bajo la forma de los saqueos en masa–, la revuelta que así emerge se mueve en una dialéctica inmanente de tendencial desestructuración y reconstitución de las formas sociales capitalistas. Analizaré en los siguientes apartados el primer momento de esta dialéctica, centrándome particularmente en la desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista como elemento constitutivo del potencial radical de la revuelta social en Chile.

2. 4. La desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista como dimensión negativa de la revuelta

> Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías.* Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. Si ellas se niegan a que las tome, éste puede *recurrir a la violencia* o, en otras palabras, *apoderarse de ellas*
> [cursivas mías, P. I. J. C] (Marx, 2018, p. 103).

El movimiento de la evasión en masa del pasaje permitió el estallido de la revuelta generalizada debido a su capacidad para trastocar la realización de la mercancía, atacándola en el momento de su salto mortal: el pago de la mercancía, la transformación del plusvalor en dinero. Esta *otra forma de luchar* que era no pagar constituyó, por tanto, una cualidad específica de praxis social que en cuanto protesta se caracteriza precisamente por el ataque a la realización de la mercancía como tal. *¡Evade!* se convirtió así en una consigna que apuntaba mucho más allá de la evasión del pago del transporte subterráneo; devino en EVADE TODO, no paguemos por nada, o sea, una crítica práctica potencial de la forma mercancía de las relaciones sociales que emergía desde la socialización capitalista y en contradicción con ésta.

El movimiento práctico de las evasiones en masa demuestra, de este modo, la posibilidad de una forma específica de violencia que se dirige no directamente contra personificaciones concretas de las relaciones económicas, sino que se dirige tendencialmente –lo sepan sus protagonistas o no– hacia la forma misma de las relaciones sociales. De hecho, es precisamente a través de esa praxis como el naciente movimiento de la revuelta atacó el poder material del capital, lo que explica la enconada represión de la revuelta y la posterior estrategia de contrainsurgencia preventiva que continúa y profundiza actualmente el gobierno de Gabriel Boric. Es en ese movimiento práctico donde reside el auténtico potencial insurreccional de la revuelta en cuanto praxis social que tiende a desestructurar prácticamente el régimen de temporalidad del capital.

No obstante, del llamado a evadirlo todo a su realización hay un largo trecho, porque no pagar por nada requeriría de una transformación completa de la reproducción social, más específicamente, una abolición de la totalidad social en cuanto totalidad estructurada por la relación de capital y la coacción universal sobre los sujetos vivientes para el continuo expolio del tiempo excedente de trabajo. La praxis de las evasiones en masa, que luego devino en saqueos en masa, expresa un potencial de negación determinada de la forma capitalista de las relaciones sociales, pero en términos puramente negativos, o sea, sin una perspectiva consciente de transformación radical de la sociedad que se exprese en un movimiento práctico explícitamente dirigido a la liquidación emancipatoria de la forma capitalista de las relaciones sociales. Empero, mediante las evasiones en masa y, luego, los saqueos masivos, los cortes de circulación, la lucha contra las fuerzas policiaco-militares y la huelga general, el movimiento práctico de la revuelta negó potencialmente en actos las formas sociales fundamentales de la socialización capitalista y, de esa manera, tendió a trastocar y disolver el régimen de temporalidad abstracta que le es propio. La revuelta manifiesta, de este modo, posibilidades concretas de transformación social radical, incluso pese a sus limitaciones intrínsecas, que analizaré posteriormente, y a despecho de que su movimiento práctico no estuviera conscientemente dirigido hacia la superación del entramado social capitalista.

El desarrollo efectivo de este potencial de negación determinada que emerge en el movimiento práctico de la revuelta requeriría una ulterior apropiación consciente de la objetividad social. En particular, de los medios para la reproducción social, puesto que sólo una revuelta que es capaz de alimentar a quienes participan de ella –y, más aún, a la población en su conjunto–, podría romper prácticamente con la menesterosidad de los vivientes ante el capital. Después de todo, por más abundantes que sean los almacenes de mercancías del capitalismo chileno, no se puede vivir para siempre de saqueos, porque éstos suponen necesariamente una previa producción material de la abundancia de mercancías. De ahí que esta dimensión de potencialidad radical de la revuelta remita necesariamente a una reflexión histórico-crítica sobre los límites y las posibilidades de la transformación social radical en la sociedad contemporánea: ¿Pueden las personas sometidas a la dominación social capitalista apropiarse de una objetividad que tiende a autonomizarse con respecto a sus propios productores? ¿Es posible que los vivientes hoy rompan prácticamente su condición de menesterosidad con respecto a la forma capitalista de las relaciones sociales?

Éstas son preguntas que intentaré esclarecer mediante el análisis de la tendencial desestructuración práctica de la temporalidad del capital como dimensión negativa de la dialéctica de la revuelta –un aspecto casi completamente descuidado por la literatura sobre este movimiento[23]–. Por supuesto, la dialéctica de la revuelta no es otra cosa que la dialéctica constitutiva de la sociedad desplegada en un sentido tal que expresa la posibilidad de su negación determinada. Mi interés aquí es mostrar cómo se opera ese potencial de negación determinada a través de una tendencial desestructuración práctica de la temporalidad del capital en el curso del despliegue práctico de la revuelta, así como la cualidad específica de ese movimiento práctico que opera como un quiebre potencial con la abstracción real de la producción e intercambio capitalista de mercancías. Para comprender, por lo tanto, esta dimensión negativa del movimiento práctico de la revuelta, es preciso una indagación más profunda sobre la relación que existe entre su despliegue como tal y la temporalidad del capital.

2.5. Revuelta y temporalidad

El régimen de temporalidad capitalista se sostiene en la persistencia de la forma mercancía de las relaciones sociales. Esto implica, dada la necesaria constitución de la mercancía por el tiempo de plustrabajo del proletariado, que la temporalidad del capital supone la autonegación de las personas como sujetos de autodeterminación (Tischler, 2019, p. 22). La temporalidad del capital es temporalidad de la heteronomía, porque las formas sociales fundamentales de esta sociedad se sostienen en la negación de la autodeterminación de las personas como condición básica de la perpetuación del entramado de socialización del capital. En efecto, la separación de los productores sociales con respecto a los medios de reproducción se perpetúa a través de la violencia organizada y la coacción propia de la forma valor de las relaciones sociales, y esa separación con respecto a los medios para la reproducción de la vida implica necesariamente la negación de cualquier potencial genuino de autodeterminación.

La tendencial desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista en el curso de la revuelta implica, entonces, necesariamente una

[23] Con la notable excepción de *La dialéctica en suspenso. Revolución y contrarrevolución en Chile, a tres años del "estallido social",* de Julio Cortés Morales (2022b).

praxis que manifiesta un potencial de autodeterminación de la libertad de los sujetos, autodeterminación que les es negada sistemáticamente porque la coacción a la valorización del valor y su separación con respecto a los medios de reproducción social son principios básicos de la organización capitalista. Consecuentemente, la dimensión negativa de la revuelta entraña una ruptura potencial de las personas con respecto a las relaciones capitalistas a través de un movimiento práctico que tiende a desestructurar su constitución como sujetos de este modo específico de socialización.

Sergio Tischler, exponente del llamado Marxismo Abierto, ha estudiado la relación entre movimiento práctico potencialmente insurreccional de las clases subalternas y la temporalidad del capital, especialmente, en relación con las revoluciones del siglo xx y la experiencia zapatista contemporánea. De acuerdo con Tischler (2019, p. 22), las revoluciones proletarias de la primera mitad del siglo xx, en particular, las que dieron origen a los llamados socialismos reales, no fueron capaces de suprimir el capital como relación de dominación de los humanos por los propios seres humanos mediada por las formas del valor, sino que desarrollaron estas relaciones sobre la base de la organización obrera de la producción y de la sociedad. Al hacerlo, fueron incapaces de suprimir la temporalidad de la sociedad como negación de la autodeterminación de los sujetos y producción de heteronomía. Sin embargo, la perspectiva de Tischler (2019) no indaga el contenido mismo de la praxis del antiguo movimiento obrero que dio origen a esas revoluciones, evitando indagar críticamente por qué la práctica de la lucha de clases del movimiento proletario en un momento histórico determinado de la civilización capitalista no sólo no destruyó la jaula de hierro de la civilización del capital, sino que la extendió a otras áreas del planeta en nombre del trabajo.

Las revoluciones proletarias de principios del siglo xx tuvieron como núcleo fundamental la afirmación del proletariado como clase –y, por tanto, la afirmación del trabajo–, lo que permitió la continuidad del régimen de producción capitalista de mercancías mediante la gestión obrera de la industria y de la sociedad bajo la forma del partido –forma específica de la tendencia hacia la autonomización del capital en el socialismo real–. De ahí que, bajo la bandera del marxismo y de la autogestión obrera, el socialismo real constituyera una forma particular de sociedad capitalista.

Esto implica que la supresión del trabajo proletario es la condición básica de la supresión de las formas del capital, por lo que una ruptura sostenida con la temporalidad del capital requiere ser pensada, no en los

términos de una autogestión de la forma capitalista de riqueza social y del trabajo, sino como el movimiento práctico a través del cual la relación capitalista es destituida como el modo hegemónico de la reproducción social. En otras palabras, requiere ser pensada como producción práctica de una forma emancipada de interdependencia social que emerge y se desarrolla como autoabolición del proletariado.

La acumulación de capital se realizará siempre a expensas del proletariado y a espaldas de los sujetos de la socialización capitalista. No importa bajo cuál bandera ideológica se revistan sus relaciones de producción, éstas siempre implicarán la negación de los sujetos y la autonomización de su actividad en una objetividad social que les aplasta bajo el peso de una relación de creciente menesterosidad con respecto a la totalidad social capitalista. Por consiguiente, la posibilidad de una ruptura práctica con la temporalidad abstracta del capital que permite la apropiación del tiempo histórico como tiempo de autodeterminación de los sujetos, implicaría necesariamente una negación práctica de la relación capitalista sobre la que se sostiene la persistencia de esa forma particular de temporalidad.

Es necesario, por lo tanto, volver nuevamente nuestra mirada hacia el movimiento práctico de producción de la revuelta. Como ya sabemos, en la víspera del estallido de la revuelta, la protesta social ha alcanzado un grado de generalización y violencia dirigida contra la infraestructura del capital que lleva al gobierno de Sebastián Piñera a militarizar el Metro como último recurso para impedir la escalada insurreccional de la revuelta en ciernes. El movimiento práctico de la naciente revuelta ha pasado de negarse a pagar el pasaje del tren subterráneo a detener el funcionamiento de toda la red de Metro –y, consecuentemente, de la ciudad–. La revuelta ha jalado el freno de emergencia, literalmente, si damos cuenta de estudiantes sentándose en los andenes o de quienes accionaron los frenos de emergencia de los trenes mientras éstos iban en movimiento.

Tal despliegue práctico supone así una determinada relación con el régimen de temporalidad del capital. Las evasiones masivas en las estaciones del transporte subterráneo de la metrópolis rompieron prácticamente con la temporalidad del capital en cuanto tiempo de sacrificio social, de coacción, de negación de la autonomía de los sujetos. El tiempo irracional de las largas filas y de la tediosa espera para pagar es suspendido por una evasión que reúne a las individualidades aisladas –esas soledades socialmente administradas y mantenidas en su atomización por el proceso de socialización– para la apropiación colectiva de la infraestructura del transporte como un patrimonio

común, como una riqueza social compartida *por todos*. Allí, en esos espacios y tiempos definidos en los cuales se desarrolla la emergencia práctica de la revuelta, se rompe potencialmente en actos con el tiempo social del capital al trastocar en diferentes niveles la producción, circulación e intercambio de mercancías, pero también se rompe con el tiempo del capital en cuanto tiempo de persistencia de la frialdad –frialdad que es un principio constitutivo de la socialización capitalista (Adorno, 2017, 2018; Maiso, 2011)–.

Quisiera romper aquí, brevemente, la forma de narrar que hasta ahora he sostenido para contar una pequeña experiencia personal: volviendo de mi trabajo como profesor de escuela secundaria, me encontré con una evasión masiva en el metro Universidad de Chile en las vísperas del 18 de octubre. Algo que me llamó poderosamente la atención fue el acto mediante el cual se formaba una comunidad de evasores que invitaba a otras personas a evadir el pago del pasaje. Algunas personas, con timidez, cruzaban las puertas de salida que estudiantes mantenían abiertas para que las personas pudieran evadir el pago sin temor a caer o golpearse saltando los torniquetes. Cada una de las personas que se unía era recibida con vítores, saltos de alegría y abrazos. Otras personas, quizás con el carácter más endurecido, pagaban su pasaje pese a estar todas las condiciones para no hacerlo –a veces arrojando, además, quejas sobre la protesta que se desarrollaba–, pero esto no desanimaba a un grupo que crecía con cada minuto que pasaba, uniéndose un número creciente de personas a la comunidad rebelde así formada. Quienes veníamos de nuestros puestos de trabajo o de alguno de nuestros quehaceres cotidianos, mediados inevitablemente por la organización social capitalista, estábamos ahí rompiendo en actos con una rutina que se sostiene día a día a través de una praxis social inconsciente: gritando, riendo, saltando, evadiendo no sólo el pago de un pasaje de tren subterráneo, sino todo un entramado de relaciones sociales. ¿Cómo no querer profundizar en la verdad de un momento en el que uno se ha sentido realmente vivo? ¿No aspira todo placer a la eternidad? (Nietzsche, 1981, p. 429).

En estas evasiones masivas emergía desde el interior de la socialización capitalista y en contradicción con ella una burbuja de temporalidad viva, opuesta a la temporalidad abstracta y reificada del capital, que se expande y sostiene prácticamente rompiendo no sólo con el pago como momento de realización de la mercancía en cuanto tal, sino también con la frialdad como principio constitutivo de la socialización capitalista. La revuelta es, en esta determinación, un movimiento práctico que posibilita el encuentro de

los vivientes en cuanto vivientes, que se reconocen mutuamente como tales en su oposición práctica al movimiento reificado de su propia praxis social.

Sobre esto, Adorno (2017) dirá que la única forma en que una crítica social radical puede encontrar justificación en esta época de desesperación generalizada sería en "el intento de ver las cosas tal como aparecen desde el punto de vista de la redención" (p. 257). Pero este punto de vista de la redención sólo puede operar, en este caso, comprendiendo la especificidad de una praxis social que, al entrar en contradicción con la forma de la mercancía, permite la emergencia de una temporalidad diferente, una temporalidad viva, puesto que la posibilidad material de la emancipación social no puede emerger sino por medio de un movimiento práctico capaz de sostener en actos sus propios presupuestos y, por tanto, socavando las formas sociales que sostienen el capital y su particular régimen de temporalidad abstracta. En una línea similar de pensamiento, Benjamin (2007) sugería que no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria, pero esa oportunidad "tiene que ser definida en su singularidad específica", en su particular cualidad en tanto "solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva" (p. 48). Precisamente, de acuerdo con la manera en que aquí he desarrollado el problema del carácter contradictorio de la praxis de la revuelta, el asunto fundamental consiste en desentrañar la cualidad específica del movimiento práctico que posibilita la ruptura potencial con las formas sociales que sostienen el entramado de la socialización capitalista.

Siguiendo este orden de ideas, en su libro sobre la revuelta espartaquista de 1919 en el Berlín de la República de Weimar, Furio Jesi (2014) sostiene que lo central del fenómeno de la revuelta moderna es su relación con la temporalidad:

> Usamos la palabra revuelta para designar un movimiento insurreccional diferente de la revolución. La diferencia entre revuelta y revolución no debe buscarse en los fines de una y otra [puesto que] pueden tener el mismo objetivo […]. Lo que mayormente distingue la revuelta de la revolución es en cambio una diferente experiencia del tiempo (p. 63).
>
> Toda revuelta puede describirse […] como una suspensión del tiempo histórico. La mayor parte de aquellos que participan en una revuelta eligen comprometer su propia individualidad en una acción cuyas consecuencias no conocen ni puede prever […]. Toda revuelta es batalla, pero una batalla en la que se elige participar deliberadamente. El instante de la revuelta determina la fulmínea autorrealización y objetivación de sí como parte de una comunidad (p. 70).

Extraer el importante momento de verdad de esas líneas requiere esclarecer el movimiento práctico que sostiene una determinada relación con la temporalidad, que simultáneamente niega de manera tendencial el tiempo del capital y permite con ello la emergencia de otra experiencia del tiempo. Sin embargo, lo que la revuelta suspende no es el tiempo histórico como tal, porque no es precisamente el tiempo lo que se detiene con la irrupción insurreccional de una revuelta en el escenario de la historia, lo que se tiende a suspender es más bien una forma particular de experiencia del tiempo eminentemente abstracta.

No obstante, esta experiencia diferente del tiempo que emerge con el desarrollo de la revuelta se sostiene en una práctica social determinada, siendo esta prosaica realidad lo que escapa frecuentemente a autores como Furio Jesi (2014) o Donatella Di Cesare (2021, p. 17) que, inspirados en Benjamin (2007), ponen la cuestión de la temporalidad en el centro de la comprensión del fenómeno de la revuelta –lo que es un paso importante en el conocimiento del fenómeno–, pero olvidando su relación intrínseca con una determinada forma de praxis social que la sostiene como tal.

Lo que aquí debe interesarnos no es la mera afirmación de la ruptura con la temporalidad del capital como propia de la revuelta, sino entender *cómo* se sostiene prácticamente esa desestructuración del tiempo capitalista y *por qué* este trastocamiento termina posteriormente difuminándose en una normalidad capitalista reconstituida. En otras palabras, hay que resolver el enigma de la reconstitución de las relaciones de producción capitalistas a través de un movimiento práctico que tiende potencialmente a desestructurarlas.

Lógicamente, esto implica abandonar una narrativa ya frecuente en la izquierda académica más sofisticada, que termina cosificando la perspectiva benjaminiana mediante la continua insistencia en la ya consabida ruptura con el *continuum* de la historia propia de los procesos revolucionarios (Benjamin, 2007, p. 36), aplicando esta perspectiva *ad nauseam* para cada movimiento social medianamente insurreccional y perdiendo, con la acrítica repetición hasta el hartazgo del concepto, la potencia emancipadora de un pensamiento cuyo objetivo era precisamente liberar la teoría y la praxis de su osificación en la cárcel identitaria del marxismo tradicional. Si, para dar cuenta de la dimensión emancipatoria de cada revuelta reciente o pasada, se va a recurrir a una recepción acrítica de las *Tesis sobre filosofía de la historia*, entonces no es mucho lo que podremos avanzar en la senda de un autoesclarecimiento crítico sobre la dialéctica del despliegue práctico de las luchas sociales contemporáneas.

Recurriendo al lenguaje de Benjamin (2007, p. 35), la dialéctica entre tiempo homogéneo y vacío y tiempo-ahora [*Jetztzeit*] aparece indudablemente como propia del despliegue práctico de una revuelta con contenido potencialmente emancipatorio. El llamado tiempo-ahora sería, de acuerdo con la interpretación que he sostenido aquí, la temporalidad de una praxis que entra en contradicción con las formas sociales que sostienen y estructuran el tiempo del capital, que establece una ruptura con el capital en cuanto experiencia permanente de la desesperación (Löwy, 2022, p. 24). Sin embargo, ambas formas de tiempo, tiempo vacío y tiempo-ahora, son modos de ser de la temporalidad humana, formas prácticas de historicidad propias de una determinada clase de praxis social. El tiempo vacío o abstracto del capital es también un modo particular de ser del tiempo vivo de la praxis social, temporalidad específica de un movimiento práctico, en el que la producción social tiende a autonomizarse con respecto a sus propios productores. Consecuentemente, es necesario analizar con mayor profundidad el movimiento práctico de la revuelta para esclarecer la forma específica en que éste se desarrolla, particularmente en relación con las formas sociales capitalistas y su régimen abstracto de temporalidad.

2. 6. La emergencia del tiempo vivo

El 18 de octubre terminó con la Metrópolis ardiendo, desde el centro hasta los sectores periféricos, y con la salida del ejército a las calles por primera vez desde el final de la dictadura cívico-militar. Pero éste era nada más el amanecer insurreccional de la revuelta, que al otro día se extendería más allá de la capital y alcanzaría diferentes regiones del país.

El 19 de octubre los disturbios se agravaron no sólo en la noche de la metrópolis santiaguina, sino que alcanzaron proporciones históricamente inéditas para las ciudades tradicionalmente combativas de Valparaíso, Coquimbo y en la región del Biobío, por lo que el gobierno de Sebastián Piñera decretó el estado de excepción para la V región y evaluó prolongarlo hacia La Serena y Coquimbo (La tercera, 20 de octubre de 2019, p. 8). En Santiago, el estallido de la revuelta superó a los 6 mil policías desplegados para la contención de la escalada insurreccional:

> "Todas las unidades acuartelarse". Así fue el mensaje que cerca de las 16:00 horas del viernes comenzó a bajar de los mandos de Carabineros a las distintas unidades de la policía uniformada, entre ellas las

> Fuerzas Especiales, OS-9, OS-7 y la Dirección de Inteligencia. A esa hora los disturbios escalaban rápidamente por la capital, aunque aún no se sabía cómo terminaría el día en que los efectivos de institución se verían sobrepasados. Fueron seis mil carabineros los que se dispusieron para contener las manifestaciones de ayer, prácticamente toda la dotación de la Región Metropolitana […]. Sin embargo, ya entrada la noche la situación se complicó. A eso de las 20 horas eran casi 100 los focos de violencia, entre ellos la quema de parte del edificio corporativo de Enel, la quema de micros y saqueos en locales comerciales (La tercera, 20 de octubre de 2019, p. 20).

El sábado 19 de octubre, al igual que en regiones, el panorama no fue el esperado por el gobierno ante la presencia de militares en las calles. Por el contrario, el movimiento práctico de la revuelta estaba en pleno desarrollo, emergiendo desde las periferias de la metrópolis hacia el centro, avanzando en una marcha de destrucción festiva del inmobiliario público y de la infraestructura de empresas –una verdadera crítica práctica del aislamiento socialmente planificado–. Desde las periferias de la metrópolis, donde el desarrollo urbano del capital aglomera a las clases oprimidas mediante una construcción represiva del espacio que aísla y enclaustra los sectores más empobrecidos del proletariado en los guetos de miseria, avanzaron columnas de manifestantes que marcharon sobre el centro de la ciudad, constituyendo a su paso múltiples focos de protesta, saqueo y violencia anti-policial que hizo imposible la contención del desarrollo inicial de la revuelta.

El despliegue de fuerzas militares armadas con munición letal y tanquetas fue desafiado por cientos de miles de personas que a viva voz declaraban ya no tener miedo de la muerte, porque la vida tal como es producida por el sistema capitalista equivale a algo peor que la muerte: "nos quitaron tanto, que nos quitaron hasta el miedo" era el lema que se repetía una y otra vez frente a los efectivos del ejército, y ni las balas, ni las armas químicas lanzadas desde helicópteros, pudieron detener el desarrollo ubicuo de masas rebeldes que se desplazaban de un punto a otro conforme la represión intentaba impedir en vano la proliferación de la revuelta. Con el caer de la noche y el abandono del centro de la ciudad, las periferias se prendieron con barricadas y diversos saqueos a grandes cadenas de hipermercados eran acompañados por celebraciones festivas al ritmo de las cacerolas y los enfrentamientos con el ejército y la policía. Esa misma noche, el siguiente panfleto fue leído en una barricada de la comuna de Estación Central:

> La revuelta masiva del 18 de octubre no fue sólo contra el alza del pasaje, sino que fue una rebelión contra la injusticia total que gobierna nuestra vida: pagar para vivir y vivir para pagar. Si nos rebelamos es porque no queremos ser más esclavos del dinero, del trabajo asalariado y del capital. ¡Somos seres humanos, no mercancías! Llamamos a tod@s l@s explotad@s a la autoorganización y a la rebeldía contra el Estado de emergencia. Ayer tuvimos una gran victoria, demostramos nuestra fuerza en las calles. Ahora vamos por más (Vamos Hacia La Vida, 2019, p. 27).

Para el domingo 20 de octubre, la revuelta ya se había extendido a la mayoría de las ciudades del país, con un, hasta ese entonces, número indeterminado de muertos por la represión policial, y con la invocación de estado de emergencia en 11 de las 16 regiones del país, lo que indicaba la magnitud creciente de una revuelta que amenazaba con desbordar las capacidades de represión del Estado. Un panfleto difundido en redes sociales el domingo 21 de octubre describe la situación que se vive durante los dos días que siguieron al estallido de la revuelta:

> El sábado desde el mediodía una convocatoria en Plaza Italia derivó rápidamente a una revuelta generalizada con tintes insurreccionales que llegó a todos los rincones de la ciudad, a pesar de la fuerte presencia militar en las calles […]. Así se multiplicaron como una mancha de aceite los cacerolazos, barricadas, ataques a edificios fiscales, sabotajes a infraestructuras estratégicas para la circulación del capital (plazas de peajes y tags en las autopistas, 80 estaciones de Metro parcialmente destruidas y 11 totalmente reducidas a cenizas, decenas de buses quemados, etc.), 130 sucursales bancarias dañadas, 250 cajeros automáticos destruidos, algunos asedios a comisarías y a un cuartel militar en Iquique, y lo que más ha irritado a la clase dominante: los saqueos masivos a cadenas de supermercados y a grandes centros comerciales (Vamos Hacia La Vida, 2019, p. 38).

El lunes 21 de octubre se difundió por redes sociales un llamado de diversas organizaciones a la huelga general, mientras el gobierno esperaba una desescalada de la violencia con el inicio de la semana –una especie de fe, aunque no carente de verdad, en el poder de inercia de las relaciones capitalistas y, particularmente, del trabajo–. Para ello, habilitó en tiempo récord parte de la línea 1 del Metro afectada por el estallido de la revuelta y llamó, a través de la prensa oficial, a que empresas comprendieran las dificultades que en-

frentaría la clase trabajadora para llegar a sus puestos de trabajo. El panorama previo a este llamado a huelga general era el siguiente:

> Hoy no abrirán todos los bancos, no habrá supermercados en los barrios, ni los escolares ni los universitarios irán a clases, seguirán las filas en las bencineras que aún tienen combustible y la mayoría de los santiaguinos no podrá llegar a sus trabajos. Ayer, cerca de las 21 horas, en medio del toque de queda, la situación seguía descontrolada […], marcando la crisis política y social más grande desde la recuperación de la democracia (La Tercera, 21 de octubre de 2019, p. 2).

La alteración de la normalidad capitalista se debía principalmente al trastocamiento de la continuidad del flujo de producción y circulación de mercancías debido a la destrucción física de infraestructura empresarial y a los cortes de tránsito en diversas áreas de la metrópolis:

> El comercio tampoco funcionará con normalidad y estará mayoritariamente cerrado, incluyendo los centros comerciales y gran parte de las grandes cadenas. Las farmacias se espera que estén abiertas, aunque cada situación se evaluará caso a caso. Y los bancos abrirán de manera parcial […]. El estado crítico en que se encuentra la infraestructura del transporte público es la consecuencia directa de las violentas manifestaciones que se han registrado desde el viernes (La Tercera, 21 de octubre de 2019, p. 4).

En cuanto a la escalada de la violencia insurreccional como componente fundamental del movimiento práctico de la revuelta, para la prensa oficial –convertida en vocera abierta del gobierno y trabajando en estrecha colaboración con las pautas dictadas por sus ministros (Landaeta & Herrera, 2021)– el fin de semana había sido de completo "caos":

> El balance de Andrés Chadwick [ministro del Interior], anoche, contabilizaba 70 grandes eventos de violencia y más de 40 saqueos. Y 10.500 efectivos del Ejército, Carabineros y la PDI tratando de controlar la tercera jornada de caos en Santiago. Los desórdenes ocurridos entre la noche de sábado y ayer estuvieron marcados por los pillajes masivos que se registraron en diversos puntos de la capital y que se replicaron en Valparaíso y Concepción (La Tercera, 21 de octubre de 2019, p. 4).

Para el martes 22 de octubre, la portada de *El mercurio* se refería a los eventos del lunes en estos términos: "El día en que se intentó retomar la norma-

lidad, el 74% de la población chilena terminó en Estado de Emergencia". El panorama, constataba el periódico, estaba marcado por todas las grandes ciudades del país "funcionando a medias", con el gran comercio completamente suspendido en las zonas donde se desarrollaba la revuelta y el transporte público paralizado o funcionando de manera intermitente cuando la represión policial lo permitía. Al día siguiente, JP Morgan recomendaría vender las acciones de empresas chilenas, particularmente las ligadas a los sectores del retail y las cadenas de hipermercados, debido a los disturbios, registrándose hasta ese día un catastro de 680 grandes locales comerciales afectados por los disturbios y casi un tercio de los supermercados del país con daños y/o saqueos (El Mercurio, 23.10.2019, p. B5), quedando para el viernes 25 de octubre las comunas de San Ramón, Lo Espejo y Cerro Navia sin supermercados (El Mercurio, 25.10.2019, p. B4). Ese fin de semana, se llegaría a un catastro que estimaba unas pérdidas de alrededor de 1.400 millones de dólares en pérdidas para las grandes cadenas del comercio (El Mercurio, 26.10.2019, p. B9).

El 25 de octubre se realizó la denominada "mayor marcha de la historia de Chile" con más de un millón y medio de asistentes catastrados por el gobierno. Pese a que ocurrieron enfrentamientos entre grupos insurreccionales en las periferias de la manifestación, ésta fue en su mayoría pacífica, debido a la movilización de toda la maquinaria partidaria de la izquierda institucional para impedir el desbordamiento insurreccional de la revuelta (Cortés, 2022b). Ese mismo día el gobierno llamó a la normalidad y comenzó a tomar fuerza la idea de un "nuevo pacto social", pese a la postura reacia de los sectores de la ultraderecha política a cambiar la constitución de 1980 escrita por el régimen dictatorial.

Hacia el miércoles 30 de octubre el gobierno registraba un catastro de 1,295 eventos denominados como "graves", concentrándose hasta entonces el mayor número de eventos de violencia, saqueo y destrucción de infraestructura empresarial o estatal en el día 21 de octubre, con 350 eventos calificados como graves, seguido por los días 22 de octubre, con 255, y 23 de octubre, con 169 eventos. De acuerdo con este catastro gubernamental, la violencia de masas volvería a recrudecerse el día 28 de octubre, con 89 situaciones de alta violencia social contra infraestructura privada, pública y/o fuerzas policiaco-militares (El Mercurio, 30.10.2019, p. C3).

Se comienza a instalar así una nueva dinámica cotidiana, en la que la jornada laboral es sostenida precariamente durante la semana debido a las dificultades para transportarse con un Metro prácticamente inhabilitado en

la mayor parte de su red y con cortes de calles permanentes, que impedían el desarrollo normal del tránsito de mercancías –incluida la mercancía fuerza de trabajo–, pero conforme se acercaban los fines de semana recrudecían las protestas y aumentaban los eventos de violencia insurreccional de la revuelta. Esto indica que una parte importante de quienes participaron en la revuelta sostenían su vínculo con el trabajo, pero también participaban de un movimiento práctico que trastocaba su normal continuidad. Prueba de ello es que durante todo este tiempo fueron suspendidas las clases escolares y universitarias en casi todo el país, pero también se trabajó frecuentemente con una jornada laboral muy reducida debido, tanto al toque de queda, como a las dificultades para transportarse de ida al trabajo y de vuelta a los hogares. De esta manera, podría aventurarse la hipótesis, bien fundada a la luz de los hechos, de que, con el trastocamiento de la normalidad capitalista, la juventud quedó en una posición de mayor libertad para participar en la revuelta, mientras que una parte de los adultos involucrados oscilaron entre sostener sus trabajos y asistir a las convocatorias.

Para el sábado 9 de noviembre la portada de *El Mercurio* alerta que: "El vandalismo persiste, luego de 22 días de crisis social" (El Mercurio, 9.11.2019, p. C1). De acuerdo con los reportes, se formaron focos de violencia insurreccional en diferentes regiones del país, terminando ese día con una "oleada de violencia", que se extiende por las calles luego de una masiva manifestación en el centro de la capital (El Mercurio, 9.11.2019, p. C2). Cabe destacar que hacia el 11 de noviembre más de 3600 buses del Transantiago habían sido vandalizados o completamente destruidos (El Mercurio, 11.11.2019, p. C1), mientras que, paralelamente, 68 sedes del poder judicial habían sido vandalizadas, siendo una de ellas incendiada por completo. Estos datos nos arrojan luces sobre la capacidad del movimiento práctico de la revuelta para trastocar potencialmente el normal proceso de producción, circulación e intercambio de mercancías, pero también la dimensión insurreccional del movimiento, que apunta directamente a los símbolos materiales del poder estatal y que vandaliza los medios de transporte necesarios para el normal desenvolvimiento de la forma capitalista de la sociedad.

El 12 de noviembre se realiza una nueva convocatoria a huelga general desde diferentes organizaciones sociales, que será difundida más allá de los marcos propios de tales movimientos, y que alcanza a diferentes sectores de la población. Como es sabido, durante el desarrollo de la jornada habrá un despliegue de tintes insurreccionales del movimiento, que derivó en una

oleada de violencia antipolicial y saqueos en todo el país. El periódico *El Mercurio* se referirá a esta huelga general como:

> La jornada más violenta desde el estallido de la crisis social hace 26 días, con incendios y saqueos en prácticamente todas las regiones entre Arica y Magallanes [o sea, de extremo a extremo del país] –incluso a edificios gubernamentales como la Intendencia de Antofagasta y la Gobernación de Concepción– (El Mercurio, 13.11.2019, p. C1).

En su evaluación sobre la jornada, Carabineros afirmará que la existencia de múltiples focos de protesta complicó su labor represiva –al menos 189 eventos de muy alta violencia–, registrándose, además, disparos con armas de fuego y diversos ataques con bombas incendiarias hacia las fuerzas represivas (El Mercurio, 13.11.2019, p. C4). Para el día siguiente, el escenario fue similar, sumándose también ataques colectivos a infraestructura crítica, como antenas de telefonía y torres de electricidad (El Mercurio, 14.11.2019, p. C4).

La Fundación Jaime Guzmán (2020) escribiría, algunos meses después, un informe en que daba cuenta de esta dimensión insurreccional de la revuelta y la importante participación de grupos anárquicos en ella, para explicar la radicalidad de su movimiento práctico y, en particular, los ataques explícitamente dirigidos hacia instituciones represivas del Estado y grandes cadenas empresariales:

> Tras el estallido de violencia insurreccional que ha vivido Chile desde el 18 de octubre de 2019, se evidencian difusos y numerosos actores que han logrado articular la insurgencia. A grandes rasgos, podemos determinar que hay tres tipos de actores. Primero, un movimiento social transversal, que demanda igualdad de oportunidades y derechos, que no es explícitamente ideológico. Segundo, vemos grupos antisistémicos, es decir, buscan derogar el sistema político al reemplazarlo por otro. A esto respondería la consigna "no son 30 pesos, son 30 años" y la imposición de una nueva Constitución. Y tercero, vemos grupos más radicales de tipo asistémicos, que a diferencia del anterior no quieren mantener el actual sistema político y económico, pero tampoco quieren sustituirlo por otro, por lo que el plan de la insurgencia sería la misma insurgencia (p. 4).

Evidentemente la perspectiva de un Think Tank que agrupa empresas, economistas y políticos ligados a la ultraderecha chilena siempre estará distorsionada por su propia ideología, algo que ya vimos en el tercer subcapítulo, al abordar la perspectiva de Alexis López Tapia sobre el movimiento de eva-

sión del pasaje. Lo importante es que, en cuanto expresión de la ideología de determinados sectores, este informe evidencia que las elites políticas y económicas de Chile se preocupan de la dimensión radical de la revuelta, dando cuenta de ella de manera más explícita que algunos estudios vinculados a la izquierda académica. Veamos qué nos dice al respecto la Fundación Jaime Guzmán (2020):

> Es posible afirmar que gran parte de los grupos a-sistémicos tienen una inspiración insurreccional, que es posible encontrarla en la literatura anarquista. No obstante, el anarquismo como corriente de pensamiento no sólo tiene expresiones insurreccionales, pues dentro de sí mismo se han desarrollado varias corrientes. Sin embargo, desde sus distintas vertientes y expresiones, buscan alcanzar una sociedad comunista, desenmarcándose de las praxis que el marxismo propone (p. 4).

Cabe destacar que sólo dos páginas antes el informe nos advertía que estos "grupos a-sistémicos" (sic) no tenían más perspectiva que la pura insurgencia, pero ahora señala explícitamente –a partir del estudio de diferentes expresiones escritas de algunas corrientes anarquistas en Chile– que su objetivo es alcanzar una sociedad sin clases por medios insurreccionales. Esto es precisamente lo que motiva su estudio por parte de la Fundación Jaime Guzmán (2020), puesto que estas agrupaciones son percibidas como sus enemigos políticos dentro del campo social:

> […] en las bases sociales se han erigido una gran cantidad de agrupaciones que hacen política desde una perspectiva horizontal. Ejemplo de ello son aquellos que se organizan bajo el modelo de asambleas, sin jerarquías ni líderes. Entre ellos, destacan los colectivos anarquistas, que tiene un gran despliegue en nuestro país, buscando "territorializar" con su praxis y teoría política. Si bien, el anarquismo tiene numerosas expresiones, la que más preocupa es aquella de tipo insurreccional, que desde ataques directos buscan hacer explícitamente una guerra contra el sistema, pues según ellos, hay una opresión del Estado y del Capital hacia las clases sociales más precarizadas […]. En Chile, sus organizaciones están ampliamente extendidas, y no deben verse sólo como grupos y acciones aisladas (p. 11).

Esta dimensión insurreccional del movimiento práctico de la revuelta, que tiende a desestructurar en actos los fundamentos que sostienen la reproducción de la sociedad capitalista en cuanto capitalista, remite a un contenido históricamente específico del desarrollo de las luchas de clases en el Chile contemporáneo. Para el Estado y las diferentes expresiones teórico-ideológi-

cas de las clases dominantes es una necesidad entender las determinaciones del carácter descentralizado y ubicuo del estallido de la revuelta, de la nueva forma de insurgencia y práctica insurreccional que expresa su movimiento práctico y, con mayor razón, la importancia real de colectivos e individualidades abiertamente anticapitalistas como elementos catalizadores de la dimensión insurreccional de la revuelta.

En ese sentido, quisiera dar aquí voz a uno de los textos elaborados por un colectivo chileno de la llamada corriente comunista radical, que sirve para comprender el balance que estos sectores hicieron sobre el proceso de la revuelta:

> El colapso de la estructura capitalista en todos sus niveles está lejano aún. Esta es la única lección que deja el largo octubre, con sus niveles de incertidumbre a diversa escala. Ni siquiera se puede hablar de una recomposición de fuerzas revolucionarias, porque lo que queda de ellas se manifiesta como impotencia. Hay quienes quieren ver en lo que va corrido de este año una revolución o un momento revolucionario. Tendemos a pensar más en lo segundo, pero con sus limitaciones (Círculo de Comunistas Esotéricos, 2020a, p. 58).

Es interesante hacer notar que, a diferencia de la literatura académica de izquierdas, tanto los sectores radicales como las organizaciones intelectuales de ultraderecha reconocen, aunque con perspectivas diametralmente opuestas, la dimensión insurreccional de la revuelta. Por supuesto, cada balance del proceso de revuelta depende de los intereses y del lugar objetivo que se ocupa al interior de la lucha de clases. Mientras la Fundación Jaime Guzmán se preocupa de reconocer la existencia de sectores radicales para neutralizar un potencial vínculo más amplio con la sociedad que pudiese amenazar el orden existente, los sectores radicales se preocupan de un balance crítico capaz de dar cuenta de las posibilidades realmente existentes para la emergencia de un proceso auténticamente emancipatorio en el curso del proceso de la revuelta, pero también de los límites que enfrentan tales potencialidades.

Dicho esto, de acuerdo con el Círculo de Comunistas Esotéricos (2020a) –cuyo nombre responde, por supuesto, a la distinción entre un Marx exotérico y esotérico–, se pueden reconocer en el despliegue práctico de la revuelta tres momentos:

> El primero es de tintes insurreccionales y que va desde el 14 al 20 de octubre; el segundo es la estabilización de la insurrección entre el 21 y 24 de octubre; el tercero es el de la reconstitución pseudodemocrática que se entabla el día 25 de ese mes y que abre el proceso constituyente.

> Tenemos que dejar en claro que esta división no la pensamos desde las características de la violencia ejercida, sino desde las condiciones programáticas que en cada una de ellas se presentan: el primero no tiene programa, en el segundo se delinea uno y en el tercero se concreta. Son diez días en que el "momento revolucionario" da pie al "momento de la reforma" por la incapacidad teórico-práctica de lo que significa actualmente "la revolución". Una lucha que ha recaído en la pura praxis se transforma en una lucha impotente porque no logra hacer coincidir su contenido con una forma concreta. Y en este mundo, en esta sociedad, lo que no se trasciende a sí mismo se subsume (p. 58).

Aunque estoy parcialmente de acuerdo con esa periodización del proceso, creo que ésta no da cuenta de la dialéctica de desestructuración y reconstitución que constituye la dinámica intrínseca de la revuelta. Por el contrario, se tiende en esa periodización a caer en una concepción de tinte cronológico, en el que un inicio insurreccional desbocado termina en domesticación y adaptación institucional. Una perspectiva tal, por tanto, no podría explicar por qué el 12 de noviembre –mucho después del 25 de octubre– la revuelta adquiere características insurreccionales.

Desde una perspectiva diferente, aunque afín al esfuerzo por entender los límites de la revuelta desde una perspectiva radical, mi enfoque más bien quiere señalar que en el movimiento práctico de la revuelta, como potencial desestructuración de la socialización capitalista, encontramos la emergencia del tiempo vivo como temporalidad de posible autodeterminación. Esta desestructuración potencial de la temporalidad del capital por medio de la emergencia del tiempo vivo se sostiene en un movimiento práctico muy preciso, empíricamente observable, mediante el cual la revuelta trastoca la socialización capitalista y su reproducción como tal. Las evasiones en masa primero, los saqueos masivos después, la organización de asambleas territoriales y de espacios comunitarios de encuentro –en los cuales se siembran semillas de autodeterminación dentro de una praxis intrínsecamente ligada a la forma capitalista de las relaciones sociales–, los ataques a la infraestructura crítica del capital, a grandes empresas y a las instituciones represivas del Estado, la huelga general y la violencia insurreccional, son todas dimensiones del movimiento práctico de la revuelta que tendieron a desestructurar potencialmente la temporalidad capitalista porque su propio despliegue perturbaba materialmente las condiciones de desarrollo de las mediaciones propias del valor como fundamentos del proceso social.

Es por medio de este movimiento práctico de la revuelta que emerge en el curso de su desarrollo una temporalidad cualitativamente diferente a la del capital, temporalidad otra que persiste como una experiencia diferente del tiempo en la medida en que es sostenida por una potencial crítica práctica de las formas sociales capitalistas. Un panfleto repartido el 19 de octubre se titula bellamente *Feliz primer día de nuestras vidas*; me parece que capta de manera precisa esta dimensión efectivamente insurreccional de la revuelta como emergencia del tiempo vivo:

> Hay barricadas y cacerolazos por todas partes […]. En las calles se respira rabia, indignación, y furia antipolicial, aunque también solidaridad, algarabía y éxtasis por encontrarse en las calles y en lucha codo a codo contra lo que nos oprime. Se han quemado decenas de micros, se incendió el edificio corporativo de ENEL (…) 7 estaciones del metro calcinadas, múltiples saqueos a supermercados y comercios […]. La ciudad ardió por los cuatro costados.
> La opinión común es de miedo y rabia ante la presencia militar, lo que recuerda inmediatamente a la dictadura. Pero el ánimo está más fuerte que nunca, en el aire se respira lucha, estos días harán historia […]. Sabemos que es el comienzo de algo hermoso, pero no sin dolor, como la vida misma (Vamos Hacia la Vida, 2019a, s/p).

La emergencia del tiempo vivo en el curso de la revuelta, tiempo de autodeterminación potencial en el que lo cosificado pierde parcialmente su poder sobre lo viviente, surge justamente como una práctica en la que se mixtura la solidaridad, la formación de una comunidad rebelde y una potencial crítica práctica de la mercancía por medio de la puesta en común de la riqueza material durante el potlatch festivo de la revuelta. Por consiguiente, la temporalidad cualitativamente diferente que emerge como resultado del movimiento práctico de la revuelta, en cuanto desestructuración potencial de la temporalidad del capital, solamente puede sostenerse como tal si es capaz de persistir en el tiempo y prolongar la crítica práctica de las formas sociales capitalistas, que permite la existencia de la revuelta misma en cuanto revuelta. Es preciso, por tanto, profundizar el análisis de este movimiento práctico para entender cómo opera la dialéctica de la desestructuración y la reconstitución propia de la revuelta, pero también para aprehender el poder real que poseen las relaciones de producción capitalistas sobre los vivientes que se rebelan contra ellas.

2.7. Saqueos, violencia insurreccional y huelga general: el movimiento práctico de la crítica en actos del régimen de temporalidad del capital

> "Guerra social contra el Estado y el Capital".
> Consigna de los grupos insurreccionales.

Adorno (2004a, p. 350) decía que los tiempos en los que se podían construir barricadas pertenecen al pasado glorioso de la era artesanal. Sin embargo, la revuelta contemporánea sí construye barricadas, mas no hechas de adoquines. La nueva forma de insurrección social, correspondiente al actual estadio histórico de la sociedad de clases moderna, manifiesta la concentración de poder tecnológico en las manos de los amos de la sociedad –ellos mismos esclavos de la objetividad del sistema (Adorno, 2004b)– que, con absoluta frialdad, deben ordenar desatar el terror tecnológico sobre las masas insurrectas, so pena de perder el control planificado de lo vivo que asegura la reproducción del sistema. Por otro lado, es esta sociedad, tal como existe hoy en su estado de desarrollo de fuerzas productivas-destructivas, la que pone en manos de las masas insurgentes materiales que se adaptan a las luchas en la metrópolis, "armas" dispersas por toda la materialidad del entramado social, que resultan del mismo desarrollo que tiende a reducir a los sujetos a un estado de impotencia. En efecto, el movimiento de desestructuración potencial del régimen de temporalidad del capital que se opera en el curso de la revuelta responde necesariamente al actual estadio de desarrollo de la civilización capitalista, y es inseparable de él.

Todas éstas son diferentes dimensiones de la dialéctica de la revuelta, puesto que el proceso real de desestructuración del régimen de temporalidad capitalista tiene su condición de posibilidad en el hecho de que quienes se rebelan son las individualidades socializadas y oprimidas por el capital, personas que todavía son necesarias como productoras de la riqueza social y como objetos de la planificación de la sociedad. Incluso las poblaciones precarizadas que habitan las periferias de la metrópolis santiaguina, pese a ser desechadas por el mercado de trabajo, son continuamente objeto de contención, represión, administración y pseudointegración, puesto que su revuelta –como lo demuestra la de 2019– pone en jaque la reproducción del sistema, y lo hace precisamente a través de una práctica que tiende a des-

estructurar los fundamentos de la temporalidad del capital, su persistencia como forma hegemónica de las relaciones sociales:

> Por la intensidad que tuvo especialmente durante los primeros días, uno de los fenómenos más interesantes del Estallido Social fue la paralización forzosa total o parcial de la actividad económica en muchas áreas. Esto ocurrió directamente por las protestas que impedían el tránsito y amenazaban la seguridad de las empresas con saqueos, incendios y barricadas, o bien por la severa disminución del flujo del transporte público, debido a que decenas de estaciones de Metro quedaron inutilizables por incendios y por el cierre anticipado de las operaciones de la Red Transantiago ante el toque de queda decretado por el Gobierno y el riesgo de ataques a buses (Osorio & Velásquez, 2021, p. 6).

En cuanto a esto, quizás no haya acción que, ante los ojos de las clases dominantes y sus portavoces oficiales, sea más irracional y amenazante para el orden social vigente que los saqueos en masa y la destrucción de la infraestructura del capital. Precisamente por esto, son las acciones que suscitan la represión más enconada por parte de fuerzas policiaco-militares y un permanente discurso condenatorio por parte del espectáculo. En ese sentido, ya a mediados del siglo pasado, Adorno (2017) había observado acertadamente que, cuando las clases dominantes hablan de locura e histeria invocando el orden con la mayor pompa, es justamente "donde más infaliblemente se hace apología de la irracionalidad" (p. 76). Sólo quienes aparecen como personificación de la locura ante este poder social, que pervive del sufrimiento ampliado, pueden decir la verdad en su cara y, en este sentido, es un deber de la crítica radical de la sociedad llevar esa verdad a la conciencia de su propia razón (Adorno, 2017, p. 78).

Por consiguiente, ¿cuál es la razón de los saqueos en masa y de la destrucción de la infraestructura del capital? En primer lugar, los saqueos en masa, tal como los vemos aparecer en el curso de la revuelta en Chile, y en las revueltas más recientes en algunas naciones capitalistas avanzadas –Estados Unidos a mediados de 2020 y Francia en 2023, entre otras–, son expresión de la pletórica riqueza material de una sociedad que hace mucho tiempo ha ultrapasado la barrera de la abundancia, perpetuando artificialmente la escasez en un mundo donde existe ahora mismo la posibilidad de que nadie pase hambre. Tal como anunciaba Guy Debord (1966, p. 4), con la consolidación del estadio avanzado del capitalismo, la sociedad del trabajo encuentra en el saqueo su respuesta natural ante la conservación de la miseria en el corazón de la abundancia.

En el caso particular de Chile, los saqueos en masa son el corolario necesario de la producción práctica de la ruptura como proceso insurreccional fundado en el principio de negarse a pagar: el no pagar el pasaje del transporte devino efectivamente tentativa de no pagar por nada. La apropiación por parte de las clases oprimidas del plustrabajo del proletariado productivo se realiza bajo la forma del saqueo, como apropiación colectiva, en la que simultáneamente se regala y se reparte lo apropiado suprimiendo prácticamente la mediación del dinero, pero donde también se apropia individualmente con el objetivo de su venta. Por supuesto, esto no es una condena moral, es, por el contrario, la constatación de las consecuencias necesarias de una sociedad donde la forma general de la actividad humana adquiere la forma de mercancía, y en la que, por tanto, se está obligado a poseer el equivalente social universal para asegurar la propia supervivencia. De esta manera, el saqueo en masa testimonia simultáneamente las posibilidades de una apropiación emancipatoria de los productos de la actividad social que adquiere la forma de un poder ajeno que domina a los productores, pero también, la relativa impotencia de los sujetos socializados por el capital con respecto a este poder social.

En ese sentido, la violencia insurreccional, que va de la mano con los saqueos en masa y la violencia anti-policial que permite sostener la desestructuración práctica de la temporalidad del capital que se opera por medio de este movimiento, expresa al mismo tiempo la fuerza que el sistema posee sobre quienes se rebelan, pero también las posibilidades reales de la transformación social radical. La destrucción espontánea, no coordinada, de la infraestructura física del capital –edificios, maquinaria, entre otros–, durante el estallido de la revuelta y en cada momento álgido de su desarrollo, manifiesta una tentativa de supresión material del poder autonomizado del capital como condición de posibilidad de la revuelta y de su perpetuación como desestructuración práctica de la temporalidad del capital. En efecto, si no se paraliza la circulación, si no se destruye la maquinaria, los edificios de empresas, los medios de transporte de masas o los edificios gubernamentales, es imposible sostener la revuelta en cuanto tal.

Es precisamente éste el movimiento práctico de la revuelta como desestructuración tendencial del entramado de socialización capitalista, como crítica en actos a la organización de la sociedad en cuanto capitalista. La destrucción de edificios, maquinaria, transportes y el corte práctico de la circulación del capital posibilita que las masas insurgentes tiendan a romper con los lazos de dependencia que las atan al capital. El ataque de la revuelta a las condi-

ciones materiales para la reproducción ampliada del capital tiende a impedir prácticamente la normalidad del régimen capitalista de trabajo porque impide la llegada de la fuerza de trabajo a los centros de producción o porque derechamente ha destruido el lugar de trabajo. Ésta es la condición de posibilidad de la emergencia del tiempo vivo como tiempo de autodeterminación.

Por otro lado, los saqueos en masa que van acompañados de violencia insurreccional desmoronan en actos la lógica de la mercancía allí donde se realizan. La apropiación de reservas materiales sin la mediación del dinero posibilita la emergencia de otra forma de concebir la reproducción social. Es esta ruptura en actos lo que permite el surgimiento de asambleas territoriales y de otros órganos de autoorganización en el curso de la revuelta, que son impensables, efectivamente imposibles, cuando opera plenamente el régimen de temporalidad capitalista. En ese sentido, la medida del desarrollo del tiempo vivo como tal está dada por su capacidad para desestructurar efectivamente los fundamentos prácticos de la persistencia de la temporalidad del capital.

Por supuesto, esto tiene consecuencias para una crítica social radical, puesto que la condición de existencia de la transformación social en sentido emancipatorio sería una desestructuración sostenida de las formas sociales fundamentales del capital que va de la mano con la producción de otro tipo de interdependencia social. Al respecto, el movimiento práctico de la revuelta como potencial insurreccional, de desestructuración práctica del capital, evidencia los límites reales que plantea el poder del capital con respecto a las rebeliones sociales contemporáneas. La debilidad de esta dimensión del despliegue práctico de la revuelta reside en su incapacidad para profundizar la ruptura con el régimen de temporalidad del capital mediante una reorientación emancipatoria de la reproducción social. Empero, no debemos perder de vista que esa incapacidad responde, por una parte, a las propias aporías de su movimiento práctico, pero, como veremos, también a la respuesta represiva organizada del Estado.

De hecho, el sentido de la violencia insurreccional contra las fuerzas represivas del Estado es justamente el impedir la restauración del orden del capital, y atacar las condiciones que permiten su perpetuación. De esta manera, tanto la violencia insurreccional de la revuelta como la respuesta represiva organizada del Estado están mediadas por las formas del valor y se mueven en su terreno –ya sea para negarla prácticamente, como es el caso de la dimensión insurreccional de la revuelta, o para asegurar su reconstitución mediante la violencia represiva del Estado–. Esta contradicción intrínseca al movimiento práctico de la revuelta se encuentra de manera más clara en

el desarrollo de la huelga general del 12 de noviembre de 2019, momento crucial del despliegue práctico de la revuelta en cuanto a que allí se concentran en gran medida las posibilidades de su devenir histórico y su posterior difuminación en las relaciones de producción capitalistas.

De acuerdo con Osorio y Velásquez (2021, p. 13), ese 12 de noviembre se produjo una escalada sin precedentes de violencia insurreccional, que tuvo uno de sus momentos más álgidos en los ataques de insurgentes, sin armas de fuego accionadas por pólvora, a comisarías policiales y cuarteles del ejército. En este escenario, cercano a una verdadera pérdida de gobernabilidad por parte del Estado, el poder Ejecutivo evaluó directamente la opción de declarar un nuevo Estado de excepción con el jefe del Ejército, lo que finalmente no ocurrió por el riesgo de agudizar la escalada de la revuelta, la falta de consenso al interior del gobierno para responder con una represión policial todavía mayor y una disposición dudosa por parte de las Fuerzas Armadas (Osorio & Velásquez, 2021, p. 13).

No obstante, después de esta huelga, tanto la intensidad como la frecuencia de las rupturas insurreccionales irán disminuyendo, explicándose –para las interpretaciones tradicionales, como la de Osorio y Velasquez (2021, p. 14)– por factores como el desgaste de varias semanas de revuelta o por los acuerdos políticos alcanzados el 15 de noviembre. Evidentemente, estas interpretaciones tienen un momento importante de verdad, pero sólo rozan la superficie del movimiento real del fenómeno. La verdadera pregunta sería aquella que interroga por el origen del desgaste del movimiento práctico de la revuelta, lo que nos lleva directamente a la pregunta por la capacidad de este movimiento para sostener la desestructuración práctica de la temporalidad del capital y, por tanto, al fundamento de la reconstitución del entramado de socialización capitalista trastocado por este movimiento. Con todo, este potencial de desestructuración, que emerge de manera necesariamente insurreccional como violencia dirigida contra la producción y circulación de mercancías, será más tarde reconocido en su peligrosidad para el sistema por algunos de los timoneles políticos de las clases dominantes:

> […] lo que estuvo en riesgo fue la República completa, no el gobierno […]. Fueron cientos de personas aburridas, cansadas, choreadas, angustiadas […] que nos lo salieron a decir a las calles. En algún minuto hubo 3 millones de personas en la calle, qué país o gobierno resiste eso (Desbordes en CNN, 2021, s/p).

Si hemos de creer a los reportes policiales citados por Landaeta y Herrero (2021, pp. 11-16), el día 24 de octubre Carabineros estuvo a punto de perder el control de La Moneda, el máximo símbolo del poder del Estado chileno, después de horas de enfrentamientos con masas insurgentes que se defendían con molotovs, piedras y objetos contundentes de las municiones de acero lanzadas por la policía militarizada, en su empeño de conservar el control de la zona y evitar una escalada insurreccional aún mayor con la pérdida de la casa de gobierno. Dada la urgencia para las fuerzas del Estado, debieron redoblar la represión para evitar a toda costa el simbolismo de ver la máxima sede del Estado nacional arrasada por fuerzas insurreccionales (Landaeta & Herrero, 2021, p. 16).

Posteriormente, y ya con la revuelta derivando completamente en un proceso institucional, la celebración de año nuevo se realizará en la rebautizada Plaza Dignidad, a donde asisten decenas de miles de personas, en un momento en que se mezclan una profunda solidaridad y comunión colectiva, lucha callejera y tácticas de nueva guerrilla urbana en contra de la represión policial. Un panfleto repartido esa noche entre los asistentes expresa muy bien la perspectiva de la desestructuración de la temporalidad del capital como emergencia del tiempo vivo:

> Cada 31 de diciembre, millones de personas nos preparábamos para comenzar, como nos decían, un nuevo ciclo. Pero después de la fiesta y las vacaciones, nuestras vidas seguían siendo tan miserables como antes. Nada cambiaba, sólo los números en los calendarios. El 18 de octubre, con la revuelta, comenzó algo nuevo: aquellxs que jamás habíamos cruzado una palabra en la calle nos vimos envueltxs en algo en común. Eso es lo que asusta al Estado y a la clase capitalista, por eso es por lo que han matado y mutilado a tanta gente, y por ello es que el pasado 27 de diciembre mataron a Mauricio Fredes, la víctima más reciente de la represión policial […].
>
> Pero hemos despertado, y ya no queremos ser cosas, queremos vivir una vida creada por nosotrxs mismxs y que se adecue a nuestras necesidades y deseos. Parece un sueño difícil, una utopía, pero no lo es. Nosotrxs participamos todos los días en la creación de un mundo que nos es ajeno y que es cada vez más funesto y nocivo. Y nosotrxs podemos cambiar esta realidad: ese será el verdadero comienzo de nuestra nueva vida[24]. La revuelta nos ha traído verdaderos momentos de feli-

[24] Es interesante constatar cómo este concepto de revolución de los grupos radicales en la revuelta chilena se asemeja notablemente a la perspectiva del "hacer contra el

> cidad, de encuentro colectivo, de juego, de fiesta, de amor… siempre estuvimos allí, unxs al lado de lxs otrxs, pero hasta ahora nunca nos habíamos encontrado como seres verdaderamente humanos. La alternativa es clara: revolución o lento suicidio cotidiano, revuelta generalizada o esclavitud asalariada. Contra la dictadura de los relojes, de las alarmas, de las listas de espera… ¡Feliz primer año nuevo de nuestras nuevas vidas! (Vamos Hacia La Vida, 2019b, s/p).

Pero esa nueva vida, que efectivamente aparece como una posibilidad de la dimensión emancipatoria de la revuelta, no se realizó. Por consiguiente, antes de analizar la reconstitución del capital como momento de la dinámica inmanente de la revuelta, es preciso indagar en el movimiento práctico de desestructuración de la lógica del capital en cuanto ruptura con la frialdad como principio básico de la socialización por el valor, porque esta indagación posibilita el esclarecimiento de una dimensión clave de la reconstitución del capital como resultado del movimiento práctico de los sujetos.

2.8. Conclusión: la revuelta como desestructuración de la frialdad en cuanto principio constitutivo de la socialización capitalista

La desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista es inconcebible sin una ruptura potencial en actos con la frialdad como principio constitutivo de la socialización capitalista. Si es la praxis social la que determina diferentes modos de historicidad del tiempo vivo, la ruptura potencial con la temporalidad del capital requiere necesariamente que los vivientes emprendan una praxis orientada hacia la autodeterminación que les es sistemáticamente negada por el orden socialmente vigente. Esto supone, para los sujetos socializados por el capital, una potencial ruptura práctica con la dominación social que les determina, o sea, con su heteronomía. El hacerlo es precisamente lo que configura su praxis como revuelta, como rebelión potencial contra la heteronomía que caracteriza a los vivientes bajo la administración planificada de lo vivo que sostiene al capital.

Esto es precisamente lo que encontramos en el movimiento práctico de la revuelta que, por medio de una apropiación colectiva de riqueza material –bajo la forma de evasiones en masa y de saqueos– y de prácticas in-

---

trabajo", de John Holloway (2011).

surreccionales, tiende a desestructurar al mismo tiempo la temporalidad del capital y la frialdad constitutiva de la socialización capitalista a través de la formación de un estar-juntos rebelde que emerge rompiendo, en actos, con el aislamiento y la atomización como condiciones de la reproducción del capital. Para que la revuelta exista como tal, como rebelión social al interior de la socialización capitalista, requiere sostener en actos los presupuestos prácticos de esa ruptura potencial.

El capital como "sujeto automático" (Marx, 2018, p. 188) se sostiene, como hemos visto, en una determinada forma de praxis social fetichista que requiere el endurecimiento y autonegación de los seres humanos para adaptarse a las exigencias de una realidad social que opera frente a ellos como una objetividad externa que les aplasta (Maiso, 2011, p. 3). Esto implica que la posibilidad de una transformación radical de la sociedad sólo puede volverse efectiva mediante un quiebre práctico de los fundamentos sociohistóricos que sostienen la "persistencia de la frialdad" (Maiso, 2011), frialdad que es un modo de ser constitutivo de los sujetos socializados por el valor.

En su dimensión realmente insurreccional, la revuelta dirigió su praxis en contra de los fundamentos materiales de la organización capitalista del miedo y la menesterosidad de los sujetos: organizó gérmenes de autodeterminación en las asambleas territoriales, permitió la emergencia de una comunidad rebelde, en la que se tendía a romper con la atomización del capital por medio del encuentro de los vivos en cuanto sujetos que se reconocen como tales; formó ollas comunitarias en las que se comparte la comida, la alegría, el dolor, y se contiene emocionalmente ante la represión; organizó escuadrones de médicos y especialistas de la salud para rescatar y atender a los heridos por la represión del Estado, entre otras instancias. Esta formación de una comunidad rebelde en el curso del movimiento práctico de la revuelta constituye una ruptura potencial del anonimato generalizado que la atomización humana administrada por el capital impone a los vivos, permitiendo que personas perfectamente desconocidas se encuentren y reconozcan como seres humanos que rompen prácticamente con la heteronomía, y que lo hacen, esto es lo esencial, *estando juntas*.

Es precisamente este estar juntos en cuanto vivientes lo que posibilita una ruptura con la coacción muda del capital, aunque siempre de manera contradictoria. La revuelta contemporánea en la época del capitalismo tardío y su crisis no puede ser, *inicialmente,* otra cosa que la revuelta de personas que han sido reducidas a mónadas aisladas, atomizadas y tendencialmente derrocadas en cuanto sujetos por el proceso de socialización del capital. Este

es su punto inmediato y necesario de partida, su presupuesto histórico-real. Desde tal perspectiva, se podría retomar la conocida aseveración marxiana sobre que los seres humanos hacen su propia historia, pero bajo circunstancias no elegidas por ellos, sino de aquellas legadas directamente por el pasado (Marx, 2023, p. 61). Habría que añadir que la frialdad, en cuanto principio constitutivo de la socialización capitalista, oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos y que, por tanto, un movimiento práctico capaz de desestructurar potencialmente este entramado de socialización supone la ruptura con la frialdad y el endurecimiento de los sujetos.

La revuelta en Chile muestra, a este respecto, que es realmente posible, en el seno de la crisis actual del capitalismo mundial, una praxis social capaz de romper con el aislamiento de los sujetos al entrar en contradicción con las formas sociales del capital. De hecho, en eso es precisamente en lo que consistió la producción de la revuelta como tal. Desde esa perspectiva, la revuelta aparece como constituyendo una potencial crítica práctica de la organización capitalista del aislamiento, de la administración planificada de una soledad artificialmente provocada, que es un presupuesto necesario para la reproducción ampliada del capital en sus estadios históricos más desarrollados (Debord, 2014, p. 121). No obstante, ello no implica olvidar que "bajo el peso de la coacción a la conformidad, [los sujetos] aprenden a vivir con la cotidianidad de la desigualdad y la injusticia" (Maiso, 2011, s/p). Este es precisamente el doble carácter de la sociedad que se reproduce en todos los niveles del entramado social, también en el interior de las individualidades, y, por tanto, en toda actividad práctica que emerge desde ellas, incluida la revuelta.

Verdaderas mónadas sin ventanas, personas menesterosas, dependientes, narcisistas, etc., son los sujetos que tiende a producir el estadio contemporáneo de la civilización capitalista, siendo precisamente las individualidades así socializadas por el capital las que sostienen con su movimiento práctico el despliegue de la revuelta. Aquí aparece de manera flagrante, en el curso de este movimiento eminentemente práctico, la dialéctica sujeto-objeto en su forma específica correspondiente a la sociedad capitalista desarrollada. La revuelta es un movimiento práctico de personas constituidas por el capital que, mediadas en su praxis por las formas sociales capitalistas, entran en contradicción con los fundamentos sociohistóricos que las constituyen como tales. Se niegan a pagar, rompen en actos con la realización de la mercancía en cuanto que mercancía, se apropian de la riqueza material bajo la forma de saqueos colectivos, queman los espacios de encierro, aislamiento y consumo de masas, organizan instancias de autodeterminación social y van a la huelga general; pero todo

esto lo hacen moviéndose en una dialéctica de desestructuración y reconstitución del entramado de socialización capitalista.

El poder de la dominación social capitalista se manifiesta como el poder aplastante de la objetividad de las relaciones sociales sobre los sujetos, como la fuerza de un poder social que mantiene la menesterosidad de las individualidades, incluso cuando éstas entran en revuelta contra los principios básicos de la sociedad. Es precisamente en la revuelta, en su desarrollo insurreccional, donde convergen los límites y posibilidades de la transformación social en el presente momento histórico de la civilización capitalista. En efecto, es ahí donde aparece en toda su abrumadora realidad el peso aplastante de la objetividad social como límite de la praxis transformadora –como límite objetivo de la subjetividad constituida por el capital para rebelarse contra él–, pero, al mismo tiempo, se revela la posibilidad efectiva, aunque contradictoria, de una insurrección contra la forma misma de las relaciones sociales, así como las debilidades reales del entramado de socialización para integrar una revuelta que ataca los fundamentos básicos de la reproducción social del capital.

Si la dinámica de la revuelta fue este movimiento dialéctico de tendencial desestructuración y reconstitución, habría que preguntarse por qué esta última dimensión tendió a triunfar a través del trastocamiento práctico de la sociedad que supuso el desarrollo de la revuelta. La respuesta: como hemos visto, para que una desestructuración práctica del entramado social capitalista pueda sostenerse en el tiempo, es preciso suprimir prácticamente los fundamentos sociohistóricos y materiales sobre los que se sostiene la persistencia del capital. En otras palabras, el movimiento práctico que dio origen a la revuelta tendría que haberse desarrollado ulteriormente como una crítica práctica del trabajo y, solamente de esta forma, podría haber sostenido la persistencia de otra temporalidad cualitativamente distinta de la del capital.

Empero, una crítica práctica del trabajo, que implica necesariamente una reapropiación colectiva de los medios de la reproducción social, que quiebra así la escisión entre ellos y los productores, enfrentaría una represión todavía más enconada que la que encontró la revuelta en los momentos más álgidos de su desarrollo insurreccional. Esto implica plantear el problema de la organización, problema que la revuelta en su desarrollo no planteó más que en ciernes y de manera insuficiente. No se puede, sin embargo, juzgar un movimiento histórico, como el de la revuelta en Chile, a partir de lo que no hizo, porque esa es una explicación tautológica que finalmente no explica nada, y nos deja en las sombras con respecto a cualquier condición

práctica de un desarrollo emancipatorio en nuestras presentes condiciones –que ya no son las de la revuelta, sino las heredadas por ese movimiento y sus consecuencias históricas–. Por el contrario, el desarrollo práctico de la revuelta evidencia las condiciones básicas de una ruptura potencial con las formas del capital y nos enseña que esa ruptura sólo puede profundizarse y expandirse a condición de desarrollar su dimensión insurreccional, o sea, esa dimensión de su movimiento práctico que entra en contradicción con las formas del capital y las niega. Esto quiere decir que una ruptura consciente con las formas sociales capitalistas no vendrá de ningún desarrollo externo a la dinámica inmanente del capitalismo desarrollado, sino que sólo puede emerger como una posibilidad de solución emancipatoria a la crisis de esta sociedad que necesariamente emerge desde ella y en contradicción con ella como su negación históricamente determinada.

Esta condición de posibilidad de una alternativa genuinamente emancipatoria es insuficientemente comprendida por las diferentes publicaciones y colectividades ligadas a la ultraizquierda, al anarquismo o al llamado comunismo radical en Chile. La crítica radical de la sociedad no puede ser, por definición, normativa, sino que requiere ser inmanente: una negación determinada de la praxis social que posibilita la perpetuación de la sociedad del capital. Ahora bien, esto no quiere decir que la teoría crítica radical carezca de lugar en el curso del desarrollo histórico de la socialización capitalista, o que deba limitarse al mero estudio del proceso social contemporáneo. Muy por el contrario, se trata de que la teoría debe dilucidar autorreflexivamente las condiciones bajo las cuales pueden converger las posibilidades de la transformación social radical con una crítica teórica que apunta conscientemente hacia la supresión emancipatoria de la civilización del capital.

La crítica social radical requiere conectarse con la historia, o sea, con una fuerza social e histórica que pueda emprender la negación determinada del orden social capitalista. De lo contrario, permanecerá como testimonio impotente de lo que podría ser diferente o se convertirá en ornamento cultural de un modo de producción y de vida que se dirige tendencialmente –como lo prueba Gaza– hacia la catástrofe completa. En las presentes condiciones históricas, ese vínculo entre la crítica social radical y un movimiento práctico potencialmente emancipatorio no existe más que de manera potencial y, en el caso de Chile, esta posibilidad encuentra condiciones todavía más adversas como resultado del fracaso del momento radical de la revuelta. La teoría radical necesita, por lo tanto, emprender un balance histórico-crítico del momento presente como resultado directo de las con-

diciones creadas por la revuelta, la represión que conllevó y la reestructuración político-económica que le siguió inmediatamente. Este balance es una condición indispensable de la elaboración de una perspectiva emancipatoria estratégicamente fundada que sea capaz de comprender reflexivamente su propia historicidad y las posibilidades que tiene para conectar con un movimiento práctico.

En este sentido, comprender el momento radical de la revuelta no sólo como desestructuración potencial de las formas sociales del capital, sino como trastocamiento de la persistencia de la frialdad como presupuesto básico de la perpetuación de la acumulación capitalista en las presentes condiciones de existencia, posibilita la elaboración de una estrategia radical que se orienta contra el núcleo mismo de la socialización capitalista, y hacia la destitución práctica de las formas subjetivas que sostienen la dominación social del capital. Ésta es una posibilidad contra la que se blinda militarmente el orden capitalista, como lo demuestra el propio movimiento práctico de la revuelta. De hecho, como abordaré a continuación, la violencia organizada del capital para la represión de los potenciales emancipatorios de la revuelta es una forma material y específica en la que la autonomización del proceso social capitalista se presenta ante la rebelión de los vivientes. La frialdad se sostiene no sólo en la autonegación de los sujetos como vivientes, sino también en la violencia organizada del capital sobre ellos. Una perspectiva emancipatoria que no comprenda esto, y se oriente prácticamente a partir de esta comprensión, está condenada a fracasar históricamente.

Si la revuelta emergió necesariamente disolviendo de manera potencial la frialdad como principio constitutivo de la socialización capitalista –puesto que su movimiento práctico rompió efectivamente el aislamiento para posibilitar la existencia de la revuelta como tal–, entonces la reconstitución del capital trastocado por este movimiento práctico deberá operarse por medio de un retorno planificado de las personas que participan de la revuelta al estado de miedo, indefensión y menesterosidad que les caracteriza y sostiene como sujetos del capital. Precisamente, el auténtico potencial insurreccional de la revuelta era la posibilidad de emprender un movimiento práctico capaz de hacer desaparecer los fundamentos sociales e históricos de ese miedo que constituye a los sujetos como sujetos del capital –de ahí que emergiera, justamente como ruptura con el miedo a la represión, a la muerte, a las consecuencias legales, etc.–, pero esto hubiese requerido una reapropiación de la sociedad, y de los medios para la reproducción de la sociedad, capaz de romper efectivamente con la desproporción existente entre el poder del

capital y la impotencia social de los vivientes con respecto a él. Como ya he señalado, una revuelta incapaz de alimentar, vestir y cubrir necesidades básicas de la población, por muy potente que sea inicialmente, está condenada al fracaso porque no deshace los fundamentos materiales de la persistencia del miedo y el sufrimiento irracional propios de la dinámica de la acumulación de capital.

Por consiguiente, es en la persistencia de esta desproporción que constituye la autonomización real del capital con respecto a los vivientes donde una perspectiva crítica debe encontrar la resolución del enigma de la reconstitución del capital a través del movimiento práctico de la revuelta. En efecto, en la medida en que el movimiento práctico de la revuelta es intrínsecamente doble, puesto que emerge desde las formas capitalistas y se mueve en contradicción con ellas, la reconstitución de las formas del capital es un potencial inmanente de su despliegue en actos. Esto es lo que abordaré en detalle en el siguiente capítulo, ya que el estudio de la dialéctica de la revuelta está necesariamente incompleto mientras no se aborde la relación entre este movimiento práctico y la ulterior reconstitución de las formas capitalistas que fueron inicialmente trastocadas por su estallido.

CAPÍTULO 3
REVUELTA Y RECONSTITUCIÓN DEL CAPITAL

"Mi mayor miedo es que esto pare
y todo siga igual".
Frase pintada en un cartel por una
mujer anónima durante la revuelta.

En el capítulo anterior, he planteado el problema del carácter intrínsecamente contradictorio de la revuelta y su dialéctica constitutiva. No obstante, hasta el momento, solamente he ahondado en la potencial desestructuración de las formas sociales del capital como dimensión insurreccional del movimiento práctico de la revuelta. Ahora, es preciso tratar el problema de la reconstitución del capital como potencial inmanente de ese movimiento práctico.

Esto nos obliga a abordar ese problema con miras a evidenciar la dimensión efectivamente conformista de la revuelta, pero también las implicaciones que de este análisis se desprenden para el desarrollo de una crítica social radical enriquecida mediante el balance autorreflexivo de las luchas de clases contemporáneas. Quisiera comenzar a plantear el problema de la reconstitución de las relaciones sociales capitalistas, señalando en primera instancia algunos puntos esenciales del tratamiento de esta cuestión en la teoría crítica contemporánea, lo que servirá para un tratamiento más detallado del fenómeno en cuestión.

3. 1. Un breve acercamiento al problema de la revuelta y la reconstitución de la dominación social en la teoría crítica contemporánea

El problema de la transformación emancipatoria del mundo es la preocupación fundamental de la crítica social radical. Durante los siglos XIX y XX, la posibilidad de una transformación radical de la sociedad se consideraba inextricablemente ligada a la revolución proletaria, pero la experiencia del

siglo xx y la derrota de las revoluciones de la clase obrera mundial obligaron a reevaluar las perspectivas sobre la emancipación de la humanidad de cara al surgimiento de un nuevo estadio histórico del capitalismo marcado por las catástrofes –como hemos visto, Auschwitz e Hiroshima son el paradigma de las posibilidades destructivas del capitalismo desarrollado que hoy, bajo nuevas formas de terror, se despliega con una nueva cualidad en Gaza–. La experiencia de la revolución rusa demostró que la subversión violenta del orden existente, incluso allí donde había triunfado, podía reconstituir la dominación social del capital, profundizarla y extenderla. Desde entonces, y hasta el presente, todo intento serio de desarrollo de una teoría crítica de la sociedad con aspiraciones radicales ha debido abordar el problema de la continuidad de la dominación social capitalista hasta nuestros días, especialmente en relación con el contenido de las luchas de clases en el capitalismo desarrollado y la potencial reconstitución de este entramado de dominación social a partir de movimientos históricos que potencialmente podían transformarlo en un sentido emancipatorio.

Al tratar la dialéctica del movimiento práctico de la revuelta en Chile es inevitable abordar su dimensión conformista, su momento efectivamente conservador de las relaciones sociales capitalistas y de la institucionalidad que le es propia, incluso aunque su desarrollo como revuelta requiriera, como hemos visto, un trastocamiento práctico de las condiciones de la acumulación capitalista. De esta manera, la revuelta en Chile, en su determinación propia como revuelta de la crisis del capitalismo tardío –cuestión que desarrollaré en detalle en el cuarto capítulo de este libro–, permite arrojar luces sobre el problema de la reconstitución del capital y de la rebelión conformista en las luchas contemporáneas. Sin embargo, para entender más profundamente esta problemática, es necesario abordar cómo esta cuestión ha sido tratada por algunas ramas de la teoría crítica de la sociedad, específicamente por Herbert Marcuse y John Holloway. Al hacerlo, quiero exponer los impasses de estos abordajes, señalando reflexivamente tales aporías como constitutivas de los límites y posibilidades para la transformación radical en el actual estadio histórico del capitalismo. Luego, intentaré abordar cómo operan estas aporías en el curso del desarrollo práctico de la revuelta en cuestión.

Cabe comenzar este análisis indagando la perspectiva de Marcuse (1983, p. 93), quien plantea como fundamental para la teoría crítica de la sociedad el análisis de ese "claro elemento de autoderrota" que es, para él, común a toda rebelión histórica hasta el presente. De acuerdo con Marcuse (1983, p. 31), la dinámica de la civilización, entendida como el desarrollo

del dominio en el marco de sociedades de clase, se constituye a partir del antagonismo entre Eros –o pulsión de vida– y una civilización necesariamente represiva, pues la condición del desarrollo civilizado ha sido, hasta el presente, la represión y sublimación de las pulsiones como fundamento de la persistencia de la dominación social.

La historia de la civilización estaría entonces, para Marcuse (1983, p. 31), marcada por una dinámica de "esclavitud, rebelión y dominación reforzada", que se repite en cada individuo y en la totalidad de la historia civilizada de la especie. De ahí que ese elemento de autoderrota propio de las revoluciones históricas no constituya en modo alguno una externalidad a las rebeliones contra el dominio, sino que se ancla en sus propias fuerzas inmanentes. La restauración del dominio que ha seguido a toda revuelta o revolución hasta el presente, incluida la revuelta en Chile, evidentemente, habría tomado su fuerza de las propias dinámicas internas que se desarrollan en el curso de las luchas, antes que obedecer solamente a factores como la represión o el aplastamiento militar –que es, sin embargo, un elemento que una crítica social radical no puede descuidar, y que abordaré más adelante–.

Siguiendo esta perspectiva, los frenos para la realización de la emancipación humana en contra de una civilización represiva están no sólo presentes en la objetividad material e histórica de la sociedad del capital, sino que se reproducen a sí mismos en la psique de los individuos como autorrepresión de los sujetos reprimidos que sostienen la dominación social y sus instituciones (Marcuse, 1983, p. 31). Esta perspectiva tiene, sin duda, un importante momento de verdad, puesto que no cabe pensar en la dimensión conformista de la revuelta haciendo abstracción de las motivaciones, deseos y expectativas –en suma, de la consciencia– de quienes producen en actos su desarrollo práctico. No obstante, la teoría crítica de Marcuse, que quiere comprender las posibilidades para la transformación radical a partir del antagonismo entre Eros y una civilización represiva, adolece de ser una perspectiva que posee un núcleo fundamentalmente antropológico –tal como lo ha desarrollado de manera más extensa Alfonso García Vela (2023b, p. 135)–. El problema de este enfoque es que, en vez de situar el problema de la reconstitución de la dominación social en las contradicciones constitutivas de la sociedad desde la cual la rebelión ha emergido, se pierde en un enfoque transhistórico, que sitúa como único escape al capital una revuelta abstracta de la humanidad –el llamado "Gran Rechazo" o la "protesta contra aquello que es" (Marcuse, 2020, p. 93), revuelta que se fundamentaría en la

rebelión de las necesidades vitales profundas contra la opresión insoportable del sistema totalitario de la mercancía.

Con todo, no cabe tampoco pensar la posibilidad de una rebelión emancipatoria contra el capital que no estuviera anclada en la satisfacción de las necesidades profundamente insatisfechas por la dictadura del capital, que no tuviera como horizonte precisamente la satisfacción directa de las necesidades más básicas de los seres humanos, como el alimento, el hogar y el abrigo, necesidades que permanecen necesariamente insatisfechas por la lógica del sistema, como hemos visto en el primer capítulo, en el seno de la más pasmosa abundancia. La cuestión es, sin embargo, que la civilización capitalista ha sobrevivido hasta nuestros días pese al amplio malestar y sufrimiento irracional que produce, que ha sido capaz de integrar potencialmente al proletariado y las posibilidades de negación en el interior de su dinámica desarrollada. Ninguna rebelión emancipatoria será posible sin satisfacer las necesidades humanas más básicas –es decir, sin conquistar la felicidad–, pero no cabe esperar que esta transformación radical tenga lugar sin estar posibilitada por las propias contradicciones de la sociedad del capital.

De ahí que, hasta ahora, haya seguido en el desarrollo de esta investigación una perspectiva crítica inmanente que fundamenta la posibilidad de la emancipación humana en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista, con un especial énfasis en las brechas del entramado social del capital que evidencian la existencia de posibilidades reales para subvertirlo en un sentido emancipatorio. De esta manera, me he alejado de las perspectivas unidimensionales, en última instancia identitarias, de diverso cuño que, queriendo ser críticas –y desarrollando momentos de verdad que son fundamentales para una crítica radical de esta sociedad–, se estrellan en una aprehensión insuficiente del carácter dual de las relaciones sociales capitalistas, terminando por constituir diversas variaciones de una mitología de la identidad, que es incapaz de fundamentar y de comprender reflexivamente las posibilidades emancipatorias que anidan en el despliegue del entramado social capitalista.

Esto sucede también, como veremos en el cuarto capítulo, con la perspectiva de Marcuse sobre el capitalismo avanzado como sociedad unidimensional, pero aplica de la misma manera para otras perspectivas críticas, que podríamos situar en una vereda diametralmente opuesta a la de Marcuse dentro del campo de la teoría crítica de la sociedad. En la crítica del valor de Kurz (2021), por ejemplo, la dimensión identitaria de su crítica –que ya he discutido en el primer capítulo– aparece de manera clara bajo el concepto de la crisis del capital como un camino ciego hacia el colapso y la catástrofe

total que, quizás, podría encontrar un freno en la posibilidad de una abstracta toma de conciencia posibilitada por la crítica radical. Esta perspectiva de superación de la crisis es similar –y no por casualidad– a la de Marcuse (1969) en *Un ensayo sobre la liberación,* que aboga por la teoría crítica y los intelectuales como esenciales para una toma de conciencia que posibilite el Gran Rechazo. De ahí que las perspectivas sobre la posibilidad de una transformación radical en Kurz y Marcuse, pese a sus divergencias teóricas –y a la importancia fundamental de sus desarrollos críticos–, sean fundamentalmente voluntaristas y, por lo tanto, en última instancia idealistas.

La consecuencia inevitable de cualquier tentativa de crítica social radical que caiga en la trampa de la apariencia necesaria de unidimensionalidad de la sociedad capitalista desarrollada, es constituirse en una mitología de la identidad que desembocará necesariamente en el voluntarismo político, en el subjetivismo y en el pensamiento sectario. En este sentido, el carácter abstracto del Gran Rechazo en Marcuse –que, como bien señalaron Schabel (2023) y García Vela (2023b), repercute en el Marxismo Abierto de John Holloway– es la otra cara de la moneda de la abstracta e imposible toma de conciencia radical generalizada como único remedio posible al colapso en Kurz (2021). Por el contrario, la propuesta de García Vela (2023a, p. 104), que me parece más coherente en la medida en que es efectivamente autorreflexiva, es que una teoría crítica de la sociedad debe persistir en lo no-idéntico y fundamentar las posibilidades de la transformación social radical en las contradicciones intrínsecas del capital y de sus formas sociales fundamentales.

A pesar de ello, si reflexionamos críticamente sobre el carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta en Chile, podremos ver que en su propio desarrollo existe esta tendencia subjetivista y voluntarista –a demostrar esto se consagrará este tercer capítulo–. Esta tendencia estaba implícita a lo largo de su entero desarrollo práctico, especialmente en sus perspectivas de transformación social por la vía institucional que, en ocasiones, alcanzaron el absurdo –un número importante de personas creyó que podría escribir libremente una nueva constitución–. Esto no es en modo alguno un accidente, o el resultado de la incultura o la poca capacidad de crítica de las masas, sino que es una tendencia social propia de la conciencia y la subjetividad constitutivas de la sociedad del capital –tal como lo ha desarrollado García Vela (2023a)–. Baste señalar, por ejemplo, que esta tendencia idealista estaba presente incluso en las ínfimas minorías radicales que participaron de la revuelta y dejaron testimonio escrito de su participación. Desde una mirada crítica se puede señalar, a este respecto, la profunda afinidad entre

la narrativa de panfletos ya citados, como *Feliz primer día de nuestras nuevas vidas* o *Adiós al viejo mundo del capital,* y la perspectiva sobre la transformación social radical tal como ha sido desarrollada en tiempos relativamente recientes por John Holloway (2011; 2019). Esta perspectiva puede resumirse en la siguiente frase: "como las personas creamos y recreamos todos los días el mundo del capital, también podemos dejar de hacerlo".

Esta afinidad de perspectivas responde al contenido histórico-real de las luchas sociales contemporáneas y las aporías que les son constitutivas. Para decirlo más claramente, estoy sugiriendo que el concepto de revolución en John Holloway, así como el que se expresó en las minorías radicales durante la revuelta que le es particularmente afín, es un concepto inmanente al presente estadio de la civilización capitalista y evidencia, en este sentido, sus límites y potencialidades. Bajo este prisma, podría decirse que Holloway desarrolla originalmente en el plano teórico una perspectiva de transformación radical que es propia de la actual configuración de las luchas de clases y de la relación de capital, perspectiva que se encuentra presente potencialmente en las luchas contemporáneas y, más concretamente, en algunos de los entornos de activistas radicales con orientación anticapitalista. Quisiera, por tanto, discutir aquí más en detalle la perspectiva de la emancipación en John Holloway, puesto que la discusión con su teoría, que pone en el centro el problema de la persistencia de la forma capitalista de las relaciones sociales, y que desarrolla en este sentido las tendencias inmanentes de las luchas contemporáneas, permitirá un acercamiento crítico al potencial de reconstitución del capital como momento intrínseco del movimiento práctico de la revuelta en Chile.

Para John Holloway (2011, p. 95), la revuelta como fenómeno histórico-social contemporáneo es la revuelta de una forma de hacer –de hacer algo diferente del capitalismo, siguiendo nuestros deseos– contra otra forma de hacer –es decir, de hacer el capital–. El capital se sostiene en la práctica social de seres humanos reales, y la revuelta es un movimiento práctico que, mediante otra forma de hacer, pone en cuestión la persistencia práctica del capital y permite la emergencia de grietas que podrían posibilitar su superación emancipatoria. Sobre esta revuelta o rebelión de un hacer diferente contra el hacer que perpetúa el capital, afirma:

> La rebelión del hacer en contra del trabajo es la rebelión de una forma de actividad que elegimos, contra otra forma de actividad que rechazamos. Rechazamos el trabajo porque es desagradable hacer algo

> como resultado de una obligación externa y también porque podemos ver que es el trabajo el que crea al capital, o sea, que crea un mundo de injusticia que está destruyendo la humanidad. El hacer que elegimos es más agradable en virtud del hecho de que nosotros elegimos llevarlo a cabo, y es también un intento de dejar de crear el capitalismo y crear un mundo diferente (Holloway, 2011, p. 95).

La perspectiva de Holloway (2011) tiene un importante momento de verdad –más allá de la verdad intrínseca a un pensamiento que se preocupa genuinamente por la posibilidad de la emancipación humana–, momento de verdad que reside precisamente en la perspectiva de que el capital es el resultado de una praxis social históricamente determinada que permite la perpetuación del modo de producción capitalista como forma hegemónica de la reproducción social. Esto quiere decir que, en el centro de la teoría de la praxis social de Holloway, se encuentra un análisis sobre el problema de la reconstitución del capital y una indagación sobre las posibilidades de una ruptura práctica con la socialización capitalista. No obstante, como cualquier tentativa de crítica radical que emerge desde el entramado de ofuscación del capital, la concepción de Holloway sobre la transformación radical y el problema de la reconstitución del capital, no está exenta de aporías que exigen ser superadas como condición básica del desarrollo reactualizado de una teoría emancipatoria genuinamente materialista.

En un escrito más reciente, Holloway (2023) tratará esta problemática a través de un análisis del camino acelerado hacia la autoaniquilación, propia de la crisis de esta civilización, usando la metáfora benjaminiana del tren, metáfora que nos servirá para profundizar en las aporías teóricas de su crítica:

> El tren se precipita hacia adelante, adentrándose en la noche, más y más rápido. ¿Hacia dónde se dirige? ¿A los campos de concentración? ¿A la guerra nuclear? ¿Al aniquilamiento por calentamiento global y al desastre ecológico? ¿A la extinción? (p. 243).

La metáfora del tren parte de una premisa parcialmente correcta. Tal premisa es que el "tren" –es decir, el capitalismo– es producto de la praxis social humana y, como tal, puede ser desarticulado o detenido por medios prácticos:

> El capital depende de la acción humana, no sólo para su creación original sino también para la continuación de su existencia […]: el capital depende del trabajo para su existencia, es decir, de la conversión constantemente repetida de la actividad humana en el trabajo abstracto. Es el encauzamiento de la actividad humana en trabajo el que reconstituye

> constantemente el capital, que reconstituye constantemente la existencia aparentemente autónoma del tren […]. El capital existe como una fuerza autónoma en la medida en que lo reconstituimos constantemente como una fuerza autónoma (Holloway, 2023, p. 251).

Esta última frase es clave, porque ahí se concentra tanto el momento de verdad como la debilidad del pensamiento crítico de John Holloway. En efecto, el capital existe como una fuerza crecientemente autónoma y aplastante sobre los vivientes –esto lo hemos abordado en el primer capítulo– en la medida en que se desarrolla hacia estadios más elevados de productividad y desenvolvimiento tecno-científico, o sea, en la medida en que se objetiva históricamente ante los vivientes constituyéndose como un mundo social real y objetivo cuyas condiciones determinan crecientemente la vida de las personas y tiende a socavar sus posibilidades de autonomía, resistencia y negación del sistema. Empero, el problema es precisamente que el capital se constituye como mundo histórico-objetivo frente a los seres humanos vivientes, y lo hace justamente como una fuerza social abstracta e impersonal, cuyo poder sobre los sujetos vivos tiende a aumentar conforme se desarrolla su dinámica intrínseca como capital desarrollado.

Es cierto, el capital depende de la práctica social de seres humanos vivientes, en la medida en que la valorización del valor y la reproducción del conjunto del sistema descansan en un movimiento práctico de la sociedad, pero, y éste es un gran pero, esa práctica no reconstituye el capital a secas, sino que reconstituye al capital reproduciéndolo *ampliadamente*, o sea, precisamente como un poder crecientemente aplastante sobre los vivos. De ahí que la metáfora del tren sea imprecisa, porque el tren no siempre es el mismo, sino que se amplía mientras se mueve –lo que es imposible para un tren real–. La reconstitución del capital por la práctica social es la reconstitución ampliada de una relación social que reproduce sus propios presupuestos en una escala crecientemente desfavorable para los seres humanos vivientes, o sea, es una práctica social que reconstituye en escala ampliada su propia menesterosidad con respecto al capital como forma dominante de las relaciones sociales. Por consiguiente, una metáfora mucho más adecuada a la naturaleza real del concepto de capital es la del vampiro, usada por Marx (2018, p. 280) en *El Capital*, pues éste es una fuerza social que se reproduce ampliadamente a costa de la absorción real de los vivientes y, por consiguiente, siendo cada vez más poderoso en la medida en que sus víctimas son cada vez más débiles con respecto a él.

Sólo el hecho de considerar críticamente esta problemática, que es una problemática fundamentalmente histórica, hace saltar por los aires la exhortación de Holloway (2023) a que "dejemos de hacer el capitalismo" (p. 278), porque el capital *ya existe*, ya está hecho, como mundo histórico-objetivo y, además, se reproduce ampliadamente conforme aumenta la menesterosidad de los vivos con respecto a él. No se puede simplemente dejar de hacer el capital, puesto que no es el resultado de una praxis inmediata y fácilmente soluble de los seres humanos actualmente vivos, sino que se trata de una materialidad social e histórica en continuo proceso de transformación, que es guiada por una dinámica de crecimiento acelerado y ampliado. De ahí que esa potencial práctica de negación determinada no puede ser simplemente un "dejar de hacer el capital", sino que sería necesariamente la producción simultánea de otra forma de interdependencia social que emerge desde la inmanencia de las relaciones sociales capitalistas y en contradicción con ellas.

El capital, hemos visto, ha sido constituido históricamente por el plustiempo de trabajo, expoliado mediante una incontable violencia, de numerosas generaciones de la especie humana desde los albores de la civilización capitalista. Esa acumulación histórica y siempre creciente, de acuerdo con la tendencia intrínseca del sistema, del tiempo excedente de trabajo, ha sido objetivada en la creación de un entramado social material que es funcional a la acumulación de capital –precisamente porque como motivo impulsor de su constitución histórica está la compulsión objetiva de este modo de producción hacia la producción de plusvalor–. Por otro lado, la manera en la que el capital se objetiva como materialidad social real reproduce, como ya hemos desarrollado en el primer capítulo, la menesterosidad y dependencia de los sujetos vivientes con respecto al capital y, con ello, reproduce la relación de capital y el antagonismo de clase en condiciones crecientemente favorables para el capital y, por lo tanto, para la clase capitalista que personifica activamente esta relación social de producción (Marx, 2009, p. 104).

Por tanto, el capitalismo constituye una materialidad social históricamente objetivada que tiende a derrocar a los sujetos en cuanto tales y que, de esta manera, asegura su perpetuación por medio del debilitamiento objetivo de las individualidades. Es, como acabo de desarrollar, una fuerza social vampírica. De una manera más prosaica, se podría decir que es difícil comenzar a dejar de hacer el capitalismo cuando se pasan varios días sin comer o se está escapando del colapso social y ecológico que azota diversas regiones del planeta, lo es incluso para aquellos trabajadores no completamente precarizados que tienen buenos salarios, pero que viven bajo la presión de un endeuda-

miento constante, o para las mujeres atrapadas en la espiral de violencia patriarcal exacerbada propia de la crisis de esta civilización. La transformación radical no es un problema de mera voluntad para "dejar de hacerlo", es más bien una posibilidad históricamente determinada y posibilitada por las contradicciones de la sociedad del capital, pero es una posibilidad que tiende a ser minada y frenada por la propia dinámica del sistema que crea tal potencialidad –el vampiro depende de los vivientes para existir, pero también los debilita y tiende a impedir la posibilidad de su rebelión–. Por otro lado, y esto es algo que suele ser pasado por alto, esa posibilidad de transformación también se socava cuando la propia subjetividad está crecientemente imposibilitada de la capacidad para la crítica y la praxis emancipatoria.

El problema de la reconstitución del capital, observado ahora desde esta perspectiva, aparece con mayores determinaciones. Por una parte, la reconstitución del capital es una condición fundamental de su propia existencia –la dinámica intrínseca del sistema es una dialéctica de la transformación y la reconstitución, como hemos visto–, lo que implica la reproducción ampliada del sistema y del antagonismo de clase en una condición crecientemente favorable para el capital y crecientemente desfavorable para el proletariado y el resto de las clases subalternas. Por otro lado, la reconstitución del capital es un potencial inmanente a luchas sociales que se desarrollan como movimientos prácticos al interior de la civilización capitalista actual y, como tales, determinadas por la creciente menesterosidad de los vivientes que participan y producen esas luchas con respecto al capital.

La revuelta, como se ha evidenciado en el capítulo anterior, no puede romper *inmediatamente* con el sistema, incluso si para emerger como tal debe romper real y potencialmente con esa forma de las relaciones sociales. Quien salta el torniquete, incendia o saquea las grandes tiendas del comercio, sigue, con ello y pese a ello, atrapado en la red de la dependencia del capital, del dinero, del trabajo y del intercambio de mercancía como condiciones de su autoconservación. Solamente una ruptura real de la escisión con respecto a los medios de la reproducción social y su reorientación sobre la base de relaciones socialmente emancipadas podría persistir en la ruptura con el capital y ampliarla conforme emerge otra forma de interdependencia social. La reconstitución del capital se configura, así, como un potencial inmanente de las luchas actuales y es, en esa determinación, una expresión real de los límites histórico-objetivos a la transformación radical que desarrolla la propia dinámica intrínseca del capital desarrollado.

Por consiguiente, dado que el capital se objetiva históricamente en una forma tal en que materializa y refuerza su autonomía con respecto a los vivientes, éste es el primer límite objetivo que un movimiento práctico potencialmente emancipatorio requiere ultrapasar. La reconstitución del capital se impondrá de manera necesaria si no se tiende a romper la autonomización del capital. No se trata, por lo tanto, de que la emancipación sea imposible, sino que no puede ser pensada en términos de "dejar de hacer el capitalismo" y "hacer otra cosa" (Holloway, 2011, p. 278), pero tampoco bastaría con detener prácticamente el movimiento del capital, sino que sería necesario reorientar la reproducción social de una manera emancipada. En otras palabras, jalar el freno de emergencia para detener la dimensión catastrófica de la crisis actual no sólo sería un "dejar de hacer el capitalismo", como diría John Holloway (2023), sino que implicaría también la reorientación de la reproducción social sobre una base emancipada, lo que supone, por supuesto, que esta situación sólo es potencialmente realizable en el sentido de una desestructuración práctica de las formas sociales del capital, de su institucionalidad y del régimen de tiempo que le es inherente. O sea, como florecimiento práctico de una temporalidad viva y autodeterminada, que se autoconstituye conscientemente al desarrollar los propios presupuestos de su reproducción como tal a partir de una transformación radical de la materialidad histórico-objetiva del capital.

Pero, nuevamente, esta posibilidad es un potencial de las contradicciones constitutivas de las formas históricamente específicas del entramado de socialización capitalista, no es una potencialidad del hacer anclado en un ser genérico de la humanidad –como lo entiende John Holloway (2011; 2019; 2023)–. En este sentido, es verdad que la teoría de la praxis, tal como es desarrollada por John Holloway, constituye "una versión del modelo marcusiano, en la cual la condición de posibilidad de la subjetividad antagónica se fundamenta en un nivel antropológico" (García, 2023b, p. 146). El problema con esta concepción es que "contiene de modo implícito la idea de sociedad unidimensional, un entramado de cohesión social cerrado en sí mismo que sólo puede ser abierto a partir de la disposición antropológica del sujeto para la emancipación" (García, 2023b, p. 147). En este sentido, la teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad de John Holloway, tal como la teoría de Kurz (2021), aunque en un sentido inverso, también recae en la violencia de lo idéntico de la cual quería escapar. Efectivamente, su incapacidad para comprender el real significado del carácter dual del trabajo productor de mercancías lo lleva a una concepción finalmente maniquea e identitaria de la

emancipación social, lo que convierte su teoría de la praxis en una teoría sin historia, en cuanto a que su exhortación a dejar de hacer el capitalismo olvida la manera específica en la que el capital se ha constituido como un mundo social e histórico, que se autonomiza con respecto a sus propios productores y que crecientemente les impide "dejar de hacer el capitalismo".

Es importante, de todas maneras, reconocer en Holloway la insistencia en la no-identidad constitutiva entre las personas vivientes y el sistema social que nos constituye como sujetos del capital (Holloway, 2023, p. 246). Esta insistencia en la no-identidad, en la perspectiva real de que, como vivientes nunca somos idénticos al sistema de la social del capital, es el fundamento de una perspectiva intransigente a renunciar a la posibilidad de la emancipación social radical, incluso en las peores circunstancias posibles –que es, según nos indica una rápida mirada a los noticieros mundiales, precisamente nuestro propio escenario–. Pero, si bien la crítica social radical requiere un pensamiento que se niega a claudicar sobre la posibilidad de la emancipación ante las circunstancias más adversas, ésta no puede ceder al voluntarismo y al subjetivismo al que nos empujan las propias tendencias objetivas del sistema. La perspectiva de Holloway es valiosa en cuanto insiste en la mediación subjetiva de la objetividad del capital y demuestra que la reconstitución de este modo de producción puede ser quebrada por un movimiento práctico, pero falla en aprehender las condiciones de posibilidad de esa ruptura, y se desvía hacia una respuesta voluntarista a esta enorme tarea de la crítica social radical. Una crítica coherente del capitalismo debe persistir en su esfuerzo autorreflexivo, y señalar, a partir del estudio del movimiento real del capital, las condiciones reales de posibilidad de una transformación social radical y los frenos objetivos que encuentra en la propia dinámica del sistema.

Ateniéndome a esta perspectiva, quiero mostrar el lado por el cual la praxis de la revuelta tendió efectivamente a reconstituir las formas sociales del capital y su régimen de temporalidad abstracta inicialmente trastocadas por el despliegue de su movimiento práctico. Al hacerlo, quiero exponer en su desarrollo práctico real la dimensión en la que la revuelta fue siempre también una rebelión conformista, incluso pese a su potencial emancipatorio. Por supuesto, nuevamente es preciso aclarar que esto no quiere decir que la revuelta fuese solamente eso –que ese momento de su praxis agote la totalidad del movimiento real del fenómeno–, es decir, una mera rebelión conformista orientada al refuerzo de las relaciones capitalistas, sino más bien mostrar el potencial de la reconstitución de la forma capitalista de las relaciones sociales –aunque reconfigurada por medio de la praxis his-

tórica– como elemento constitutivo de su dinámica inmanente en cuanto movimiento práctico mediado por las formas del capital. Con ello, quiero indagar críticamente en la capacidad de integración del sistema dentro de la misma revuelta, para evidenciar, ya no solamente los límites de la transformación social, sino también los límites del sistema para impedirla.

3. 2. "Dignidad" o el quererlo todo en cuanto sujetos del capital

> En cambio, la insurrección política, por más
> universal que sea, disimula bajo su forma
> colosal un espíritu limitado
> (Marx, 2019, p. 85).
>
> …pero los proletarios tienen que asimilarse
> si quieren vivir
> (Adorno, 2004, p. 355).

La reconstitución de la socialización capitalista trastocada por el estallido insurreccional de la revuelta posee dos momentos inseparables y recíprocamente constituyentes de su dimensión conformista. El primero corresponde a la reconfiguración de la socialización capitalista en cuanto capitalista, como resultado del movimiento práctico de la revuelta. El segundo está dada por la violencia organizada del Estado en tanto que poder material del capital, poder que toma fuerza de su autonomización con respecto a los sujetos. Analizaré en este apartado el primer momento, para luego dar paso al análisis detallado del segundo, aunque será inevitable, por la naturaleza del objeto de investigación, hacer referencia simultánea a ambos momentos de la dimensión conformista de la revuelta en Chile.

La reconfiguración de la socialización capitalista *en cuanto capitalista* como potencial inmanente del movimiento práctico de la revuelta se expresa de manera clara, distinguible, en tres momentos: el 25 de octubre con la realización de la denominada "marcha más grande de la historia de Chile", en la huelga general del 12 de noviembre e, inmediatamente después, en los eventos posteriores al 15 de noviembre y la proclamación del "Gran acuerdo por la Paz y la Nueva Constitución", siendo estos dos últimos momentos los que marcaron la paulatina desintegración de la temporalidad insurreccional

de la revuelta y su adaptación a la temporalidad institucional, o sea, a la forma cosificada de las relaciones sociales que se cristaliza en el Estado.

Julio Cortés Morales (2022b) describe la jornada del 25 de octubre de la siguiente manera:

> Y así llegamos al famoso viernes 25, con la concentración de más de un millón de personas en el centro de Santiago, y marchas y eventos simultáneos en todas las ciudades del país. En esas jornadas revolucionarias se pudieron ver hermosas marchas en que los habitantes de ciudades vecinas (Viña del Mar y Valparaíso, Coquimbo y La Serena) se encontraban entremedio de ellas y se abrazaban emocionados hasta las lágrimas. En la calle no se producían confrontaciones internas, más allá del intento inicial por evitar enfrentamientos con la policía a que se dedicaron algunos grupos de pacifistas, así que la impresión que quedaba era la de un enfrentamiento abierto entre la sociedad y el Estado. La revuelta era una fiesta, pero aún no se había carnavalizado ni monumentalizado (s/p).

La marcha de ese viernes 25 de octubre careció por completo de organizadores oficiales. Diversas organizaciones sociales e individualidades se unieron a un llamado espontáneo de protesta que se propagó por las redes sociales durante la semana, tomando fuerza a partir de la ausencia de un retorno claro a la normalidad. Era precisamente este carácter anónimo y carente de dirigencias lo que más preocupaba y obstaculizaba la respuesta del Estado, puesto que históricamente su estrategia consistía en "negociar con los líderes de los movimientos para encauzar las manifestaciones y protestas" (Landaeta & Herrero, 2021, p. 109).

Esa ausencia de liderazgos visibles fue reemplazada por la manifestación de las clases medias, especialmente de izquierdas, que levantaron una serie de demandas dirigidas al Estado como programa de movilización:

> […] el 25 de octubre dejó en claro el carácter inter o multiclasista de la movilización, además del inicio de un creciente protagonismo de la pequeña burguesía progresista, que ponía en primer plano la demanda constitucional y que, más que por sumarse a la insurrección, destacó por su tendencia a pacificar, ciudadanizar y darle un carácter "artístico-cultural" a la presencia en el espacio público, como si no fuera la insurrección misma la mayor obra de arte en que hayamos tenido ocasión de participar todos juntos (Cortés, 2022b).

Con todo, sería un error achacar completamente a las clases medias de ideario progresista la institucionalización de la revuelta porque, más allá de sus claras manifestaciones insurreccionales, los sectores precarizados de la clase trabajadora por lo general se adhirieron al programa progresista de una nueva

constitución y, de hecho, lucharon por él en las calles. Las clases medias, no obstante, sí tuvieron una labor fundamental en la reconstitución de la muda coacción del capital quebrada por el movimiento práctico de la revuelta al elaborar un programa claro de movilización que, a posteriori, fue más o menos generalmente adoptado como el nec plus ultra del movimiento, o sea, el programa de la formación de una asamblea constituyente para escribir una nueva constitución que eliminara políticamente el neoliberalismo. O al menos esa era la idea, porque, como se desprende del desarrollo teórico hasta aquí expuesto, el neoliberalismo, en cuanto momento político del capitalismo más desarrollado, no puede ser superado por la promulgación de una nueva constitución, sino por un cambio de las relaciones sociales de producción.

Por otro lado, las clases medias progresistas también fueron esenciales para domesticar la dimensión insurreccional de la revuelta, rechazando las expresiones violentas de su movimiento práctico y buscando encauzar su desarrollo hacia un proceso institucional. De ahí que, en la jornada del 25 de octubre, el conjunto de "la denominada clase política" salió a celebrar unánimemente el carácter generalmente pacífico de la manifestación (Landaeta & Herrero, 2021, p. 110). Puede decirse que, en el curso del desarrollo del movimiento práctico de la revuelta, la participación de las diferentes clases revela cómo está articulada hoy la relación de capital y las diferentes perspectivas políticas que resultan de la particular configuración del antagonismo de clase. Es claro que, para cualquiera que diera un paseo ese día por los diferentes sectores de la marcha, la manifestación violenta correspondió a los grupos radicalizados y a los sectores más precarizados de la clase trabajadora, mientras que la manifestación pacífica y las consignas reivindicativas estuvieron concentradas en las clases medias y en los sectores integrados de la clase asalariada.

Esto, sin embargo, no debe inducirnos a engaño. No estoy sugiriendo aquí que los sectores precarizados tuvieran un horizonte conscientemente radical, en contraste con el horizonte reformista y progresista de las clases medias. A despecho de su dimensión insurreccional y potencialmente emancipatoria, lo cierto es que el horizonte de la revuelta permaneció –si dejamos de lado la participación de sectores radicales, que fue minoritaria y sin un vínculo orgánico con el movimiento de la revuelta– siempre dentro de los marcos del capital. Esto no quiere decir, sin embargo, que no hubiese quiebres ni una potencial desestructuración del capital en el curso de su movimiento práctico, puesto que en el capítulo anterior he analizado la existencia efectiva de esta dimensión de la revuelta. Con todo, esta dimensión potencialmente emancipatoria no logró quebrar de manera sostenida con las formas sociales

del capital que su movimiento práctico trastocó, especialmente en las jornadas con un alto contenido de violencia insurreccional. Por otro lado, el imaginario colectivo que se desarrolló a medida que la revuelta se fue desenvolviendo prácticamente, como veremos, nos indica el horizonte emancipatorio tal como realmente se planteaba en el curso de este movimiento.

El capital y sus contradicciones, como hemos visto, es necesariamente el punto de partida y la condición de posibilidad del movimiento práctico de la revuelta. Una perspectiva consciente y genuinamente emancipadora no llegará desde afuera, sino como resultado de las contradicciones de la propia sociedad y de una autorreflexión crítica sobre ellas. Que el horizonte de la revuelta permaneciera dentro de los marcos del capital no quiere decir que careciera de potencial emancipatorio, sino que este potencial sólo puede desarrollarse sobre esta base. En este sentido, tal como registra la BBC Mundo (2019), la canción *El baile de los que sobran*, de Los prisioneros, se convirtió el 25 de octubre en un verdadero himno de esta marcha a partir de la viralización de un registro en que miles de personas la cantan al unísono. Pienso que esta canción realmente resume todo esto que acabo de desarrollar, puesto que en ella se expresa toda esa dimensión de la revuelta que está constituida por la afirmación de lo existente –incluso aunque lo rechace–, de la reivindicación de las promesas incumplidas del capitalismo que encontrará su síntesis en el concepto de "dignidad":

> A otros le enseñaron /secretos que a ti no, / a otros dieron de verdad esa cosa llamada educación. / Ellos pedían esfuerzo, ellos pedían dedicación. / ¿Y para qué? / para terminar bailando y pateando piedras (Los prisioneros, 1986, *El baile de los que sobran*).

La canción de Los prisioneros expresa ya a mediados de la década de 1980, porque era justamente ya en ese entonces la realidad de la juventud popular chilena –o sea, de *los que sobran*–, lo que será un sentir generalizado sobre las promesas incumplibles de la mitología meritocrática y la exaltación del esfuerzo individual que son propias de la propaganda neoliberal y que, en Chile, se han convertido en una especie de sentido común realista capitalista que impregna el imaginario colectivo. No se trata, no obstante, de que estas promesas alguna vez fueran válidas, pero luego perdieran su vigencia debido a la crisis, sino que más bien el llamado "milagro chileno" siempre ha funcionado para determinados sectores de la sociedad, y a favor de la exclusión, niveles rampantes de desigualdad y precariedad permanente de la mayoría

de la población –y esto lo reconocen sus propios apologetas, como es el caso del reciente libro de Sebastián Edwards (2024)–.

La demanda por una educación gratuita y universal de calidad, por un aumento de los salarios que permita alcanzar un elevado nivel de bienestar, el acceso universal a una salud de excelencia, el fin de la exclusión como norma generalizada de la sociedad chilena, el acceso seguro al trabajo y oportunidades para los jóvenes profesionales y para la clase asalariada en general, entre otras, son las demandas más concretas que articulan la perspectiva de "dignidad" en el curso del desarrollo de la revuelta. Pero este reclamo de dignidad, tal como emerge concretamente de la revuelta, no puede ser comprendido si no es en relación con la articulación concreta de la relación de capital, o sea, de los conflictos sociales y las formas de conciencia asociadas al contenido específico que adquiere el antagonismo de clase en las condiciones del capitalismo contemporáneo en Chile.

Como ha sido ampliamente estudiado, los antecedentes históricos inmediatos de la actual configuración de la relación de capital en Chile remiten a las transformaciones represivas emprendidas por la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet al alero de Estados Unidos. Este régimen de permanente ejercicio de terrorismo estatal como condición de posibilidad de restauración del orden capitalista, amenazado por el auge dramático de las luchas de clases hacia el periodo 1972-3 durante el gobierno de la Unidad Popular, desarrolló una reestructuración represiva de la relación de capital que es preciso reconocer como una verdadera "(contra)revolución capitalista" –al decir de Gárate (2012)–.

Este proceso sociohistórico de reestructuración represiva de la relación de capital en Chile, que a posteriori sería conocido como el proceso de instauración del modelo neoliberal, comportó la destrucción del poder organizado de la clase obrera –mediante el terrorismo de Estado, primero, por el propio desarrollo normal del capital, después–, una precarización y flexibilización exacerbada del trabajo y una oleada de privatizaciones conocidas como las "Siete Modernizaciones", que serían consagradas legalmente en la constitución de 1980 escrita por colaboradores de la dictadura (Edwards, 2024, pp. 145-157). José Piñera (1979), protagonista activo de este proceso histórico bajo el manto protector de los fusiles del ejército, formuló de manera perfecta el nuevo programa político del capital que, comenzando en Chile, habría de extenderse al resto del mundo: "el gran objetivo del Gobierno es transformarse en aquel que puede hacer la última revolución, la libertaria, aquella que […] termine con todas las revoluciones" (p. 11).

Por supuesto, esta revolución capitalista o reestructuración represiva de la relación de capital fue continuada por los gobiernos postdictatoriales, que no sólo administraron este legado de la dictadura cívico-militar, sino que lo profundizaron y ampliaron –aunque tratar esto en detalle excede los alcances de este libro– (Edwards, 2024, pp. 199-288). Podría decirse que, a juzgar por el amplio historial de personas asesinadas en democracia por fuerzas represivas y el carácter político de la policía chilena, el encono de las clases dominantes por continuar el legado de la dictadura no sólo se extendía al ámbito socioeconómico, sino también en lo que respecta al objetivo declarado de José Piñera de acabar con todas las revoluciones. Empero, respecto a la constitución contemporánea de la relación de capital en Chile, al llegar al año 2019 nos encontramos con un país que es regionalmente exitoso como economía capitalista y que, al mismo tiempo, presenta altos índices de precarización de la fuerza de trabajo y de la experiencia misma del trabajo:

> […] es posible plantear que bajo el modelo neoliberal –y en paralelo a las altas tasas de crecimiento económico, asalarización de la fuerza de trabajo, superación de la pobreza, ampliación del consumo, expansión del acceso a la educación superior– se instituyó en Chile una modalidad de experiencia laboral fuertemente marcada por la *precariedad del empleo* y de la *experiencia de trabajo*, la que supone una combinación explosiva, para los individuos y la vida social, de insuficientes protecciones, bajos salarios, bajo poder de negociación, fragilización de los vínculos y una implacable exigencia de cumplimiento de metas e indicadores. Esta posición de precarización laboral, anclada estructuralmente y experimentada subjetivamente, adquiere ribetes particularmente dramáticos en el caso chileno dado el proceso de privatización, mercantilización e individualización en el acceso a derechos sociales básicos de salud, educación y previsión social, los cuales en su acceso y calidad están muy determinados y segregados según el nivel socioeconómico de los individuos (Stecher & Sisto, 2020, pp. 49-50).

Consecuentemente, lo que emerge en una marcha como la del 25 de octubre de 2019 es la historia contemporánea de Chile en su más profundo sentido, y esto significa, precisamente, que sale a las calles la relación de capital tal como existe realmente al momento de la revuelta. Con ello me refiero no sólo en lo que respecta a la relación objetiva y prosaica entre las clases, sino también en cuanto a su contenido subjetivo, a las formas de consciencia, angustia, rabia, descontento y sufrimiento que en esta protesta masiva se expresan. Eso es lo que explica el interclasismo de la marcha, el carácter heterogéneo de las demandas –que transita desde una nueva constitución, pasando por la búsqueda

de mejores condiciones materiales, hasta la conquista colectiva de una vida que valga la pena–, las diferencias en las formas de protesta de las clases medias bien integradas con respecto a los sectores precarizados o, en un contraste más agudo, con respecto a lo que podríamos llamar el lumpenproletariado del capitalismo tardío en Chile –cuyas expresiones de protesta y su contenido no han sido, que yo sepa, objeto de estudio serio–.

Lo que estuvo en la calle el 25 de octubre fue, por lo tanto, el antagonismo de clases realmente existente sobre la base de una determinada configuración de la relación de capital y, con ello, todo su trasfondo histórico. Esto implica también, de manera lógica, que allí se dieron cita simultáneamente todas las potencias de desborde de la relación de capital y todo su poder de integración. El posterior proceso de recuperación y reintegración institucional de la revuelta, intrínsecamente ligado al reclamo de dignidad, no se explicaría, entonces, por una ignorancia de las masas o por una consciente voluntad colectiva de someterse al poder del capital, sino que se explica por la propia configuración de la relación capitalista, tal como se expresa en el curso de la revuelta, y las reivindicaciones que en su seno se desarrollan como autocomprensión inmediata del movimiento. Para decirlo más claramente, la reintegración institucional de la revuelta en el capital, que emergió abiertamente a partir del 15 de noviembre de 2019 como una maniobra histórica de los altos cacicazgos de la elite política y empresarial nacional –y que, desde entonces, dictó la pauta del movimiento práctico de la revuelta–, existía ya como una posibilidad histórico-concreta en el contenido de ese movimiento, tal como apareció el 25 de octubre.

La relación entre el movimiento práctico de la revuelta en las calles y las conversaciones apuradas al interior de los palacios de las clases dominantes, responde a la relación entre el capital y las clases subalternas. Esta clave explicativa histórico-crítica va más allá del marco de comprensión (ultra) izquierdista que en su variante más superficial interpreta el proceso en términos de traiciones de la socialdemocracia o manipulaciones de las clases dominantes. Por el contrario, este enfoque, que considero genuinamente materialista, rechaza toda interpretación normativa de la revuelta y busca comprender el enigma de la reconstitución del capital por la revuelta en términos de su propio movimiento práctico real. Abordar en términos de la relación de capital la cuestión de los reclamos de la dignidad, que emergieron en el curso del movimiento práctico de la revuelta como autocomprensión del movimiento ante sí mismo, trasciende y amplía el tradicional foco en desigualdad como clave explicativa de la revuelta. También permite,

y esto me parece fundamental, comprender la reconstitución del capital de acuerdo con la dinámica intrínsecamente contradictoria de la revuelta en cuestión, contradicción que se ancla en el mismo desarrollo de la dinámica de capital y su trastocamiento por el movimiento práctico de la revuelta.

La revuelta exige dignidad y, en este sentido, lo "quiere todo". Pero ¿cuál es el contenido mismo de este querer? Esto es lo que no se ha indagado críticamente, porque la revuelta puede exigirlo todo, pero exigirlo en los términos del capital, y esto es, precisamente, lo que ha pasado. La revuelta exige dignidad dentro de los marcos del capital, en los términos de su forma históricamente específica de riqueza. Esto es lo que las investigaciones académicas, principalmente de izquierdas, tienden a naturalizar. Se preocupan por la desigualdad rampante, y eso está bien, pero no rompen con el esquema meramente distributivo de una forma fetichista de riqueza. Evidentemente, esto se debe a la forma misma de la riqueza social en el capital, que mistifica su propio proceso, pero una perspectiva histórico-crítica debe necesariamente cuestionar ese marco sobre el que se da el proceso de la revuelta, y hacerlo, empero, a partir de las propias contradicciones de ese movimiento, que alumbraron otras potencialidades de desbordamiento de la sociedad capitalista.

Es cierto que el concepto de dignidad, tal como emerge de la revuelta, este quererlo todo *dentro* del capital *y como* sujetos del capital, no sólo revela la integración de las personas al sistema –integración que no se debe a un defecto moral, sino al poder aplastante del capital sobre las personas–, sino que también arroja luz sobre las brechas en la relación de capital a través de las cuales pueden emerger posibilidades para su superación. Esto es lo que no comprenden los grupos ultraizquierdistas, y es probable que aún sigan sin comprenderlo cuando ha pasado más de media década de la revuelta, que es el prosaico hecho de que la brecha emancipatoria sólo puede darse sobre la base de la relación de capital y nunca por fuera de ella. La lucha por un alza de salarios, que es una lucha perfectamente integrada en –y moldeada por– las formas sociales del capital, por ejemplo, puede convertirse en una brecha emancipatoria ante la dictadura del capital si éste no puede sostener ese aumento de los salarios. Es sobre la base de esta comprensión que una crítica inmanente de la sociedad del capital puede buscar reflexivamente las condiciones de su encuentro con el movimiento real.

Sobre este último punto, me parece que el concepto de "dignidad", como síntesis de las reivindicaciones de la revuelta, evidencia el elemento inmanente dentro de su desarrollo práctico. Permite al Estado y las expresiones políticas de la clase dominante tender puentes entre la institucional-

lidad del capital y el movimiento práctico de la revuelta, integrándolo en una dinámica de reconstitución de la normalidad capitalista que socava las posibilidades para la extensión y el sostenimiento del movimiento práctico de desestructuración que permitía mantener la temporalidad de la revuelta como tiempo vivo en negación de la temporalidad abstracta del capital.

Para analizar el concepto de dignidad tal como aparece en el curso del desarrollo de la revuelta de 2019, quisiera volver a la crítica de John Holloway, porque su pensamiento expresa las aporías reales del concepto en su existencia real dentro de las luchas de clases contemporáneas y, por supuesto, tiene resonancias críticas con el proceso de la revuelta en Chile. De acuerdo con John Holloway, que hace de la dignidad un concepto fundamental de su teoría sobre la praxis revolucionaria, ésta sería "el impulso hacia la autodeterminación social de nuestro hacer", o sea, "la lucha del hacer contra el trabajo, del contenido contra su forma capitalista" (Holloway, 2019, p. 216). La dignidad estaría asociada a una especie de insubordinación del contenido eminentemente antropológico, humano, "genérico", de la praxis a las formas de la socialización capitalista: "El peor arquitecto siempre lucha contra su conversión en la mejor abeja. Ése es el sentido de la dignidad" (Holloway, 2019, p. 216). El problema de este concepto de dignidad es que repite la perspectiva antropológica de una posibilidad emancipatoria que se ancla en última instancia en una subjetividad humana irreductible al capital, una especie de garantía de que la humanidad siempre se rebelará contra la socialización capitalista debido a la irreductibilidad de esta subjetividad genérica que no puede encajar completamente en las formas del capital.

Esta perspectiva tiene su momento de verdad, después de todo. Dignidad podría significar potencialmente, en el sentido en que lo emplea John Holloway (2019), un movimiento práctico de autodeterminación que entra en ruptura con las formas de socialización propias de la civilización del trabajo, y que posibilita la formación práctica de una interdependencia social emancipada. Empero, el enfoque antropológico de Holloway imposibilita comprender desde dónde emerge esta posibilidad y, más aún, el carácter necesariamente contradictorio de cualquier potencial de autodeterminación. El desarrollo del movimiento práctico de la revuelta en Chile esclarece este punto, puesto que los reclamos de dignidad del movimiento necesariamente se afirman en el terreno de la relación capitalista y están, por lo tanto, constituidos y mediados por las formas del valor. Un pensamiento que olvida las mediaciones constitutivas de la praxis social tendrá por fuerza que caer en el terreno

de la ideología y, como resultado, en alguna forma de idealismo. Por el contrario, aquí de lo que se trata es de comprender estas mediaciones y encontrar en ellas la posibilidad inmanente de una praxis orientada a la transformación radical.

Dicho esto, como vemos en el concepto de dignidad de Holloway (2019) –similar al de gran parte del espectro político (ultra)izquierdista en Chile–, se ha proyectado una positividad del mundo del capital en la perspectiva de la producción de una vida socialmente emancipada. La perspectiva de dignidad, tal como existe en el movimiento real de la revuelta, es un concepto propio del capital –y, a fortiori, una perspectiva truncada de autodeterminación–, y su carácter doble, como autodeterminación posible y como afirmación de bienestar material dentro del capital, no puede ser abolido más que con la superación práctica de esta forma de socialización. Esto implica que el concepto mismo, en su doble significación, sólo tiene sentido dentro de la forma capitalista de las relaciones sociales. Sin embargo, para una lucha con potencial emancipatorio como la revuelta, con un potencial de quiebre de la forma capitalista, el reclamo de dignidad se presenta como la autoconciencia necesaria de su propio movimiento práctico, porque es un movimiento que emerge intrínsecamente determinado, y posibilitado inmanentemente, por las formas sociales del capital.

El petitorio de las organizaciones sociales que lograron articular demandas intrínsecamente ligadas a las formas capitalistas –porque han emergido necesariamente de ellas– y tender puentes entre la dimensión inmanente de la revuelta y el Estado, resume precisamente el concepto de dignidad tal como realmente existe en el movimiento práctico de la revuelta, y expresa claramente su carácter contradictorio entre un movimiento de desestructuración con potencial insurreccional reconocido por las propias clases dominantes y la reconstitución del capital por medio de su reconfiguración en términos políticos. Por consiguiente, el concepto de dignidad expresa simultáneamente las brechas potenciales de la relación de capital, los límites de la relación entre el capital y el trabajo dentro de los marcos de la actual crisis de la civilización capitalista, y una crítica truncada del capital en los propios términos de sus propias formas categoriales. Esto último constituye, de hecho, el fundamento real de la dimensión conformista de la revuelta y de su posterior reintegración en las formas institucionales del capital.

3.3. Huelga general y reconstitución del capital

En el capítulo anterior he abordado las huelgas generales, aunque desde el punto de vista de su movimiento práctico como potencial desestructuración de las formas del capital. Ahora, a la luz del desarrollo de este capítulo, quisiera abordar estas huelgas desde una perspectiva que se enriquece con la discusión previa. En efecto, al abordar el surgimiento del concepto de dignidad como el horizonte reivindicativo de la revuelta y como su nec plus ultra de la transformación social posible –dejando de lado los horizontes anticapitalistas por los que abogan las minorías radicalizadas–, he señalado su vínculo intrínseco con la relación de capital y el antagonismo de clase, evidenciando que el concepto mismo de dignidad es contradictorio en la medida en que señala una brecha posible en la relación de capital, pero también, y ante todo, la dimensión realmente conformista de la revuelta.

Ahora bien, al mostrar los fundamentos materiales e históricos de esta dimensión conformista de la revuelta, dimensión que allana el camino para la posterior reconstitución plena de la relación de capital inicialmente trastocada y que terminará por imponerse como tendencia de ese movimiento, no he querido echar por tierra sus posibilidades inmanentes de quiebre y ruptura práctica con las formas capitalistas declarándolas como imposibles. Todo lo contrario, al emprender este esfuerzo crítico he querido señalar las condiciones bajo las cuales es posible el desarrollo de este potencial emancipatorio y las enormes tareas, limitaciones e impasses que enfrenta una crítica social radical que quiera conectarse activamente con el movimiento real de las luchas actuales.

Siguiendo esta línea de argumentación, conviene ahora dirigir nuevamente nuestra atención al desarrollo de la huelga general del 12 de noviembre. Creo que ésta es una coyuntura histórica clave del movimiento práctico de la revuelta, porque en esa jornada, y las que le siguen inmediatamente, se dirime el futuro de ese movimiento y aparece de manera clara la imposición de su dimensión conformista por sobre su potencial insurreccional. En esa jornada, y en lo que le antecede y le sigue, se concentra el carácter contradictorio de la revuelta y su determinación intrínseca por la relación de capital. Con razón, se podría argumentar que la huelga general del 12 de noviembre es, junto con el estallido insurreccional del 18 de octubre, la jornada clave de ese movimiento y el punto donde sus potencialidades simultáneamente insurreccionales y conformistas se despliegan con mayor claridad.

Tal como ya he señalado, también en el segundo capítulo, pareciera que los sectores más reaccionarios de la clase dominante en Chile, ligados histórí-

camente a una defensa militante de la sociedad capitalista[25], han sido mucho más conscientes con respecto al potencial insurreccional de esta jornada en particular –y de la revuelta en general– que otros actores que han analizado su desarrollo. Las declaraciones de una consejera del centro de pensamiento y estudios neoliberales *Libertad y Desarrollo* son bastante ilustrativas al respecto:

> Para mí, sin embargo, el evento más importante, más radical y sustantivo de la crisis, aunque indebidamente, ha pasado desapercibido y ocurrió el 12 de noviembre, el día más violento hasta hoy, cuando estuvimos al borde del abismo, hasta que el presidente Piñera optó por intentar una salida pacífica, por medio de un acuerdo político (Santa Cruz, 2020).

Como ya hemos visto, la dimensión insurreccional de la jornada del 12 de noviembre ha sido sistemáticamente negada o mistificada por el ala izquierda de la defensa del orden existente, siendo subsumida su realidad bajo el paraguas de la lucha por la dignidad o por los derechos sociales, etc. Sin embargo, si se arroja un manto de oscuridad sobre la dimensión potencialmente insurreccional del proceso, no es sólo para ocultar su posibilidad emancipatoria, su verdad, sino también para mistificar su vínculo con la reconstitución del orden capitalista trastocado por la revuelta y, en particular, para convertir a posteriori su positivización institucional en el sentido histórico de todo el movimiento práctico de la revuelta –como si el propósito de la huelga general hubiese sido siempre terminar en el Acuerdo por la Paz y la Nueva constitución–. No obstante, en la realidad del movimiento caótico del proceso de la revuelta, es sabido que la posibilidad de una salida política pactada era, para el gobierno de Sebastián Piñera a la cabeza del Estado, una de las tres posibilidades que barajaban las elites políticas y empresariales, siendo las otras dos el sacar nuevamente a los militares a la calle, esta vez a reprimir más duramente, o la renuncia del gobierno y el vacío de poder.

Sobre esto último, con posterioridad a la huelga del 12 de noviembre, se sabrá que Gonzalo Blumel –sucesor de Andrés Chadwick en la tarea de la represión de la revuelta como ministro del Interior–, en su reunión con

[25] En un país como Chile, cuyo presente es el resultado de una violenta reestructuración del capital, se suele olvidar que hace menos de medio siglo militares y civiles de la dictadura conspiraban para, en defensa de sus privilegios, arrojar personas desde helicópteros al mar, entre otras atrocidades bien documentadas en las comisiones estatales habilitadas para este fin.

los líderes de la oposición parlamentaria, dirá: "hoy para todos los efectos es 10 de septiembre de 1973 y de nosotros depende que mañana no sea 11 de septiembre" (Blumel citado en Bofill, 2020). De esto se desprende que, lejos de ser una opción hipotética, la posibilidad de una sangrienta salida militar a la escalada insurreccional de la revuelta era una alternativa concreta para una administración estatal que entendía, como todo gobierno del Estado, que una hipotética renuncia del gobierno de Piñera por la escalada insurreccional de la revuelta abriría potencialidades de desbordamiento que podrían amenazar directamente el orden establecido. De ahí que, pasada la revuelta, todos los sectores políticos de oposición pidieran la continuidad de Piñera hasta el fin legal de su mandato como garantía del buen cuidado de las instituciones democráticas –o sea, de la institucionalidad del capital–.

La huelga general, con todo, no desbordó el Estado ni fue capaz de profundizar en su potencial de desestructuración. Sería una respuesta tautológica decir que la revuelta fracasó en este potencial porque no llevó más allá su potencial de ruptura. Más bien, habría que preguntarse cómo se desarrolló este potencial en su vínculo con la relación de capital y cuáles fueron las fuerzas determinantes que clausuraron ese potencial de ruptura y lo arrastraron de vuelta hacia las formas institucionales del capital. Esto requiere que examinemos con mayor detenimiento el movimiento práctico de la revuelta entre el 25 de octubre y el 15 de noviembre de 2019.

El 28 de octubre de 2019, estando todavía en el aire el espíritu de la huelga del 25 de octubre, diferentes organizaciones sindicales de las principales ramas de la economía nacional redactaron una carta pública, entonces rápidamente viralizada, dirigida a Sebastián Piñera:

> Las organizaciones sindicales que suscriben vienen a notificar que el mundo del trabajo se ha articulado, organizado y ha puesto su voluntad de unidad por sobre cualquier consideración gremial, con la finalidad de respaldar las reivindicaciones que el pueblo chileno ha exigido en las calles las últimas semanas […].
>
> La reivindicación central es la necesidad de una Nueva Constitución a través de una asamblea constituyente. No queremos que el congreso redacte el texto constitucional. Queremos que el pueblo chileno sea protagónico respecto de las decisiones sobre su destino (Bloque de Unidad Sindical, 2019, p. 1).

Adicionalmente, la misiva propone un plan de emergencia ante la crisis social que exige la resolución de los siguientes puntos:

> 1) Nueva Constitución vía asamblea constituyente, 2) juicio y castigo a los agentes del Estado culpable de violaciones de Derechos Humanos, 3) salario mínimo de 500 mil pesos chilenos, 4) reconocimiento de la libertad sindical para la negociación ramal y la huelga efectiva, 5) pensión mínima equivalente al salario mínimo, 6) protección estatal de los precios de la canasta básica, 7) derecho al transporte público, 8) reducción de la jornada de trabajo y 9) protección de los derechos sociales a salud, educación y vivienda (Bloque de Unidad Sindical, 2019, p. 1).

Las medidas propuestas, como es evidente a esta altura del desarrollo argumental, están intrínsecamente vinculadas a la relación de capital, tal y como existía configurada hasta ese momento en Chile[26]. No son, por cierto, una ruptura con la relación de capital, pero evidencian las brechas realmente existentes y, también, la particular configuración del capital en Chile y sus diferencias específicas con respecto a otros Estados-nación desarrollados. De hecho, siendo Chile un país de la OCDE, este conjunto de medidas no está muy lejos de las recomendaciones de esa organización para que el país emule las medidas propias del desarrollo económico de las naciones más avanzadas[27]. Pero, y esto es lo realmente importante, el hecho de que estas medidas no hayan sido implementadas, ni puedan serlo sin alterar la estructura de la acumulación capitalista en Chile, es lo que señala este petitorio como una línea de fractura dentro de la relación de capital en el contexto concreto del capitalismo chileno.

Es cierto que el salario de 500.000 pesos se cumplió durante el año 2024 bajo el mandato de Gabriel Boric, pero fue el resultado de un alza progresiva –que se dio casi media década después de la revuelta–, y que era necesario dada la creciente inflación de los precios dentro de la economía chilena. Por ello, el alza del salario mínimo, lejos de cumplir las demandas de un aumento sensible en la calidad de vida –en relación con el salario mínimo de 2019–, es más bien una elevación del salario acorde con el alza en los costos de la reproducción material de la fuerza de trabajo. Es decir, es un alza obligada por las propias condiciones objetivas de la acumulación capitalista, y también por lo que significó la revuelta en el plano inmanente de la lucha de clases,

---

[26] Aunque, a posteriori, la situación no ha cambiado en lo fundamental, sino que se ha realizado un blindaje legal y represivo en el periodo post- revuelta.

[27] Véase (OCDE, 2015, p. 3). Advertir esto fue, en realidad, mérito de C. L. en su escrito *Hablando con las paredes*. Lamentablemente, este texto fue removido de internet y no pudo ser formalmente citado. Dixi et salvavi animam meam.

pero no es la mejora sustancial de las condiciones de vida que exigían las demandas de 2019 en cuestión. Por lo tanto, es coherente argumentar que ese aumento de los salarios no se dio bajo las condiciones que demandaban las organizaciones sociales y sindicales en octubre de 2019 y que es, por lo tanto, una reivindicación que permanece insatisfecha y que resulta de una política económica estructural del internacionalmente elogiado desarrollo capitalista contemporáneo en Chile, que ha tenido como una de sus condiciones de posibilidad de desenvolvimiento económico en el plano mundial el mezclar una creciente apertura al capital internacional y una concentración de la creciente riqueza en unos pocos clanes empresariales con bajos salarios para más de la mitad de la fuerza de trabajo disponible (Durán & Kremerman, 2023). En resumen, los altos aumentos de capital concentrado en determinadas empresas y clanes empresariales se explican por una alta tasa de explotación de la fuerza de trabajo que es mantenida planificada y sostenidamente al borde de la línea de la miseria (Durán & Kremerman, 2023).

Lo mismo sucede con la reducción de la jornada laboral, que fue impulsada principalmente por el Partido Comunista y presentada por el gobierno de Gabriel Boric como un verdadero logro social. Es cierto que constituye un logro civilizatorio, por así decirlo, una disminución de la jornada laboral que coincide con un estado avanzado de desarrollo tecnocientífico de los poderes combinados del trabajo social. Sin embargo, tal como han señalado los estudios empíricos al respecto –para un análisis detallado de esta cuestión, véase la investigación de Durán y Stanton (2024)–, las condiciones de la disminución de la jornada laboral en Chile, lejos de disminuir la carga laboral de una población agobiada por los bajos salarios, la precarización y el endeudamiento, tienden a aumentar la tasa de explotación, y coinciden con mecanismos legales que aumentan todavía más la flexibilización de la fuerza de trabajo. De esta manera, aunque legalmente se disminuya la jornada laboral, una parte importante de la clase trabajadora chilena deberá tener, y la legislación lo facilita, más de un trabajo para cubrir su costo de vida y, por lo tanto, trabajar en realidad más allá de las 40 horas legales (Durán *et al*., 2024). El sonado logro social del Gobierno de Boric significa, así, para una parte importante de la clase trabajadora, un empeoramiento objetivo de sus condiciones de existencia y un aumento de la tasa de explotación de la fuerza de trabajo.

En ese sentido, volviendo a las jornadas que anteceden al 12 de noviembre, aunque las organizaciones sindicales demandan simplemente una relación entre el capital y el trabajo adecuada a los estándares de las naciones industriales avanzadas, lo cierto es que un trastocamiento significativo de

esta relación implicaría un cambio estructural del modelo de acumulación capitalista en Chile. En efecto, el patrón de acumulación de capital en Chile exige esas condiciones de precariedad, flexibilización y alta tasa de explotación de la fuerza de trabajo como condiciones básicas de la valorización del valor en la configuración actual de la relación capitalista en el país. De ahí resulta que, aunque en este petitorio no haya una crítica de la riqueza social como riqueza capitalista –o sea, no hay una crítica de la forma misma de la sociedad y del modo de producción dominante–, lo cierto es que ese petitorio constituye una línea de fractura que indica lo que es objetivamente imposible para el capitalismo chileno en las actuales condiciones y, por lo tanto, lo que las clases dominantes –organizadas como "partido del orden"[28]– debieron combatir. La forma específica de este combate de las clases dominantes al potencial de desestructuración del movimiento práctico de la revuelta, será el acuerdo por la paz y la nueva constitución, acuerdo político entre las distintas fracciones de la elite política y empresarial, que debilitará el ascenso rampante de la lucha de clases a partir del 18 de octubre de 2019.

Este último punto, que concierne a la respuesta político-económica del partido del orden a la revuelta, será abordado en detalle en el siguiente apartado. Pese a ello, es inevitable y necesario señalar que esta respuesta está intrínsecamente relacionada al propio carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta, especialmente a su dimensión conformista. La posterior reconstitución de la normalidad propia de la producción e intercambio de mercancías en el curso de la revuelta, y su difuminación en las formas del capital responde, por lo tanto, a esta dimensión de su praxis y a la manera en que el Estado y las clases dominantes respondieron efectivamente a lo que se encontraba contenido en el mismo movimiento real de la revuelta. Esto queda más claro en el plan de acción concreto que un comité de huelga general nacional definió en los días previos al 12 de noviembre:

[28] El término "Partido del Orden" fue empleado por Marx (1979; 2003; 2010) en diferentes escritos que se refieren al desarrollo de las luchas de clases en Francia, desde la revolución de 1848 hasta la Comuna de París de 1871. El concepto designa la alianza cambiante entre las diferentes fracciones de las clases dominantes en contra de la lucha revolucionaria del proletariado francés. En el contexto de este libro, ocuparé el término para referirme a todas las fracciones de la elite política y empresarial chilena representadas en los diferentes partidos políticos que se adhirieron al llamado Acuerdo por la Paz y la Nueva Constitución.

> Nuestro objetivo es que el pueblo que habita el territorio chileno confeccione una Nueva Constitución a través de una Asamblea Constituyente. Consideramos que el trasfondo de las demandas populares es el modelo neoliberal y el rol subsidiario del Estado. Luego de tres décadas gobernados por la actual Constitución, no hemos sino constatado que los abusos son un síntoma de un problema estructural: la falta de democracia política y de un modelo económico que garantice igualdad para todos y todas (Comité Nacional de Huelga General, 2019, p. 1).

El último párrafo es particularmente interesante, si lo pensamos bajo el prisma del hilo argumental hasta aquí desarrollado:

> La manera de discutir, abiertamente, un nuevo sistema político y un nuevo modelo económico, es a través de una Asamblea Constituyente. Por eso, nuestro objetivo estratégico es y será dotar a nuestro país de una verdadera democracia política y económica. Para lograr este objetivo, convocamos a TODAS las organizaciones de trabajadores y trabajadoras y al conjunto del pueblo, a sumarse a una GRAN HUELGA GENERAL el próximo martes 12 de noviembre (Comité Nacional de Huelga General, 2019, p. 1).

Se hace evidente que, luego del 25 de octubre, la perspectiva de una nueva constitución toma fuerza como el eje central de la transformación social tal como es pensada a partir del desarrollo del movimiento práctico de la revuelta. Ahora bien, este particular horizonte de transformación social, cuya condición de posibilidad es concebida a través de la implementación de una nueva constitución, se mantiene siempre dentro de los marcos de las formas del capital, incluso aunque en la posterior propuesta constitucional –finalmente rechazada– se encontraran elementos progresistas que tensionaban la estructura del actual modelo de acumulación de capital sin llegar a concebir, ni plantear, una transformación fundamental del modo de producción –y, por tanto, un cambio radical de la sociedad–. De ahí que estos mentados "nuevo sistema político" y "nuevo modelo económico" a ser instaurados por la vía de una asamblea constituyente no constituyan otra cosa que una perspectiva de continuación del capital por la vía de la instauración de un Estado de bienestar renovado, eterna ilusión que anima a la izquierda chilena y que evidencia su carácter como elemento de persistencia y modernización del capital, no de ruptura, con este modo de producción. De hecho, aunque la carta habla de una "democracia política y económica" jamás menciona, ni tampoco lo hará, el posterior borrador para una nueva constitución, la

necesidad de suprimir el carácter privado de los medios de producción social como condición de posibilidad de cualquier cambio social radical.

En la víspera de la huelga general, se dio a conocer un estudio que indicaba que el 78% de la población en Chile estaba a favor de una nueva constitución, mientras que más de un 50% aprobaba la idea de una Asamblea Constituyente (Osorio & Velásquez, 2021, p. 7), lo que implicaba una mayor presión para un gobierno que, por obvias razones político-económicas, se negaba a cualquier posibilidad de reforma que hubiese podido abrir la caja de Pandora de una mayor radicalización del movimiento práctico de la revuelta. Por otro lado, la huelga general del 12 de noviembre de 2019 tuvo una masividad inédita en lo que respecta a la historia contemporánea de la modernidad capitalista en Chile: "no sólo se puede aseverar que fue el acontecimiento más participativo de la revuelta después de la concentración del 25 de octubre, sino que también fue el más disruptivo al registrarse 189 "Eventos graves" a lo largo del país durante ese día" (Osorio & Velásquez, 2021, p. 12).

Pese al carácter reformista de las reivindicaciones de las organizaciones sociales y sindicales que convocaron a la huelga general, lo cierto es que, en el curso de la jornada, el movimiento práctico de la revuelta alcanzó magnitudes de características insurreccionales, lo que obligó al Estado y a las diferentes fracciones políticas de las clases dominantes –de izquierda a derecha del espectro político del capital– a cambiar de estrategia para la contención de la escalada de la revuelta en una abierta insurrección. La pura represión y las promesas de una disminución acotada de la desigualdad simplemente no estaban funcionando. Por un lado, como ya he señalado –pues se difundió incluso a través de la prensa oficial (Marton & Middleton, 2021)–, la huelga general del 12 de noviembre llevó al gobierno a evaluar no sólo una intervención militar mayor, sino que incluso se sugirió la posibilidad de un golpe militar. Sin embargo, la maratónica reunión de los diferentes timoneles del partido del orden entre el 14 y el 15 de noviembre –mientras en las calles continuaba la revuelta y Carabineros asesinaba a Abel Acuña en Plaza Dignidad– zanjó el proceso para una nueva constitución como la salida político-institucional a la crisis que la escalada de la revuelta planteaba para la normal continuidad de la acumulación capitalista en Chile.

Por lo general, desde las perspectivas izquierdistas suele interpretarse comúnmente este hecho como una especie de traición de los partidos de la socialdemocracia progresista al proceso de la revuelta. Esto tiene su momento de verdad, pero puesto al servicio de lo falso. Como bien señalará el historiador Mario Garcés (2019, p. 8), el acuerdo del 15 de noviembre buscaba

perpetuar la dictadura constitucional-burguesa, heredada del régimen pinochetista, bajo la forma de una nueva constitución en un proceso amarrado de antemano por los acuerdos políticos para impedir cualquier desborde que fuera más allá de reformas que, incluso en aquellas consideradas como más radicales, jamás constituyesen un cuestionamiento del carácter capitalista del conjunto de la sociedad. La huelga general del 12 de noviembre, pese a su escalada insurreccional, enseñó a los sectores más reactivos a cualquier reforma del modelo neoliberal que todo puede cambiar para que siga estando igual y que, incluso, podrían salir con un poder reforzado al término del proceso: esto es precisamente lo que sucedió a posteriori. Ese resultado del proceso histórico de la revuelta no es, empero, consecuencia de la pura astucia de los poderes fácticos, sino de la consonancia entre la dimensión conformista de la revuelta y el programa político de las clases dominantes. No obstante, esta reintegración del movimiento práctico de la revuelta en las formas institucionales del capital, habría sido imposible sin la organización de las diferentes fracciones políticas del capital como partido del orden que fuese de la mano con una organización planificada de la violencia represiva del Estado.

3.4. El partido del orden al rescate del orden nacional

El concepto marxiano de "partido del orden", como ya he explicado, es particularmente útil para el análisis del proceso histórico de la revuelta de 2019 en Chile y, en especial, de la respuesta organizada del Estado y las clases dominantes al desarrollo de su movimiento práctico. Es útil, porque da cuenta de la unidad en la diferencia que coaliga a diferentes fracciones políticas de las clases dominantes –o de sus aspirantes a tal– en su reacción frente a la revuelta, permite dar cuenta de las oposiciones, las competencias y los desplazamientos en el liderazgo que se van operando en el curso del proceso histórico.

En el partido del orden, las clases dominantes se coaligan para hacer frente a una revuelta que amenaza su perpetuación como tal, que pone en entredicho una condición básica de su hegemonía –el consenso de los dominados– y que, por lo tanto, amenaza a todas las fracciones políticas del poder capitalista como potenciales objetos de la ira de la revuelta. Si creemos a la investigación de Landaeta y Herrero (2021, p. 67), durante una reunión que tuvo lugar el 19 de octubre entre los principales timoneles del gobierno de Piñera, el diputado de Evópoli Juan Francisco Undurraga le advirtió al

entonces presidente la posibilidad cierta de terminar como Fernando de la Rúa. Esto nos indica que, de inmediato, las clases dominantes toman una conciencia efectiva de la radicalidad potencial de la revuelta –y esto es algo que, lamentablemente, no ha sido suficientemente estudiado ni reflexionado en su importancia fundamental–.

Es preciso, sin embargo, no confundir la administración gubernamental de Piñera con el partido del orden como tal. El gobierno es la fracción de la clase dominante, funcionarios y tecnócratas que están en el timón del Estado, pero el Estado, como sabemos, no se agota en el gobierno de turno –que encarna, más exactamente, uno de los poderes del Estado–. Es el gobierno de Piñera, sin embargo, quien primero debe combatir la emergencia de la revuelta y, luego, evitar su desarrollo y potencial radicalización. Para hacerlo, debe contar con el apoyo coaligado de tres sectores fundamentales de la economía y el orden político nacional: los grandes capitalistas, los representantes del poder legislativo y judicial y, por supuesto, los más altos comandantes del ejército.

El partido del orden, por lo tanto, coaliga al gobierno de Piñera, a las distintas fracciones de la clase capitalista, sus partidos políticos, organizaciones gremiales y empresas mediáticas, a los representantes de los distintos poderes del Estado y a las altas comandancias de las distintas ramas de la defensa armada de la sociedad del capital. Por supuesto, todas estas distintas personificaciones del capital y de su dominación social son amenazadas por la revuelta, y deben movilizarse de inmediato contra ella moviéndose de manera estratégica para intentar impedir su escalada insurreccional. Puesto que en el siguiente apartado trataré con detalle la represión estatal organizada de la revuelta, quisiera centrarme aquí en la respuesta política del partido del orden y, en particular, del Acuerdo por la Paz y la Nueva Constitución, como forma específica que adopta la contrarrevuelta –que, por supuesto, es inseparable de la labor represiva de las fuerzas policiaco-militares–.

El domingo 20 de octubre, Piñera se reunía con los grandes empresarios, los representantes de los otros dos poderes del Estado y los líderes militares. En orden de prioridad, por supuesto, primero se reunió con los representantes del gran capital, luego con los presidentes de la Cámara de Diputados, del Senado, el presidente de la corte suprema y, finalmente, con los militares (Landaeta & Herrero, 2021, p. 74). Después de la reunión entre Piñera y el presidente del gremio de empresarios –la nefasta SOFOFA, organización con un pasado ligado estrechamente a la dictadura cívico-militar–, este último declaró las prioridades inmediatas del partido del orden:

> […] proteger los lugares críticos de abastecimiento, como son los centros de distribución de cadenas de supermercados y los locales de venta más relevantes (Bernardo Larraín Matte citado en Landaeta & Herrero, 2021, p. 74).

Una vez que las evasiones en masa se convirtieron en estallido social y, luego, en revuelta de proporciones nacionales, el proceso dejó de ser un asunto que sólo combate el gobierno y la policía por medios convencionales. Es el propio movimiento práctico de la revuelta el que empuja hacia la formación de una coalición de las diferentes fracciones de la elite política y empresarial en cuanto partido del orden. Esto no tiene, si se lo reflexiona, nada de anormal, porque, debido a su lugar objetivo en la reproducción de la sociedad capitalista, gobernantes, diputados, senadores, pequeños y grandes empresarios, policías, jueces, gendarmes y militares, etc., deben responder como una cofradía organizada –aunque no necesariamente unitaria– ante el movimiento práctico de la revuelta que les amenaza como personificaciones de un determinado modo de existencia social.

La formación de un partido del orden frente a la revuelta se da, por lo tanto, sobre la base del trastocamiento de la relación de capital por el movimiento práctico de la revuelta. Debe, de esta manera, impedir la radicalización de ésta mediante la anulación de su dimensión subversiva y, para ello, debe frenar su movimiento potencialmente desestructurante. Esto implica una organización político-militar del Estado y del capital para confinar el movimiento práctico de la revuelta dentro de los marcos de la relación capitalista. De ahí que la clase capitalista y sus apologetas nacionales, que ya he citado ampliamente, tengan una conciencia inmediata de su potencial radical, incluso aunque éste les aparezca de manera necesariamente distorsionada. Esto también aplica para la fracción izquierdista del partido del orden, que se sabe ampliamente rechazada por la revuelta –el propio Boric, recordemos, fue atacado por manifestantes–.

Sobre este último punto, y aunque las fake news de la ultraderecha chilena digan lo contrario, lo cierto es que la actitud de la izquierda parlamentaria ante el desarrollo de la revuelta es de soterrada hostilidad, especialmente hacia sus manifestaciones insurreccionales. Al Frente Amplio y sus acólitos no les gustan las revueltas sociales, mucho menos cuando éstas adquieren características insurreccionales. Esto es una cuestión lógica, puesto que una revuelta que se radicaliza pone necesariamente en entredicho su

reproducción como operadores políticos del Estado, viniendo sus generosos réditos como tales directamente del plustrabajo de las masas asalariadas.

Las diferentes fracciones del partido del orden, incluso cuando buscan cada una de ellas elevar su interés particular como interés general, están, en consecuencia, objetivamente constreñidas por el movimiento práctico de la revuelta a unirse como un bloque en la defensa del orden del capital. Después de todo, la reconstitución de ese orden trastocado por el movimiento práctico de la revuelta pasa por la restauración de la normalidad propia de la relación de capital. Hay que lograr que las clases asalariadas, en el más amplio sentido de este término –porque abarca desde personas desempleadas hasta los trabajadores bien integrados–, salgan de las calles y de las barricadas, que es donde reside la fuerza de la revuelta y es el espacio en que se desarrolla su movimiento práctico. Se debe defender militarmente la infraestructura crítica e impedir que caiga en las manos de, o sea objeto de sabotaje por, las masas en revuelta. El partido del orden debe lograr restaurar la jornada laboral normal y, consecuentemente, las condiciones y presupuestos de tal normalidad, lo que implica también reprimir fuertemente las expresiones más radicalizadas de protesta.

Pero no sólo eso, dado que el Estado no es una cosa, sino una relación social, el trastocamiento de las relaciones capitalistas implicará una necesaria alteración de las instituciones estatales. El Estado debe responder a la amenaza de la revuelta, no sólo en los términos de una operación policiaco-militar dirigida a reprimirla. La tarea principal del Estado es suprimir la revuelta, pero para hacerlo debe confinarla dentro de los marcos de la relación de capital y, a este fin, no basta la fuerza bruta. La revuelta quiebra el consenso que sostiene la perpetuación del capital por la vía de la sumisión de las clases subalternas a la dinámica del trabajo, de la producción y del intercambio de mercancías. El partido del orden por fuerza comprende, una vez que la revuelta escala, que la represión es insuficiente, ya que el terror policiaco-militar no asegura de manera duradera la paz social necesaria para sostener la normalidad propia de la relación de capital.

Aparece, en el curso de este movimiento práctico de la revuelta, para el partido del orden, la necesidad de entroncar la dimensión conformista de este movimiento con las formas institucionales del capital. Este proceso no sigue el curso de una evolución lineal, sino que se va desarrollando conforme la revuelta persiste y escala. Es la huelga del 12 de noviembre, comprendida por el Estado y las clases dominantes como un proceso con potencialidades auténticamente insurreccionales, la que obliga a las diferentes fracciones del

partido del orden a coaligarse de manera definitiva bajo la forma de un gran acuerdo político. Un acuerdo en el que, por supuesto, cada fracción firmante espera sacar un rédito económico-político futuro. En cuanto a esto, es claro que, sin la participación de la izquierda progresista –organizada en Comunes y Revolución Democrática– y, en particular, de Gabriel Boric, el Acuerdo por la Paz y la Nueva Constitución habría sido imposible en cuanto gran acuerdo político interclasista para la salvación del capital en Chile.

Se trata de un acuerdo que, como indicó tempranamente el historiador Mario Garcés (2019), "acoge la voluntad ciudadana expresada en las calles por cambiar la Constitución" –la dimensión conformista de la revuelta–, pero que tiene la particularidad de fijar "por sí y ante sí" el modo en que este cambio habría de producirse (p. 6). En esta línea, es posible inferir que el posterior "fracaso" de la primera convención constituyente era uno de los resultados esperados por el partido del orden, en particular, por las fracciones conservadoras que entendieron que integrar la revuelta en un proceso institucional, que aplazaba hasta abril de 2020 un plebiscito por el apruebo o el rechazo de una nueva constitución, no sólo les permitía ganar tiempo ante una revuelta que efectivamente les había tomado por sorpresa en su radicalidad, sino que también generaba las condiciones para polarizar la sociedad en dos opciones que, aunque opuestas, se mantenían dentro de los marcos de la relación de capital. Al respecto, Mario Garcés tenía mucha razón cuando vaticinaba que: "[ese] 'gran acuerdo histórico' es en realidad un acto de recreación y reproducción de la clase política en el poder" (Garcés, 2019, p. 8).

En otras palabras, se trata de un acuerdo político entre diferentes fracciones del partido del orden para mantener operando por decreto la "dictadura constitucional burguesa" (Garcés, 2019) que ha regido en Chile desde el final de la dictadura cívico-militar, pero ahora sobre la base de un proceso legitimado masivamente en las urnas. Desde esa perspectiva, el partido del orden en Chile, medio siglo después de ponerse a la vanguardia de la contrarrevolución capitalista mundial en 1973, demuestra nuevamente su capacidad para convertir un proceso histórico con potencialidades radicales en una reestructuración represiva de la sociedad capitalista, logrando escamotear indefinidamente una nueva coyuntura de similares potencialidades. En efecto, si el propósito de la fracción más conservadora del partido del orden era evitar a toda costa cambiar la constitución de 1980 promulgada por la dictadura cívico-militar –y actualizada durante el gobierno neoliberal de Ricardo Lagos en democracia–, a posteriori puede decirse que ese objeti-

vo fue plenamente logrado y, en el trayecto, fue ampliamente ayudada por el ala progresista de esta coalición.

Cabe destacar, en ese sentido, que Gabriel Boric fue notablemente el único político firmante del acuerdo que lo hizo de manera independiente. Mientras todas las firmas de las dos páginas del acuerdo son signadas por los timoneles de cada partido, Gabriel Boric lo hace independientemente[29]. Esto no es una casualidad, sino que es expresión de su importancia crucial en esta coyuntura histórica para el logro del acuerdo y, también, constituye el momento exacto en el que comienza su ascenso hacia el máximo poder del Estado. Pero esto no es en modo alguno una traición a sus supuestos ideales, como después le gritarán de cuando en cuando en las calles o en los eventos públicos a los que asiste. Muy por el contrario, era un actuar consecuente con su función objetiva como agente del Estado y garante del orden capitalista.

Alejandro Gullier (2020), excandidato presidencial por la socialdemocracia más conservadora, reconocerá que el acuerdo del 15 de noviembre fue ante todo para salvar las instituciones del Estado y, en particular, a la denominada clase política: "[El pacto] salva al presidente, que estaba a punto de caer, y salva al Congreso, que sentía que podía verse arrastrado" (s/p). Por su parte, Mario Desbordes dirá que el 15 de noviembre fue un día "donde pudieron haber caído todas las instituciones y haber tenido una anarquía o una guerra civil, y lo que se logró fue encausar esto por una vía democrática" (Citado en Marton & Middleton, 2021). Se refuerza, por lo tanto, la perspectiva de que la participación de Boric en los acuerdos del 15 de noviembre fue un "factor clave para desmovilizar a las masas que hasta ese día tenían el país paralizado y alzado" (Cortés, 2022b).

Por otro lado, desde perspectivas más radicales se ha hablado de una "ilusión constituyente", que no sería el resultado de ningún engaño, sino el resultado necesario de la dinámica objetiva del capital (Ya no hay vuelta atrás, 2020, p. 9). Sin embargo, aunque comparto esta última perspectiva de situar los procesos políticos en el marco de las relaciones capitalistas, en su análisis quedó ausente un ulterior desarrollo crítico sobre la dialéctica del movimiento práctico de la revuelta, quedando en la oscuridad, solamente enunciados, los elementos inmanentes que permitieron la institucionaliza-

[29] Puede encontrarse el documento original en la Biblioteca del Congreso Nacional: https://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/76280/1/Acuerdo_por_la_Paz.pdf

ción del movimiento práctico de la revuelta y su encauzamiento dentro de una disputa política por una nueva constitución.

Ese elemento inmanente, esa dimensión conformista de la revuelta, es, como he intentado demostrar en el curso de esta investigación, un elemento constitutivo de su movimiento práctico. Quizás tempranamente el partido del orden, y en particular las fuerzas policiaco-militares a cargo de la represión de la revuelta, comprendieron esta dimensión conformista de la revuelta al notar que, pese a su debilidad ante una revuelta que escalaba insurreccionalmente, ésta no fue más allá, aunque podría haberlo hecho. En *La Revuelta*, Laura Landaeta y Víctor Herrero (2021) recogen el testimonio del Mayor Jaime G., quien transmite a los altos mandos la situación desesperada del contingente de Fuerzas Especiales de Carabineros, que reprimía a miles de insurgentes en el perímetro de La Moneda y que amenazaban, ante la pronta ausencia de munición "no-letal", con entrar en el palacio y prenderle fuego. Ésta era una postal que los Altos Mandos Militares, cuyos antecesores quemaron ese palacio para derrocar a Allende y posteriormente masacrar a la clase trabajadora y campesina chilena, no podían permitirse, porque, por razones obvias, habría fortalecido las potencialidades insurreccionales de la revuelta en una forma en la que habría sido difícil prever sus consecuencias. Sin embargo, pasadas las 21:00 horas, el Mayor se contactó nuevamente con el contingente de represores, pero éstos le comentaron que las masas de manifestantes "simplemente comenzaron a irse", al parecer, según ellos, "se cansaron y se fueron", por lo que el Mayor rio y sentenció: "estuvimos de suerte entonces" (Jaime G., citado en Landaeta & Herrero, 2021, p. 217).

Creo que ninguna otra imagen resume mejor la dialéctica de la revuelta. El testimonio del Mayor Jaime G. subraya que las fuerzas represivas, a punto de ser sobrepasadas por las masas en revuelta, se ven favorecidas no sólo por el cansancio de una jornada de lucha en los manifestantes, sino ante todo por la necesaria ausencia de un horizonte para que la revuelta se convirtiera ella misma en un agente consciente de transformación histórica. El palacio de La Moneda se salvó de ser quemado por las mismas razones que después llevarían a que la dimensión conformista de la revuelta entroncara con el Acuerdo por la Paz y la Nueva Constitución del partido del orden. No obstante, es importante resaltar que el orden no sería restaurado plenamente sino hasta el año 2020 cuando, con la militarización de una parte importante del territorio, el confinamiento de la población por la pandemia de Covid-19, la entrega de importantes sumas de dinero a la población por la vía de los retiros de los fondos personales en las AFPs y de la entrega de los

llamados Ingresos Familiares de Emergencia, se generaron las condiciones para un restablecimiento sin mayores trabas de la relación de capital. Es claro, no obstante, que todo ello habría sido imposible sin el despliegue de una masiva y cruel política de represión policiaco-militar que reforzó, mediante el terror de las armas, la dimensión inmanente de la revuelta.

3.5. La contrarrevuelta o hacer recordar por la fuerza que en este mundo hay que temer cosas peores que la muerte

> "Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie, que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite".
> Sebastián Piñera, 21 de octubre de 2019 en cadena nacional.

Quisiera aquí desplegar una interpretación de la respuesta militar a la revuelta social de 2019 en Chile, que va más allá de las interpretaciones tradicionales, puesto que éstas no dan cuenta de la dinámica de desestructuración y reconstitución propia del movimiento práctico de la revuelta, ni tampoco desarrollan la problemática de la relación de capital como terreno de su despliegue. Las interpretaciones tradicionales de los procesos de contrarrevuelta, o también en el caso de las contrarrevoluciones, se centran en la respuesta organizada de las clases dominantes para aplastar la rebelión de las clases oprimidas. En sus versiones más vulgares, aluden a traiciones, burocracias y motivaciones psicológicas para explicar por qué un movimiento de orientación potencialmente radical termina no sólo no suprimiendo al capitalismo, sino incluso reforzándolo. Por supuesto, la perspectiva de la contrarrevuelta como organización militar de las clases dominantes para liquidar la rebelión tiene un importante momento de verdad. De hecho, es innegable que en Chile la policía militarizada operó en el curso de la revuelta como una policía política estratégicamente dirigida a la captura o mutilación de los enemigos del Estado –o sea, a quienes participaban de la revuelta–.

No obstante, de lo que carece el enfoque tradicional es de la capacidad para dar cuenta de la mediación de las formas capitalistas en el curso del proceso de la contrarrevuelta. No basta con señalar el carácter milita-

rizado de la policía y su configuración como herramienta represiva de la clase dominante. Por el contrario, es preciso desvelar que la acción militar organizada de las fuerzas represivas del Estado requiere derrotar la revuelta moviéndose dentro del terreno de las formas del valor y de la relación de capital, lo que implica que se trata de un tipo de acción represiva de carácter históricamente específico que toma su fuerza de la capacidad para reconstituir las condiciones de posibilidad de la valorización del valor o lo que en el hegemónico lenguaje cosificado se denomina "retornar a la normalidad".

La organización de la contrarrevuelta no depende solamente de la mera fuerza bruta técnicamente equipada, de ser así, el copamiento policial del Metro o la salida del ejército a las calles habrían bastado para impedir el estallido de la revuelta o su posterior propagación. La revuelta, hemos visto, tuvo su condición de posibilidad en un movimiento práctico que desestructura tendencialmente la temporalidad abstracta del capital por medio de una praxis específica que tiende a negar las formas del capital, que trastoca las posibilidades de su reproducción ampliada. De este modo, la violencia policiaco-militar del Estado se orienta hacia una reconstitución de las condiciones básicas para el normal desarrollo de la relación de capital por medio de una práctica específica, el terrorismo de Estado, y toma fuerza con respecto al movimiento práctico al ser capaz de frenar su tendencia a trastocar las formas del capital.

La respuesta represiva del Estado al movimiento práctico de la revuelta no es un proceso externo a la revuelta como tal, sino que es la forma en que el capital, personificado en los agentes del Estado y organizado políticamente bajo la forma del partido del orden, se moviliza estratégicamente para asegurar su perpetuación por medio de la violencia policiaco-militar. Pero este movimiento se realiza mediado por las formas del valor, comporta una racionalidad determinada por la objetividad del capital. La primacía de las relaciones de producción capitalistas se manifiesta aquí como la determinación objetiva de una particular racionalidad de lo irracional, de una defensa técnicamente equipada y planificada de la irracionalidad social que es la producción capitalista de mercancías. De esta manera, las decisiones de los timoneles del Estado, de las diferentes fracciones del capital social organizadas políticamente y de los comandantes de las fuerzas armadas, no son meros caprichos, por más que la respuesta militar a la escalada insurreccional de la revuelta requiera movilizar las furias del interés privado en los agentes del Estado y el capital. Son, no obstante, pasiones que responden a una sub-

jetividad objetivamente constituida, en la que el alma de los represores y los torturadores del Estado opera como el alma del capital.

La contrarrevuelta, en cuanto movimiento práctico de reconstitución del entramado de socialización capitalista y de las condiciones para la valorización del valor –entre ellas, la domesticación y control de los vivientes en cuanto capital variable– es una forma histórico-real de la autonomización del capital. En otras palabras, la objetividad aplastante del capital sobre los vivientes opera aquí no sólo bajo la forma de una materialidad que constituye un poder ajeno que les subyuga y tiende a derrocar en cuanto sujetos, sino también como terrorismo planificado ejercido por el Estado en cuanto "capitalista total" (Adorno, 2004b, p. 338). La contrarrevuelta, por consiguiente, no es un momento externo al movimiento práctico de la revuelta misma, puesto que, emergiendo ésta desde el entramado de socialización capitalista y en contradicción con sus formas, la represión organizada del Estado constituye un momento fundamental de su relación intrínseca con la objetividad del capital. Es decir, la contrarrevuelta es un momento de la dinámica de desestructuración y reconstitución propia del movimiento práctico de la revuelta, momento sin el cual no se explica el fracaso del potencial emancipatorio que emergió como tendencial desestructuración de la temporalidad abstracta del capital.

En *Reflexiones sobre la teoría de las clases*, Adorno (2004a, p. 352) daba cuenta de que el éxito y la perpetuación de la clase de los capitalistas dependía necesariamente de su relación con el aparato de dominio inmediato, que es el ejército –habría que añadir aquí también a la policía–. Considerados tradicionalmente en cuanto órganos armados del poder de clase, suele perderse de vista que el accionar policial y militar responde necesariamente a una determinada economía política que rige su movimiento y determina la particular racionalidad de su actuar. Precisamente por esto, la contrarrevuelta organizada por el Estado de Chile no puede ser reducida a la mera represión física o a su capacidad para ejercer el asesinato, puesto que los hechos demuestran que, en comparación con las posteriores revueltas de Colombia (2021) o Perú (2022-23), la represión policiaco-militar del Estado chileno no tuvo como objetivo primario el asesinato de los insurgentes per se, sino que más bien tuvo como fundamento la propagación del terror mediante el uso de un potente arsenal, que mezclaba las más modernas armas químicas para la represión de rebeliones, con un despliegue de terrorismo tecnológico –drones, vigilancia aérea, carros blindados, intervención de dispositivos electrónicos, entre otros– y el uso de armas antidisturbios, que fueron esen-

ciales para el desarrollo de una política planificada de mutilación corporal –especialmente ocular–.

Habría que parafrasear a Adorno (2018, p. 95) para decir que no hay una historia universal que lleve desde la humanidad paleolítica hasta la civilización capitalista, pero sí hay una que lleva desde el látigo a la escopeta antidisturbios o la bomba lacrimógena. Después de todo, "el progreso es igual a lo antiguo como desgracia siempre renovada" (Adorno, 2004a, p. 349), siendo la sofisticación tecnológica de la represión estatal de la revuelta una expresión de que el desarrollo material de las fuerzas productivas-destructivas del capital es una reactualización de la atávica relación de dominación de los seres humanos por los propios seres humanos: el Estado operando en cuanto fuerza policiaco-militar en contra de la revuelta social es el viejo látigo del esclavista, que ahora posee el poder de alcanzar a millones.

No puede enfatizarse lo suficiente el hecho de que la violencia organizada del Estado es constitutiva de la socialización capitalista, no un momento externo al proceso de reproducción ampliada del capital. Si el Estado chileno no tuvo como objetivo primario el asesinato de las masas insurgentes no se debe, por supuesto, a ninguna clase de consideración humanitaria. La preferencia por una política de mutilación corporal y de terrorismo sexual obedece más bien a las necesidades objetivas del capital en un territorio determinado –terrorismo sexual que es constitutivo de la modernidad capitalista contemporánea en Chile, como demuestra Jocelyn Maldonado (2023)–. El asesinato en masa sólo habría desatado una escalada insurreccional o habría dificultado seriamente la dominación capitalista a futuro. Si la emancipación social se define negativamente como una "liberación del miedo, que reduce a los individuos y los desempodera" (Maiso, 2022, p. 40), entonces podría definirse de manera positiva la labor del Estado chileno con respecto a la revuelta con el lema "donde hay miedo no puede haber libertad" (Maiso, 2022, p. 40). La principal función del movimiento estatal de contrarrevuelta es, en este caso, perpetuar las condiciones de reproducción ampliada del capital reforzando la dominación mediante el terror que se encuentra en el núcleo mismo de la relación capitalista. En esta labor, recordar a las masas insurgentes que "hay cosas peores que la muerte" (Adorno, 2018, p. 340) –la mutilación, la tortura y la violencia sexual– es un arma tanto más eficaz que el asesinato indiscriminado.

En una línea argumental similar, Julio Cortés (2022) escribe:

> La represión del estallido de octubre fue distinta [a la de la dictadura] porque no se basó tanto en la masacre o la acción selectiva contra líderes y cuadros de organizaciones específicas, sino que se caracterizó por el uso de una forma masiva de castigo contra la multitud, a través de escopetas que lanzaban 12 perdigones por cada tiro, de una munición marca TEC que […] principalmente estaban compuestos de metal. En las dos primeras semanas de protestas Carabineros disparó 104.341 cartuchos calibre 12 que contenían un total de 1.252.092 perdigones. Miles de disparos causaron miles de lesionados, más de cuatrocientas personas con traumas oculares, y más de cincuenta con estallido ocular y/o pérdida completa de visión. Según un estudio publicado en la revista *Eye* que incluyó la comparación con episodios de traumas oculares por acción policial en otros países, la mayor cifra comparada de trauma ocular se situaba en el conflicto palestino-israelí, donde se registraron 154 casos en un período de seis años (1987 a 1993). En Chile registraron 182 casos de lesión ocular por proyectiles de impacto cinético sólo entre el 18 de octubre y el 30 de noviembre de 2019 en el Hospital del Salvador.

La represión se mueve siempre en el terreno de la relación de capital, está mediada por las formas del valor. Esto explica la preferencia por una política de terror masivo que no asesina en masa –aunque efectivamente mató personas–, sino que mutila el cuerpo colectivo impidiendo la emergencia del tiempo vivo como desestructuración del capital y autodeterminación de los vivientes. Este enfoque nos permite comprender los objetivos reales del movimiento de contrarrevuelta, declarados o no, pero también la frialdad de sus agentes, puesto que ésta es necesaria para ejecutar labores de represión que comportan la mutilación, violación, tortura o asesinato de personas consideradas como enemigas del Estado, del orden y de la ley.

Ahora bien, desde un punto de vista económico, el movimiento de contrarrevuelta tiene ciertos propósitos fundamentales, independientes de las cáscaras ideológicas contingentes que adquiera su accionar, como la "defensa de la nación", del "estado de derecho", entre otros–: 1) impedir la apropiación del plusproducto social por las masas rebeldes –de ahí su enconada represión de las evasiones y los saqueos en masa–; 2) mantener la separación entre las clases subalternas y los medios de la reproducción material de la sociedad; 3) confinar el despliegue en el espacio de la revuelta a zonas que afecten en menor medida la producción y circulación de mercancías –especialmente de la mercancía fuerza de trabajo–; 4) perseguir y capturar a grupos, colectivos e individualidades radicalizadas que pudieran influir en

una escalada insurreccional de la revuelta; 5) resguardar la infraestructura básica de la reproducción ampliada del capital, la denominada "infraestructura crítica", de cualquier intento de expropiación o sabotaje. Como es evidente, para el logro de estos objetivos estratégicos el Estado habilita, con el amparo del marco legal vigente, el empleo de métodos terroristas (Cortés, 2022b). De hecho, como es públicamente conocido, una vez difuminada la revuelta, los gobiernos de Piñera y Boric asegurarán la plena impunidad para los efectivos policiales y militares implicados en la represión salvaje de la rebelión (INDH, 2023).

Para contener la huelga general convocada el día 21 de octubre se habían definido 43 puntos estratégicos que custodiaba el ejército:

> Plantas de agua potable, torres de alta tensión, infraestructura aeroportuaria y terrestre e instalaciones para distribuir gas en la ciudad. Estos son algunos de los 43 puntos estratégicos que tanto Carabineros como las Fuerzas Armadas mantenían ayer bajo un estricto resguardo armado […]. Los también llamados puntos de "infraestructura crítica" fueron definidos por las autoridades debido al impacto que tienen para los habitantes de la ciudad. Estas infraestructuras corresponden a instalaciones o sistemas que son esenciales para el funcionamiento básico de la ciudad, y cuya "perturbación o destrucción afectaría gravemente la salud, la integridad física, la seguridad y el bienestar social y económico de la población", detalla una presentación del Ministerio del Interior […]. El ministro del Interior, Andrés Chadwick, aseguró ayer que las Fuerzas Armadas están "preferentemente concentradas en los lugares estratégicos, lugares críticos que son fundamentales para el funcionamiento para la ciudad. Son […] lugares críticos que se han trabajado estratégicamente". (*La Tercera*, 21.10.2019, p. 15).

De lo que se trata es de mantener el movimiento de la revuelta lejos de la infraestructura esencial para la reproducción capitalista, particularmente aquellas instalaciones industriales que, siendo esenciales para la valorización del valor y la reproducción ampliada del capital, producen mercancías que son fundamentales para la reproducción de la vida humana en las condiciones actuales de sobrevivencia: la industria del agua, de la energía, del combustible y de la alimentación. Para la contrarrevuelta, es una misión fundamental mantener la separación entre el movimiento práctico de insurgencia y el acceso a determinados medios materiales de producción, cuya apropiación podría sustentar una escalada insurreccional y desbordar los marcos de las relaciones de producción capitalistas.

Además, de la mano con este proceso, una de las tareas fundamentales del terrorismo de Estado será la organización represiva del olvido colectivo. Ésta comienza con el silencio planificado sobre el movimiento práctico de la revuelta, sus potencialidades y la represión brutal de la que era objeto por parte de las grandes cadenas televisivas y mediáticas en estrecha colaboración con el Estado (Landaeta & Herrero, 2021, p. 117). Las grandes empresas mediáticas del espectáculo local, no sólo guardaron un silencio cómplice mientras en las calles se torturaba y mutilaba, sino que también difundieron permanentemente desinformación con respecto al carácter de la revuelta, presentando el movimiento como una oleada de delincuencia o propagando rumores sin ninguna base comprobada de una posible intervención extranjera para explicar la masividad de la revuelta y su escalada insurreccional (Landaeta & Herrero, 2021, p. 118).

Ya a mediados del siglo pasado Adorno decía que "el olvido es la adaptación del sufrimiento a través de la dominación" (citado en Maiso, 2022, pp. 56-57). Una vez que la revuelta se integró en el proceso institucional para una nueva constitución, proceso que fracasó precisamente porque éste era el sentido real de los acuerdos del 15 de noviembre de 2019, las clases dominantes y sus diferentes medios industriales de propaganda y manipulación de masas trabajarán incesantemente, y lo siguen haciendo hasta el presente, para demonizar la revuelta, arrojando un pesado manto de olvido y mistificación sobre las potencialidades emancipatorias de su movimiento real.

Tal como señala Julio Cortés (2022b), desde el 15 de noviembre se vive en Chile una verdadera contrarrevuelta democrático/institucional, que sería digna de los mejores manuales de contrarrevolución y contrainsurgencia que se han producido en los últimos dos siglos. De manera provocadora, aunque sumamente acertada, podríamos decir que hay una estrecha continuidad desde Pinochet hasta Boric, continuidad que está marcada por la perpetuación y reestructuración represiva de la socialización capitalista en Chile. El gobierno de Gabriel Boric reforzó activamente poderes represivos del Estado, entregando, además, impunidad y licencia legal para matar a las instituciones represivas encargadas de la represión planificada de la revuelta –como la polémica aprobación de la denominada Ley "Gatillo Fácil"–. Es de esta manera, pero también por medio de diferentes labores de contrainsurgencia, militarización y combate a las luchas sociales actuales que el gobierno de Boric sirvió a la organización represiva del olvido que inició el movimiento de contrarrevuelta en 2019. En este sentido, su política gubernamental, que continuaba la permanente criminalización de las

luchas sociales heredada desde la dictadura, perpetuó el legado represivo, económico y social de la dictadura cívico-militar que define históricamente el capitalismo contemporáneo en Chile.

3.6. Conclusión: la dimensión emancipatoria de la revuelta o el arte de hacer florecer el tiempo vivo

> Por muy imperturbable que sea el hechizo, es
> sólo hechizo
> (Adorno, 2004b, p. 344).

El doble carácter del movimiento práctico de la revuelta –la dialéctica de desestructuración y reconstitución– está determinado por el doble carácter de las formas sociales capitalistas desde las cuales ha emergido: ese ha sido hasta ahora el núcleo argumental de la investigación. La potencialidad emancipatoria del despliegue práctico de la revuelta estuvo dada por la emergencia abierta de lo no-idéntico con el estallido de la revuelta en el seno mismo de la socialización capitalista y en contradicción, en potencial negación práctica, de ella. De ahí la importancia del análisis de la producción del estallido de la revuelta, que radica en que aquello que aparecía como espontáneo, como pura inmediatez, se revela como producción social, como el resultado de una praxis social real de una cualidad determinada que entra en contradicción con la forma básica del entramado social capitalista: la mercancía.

Este enfoque, que sitúa en el centro de la comprensión de la praxis social contradictoria de la revuelta la determinación del doble carácter de la sociedad, va más allá de los enfoques que hasta ahora han querido comprender la revuelta en términos de una larga historia de injusticias y desigualdades que responden a un neoliberalismo salvaje –incluso cuando esas perspectivas tienen un importante momento de verdad–. Como hemos visto, el principal problema de todas esas lecturas sobre la revuelta es que terminan de una u otra forma positivizando lo existente, ya sea bajo la forma de la exigencia de más democracia –de la "verdadera", por supuesto–, de un cambio en el marco legal, de una refundación del Estado que de alguna manera sea capaz de regular las desigualdades, de un trabajo "digno", entre otros. Todas esas son lecturas que se encuentran inmersas de lleno dentro de los marcos del realismo capitalista y, con mayor razón, al servicio ideológico de la perpetuación de lo malo existente.

El enfoque aquí ha sido, por el contrario, aprehender el momento de radical negatividad de la revuelta como sustentado en una praxis social específica y, por tanto, evidenciando la posibilidad, presente en la inmanencia de la crisis del capitalismo contemporáneo, de una ruptura práctica con las formas sociales del capital. Desarrollando esta perspectiva teórica, las aporías de la revuelta se evidenciaron como fundadas en el propio doble carácter de su movimiento práctico y, de esa manera, la reconstitución de la socialización capitalista trastocada por el estallido insurreccional de la revuelta apareció, entonces, como potencial inmanente de un movimiento práctico que emerge desde la relación de capital, y se mueve siempre mediado por sus formas.

Como se desprende de todo el despliegue analítico anterior, esto no significa que el potencial emancipatorio de la revuelta estaba condenado a fracasar, sino que más bien se trata de señalar que la posibilidad de una ruptura consciente con la forma capitalista de las relaciones sociales, solamente puede emerger sobre la base de un movimiento contradictorio que emerge desde las brechas de la relación de capital. La dialéctica de desestructuración y reconstitución en cuanto dinámica intrínseca del movimiento concreto de la revuelta de 2019 en Chile señala, por lo tanto, las posibilidades y límites reales para la transformación social radical tal como existe en el curso de la actual crisis del capitalismo tardío. Para una teoría crítica de la sociedad con aspiraciones emancipatorias, que orienta su reflexión no sólo a la comprensión radical de este modo históricamente específico de socialización sino también a su liquidación emancipatoria, es necesaria la autorreflexión con respecto a esta dinámica intrínseca del movimiento práctico de la revuelta chilena. La dialéctica de desestructuración y reconstitución de su movimiento práctico evidencia los desafíos que enfrentan las posibilidades de transformación social radical contra un mundo que tiende hacia nuevas formas de barbarie y la posibilidad de la catástrofe generalizada.

Para decirlo más claramente: los límites del movimiento práctico de la revuelta se revelan también como los límites de la crítica. Para una teoría crítica de la sociedad reactualizada es necesario aprehender la dimensión potencialmente emancipatoria de las luchas sociales contemporáneas –en este caso, de la revuelta en Chile–, en cuanto a que en el despliegue de su movimiento práctico emergen las posibilidades efectivas que anidan en la relación de capital para una ruptura potencial con las formas sociales que sostienen la persistencia del entramado de socialización capitalista. En este sentido, el análisis de la dialéctica del movimiento práctico de la revuelta esclarece la cualidad específica y las aporías constitutivas que enfrenta hoy

la posibilidad de una crítica práctica orientada simultáneamente hacia la negación de las formas capitalistas y a la producción en actos de otra forma de interdependencia social.

La dimensión potencialmente emancipatoria de la revuelta de 2019 en Chile fue derrotada en el terreno de las formas del valor y de la relación de capital. Ésta es una verdad que hay que hacer emerger a contrapelo de las diferentes apologías del orden existente, especialmente de aquellas que enaltecen la revuelta como glorificación del Estado para sepultar su negatividad real. Sus límites reales y el proceso de contrarrevuelta que desató, arrojan luz sobre los impasses que debe superar en la práctica cualquier perspectiva práctica de transformación social radical. En ese sentido, una teoría crítica coherente con los anhelos de emancipación que la animan, precisa, como bien señala Löwy (2022, p. 56), de una concepción estratégica de praxis emancipatoria capaz de capturar la producción del instante excepcional. Empero, sólo un materialismo genuino –es decir, antiidentitario (García Vela, 2023a)– puede captar la verdad de ese momento denominado como excepcional, o sea, el hecho sumamente prosaico de que la carga subversiva de la ruptura con las formas y la temporalidad del capital se fundamenta y sostiene en un determinado tipo de movimiento práctico que niega las formas del valor, que trastoca la relación de capital y pone en entredicho su reconstitución.

Aprehender, por tanto, la cualidad específica de esa praxis posible es una manera en que la teoría crítica contribuye a una concepción realmente estratégica de la lucha por la emancipación humana, en cuanto permite dar cuenta de la posibilidad real, anclada en las contradicciones del entramado social capitalista, de una producción consciente de la ruptura práctica con el capital. La posibilidad de la transformación social radical es, por lo tanto, inseparable de la producción autoconsciente del tiempo vivo en cuanto experiencia de la autodeterminación material de los sujetos, movimiento práctico que supondría, como nos enseña la derrota del potencial emancipatorio de la revuelta, de un doble movimiento práctico de desestructuración de la socialización capitalista –supresión práctica de la producción e intercambio capitalistas de mercancías– y producción de una forma emancipada de interdependencia humana que se caracteriza por el libre florecimiento del tiempo vivo.

Sin embargo, como hemos visto en el curso del desarrollo del análisis sobre la dialéctica del movimiento práctico de la revuelta, la producción de este momento excepcional no puede perdurar como emergencia de un tipo radicalmente distinto de temporalidad si no es capaz de romper prácticamente con el trabajo productor de mercancías, o sea, tender a su abolición.

En otras palabras, sostener y ampliar la producción de la desestructuración de las formas del capital y su particular régimen de temporalidad abstracta requiere reapropiarse y reorientar la reproducción social hacia la satisfacción directa de las necesidades humanas, haciéndolo de una forma tal en que sean suprimidas las mediaciones propias del valor. Por consiguiente, sobre una nueva base –nutrida por la experiencia histórica del movimiento práctico de la revuelta en Chile– es posible retomar la vieja fórmula marxiana de que la praxis revolucionaria es aquel momento en que coincide la transformación práctica de las circunstancias con la transformación de los seres humanos.

Una forma emancipada de interdependencia humana no puede emerger de la mera producción de la ruptura inicial con el entramado de socialización capitalista que representa la revuelta, por más que en primera instancia trastoque violentamente la posibilidad de la continua reconstitución de la socialización capitalista. Accionar realmente el freno de emergencia requiere no sólo la producción de la ruptura –el momento del estallido insurreccional de la revuelta, de los saqueos, de la destrucción de la infraestructura del capital, que se realiza realmente en la revuelta en Chile–, sino que necesita también de la apropiación material y la reorientación de la reproducción social sobre una base socialmente emancipada –y éste es justamente el punto en el que el potencial emancipatorio de la revuelta se ha estrellado de manera impotente–.

El análisis de la dialéctica de la revuelta está orientado, en consecuencia, hacia un análisis racional de la situación objetiva de los límites y posibilidades de la transformación social radical que es el presupuesto de una praxis radical coherente. Por consiguiente, la praxis debe reflexionar críticamente sobre la primacía que sobre ella tienen las relaciones de producción capitalistas, dando cuenta de su propia determinación por éstas. Es esta perspectiva la que abre la posibilidad de pensar una ruptura práctica, no imaginaria ni ilusoria, de los vivientes con respecto al hechizo de su propia praxis social autonomizada en un poder social que se alimenta de ellos y les oprime. No obstante, conectar las posibilidades de la transformación social radical, tal como se encuentran existiendo realmente en una manera contradictoria dentro del entramado social, con su realización, requiere la mediación de la crítica social radical. La praxis que carece de teoría, arrojada a la pura inmediatez, tiene por fuerza que fracasar, porque en el concepto mismo de praxis está su unidad con la teoría como posibilidad de un movimiento práctico autoconsciente (Adorno, 2009, p. 682). Es justamente esto lo que obligaba a un balance teórico-histórico del despliegue práctico de la revuelta, para

que la verdad de la revuelta, que se expresa en su propio desarrollo en actos, entre en reflexión autoconsciente consigo misma y se oriente hacia la superación de sus impasses constitutivos.

La revuelta sigue siendo, en este sentido, testimonio de la persistencia histórica de la dialéctica desesperada de la praxis formulada por Adorno (2009b): "del hechizo con el que la praxis rodea a los seres humanos sólo se puede salir mediante la praxis, pero de momento la praxis (insensible, obtusa, embrutecida) colabora en reforzar el hechizo" (p. 679). La dialéctica de la revuelta, como movimiento de desestructuración y reconstitución del entramado social capitalista terminó, como tantas rebeliones desde hace más de un siglo, en el reforzamiento de lo existente y, por tanto, del hechizo de la socialización capitalista. Pero en su movimiento práctico se encuentra también, como hemos visto, una verdad que permanece más allá de su difuminación en las relaciones de producción capitalistas: el vibrante estallido de la revuelta, el trastocamiento práctico de la temporalidad del capital, la ruptura con la frialdad y el encuentro de los vivos en cuanto vivos que se reconocen mutuamente como tales. Es esa verdad de la revuelta, que hay que llevar a la conciencia de su propia razón, la que orienta esta investigación hacia entrever las condiciones bajo las cuales una crítica social radical puede constituirse hoy, en estas nuevas condiciones históricas, como "lugarteniente de la libertad en medio de la falta de libertad" (Adorno, 2009b, p. 679).

Pero, la necesidad de "articular una teoría reflexiva sobre sus propias condiciones históricas y sobre su función en la lucha por la emancipación" (Maiso, 2022, p. 64) exige aprehender el despliegue práctico de la revuelta en el marco más amplio del proceso de desarrollo y crisis de la civilización capitalista, puesto que es ese el contexto histórico que determina la crítica. Como veremos, el movimiento práctico de la revuelta, lejos de responder únicamente a la especificidad del desarrollo históricamente original del entramado de socialización capitalista en Chile, expresa también el contenido propio de la revuelta contemporánea en un estadio particular de la trayectoria histórica de esta civilización. La teoría requiere aprehender no sólo esta especificidad constitutiva, sino también dar cuenta de su propia determinación como momento reflexivo de las potencialidades y frenos para la transformación social radical que emergen en los marcos más amplios del desarrollo y crisis del capitalismo contemporáneo.

CAPÍTULO 4
LA REVUELTA SOCIAL EN CHILE COMO REVUELTA PROPIA DE LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN CAPITALISTA

La "fase más reciente de la sociedad de clases", tomando prestada la expresión de Adorno (2004a, p. 350), se ha visto remecida por el estallido de revueltas sociales en diferentes regiones del mundo capitalista. Los estallidos de estas revueltas poseen múltiples causas detonantes: la policía asesina a un joven de las periferias –como en Francia, el 2023–, asfixia a un inocente perteneciente a un grupo étnico sistemáticamente oprimido –como en Estados Unidos, el 2020– o el gobierno aprueba una ley que afecta los niveles materiales de supervivencia –como en Ecuador y en Chile el 2019–, pero todas comparten un marco histórico-global que manifiesta una crisis generalizada de la civilización capitalista (Bolt & Routhier, 2019, p. 173).

Pese a las potencialidades emancipatorias que emergen en momentos determinados del desarrollo práctico de estas revueltas, y más allá de la actividad de grupúsculos con aspiraciones radicales dispersos en ellas, ninguna perspectiva de emancipación social alternativa al modo de producción capitalista se ve surgir abiertamente en estos procesos de rebelión: todas las revueltas parecen ahogarse, como dice Comité Invisible (2010, p. 9), en la fase del motín. Que la revuelta que es aquí el objeto de estudio tuviera su estallido, y se desplegara prácticamente de la forma en que lo hizo, no constituye en modo alguno un hecho localmente aislado y limitado a Chile, más bien se trata de un proceso de revuelta que responde objetivamente a las características de la crisis socioecológica de la civilización capitalista tardía. De ahí los rasgos de similitud en su contenido y en sus formas prácticas, más allá de las diferencias particulares, que comparte con otras revueltas contemporáneas –como la de Hong-Kong, la de Francia o la de Estados Unidos, por ejemplo–.

Dicho esto, quisiera ensayar aquí un esbozo de interpretación teórico-histórica de la revuelta en el estadio más desarrollado de la socialización capitalista, teniendo como mediación el reciente análisis del movimiento práctico de la revuelta en Chile, para dar cuenta de las potencialidades y límites

para la transformación social radical en el capitalismo contemporáneo. Dados los marcos de esta investigación, por fuerza no podré realizar una cartografía completa del fenómeno en sí mismo –tal esfuerzo requeriría una tesis entera–, por lo que el argumento se centrará en el contenido práctico específico de las revueltas contemporáneas, cuyos rasgos fundamentales aparecieron por vez primera a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970.

4.1. Transformaciones objetivas de la civilización capitalista avanzada y repercusiones en la relación de capital

El siglo xx fue una era de las catástrofes –aunque todo parece indicar que el presente siglo prontamente rebasará con creces el horror del siglo pasado–. Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Varsovia y Leningrado fueron posibles debido a las transformaciones objetivas de la civilización capitalista avanzada y el desarrollo material de las fuerzas productivas-destructivas del capital en un grado tal que permitió el exterminio planificado de inocentes, la destrucción material completa de ciudades enteras y la vaporización de decenas de miles de seres humanos en segundos. Estas transformaciones objetivas que caracterizan el desarrollo del capitalismo avanzado abarcaron todas las esferas de este entramado social, señalando una tendencia hacia una socialización total que exige a una teoría crítica de la sociedad comprender profundamente la imbricación entre desarrollo del capital, el desenvolvimiento psíquico de los sujetos socializados por éste y las transformaciones materiales de la cultura en su sentido más extendido (Maiso, 2022, pp. 231-233). Esta transición del capitalismo hacia una fase histórica avanzada comporta, necesariamente, una transformación en la relación de capital misma –o sea, una transformación objetiva de la relación entre las clases–, señalando no sólo una creciente integración del proletariado en el capital, sino también una nueva cualidad de las luchas sociales que responde a estas transformaciones objetivas que limitan crecientemente las posibilidades para la transformación social radical.

En *Reflexiones sobre la teoría de las clases*, Adorno (2004a) toma acta crítica del desarrollo histórico real del capital y la simultánea vigencia/obsolescencia de la teoría marxiana de las clases:

> Se cumple el pronóstico de la teoría sobre los pocos propietarios y la desproporcionada masa de los que no poseen nada, pero, en lugar de que con ello se pusiera de manifiesto la esencia de la sociedad de

> clases, se ve hechizada por la sociedad masas en la que se completa la sociedad de clases (p. 353).

Tal como fue previsto por la teoría, la violenta expansión planetaria del proceso de modernización capitalista –en ocasiones impulsado bajo la bandera del marxismo o de la liberación nacional– tuvo como consecuencia la proletarización efectiva de la mayoría de la humanidad. Pero, el cumplimiento de esta previsión –previsión anclada en una comprensión correcta de la dinámica objetiva del modo de producción capitalista–, no llevó hacia la "expropiación ulterior de los propietarios privados" que Marx (2018, p. 953) consideraba como la consecuencia inevitable de la tendencia histórica de la civilización capitalista desarrollada. Por el contrario, el ulterior desarrollo de la civilización capitalista hacia una fase más avanzada implicó una creciente integración del proletariado en el proceso social del capital y, con ello, una transformación en la constitución subjetiva de los sujetos socializados por las formas del valor.

Pero la propia teoría marxiana explica las razones histórico-objetivas de este ulterior desarrollo del capital, puesto que, dada la creciente autonomía del capital con respecto a los sujetos vivos que explota, el entero proceso de socialización se mistifica en el estadio avanzado del capital. Ésta es una tendencia que ya había descrito Marx (2009) en un borrador de *El capital* que quedó sin publicar:

> [los trabajadores vivos] se vuelven impotentes, su capacidad productiva independiente se quiebra; y por otra parte merced al desarrollo de la maquinaria las condiciones laborales aparecen como dominando al trabajo [vivo] desde un punto de vista tecnológico, y al mismo tiempo lo sustituyen, lo oprimen, lo vuelven superfluo en sus formas autónomas (pp. 97-98).

Con la incorporación de la ciencia en el proceso productivo, propia de la subsunción real del trabajo en el capital y fundamento de sus estadios históricos más desarrollados, la relación de clase se reproduce bajo condiciones crecientemente propicias para el capital y cada vez más desfavorables para los "medios de producción vivos" –la clase asalariada global–, que constituyen la mediación necesaria para la realización de acumulación de capital (Marx, 2009, p. 104). No sólo eso, a medida que se desarrolla el modo de producción específicamente capitalista, el capital tiende a regular, conforme a sus necesidades objetivas de valorización, la producción de esa "masa humana que él mismo habrá de explotar", o sea, la sustancia viva que es

la "única […] merced a la cual podrá funcionar como capital adicional" (Marx, 2009, p. 103). A este respecto, Marx (2009) concluye:

> La producción capitalista no es sólo la reproducción de la relación de capital; es su reproducción en una escala siempre creciente, y en la misma medida en que, con el modo de producción capitalista se desarrolla la fuerza productiva social del trabajo, crece también frente al [trabajo vivo] la riqueza acumulada, como *riqueza que lo domina*, como *capital*, se extiende frente a él el mundo de la riqueza como un mundo ajeno y que lo domina y en la misma proporción se desenvuelve por oposición su pobreza, indigencia y *sujeción subjetiva*. Su *vaciamiento* y esa plétora se corresponden a la par (p. 103).

Es la propia dinámica del capital desarrollado, por lo tanto, la que tiende hacia una creciente pseudoautonomía del capital con respecto a sus propios productores. La relación de capital, de esta manera, se reproduce ampliadamente de un modo tal que constituye a los vivientes en una situación de ascendente menesterosidad con respecto a las condiciones histórico-objetivas que se les enfrentan como capital. De ahí que, en los estadios más desarrollados de la relación de capital, la diferencia entre las clases ya no constituye necesariamente la posibilidad de una unidad de los explotados en cuanto clase con respecto a los explotadores: "La pertenencia a la misma clase no se traduce ya en igualdad de intereses y de acción" (Adorno, 2004a, p. 351). No es que sea imposible la unidad de todos los explotados, pero con la atomización de las masas oprimidas en el estadio avanzado del capital, la conformidad con respecto a las condiciones del sistema se vuelve para ellas una perspectiva más racional como modo de conducta que asegura la sobrevivencia (Adorno, 2004a, p. 351).

Por otro lado, dada la mistificación del entero proceso social –posibilitada por las condiciones propias de la subsunción real–, la clase dominante "desaparece tras la concentración de capital" (Adorno, 2004a, p. 353). Se opera, por tanto, la siguiente dialéctica propia de los estadios históricos más desarrollados de la socialización capitalista: "el concepto de clase, su falsedad, se ha hecho visible como invisible su verdad: la supervivencia de las clases" (p. 353). Ésta es una aberrante paradoja, porque nunca había estado tan extendida la dominación de la humanidad por la propia humanidad, ni nunca esta había sido tan irracional con respecto a la base material sobre la que se desarrolla, mientras que, al mismo tiempo, la socialización capitalista se ha constituido de una manera tal que borra en la inmediatez todo rastro

de la abyecta explotación humana y natural sobre la que se fundamenta la totalidad de la reproducción ampliada del sistema.

La sociedad capitalista avanzada sigue siendo una sociedad de clases porque sus relaciones de producción son intrínsecamente capitalistas (Adorno, 2004b, p. 336), pero las transformaciones objetivas de esta sociedad se realizan en el sentido de una autonomización que mistifica el entero proceso social y que impide a los sujetos vivos –explotados y aplastados por la fuerza del proceso global de la producción capitalista– reconocerse subjetivamente como miembros de una determinada clase social (Adorno, 2017, p. 201). Por el contrario, Marx (2018) había predicho que:

> Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción (p. 953).

Pero la sociedad capitalista más desarrollada, en la que efectivamente se consolida el monopolio, junto con el desarrollo en escala creciente de la miseria, de la menesterosidad del proletariado global –que confirma la veracidad de la predicción de Marx–, ve no el aumento de la organización y la rebeldía del proletariado en cuanto clase, sino de su impotencia social. Ésta es una tendencia que, según Adorno (2004a, p. 361), "no está predicha por la teoría [de las clases]". En realidad, la teoría marxiana madura –como en el caso del recién citado *Libro VI (inédito)*– da cuenta de la tendencia inmanente, en los estadios más desarrollados de la producción capitalista, hacia una creciente impotencia del proletariado como clase en relación con el poder pseudoautonomizado del capital. Como veremos más adelante, en las consignas políticas de Marx, no así en su teoría madura, hay una perspectiva de la emancipación y de la rebelión proletaria que es específica de un estadio histórico determinado de la relación capitalista, contexto histórico que ya no es el nuestro.

Por otra parte, estas condiciones propias del estadio avanzado de la civilización capitalista comportan una verdadera "transformación antropológica" (Maiso, 2022, pp. 231-249), que obliga a los individuos socializados por el capital –ellos mismos producto del proceso de individuación propio de esta sociedad– a interiorizar las coacciones del sistema que pesan sobre ellos como una verdadera fuerza natural. El fundamento de esta transformación es la pro-

pia dinámica intrínseca del capital desarrollado, puesto que la interiorización de las coacciones del capital tiene su núcleo histórico-real en el ascendente poder del capital con respecto a los vivientes. El principio de "devorar y ser devorado" que es la lógica propia de esta prehistoria de la humanidad (Adorno, 2018, p. 326), alcanza una nueva cualidad que se corresponde con el desarrollo de las fuerzas productivas-destructivas del capital en este estadio histórico desarrollado. La creciente densidad del entramado de socialización capitalista, y los poderes tecnocientíficos a este desarrollado asociados, configuran así un marco sociohistórico atravesado por el desarrollo de catástrofes socioecológicas que resultan del despliegue de la dimensión destructiva de la mercancía en estadios mayores de productividad-destructividad.

En este nuevo marco sociohistórico al interior de la civilización capitalista, los seres humanos tienden a ser derrocados en cuanto sujetos, y ya "sólo pugnan por encontrar en [el capital] un amparo que les permita reproducir su vida. Su objetivo no es ya la autonomía, sino la adaptación" (Maiso, 2022, p. 240). Por otro lado, los individuos pierden su autosuficiencia relativa debido a la creciente tecnificación del proceso productivo, proceso que se corresponde con la expansión de una competencia despiadada y exacerbada que ya no se da sólo entre meros individuos aislados por la dinámica de la sociedad, sino entre enormes bloques económicos de capital concentrado que determinan la orientación del entero proceso social. De esta manera, con la generalización de una forma históricamente específica de heteronomía, la sociedad configura su fiel retrato en el interior de los oprimidos, graba a fuego en su interior las normas y exigencias que esta nueva fase de la civilización capitalista exige de sus dominados: "Al reproducir los que dominan la vida de la sociedad de forma planificada, reproducen justo con ello la impotencia de los planificados, el dominio se establece dentro de los seres humanos" (Adorno, 2004a, p. 363).

Ésta es la razón de que Adorno (2017) arroje en *Minima Moralia* la siguiente interrogante, hoy todavía más válida frente al deslizamiento del mundo hacia una guerra total: "¿dónde está el proletariado?" (p. 202). El viejo concepto de lucha de clases tiende a ser olvidado, reemplazado por el de "conflicto social" o análogos, que dan por muerto el antagonismo de clases –ésta es una tendencia que se observa incluso dentro de movimientos que dicen ser antagónicos al capital–: "subjetivamente la lucha de clases está olvidada, si es que alguna vez conmovió a las masas. Esto afecta también, al menos potencialmente, su sentido objetivo" (Adorno, 2004c, p. 172). Esto último es, evidentemente, una exageración en sentido polémico de Th. W.

Adorno. El amanecer de la revolución proletaria mundial en 1917, los miles de muertos de las columnas revolucionarias de España –la existencia del POUM, de la CNT-FAI o, incluso, de las mismas internacionales y la comuna de París–, los insurrectos de Kronstadt y de la Makhnochina, Rosa Luxemburgo y el naufragio espartaquista, entre otros, serían prueba suficiente de que la lucha de clases conmovió a principios del siglo XX a las masas oprimidas y las arrojó al asalto del cielo. Ahora bien, es el propio Adorno (2004c) quien posteriormente se vio obligado a constatar que "el antagonismo objetivo no ha desaparecido con la integración, simplemente se ha neutralizado [temporalmente] su manifestación en la lucha" (p. 172).

Empero, no es real que la manifestación en la lucha del antagonismo objetivo haya desaparecido –ésta es una observación profundamente eurocentrada e históricamente acotada de Adorno–, más bien, se ha transformado la relación de capital y, con ella, el contenido del antagonismo de clases y su expresión en las luchas sociales al interior del capitalismo desarrollado. Esta transformación de la relación de capital en su estadio avanzado es el fundamento objetivo de la nueva cualidad de la revuelta, que emergerá a partir de la década de 1960. Abordaré, antes de entrar en el análisis de la nueva cualidad de la revuelta, las características constitutivas de la socialización capitalista en un estadio en que ésta tiende a constituirse como una comunidad material y realizar su dominación real a escala efectivamente planetaria (Camatte, 2009).

4.2. La dominación real del capital y su constitución en comunidad material

Jacques Camatte constituye un verdadero eslabón perdido de la crítica social contemporánea, que anticipa en muchos tópicos cruciales de la crítica del valor de raigambre kurziana y de distintas vertientes de las nuevas interpretaciones de Marx (Corriente, 2014), siendo una fuente de inspiración muchas veces no reconocida en algunos de los debates actuales más importantes sobre la crítica social radical[30]. Baste señalar, por ejemplo, que ya en la década de los

[30] Jappe (2016), por ejemplo, llega a mencionar a Jacques Camatte como una posible convergencia con la perspectiva de la crítica del valor, aunque añade oportunistamente que "las diferencias persisten" –sin llegar a explicitar cuáles– (p. 122). Sin embargo, en el coloquio *Criticar el valor, superar el capitalismo,* Jappe (2015) es interpelado por un asistente sobre las similitudes entre los planteamientos de Jacques Camatte y la

setenta Jacques Camatte (1974) postulaba una crisis por desustancialización del capital, adelantando en décadas el fundamento de la teoría del colapso de Robert Kurz (2021). Aunque ciertas premisas del análisis de Camatte son criticables –y sobre esto profundizaré más adelante–, lo cierto es que cuenta en su haber un esfuerzo por reactualizar la crítica marxiana de la economía política para comprender las transformaciones objetivas del capitalismo desarrollado, que es indispensable para una aprehensión crítica de nuestro presente.

Es en *Capital & Gemeinwesen: el sexto capítulo inédito de El capital y la obra económica de Marx*, escrito en 1966, donde Jacques Camatte (2009) desarrollará su perspectiva con respecto a las transformaciones fundamentales del capitalismo desarrollado. Para ello, retomará los conceptos de subsunción formal y real del trabajo en el capital de Karl Marx (2009) –obra que traducirá por primera vez al francés–, pero ampliándolos como fundamentos conceptuales de una propuesta de historización crítica de la civilización capitalista. Ampliando los conceptos marxianos, Camatte (2009) propondrá los conceptos de dominación formal y real del capital como sendas fases históricas del proceso de autonomización del valor, señalando que sólo a través del proceso de las revoluciones proletarias y de las dos guerras mundiales la civilización capitalista accedió a su dominación real en todas las esferas de la reproducción social, constituyendo un entramado de socialización totalizante, que deviene en comunidad material del capital. En *Transición* profundiza al respecto:

> El capital, en tanto modo de producción social, alcanza su dominación real cuando logra reemplazar todas las premisas sociales y naturales previas con sus propias y particulares formas de organización, las cuales ahora median la sumisión del conjunto de la vida social a

corriente de la cual funge como epígono; él reconoce que sólo ha leído "una pequeña parte de los escritos de Bordiga y Camatte" y que la similitud señalada debe "ser estudiada con detenimiento" y que lo será por medio de un grupo de estudios francés sobre la crítica del valor (pp. 66-67). Hasta donde alcanza mi conocimiento, jamás ha existido ninguna otra declaración al respecto, lo que me parece no sólo un ignominioso silencio sobre una obra que ha sido leída sin ser reconocida en su importancia para el presente, sino también como un hecho que responde a un contexto de ofuscación y debilitamiento de la crítica social (Adorno, 2004b, p. 335). Es decir, de un contexto histórico que, como Camatte y Collu (1969) ya reconocían tempranamente, impone la competencia no sólo entre rackets económicos, sino también entre rackets teóricos que buscan desesperadamente distinguirse en la competencia por el reconocimiento social, limitando las posibilidades de un diálogo crítico real.

> las necesidades reales de la valorización […]. Consecuentemente, el Estado […] es menos que nunca el "jefe del capital". Hoy en día, el capital encuentra su propia fuerza real en la inercia del proceso que produce y reproduce necesidades específicas de valorización como necesidades humanas en general (Camatte & Collu, 1969, pp. 2-3).

Para Camatte y Gianni Collu (1969), al alcanzar la dominación real, el capital ha devenido en un poder social totalizante que ha desarrollado los poderes combinados de la especie como poderes sociales e intelectuales del proceso de autovalorización del capital. De esta manera, no sólo se consuma la mistificación de la relación de capital, sino que, a través de este proceso, se constituye en comunidad material efectiva –ya no existe un "afuera" de la sociedad del capital–, pero sólo lo logra creando una identidad cada vez mayor entre "el ser social de los seres humanos" y las "necesidades generales" del valor en proceso: los deseos y emociones humanas se han convertido en "requerimiento de la valorización del capital, en componente de su propia reproducción ampliada" (Camatte & Collu, 1969, p. 4). Giorgio Cesarano (2020), estrechamente cercano al círculo de Camatte en Italia, dirá, sobre la dominación real, que:

> […] la dialéctica radical ha definido ya las condiciones de existencia del capital contemporáneo como aquellas en las que el capital, llevado más allá de sus modos formales de dominación […], realiza actualmente, sobre el conjunto del planeta como sobre la especie y la vida entera de cada humano, las modalidades de una colonización integral de lo existente. Esto lo denotamos en términos de su "dominación real" (p. 290).

Con la constitución del capital en comunidad material, desaparece el capitalista tradicional propio de la antigua sociedad burguesa, y es reemplazado por la banda económica, la mafia, el racket:

> Tras la constitución del capital en ser material, y por tanto en comunidad social, el personaje tradicional del capitalista desaparece, el proletariado disminuye relativamente –a veces, de forma absoluta–, y las nuevas clases medias se expanden. [El] capital no puede valorizarse […] a menos que una partícula de su ser, a la vez que se autonomiza, se enfrente al conjunto social y se ponga en relación con el equivalente socializado total, el capital. Tiene necesidad de esta [competencia], porque no existe más que por diferenciación. A partir de ahí se constituye un tejido social basado en la concurrencia entre "organizaciones" rivales (rackets) (Camatte & Collu, 1972, p. 2).

Esto tiene consecuencias para la expresión de los antagonismos objetivos de la sociedad capitalista en las luchas de clases. En primer lugar, porque el capital constituye su propia "fuerza de inercia" al dominar el ser social, por otro lado, porque, al mistificarse la relación de capital con su dominación real, éste desaparece de la conciencia inmediata (Camatte & Collu, 1969, p. 2). Más aún, con la subyugación de la mercancía fuerza de trabajo por la potencia aplastante del proceso social, las antiguas organizaciones obreras –como partidos y sindicatos– se integran como organizaciones funcionales a la valorización del valor que replican el modo de ser del capital, se convierten en bandas económico-políticas orientadas a la domesticación de la fuerza de trabajo y a tasar el precio de su venta en el mercado (Camatte & Collu, 1972). En realidad, mediante la proliferación de rackets en todo el entramado social, el capital frena la posibilidad de la revuelta mediante su integración en el sistema económico y la competencia –esto se hace patente, sobre todo, en la integración del lumpenproletariado posmoderno en el capital por la vía de las empresas criminales–. De esta manera, en la inmediatez de la vida social, el capital neutraliza la revuelta del proletariado contra el sistema, que sigue siendo su potencial negación en cuanto mediación fundamental de la acumulación capitalista (Camatte & Collu, 2017, p. 6).

Pero el análisis de Camatte no se detiene ahí. Por el contrario, la historización del despliegue histórico del capital en términos de un diálogo crítico con la obra marxiana le llevó también a plantear el desarrollo de la relación de capital –y, por tanto, el antagonismo de clase– en términos de la dominación formal y real del capital. Para Camatte (2009), durante la fase histórica de dominación formal del capital, que corresponde a la época del desarrollo original de la teoría marxiana en el capitalismo decimonónico, la emancipación social se presenta necesariamente como una "lucha del trabajo contra el capital" (p. 307). Por el contrario, con la transición global hacia una dominación real del capital y su constitución como comunidad material efectiva, la transformación social radical ya no se presenta bajo la forma de la afirmación del proletariado como clase. Se ha modificado su contenido, que ahora se manifiesta, en la nueva revuelta propia de este estadio de la civilización del capital, como "una lucha contra el capital y el trabajo *a la vez*, es decir, que ahora el proletariado tiene que luchar contra su propia dominación de clase y destruir el capital y las clases" (Camatte, 2009, p. 307).

Esta perspectiva teórica va más allá de la tesis sobre la integración del proletariado de Adorno (2004abc; 2009b, 2017), porque, reconociendo la integración del proletariado y de sus antiguas organizaciones como cons-

titutiva de la dominación real del capital –Camatte (1978) reconocerá a Adorno como precursor de su teoría[31]–, realiza una lectura, mediada por las revueltas de las décadas de 1960 y 1970, que es capaz de esclarecer que con esta integración emergen nuevas limitaciones para la transformación social, que definen, de manera negativa, el contenido de la emancipación social radical como la negación del trabajo proletario y su (auto)abolición. En una perspectiva que, pese a su diferente marco teórico-contextual, no por casualidad es similar –sino que responde a la unidad de la época–, Mario Tronti (2001) dirá en *Obreros y capital* que:

> El conocimiento se halla ligado a la lucha. Conoce verdaderamente quien verdaderamente odia. He aquí por qué la clase obrera puede poseer y saber todo del capital: porque *es enemiga hasta de sí misma en cuanto capital* (p. 19)

El proletariado no es el otro absoluto del capital, sino la condición de su existencia en cuanto capital variable, por lo que la clase obrera es enemiga de sí misma en cuanto clase del capital. Esta perspectiva va, en el caso de Camatte (1978), de la mano con una crítica de la concepción tradicional del marxismo con respecto a las revoluciones proletarias, las cuales se constituyeron a posteriori como fuerzas del desarrollo histórico y la expansión mundial de la civilización capitalista y, en esta determinación, como fuerzas de la dominación social del capital:

> [La revolución rusa] tuvo como consecuencia la muerte de la sociedad burguesa en Occidente, el desarrollo de la dominación real del capital sobre la sociedad en Occidente y la generalización de la dominación formal en otras partes del mundo. Las diversas revoluciones anticoloniales permitieron romper el cerrojo que se oponía a la introducción del capital en zonas donde las comunidades habían sido muy poderosas.
> […] Todo un ciclo llegó a su fin en un terrible colapso. En lo que respecta al polo revolucionario, fue el fin del movimiento obrero y el comienzo de la fase grupuscular [de rackets], así como la revelación de la imposibilidad de que el proletariado llevara a cabo su misión,

[31] En *Précisions après le temps passé* Camatte (1978) hará una larga revisión de la teoría de Adorno, dialogando principalmente con *Reflexiones sobre la teoría de las clases*, *Minima moralia* –que reconoce como una crítica avant la lettre de la vida cotidiana– y *Dialéctica negativa*. Cabe destacar que, en ese entonces, Adorno es prácticamente desconocido en Francia, por lo que la revisión crítica de Camatte es una verdadera precursora de la lectura francesa de la obra de Adorno.

> lo que la revolución rusa acabaría demostrando de forma aún más contundente. Una gran esperanza se había hecho añicos irremediablemente (s/p).

Esta perspectiva llevaría a que Camatte (1978) afirmara que, con el fracaso de la oleada de revueltas mundiales de la década de 1960, atestiguamos el final de las revoluciones históricas del proletariado: "[Este proceso es] el entierro definitivo del proyecto revolucionario basado en la acción de un sujeto determinado y delimitado en la sociedad: el proletariado" (s/p). Esto nos obliga, por lo tanto, a avanzar hacia el análisis de este nuevo contenido de la revuelta que emerge en el estadio avanzado de la socialización capitalista y, con ello, de los límites y posibilidades para la transformación social radical intrínsecos a esta fase histórica del capital desarrollado.

4.3. La nueva cualidad de la revuelta social en la civilización capitalista avanzada

Hacia el primer lustro de la década de 1960, Herbert Marcuse (2020) desarrollaba una teoría crítica de la sociedad industrial avanzada, que situaba en el núcleo de su perspectiva la cuestión de los límites y posibilidades para la transformación social radical en las nuevas condiciones históricas del capitalismo desarrollado. De acuerdo con el análisis de Marcuse (2020), en este nuevo estadio histórico de la civilización capitalista convergen simultáneamente dos tendencias contradictorias: "1) [la capacidad] de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para un futuro previsible; 2) [la existencia de] fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad" (p. 36). Estos límites y potencialidades para la transformación radical en el capitalismo avanzado se desarrollarán de una manera explícita en las revueltas y luchas sociales de las décadas de 1960 y 1970, por lo que expondré de manera breve y necesariamente esquemática el contenido de esas luchas y su relación intrínseca con el estadio avanzado de la civilización capitalista.

El análisis de Guy Debord (1966) sobre la revuelta del distrito de Watts en la ciudad norteamericana de Los Ángeles es paradigmático al respecto. De acuerdo con el revolucionario francés, en esta revuelta del (lumpen)proletariado negro estadounidense se manifiestan con claridad los rasgos de un nuevo contenido de la revuelta contemporánea:

> La crítica teórica de la sociedad moderna, en lo que tiene de más nuevo, y la crítica en actos de la misma sociedad existen ya la una al lado de la otra; todavía están separadas, pero también han avanzado hasta llegar a las mismas verdades, hablando de las mismas cosas. Esas dos críticas se explican la una a la otra; y cada una es inexplicable sin la otra (Debord, 1966, p. 4).

Ésta sería, según Debord, la primera revuelta de la historia que puede encontrar entre sus motivos detonantes la falta de aire acondicionado. No se trata, por lo tanto, de la revuelta del proletariado exhausto y mal alimentado del capitalismo industrial del s. XIX, sino de una revuelta en la que la vieja miseria se manifiesta bajo nuevas formas en el seno mismo de la abundancia material. Así, mediante el saqueo en masa y el regalo de mercancías expropiadas entre la comunidad que se rebela, se niega en actos la racionalidad despótica de la mercancía que exige la castración como precio del goce: "los verdaderos deseos están expresándose ya en la fiesta, en la afirmación lúdica y en el potlatch de la destrucción" (Debord, 1966, p. 6). Habría que pensar, a posteriori, por qué esta unidad de teoría y práctica proclamada por Debord y por Marcuse como condición de posibilidad de la transformación social radical no se realizó. La respuesta, evidentemente, no puede provenir sino de la objetividad social misma, lo que implica situar el foco analítico precisamente en la socialización capitalista avanzada y su dinámica intrínseca, dinámica que comporta límites inmanentes a la crítica radical y su capacidad para unirse efectivamente con las posibilidades de transformación radical que anidan y se desarrollan en el entramado social.

Para Debord (2014), con las transformaciones objetivas de la sociedad industrial avanzada, ha emergido una nueva forma de revuelta y negación social que surge del contraste entre la abundancia mercantil y la miseria cotidiana, material y existencial de las clases oprimidas, una nueva forma de miseria que es propia de la época de "gestión totalitaria de las condiciones de existencia" (p. 41). Consecuentemente, estas nuevas formas de miseria del capitalismo avanzado "encuentran su respuesta natural en el saqueo", acción mediante la cual "se desmorona instantáneamente la mercancía en cuanto tal" y, precisamente por ello, expone el núcleo de violencia sobre la cual se funda la muda coacción de la valorización del capital: "la violencia, la policía y demás cuerpos que ostentan en el Estado el monopolio de la violencia armada" (Debord, 1966, p. 6).

Éste es precisamente el espíritu de la revuelta de la época, en la que, como bien captó Marcuse (2020, p. 9), se reúne potencialmente la rebelión instintiva –el deseo de una vida sin temor y de una satisfacción plena de las

necesidades– con la rebelión política anticapitalista. La sección inglesa de la Internacional Situacionista (2011) escribía por aquel entonces que: "a estas alturas se ha vuelto de una obviedad sangrante para todo el mundo –salvo para la izquierda– que lo horripilante no es este o aquel aspecto aislado de la civilización contemporánea, sino el conjunto de nuestras vidas, tal y como se viven en el ámbito cotidiano" (p. 16).

Siguiendo una perspectiva similar, Marcuse (2001a; 2001b; 2020) afirmará que el problema básico para la perpetuación de la socialización capitalista en su estadio industrialmente avanzado es el de conservar la actualidad de la miseria en el interior de la abundancia, o sea, sostener la pervivencia de las relaciones de producción capitalistas y de la dominación de clase en una sociedad cuyo desarrollo tecnocientífico posibilita crecientemente la eliminación del trabajo. En este sentido, para Marcuse –como para Marx (2016b, p. 229)– la cuestión esencial sobre la materialidad tecnocientífica del capital desarrollado radica en la cuestión temporal, específicamente, en la tendencial disminución del tiempo de trabajo que ésta posibilita y que crea históricamente las condiciones reales para la abolición del trabajo.

Marcuse (2001a, p. 101), por consiguiente, afirmará que en las superdesarrolladas sociedades de la segunda revolución industrial –que en la década de 1960 se encontraba en plena transición hacia la tercera revolución industrial–, el socialismo ha sido redefinido, en términos cualitativamente distintos, como una inversión en el sentido del progreso, una inversión del desarrollo de las fuerzas productivas como desarrollo de fuerzas destructivas orientadas al dominio de la humanidad y de la naturaleza. En estas nuevas condiciones históricas, la transformación social radical estaría definida por las metas de la:

> […] abolición del trabajo y la escasez en una sociedad en la que el tiempo de trabajo es reducido a una temporalidad marginal, [creando una sociedad] en la que el tiempo libre se convierte en la temporalidad plena de la sociedad (Marcuse, 2001a, p. 85).

La realización efectiva de esta posibilidad inmanente de la sociedad capitalista desarrollada significaría, por supuesto, el colapso de todas las instituciones que se basan en la persistencia de la relación de capital y de la lucha por la existencia mediada y sostenida irracionalmente por las formas del valor. En otras palabras, la realización de tal posibilidad sería el "colapso de la civilización establecida" (Marcuse, 2001a, p. 85) y, consecuentemente, de la sociedad de clases. Dada esta determinación, la sociedad industrial avanzada debe movilizarse contra esta posibilidad, desarrollando nuevas formas de

dominación social, administrando las necesidades y su satisfacción de una manera tal que reproduce la lucha por la existencia sobre una base material de creciente abundancia (Marcuse, 2001a, p. 85).

Como resultado de estas nuevas condiciones se produce no sólo una permanente movilización de la totalidad social contra las posibilidades emancipatorias de su propio desarrollo histórico-material, sino también en pro de una integración represiva de los sujetos y, en específico, de su potencial negación: el proletariado (Marcuse, 1973, p. 6). Para Marcuse (1994), el proletariado es el testimonio vivo de la persistencia de la miseria, de la sociedad de clases y, por lo tanto, de un mundo que sigue siendo fundamentalmente irracional. La persistencia histórica del proletariado hasta el presente ofrece, así, "un vivo testimonio del hecho de que la verdad no ha sido aún realizada. La historia y la realidad social mismas niegan así la filosofía" (Marcuse, 1994, pp. 257-258). Por consiguiente, la transformación social radical está para Marcuse necesariamente ligada a la supresión del proletariado como expresión viva de la perpetuación de la sociedad de clases[32], condición de posibilidad de una sociedad emancipada que no sólo no ha desaparecido con el desarrollo ulterior del capitalismo avanzado, sino que se vuelve una posibilidad simultáneamente más real, más necesaria y, no obstante, también la más alejada, debido a las limitaciones que la dinámica intrínseca del capital desarrollado impone para la emancipación posible.

La función de la teoría crítica sería, en este nuevo marco sociohistórico, la elaboración y adaptación de una estrategia radical a las nuevas condiciones objetivas de la sociedad del capital, función que tiene como tarea central "definir y distinguir la situación imperante y su potencial" (Marcuse, 1973, p. 34). Esto implica necesariamente, como ya había señalado anteriormente Marcuse (2002), una confrontación crítica con la objetividad histórica de la sociedad del capital, pero también con las luchas sociales que emergen desde y en contradicción con esa totalidad social.

Sobre este último punto, Marcuse (1973, p. 46) hará una importante crítica a las perspectivas básicas que estaban en el núcleo de las revueltas sociales en Estados Unidos, particularmente, de la perspectiva del poder al pueblo [power to the people]. De acuerdo con Marcuse (1973), ese slogan expresa la no-identidad entre el "pueblo" y las instituciones estatales del ca-

[32] Ésta constituye una resonancia crítica con Postone (*et al.*, 2024: 321), quien por su parte afirmará que la autoabolición del proletariado es la condición básica de una transformación social radical.

pital, el hecho de que "la mayoría de las personas, son *de facto* algo *distinto de* y *aparte de* su gobierno, que el autogobierno del pueblo es algo por lo cual todavía hay que luchar" (p. 46). Por otro lado, señala el hecho de que las personas que tengan la potencia necesaria para emanciparse a sí mismas de la dominación social capitalista "ya no serán las mismas personas, los mismos seres humanos, que hoy reproducen el *statu quo,* incluso aunque sigan siendo los mismos individuos" (Marcuse, 1973, p. 46).

Éste es el impasse de la transformación social en el capitalismo desarrollado –y también el impasse de la propia teoría crítica de Marcuse–, porque esa liberación con respecto al capital, presupondría un cambio de conciencia de unos sujetos cuya subjetividad está determinada por la objetividad social. Por consiguiente, la emancipación no podría ser espontánea, porque lo espontáneo son los sujetos tal cual y como están determinados por la objetividad histórica del capital –ésta, como hemos visto, es una problemática de eminente actualidad en el caso de la revuelta chilena de 2019–. Marcuse (1973, p. 47) resuelve este problema proclamando la necesidad de una capa intelectual que ejerce una función de liderazgo en un proceso colectivo de autoeducación, que tendría como tarea traducir la revuelta espontánea en acción radical organizada. Esto es, precisamente, lo que Marcuse (1973) entenderá como la dialéctica de la transformación social radical en el nuevo estadio histórico del capital:

> Es verdad, ningún cambio cualitativo, ningún socialismo, es posible sin la emergencia de una nueva racionalidad *y sensibilidad* en los individuos mismos: ningún cambio social radical sin un cambio radical de los agentes individuales del cambio. [No hay] ninguna revolución sin liberación individual, pero tampoco ninguna liberación individual sin liberación de la sociedad. *Dialéctica de la liberación*: de la misma manera en que no puede haber traducción inmediata de la teoría a la práctica, tampoco puede haber ninguna traducción inmediata de las necesidades y deseos individuales en metas y acciones políticas (p. 48).

Ahora bien, esta dialéctica no es un invento de la mente de Marcuse, sino que es el impasse real de la transformación radical en un determinado estadio histórico del capital. Este impasse no ha hecho más que desarrollarse hasta el presente, puesto que la producción capitalista se desarrolla, como hemos visto, en el sentido de producir una creciente impotencia de los sujetos con respecto a las potencias del entramado social del capital, incluso aunque se desarrolle en el sentido de hacer cada vez más materialmente posible la transformación radical. Se trata de una "ambivalencia objetiva" de la sociedad (Marcuse, 1973, p. 49), cuya misma constitución redefine

el concepto de la emancipación social. La transformación radical es "la más realista, la más concreta de todas las posibilidades" y, simultáneamente, "la posibilidad más efectiva y racionalmente reprimida –y, por lo tanto, la posibilidad más abstracta y la más remota" (Marcuse, 2001b, p. 99). De ahí que Marcuse termine por resolver este impasse por la vía de una abstracta revuelta completa de Eros contra la civilización establecida, porque ante las clausuras que impone el capitalismo desarrollado no quedaría, a falta de una emancipación anclada en las contradicciones de la sociedad, más que la rebelión de las necesidades insatisfechas y reprimidas.

Es, no obstante, en el movimiento de mayo de 1968 y la oleada de revueltas, huelgas y luchas sociales que le siguieron, donde este nuevo carácter de la revuelta social en el capitalismo avanzado va a evidenciar las líneas de fractura de este impasse bajo la forma de una "gran oleada revolucionaria y creativa, política y existencial" (Balestrini & Mroni, 2006) que remecería las sociedades capitalistas de Occidente y Oriente. Tanto fue su impacto, que Marcuse (1973) llegó a afirmar que: "el capitalismo se reorganiza para hacer frente a la amenaza de una revolución que sería la más radical de todas las revoluciones históricas, sería la primera revolución verdaderamente histórico mundial" (p. 12). Por supuesto, esta nueva cualidad de la revuelta en la socialización capitalista avanzada estuvo precedida por una multiplicidad de luchas que permitían entrever su próximo estallido. Giorgio Cesarano (2021) dirá:

> Así como la primera organización del proletariado clásico fue precedida por una época de gestos aislados, criminales, con el objetivo de destruir las máquinas que eliminaban a las personas del trabajo, en este momento estamos presenciando la primera aparición de una oleada de vandalismo contra las máquinas del consumo permitido que nos eliminan definitivamente de la vida. Está claro que hoy, como entonces, lo central no está en la destrucción en sí misma, sino en la revuelta que sabrá transformarse en un proyecto positivo (pp. 46-47).

De acuerdo con Federico Corriente (2018), este movimiento de revueltas que comienzan con las sublevaciones de los estadounidenses en el primer lustro de la década de 1960 se caracteriza por la "proliferación de las huelgas salvajes […], la revuelta generalizada contra el trabajo y la colonización de la vida por la mercancía" (p. 308). Este nuevo contenido de la revuelta social coincide con el fin de la afirmación de la clase trabajadora como clase del trabajo, en la medida en que este nuevo movimiento revolucionario suponía antes que nada "un gigantesco rechazo de la condición proletaria" (Corriente, 2018, p. 308).

En Italia, surge a partir del "otoño caliente" de 1968 la corriente que Giorgio Cesarano bautizará como "comunismo radical", que se caracteriza por una praxis que escapa a los esquemas del viejo movimiento obrero y, en particular, a la forma-partido (Santini, 2018, p. 45). Guy Debord (2014), que influenció particularmente este movimiento a través de la sección italiana de la Internacional Situacionista y de su libro *La sociedad del espectáculo*, pondrá el énfasis de la crítica radical en el retorno a la crítica de la mercancía y del trabajo como formas básicas de la sociedad capitalista. Por su parte, Jacques Camatte impulsará, mediante los desarrollos teóricos de la *Revue Invariance,* el retorno a la crítica de la economía política y, retomando las tesis de Amadeo Bordiga en su crítica a la URSS como Estado capitalista, afirmará que la emancipación social radical sólo puede llevarse a cabo mediante la abolición del valor –adelantando, nuevamente, por décadas a Kurz (2021)–.

Camatte (2009) llegará a afirmar que con la abolición práctica de la ley del valor: "los productos recobrarán su carácter de elementos necesarios para el ser social y estarán a su disposición. La humanidad ya no es una mercancía; la prehistoria humana ha terminado" (p. 229). De esta manera, para Camatte (2009), las transformaciones objetivas de la civilización capitalista avanzada y el nuevo contenido de la revuelta propia de este estadio histórico señalan la necesidad de abandonar el anhelo de reconstituir el proletariado en clase: "[hacerlo] sería querer detener lo que Karl Marx consideraba la gran tarea del siglo XIX: la destrucción del proletariado" (p. 310).

Es, por tanto, el propio movimiento práctico de la nueva revuelta del capitalismo avanzado el que sitúa, de manera negativa, en el núcleo de la crítica social radical contemporánea la cuestión de la (auto)abolición del proletariado y del valor como contenido de la emancipación radical. La huelga salvaje de 1968 en Francia, la revuelta generalizada, los saqueos de la abundancia mercantil, el absentismo laboral y los sabotajes de la juventud a las industrias no tenían como contenido la afirmación de la clase obrera y la construcción de un aparato de poder dictatorial del trabajo sobre el capital –tal como en las revoluciones proletarias de principios del siglo XX–, sino el rechazo del trabajo y la negación de la condición proletaria que iba, paradójicamente, acompañada de una exaltación de la clase obrera, la clase del trabajo, como la negadora del trabajo. Este es precisamente el límite práctico de la ultraizquierda de la época:

> […] el límite con el que tropiezan sin cesar [los teóricos de la ultraizquierda] es el conservar un ser revolucionario del proletariado, un ser que debería manifestarse, separándolo de la clase tal cual como existe

> bajo el modo de producción capitalista. De ahí la mística de la autonomía/autoorganización, que habrá de desvelar este ser verdadero y *siempre presente* de la clase, haciéndolo estallar y permitiendo superar la forma en que existe como clase de este modo de producción (Théorie Communiste, 2022, p. 37).

No obstante, es también el balance teórico-histórico de este periodo el que, al toparse con este impasse real que plantea la sociedad del capital, desarrolla la perspectiva de la abolición del proletariado como presupuesto de la transformación social radical. Tal como dirá Camatte (2009), siguiendo la perspectiva de Marx en textos como los *Grundrisse*, sólo se puede hablar de un "triunfo" del proletariado "en la medida en que se afirma simultáneamente que no se realizará como tal, sino que más bien se niega a sí mismo" (p. 313). Se opera así una clara ruptura –casi por completo desconocida en el presente– con el marxismo tradicional, puesto que las corrientes del llamado comunismo radical ya no postulan la afirmación del proletariado, sino su necesaria negación como requisito básico de cualquier perspectiva marxiana contemporánea realmente seria (Endnotes, 2020, pp. 250-255). En cuanto a esto, habría que situar también a Marcuse dentro de esta perspectiva puesto que, pese a su marco fundamentalmente antropológico, al evaluar críticamente la sociedad del capital a partir de sus propias posibilidades desarrolló un momento de crítica inmanente, que puso también en el centro la necesidad de suprimir la condición proletaria como presupuesto de la transformación radical.

Por tal razón, es preciso considerar el periodo de luchas sociales de 1968-77 como "la primera crisis y el primer movimiento revolucionario que remitía a las contradicciones y a la historia de la subsunción real del trabajo bajo el capital [a escala global]" (Théorie Communiste, 2022, p. 45), ya que fue en estas luchas que se desarrolló la liquidación práctica del viejo movimiento obrero y el surgimiento de una diferente cualidad de la revuelta social que expresa las nuevas condiciones de la transformación radical al interior de la civilización capitalista desarrollada:

> El contenido crítico esencial de mayo del 68, y de todo ese periodo, consistió en afrontar prácticamente el hecho de que la revolución no es una cuestión de gestión, ni tampoco de transformación del proletariado en clase dominante que generaliza su situación y universaliza el trabajo como relación social (Théorie Communiste, 2022, p. 45).

La época del 68' mostró, a través del despliegue práctico de la revuelta como rechazo al trabajo, que la emancipación social –planteada en estos nuevos

términos– no podría confinarse a traspasar la propiedad de la industria a la clase trabajadora ni tampoco podía limitarse a gestionar, a través del poder proletario organizado, el proceso capitalista de producción de mercancías (Théorie Communiste, 2022, p. 53). De esta manera, puso de manifiesto los impasses prácticos de este movimiento, puesto que la revuelta contra el trabajo fue derrotada en sus propios términos, esto es, sobre la base de su propia praxis social en el terreno de las relaciones sociales capitalistas.

La praxis combativa de la clase obrera en tanto que clase obrera encuentra su límite precisamente dentro de los marcos de esa misma condición. La emancipación de los trabajadores por sí mismos, máxima de la Primera Internacional de la clase obrera, culminó en su integración dentro del modo de producción capitalista, pero a través de ese movimiento práctico puso de manifiesto el límite inmanente de las luchas del proletariado en cuanto clase del capital y, al mismo tiempo, la condición de su superación: la abolición del trabajo proletario como presupuesto básico, necesario, de cualquier posible abolición de la forma valor de las relaciones sociales.

En este sentido, dos importantes corrientes teóricas surgirán en las décadas inmediatamente posteriores a la reestructuración capitalista de los años setenta –marcadas por la transición hacia el estadio tardío del capitalismo a través de una reestructuración represiva de la relación de capital a escala global–, corrientes que son fundamentales para aprehender el contenido práctico de la revuelta en el presente estadio histórico de crisis de la civilización capitalista desarrollada: la teoría de la comunización y la crítica del valor. A continuación, realizaré un análisis de ambas corrientes, centrado principalmente en la importancia que ciertos elementos de sus núcleos teóricos tienen para una aprehensión crítica de las revueltas sociales contemporáneas y, en particular, de la revuelta en Chile de 2019.

4. 4. La teoría de la comunización

La teoría de la comunización emergió originalmente en Francia como un balance histórico-crítico de las revueltas globales de la década de 1960 y, en particular, de la hasta entonces mayor revuelta social y huelga general de la historia, entre mayo y junio de 1968. Los primeros grupos e individualidades que impulsaron la teoría de la comunización –mucho antes de que llevara este nombre– intentaron dar cuenta simultáneamente tanto de los impasses del nuevo contenido de la revuelta en la fase de dominación real

del capital y su constitución en comunidad material, como de las posibilidades emancipatorias que se abrían con el colapso del antiguo movimiento obrero que alcanzaba en esta época sus límites históricos.

Entre los antecedentes teóricos y prácticos de la teoría de la comunización se encuentran cuatro elementos que, reactualizados críticamente, constituirán los pilares sobre los que se desarrollará esta nueva perspectiva de la transformación social radical. El primero, la obra de Jacques Camatte y la *Revue Invariance*, que retomará el proyecto marxiano de crítica de la economía política y pondrá la abolición del valor como *conditio sine qua non* de la emancipación radical.

En segundo lugar, un diálogo crítico con las ultraizquierdas comunistas bordiguistas y consejistas, que permitió una ruptura con el marxismo de cuño soviético. Bordiga (1955) afirmó que en la URSS imperaba la ley del valor y que, por lo tanto, no era una sociedad comunista, sino una variante del modo de producción capitalista –adelantando en casi cuatro décadas el análisis de *El colapso de la modernización* de Kurz (2016)–, mientras que el consejismo germano-holandés concebía, en *Principios fundamentales de una producción y distribución comunista* (GIKH, 1976), la superación del capital en términos de un proceso conscientemente organizado de autoemancipación social bajo la forma del consejo obrero.

En tercer lugar, la producción teórica de la Internacional Situacionista y de Guy Debord, que pondrá en el centro de la crítica radical de la sociedad la negación del trabajo, de la mercancía y de la colonización de la vida cotidiana por el capital, al mismo tiempo que en *La sociedad del espectáculo* se encontrará un análisis implacable de las nuevas condiciones de dominio, autonomización del capital y alienación que comporta el estadio más desarrollado de la civilización capitalista.

Por último, pero no menos importante, la teoría de la comunización emprenderá una original relectura de la obra marxiana, que es concebida como una descripción negativa de la transformación social radical y que define la emancipación radical como la abolición práctica de todas las categorías del capital –valor, mercancía, dinero, trabajo y capital– (Jasper Bernes, 2020/2021, p. 3).

En esta línea, resulta interesante revisar los avances teóricos de la revista francesa *Intervention Communiste* (2003), publicados originalmente en su segundo número del año 1973, donde se afirma la abolición del valor como contenido de la transformación social radical:

> Quiera o no –esa no es la cuestión– la abolición del valor es el contenido mismo de la revolución comunista. No es un objetivo que ésta podría proponerse; es que sólo puede llevarse a cabo destruyendo el valor. Esta determinación está contenida en las contradicciones del capitalismo […]. La abolición del valor no es una medida a adoptar después de la victoria de la revolución, es la condición misma, impuesta por la naturaleza del conflicto, de esa victoria […]. La violencia revolucionaria no conoce ninguna diferencia entre la esencia de la confrontación y su forma. La abolición del valor, por tanto, es el contenido único y necesario de la revolución; también es su fuerza, ya que su enemigo, el capital, no tiene utópicamente otra meta. Es aquí donde el movimiento [práctico] de desvalorización comuna orgánicamente *revolución y contrarrevolución* (Intervention Communiste, 2003, pp. 463-464).

No me detendré en el contenido de esta publicación, que antecede a *Théorie Communiste* –el órgano teórico más avanzado de la teoría de la comunización–, pero, a quienes tengan nociones sobre la crítica marxiana contemporánea de seguro les resultará, cuando menos desconcertante, que más de una década antes de *Marxistische kritik* y los posteriores grupos *Krisis* y *Exit!*, ya en la década de 1970 se planteaba en la discusión francesa la abolición del valor como condición básica de la superación emancipatoria del modo de producción capitalista. Quizás contribuya a su desconocimiento, tal como sucede con las obras de Jacques Camatte y de Guy Debord, que sus contribuciones teóricas hayan sido realizadas siempre por fuera de los círculos académicos del marxismo permitido. De todas maneras, lo esencial aquí es notar cómo la perspectiva de la necesidad de la abolición del valor emerge como el resultado de una autorreflexión crítica con respecto al contenido de las transformaciones objetivas de la socialización capitalista desarrollada y el nuevo contenido práctico de la revuelta que surge en el curso de los estadios históricos más avanzados del capital.

La teoría de la comunización, en resumidas cuentas, se caracteriza por esta perspectiva, que define la abolición práctica del valor, del trabajo, del intercambio de mercancías, del dinero, del capital y, por supuesto, del proletariado en cuanto clase del capital como el presupuesto necesario de la transformación social radical (Dauvé & Martin, 2003; Endnotes, 2010; Théorie Communiste, 2022). Pero este movimiento práctico de abolición de la sociedad capitalista no es concebido en los términos del marxismo tradicional –o sea, como transición hacia la sociedad sin clases por medio de una dictadura despótica del trabajo–, sino que es postulado en términos

de la producción práctica de la sociedad sin clases por medio de medidas comunistas de carácter inmediato. De ahí el concepto de comunización, ya que no se trata de que la sociedad sin clases aparezca al final de un proceso ascendente de luchas que culminan en la dictadura del proletariado o en la autogestión obrera de la sociedad –como en todas las variantes del marxismo tradicional–, sino que más bien la producción de la sociedad sin clases –el proceso de comunización– es el contenido mismo de una lucha radical que toma su fuerza de socavar los fundamentos básicos, estructurales, del entramado de socialización capitalista. La transformación social radical se presenta, entonces, como la negación práctica de las formas fundamentales del capital y la producción simultánea de una interdependencia socialmente emancipada que socava la persistencia de la mercancía –y, por lo tanto, la relación de capital– como relación social estructurante de la sociedad.

Quizás desde otra vereda teórica, Moishe Postone (2006) pensaba algo similar –y no por casualidad, sino por una determinación propia de las posibilidades reales del presente estadio histórico del capital– cuando escribía:

> […] esta negación histórica [del capital] debe concebirse como la reapropiación por parte de las personas de las capacidades socialmente generales que no están en última instancia basadas en la clase trabajadora y que se habían constituido históricamente en forma alienada como capital. Tal reapropiación sólo sería posible si la base estructural de este proceso de alienación –el valor y, por lo tanto, el trabajo proletario– fuera abolida. La emergencia histórica de esta posibilidad depende, a su vez, de la contradicción subyacente de la sociedad capitalista (p. 357).

Lo que me interesa aquí no es, por tanto, hacer una apología acrítica de una determinada teoría –a saber, de la teoría de la comunización–, sino, ante todo, evidenciar cómo un diálogo crítico con esta corriente plantea problemáticas fundamentales en la elaboración de una crítica social radicalmente autorreflexiva que sea capaz de captar los límites y potencialidades emancipatorias de las luchas sociales contemporáneas. Sólo bajo este prisma autorreflexivo de una crítica social radical que se comprende como una posibilidad de la propia sociedad desde la que emerge, tiene sentido el diálogo con la teoría de la comunización. Pensada desde tal perspectiva, la teoría de la comunización no es en modo alguno una novedad teórica o una mera propuesta de transformación social condenada a permanecer como posibilidad utópica. La teoría de la comunización responde, en realidad, a las contradicciones y las posibilidades inmanentes en la dinámica del capital más

desarrollado, puesto que su negación determinada emerge necesariamente como producción práctica de la sociedad sin clases, como autoabolición del proletariado y, por lo tanto, como comunización.

El diálogo crítico con la teoría de la comunización esclarece, por lo tanto, el contenido práctico de una posible abolición emancipatoria del capital que constituye, desde mi perspectiva, la gran problemática de la crítica social radical contemporánea. Nótese que añado el adjetivo "emancipatoria" porque, como hemos visto, la tendencia intrínseca de la dinámica capitalista es el anacronismo de su relación social básica –el valor–, pero esta tendencia se realiza a través de un movimiento histórico ciego, inconsciente y (auto) destructivo, que amenaza con la posible catástrofe total, como ya se perfila en Gaza en cuanto paradigma real de la dimensión destructiva del futuro inmediato de esta civilización. Por el contrario, una potencial abolición emancipatoria del capital implicaría un movimiento práctico autodeterminado dirigido conscientemente hacia una supresión del trabajo proletario –y, consecuentemente, del valor– que va de la mano con una simultánea reorientación de la reproducción social en términos de la producción de tiempo libre y la satisfacción directa de las necesidades.

Es importante aclarar que este enfoque no implica afirmar que la teoría de la comunización sea el esclarecimiento definitivo sobre la emancipación humana, sino que, junto con otras corrientes que aspiran al desarrollo de una crítica social radical, constituye un momento fragmentario de un autoesclarecimiento sobre las posibilidades prácticas para la transformación social radical que se agitan en el interior del presente estadio histórico de la civilización capitalista. Es, ante todo, una expresión de las potencialidades reales de las luchas contemporáneas y de las posibilidades que emergen con el desarrollo histórico del capital hasta el presente, pero sólo puede existir, por ahora, como un momento de la formación contemporánea de una crítica social radical que permanece todavía en estado fragmentario y difuso. Esto último no es, sin embargo, un defecto de la teoría, sino una limitación que imponen las propias condiciones actuales de la civilización del capital y su crisis al tender a socavar las posibilidades de la transformación radical y la crítica social.

A pesar de esto, y con esto, la teoría de la comunización es autoconsciente de su propia determinación sociohistórica: se comprende a sí misma como un balance crítico del fracaso y de los impasses prácticos históricamente determinados de la oleada revolucionaria de 1968-77, pero también como resultado de las transformaciones objetivas de la civilización capita-

lista y su reestructuración de las décadas de 1970 y 1980 (Théorie Communiste, 2022, pp. 75-112). En ese sentido, la teoría de la comunización no claudica ante las condiciones desalentadoras que impone el presente estadio histórico del capital para la transformación radical, sino que intenta expresar coherentemente las brechas que las luchas de clases actuales abren en el movimiento real de la relación de capital, y comprender desde allí su subversión posible.

Con este fin, la teoría de la comunización ha insistido desde sus inicios en la posibilidad de la inmediatez de la transformación social radical (Intervention Communiste, 2003, pp. 463-478), de la posibilidad de una producción inmediata de un modo de vida socialmente emancipado a partir de un movimiento práctico que emerge *desde* las formas sociales capitalistas como su negación históricamente determinada. Evidentemente, el solo hecho de dar cuenta de esta posibilidad constituye en sí mismo el resultado de un proceso histórico de la civilización capitalista, una transformación material de la relación de capital en la que ahora la emancipación social ya no se da sobre la base de la afirmación del proletariado como clase –lo que implicaba, a su vez, afirmar el capital (Théorie Communiste, 2022, p. 28)–, sino de su negación como tal. En otras palabras, abandonando el marxismo tradicional, la teoría de la comunización señala la emancipación radical no como la afirmación del proletariado y del trabajo, sino como la necesidad de su abolición en cuanto presupuesto de la transformación social radical.

Cuando Théorie Communiste (2018) afirma que la transformación radical es hoy solamente posible como comunización, quiere decir que ésta sólo puede suceder como un proceso de autotransformación material de la interdependencia social, en cuyo despliegue se tiende a liquidar prácticamente el valor como forma de las relaciones sociales y que, precisamente, este proceso toma su fuerza de esa liquidación. En términos simples, comunización designa un proceso práctico por medio del cual se suprime prácticamente la forma capitalista de las relaciones sociales, o sea, suprimiendo el intercambio de mercancías, el valor, el dinero, el trabajo, el capital y, por supuesto, el Estado –cuyo fundamento es precisamente la forma capitalista de las relaciones sociales– y el patriarcado –en la medida en que las relaciones capitalistas no son de género neutro, y su abolición es también la del género tal cual ha sido socialmente producido por esta civilización–. Comunización es, en resumen, el movimiento práctico de la emancipación radical como abolición de las clases, los géneros y la autotransformación de los individuos (Théorie Communiste, 2022, pp. 137-139).

Por supuesto, como ya insistentemente he mencionado, esto es el resultado de un proceso histórico, y no el resultado de una teorización especialmente brillante –sin querer con ello restar mérito a la capacidad autorreflexiva de quienes han desarrollado la teoría de la comunización–. De hecho, la mediación específica para esta autorreflexión histórica de la teoría de la comunización será la obra de Jacques Camatte –en particular su ya mencionado *Capital et Gemeinwesen*–. Para este propósito, Théorie Communiste (2022, pp. 119-127) va a retomar críticamente los conceptos de dominación formal y real del capital que Camatte (2009) desarrolla en *Capital et Gemeinwesen*, términos que a su vez constituyen una ampliación crítica de los conceptos marxianos de subsunción formal y real, para ampliar la historización camattiana del modo de producción capitalista y desarrollar una teoría acerca de los distintos estadios históricos del despliegue de la relación de capital.

Para Théorie Communiste (2022) el gran arco histórico del antiguo movimiento obrero, que va desde el siglo XIX hasta su colapso entre las décadas de 1960 y 1970 del siglo pasado, puede ser comprendido bajo el concepto de *programatismo*, que designa "una comprensión de la lucha de clases" en la que:

> […] la práctica del proletariado desde principios del s. XIX hasta finales de la década de 1960, en la que la revolución consistió en la afirmación del proletariado, en su autonomía frente al capital y en su transformación en clase dominante mediante la dictadura del proletariado, el poder de los consejos obreros o la "autogestión generalizada" para realizar el programa revolucionario correspondiente (Corriente, 2022, p. 8).

El amplio proceso histórico en que impera la praxis "programatista" de la clase obrera –es decir, desde la formación de la clase obrera *como clase obrera* en las primeras décadas del siglo XIX–, corresponde a una época de transición global de la dominación formal a la dominación real del capital. En este determinado arco histórico, la revolución proletaria se desarrolla necesariamente como una afirmación práctica de la clase en el seno del modo de producción capitalista. En efecto, las revoluciones de 1848, la Comuna de París de 1871 y las revoluciones proletarias del periodo de entreguerras en el siglo XX, expresaron el ascenso y formación de la clase obrera en tanto que clase obrera –o sea, como clase específica del modo de producción capitalista–, como una clase particular y como sujeto histórico dentro de la civilización

burguesa y su crisis. De esta manera, el concepto de programatismo abarca el contenido de la lucha de clases del proletariado durante el arco histórico de la dominación formal del capital a escala mundial y aplica, por tanto, a las luchas reformistas, así como a aquellas que, dentro de los marcos de ese contenido, fueron revolucionarias en cuanto a que tuvieron por cometido una negación práctica del capital *dentro de los términos del programatismo*, o sea, como afirmación de la clase obrera y constitución del poder proletario.

En tal sentido, el programatismo, en cuanto contenido de la praxis social del proletariado en una época determinada, constituye no una mera visión de mundo que se cristaliza en el marxismo tradicional, en la socialdemocracia y en el anarquismo del movimiento obrero, sino que es la producción histórica real de la relación de capital en un periodo dado de la civilización capitalista. Por consiguiente, y a diferencia de lo postulado por Kurz (2021, p. 77), no se trata de que la lucha de clases del proletariado en los marcos del antiguo movimiento obrero fuera puramente luchas por el reconocimiento y la integración de la clase obrera dentro de la civilización capitalista –aunque esta dimensión de su praxis es efectivamente real, pero no agota todo el fenómeno histórico al que se refiere–, sino que es más bien la producción posible de la transformación social radical tal como podía realizarse en este estadio histórico específico de la producción capitalista.

Al desarrollar esta perspectiva, Théorie Communiste (2000, p. 108) entrega elementos teóricos que permiten rechazar la concepción normativa de la historia propia del marxismo tradicional, ya que esta concepción asigna al proletariado una especie de esencia comunista que lo habilita para la realización de su misión histórica. Esta forma de plantear el problema de la lucha de clases impide comprender el fracaso realmente existente de la revolución obrera tal como efectivamente existió en el seno de un determinado estadio histórico del capital, es decir, como siendo simultáneamente la posible superación de éste y un agente de modernización y extensión de las relaciones de producción capitalistas. La lucha de clases, dice Théorie Communiste (2000, p. 110), es producción histórica, no realización de una esencia trascendente.

La posibilidad de la negación determinada del capital, la producción de la sociedad sin clases, no es el potencial resultado de una esencia dada de antemano, sino un potencial producido por la propia dinámica inmanente del capital desarrollado. Es cierto que una transformación social radical de la civilización moderna era posible ya desde 1848 –con su formulación abierta en el *Manifiesto comunista*–, pero sólo era posible en aquel entonces sobre la base de la afirmación del proletariado como clase. El "reformismo revolucio-

nario" de la obra marxiana era resultado de los propios condicionamientos históricos de un estadio históricamente definido de la sociedad capitalista:

> En *El Capital* el proletariado ya no está considerado como la clase que representa la disolución de la sociedad, como el negativo en acción. Se trata allí de la clase obrera, clase en definitiva más o menos integrada en la sociedad, que actualiza un reformismo revolucionario: lucha por el aumento de los salarios, contra el trabajo excesivo impuesto a mujeres y niños, lucha por la reducción de la jornada laboral […]. La dictadura del proletariado, la fase de transición […] son periodos de reformas, de las cuales las más importantes son la reducción de la jornada laboral y la utilización de un bono de trabajo. Se debe señalar aquí, sin poder insistir más, el estrecho vínculo entre reformismo y dictadura (Camatte, 2018, pp. 124-125).

La idea de un periodo de transición revolucionaria, de una etapa intermedia entre la civilización capitalista y la sociedad sin clases marcada por la dictadura del trabajo, era la manera en que realmente se presentaban las condiciones de posibilidad para una transformación social radical en el seno de la civilización capitalista moderna, que apenas había desarrollado el modo de producción específico del capital en zonas geográficas muy acotadas, y que no logró expandirse más allá sin la ayuda de las propias revoluciones proletarias. Con esto, por supuesto, no quiero decir que la abolición de la sociedad de clases era imposible para el arco histórico en que la lucha de clases tuvo lugar dentro de los marcos del universo del movimiento obrero, sino que más bien esta posibilidad era inseparable del ascenso del proletariado como clase del capital, y encontró en esta condición los impasses de su movimiento práctico y las condiciones para su deriva totalitaria.

La posibilidad de la transformación social radical, en consecuencia, no constituye ninguna especie de invariante histórica, sino que es el resultado de una producción histórica real que tiene lugar dentro del metabolismo social capitalista. Lejos de ser una abstracción inmutable que existe por fuera del movimiento real como ideal normativo, las potencialidades para la emancipación social se desarrollan siempre sobre la base del despliegue histórico de la relación de capital y su dinámica intrínsecamente contradictoria. Esto quiere decir que la reapropiación colectiva del tiempo histórico –que, para Marx (2016b) es el contenido mismo de la emancipación radical–, no ocurre en un terreno inmóvil siempre igual a sí mismo, sino que siempre tiene su condición de posibilidad en la dinámica histórica de la producción capitalista desarrollada. Como lo demuestra el movimiento de potencial

desestructuración de la temporalidad capitalista en el curso del movimiento práctico de la revuelta de 2019, hoy esa posibilidad es inseparable de una crítica práctica del trabajo, de una praxis social capaz de sostener la negación de las formas fundamentales del capital.

De acuerdo con esto, pienso que cabe postular el proceso de comunización como una crítica práctica de la economía política, como un movimiento práctico que niega la forma capitalista de la riqueza social para hacer emerger la riqueza como tiempo disponible, como emancipación del tiempo vivo con respecto a las relaciones capitalistas. Empero, esto no sería posible, ni siquiera pensable como teoría, si el resultado último de la producción capitalista –es decir, la producción de plusvalor y la reproducción ampliada de la relación de capital– no estuviera al mismo tiempo atravesado por potencialidades que apuntan más allá de sí misma. La forma capitalista de la riqueza –la riqueza abstracta, el valor–, sólo puede persistir como tal en la medida en que se reconstituya continuamente por medio de un despliegue histórico contradictorio en el que está contenida la posibilidad de su negación determinada. La continua reconstitución del capital entraña, por lo tanto, la perpetuación del proletariado en tanto que proletariado –en condiciones históricas siempre nuevas–, renovando continuamente la escisión de los productores con respecto a los medios para la reproducción social –incluyendo la tierra–, o sea, renovando continuamente su dependencia y menesterosidad con respecto al capital en condiciones crecientemente favorables para este último.

La comunización, entendida como la abolición práctica del valor por medio de la producción consciente de una forma emancipada de interdependencia social, encuentra su condición de posibilidad en las brechas que emergen de la contradicción intrínseca de las formas sociales capitalistas en el actual estadio de la crisis del capitalismo contemporáneo. Esto quiere decir que el proceso de comunización emerge *desde* y *en contradicción* con las formas sociales capitalistas. Nunca se podrá resaltar lo suficiente que no hay alternativa emancipadora a la actual crisis capitalista que pueda emerger desde una externalidad a esta forma de socialización, o desde la pura voluntad; la posibilidad de la negación práctica del capital es un resultado de las brechas que se abren en el curso de su propio movimiento contradictorio.

Las brechas son los puntos de apertura dentro de la relación de capital que posibilitan la ruptura con la socialización capitalista, brechas que emergen a partir de su propia dinámica contradictoria (Brassier, 2023). Théorie Communiste (2022, p. 150) ha dicho sobre esto algo fundamental, pues-

to que, si el proletariado sólo puede actuar como clase de este modo de producción, y debe actuar estrictamente como clase del capital para existir como tal, ¿cómo puede, entonces, ser posible abolir las clases y producir la emancipación social? Respuesta: precisamente porque el límite inmanente del capital es la relación de capital misma. Es actuando como proletariado, como clase de este modo de producción, que el trabajo vivo produce en y a través de su praxis las brechas que podrían producir su (auto)abolición. Por tanto, hoy una de las principales tareas de la crítica social radical es generar las condiciones de posibilidad para el autoesclarecimiento del propio movimiento práctico de las luchas, no diciendo tanto *lo que hay que hacer*, sino más bien evidenciando los límites y las posibilidades de una praxis potencialmente radical en el momento dado –como es el caso de la presente investigación sobre la revuelta en Chile de 2019–.

Sin embargo, es también necesario profundizar en el carácter práctico del proceso de producción de la transformación social radical, incluso aunque al hacerlo debo reconocer mis propias limitaciones individuales –que son también, en parte, el resultado del entramado de ofuscación que produce la socialización capitalista–. Nadie puede individualmente ver más allá de las posibilidades que plantea el propio movimiento real de la sociedad, lo que precisa un movimiento emancipatorio hoy no es sólo una teoría capaz de comprender y esclarecer reflexivamente esas posibilidades, sino ante todo aprehender las condiciones bajo las cuales una crítica social radical puede encontrar su vínculo con el movimiento real de las luchas actuales, y convertirse en movimiento práctico estratégicamente orientado por una perspectiva radical de emancipación. Esta tarea no la pueden realizar ni individualidades ni grupos aislados, por más que tengan una función en la producción posible de la transformación radical, sino que es una tarea que necesariamente compete a un movimiento que se ha constituido como fuerza práctica material e histórica.

La teoría de la comunización, a este respecto, nos señala que no puede existir una receta general para la transformación radical, porque ésta tiene su condición de posibilidad en las brechas de la relación de capital, presentes en toda la objetividad del entramado social capitalista, y no son idénticas, aunque responden a los mismos fundamentos. Lamentablemente, en un análisis como el que aquí he emprendido nos movemos todavía en un alto nivel de abstracción, incluso si la totalidad de este esfuerzo teórico tiene como objetivo comprender el carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta en Chile y las mediaciones constitutivas de esas praxis. Por

consiguiente, las brechas en la relación de capital que abren la posibilidad de una ruptura práctica con las formas capitalistas se desarrollan de una manera espacial e históricamente situada, por más que, desde una perspectiva altamente abstracta, podamos decir, y con razón, que las brechas de la relación de capital están siempre posibilitadas por el carácter contradictorio de las formas capitalistas y el antagonismo de clase inherente a esta relación.

Dicho esto, sin embargo, es evidente que la transformación social radical debe cumplir ciertos requerimientos para ser tal, lo que no implica que la posibilidad de esta transformación se presente de la misma manera en todo tiempo y lugar. En primer término, para existir como tal, un potencial proceso de comunización requeriría tender hacia la supresión del trabajo proletario y, por lo tanto, de la condición proletaria. La valorización del capital, como hemos demostrado en esta investigación, sólo puede realizarse por medio de la acumulación de plusvalor, es decir, de tiempo de plustrabajo arrancado sin intercambio de equivalente a la clase obrera global. En consecuencia, una producción práctica de la transformación social radical requeriría trastocar la relación de capital al poner en entredicho la reproducción de la clase asalariada en tanto que clase asalariada, y ello presupone la necesaria transformación de la reproducción social sobre una base no mediada por las formas sociales capitalistas –y, por tanto, la distribución gratuita de bienes como primera medida práctica del proceso insurreccional–. En resumen, esto requiere que el conjunto de las masas proletarizadas –incluyendo, por supuesto, a las masas desempleadas, subproletarizadas, lumpenizadas, precarizadas, etc.– puedan reproducir su corporalidad física sin la mediación del trabajo asalariado, el dinero o la forma mercancía.

De esto se deduce que el proceso de comunización es impensable sin la apropiación colectiva de los medios para la reproducción social, y esto, por supuesto, es lucha de clases. Sin ir más lejos, como ya lo hemos abordado, una de las primeras tareas de la represión estatal de la revuelta en Chile fue militarizar inmediatamente la "infraestructura estratégica" para evitar su apropiación por parte de las masas insurgentes, o el sabotaje de industrias clave para el capital nacional. Sin embargo, aunque la apropiación y socialización de los medios de producción fue un tópico básico del recetario de la revolución propio del marxismo tradicional –incluyendo al anarquismo de viejo cuño–, hay que decir que su mera apropiación por parte de las masas asalariadas no implica necesariamente la superación del capitalismo como tal. De hecho, como en el caso de la URSS, el capital puede ser reconstituido, ampliado y modernizado precisamente a partir de la apropiación de los me-

dios de producción por las masas asalariadas. Lo esencial reside en la forma específica de la reproducción social; y la forma capitalista de las relaciones sociales es perfectamente compatible con la apropiación proletaria de los medios de producción (Postone, 2006, pp. 115-123). No basta con apropiarse de los medios de producción, sino que es necesario que éstos dejen de existir como capital y, por tanto, escindidos de los productores.

La transformación social radical no consiste en apropiarse de industrias y de reproducir allí las relaciones que hacen existir a la industria como tal, sino de reapropiarnos de las condiciones materiales de existencia social tal como las encontramos, y reorientar la reproducción social sobre nuevas bases: la satisfacción directa de las necesidades humanas y la producción de tiempo libre (Endnotes, 2010). Por otro lado, una enorme cantidad de maquinaria e industria es terriblemente nociva, contaminante y objetivamente destructiva de las condiciones biofísicas de la vida en el planeta, lo que presupone que un proceso emancipatorio exitoso deberá tender a desmantelar la infraestructura de la devastación capitalista y lograr, simultáneamente, asegurar la sobrevivencia de las personas por medio de una nueva reproducción social que tenga como objetivo una creciente abundancia de tiempo disponible.

A este movimiento práctico de simultánea abolición del valor y producción de una interdependencia humana emancipada, la teoría de la comunización le denomina como "medidas comunistas inmediatas" (De Mattis, 2015, s/p). La producción consciente de la transformación social radical consistiría, de acuerdo con esta perspectiva, en la multiplicación y generalización de medidas que en el curso de un movimiento práctico de cuestionamiento de la socialización capitalista permitirían inicialmente debilitar las formas sociales del capital –para luego suprimirlas–, posibilitando la autoabolición del proletariado y tendiendo a socavar, al trastocar la relación de capital, la fuerza de la reacción organizada de manera política-militar en el Estado y sus agentes.

No se puede, como nos enseña el análisis de la revuelta en cuestión, suprimir inmediatamente el entramado de socialización capitalista, pero sí se puede poner en marcha un movimiento práctico que ponga inmediatamente en cuestión sus fundamentos. En ese sentido, aunque he dicho antes que no puede haber una receta generalizada para la producción consciente de la transformación social radical, podría decirse que la máxima de Adorno (2017) –"que nadie pase hambre"– resume el contenido de una medida comunista fundamental para la radicalización de la transformación social y su reforzamiento en el curso de su despliegue práctico. Un movimiento práctico que permita orientar la reproduc-

ción social hacia la satisfacción directa de las necesidades más elementales y a la producción de tiempo libre podría posibilitar la persistencia y profundización del proceso insurreccional. En este sentido, habría que retomar sobre nuevas bases la máxima marxiana de "la insurrección es un arte": habría que decir que la insurrección es el arte de hacer florecer el tiempo emancipado, de liberar el tiempo vivo –la praxis social viviente de la humanidad– de su autoextrañamiento bajo las formas de práctica social que sostienen la perpetuación del capital.

La teoría de la comunización define, en consecuencia, la transformación social en términos negativos: como lo que no puede ser, como aquello que ha de ser negado como condición de la transformación radical. Al poner en el centro la abolición práctica del valor, que supone la abolición de la condición proletaria para cientos de millones de seres humanos y del trabajo que realizan en cuanto capital variable, esta teoría constituye una importante contribución a la formación de una crítica social radical adecuada a las actuales condiciones de existencia de la civilización capitalista. Por las mismas razones, la teoría de la comunización puede y debe ser considerada con pleno mérito como una nueva interpretación de Marx con derecho propio. Una nueva interpretación marxiana que voluntariamente tiende a escapar del ámbito académico y de los círculos instituidos de la teoría crítica de la sociedad, pero que comparte puntos fundamentales de convergencia con diferentes esfuerzos teóricos dispersos por el mundo que tienen como objetivo primordial la constitución de una crítica social radical capaz de convertirse en una fuerza material e histórica orientada hacia la emancipación humana.

4.5. Crítica del valor y la perspectiva de una ruptura categorial con la socialización capitalista

> Los manuales del antiguo bloque "socialista" siguen refiriéndose de forma seria e intransigente a una "economía política del capitalismo" y a una "economía política del socialismo", en lugar de concebir y adoptar el socialismo como la crítica práctica de la economía política como tal (Kurz, 2021, p. 59).

La crítica del valor tiene el mérito de ser una corriente teórica que se caracteriza por una ruptura consciente con el marxismo tradicional y la onto-

logía del trabajo, situando en el centro de su propuesta de transformación social radical la abolición del valor y del trabajo. Sus principales órganos de difusión, *Krisis* (*Wertkritik* [Crítica del valor]) y *Exit!* (*Wertabspaltungkritik* [Crítica del valor-escisión]), han desarrollado diversas problemáticas de la teoría anticapitalista contemporánea –crítica del trabajo, de la lucha de clases, del patriarcado, del capital, del islamismo y el antisemitismo, entre otras–, siguiendo y ampliando críticamente el sendero teórico desarrollado por Robert Kurz desde sus artículos pioneros en *Marxistische Kritik* [Crítica Marxista] –especialmente, en *La crisis del valor de cambio*[33]– y expuesto de manera polémica en *El colapso de la modernización* como teoría de la crisis y colapso del modo de producción capitalista, que siguió desarrollando y re-elaborando hasta su muerte.

Posteriormente, la evolución teórica de la crítica del valor alcanzaría un momento de inflexión y ulterior cisma al interior del grupo *Krisis* con el surgimiento de la teoría del valor-escisión desarrollada originalmente por Roswitha Scholz, teoría que fue aceptada por Kurz y que continuó desarrollándose en un nuevo órgano independiente bajo el nombre de *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* [Salida! Crisis y crítica de la sociedad mercantil]. Evidentemente, dado que el objeto de investigación de este libro está acotado a una temática en particular, no puedo desarrollar aquí –aunque me gustaría hacerlo en otro lado– una revisión detallada de las tesis, divergencias internas y aporías teóricas de esta importante corriente de la crítica marxiana contemporánea, por lo que centraré mi análisis en la lectura que algunos de sus exponentes, en injusta omisión de otras/os, realizan sobre las contradicciones e impasses de las luchas sociales contemporáneas.

Como ya he desarrollado anteriormente en esta investigación, para Kurz (2021) la lucha de clases del proletariado ha sido una lucha estrictamente inmanente al proceso histórico de la modernización capitalista, siendo ésta una fuerza de integración de la clase asalariada al interior del sistema y, a la vez, un factor de desarrollo y modernización del sistema en el "terreno indiscutible del trabajo abstracto" (p. 207). Esto, por supuesto, posee un remarcable momento de verdad, puesto que la lucha de clases propia de la sociedad capitalista posee determinaciones históricamente específicas a este modo de producción y, como hemos visto, en el estadio históricamente desarrollado de

[33] Lamentablemente, no existe traducción al español de este texto seminal de la crítica del valor. Hay, no obstante, una traducción al inglés –véase Kurz, 2014b–.

la civilización capitalista, la lucha de clases se desenvuelve en el terreno de su dinámica inmanente. Desde una mirada crítica, por otro lado, es innegable –si consideramos el proceso histórico en Rusia o las luchas por la liberación nacional– que la lucha de clases del proletariado ha sido una fuerza histórica de modernización y desarrollo de la civilización capitalista a escala mundial.

A pesar de esto, los epígonos de Kurz aceptan demasiado acríticamente la tesis de la lucha de clases del proletariado como mera lucha por el reconocimiento dentro de los marcos del trabajo abstracto. Esta concepción de Kurz sobre la historia de la relación de capital y del antagonismo de clases resulta de su aprehensión unidimensional y, finalmente, identitaria, del carácter dual del capital. Afirmar, como hace Kurz (2021, p. 207), que el proletariado sólo ha luchado, y sólo podría luchar históricamente, por el reconocimiento y su integración dentro de las formas del capital, porque no puede ser otra cosa que la personificación de la categoría de capital variable, constituye una mitología de la identidad que podría desmentir cualquier revisión crítica de la historia del antiguo movimiento obrero y de las luchas de clases de los últimos dos siglos. La interpretación de la lucha de clases en Kurz supone así una identidad entre lo vivo y su praxis cosificada, lo que constituye una brecha inadvertida de realismo capitalista en el núcleo de su teoría.

Empero, reconocer esta dimensión identitaria de la teoría de Kurz no implica negar el carácter estrictamente inmanente de la lucha de clases del proletariado en el capitalismo desarrollado. Muy por el contrario, una crítica genuinamente materialista ha de evidenciar cómo el proletariado, actuando en sus luchas estrictamente como clase del capital y moviéndose en y a través de las formas del valor, produce brechas en la relación de capital que ponen en entredicho su propia persistencia como clase del capital. Ésta es precisamente la cuestión fundamental que está ausente en la teoría de Kurz, y lo está, no por un accidente de su desarrollo teórico, sino debido al carácter fundamentalmente unidimensional, identitario, de su teoría del capital. Efectivamente, esta aprehensión identitaria del carácter fundamentalmente dual de la producción capitalista –simultáneamente proceso de producción material de la vida social y proceso de valorización– termina por traicionar sus pretensiones de ir más allá de las aporías del marxismo tradicional, e introduce, inadvertidamente para él, un elemento de ideología en su crítica de las luchas de clases. Su teoría es, a este respecto, víctima de la mistificación consumada de la relación capitalista advertida por Marx como propia de la subsunción real del proceso material de la producción social en el capital (2009, pp. 93-101).

El proletariado es, de acuerdo con Kurz (2021, p. 230), idéntico al capital. Esto es ya ideología, porque se pierde de vista el doble carácter del proletariado como tal: no sólo fuerza viva de trabajo consumida productivamente por el capital, sino soporte viviente de la producción material. Que el proceso de producción material, necesario en cualquier clase de interdependencia social, esté subsumido en el capital, y con ello los productores, no quiere decir que éste sea idéntico a su forma capitalista. Curiosamente, el punto de vista de que los productores no son nada más que capital variable, y que no pueden ser otra cosa, es el punto de vista eminentemente burgués de la sociedad y de la historia. Esta dimensión ideológica de la teoría de Kurz, verdaderamente realista capitalista –porque afirma, en el fondo, que el proletariado sólo puede ser proletariado–, se manifiesta más claramente en su análisis de la lucha de clases del movimiento obrero, la cual es concebida como un "movimiento de modernización en el espacio interior del campo capitalista" (Kurz, 2021, p. 265) y, por lo tanto, como un movimiento completamente idéntico al capital, que no tiene en sí otra finalidad que la modernización y el desarrollo del sistema –aunque no debemos perder de vista que esto, de hecho, puede ser y ha sido su resultado–. En vez de concebir el antiguo movimiento obrero como portador de un potencial de negación determinada del capital en un estadio específico de su desarrollo histórico y concreto, es pensado por Kurz como un movimiento que no luchaba más que por el reconocimiento dentro de las formas sociales y marcos subjetivos propios del capital.

Esta aprehensión unidimensional de la historia de la lucha de clases moderna posee, por supuesto, un momento de verdad –en lo que respecta al carácter estrictamente inmanente del movimiento obrero como movimiento del proletariado en cuanto clase del capital–, pero ignora completamente las brechas, los potenciales de negación determinada, que efectivamente se abren en la inmanencia de las relaciones sociales capitalistas. Esta ignorancia de las brechas en la relación de capital no se debe a una ignorancia sobre la historia de las revoluciones proletarias, sino que resulta de una teoría que, ignorando el carácter fundamentalmente contradictorio de las formas sociales del capital, simplemente está imposibilitada epistémicamente para concebirlas. De ahí que la teoría de Kurz confunda la integración histórica del antiguo movimiento obrero en el capital, forma específica de la contrarrevolución en el siglo pasado, con la totalidad de la praxis de ese movimiento histórico.

Por esta razón, Kurz hace un balance truncado del fracaso del proletariado como sujeto de la emancipación, olvidando necesariamente, producto

de su aprehensión identitaria de la relación capitalista, la persistencia histórica de la necesidad de su autoabolición como condición de una transformación social radical. Su balance truncado del pasado, se convierte en perspectiva truncada del futuro ya que, careciendo de la perspectiva de una necesaria autoabolición del proletariado como condición de posibilidad de la transformación radical de la sociedad capitalista, sólo quedan las alternativas complementarias del colapso en la catástrofe completa o una improbable y abstracta toma de consciencia.

Kurz (2021, p. 59) tiene completa razón cuando señala que la destitución del capital como forma hegemónica de la reproducción social de la humanidad puede ser concebida como una crítica práctica de la economía política, pero tal crítica práctica exige un vínculo de la crítica social radical con la historia y, por lo tanto, con la praxis de seres humanos vivientes y actuantes que rompen con sus determinaciones como sujetos del capital. Esa posibilidad no puede estar dada, como veremos, por una toma de consciencia generalizada mediada por la crítica del valor –lo que es imposible–, sino por las propias contradicciones de la relación de capital.

Ahora bien, el problema de la crítica del valor en general, y de la crítica de Kurz en particular, es que las contradicciones de la relación de capital –que posibilitan brechas en su continua reconstitución–, aparecen distorsionadas bajo la forma de una completa identidad entre los portadores de esta relación y la relación social misma. Quizás esta lógica identitaria de la teoría kurziana con respecto a la cuestión de las clases y el antagonismo de la relación de capital se ve plasmada de manera insuperable en el siguiente pasaje:

> […] en realidad, los pobres, como todos los demás, "encarnan" en su esencia inmediata sólo un plano de competencia y la forma de voluntad imperante. No son ni mejores personas ni representan de algún modo un buen principio ontológico, sino que son simplemente capitalistas pobres (¡!) y, por tanto, obligados espontáneamente a reaccionar ante su propia pobreza en el contexto de la competencia universal (Kurz, 2010b, s/p).

Kurz (2010b) abandona aquí completamente la crítica de la economía política para recaer, sobre la base de un análisis teóricamente sofisticado, hacia un nivel puramente identitario, en el que todos los gatos son pardos. Proletariado y clase capitalista quedan plenamente identificados en el marco de la socialización capitalista; su única diferencia sería la cantidad de riqueza abstracta que poseen.

Kurz (2010b) ha caído preso –y las diferentes variantes de la crítica del valor lo acompañan– en la mistificación propia del capitalismo desarrollado. Ha tomado la ilusión aparente de la sociedad sin clases de los consumidores y automovilistas –mistificación de la que ya había dado cuenta Adorno (2004a) en *Reflexiones sobre teoría de las clases*– por la realidad, olvidando la relación social específica que se encuentra detrás de, y que produce a, esta apariencia necesariamente distorsionada. El proletariado jamás podrá ser una clase de capitalistas pobres, aunque momentáneamente algunos de sus miembros individualmente considerados pudieran concebirse como tal, precisamente por su lugar objetivo en la reproducción de la sociedad capitalista.

La mercancía que vende el proletariado es una mercancía de una cualidad específicamente diferente a todas las demás, la mercancía fuerza de trabajo inseparable de la corporalidad viva de la clase asalariada y, en esta determinación, la mercancía sobre la que se fundamenta el entero proceso histórico de esta civilización y que señala, por ello, la necesidad y la posibilidad de su abolición práctica. Kurz (2010b), por el contrario, postula la plena identidad entre los sujetos de la relación de capital y su praxis social en cuanto tales:

> […] la voluntad de los portadores de la acción, independientemente de sus formas de desarrollo empíricamente contingentes, ya está atrapada en el contexto funcional presupuesto; en otras palabras, está determinada *a priori* en términos de forma, y esta forma de la voluntad fetichistamente constituida (a saber, vivir su vida miserablemente bajo el dictado de la valorización y verla como la única forma posible de reproducción personal), ya produce por sí misma las "leyes" objetivas, que a su vez conducen a los resultados objetivos correspondientes y, por tanto, a una cierta determinación ciega del desarrollo sobre esta base (s/p).

Pero esta comprensión identitaria de la praxis social, que considera a las personas en cuanto sujetos del capital como idénticas al capital en su conciencia y su comportamiento, es el resultado necesario de la aprehensión unidimensional de las categorías del capital. Kurz exige una crítica categórica del capital, una crítica radical del capital en cuanto modo de existencia social, y considera que esta clase de crítica es una condición básica para una superación práctica del capital, pero esta exigencia queda truncada por su comprensión identitaria de las formas sociales fundamentales del capitalismo. Si las personas sólo pueden actuar como sujetos del capital en su comportamiento y en su consciencia, ¿cómo podría suceder algo diferente al camino acelerado hacia la catástrofe total? Una vez que se ha entendido

el fundamento teórico de esta recaída en la lógica de la identidad de Kurz, es fácil comprender que su perspectiva de la transformación radical quede presa de la unidimensionalidad y que, por lo tanto, postule la imposibilidad de cualquier brecha en la relación de capital:

> Por eso no hay ninguna garantía de que estos capitalistas pobres se comporten "como resistentes" o de forma emancipadora. En sí mismos, no "encarnan" otra cosa que existir en el capitalismo (Kurz, 2010, s/p).

Con todo, no hay que desechar sin más a Kurz, sino realizar una negación determinada de su teoría que eleve su momento genuino de crítica inmanente y lo desarrolle en el marco de una crítica social radical autorreflexiva. Es fundamentalmente cierto que el proletariado no encarna otra cosa que un modo de existencia y praxis social propia del capital, y es precisamente en las contradicciones inmanentes de este modo de existencia y praxis social donde emerge la posibilidad de la transformación radical. Esto último es lo que no ha comprendido, ni puede comprender dentro de los marcos de su teoría, Robert Kurz o cualquier otro epígono de la crítica del valor. Este impasse de la teoría kurziana –y de la crítica del valor en general–, impasse inmanente a su teoría, es lo que dirige a esta particular perspectiva hacia concebir la crítica categorial del capital como crítica unilateral de la conciencia fetichista. Lo único que podría transformar radicalmente la sociedad sería, situados dentro de los marcos de la crítica del valor, el resultado de un cambio radical en la consciencia, mediado por la crítica del valor, que posibilitaría la abolición de este modo de producción y de vida social.

Analicemos más a fondo esta cuestión para comprender este impasse de la crítica del valor y extraer su momento de verdad, porque ello arroja luces sobre las posibilidades y los límites para la transformación social radical, pero también esclarece las contradicciones de las luchas sociales contemporáneas. Dado que ya hemos abordado la cuestión de la crisis por desustancialización de la civilización capitalista en Kurz, es preciso abordar ahora lo que para esta teoría significa la inclinación objetiva del capital hacia el colapso en relación con las luchas sociales contemporáneas y la crítica radical de la sociedad. Sobre esto último, la relación entre crisis y crítica en la teoría de Kurz evidencia no sólo los impasses de la dimensión identitaria de su pensamiento, sino también las limitaciones que el propio entramado social capitalista tiende a imponer a cualquier intento de aprehensión crítica de la dinámica inmanente del capital y su crisis.

De acuerdo con Kurz (2021), el colapso del antiguo movimiento obrero –más precisamente, añadiría, de la forma programatista, obrerista, de la lucha de clases–, se corresponde históricamente con la crisis por desustancialización del valor. Por consiguiente, las luchas sociales contemporáneas requerirían un nuevo concepto de crítica adecuado a la nueva situación objetiva de la civilización capitalista y su desarrollo potencial hacia la catástrofe completa.

En el *Manifiesto contra el trabajo*, de Krisis (2018), se replica la perspectiva kurziana con respecto a las luchas de clases, esta vez bajo una forma panfletaria que tiende a la exageración:

> La lucha de clases se ha acabado porque se ha acabado la sociedad del trabajo. Las clases se muestran como categorías sociales funcionales de un sistema fetichista común, en la misma medida en que este sistema se extingue (p. 61).

Pero, como prueba una atenta mirada a la sociedad contemporánea, es evidente que no se ha acabado la sociedad del trabajo, ni tampoco las clases sociales y, mucho menos, las luchas de clases. En ese sentido, no deja de haber un sesgo eurocentrado en las diferentes variantes de la llamada crítica del valor, especialmente en su perspectiva acrítica de una completa integración y desaparición del proletariado, cuando millones de seres humanos proletarizados mueren en las selvas, en los mares y en los desiertos tratando de alcanzar los centros mundiales de la acumulación capitalista. El antagonismo social no se ha acabado, mucho menos las luchas de clases, pero éstas adoptan una forma adecuada a la crisis de esta civilización y a su hundimiento en la barbarie. La revuelta en Chile manifiesta, de hecho, el carácter de las luchas de clase en este contexto y las posibilidades de su deriva en rebelión conformista.

Según el grupo Krisis (2018, p. 98), para alcanzar un nuevo concepto de crítica habría que crear un "nuevo espacio mental libre", donde pudiese ser posible pensar abiertamente la crítica al trabajo. La crítica del valor, por tanto, sería un catalizador teórico para la emergencia más amplia de esta nueva cualidad de la crítica social:

> Solo la crítica del trabajo formulada expresamente y el correspondiente debate teórico pueden crear esa nueva contrainformación, que es condición indispensable para que se constituya un movimiento social práctico contra el trabajo. Tanto más apremiante es redefinir las líneas sociales del conflicto, a lo largo de las cuales puede formarse una *coalición contra el trabajo* (Krisis, 2018, p. 99).

Tal movimiento práctico en contra del trabajo es inseparable, por supuesto, de lo que Kurz (2021) denomina una nueva forma de lucha que "apunta conscientemente a la ruptura con la matriz capitalista" (p. 263). Al respecto, el grupo Krisis (2018, p. 99) dirá que este movimiento práctico en contra del trabajo sólo podrá volverse efectivo, como producción de otra forma de socialización, al impulsar federaciones de individuos libremente asociados que se apropien de los medios para la reproducción social, quitándoles su carácter de medios de trabajo y explotación, y convirtiéndolos en medios orientados hacia la satisfacción libre y directa de las necesidades de las asociaciones libres. Este movimiento práctico sería, por lo tanto, la abolición práctica de la economía y del Estado:

> Las instituciones enajenadas del mercado y del Estado son sustituidas por un sistema escalonado de consejos, en los que las asociaciones libres –desde el barrio hasta una escala mundial– determinan el flujo de los recursos según los puntos de vista de una razón sensual, social y ecológica (Krisis, 2018, p. 100).

Puesto así, la condición previa para la emergencia de una nueva forma de la reproducción social de la humanidad sería la constitución de asociaciones libres, de consejos, siendo esta perspectiva la que diferenciaría, para Krisis (2018, p. 102), a toda la amplia gama de conservadores del orden social –incluidas sus variantes de izquierda– de los sectores enemigos de la civilización del trabajo. Esta "emancipación de la humanidad" sería, entonces, tal como lo formula Kurz (2021) posteriormente, el resultado de un proceso de "conquista colectiva del tiempo histórico-concreto del desarrollo material real", que se realiza para "abolir conscientemente el espacio-tiempo incorpóreo de la gestión empresarial y superar así la lógica de la valorización" (p. 174). Más aún, Kurz (2021) añade que:

> Sólo la inclusión de la reproducción en el mundo de la vida, la disolución del trabajo abstracto y, con ello, de la disociación de género, puede poner fin a la disociación de los contenidos materiales del proceso de producción y la creciente indiferencia hacia ellos (p. 174).

Aunque comparto con estos exponentes de la crítica del valor la perspectiva de una superación práctica del modo de producción capitalista, es sintomático de las aporías de un enfoque, que anteriormente he mostrado como identitario, el hecho de que su perspectiva de la producción de la sociedad

sin clases culmine en una especie de abstracto comunismo de consejos convenientemente depurado de cualquier antagonismo de clase:

> En resumen, el proceso capitalista de destrucción del mundo sólo puede detenerse estableciendo una integración social en la que, por primera vez en la historia, los miembros de la sociedad organicen conscientemente el uso de sus recursos comunes (por ejemplo, en forma de una amplia coordinación de consejos escalonados en varios niveles) y de esta manera determinen, de nuevo por primera vez, su propio tiempo histórico-concreto, en el que el desarrollo social deje de ser un proceso ciego y una fatalidad (Kurz, 2021, pp. 174-175).

Resulta cuando menos irónico que uno de los críticos más ácidos de John Holloway termine por afirmar como posible emancipación la misma forma organizativa que prevé su adversario teórico. Pero esto no es una aporía solamente de Kurz o de Holloway, es un impasse de toda una época histórica en la que la transformación social radical se presenta necesariamente como autoorganización, pero también como ruptura con ella, en la medida en que esta autoorganización emerge siempre mediada por las formas del capital y tiene en esta determinación la posibilidad efectiva de reconstituir esa forma alienada de socialización –como en el caso de la revuelta de 2019–. Sin esta posterior ruptura, o sea, sin que los sujetos del capital rompan con las formas sociales que han permitido su autoorganización como tales, y que median su movimiento práctico, es imposible la perspectiva de "una apropiación concreta del contexto social por personas que actúan de manera consciente y autorreflexiva" (Krisiss, 2018, p. 102).

A pesar de sus diferencias constitutivas, es posible aquí apreciar que las perspectivas de la crítica del valor sobre el movimiento práctico de la transformación social radical son enormemente similares a las de la teoría de la comunización. Me atrevería a decir que la mutua incomprensión entre los epígonos de ambas corrientes se debe, ante todo, a un contexto histórico en el que el entramado de ofuscación del capital y la lógica de competencia exacerbada generan un clima de enfrentamiento y animadversión teórica que dificulta el diálogo crítico, fomentando la búsqueda de un distanciamiento sectario y la creación de "marcas" teóricas que buscan distinguirse del resto por su pretendida originalidad. Con todo, estas perspectivas no son en modo alguno patrimonio exclusivo de grupos ni individuos singulares, son el esclarecimiento teórico, siempre contradictorio, porque emerge del entramado de ofuscación del capital, de las posibilidades emancipatorias del presente estadio histórico

de crisis del capitalismo mundial. Ese es el fundamento histórico-objetivo de las posibilidades de convergencia y de diálogo crítico entre las diversas corrientes que aspiran a elaborar una crítica social radical coherente con el actual momento histórico de la civilización capitalista.

Considerando esto, y volviendo a la cuestión de las posibilidades y el contenido de una potencial transformación social radical, Kurz (2009) tiene un punto importante de verdad cuando señala que las revueltas actuales

> […] por más organizadas que sean, quedarán en la nada, si no pueden adquirir una noción crítica de la situación en conformidad con la época. Por ello, no existe alternativa, sin desarrollar una nueva meta socialista por medio de una crítica categorial que no puede ser vinculada al "falso carácter inmediato" de la praxis espontánea (s/p).

Como ya lo he desarrollado anteriormente, de acuerdo con Kurz (2021) una crítica categorial sería aquella que está orientada hacia la supresión de las formas fetichistas propias de la modernidad capitalista –valor, mercancía, trabajo, dinero y capital–, entendiendo estas categorías como las formas básicas del entero edificio de la civilización del capital. Esta "nueva meta socialista" proclamada por Kurz no consistiría, entonces, en un socialismo de Estado renovado, sino que se trataría de abogar por "la *abolición del trabajo,* por la *abolición de la riqueza [abstracta],* por la *abolición del mercado*", como condición básica de la transformación social radical (Navarro Ruiz, 2016, p. 4).

Un escrito más temprano de Kurz (2002) plantea que la miseria de la crítica radical contemporánea reside "en el hecho de que es incapaz de representar una praxis histórica", lo que condenaría a esta crítica categorial a una "existencia esotérica". En ese orden de ideas, señala que el contenido de una forma emancipada de interdependencia humana, en la que se han extinguido las formas fetichistas de la mercancía, el trabajo y del dinero-capital permanece aún en el misterio. Tanto más cuanto se considera que la superación práctica de la forma valor de las relaciones sociales no es un asunto meramente organizativo o técnico, sino "la superación de las relaciones y formas de conciencia estructuradas por el valor" (Kurz, 2002).

Ahora bien, compartiendo esta inquietud del "joven" Kurz (2002), confirmada por la marginalidad casi absoluta de una perspectiva de superación consciente del capital en la sociedad contemporánea, su perspectiva de la emancipación social radical como resultado de "un determinado proyecto de cambio voluntario" da cuenta de las aporías teóricas que seguirán desarrollándose en una etapa posterior de su pensamiento. Al concluir Kurz

(2021, pp. 253-254), algunos años después, que la emancipación social sólo puede ser una "acción consciente", separada y sin una conexión directa con "el proceso inconsciente de desarrollo objetivado" del capitalismo, que nos arrastra ineluctablemente, por su ciega lógica autotélica, hacia "la autoaniquilación de la raza humana o […] la regresión a la barbarie", parece sugerir explícitamente que esta acción consciente sólo puede surgir por mediación de la crítica radical –más precisamente, la crítica del valor-escisión [Wertabspaltugkritik]–. De hecho, para él, la posibilidad de que emerja esta acción consciente está desconectada de la crisis de valorización del modo de producción capitalista:

> La crítica y la crisis son como dos pares de botas diferentes: quien se pone una bota de cada par y quiere correr equipado con esta *falsa unidad* [subrayado de P. I. J. C] sólo podrá enredarse (Kurz, 2021, p. 254).

Al señalar que crisis y crítica de la civilización del capital constituyen una falsa unidad que confunde las cabezas de los falsos críticos del capitalismo, Kurz (2021) resalta uno de los puntos ciegos de su truncada crítica inmanente del capital –o sea, de la dimensión identitaria de su crítica de la sociedad–. Ciertamente, la crisis de la sociedad del capital no produce de manera automática una crítica radical de la sociedad ni mucho menos se traduce en una praxis inmediatamente emancipatoria, pero el problema, con la perspectiva de Kurz (2021), radica justamente en que queda presa de la imposibilidad de comprender a la crítica como constituida por las contradicciones de la sociedad capitalista.

La dialéctica entre la praxis social y la objetividad histórica del capital aparece así truncada bajo el sello de la identidad en Kurz (2021), porque su argumento para la creciente imposibilidad de la transformación radical reside en el hecho de que el capital ha producido, después de largos siglos de autodomesticación social[34], un tipo de individualidad socializada por el capital que ha "interiorizado" plenamente sus ciegas pautas de comportamiento. Pese al momento de verdad de esta perspectiva, habría que preguntarse, entonces, cómo puede ser que Kurz y las/os críticas/os del valor han alcanzado una crítica categorial del sistema. ¿Acaso será que

[34] La historia de este proceso de autodomesticación es desarrollada por Robert Kurz (2002) en *El libro negro del capitalismo*, título para el cual lamentablemente no existe traducción en español.

Kurz y compañía, por alguna razón que nunca han explicado, son diferentes a estos "capitalistas pobres" que no quieren nada más que aferrarse al capital? Conviene aquí citar el siguiente párrafo:

> Hoy, a este respecto, nos enfrentamos a una dialéctica mortalmente peligrosa, precisamente porque, por un lado, el límite interno erigido de forma puramente objetiva por la autocontradicción lógica del proceso de valorización se convierte de hecho en absoluto e histórico; por otro lado, sin embargo, los seres humanos han interiorizado las "condiciones de vida" y las "formas de pensar" dominantes tan profundamente como nunca antes, y por lo tanto quieren, a pesar de las terribles distorsiones sociales, reproducirse hasta el final en el contexto capitalista formal y funcional que se considera que "no tiene alternativa" (Kurz, 2010b, s/p).

Analícese bien este párrafo. Hoy estamos ante una "dialéctica mortalmente peligrosa" que puede resumirse de la siguiente manera: el capital ha alcanzado objetivamente su límite absoluto interno, pero la humanidad está cada vez más presa de las formas de acción y de conciencia propias del capital, por lo que se aferrará a este sistema hasta el día en que la catástrofe completa caiga sobre sus cabezas. Kurz (2010b) confunde aquí la terrible tendencia del capitalismo tardío hacia la reducción de los seres humanos a la mera autoconservación con la identidad entre los seres humanos y el capital, lo que le impide profundizar en el carácter históricamente determinado de las brechas potenciales o, como en el caso de las luchas de clases, declararlas simples procesos de modernización del sistema. El pensamiento de Kurz tiene su mérito y su desgracia en que está prisionero de la inmanencia, esto le permite desplegar teóricamente de manera magistral la lógica destructiva de la socialización capitalista, pero impide su autorreflexión sobre las condiciones de posibilidad reales para la transformación social radical. La inmanencia del capital aparece en Kurz, entonces, como una inmanencia identitaria cuyo final inevitable es la crisis y la catástrofe total, no como una dialéctica inmanente y fundamentalmente dinámica que no sólo produce objetivamente la destrucción del mundo, sino que también desarrolla posibilidades objetivas para su propia abolición emancipatoria.

Lejos, por cierto, está la presente investigación de proponer un "nuevo" sujeto de la emancipación que venga a llenar el vacío dejado por el fracaso y colapso del antiguo movimiento obrero. Más bien, he querido evidenciar cómo en las luchas sociales contemporáneas, en el marco de la crisis del capitalismo mundial –tal como es el caso de la revuelta en Chile de 2019–,

asistimos al despliegue de un movimiento práctico contradictorio que surge en el terreno de la socialización fetichista del capital, que se desarrolla en contradicción con esta forma de las relaciones sociales, y que encuentra en tal dinámica todas sus tensiones, contradicciones, impasses y potencialidades de negación determinada de esta forma social.

Esta imposibilidad para comprender el potencial de negación determinada inscrito en las contradicciones de la propia relación capitalista es, desde esta perspectiva, el gran impasse de la teoría kurziana. Ésta es, por ello, una insuficiencia teórica que se deriva de su aprehensión identitaria de las contradicciones del capital –por ello he afirmado que, pese a la genialidad manifiesta de ciertos pasajes de su obra, su crítica inmanente queda trunca–. Crisis y crítica de la socialización capitalista no son dos momentos de una "falsa unidad", sino, por el contrario, dos momentos de la dialéctica histórica de la transformación y la reconstitución que es intrínseca a la dinámica particular del despliegue real de la civilización capitalista desarrollada. Si existe una posibilidad real de transformación social radical, ésta sólo puede emerger de este proceso contradictorio de desarrollo y crisis, aunque no tiene asegurada su realización, y –en esto Kurz tiene razón– es la misma dinámica de la crisis la que obstaculiza crecientemente sus posibilidades.

Por consiguiente, la teoría de Kurz tiene el mérito –entre muchos otros– de superar intelectualmente la afirmación de la lucha de clases del movimiento obrero, del proletariado y de su realización histórica como sujeto-objeto de la historia propia del marxismo tradicional, pero al precio de una aprehensión unidimensional de la relación de capital que es necesariamente ciega al potencial de trascendencia en la inmanencia. Bajo esta perspectiva, su comprensión teórica de la dinámica de las relaciones sociales capitalistas está constituida por una serie de identidades entre el trabajo abstracto –desprovisto de una contraparte concreta–, la forma-sujeto, un modo de comportamiento ciego e inconsciente idéntico a la lógica autotélica del valor y la carrera suicida hacia el colapso y la barbarie –que sólo podría ser interrumpida por una crítica categorial consciente–. Pareciera que, en Kurz, quizás a diferencia de Roswitha Scholz (2019), está completamente ausente la perspectiva del recuerdo de lo vivo en los sujetos socializados por el capital. Esto es, por supuesto, producto de la época actual, en la que la creciente identidad entre los sujetos y el sistema –que sólo se podría consumar realmente en la muerte de todo el mundo (Adorno, 2018)–, engendra la perspectiva distorsionada de que ya se ha consumado la realización empírica de la completa identidad.

Tal como constata Clara Navarro Ruiz (2016), el llamado kurziano a emprender una crítica auténticamente radical del capital, capaz de hacer estallar su campo histórico, queda truncado por "los límites de la negación radical de las categorías de la economía política, sin conseguir apelar a las principales voces críticas actuales, lo que es especialmente grave dada la actual situación político-económica que estamos viviendo" (p. 4). A despecho de su constante insistencia en la autoemancipación de la humanidad con respecto al comportamiento fetichista, inconsciente y destructivo de las relaciones sociales capitalistas, la crítica de Kurz termina por reproducir, debido a su insuficiente aprehensión del carácter dual de las formas capitalistas, la división del mundo entre educadores ilustrados y masas a educar criticada tempranamente por Marx (2012, pp. 33-39). La crítica del valor constituye, así, un retroceso hacia una forma sofisticada de vanguardismo teórico en cuanto a que, debido a este fracaso de su crítica para aprehender la dialéctica inmanente del modo de producción capitalista, termina en una regresión implícita a la inyección de conciencia desde afuera que caracteriza a toda la ultraizquierda histórica.

Demos un examen más detallado sobre este punto. Kurz plantea el problema de la inmanencia de la lucha de clases –Brassier (2023) la ha denominado como "antinomia de la lucha de clases"–, que consiste en que el proletariado, luchando dentro de los marcos de la relación entre el capital y el trabajo, reproduce las condiciones de su propia explotación. Ahora bien, aunque Kurz capta el reformismo como una cuestión inherente al carácter fetichista del entramado de socialización capitalista, falla al comprender la determinación sociohistórica del reformismo como una potencialidad anclada en el carácter dual del trabajo, no en el puro trabajo abstracto. No puede exigirse, de manera normativa, que se abandonen las "reivindicaciones inmanentes al sistema" (Kurz, 2002, s/p). Esto es especialmente evidente cuando esas reivindicaciones tienen por premisa inmediata llevar un pan a la boca o luchar contra el encarecimiento de los costos de vida. Por el contrario, la tarea de una crítica social radical sería comprender y evidenciar la brecha potencial en la lucha inmanente, mostrando la posibilidad de ir más allá de las formas fetichistas de la socialización capitalista. En una línea argumental similar a la de Kurz, uno de sus epígonos hoy caído en desgracia dentro de la corriente de la crítica del valor-escisión[35], plantea que:

[35] No entraré aquí en los detalles de la crítica teórica de Roswitha Scholz al "conservadurismo de izquierdas de Anselm Jappe", pero el texto completo puede

> Tanto si se trata de un conflicto salarial mediatizado por los sindicatos, como si es una revuelta en los suburbios, la cuestión es casi siempre la del acceso a la riqueza mercantil. Dicho acceso es generalmente necesario para poder sobrevivir en la sociedad de la mercancía, esto es indudable, pero también se ha constatado que estas luchas no plantean la exigencia de superar al sistema actual y crear otras maneras de vivir (Jappe, 2013, p. 401).

Pero, dadas las condiciones históricas propias de la dominación real del capital, ¿podrían tratarse las luchas, al menos inicialmente en algunos contextos sociohistóricos concretos, de otra cosa que del acceso a la riqueza mercantil? En la medida en que la mercancía constituye la forma elemental de la riqueza social, es imposible que el punto de partida de las luchas sea otro que la socialización capitalista. Esperar un despertar inmediato y generalizado de conciencia que dirija a la humanidad en contra de la mercancía es absurdo y señala, más bien, una incomprensión profunda de la dinámica histórica del capital.

La posibilidad de superar emancipatoriamente la reproducción social capitalista y la creación de otro modo de vida social, solamente puede darse sobre la base de las luchas necesariamente inmanentes al capital y que plantean la potencialidad de su negación histórica a través de las contradicciones intrínsecas de su movimiento práctico dentro de las formas capitalistas y mediado por ellas. Por otro lado, cabe destacar que esta perspectiva de las luchas sociales y de clases actuales guarda un ominoso silencio, que se puede achacar o a la ignorancia o a su soterrado elitismo, sobre perspectivas de superación consciente del sistema que se agitan en el interior de esas luchas. Paradójicamente, con toda su deformación ideológica del fenómeno, las organizaciones militares y las nuevas derechas son, como hemos visto en el caso de la revuelta de 2019 en Chile, mucho más conscientes del potencial subversivo que se encuentra en determinados sectores radicales dentro del entramado social, buscando por todos los medios represivos disponibles a su alcance el impedir su expansión dentro de la sociedad.

No obstante, permanece la pregunta acerca de la producción de la brecha entre la reproducción de las relaciones sociales capitalistas y la producción de su negación histórica. A este respecto, Jappe (2013) retorna a la perspectiva de Marcuse:

---

encontrarse en la web de *Exit*: https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=1&posnr=910

> Herbert Marcuse ya había definido claramente la paradoja, el verdadero círculo vicioso de cualquier empresa de liberación y que, desde entonces, no ha dejado de agravarse: los esclavos tienen que ser ya libres para liberarse (p. 403).

Pero Jappe (2013) no señala ningún punto de partida para la empresa de liberación, ese punto en el que los esclavos ya son de antemano libres –¿en la consciencia?– para liberarse, lo que implica retroceder hacia la concepción ilustrada de la emancipación como una toma de conciencia radical que, más tarde, se convertirá en actividad práctica –esto también se encuentra en Kurz (2021)–. Salta a la vista que, en una civilización que avanza, como en Gaza, directamente hacia el abismo de la catástrofe total, es cuando menos ingenuo plantear el acceso mediado por la teoría como condición para la activación del freno de emergencia que permitiría "descarrilar el valor" (Jappe, 2021).

Esto nos obliga a repensar necesariamente la relación entre la crítica radical y la historia, de la conexión entre una crítica social radical y las posibilidades inmanentes de transformación social. Si la teoría tiene alguna relación con las luchas actuales, es no solamente buscar fungir como una autocomprensión crítica de las potencialidades, límites y contradicciones de las luchas contemporáneas, sino evidenciar al mismo tiempo la negatividad que persiste en el entramado de la socialización capitalista pese al fracaso o la integración de esas luchas. A este respecto, Kurz (2002) señalaba la persistente necesidad de un balance histórico-crítico de las luchas sociales en la historia de la civilización capitalista, "a fin de avanzar mediante la reflexión histórica hacia un nuevo movimiento de emancipación que vaya más allá de la forma mercancía" (s/p).

Pero la teoría no debe ser esclava de la praxis –esto implicaría que perdiera su autonomía como teoría y deviniera en pseudopráctica (Adorno, 2009a)– ni perseguir cualquier movimiento social que aparezca en la superficie de la sociedad capitalista como posible realización de la crítica. En el contexto de la crisis del capitalismo tardío, la perspectiva kurziana de la transformación radical como una crítica práctica de la economía política es más actual y necesaria que nunca. Sin embargo, esta perspectiva es incompleta sin una teoría radicalmente autorreflexiva, que sea capaz de dar cuenta de la necesaria mediación del movimiento práctico de las luchas por las formas del valor y, al mismo tiempo, señalar en ese despliegue las posibilidades para la apertura de una brecha emancipatoria que se sostiene y expande precisamente criticando prácticamente las formas de existencia social del capital.

En un texto que constituye su verdadero testamento político al respecto, Kurz (2012) señaló que "una transformación verdaderamente revolucionaria sólo progresa en la medida en que sus inicios y fases de transición sean criticadas sin piedad, para superarlos y repeler sus medias verdades, falacias y aberraciones" (s/p). De lo contrario, la posibilidad de la emancipación podría volverse en su opuesto, lo que en un contexto mundial abiertamente reaccionario y regresivo deviene una advertencia más necesaria que nunca. De ahí la importancia decisiva que la reflexión teórica adquiere hoy, ya que, por ahora, no existe abiertamente como movimiento histórico una perspectiva emancipatoria de ruptura consciente con el orden establecido, lo que se une a un contexto en el que proliferan por doquier diferentes niveles de ruina y desesperación social.

La activación del "freno de emergencia" para detener el despliegue de la lógica de aniquilación del capital requeriría, según Kurz (2012), "crear un esquema teórico actualizado y […] una organización social integral que incluya a las clases bajas" (s/p). Este último punto sería fundamental, ya que:

> [En los movimientos actuales] no hay rastro de una idea nueva y revolucionaria, la clase media académica se comporta en gran medida de forma autorreferencial y sin ninguna conexión sistemática con las clases bajas, y el encuentro no vinculante a través de internet sigue sin tener fuerza organizativa en el ámbito social. Aparte de frases democráticas hueras, no hay nada más (Kurz, 2012, s/p).

Aunque esto es particularmente cierto en lo que se refiere a la clase media académica, no es cierto que haya sólo frases democráticas en las luchas actuales. Por el contrario, como hemos visto en el caso de la revuelta chilena de 2019, hay, aunque sea en ciernes y de manera ideológica, un atisbo de perspectiva más allá de la socialización capitalista. Reducir, por ejemplo, la revuelta a la cuestión de la democracia y la dignidad, que es el relato de quienes personifican el capital y constituyen el ala izquierda del partido del orden, implicaría abandonar cualquier perspectiva crítica sobre su movimiento intrínsecamente contradictorio, sobre sus posibilidades reales y la verdad de su negatividad radical que emergió prácticamente como estallido insurreccional. No obstante, es verdad que, ante la ausencia de una perspectiva de alternativa emancipadora real, las revueltas y las luchas sociales potencialmente radicales serán "utilizadas por fuerzas muy diferentes que afirman su tendencia a la barbarie ante un vacío ideal y organizativo" (Kurz, 2012, s/p).

De ahí la necesidad de desarrollar una perspectiva revolucionaria adecuada al presente estadio histórico del capitalismo mundial y formar un polo

opuesto a la barbarie de la crisis (Kurz, 2012), lo que entrañaría como uno de sus presupuestos retomar el proyecto marxiano de crítica de la economía política enterrado por la izquierda. Es sumamente interesante que Kurz (2012) termine su escrito con la conciencia de que un esfuerzo teórico tal requiere la conjunción de fuerzas sociales en todo el mundo, para superar la parálisis de las perspectivas emancipadoras y librar la batalla por la verdad de nuestra época. Sobre este llamado a un nuevo concepto de revolución en Kurz (2012), hay, en el final de *La sociedad autófaga*, de Anselm Jappe (2019), una interesante perspectiva sobre superar la dicotomía entre reforma y revolución:

> Es necesario superar la dicotomía entre reforma y revolución, pero en nombre del radicalismo, porque el reformismo no es en ningún caso "realista". A menudo se presta demasiada atención a la *forma* de la contestación (violencia/no-violencia, etc.) en lugar de interesarse por su contenido (p. 313).

De hecho, esta perspectiva lleva hacia un momento notoriamente comunizante de Jappe (2019):

> La abolición del dinero y del valor, de la mercancía y del trabajo, del Estado y del mercado *debe producirse de inmediato* [cursivas mías P.I.J.C.], pero ni como programa maximalista ni como utopía, sino como la única forma posible de "realismo". No basta con liberarse de la "clase de los capitalistas"; hay que liberarse de la relación social capitalista, que implica a todo el mundo a pesar de sus roles (p. 313).

Pero esta abolición inmediata de las categorías del capital –incluido el Estado–, de sus formas fundamentales de existencia social, no puede emprenderse sin entrar en conflicto con el orden existente y, por tanto, sin lidiar con el terrorismo del Estado y las clases dominantes, que necesariamente se desatará sobre cualquier rebelión social que amenace con trastocar la continuidad de la sociedad capitalista. Roswitha Scholz (2013) preveía que la crisis de esta civilización entrañaría la brutalización del patriarcado y de toda la relación capitalista. Esta brutalización no es una mera predicción teórica, sino que se encuentra de manera palpable en el accionar policiaco-militar contra la revuelta de 2019, que sigue una tradición de terrorismo y violencia política y sexual, sin la cual habría sido imposible el desenvolvimiento histórico del capitalismo desarrollado en Chile (Maldonado, 2023). Por consiguiente, si la abolición del valor –que necesariamente involucra la (auto)abolición del proletariado– es la única forma posible de realismo, afir-

mación con la que concuerdo plenamente, la revuelta de 2019 demuestra que ésta no puede realizarse más que por medio de un movimiento práctico que deberá lidiar contra una represión despiadada, y que sólo podrá tomar fuerza contra el terrorismo de Estado al socavar prácticamente las relaciones fundamentales del capital y estar dotada de los medios materiales para sostener ese proceso de crítica práctica del capitalismo.

4.6. Conclusión: hacia una lectura autorreflexiva de la revuelta contemporánea

En este capítulo he querido dar cuenta de la especificidad histórica de la revuelta contemporánea por medio de un diálogo crítico con algunas de las teorías críticas que consideré pertinentes a este fin. Lamentablemente, otras corrientes de valiosa importancia dentro de la teoría marxiana contemporánea, como el Marxismo Abierto o la llamada dialéctica sistemática, entre otras, tuvieron por fuerza que quedar fuera de la discusión. No debido a alguna insuficiencia –más allá de la necesaria crítica que a ellas se puede, y debe, desarrollar–, sino simplemente a mis insuficientes energías para abordar aquí la no pequeña tarea de comprender, desarrollar y criticar estas corrientes bajo el prisma de los límites y posibilidades para la transformación social radical en el presente.

A pesar de ello, al entrar en diálogo crítico con la teoría de la comunización y la crítica del valor, diálogo que también hubo de ser necesariamente esquemático y acotado, he querido dar cuenta del contenido, los impasses y las potencialidades de las luchas de clases contemporáneas en el interior del proceso de crisis del estadio tardío del capitalismo. Al mismo tiempo, desarrollé algunos de los impasses que me parecen más relevantes en tales teorías, queriendo contribuir con ello a empujar más allá los límites de la crítica y, por lo tanto, desplegando elementos que considero valiosos para la constitución de una crítica social radical adecuada a este momento histórico del capitalismo mundial.

Ahora, después de este despliegue teórico, se revela la constitución del capital en comunidad material y la crisis del capitalismo tardío como el terreno histórico-objetivo del desarrollo del movimiento práctico de la revuelta en un sentido mucho más amplio y profundo que al comienzo de esta investigación. Mi propósito no era solamente, por supuesto, resumir lo que más o menos he logrado comprender en términos teóricos, sino mover

a quienes leyeran esta investigación a desarrollar un proceso de reflexión sobre el carácter contradictorio de la revuelta en Chile, que permitiera esclarecer otros aspectos de la sociedad del capital, permitiendo así una comprensión de su dinámica inmanente y de la posibilidad –y la necesidad– de su abolición. La revuelta aparece ahora, después de este desarrollo teórico, en una determinación sociohistórica que responde a las transformaciones objetivas del proceso de desarrollo y crisis del capitalismo tardío. La especificidad de la revuelta ha de ser buscada en este terreno histórico-objetivo que la determina y que permite aprehender más ampliamente su dinámica intrínsecamente contradictoria como una dialéctica de la desestructuración y la reconstitución del capital. Al respecto, la teoría de la comunización y la crítica del valor entregaron claves de lectura del movimiento real del fenómeno que permiten una comprensión más rica, más concreta, del proceso de la revuelta de 2019, de su trasfondo histórico y de su contenido potencialmente emancipador.

La revuelta expresa en su movimiento práctico posibilidades y límites inmanentes para la transformación social, que ahora se evidencian como históricamente específicas de este proceso de crisis del capitalismo tardío. En ella, aparecen con claridad los límites e impasses que enfrenta cualquier proceso de rebelión contemporánea, en lo que respecta tanto a su propia dimensión conformista, como a la amenaza del terrorismo de Estado en cuanto forma específica de la pseudoautonomización del capital y de fuerza represiva orientada a asegurar su reconstitución. De esta manera, el estudio de la dinámica intrínseca de la revuelta, aunque no puede tener validez universal para todas las revueltas contemporáneas –dado que algunas de ellas incluso expresan elementos abiertamente neofascistas, como fue el caso de Ucrania en 2014 o de Estados Unidos en 2021–, permite dar cuenta de un contenido que excede sus determinaciones locales y que manifiesta las características propias del periodo histórico que nos contiene.

Leer la revuelta a partir de la teoría de la comunización señala las potencialidades emancipatorias de su movimiento práctico, sus límites, aporías y contradicciones, en el seno de un proceso que se mueve dentro de la relación de capital. Quizás, en este sentido, la lección más importante que deja la revuelta de 2019 es el propio proceso realmente existente de producción de la revuelta como tal, ese movimiento práctico en el que tanto he insistido y que señala la posibilidad real de una crítica práctica de la organización capitalista de la sociedad. Creo que la insistencia en este proceso, completamente descuidado por la literatura sobre la revuelta en cuestión, permite esclarecer

la problemática de la relación entre el movimiento práctico de la revuelta y la mediación de las formas del capital. Esta lectura tiene consecuencias para una perspectiva de transformación social radical, porque apunta hacia la posibilidad de la producción consciente de la ruptura con las formas básicas de la socialización capitalista y, en esta determinación, permite renovar la discusión sobre la posibilidad de la transformación social radical en el seno de este proceso potencialmente catastrófico de crisis del capitalismo tardío.

Por otro lado, el diálogo crítico con la teoría del valor permite enriquecer la perspectiva de una potencial crítica práctica del capitalismo, al señalar la necesidad de una crítica categorial consciente de la socialización capitalista. Más aún, al discutir las aporías constitutivas de esta rama de la teoría marxiana contemporánea –particularmente de su principal impulsor, Robert Kurz– se abre la perspectiva de la transformación social radical como proceso comunizante en el sentido de la abolición completa de las formas capitalistas, del comunismo como "crítica práctica de la economía política" exigido por Kurz (2021, p. 59). Lamentablemente, Robert Kurz no profundizó, más allá de esta intuición y una vaga referencia a un criptoconsejismo, en este aspecto de su propia teoría, puesto que los impasses inmanentes al carácter unidimensional de su crítica del capitalismo le impedían avanzar en esa dirección.

Precisamente a este respecto, lo que he querido resaltar aquí es que todo el despliegue teórico de esta investigación responde a un determinado proceso sociohistórico, siendo este capítulo un momento necesario de una autorreflexión de la teoría con respecto a sus propias determinaciones histórico-objetivas. El movimiento práctico intrínsecamente contradictorio de la revuelta en Chile exigía una perspectiva capaz de fundamentar su dinámica constitutiva en el carácter bifacético de la sociedad, lo que obligaba a leer el proceso a partir de un balance teórico-histórico capaz de evidenciar no sólo la determinación de la revuelta en Chile por la sociedad desde la que ha emergido, sino por un marco histórico más amplio de crisis del estadio tardío del capitalismo.

Al dar este paso teórico, he querido también sentar algunas bases para la discusión sobre el contenido de la revuelta contemporánea, mostrando la amplia determinación sociohistórica de la teoría que quiere aprehenderla en su movimiento real. Pero también, y esto es esencial, he querido mostrar cómo las perspectivas sobre la transformación social radical y la emancipación humana en algunas de las teorías radicales contemporáneas responden, ante todo, a las posibilidades inmanentemente reales que se encuentran y

desarrollan en el proceso de crisis del capitalismo contemporáneo. Bajo ese prisma, este capítulo ha querido contribuir a esclarecer la posibilidad, aún no realizada, de una crítica social radical que apunte conscientemente hacia la liquidación emancipatoria del modo de producción capitalista. Leer la revuelta y su dinámica intrínsecamente contradictoria desde ese enfoque, es un paso necesario, me parece, para la realización de esa posibilidad.

CONCLUSIÓN
TODO PUEDE CAMBIAR PORQUE (AÚN) SEGUIMOS VIVIENDO

> Ninguna teoría, por crítica que sea, puede derribar por sí misma relaciones sociales. Para ello el impulso transformador precisa de algo más que la mera voluntad o el compromiso intelectual: requiere una relación con la historia (Maiso, 2022, p. 30).

> "Aquí se nos va la vida, como se le fue al Aníbal, como se le fue a mi Rafael, a mi Eduardo y a mi Pablo, se les va la vida a todos los que salieron para la revuelta y fueron asesinados por estos cobardes". Luisa Toledo, en un discurso pronunciado el 20 de octubre de 2020 durante el velatorio de Aníbal Villarroel, asesinado un día antes por Carabineros de Chile.

Muchos elementos de fundamental importancia para comprender la revuelta de octubre de 2019 en toda la riqueza de su amplia determinación sociohistórica se quedaron necesariamente en el tintero. Me habría gustado abordar la cuestión feminista, en particular, la importancia de la revuelta feminista de 2018 que antecede directamente a la de 2019, la práctica de las proto-milicias neofascistas que actuaron durante el curso de la revuelta como apoyo a los organismos de represión del Estado –siendo Julio Cortés (2021) el investigador pionero sobre esta cuestión–, profundizar en el contenido de la reestructuración política y económica del capital en Chile con posterioridad a la revuelta, los procesos de contrainsurgencia preventiva del gobierno de Gabriel Boric y, más ampliamente, la cuestión de los 50 años de reestructuraciones represivas del capital en Chile, que constituye el verdadero trasfondo social e histórico de la revuelta y que es, por ello, el marco histórico-objetivo concreto en el que adquiere todo su significado en cuanto movimiento práctico.

No obstante, al abordar el problema de los límites y posibilidades de la transformación social radical, tal y como se expresan en la dinámica de desestructuración y reconstitución propia del despliegue práctico de la revuelta en Chile, espero haber dado un necesario paso teórico que permita contribuir a ultrapasar las perspectivas tradicionales con respecto a las luchas sociales contemporáneas y su relación intrínseca con el entramado social capitalista desde el cual emergen. Es esta forma la que he creído mejor para colaborar a esas fuerzas potencialmente emancipatorias que de manera tan viva y vibrante se manifestaron en esas jornadas de octubre y noviembre de 2019, fuerzas que hoy se encuentran dispersas y parcialmente desmoralizadas, pero que de cuando en cuando aparecen en el curso de este proceso de reestructuración represiva para dar cuenta de la persistencia de la negatividad en la sociedad capitalista. La revuelta ha fracasado como potencial para la transformación radical de la sociedad, pero su mayor contribución a una crítica social radical fue su propia existencia en actos que alumbra, a través de su despliegue contradictorio, las posibilidades prácticas realmente existentes para una liquidación emancipatoria de las formas sociales capitalistas.

Cuando ya casi se cumplen siete años del 18 de octubre de 2019, es evidente que el potencial de reconstitución, su dimensión conformista, se impuso ulteriormente por sobre, y a través, del potencial de transformación del carácter capitalista de la sociedad. Empero, lo hizo arrojando hacia adelante la historia; es decir, por medio de un proceso histórico contradictorio que ha requerido una nueva reestructuración represiva del entramado social capitalista en Chile que, además, ha alterado definitivamente el escenario político y social de una manera tal que permite entrever una serie de brechas y fracturas por las que se filtra el potencial de negatividad que permanece más allá de la difuminación de la revuelta. Quienes han querido revivir la revuelta a toda costa, invocando la posibilidad de un nuevo estallido como el del 18 de octubre de 2019 ante cualquier coyuntura medianamente importante, se estrellarán contra la realidad de las condiciones históricas posteriores a la revuelta. Pero no hay que confundir la aparente pasividad generalizada –que es mantenida a costa de estados de excepción focalizados, una campaña de terror mediático permanente y una represión policial aplastante de cualquier expresión de protesta– con la supresión del antagonismo social.

La historia no se repite dos veces, y si lo hace es sólo para retornar como una gran farsa (Marx, 2023, p. 61). El potencial emancipatorio que emergió en el curso del movimiento práctico de la revuelta fracasó en sus propios términos, tal y como se desarrolló efectivamente en el despliegue en actos

de la revuelta. Hay que pensar, por tanto, el fracaso real del movimiento realmente existente, con sus límites, contradicciones, impasses, retrocesos y posibilidades; esa es una perspectiva que me parece puede contribuir a constituir un polo de negatividad conscientemente orientada hacia la crítica radical de la sociedad en Chile después del proceso histórico de la revuelta. En otras palabras, querer repetir la revuelta sería querer repetir todo lo que constituyó precisamente su fracaso. Nada más lejos de lo que constituye el interés y la perspectiva de una crítica radical coherente.

Lo que comenzó a sucumbir desde el 15 de noviembre de 2019 en adelante fueron justamente las contradicciones del movimiento práctico de la revuelta, mas no el antagonismo social y la negatividad que persiste al interior del entramado social capitalista. Lo que fracasó, por tanto, fue toda una anquilosada herencia de un largo proceso histórico, o sea, de todo aquello que efectivamente no era la transformación social radical: prácticas, ilusiones, ideas, perspectivas, reivindicaciones, etc., de las que la dimensión potencialmente emancipatoria del movimiento práctico de la revuelta no podía librarse más que a través de su fracaso empírico. Pero la conciencia de este fracaso, y de la persistencia de la negatividad en el entramado social capitalista después de la revuelta, requiere una autorreflexión, un autoesclarecimiento de la propia praxis, o sea, requiere de su unión con la teoría, con una crítica social radical que se oriente, como la dimensión negativa del movimiento real, hacia una supresión de las formas sociales capitalistas. Requiere, para decirlo sin ambages, de una estrategia conscientemente radical imbricada con las luchas sociales, que tienda y que busque de manera consistente, constituirse como una fuerza material e histórica dirigida hacia la transformación emancipatoria de la sociedad.

Como hemos visto, nada más difícil en el proceso histórico actual que la unión en la diferencia de la teoría con el movimiento real. Éstos son los límites de la crítica, límites que también se expresaron en el movimiento práctico de la revuelta. La perspectiva de una crítica social radical no sólo enfrenta el derrocamiento de las individualidades en cuanto sujetos y, por tanto, el debilitamiento de las condiciones necesarias para la autorreflexión, sino también el poder pseudoautonomizado del capital que se manifiesta como una fuerza aplastante sobre los miembros de la sociedad y como la constitución de un potente aparato represivo.

En el curso de la revuelta, el poder del capital bajo la forma de una ofensiva policiaco-militar, comandada para la comisión de crímenes de lesa humanidad, fue un importante freno a la dinámica tendencial de desestructuración práctica de la temporalidad del capital. Una teoría crítica de la so-

ciedad que renuncia a tomar acta de la importancia de esa forma particular de la (pseudo)autonomización del capital, pierde, con ello, la posibilidad de pensar una alternativa práctica al aplastante poder del capitalismo sobre los vivientes. Es decir, pierde la posibilidad de pensar y actuar estratégicamente en el terreno de la relación capitalista, terreno que es el marco en el cual operan los aparatos de represión del Estado.

Por consiguiente, como señala Jordi Maiso (2022, p. 30) a propósito de las tendencias propias de la actual fase histórica del capitalismo, para la crítica se impone objetivamente la necesidad de un vínculo efectivo con la historia. Ese vínculo es un presupuesto necesario para una superación emancipatoria de la potencial catástrofe a la que nos arrastra la crisis del capitalismo tardío. Desde la perspectiva de esta investigación, es posible tender un vínculo con el movimiento real mediante el autoesclarecimiento de las contradicciones del propio despliegue práctico. Al indagar en los límites y posibilidades de la transformación social radical, tal como se presentan en el desarrollo de la revuelta en Chile de 2019, he querido justamente contribuir a esa necesaria autorreflexión que quiere evitar la caída en la pseudopraxis. Pero, en realidad, esto ya ha sucedido en la dimensión conformista de la revuelta: ese es también un resultado del fracaso del potencial emancipatorio de la revuelta de octubre.

Adorno (2004b, p. 344) decía que una investigación sociológica debe hacer su contribución, por modesta que sea, a la disolución del hechizo social del capital, y debe hacerlo con medios que no sucumban ni refuercen ellos mismos tal hechizo. Al poner en el centro de mi perspectiva el doble carácter de una sociedad que tiende a autonomizarse con respecto a los vivos, y las contradicciones que una objetividad social tal impone necesariamente a un movimiento práctico de rebelión –en este caso, la revuelta de 2019 en Chile–, he querido simultáneamente dar cuenta de la fuerza del propio hechizo de la praxis bajo la forma de una persistencia práctica del capital, de la debilidad relativa de la rebelión de los vivientes con respecto al poder de la socialización capitalista, pero también de la existencia efectiva de una potencialidad de ruptura que existió realmente en el curso del despliegue práctico de la revuelta. Creo que esto puede contribuir a esclarecer una perspectiva, todavía en un estado necesariamente fragmentario, de transformación social radical adecuada al presente estadio histórico de desarrollo y crisis del capitalismo mundial. Otro mérito no quisiera para esta investigación.

El fracaso del potencial emancipatorio de la revuelta se ha manifestado, también, en un pesado manto de olvido sobre el momento efectivamente radical de este movimiento práctico. Hoy las masas amotinadas del ayer

escupen sobre el fracaso de su rebelión, consecuencia inevitable de todo derrumbe de un proceso similar. A contrapelo de este olvido, que es socialmente planificado y administrado por las diferentes agencias de gobierno, control, propaganda y manipulación propias de una sociedad fundada en la explotación productiva del trabajo vivo, la crítica radical de esta sociedad requiere minar las condiciones que sostienen este olvido, que quieren sepultar el recuerdo de lo vivo y de lo que había de radical en su rebelión.

No obstante, no se trata solamente de insistir en que efectivamente las cosas podrían ser de otra manera –esta perspectiva ya ha demostrado su impotencia, particularmente en los sectores radicales–, sino que hay que crear las condiciones *para que la humanidad pueda recordarlo*. Esto implica llevar a los sujetos socializados por el capital a reconocer un sufrimiento y un malestar que ya no pueden seguir ignorando, pero también a recordarse en cuanto sujetos vivientes en oposición a la frialdad constitutiva de este modo de vida y socialización, puesto que la revuelta no puede entenderse en su más profunda realidad sin este movimiento de oposición práctica hacia la frialdad y la atomización social que con tanta fuerza emergió en el movimiento de las evasiones en masa y en el posterior estallido de la misma. Sólo de este impulso pueden los vivientes tomar fuerzas para emprender un proceso de autotransformación material conscientemente dirigido a la supresión en sentido emancipatorio de la organización capitalista de la producción material de la sociedad.

Para no dejar lugar a dudas, esta investigación ha querido ser un recuerdo de lo vivo, tal como lo fue en términos prácticos el momento radical de la revuelta que aquí ha sido el objeto de estudio. Una crítica radical que no traiga a los vivientes el recuerdo de lo vivo que ha sido olvidado, que no opere en el sentido de una anamnesis de lo viviente, servirá, a despecho de que sus intenciones declaradas sean otras, a la reproducción ampliada de lo muerto, que es el movimiento real del capital. Lo que quería era, en suma, contribuir a permitir el recuerdo de la oportunidad desperdiciada en la memoria colectiva, posibilitando su transformación en perspectiva de emancipación. Después de todo, e incluso en el medio de un amplio proceso histórico-mundial que amenaza de manera patente con la catástrofe, todavía estamos vivos. Ese hecho es el desmentido empírico de cualquier mitología de la identidad, y la prueba flagrante de que aún existe la posibilidad de empezar juntos de nuevo.

REFERENCIAS

Adorno, T. W. (1969). A Conversation with Theodor W. Adorno (Der Spiegel). En: *Communist in situ*: https://cominsitu.wordpress.com/2015/09/01/a-conversation-with-theodor-w-adorno-spiegel-1969/ [Revisado el 09/03/2026].

Adorno, T. W. (1991) De la relación entre sociología y psicología. En *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós, pp. 135-204.

Adorno, T. W. (1993). *Consignas.* Buenos Aires: Amorrortu.

Adorno, T. W. (2001) Sociedad. En *Epistemología y Ciencias Sociales*, Valencia: Frónesis / Cátedra / Universitat de Valencia, pp. 9-18.

Adorno, T. W. (2004a). Reflexiones sobre la teoría de las clases. En *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal, pp. 347-364.

Adorno, T. W. (2004b). ¿Capitalismo tardío o sociedad industrial? En *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal, pp. 330-344.

Adorno, T. W. (2004b). Anotaciones sobre el conflicto social hoy. En *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal, pp. 165-182.

Adorno, T. W. (2009a). Notas marginales sobre teoría y praxis. En *Crítica de la cultura y sociedad II*, pp. 675-695.

Adorno, T. W. (2009b). *Introducción a la sociología.* Ciudad de México: Gedisa.

Adorno, T. W. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2017). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada.* Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2018). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad.* Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2019) *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Alliez, É. & Lazzarato, M. (2022). *Guerras y capital.* Madrid: Traficantes de sueños.

Alvarado, A. (2019). Tras represión policial, estudiantes secundarios se unen contra Aula Segura. En Radio JGM: https://radiojgm.uchile.cl/estudiantes-secundarios-unidos-contra-aula-segura-01-01/ [Revisado el 09/03/2026].

Arthur, C. (2004). *The new dialectic and Marx's Capital.* Leiden: Brill.

Arthur, C. (2013). The practical truth of abstract labour. En: R. Bellofiore, G. Starosta & P. Thomas, edits. *In Marx's laboratory: critical interpretations of the Grundrisse.* Leiden/Boston: Brill, pp. 101-120.

Ayala, L. (2019) El big data del Gobierno: Los detalles del informe por el estallido social que entregó a la Fiscalía. En La tercera: https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/big-data-del-gobierno-los-detalles-del-informe-estallido-social-entrego-la-fiscalia/947967/ [Revisado el 09/03/2026].

Barriga, F. & Sato, A. (2021). *¿El tiempo es oro? Pobreza de tiempo, desigualdad y reproducción del capital.,* Santiago de Chile: Fundación SOL.

Bellofiore, R. (2008). A ghost turning into vampire: the concept of capital and living labour. En: R. Bellofiore & R. Fineschi, edits. *Re-reading Marx: New perspectives after the critical edition.* Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 178-194.

Bellofiore, R. & Redolfi, T. (2014). The Neue Marx-Lektüre. Putting the critical of political economy back into the critique of society. *Radical philosophy*, 189, pp. 24-36.

Benjamin, W. (1987). *Dirección única.* Madrid: Alfaguara Ediciones.

Benjamin, W. (2002). *The arcades project.* Cambridge: Harvard University Press.

Benjamin, W. (2007). *Sobre el concepto de Historia. Tesis, apuntes, notas, variantes.* Buenos Aires: Piedras de papel.

Bernes, J. (2020/2021). Algunos relatos sobre comunización. En *Cuadernos de negación*: https://drive.google.com/file/d/14IyWb3ScjAvpTdc8OUYUwmAtp2O8QKxA/view [Revisado el 09/03/2026].

Beroiza, F. (2020). "Caso Bombas": discursos sobre el anarquismo en Chile. *Razón crítica,* 10, pp. 237-274.

Blanco, B. & Ramírez, N. (2023). Evasión de buses llegó al 44% en el segundo semestre de 2022 y Transportes se compromete a bajar a 40% a fines de año. En EMOL: https://www.emol.com/noticias/Nacional/2023/03/28/1090543/evasion-buses-llego-al-44.html [Revisado el 09/03/2026].

Bloque de Unidad Sindical (2019). Carta a Sebastián Piñera Echeñique. En *Colegio de profesores*: https://www.colegiodeprofesores.cl/2019/11/07/huelga-general-12-de-noviembre-aqui-el-instructivo-convocatoria-y-petitorio-del-pueblo-de-chile/ [Revisado el 09/03/2026].

Bofill, C. (2020) La noche más tensa de la crisis de Octubre: el diálogo de Piñera con el Jefe del Ejército. En *Ex-Ante*: https://www.ex-ante.cl/https-www-ex-ante-cl-la-noche-mas-tensa-de-la-crisis-de-octubre-el-dialogo-de-pinera-con-el-jefe-del-ejercito/ [Revisado el 09/03/2026].

Bordiga, A. (1955). Russia e rivoluzione nella teoria marxista [Rusia y revolución en la teoría marxista]. *Il Programma Comunista*, 3.

Brassier, R. (2023). La política de la ruptura: acerca de Théorie Communiste. Nec plus ultra: https://necplusultra.noblogs.org/post/2023/07/16/ray-brassier-la-politica-de-la-ruptura-acerca-de-theorie-communiste/ [Revisado el 09/03/2026].

Calderón, J. & Pérez, F. (2020). *Saltando torniquetes, evadiendo la injusticia. Los estudiantes secundarios y su percepción del estallido social (octubre de 2019-marzo de 2020).* Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Camatte, J. & Collu, G. (1969) Transición. En *Cuadernos de negación*: https://drive.google.com/file/d/1JQP1JNCHx24iYsz3Pi69appo29vdha6r/view [Revisado el 09/03/2026].

Camatte, J. & Collu, G. (1972) Sobre la organización. En *Cuadernos de negación*: https://drive.google.com/file/d/14wjd2pavN6Xz1_H7AqtO5I4Xi8VQmfKx/view [Revisado el 09/03/2026].

Camatte, J. (1974) Ce monde qu'il faut quitter [Es necesario salir de este mundo]. En *Invariance*: http://www.revueinvariance.net/cemondequitter.html [Revisado el 09/03/2026].

Camatte, J. (1978) Précisions après le temps passé [Precisiones después del tiempo pasado]. En *Invariance*: http://www.revueinvariance.net/pr%c3%a9cisions.html [Revisado el 09/03/2026].

Camatte, J. (2009) *Capital et Gemeinwesen. VIe chapitre inédit du Capital et l'oeuvre économique de Marx*. Quebec: Les classiques des sciences sociales.

Camatte, J., 2018. Errancia de la humanidad. En: *Contra la domesticación y otros ensayos.* Santiago de Chile: Editorial Apófasis.

Cardoso Machado, N. M. (2019). A Primeira Versão da Teoria da Crise de Marx: a queda da massa de mais-valia social e o limite interno absoluto do capital. Estudios Económicos, *49*(1), pp. 163-203.

Cardoso Machado, N. M. (2020). *O caminho do sacrifício, ou retrato do capital como forma social de fetiche-Repensar a modernidade capitalista à luz das teorias de Marx e da Nova Crítica do Valor.* Lisboa: Universidade de Lisboa.

Cardoso Machado, N. M. (2021). The ecological limit of capitalism: value-form and the accelerated destruction of nature in light of the theories of Karl Marx and Moishe Postone. En: *Beyond capitalism and neoliberalism.* Belgrado: Institute for Political Studies, pp. 111-122.

Caro, I. (2025). La radiografía del suicidio en Chile, el fenómeno que causa más muertes que los homicidios y se ha convertido en tema de la campaña por la presidencia. En *BBC Mundo*: https://www.bbc.com/mundo/articles/c93ng5gn5nwo [Revisado el 09/03/2026].

Carrasco, D. (2019). 18 de octubre: el inicio de una revolución molecular. En: *La insurrección chilena desde la mirada de la Fundación Jaime Guzmán.* Santiago de Chile: FJG, pp. 12-13.

Carrera, J. I. (2007). *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El capital*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Castillo, F. (2025). Evasión en el transporte público en la RM alcanza mínimo histórico en tres años: llegó a 36,5%. En *BioBio Chile*: https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-metropolitana/2025/08/05/evasion-en-el-transporte-publico-en-la-rm-alcanza-minimo-historico-en-tres-anos-llego-a-365.shtml [Revisado el 09/03/2026].

Cesarano, G. (2020) Excerpts from "Apocalypse and revolution". En *Endnotes*, 5, pp. 290-301.

Círculo de Comunistas Esotéricos (2020a). Un largo octubre. Notas y apuntes sobre lo que abre y cierra octubre de 2019 en Chile. En CCE: https://comunistasesotericos.noblogs.org/files/2020/10/Un-largo-octubre.pdf [Revisado el 09/03/2026].

Círculo de Comunistas Esotéricos (2020b). Tiempos mejores. Tesis provisionales sobre la revuelta de octubre. En CCE: https://comunistasesotericos.noblogs.org/files/2020/03/Tiempos-Mejores-1.pdf [Revisado el 09/03/2026].

CNN (2019). *55% tiene entre 18 y 30 años: Metro de Santiago registra aumento de casos de suicidio en la red.* Santiago de Chile: CNN.

Comité Nacional de Huelga General. Comunicado público huelga general y paro nacional del próximo 12 de noviembre "Esto es por todo el pueblo". En *Colegio de profesores*: https://www.colegiodeprofesores.cl/2019/11/07/huelga-general-12-de-noviembre-aqui-el-instructivo-convocatoria-y-petitorio-del-pueblo-de-chile/ [Revisado el 09/03/2026].

Cooperativa.cl (2019) Presidente Piñera: Chile es un verdadero oasis en una América Latina convulsionada. Cooperativa: https://cooperativa.cl/noticias/pais/sebastian-pinera/presidente-pinera-chile-es-un-verdadero-oasis-en-una-america-latina/2019-10-09/063956.html [Revisado el 09/03/2026].

Cortés Morales, J. (2022a). El estallido en la literatura. El ciudadano: https://www.elciudadano.com/academia-ciudadana/el-estallido-en-la-literatura/10/22/ [Revisado el 09/03/2026].

Cortés Morales, J. (2022b). La dialéctica en suspenso. Revolución y contrarrevolución en Chile, a tres años del "estallido social" [Parte I]. En Carcaj: https://carcaj.cl/la-dialectica-en-suspenso-revolucion-y-contrarrevolucion-en-chile-a-tres-anos-del-estallido-social-parte-i/#_ftn18 [Revisado el 09/03/2026].

Cortés, V. M. (2013). *Sin Dios ni Patrones. Historia, diversidad y conflictos del anarquismo en la región chilena (1890-1990).* Valparaíso: Mar y Tierra Ediciones.

Debord, G. (1966). Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande. *Internationale situationniste,* 10, pp. 3-11.

Debord, G. (2014). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: El perro y la rana ediciones. Traducción crítica del colectivo MaldeOjo.

De Mattis, L. (2015) Las medidas comunistas. En *Colectivo Brumario*: https://colectivobrumario.wordpress.com/2015/12/22/las-medidas-comunistas-leon-de-mattis/ [Revisado el 09/03/2026].

Desbordes, M. (2021). Cinco momentos que dejó la entrevista a Mario Desbordes en Tolerancia Cero. En CNN: https://www.cnnchile.com/lodijeronencnn/5-momentos-entrevista-mario-desbordes-tolerancia-cero-2_20201221/_[Revisado el 09/03/2026].

DTP (2020). *Índice de evasión en transporte público de Santiago llegó a 32,7% en el cuarto trimestre de 2019,* Santiago de Chile: DTP.

Durán, G. & Kremerman, M. (2023). *Los verdaderos sueldos de Chile: panorama actual del valor de la fuerza de trabajo usando la ESI (2022).* Santiago de Chile: Fundación Sol.

Durán, G.; Silva, M.; Ávila, C.; Olivares, M. (2024) ¿Quién gana con la reducción de la semana laboral? En *Fundación Sol*: https://fundacionsol.cl/blog/estudios-2/post/quien-gana-con-la-reduccion-de-la-semana-laboral-7523 [Revisado el 09/03/2026].

Durán, G. & Stanton, M. (2024): Reductions in the Working Week: Labour Intensity and Productivity in Chile from a Marxist Perspective, *International Critical Thought*, DOI: 10.1080/21598282.2024.2364160

Díaz, J. (2024). Evasión en el transporte público llega a 39,8% en segundo semestre 2023 y ministerio anuncia proyecto de ley con sanciones más drásticas. En La tercera: https://www.latercera.com/nacional/noticia/evasion-en-el-transporte-publico-llega-a-398-en-segundo-semestre-2023-y-ministerio-anuncia-proyecto-de-ley-con-sanciones-mas-drasticas/UXVOFM2VP5BVZAJFW3RPSSESOY/ [Revisado el 09/03/2026].

Edwards, S. (2024) *El proyecto Chile. La historia de los Chicago Boys y el futuro del neoliberalismo*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Endnotes (2010). Communisation and value-form theory. *Endnotes,* 2.

Endnotes (2020). The passion of communism. Italian Invariance in the 1970s. *Endnotes*, 5, pp. 248-289.

EMOL (2019). La cronología de los hechos que detonaron la crisis social y los días de estado de emergencia en el país. EMOL: https://www.emol.com/noticias/Nacional/2019/10/23/965179/Cronologia-Crisis-Social-Evasion-Protestas.html [Revisado el 09/03/2026].

Engels, F. (1978). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Grijalbo.

Engels, F. (1980). Revolución y contrarrevolución en Alemania. En: *Obras Escogidas T.1.* Moscú: Progreso, pp. 158-203.

Estallido Social (2019). Así fue el 18 de octubre de 2019. Estallido social: https://estallidosocial.com/dia-0/ [Revisado el 09/03/2026].

EVADE (2020). *EVADE. Reporte de una insurrección (2019-2020).* Santiago de Chile: Sapos y culebras.

Fineschi, R. (2023). *Un nuevo Marx. Filología e interpretación tras la nueva edición histórico-crítica (MEGA2)*. España: El viejo topo.

Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista ¿no hay alternativa?* Buenos Aires: Caja negra Editora.

Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos.* Buenos Aires: Caja negra.

Fundación Jaime Guzmán (2020). *Aproximaciones al anarquismo y su aplicación en el escenario chileno*. Santiago de Chile: FJG.

Gárate, M. (2012). *La revolución capitalista de Chile (1973-2003).* Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Garcés, M., (2019). *Estallido social en el Chile neoliberal*. Santiago de Chile: OngECO.

García, A. (2020). Reflexiones sobre las nuevas lecturas de Marx: la Teoría Crítica como un conocimiento no-identitario. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11-12, pp. 311-330.

García, A. (2023a). Objetividad y Teoría Crítica. Debatiendo el Marxismo Abierto. En: *Marxismo Abierto. Contra un mundo que se cierra.* Buenos Aires / Puebla: Herramienta / BUAP, pp. 87-106.

García, A. (2023b). Holloway y Marcuse: los fundamentos de la subjetividad antagónica. En: *Revolución, crítica y emancipación. Debates sobre el pensamiento político de John Holloway.* Puebla: ICSyH-BUAP, pp. 131-150.

Groupe Internationaler Komunistern-Holland (1976). *Principios fundamentales de una producción y distribución comunista*. Bilbao: Zero YX.

Heinrich, M. (1999). *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition.* Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

Hernández Porras, G. (2021). Sobre la dialéctica trabajo productivo e improductivo hoy. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, *24*(3), pp. 419-430.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo.* Buenos Aires: Herramienta.

Holloway, J. (2017). *Una lectura antiidentitaria de El capital.* Buenos Aires / Puebla: Herramienta / ICSyH-BUAP.

Holloway, J. (2019) *We are the crisis of capital. A John Holloway Reader*. Oakland: PM Press.

Holloway, J. (2023). El tren. En: *Marxismo Abierto núm. 4. Contra un mundo que se cierra.* Buenos Aires / Puebla: Herramienta / ICSyH-BUAP, pp. 243-254.

Instituto Nacional de Derechos Humanos (2019). *Informe anual: Sobre la situación de los Derechos Humanos en Chile en el contexto de la crisis social (17 Octubre-30 Noviembre).* Santiago de Chile: INDH.

Instituto Nacional de Derechos Humanos. (2023). INDH presentó cifras a cuatro años de crisis social de 2019: de 3.216 querellas, sólo en 33 de ellas existen sentencias condenatorias. En INDH: https://www.indh.cl/indh-presento-cifras-a-cuatro-anos-de-crisis-social-de-2019-de-3-216-querellas-solo-en-34-de-ellas-existen-sentencias-condenatorias/#:~:text=Del%20total%20de%20v%C3%ADctimas%2C%203,a%C3%B1os%20de%20la%20crisis%20social [Revisado el 09/03/2026].

Intervention Communiste (2003). Révolution et contre-révolution (Textes 1965-1975). En: *Rupture dans la théorie de la révolution.* París: Éditions Senonevero, pp. 463-478.

Jappe, A. (2013). ¿Libres para la liberación? *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, pp. 394-403.

Jappe, A. (2015). Reforestar la imaginación. En *Criticar el valor, superar el capitalismo*. Madrid: Enclave, pp. 45-72.

Jappe, A. (2016). Hacia una historia de la crítica del valor. En *Nombres. Revista de filosofía 30*(7), pp. 107-126.

Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura, autodestrucción*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Jappe, A. (2021). Descarrilar el valor. En *La sustancia del capital*. Madrid: Enclave, pp. 301-319.

Jesi, F. (2014). *Spartakus. Simbología de la revuelta.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Jiménez, P. (2021a). Revuelta en la región chilena: un balance histórico-crítico. En: M. Sandoval, ed., *La lucha por la vida en las ciudades: defensa del territorio, irrupciones subterráneas y proyectos de autonomía.* Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso, pp. 121-156.

Jiménez, P. (2021b). La revuelta social en Chile y la crisis de valorización del capitalismo mundial. *Actuel Marx,* 29, pp. 139-160.

Jiménez, P. (2021c). Estado de excepción, pandemia y continuidad difusa de la protesta social (marzo de 2020-marzo de 2021). *Revueltas. Revista chilena de Historia Social Popular,* 4, pp. 172-195.

Jiménez, P. (2022a). Tiempos de derrota, tiempos de barbarie: Apuntes para una reflexión crítica a propósito de los tres años de la Revuelta de Octubre. Comunizar: http://comunizar.com.ar/chile-tiempos-derrota-tiempos-barbarie/ [Revisado el 09/03/2026].

Jiménez, P. (2022b). Volver a saltar el torniquete: breves apuntes para comprender históricamente la revuelta de la juventud en el contexto de la crisis socioeco-

lógica del capitalismo mundial. El ciudadano: https://www.elciudadano.com/academia-ciudadana/breves-apuntes-para-comprender-historicamente-la-revuelta-de-la-juventud/06/14/ [Revisado el 09/03/2026].

Jiménez, P. (2025). La teoría crítica de Herbert Marcuse: Límites y posibilidades de la transformación social radical en el capitalismo avanzado y más allá. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 17, pp. 184-209. Recuperado de https://constelaciones-rtc.net/article/view/5712

Krisis (2018). *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus Editorial.

Kurz, R. (2002). *Schwarzbuch Kapitalismus: Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft.* Franfurt am Main: Ullstein Taschenbuchverlag.

Kurz, R. (2002). El doble Marx. Marx desde cero: https://kmarx.wordpress.com/2017/08/03/el-doble-marx/ [Revisado el 09/03/2026].

Kurz, R. (2003). *Weltordnungskrieg: Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung.* Springe: Zu Klampe Verlag.

Kurz, R. (2004). Rumo à barbárie. Entrevista à Revista Forum. En Marxist: https://www.marxists.org/portugues/kurz/2004/01/entrevista.htm [Revisado el 09/03/2026].

Kurz, R. (2009) Entrevista a Robert Kurz. En *DDOOSS*: https://ddooss.org/textos/entrevistas/entrevista-a-robert-kurz [Revisado el 09/03/2026].

Kurz, R. (2010a). A teoria de Marx, a crise e a abolição do capitalismo. En *OBECO*: https://www.obeco-online.org/rkurz363.htm [Revisado el 09/03/2026].

Kurz, R. (2010b). Crise e crítica. O limite interno do capital e as fases do definhamento do marxismo. En *OBECO*: https://www.obeco-online.org/rkurz410.htm [Revisado el 09/03/2026].

Kurz, R. (2014a). Dinheiro sem valor. Linhas gerais para uma transformaçao da critica da economia política. Lisboa: Antígona Editores Refractários.

Kurz, R. (2014b) The crisis of exchange value: science as productivity, productive labor and capitalist reproduction. En *Marxism and Critique of value*. Chicago: MCM' Publishing, pp. 17-75.

Kurz, R. (2016/2017) Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8/9, pp. 28-45.

Kurz, R. (2021). *La sustancia del capital.* Madrid: Enclave.

Land, N. (2022). *La Ilustración oscura y otros ensayos sobre la neorreacción*. Materia Oscura Ediciones.

Landaeta, L. & Herrero, V. (2021). *La revuelta. Las semanas de octubre que estremecieron Chile.* Santiago de Chile: Editorial Planeta.

Lazzarato, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución.* Buenos Aires: Eterna cadencia Editora.

López, A. (2019). *De la evasión a la insurrección: crónica del octubre rojo,* Santiago de Chile: EMCO.

Löwy, M. (2022). *La revolución es el freno de emergencia. Ensayos sobre Walter Benjamin.* Shangrila Ediciones.

Luxemburgo, R. (1919). El orden reina en Berlín. Marxists: https://www.marxists.org/espanol/luxem/01_19.htm [Revisado el 09/03/2026].

Luxemburgo, R. (2006). *La crisis de la socialdemocracia*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Maiso, J. (2011) Sobre la persistencia de la frialdad, sin la que Auschwitz no hubiera sido posible. En *Constautorit*: https://constautorit.es/JMaiso%202011%20Sobre%20la%20persistencia%20de%20la%20frialdad.pdf [Revisado el 09/03/2026].

Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, diciembre 2013, pp. 133-153.

Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno.* Madrid: Siglo XXI.

Maldonado, J. (2023). *Violencia política sexual y terrorismo de Estado en la dictadura civil-militar en Chile. La genealogía oscura del neoliberalismo.* Santiago de Chile: LOM.

Marcuse, Herbert (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. (1973). *Contrarrevolución y revuelta.* Ciudad de México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización: una investigación filosófica sobre Freud.* Madrid: Sarpe.

Marcuse, Herbert (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.

Marcuse, Herbert (2001a). The containment of social change in industrial society. En *Towards a Critical Theory of Society*. London/New York: Routledge, pp. 83-93.

Marcuse, Herbert (2001b). Political preface to *Eros and Civilization* (1966). En *Towards a Critical Theory of Society*. London/New York: Routledge, pp. 95-105.

Marcuse, H. (2020). *El hombre unidimensional.* Barcelona: Ariel.

Marton, A. & Middleton, J. (2021) "De acá no se mueve nadie hasta que lleguemos a acuerdo": 14 protagonistas del 15N revelan episodios de ese día histórico. En The Clinic: https://www.theclinic.cl/2021/11/15/a-dos-anos-del-15n-que-recuerdan-14-protagonistas-del-acuerdo-que-cambio-el-rumbo-del-pais/ [Revisado el 09/03/2026].

Marx, K. (1955). Marx to Engels in Manchester. En: *Marx-Engels selected correspondence.* Progress Publishers, pp. 186-187.

Marx, K. (1982). *Notas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner.* Ciudad de México: Ediciones Pasado y presente.

Marx, K. (1989). *Economic Manuscript of 1861-63.* New York: International Publishers.

Marx, K. (1994). *Economic Manuscript 1861-1863 (Conclusion).* New York: International Publishers.

Marx, K. (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política.* Ciudad de México: Siglo xxi.

Marx, K. (2009). *El capital. Crítica de la economía política. L. III / vol. 6.* Ciudad de México: Siglo xxi.

Marx, K. (2010). *La comuna de París.* Madrid: Akal.

Marx, K. (2009). *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción.* Ciudad de México: Siglo xxi.

Marx, K. (2012). Tesis sobre Feuerbach. En: *Escritos sobre materialismo histórico.* Madrid: Alianza Editorial, pp. 33-39.

Marx, K. (2015). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850.* Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, K. (2016a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (1).* Iztapalapa: Siglo xxi.

Marx, K. (2016b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (2).* México: Siglo xxi.

Marx, K. (2018). *El capital. Tomo I. Vol. 1. Crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción de capital.* Buenos Aires: Siglo xxi.

Marx, K. (2019) Glosas críticas marginales al artículo: "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano". En *Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*. Buenos Aires: Libros de Anarres, pp. 61-90.

Marx, K. (2021). *El capital. Crítica de la economía política. L. III*. Ciudad de México: Siglo xxi.

Marx, K. (2023). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Ciudad de México: Siglo xxi.

Marx, K. & Engels, F. (2004). *Manifiesto comunista.* Madrid: Akal.

Mayol, A. (2019). *Big Bang. Estallido social en Chile. Modelo derrumbado, sociedad rota, política inútil.* Santiago de Chile: Catalonia.

Mau, S. (2023). *Mute Compulsion: a Marxist theory of the economic power of capital.* Londres: Verso Books.

Mieres, M. (2020). La dinámica de la desigualdad en Chile: Una mirada regional. *Revista de análisis económico, 35*(2), pp. 91-133.

Moseley, F. (2023). *Marx's Theory of Value in Chapter 1 of Capital. A Critique of Heinrich's Value-Form Interpretation.* Marcello Musto; Terrence Carver ed. Cham: Palgrave Macmillan.

Musto, M. (2018). Antes de los Grundrisse. En: M. Musto, ed. *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía polítca 150 años después.* Bogotá: FCE / Universidad Nacional de Colombia, pp. 27-64.

Navarro Ruiz, C. (2016). Teoría y praxis en la sociedad capitalista. Robert Kurz y la crítica categorial al marxismo tradicional. En *53º CFIJ: Lógicas del presente*. Universidad de Salamanca.

Nietzsche, F. (1981). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Madrid: Alianza Editorial.

Núñez Rodríguez, O. & Palomé Délano, V. (2022). Una modernidad (des)integradora: voces de la derecha chilena posestallido social. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 132, pp. 169-193.

OCDE (2015). *Chile. Prioridades de políticas para un crecimiento más fuerte y equitativo*. París: OCDE.

Ortiz, F. (2024). 44 mil personas en lista de espera murieron antes de acceder a consulta de especialidad o cirugía. En *BBCL*: https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/chile/2024/01/12/44-mil-personas-en-lista-de-espera-murieron-antes-de-acceder-a-consulta-de-especialidad-o-cirugia.shtml [Revisado el 09/03/2026].

Osorio, S. & Velásquez, D. (2021). El poder sindical en el estallido social chileno. La huelga general de noviembre de 2019. *Revista española de Sociología*, 31, pp. 1-21.

Pannekoek, A. (2021). La teoría del derrumbe del capitalismo. En *Marxists*: https://www.marxists.org/espanol/pannekoek/1930s/1934.htm [Revisado el 09/03/2026].

Piñera, J. (1979). Dar un golpe de timón, crear esquemas nuevos. *Qué pasa,* pp. 7-11.

Piñera, S. (2019). *Presidente Piñera decreta Estado de Emergencia en las Provincias de Santiago y Chacabuco y en las comunas de San Bernardo y Puente Alto para normalizar el orden público.* Santiago de Chile: Prensa Presidencia.

Placencia, F. (2019). Supermercados pierden $10 mil millones al año por robos hormiga. En *Diario Concepción*: https://www.diarioconcepcion.cl/economia-y-negocios/2019/03/23/supermercados-pierden-10-mil-millones-al-ano-por-robos-hormiga.html [Revisado el 09/03/2026].

Postone, M. (2006). *Tiempo trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx.* Madrid: Marcial Pons.

Postone, M. (2015). The Task of Critical Theory Today: Rethinking the Critique of Capitalism and its Futures. En *Globalization, Critique and Social Theory: Diagnoses and Challenges*. Published online: 09 Nov 2015, pp. 3-28.

Enlace permanente a este documento: http://dx.doi.org/10.1108/S0278-120420150000033001

Postone, M. (2018). Repensando *El capital* a la luz de los *Grudrisse*. En: M. Musto, ed. *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después.* Bogotá: FCE / Universidad Nacional de Colombia, pp. 199-219.

Postone, M. (2019). La crisis actual y el anacronismo del valor. En *Sociología histórica*, 9, pp. 43-62.

Postone, M.; Ruda, F.; Hamza, A. (2024). Entrevista con Moishe Postone. Que el capital tenga límites no quiere decir que vaya a colapsar. *Revista Bajo el Volcán*, 10, pp. 317-341.

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

Saflate, V. (2023). Freud en Frankfurt: la función del psicoanálisis en el pensamiento de Theodor Adorno. *Bajo el Volcán,* 9, pp. 471-510.

Santa Cruz, L. (2020). 12 de noviembre de 2019. En *Libertad y desarrollo*: https://lyd.org/opinion/2020/02/12-de-noviembre-de-2019/ [Revisado el 09/03/2026].

Scholz, R. (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* 5, pp. 44-60.

Scholz, R. (2019). El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género. *Sociología histórica,* 9, pp. 866-905.

Sloterdijk, P. (2003). *Temblores de aire. En las fuentes del terror.* Valencia: Pre-Textos.

Smith, T. (1998). Value Theory and Dialectics. *Science & Society*, *62*(3), pp. 460-470.

Starosta, G. (2017). 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, pp. 162-190.

Stecher, A. & Sisto, V. (2020). Trabajo y precarización laboral en el Chile neoliberal. Apuntes para comprender el estallido social de octubre 2019. En *Hilos tensados. Para leer el Octubre chileno*. Santiago de Chile: USACH, pp. 37-82.

Stoetzler, M. (2023). El tren: correr hacia el desastre, ser el desastre y algunos gritos desafortunados en la teoría de John Holloway. En: *Revolución, crítica y emancipación. Debates sobre el pensamiento político de John Holloway.* Puebla: ICSyH-BUAP, pp. 191-212.

Théorie Communiste (2000). Histoire normative et essence communiste du prolétariat. *Théorie Communiste,* 16, pp. 105 – 115.

Théorie Communiste (2016). Comme un marasme. *Théorie Communiste,* 25, pp. 9-39.

Théorie Communiste (2018). La autoorganización es el primer acto de la revolución, los siguientes van contra ella. En *DNFD*: https://dndf.org/?p=16859 [Revisado el 09/03/2026].

Théorie Communiste (2022). *De la ultraizquierda la teoría de la comunización: más allá del programatismo.* Rosario: Lazo negro.

Thompson, E. P. (1979). *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona: Crítica.

Tirachini, A. & Quiroz, M. (2016). *Evasión del pago del transporte público: evidencia internacional y lecciones para Santiago.* Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Tischler, S. (2004). Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación. *Bajo el Volcán, 4*(7), pp. 121-137.

Tischler, S. (2019). Tiempo, discontinuidad y destotalización en la experiencia autonómica del Zapatismo. En: *Astillas de tiempo rebelde. Luchas y reflexiones desde la mirada de Walter Benjamin*. Puebla: ICSyH-BUAP, pp. 11-31.

Traverso, E. (2023). *Revolución. Una historia intelectual.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Valenzuela, M. Á. (2021). Palimpsesto urbano como catarsis social. *DU & P: revista de diseño urbano y paisaje,* 39, pp. 28-36.

VV. AA (1992). "*El Ladrillo". Bases de la política económica del gobierno militar chileno.* Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

Whitehead, N. (2013). Hambre divina: la máquina de guerra caníbal. *Mundo amazónico,* 4, pp. 7-30.

Zamora, J. A. (2018). *Violencia estructural: defensa de un concepto cuestionado*. Madrid: CSIC.

Zamora, J. A. (2021). Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* 13, pp. 419-447.

Zamora, J. A. (2023). Crisis del capital y rebelión conformista: sobre la necesidad de pensar las falsas salidas. En: A. García & A. Bonnet, edits. *Revolución, crítica y emancipación. Debates sobre el pensamiento político de John Holloway.* Puebla: ICSyH-BUAP, pp. 151-166.

REVUELTA, CAPITAL Y PRAXIS SOCIAL

BALANCE TEÓRICO-HISTÓRICO SOBRE LOS LÍMITES Y POTENCIALIDADES PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL RADICAL A PARTIR DEL ESTUDIO CRÍTICO DE LA REVUELTA SOCIAL EN CHILE (2019-2020)

Pablo Ignacio Jiménez Cea

editado por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
se publicó como libro electrónico en formato PDF de acceso gratuito
en septiembre de 2026.
Peso: 3.9 KB