



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz
Pliego" Posgrado en Sociología

Tesis para obtener el grado de Maestro en Sociología:

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).***

Presenta

Pablo Ignacio Jiménez Cea

Director

Dr. Alfonso Galileo García Vela

Sinodales

Dra. Lucía Linsalata

Dr. José A. Zamora

Dr. Samir Gandesha

Puebla, Pue., Julio 2024

Esta investigación está dedicada a mi hijo, Matías Ignacio Jiménez Curín. Cuando no veo ninguna salida a los horrores de este mundo, él siempre me recuerda la posibilidad del amor. Quisiera que sepas que vivo mis días pensando siempre en verte sonreír otra vez.

Juntos para siempre.

ÍNDICE

Agradecimientos	6
Introducción	8
Evadir, no pagar.....	12
La perspectiva teórica de esta investigación y su estructura argumental.....	22
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	27
1.1. El Marx esotérico y el proyecto de crítica de la economía política.....	28
1. 2. La importancia de las categorías como expresión de formas determinadas de existencia social.....	30
1. 3. La mercancía: no-identidad y lógica de aniquilación.....	32
1. 4. El trabajo productor de mercancías: plustrabajo, régimen de temporalidad abstracta y sufrimiento social.....	35
1. 5. Plustrabajo, plust tiempo, plusproducto, plusvalor.....	44
1. 6. Plusvalor relativo y trayectoria histórica del capitalismo desarrollado.....	49
1. 7. Dialéctica de la transformación y la reconstitución.....	52
1. 8. La relación de capital y la perspectiva de la (auto)abolición del proletariado.....	55
1. 9. La crisis de la civilización capitalista.....	61
1. 10. Conclusión: capital y revuelta.....	70
Capítulo 2. Revuelta y praxis social: la dialéctica del despliegue práctico de la revuelta social en Chile (2019 – 2020)	73

2. 1. La producción de la ruptura: evasión en masa como crítica en actos de la forma mercancía.....	78
2. 2. Saltar el torniquete de la no-vida.....	85
2. 3. La desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista.....	102
2. 4. Revuelta y temporalidad.....	104
2. 5. La emergencia del tiempo vivo.....	110
2. 6. Saqueos, violencia insurreccional y huelga general: el movimiento práctico de la crítica en actos del régimen de temporalidad del capital.....	120
2. 7. La revuelta como desestructuración de la frialdad en cuanto principio constitutivo de la socialización capitalista.....	127
2. 8. La reconstitución de las relaciones sociales capitalistas como potencial inmanente del movimiento práctico de la revuelta.....	132
2. 9. “Dignidad” o el quererlo todo en cuanto sujetos del capital.....	141
2. 10. La contrarrevuelta o hacer recordar por la fuerza que en este mundo hay que temer cosas peores que la muerte.....	152
2. 11. Conclusión: la dimensión emancipatoria de la revuelta o el arte de hacer florecer el tiempo vivo.....	159
Capítulo 3. La revuelta social en Chile como revuelta propia de la crisis de la civilización capitalista.....	165
3. 1. Transformaciones objetivas de la civilización capitalista avanzada y repercusiones en la relación de capital.....	166
3. 2. La dominación real del capital y su constitución en comunidad material.....	170
3. 3. La nueva cualidad de la revuelta social en la civilización capitalista avanzada.....	175
3. 4. La teoría de la comunización.....	180

3. 5. Crítica del valor y la perspectiva de una ruptura categorial con la socialización capitalista.....	192
3. 6. Conclusión: hacia una lectura autorreflexiva de la revuelta contemporánea.....	205
Conclusión: todo puede cambiar porque (aún) seguimos viviendo.....	208

AGRADECIMIENTOS

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 y mi cariño están siempre con esta familia. Las lecciones que aprendí allí no las encontré en ninguna otra parte de mi recorrido vital y las llevo conmigo adonde quiera que ahora me dirija. Con su cariño me ayudaron a sobrevivir a mi estancia en México, pero también me enseñaron a vivir.

En mi paso por México también encontré personas que me acompañaron y que forman parte de esta investigación por mérito propio. Agradezco a mis compañeros Juan Pablo Arrué, Luis Fernando Bolaños, Rubén Chacón, Ambrosio Linares, Jorge Muñoz y Emir Zárate, con quienes formé un núcleo de amistad y entendimiento que me permitió reflexionar y desarrollar mis perspectivas. Agradezco también a mis compañeros y compañeras del seminario de Capitalismo y teoría social contemporánea impartido por el Dr. Alfonso García Vela: Camila Barragán, Fernanda Crisanto, Guillermo Hernández, Roberto Longoni, Rogelio Regalado y Andrea Sato, quienes fueron fundamentales no sólo para hacer más amena mi estancia en México, sino también para desarrollar discusiones de alto nivel teórico. No puedo dejar de mencionar a Omar Sánchez Cabrera y a Marcia Espinosa, cuya compañía, apoyo, amistad y cariño fue fundamental para sobrevivir a México. Para ellos y ellas mi completa gratitud.

A mi tutor y maestro Alfonso Galileo García Vela, quien me enseñó la necesidad de empujar siempre los límites del pensamiento. 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. Gracias por tus críticas, por tus señalamientos siempre acertados y por tu confianza.

A Lucía Linsalata, quien en el curso de Seminario de Investigación realizó enormes aportes al desarrollo de esta investigación, aportando con agudeza y rigurosidad a desarrollar su potencia crítica, siendo, además, nombrada como sinodal de este trabajo. Muchas gracias por el cariño y la paciencia.

A José Antonio Zamora, por su excelente revisión de esta investigación, quien aportó comentarios críticos de gran valor no sólo para este trabajo, sino para un futuro desarrollo de la perspectiva que aquí se expondrá.

A Samir Gandesha, por haberme entregado su amistad y confianza, siendo además uno de los revisores de esta investigación.

A mis profesoras y profesores del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Véliz Pliego, quienes han sido fundamentales para abrir en mí nuevas perspectivas. Mención especial a Patricia Arana, nuestra secretaria del posgrado en Sociología que amablemente atendió mis interminables solicitudes.

A Angélica Correa Calfuquir, quien me impulsó para escribir con mi nombre e hizo posible el viaje a México.

A mis amigos y amigas, Merlín Escribano, Antonia Flores, Ignacio Salinas y Andrés Soto, con quienes viví ese momento vibrante, hermoso y terrible que fue la revuelta de la cual trata esta investigación.

A mi hijo Matías, quien fue por un periodo mi compañero de viaje en México. En primer lugar, 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.

A mi madre Patricia Del Pilar Cea Alarcón, quien ha hecho tanto por mí que esta investigación —y todo el trasfondo vital que la sostiene— simplemente habría sido imposible

sin su permanente apoyo y soporte. Gracias por enseñarme la importancia de la resiliencia y de una voluntad que no se deja amedrentar ante ninguna dificultad.

A mi hermano Bruno Alonso Díaz Cea, quien siempre ha estado conmigo para apoyarme y quererme y que, con el tiempo, se ha vuelto mi compañero de ideas y de convicciones.

A mi tío Edgardo Gustavo Cea Alarcón, quien cultivó en mí desde la más temprana infancia el amor por el pensamiento rebelde, el conocimiento como riqueza más preciada, las personas de vida apasionante y las buenas lecturas, porque de esa manera introdujo en mí un fuego que no se ha apagado jamás.

Quisiera, finalmente —pero no menos importante—, agradecer a Catalina Paz Curín Melipán. Ella no sólo ha sido una madre encomiable con Matías, sino que también sostuvo con sus imprescindibles labores de cuidado a nuestro hijo durante mi ausencia. Sin ese permanente apoyo como trasfondo, esta investigación tampoco habría sido posible.

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 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 recientemente que más 44 mil de 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 (Ortíz, 2024). Habría que decir, de manera más exacta, que “la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad” (Adorno, 2017, p. 63).

Con todo, el malestar social profundo que expresa el estallido de la revuelta en Chile no puede imputarse únicamente a las abyectas desigualdades en el acceso a la forma dineraria de la riqueza social¹, incluso cuando la reificada estadística oficial se ve obligada a constatar

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).

año tras año el crecimiento apabullante de la miseria entre las masas asalariadas² —para las que el acceso a un trabajo formal se convierte cada año en una lucha despiadada guiada por el miedo a caer en la informalidad— y, aún más, en aquellas poblaciones proletarizadas que han sido liberadas del trabajo por el desarrollo tecnológico, pero no de su dependencia del dinero para sobrevivir, lo que las arroja a una lucha diaria por la existencia, recurriendo frecuentemente a medios informales, e incluso criminales, para subsistir.

Por el contrario, se trata de un malestar históricamente constituido que responde, como veremos más adelante, a las condiciones específicas del desarrollo de la sociedad capitalista avanzada 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 capital en Chile.

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 que su objeto específico es el carácter intrínsecamente contradictorio del movimiento práctico de la revuelta. Por consiguiente, no espero aquí estudiar la totalidad del despliegue espaciotemporal de la revuelta en cuestión, sino más precisamente exponer los fundamentos reales de su carácter contradictorio como anclados en el doble carácter de la sociedad desde la cual ha emergido y, mediante esa aprehensión teórica, evidenciar los límites y posibilidades para la transformación social radical tal como aparecen en el curso de su desarrollo práctico.

El núcleo de la investigación es, entonces, un análisis crítico de la simultánea yuxtaposición de potencialidades emancipatorias —que emergen como un potencial de negación histórica de la socialización capitalista— y regresivas —o sea, de reconstitución y, por tanto,

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 4.150.03 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.

perpetuación histórica de esa forma destructiva 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 entre el carácter dual 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 regresivas³.

La problemática al respecto reside en que, hasta ahora, no se ha indagado profundamente en la mediación del movimiento práctico de la revuelta por las formas del valor. Este 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 en actos de una praxis social contradictoria que, no obstante, expresa una negatividad anclada en la sociedad que permanece más allá de su posterior difuminación en el entramado reconstituido de la socialización del capital.

La revuelta no ha surgido *ex nihilo*, ha emergido desde el entramado de la socialización capitalista en un espacio-tiempo histórico determinado, y lo hace como una producción social en actos, como un despliegue práctico de individuos constituidos por la relación del capital y que se mueven dentro de la socialización capitalista en una praxis que está mediada por las formas del valor. La revuelta es 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 real de la revuelta requiere de una construcción teórica del objeto de investigación capaz de aprehender la forma contradictoria de la objetividad social capitalista,

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) que lleva el título de *El estallido en la literatura*.

es decir, lo que Postone (2006, p. 205) conceptualiza como el carácter intrínsecamente no-idéntico de sus formas sociales fundamentales.

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. Más bien, el propósito aquí es captar la lógica interna de su desarrollo, la dinámica específica que rige su movimiento práctico, 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. Sin embargo, ¿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 celular-económica que constituye y articula el entramado sociohistórico del capital: la mercancía (Marx, 2018, p. 43).

Esto no debe leerse como si aquí se presupusiera una conciencia emancipadora clara y coherente de los sujetos que producen la revuelta como condición previa 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 contemporánea, presupone el despliegue en actos de una praxis que se encuentre en contradicción la forma básica de las relaciones sociales capitalistas, movimiento práctico que toma su fuerza precisamente en el cuestionamiento en actos de esa forma. Puede que sus protagonistas no tengan una conciencia cabal de este hecho durante la producción de la revuelta —y de las posibilidades de transformación histórica que manifiesta—, *pero lo hacen*.

A este respecto, el estallido de la revuelta generalizada el 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 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 sus potencialidades

emancipatorias y permiten 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, la segunda, por su parte, precisa de una reflexión sobre el carácter contradictoria de su dinámica y su relación estructural con el doble carácter de la objetividad social 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, 2021c, 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 reunió 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 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 será de particular importancia 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 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 importantes 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 de barrios periféricos de la urbe 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 como una revuelta que tiene su origen en la miseria que resulta *de su abundancia* en el estadio avanzado 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 en un registro audiovisual decir a un estudiante 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 la forma

mercancía de esa particular riqueza material —es decir, de la infraestructura del transporte público tomada por las protestas—.

No es en modo alguno casual que el cuestionamiento práctico de la forma mercancía que cataliza el estallido de la revuelta generalizada comience con la evasión del pago del transporte subterráneo, esta es, en realidad, una expresión palmaria del conflicto social contemporáneo y del carácter específico de la miseria capitalista en Chile. En el Metro de Santiago se reúne toda la pobreza existencial del capitalismo contemporáneo: caracterizado por sus embrutecedoras condiciones de hacinamiento —que tienden a la violenta obstrucción de los sentidos denunciada por Adorno y Horkheimer (2018) como característica del progreso del dominio—, 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 hacia la desesperación que terminan sus vidas con una última protesta para detener su marcha⁴. 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 520 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 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

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 sentirlo? 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.

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 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, porque ha existido realmente, 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 subversivo 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 secundarios, universitarios, trabajadores jóvenes y desempleados, 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 esta 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 la forma valor de las relaciones sociales y que, en cuanto reacción al estallido de la revuelta, se mueve justamente en 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 contralarla 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, de la posibilidad real de ir más allá de la forma mercancía de las relaciones sociales, este movimiento se mueve siempre en el terreno del valor 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.

El negarse *a pagar* como forma específica de lucha social manifiesta el potencial radical del movimiento por la evasión del pasaje, 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 de 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, de lo que Adorno (2009a) denomina como pseudoactividad. La praxis debe respetar la primacía del objeto —la sociedad del capital— que la determina y necesita, para transformar radicalmente el mundo, del estado más avanzado de la teoría (Adorno, 2009a, p. 681). Esto presupone aprehender las determinaciones reales que constituyen la praxis social contradictoria de la revuelta y, de esa manera, el potencial de superación emancipadora, su momento de verdad, que surge en el curso de su movimiento práctico y cuya negatividad permanece en el presente. Por otro lado, requiere criticar despiadadamente el propio aspecto de rebelión conformista de la revuelta⁵, situando a la revuelta en contra de sí misma para evidenciar su potencial no realizado.

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 el régimen de temporalidad abstracta propio de la socialización capitalista desarrollada, pero también evidenciar como la reconstitución del entramado social capitalista trastocado por la revuelta está directamente ligado a su propio movimiento práctico. En verdad, es precisamente esta desestructuración práctica del régimen de temporalidad abstracta del capital 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 reificación es un olvido” (p. 275), la ruptura en actos con la temporalidad del capital que

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

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 capitalista, posibilita la emergencia de aquello que está olvidado, reprimido, en el reificado 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 evidencia 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”, pero 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 ese régimen de terror económico-militar.

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 produce, puesto que quienes participan de la revuelta se encuentran insertos dentro de la relación de capital. Esta 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 las 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 por 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 y la supresión consciente de las formas sociales capitalistas en un sentido emancipatorio —y del lugar que cabe a una teoría crítica 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 como el despliegue de ese movimiento práctico contradictorio nos remite a la configuración sociohistórica 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 ambos: “crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1993, p. 149). Sobre este último punto, Alfonso García Vela (2023) 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” (García, 2023a, p. 102)

La respuesta al enigma del carácter contradictorio de la revuelta está, por supuesto, en el objeto mismo, en el 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 es el marco teórico fundamental de esta investigación —y, en particular, mediada por un diálogo con su reinterpretación crítica en décadas recientes—. Esto implica, como condición de la resolución del problema aquí planteado, una indagación sobre el carácter dialéctico de la sociedad capitalista, o sea, del carácter no-idéntico de sus formas sociales estructurantes. 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.

Si el problema fundamental de una crítica social radical es “la posibilidad de la emancipación humana impulsada por la fuerza de la negación, de lo no-idéntico” y, por tanto, de la formación de un pensamiento crítico “que pueda expresar dicha posibilidad sin principios absolutos, sin identidad” (García, 2023a, p. 104), entonces el objetivo de esta investigación es precisamente evidenciar el carácter contradictorio de esa fuerza de lo no-idéntico operando en el movimiento práctico de las luchas sociales contemporáneas de la revuelta social en Chile, señalando, por medio del análisis de su despliegue práctico contradictorio, las potencialidades de negación que anidan en la objetividad de la sociedad presente, pero también los límites e impasses que esa misma objetividad impone simultáneamente a la crítica social y a la posibilidad de la praxis emancipatoria.

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 actualizada 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 autoreflexivo que se comprende como un momento de reflexividad con respecto a la propia objetividad que lo determina.

La perspectiva teórica de esta investigación y su estructura argumental

Conviene señalar aquí la estructura argumental que organiza el despliegue de la perspectiva teórica 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 trabajo como presupuestos teóricos necesarios para la aprehensión del carácter contradictorio del

despliegue práctico de la revuelta social en Chile y su especificidad en cuanto revuelta propia de la crisis en curso de la sociedad capitalista. 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 formas capitalistas, es que el análisis crítico del carácter contradictorio de esas formas sociales que constituyen el entramado de socialización del capital 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 de análisis de la revuelta, lectura que se nutre de las llamadas “nuevas lecturas de Marx”⁶ para dar cuenta de la constitución dual 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 propia de la forma capitalista de la sociedad.

Sobre esto, es importante aclarar aquí la importancia tanto de la deuda intelectual como 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, evidentemente, de la noción de Postone (2006, pp. 388 – 397) de la dialéctica de la transformación y la reconstitución como dinámica fundamental del desenvolvimiento histórico del plusvalor relativo en el capitalismo avanzado. Al caracterizar

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 ellas encontramos la denominada crítica del valor —que cuenta entre sus principales exponentes a Robert Kurz y Roswitha Scholz—, el llamado *Open Marxism* 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; 2018abc) pone en el centro de su crítica de la civilización del capital.

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 no-idéntico de las formas fundamentales del capital pero, también, por otra parte, espero 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 de la revuelta social de 2019 en Chile.

El segundo capítulo, más largo, está consagrado por entero al despliegue del análisis del carácter contradictorio del movimiento práctico de la revuelta en Chile. Caracterizando la dinámica intrínseca de este despliegue como una dialéctica de desestructuración y reconstitución de las formas capitalistas, abordo 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 despliegue en actos. 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.

En el tercer capítulo, abordo la especificidad de la revuelta social en Chile como una revuelta propia de la crisis de la civilización capitalista avanzada, 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 teorías más avanzadas del siglo pasado 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 con la crítica del valor kurziana 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 un creciente colapso social y ecológico que nos acerca a la posibilidad real de la catástrofe total, teniendo como mediación de esa

lectura el análisis de la revuelta como forma de lucha específica de esta época de desarrollo y crisis de la socialización capitalista.

Por otro lado, es pertinente ahora señalar aquí que, si elijo esta perspectiva para el análisis crítico de la revuelta social en Chile de 2019, no es sólo por mi cercana familiaridad personal con la teoría marxiana, sino precisamente porque tal perspectiva es el resultado de una vivencia personal de la revuelta misma y de la frustración de sus posibilidades emancipatorias. En efecto, la relación del autor de esta investigación con la teoría crítica de la sociedad se ha modificado por medio de ese proceso, por lo que no se puede achacar mi perspectiva actual solamente a que he leído más libros y a un proceso educativo enriquecedor —aunque este de seguro juega un papel fundamental en la constitución de la perspectiva que aquí expondré—, sino justamente por la relación entre la experiencia histórica de la revuelta y esas nuevas lecturas. Por tal razón, el proceso investigativo que aquí despliego y la perspectiva teórica que lo sostiene es el resultado de un largo ejercicio de balance histórico de la revuelta que comienza a principios del año 2020. A través diferentes bosquejos iniciales de una perspectiva crítica de la revuelta y del fracaso de su potencial radical (Jiménez 2021a; 2021b; 2021c; 2022a; 2022b) —todos ellos, por cierto, carentes de una perspectiva crítica del carácter dual de la praxis social de la revuelta, que quedaba meramente enunciada—, entré en contacto con Katerina Nasioka —autora del excelente libro *Ciudades en insurrección*— durante un seminario dedicado a las insurrecciones anticapitalistas de la Cátedra Jorge Alonso de la Universidad de Guadalajara, quien me puso en relación con John Holloway y, de este modo, pude arribar al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

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 un 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. 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 consciencia de su propia razón:

Sin esa reflexividad, sin una consciencia implacable y despierta, no es posible la teoría crítica la sociedad. Pero esta 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 abrumba 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. Al hacerlo, espero evidenciar el carácter particular del régimen de temporalidad abstracta propio del capitalismo desarrollado (Postone, 2006, p. 288) como fundamentado en estas formas específicas de praxis social ligadas a la reproducción global del capital, 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 una forma específica de sufrimiento social irracional intrínsecamente ligado al desarrollo y perpetuación de la dinámica propia de la valorización del valor, dinámica que el movimiento práctico de la revuelta tiende a trastocar al entrar en contradicción con las formas básicas del capital.

En ese sentido, este marco teórico apunta a demostrar que el potencial realmente subversivo que emerge del despliegue práctico contradictorio 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 tanto, del régimen de temporalidad abstracta y sufrimiento social irracional intrínseco a ellas. Por consiguiente, desplegaré aquí las claves analíticas que me permitirán no sólo sostener coherentemente tal argumento, sino también dar cuenta de los fundamentos en la objetividad

contradictoria del capital de la dialéctica de desestructuración y reconstitución de la socialización capitalista que es 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 el capital como concepto. Esto implica el desarrollo una exposición orientada hacia la aprehensión de la particular dinámica intrínseca del capital como forma social e histórica 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 esta 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, no-idéntico— de las formas sociales fundamentales del capitalismo, formas 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 con ello generar las condiciones de posibilidad para una perspectiva teórico-crítica capaz de aprehender las posibilidades transformación social y sus límites en la época contemporánea por medio del estudio crítico 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 (2020, pp. 314 - 315) ha dicho que las nuevas lecturas 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 y contradictorio 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 que cuales emerge. Más aún, habría que decir que las contradicciones de la obra marxiana responden necesariamente al carácter doble de la sociedad.

Ahora bien, el Marx que va a emprender la crítica fundamental de la sociedad capitalista continúa en muchos aspectos completamente desconocido, incluso aunque en los medios militantes y académicos la dimensión radical de la obra marxiana ha experimentado un verdadero revival en las últimas décadas. El Marx “esotérico” (Kurz, 2002) permanece ampliamente desconocido para una sociedad global que por lo general tiende a identificarlo con países, personajes y procesos históricos como Cuba, Corea del Norte, la URSS, Lenin, Stalin, Mao, 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 es el mismo teórico exotérico que escribe el *Manifiesto Comunista*, incluso aunque se trata de la misma persona. La dimensión 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 del *El Capital*—, mientras que la dimensión exotérica está centrada en la problemática de la lucha de clases desde la perspectiva de una ontología del trabajo (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). 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 (Ramas, 2021, p. 307).

Con todo, 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 sacrificial de sufrimiento humano que orienta su desarrollo histórico hacia su propia autoaniquilación como forma social —y, con ello, amenaza la continuidad de la existencia de la propia humanidad— (Kurz, 2016/2017). De esta manera, el doble carácter —esotérico y exotérico— de la obra marxiana, responde a 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 despliegue 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 formas 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— es la forma hegemónica de la riqueza social. A este respecto, las categorías conceptuales de la crítica de la economía política expresan formas específicas de existencia social, determinaciones de existencia propias de la producción capitalista de mercancías (Marx, 2018a, p. 93). Estas categorías expresan tanto una forma de objetividad específica de esta forma histórica de socialización, como también la producción social de una determinada clase de subjetividad: constitución subjetiva del objeto y mediación objetiva de la subjetividad (Adorno, 1993).

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 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 de ese determinado entramado social. Si, como dice José A. Zamora (2021, p. 422), el punto en el que se intersecta la objetividad antagónica de la socialización capitalista y la experiencia individual es el sufrimiento —este mismo socialmente producido—, entonces una investigación como esta que parte desde la experiencia de la revuelta misma —y del sufrimiento social que en ella 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, pero sin subsumir completamente su despliegue práctico en ella en la medida en que hacer justicia a este proceso precisa mostrar lo no-idéntico, lo no completamente subsumido al capital y la posibilidad de lo diferente, sin el cual no podría haber existido la revuelta como potencialidad del carácter contradictorio de la sociedad⁷.

1. 3. La mercancía: no-identidad y lógica de aniquilación.

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

⁷ 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.

(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 como tal no es idéntica a la forma mercancía misma. Es a partir de este hecho básico, que constituye la existencia misma de la forma mercancía como tal, que Marx (2018) procede a desplegar el carácter contradictorio de esa forma históricamente específica de la riqueza social.

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 exposición marxiana responde 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). En efecto, Marx evidencia que la mercancía, como relación social constituyente del capitalismo, está estructurada de manera dual, contradictoria, como unidad no-idéntica de valor de uso —riqueza real, material— y valor —riqueza abstracta fundada en el tiempo social de trabajo como medida de esa riqueza—. Con respecto a esta última dimensión, las mercancías aparecen como portadoras de un valor de cambio —o sea, de una expresión social de la riqueza abstracta que permite el intercambio entre mercancías—, pero esta es solamente una forma de manifestación autónoma del valor contenido en las mercancías (Marx, 2018, p. 74). Esto implica que Marx deba moverse necesariamente al análisis del valor y de su sustancia, o sea, el trabajo humano abstracto materializado en cada mercancía y medido según el tiempo de la producción social (Marx, 2018, p. 47).

En esta abstracción social real que constituye 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 necesidades humanas específicas, sino que se produce con vistas al intercambio. Esto implica que la obtención de valor —cuya manifestación fenoménica más superficial 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 lógica de aniquilación de lo concreto en favor de lo abstracto, puesto que como el proceso de autovalorización no está orientado a la satisfacción de ninguna necesidad concreta puede bien, por su propia lógica, devorar el mundo completo para satisfacer la compulsión objetiva a la acumulación que determina todo el entramado social 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 empírica básica de los seres humanos que viven la crisis socioecológica de esta forma histórica de civilización. Esto implica que en núcleo de la mercancía como unidad de lo no-idéntico se encuentra una dialéctica de lo vivo y lo muerto —lo reificado—, que configura los conflictos sociales como “indicios de un antagonismo objetivo entre trabajo cosificado y seres humanos vivos” (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 cantidad de trabajo humano homogéneo (Moseley, 2023, pp. 13 – 15), fuerza de trabajo viva 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 materializada 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 que se determina por la

cantidad de tiempo de trabajo social promedio requerido para producir cada mercancía, medidas todas ellas en cantidades idénticas de trabajo humano homogéneo (Moseley, 2023, p. 16). 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, 2018a, p. 48).

De este modo, los productores no sólo son forzados por medio de una coacción social históricamente específica 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 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 social necesario el que determina la magnitud del valor —que implica, por tanto, una coacción objetiva sobre los vivientes—, la que sólo cambiará si el tiempo de trabajo socialmente necesario se modifica con los cambios en la productividad del trabajo (Marx, 2018a, 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, 2018a, 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 un 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, 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, la no-identidad realmente existente, que se encuentra en las formas nucleares que constituyen y articulan al modo de producción capitalista como una civilización social e histórica portadora de una dinámica histórica 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 caracterizada por la puesta en marcha de una praxis global inconsciente que se realiza por los sujetos de esa relación social y, al mismo tiempo, a espaldas de ellos, en cuanto su propia praxis adquiere el carácter de una objetividad que se autonomiza con respecto a sus propios productores y les domina (Marx, 2018a, p. 55). De ese modo, el trabajo productor de mercancías constituye una nueva 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).

Quizás, sería más exacto decir que el concepto mismo de “mediación” es históricamente específico a la socialización capitalista, o al menos este sería el punto de vista de Marx (2018) cuando afirma que en las sociedades precapitalistas:

...las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir *una forma fantástica diferente de su realidad* [cursivas mías P. I. J. C] (...). La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que *aquí constituye la forma directamente social de aquel* (p. 94).

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 productiva de la sociedad no se miden de acuerdo con su cantidad o su utilidad y, por tanto, no se producen con miras a la satisfacción de necesidades concretas, sino que se miden de conforme a las cantidades abstractas de tiempo de trabajo objetivados en ellos con miras a su intercambio. 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). Implica, de esta manera, producción de sufrimiento irracional, esto es, una clase específica de sufrimiento socialmente mediado por la dinámica intrínseca de la socialización capitalista. Morir de hambre o de enfermedades perfectamente curables en medio de la abundancia, una realidad cada vez más extendida en el mundo, es el camino al que nos conduce la civilización del trabajo (Jappe, 2019, p 13)

Por otro lado, abordando la dimensión concreta del trabajo productor de mercancías —es decir, la producción de riqueza material real—, 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, “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 neolítico los seres humanos trabajaban constituiría una proyección de relaciones sociales específicas del capital hacia el pasado de la especie. 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 contradictorio de la trayectoria histórica del capital. 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 pleonasma 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 trata de distinguir de manera aporética producto de su supuesta ontología del trabajo, entonces se postula una identidad no puede tener otro final lógico que la completa aniquilación del mundo sensible en favor de una abstracción. Por supuesto que esto responde a una realidad, solamente un ingenuo o alguien ideológicamente interesado en la perpetuación de la relación social capitalista podría negar su lógica aniquiladora con respecto a los seres humanos y la naturaleza. Sin ir más lejos, es el propio Marx (2018, p. 613) quien señala que la producción capitalista solo 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 necesidad de una teoría crítica radicalmente histórico específica de la civilización capitalista, es necesario penetrar en esa dualidad constitutiva del trabajo productor de mercancías como unidad no-idéntica de lo abstracto y lo concreto. 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. En otras palabras, 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 en que permitan la existencia de ese tipo 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 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 objetivado 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 última forma de la producción social de la humanidad y que, por tanto, lo que Marx aporéticamente denomina como “trabajo concreto” —o sea, la actividad productiva viviente ejecutada en el marco de diferentes formas históricas de producción—, no siempre ha sido, ni siempre será, determinada por la relación social capitalista —y, por tanto, no siempre significará sufrimiento—. Es decir, la riqueza real, materialmente sensible, no es idéntica al valor como tal, incluso aunque no podemos perder de vista que su producción, 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, olvida el sufrimiento humano 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 al concepto del sufrimiento como presupuesto de la constitución dual de las formas sociales capitalistas,

aunque su perspectiva se preocupa de las posibilidades de transformación radical intrínsecas al carácter no-idéntico esas formas. A la inversa, Kurz (2021) olvida que la medida del gasto de energía no puede ser el tiempo, sino necesariamente una forma de medida que dé cuenta de esa combustión corporal humana efectiva en la producción de mercancías—o sea, debería medirse en Joules en otra medida de energía—⁸. 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 —dialéctica que 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* de la sociedad productora de mercancías—.

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. 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, este prosaico sufrimiento que es presupuesto de la producción capitalista de mercancías, 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

⁸ 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 el 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.

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).

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 poniendo en el centro un régimen de temporalidad abstracta históricamente específica que está constituido por la compulsión objetiva del capital a la valorización del valor. En otras palabras, el consumo efectivo y *acelerado* de seres humanos en la producción de mercancías está dado por la formación del plusvalor a partir del plustrabajo de la clase obrera, esto es, por la acumulación de plustiempos de trabajo excedente por sobre el tiempo de trabajo necesario que, bajo una forma cosificada, aparece materializado en el plusproducto que resulta de la producción de mercancías. Esto tiene como resultado la formación de una temporalidad específica 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, say [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, 2016a, p. 234).

Si usted —me confió un fabricante muy respetable— me permite *hacer trabajar* tan solo 10 minutos de sobretiempos 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, 2018a, 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, 2018a, p. 320).

Es mérito de Kurz (2021) el haber puesto en el centro del debate contemporáneo sobre las nuevas lecturas 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 Marx 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, la particular forma de temporalidad —y, por tanto, de materialidad social— que es propia del modo de producción capitalista de mercancías. De esta manera, 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 en la violencia de lo idéntico, violencia de la que él quería escapar. Esto implica, por cierto, una perspectiva sobre el colapso de la civilización capitalista que analizaré más adelante, en la que la perspectiva cierta de que el capital como forma social se orienta hacia la autoaniquilación de la especie encuentra, para Robert Kurz, su única posibilidad de salida 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, o sea, que en ese sufrimiento se encuentra desmentida la aparente omnipotencia de la objetividad del capital con respecto a los sujetos. 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 el mito—, 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 sujetos, se testimonia también la posibilidad de la emancipación en el recuerdo de ese sufrimiento insoportable:

“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).

Precisamente aquí el esfuerzo del concepto hasta aquí desarrollado ha tratado de indagar, desde el sufrimiento, los fundamentos materiales del dolor socialmente producido, puesto que es una característica necesaria del mecanismo de la dominación capitalista impedir el conocimiento de los sufrimientos que produce (Adorno, 2017, p. 68). En última instancia, toda teoría crítica emerge en contradicción con el entramado de ofuscación del capital y requiere tender a disolverlo mediante el autoesclarecimiento de la praxis social, por lo que al retomar aquí la crítica de la economía política desde una perspectiva antiidentitaria que reconoce el trabajo productor de mercancías como forma dual constituyente del entramado social capitalista, pretendo precisamente evidenciar el potencial de emancipación que necesariamente anida en el interior de un entramado de socialización que se dirige hacia la catástrofe: de ahí que me parezca teóricamente adecuada esta perspectiva para esclarecer tanto la dimensión radical que emergió en el despliegue práctico de la revuelta social en Chile, como sus límites constitutivos en una época que se acerca a la realización de la identidad como aniquilación completa.

1. 5. Plustrabajo, plust tiempo, 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 que constituye la dualidad de todas las formas sociales del capital y, por tanto, del doble carácter de la sociedad capitalista. No obstante, la mercancía como forma estructurante básica de la civilización capitalista no puede entenderse sin el plustrabajo contenida en ella.

Cuando se introduce el plustrabajo como elemento constitutivo de la forma mercancía ésta aparece ya no sólo como constituida por la dialéctica de 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 (2018a, p. 282 – 92) si esta 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, al valor— requiere la absorción creciente 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 más hasta aquí]; ya que su objetivo es directamente el valor, no el valor de uso (Marx, 2016b, p. 231).

Como otras sociedades 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. Como veremos, esta particular relación social fundada en la apropiación de trabajo excedente sin intercambio de equivalente instaaura un régimen de temporalidad abstracta y una de trayectoria histórica que constituye la dinámica intrínseca del despliegue espacio-temporal de la civilización capitalista, dinámica que comporta la reproducción ampliada del sufrimiento. Más precisamente, 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).

En el Libro III de *El Capital* Marx señala que:

El valor de toda mercancía producida de manera capitalista (...) se expresa en la fórmula $M = c + v + pv$. Si de este valor del producto descontamos el plusvalor pv , nos queda un mero equivalente o un valor de reposición en mercancía por el valor del capital $c + v$ desembolsado en los elementos de producción (...). 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 plus trabajo que se encuentra objetivado en ella, por un tiempo de trabajo homogéneo excedente que está materializado en el resultado de la producción capitalista. Es solamente bajo ese prisma que se puede comprender la dialéctica constitutiva de la mercancía como resultado del trabajo productor de mercancías, en cuanto que ese trabajo, para producir mercancías, requiere materializar tiempo de plus trabajo. En otras palabras, comprender la forma valor de la forma mercancía es imposible si se hace abstracción de su constitución por el tiempo de plus trabajo materializado en el producto de la actividad social y, por tanto, del sufrimiento 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*: la fracción de la jornada laboral que corresponde al tiempo necesario para la producción de los medios de subsistencia de la clase asalariada varía conforme tasas de productividad elevada disminuyen el tiempo necesario para producirlos. Por el contrario, la fracción de la jornada laboral capitalista dedicada al trabajo excedente corresponde a todo tiempo social que la clase asalariada trabaja por sobre el tiempo necesario para su propia reproducción en un determinado estadio de desarrollo civilizatorio del capital. La valorización del valor, el capital, no puede existir sin este plust tiempo de trabajo excedente, o sea, sin este plus trabajo 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 presupone un determinado desarrollo histórico de las fuerzas productivas de la sociedad como condición de su existencia, no puede existir sin el tiempo de plus trabajo 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 plus trabajo, 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, que es como nos aparecía en primera instancia, sino también de plus trabajo, esto supone que la producción capitalista de mercancías sería imposible sin la mediación de la mercancía fuerza de trabajo. En otras palabras, el régimen de temporalidad abstracta propio del modo de producción capitalista se sostiene mediante el “consumo productivo” (Marx, 2018, p. 222)

acelerado del tiempo de plustrabajo de la clase obrera global. Este plustrabajo es, por tanto, la materialización de tiempo vivo, de praxis social histórica de la humanidad, en el proceso de producción de mercancías: los seres humanos son “medios de producción vivos” para valorización del capital (Marx, 2009, p. 103).

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

Este tiempo de plustrabajo es, como todo tiempo de trabajo, tiempo de trabajo forzado —o sea, tiempo de sufrimiento— (Marx, 2016a, p. 266), pero forzado por medio una coacción social abstracta propia de un régimen temporal en la que los individuos socializados por el capital están sometidos a la coerción de intercambiar mercancías para sobrevivir (Postone, 2006. p. 224-25). Es plustrabajo forzado mediado por la forma 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 de la sociedad —producto que ha creado ella misma de manera privada y aislada en las diferentes unidades productivas del capital— 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: plusproducción de plusvalores (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) que se han desarrollado bajo la compulsión a la autovalorización del capital por medio del expolio del plustrabajo de las masas asalariadas, puesto que éstas sólo puede acceder al producto social pagándolo con sufrimiento, con el

desgaste de su cuerpo en cuanto repositorio material de una temporalidad viva. 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 esta se mide, ante todo, por la potencia del mundo que crea con su actividad productiva y que se le enfrenta como un poder ajeno que le domina:

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 en el capitalismo contemporáneo está mediada, necesariamente atravesada, por esta menesterosidad aplastante propia del desarrollo de la socialización capitalista, lo que implica un límite real a la posibilidad de emancipación con respecto al capital, pero profundizaré 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 del sufrimiento— y la constitución del capitalismo como un determinado tipo de régimen de temporalidad históricamente específico a esa civilización a partir del expolio de plustrabajo por medio de la relación de producción que denominamos trabajo asalariado (Marx, 2016a, p. 348). Esta relación de producción comporta la sujeción 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 (Marx, 2016a, p. 303). En realidad, en una misma actividad productiva el trabajo productor de mercancías añade un nuevo valor y lo conserva, lo “eterniza” (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 domina el tiempo histórico al reconstituirse continuamente.

1. 6. Plusvalor relativo y trayectoria histórica del capitalismo desarrollado

El tiempo de plustrabajo 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, es decir, 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 plust tiempo de trabajo y, por tanto, 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 —forma de extracción de plust tiempo de trabajo excedente específica de la subsunción real del trabajo en el capital—, o sea, la disminución creciente de la fracción temporal de trabajo necesario permite al capital aumentar la productividad del trabajo productor de mercancías sin requerir para ello de la prolongación absoluta 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 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 del proceso productivo mismo (Marx, 2018b, p. 618). Como hemos

visto en el apartado anterior, el expolio de plustrabajo produce un tiempo histórico excedente —o sea, plust tiempo 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, 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 plust tiempo 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 trayectoria histórica intrínseca que es propia del capitalismo desarrollado (Postone, 2006, 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 plust tiempo/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 plust tiempo 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); y este no es un accidente histórico que podría resolverse con políticas progresistas, sino que está inscrito en

la dualidad constitutiva de la forma mercancía misma como violencia de lo idéntico con respecto al mundo sensible.

De esta manera, con el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo social combinado decrece el tiempo de trabajo necesario para la (re)producción de la materialidad de los individuos y, por tanto, aumenta el plust tiempo. Este es, de acuerdo con Marx (2009, 2016a; 2016b; 2021) el fundamento para la emancipación social real del conjunto de la especie. El plust tiempo adopta la forma de plusvalor porque el plusproducto en el que se encuentra objetivado ese plustrabajo excedente pertenece, merced a determinadas relaciones sociales históricamente específicas de la época moderna, al capital. Ergo, el aumento de la riqueza capitalista es en realidad apropiación continua de plust tiempo. La relación entre plust tiempo, plustrabajo, plusproducto y plusvalor es, por lo tanto, una relación no-idéntica mediada por las formas capitalistas. Es posible, en consecuencia, pensar 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). Este es, de hecho, el potencial histórico emancipatorio que engendra la propia trayectoria del capitalismo desarrollado en el que el plusvalor relativo es la forma hegemónica de expolio de plust tiempo de trabajo, 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 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 por lo 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, incapaz de criticar el carácter destructivo de la forma misma de la riqueza en la civilización capitalista y, con mayor razón, aprehender el verdadero significado del plustrabajo como tal. Desde una perspectiva crítica, 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 y, por tanto, ello implica que ese (plus)producto en que se encuentra objetivado el plustrabajo es apropiado y distribuido conforme a las leyes inmanentes del capital entre 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 cada vez menor de la humanidad proletarizada es realmente productora de plusvalor; es decir, una dinámica de camino hacia el colapso que es inmanente a la forma misma de apropiación capitalista de plustrabajo (Hernandez Porras, 2021, pp. 428 - 429). Esto quiere decir que una nueva lectura de la crítica marxiana de la economía política 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 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 su abolición.

1. 7. Dialéctica de la transformación y la reconstitución

Como hemos visto, la dinámica histórica de la civilización capitalista es, debido a la dualidad de sus formas sociales fundamentales, intrínsecamente contradictoria y responde a una trayectoria de crecimiento de la riqueza abstracta que adopta la forma de un espiral creciente (Marx, 2016a, p. 206). Como se ha analizado previamente, la dinámica de producción de plusvalor relativo supone 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 se modifica con los incrementos en la productividad. De acuerdo con Postone (2006, pp. 388 – 397), quien acuña el concepto de “dialéctica de la transformación y la reconstitución” como dinámica intrínseca del capitalismo desarrollado, un rasgo fundamental de esta dialéctica es que la realidad sociohistórica se constituye de manera creciente en dos niveles ampliamente diferentes:

Por un lado (...), el capitalismo supone una permanente transformación de la vida social —de la naturaleza, estructura e interrelaciones entre las clases sociales y otros grupos, así como de la naturaleza de la producción, transporte, circulación, formas de

vida, tipos de familia, etc.—. Por otro lado, el despliegue del capital implica la permanente reconstitución de su propia condición fundamental como rasgo inalterable de la vida social (p. 389-390).

Esta dinámica implica, por tanto, la continua traducción del tiempo histórico en los marcos de un régimen de temporalidad abstracta que resulta del valor como relación social determinante de la producción social. Se genera, por tanto, un presente constante que se constituye a partir de una transformación histórica acelerada de la sociedad y la naturaleza. Esto comporta, por consiguiente, que la civilización capitalista sea una sociedad caracterizada por una dualidad temporal de carácter contradictorio: “por un lado, un fluir permanente y acelerado de la Historia y, por el otro, una permanente conversión de este movimiento del tiempo en un presente constante” (Postone, 2006, p. 390).

Sin embargo, esta permanente reconstitución del valor como forma dominante de las relaciones sociales no está asegurada por sí misma. Es una reconstitución que tiene como fundamento la dualidad constitutiva de las formas sociales capitalistas, lo que implica la posibilidad de que la transformación constante del mundo deje de estar mediada por la forma valor de las relaciones sociales. En efecto, la dialéctica de la transformación y la reconstitución es el movimiento histórico 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 — incluso aunque su despliegue histórico sea simultáneamente el camino hacia la autoaniquilación—.

Sobre esto, Postone (2006) enfatiza que el tiempo de trabajo es “la materia de la que se componen la riqueza y las relaciones sociales en el capitalismo” (p. 392). No obstante, Postone debió haber añadido que no es sólo tiempo de trabajo a secas sino, ante todo, plust tiempo de trabajo, tiempo de plustrabajo —de sufrimiento—, que es el tiempo histórico adicional objetivado mediante una praxis social específica y que constituye a la forma mercancía como tal. Es por mor de esta determinación social e histórica en el capitalismo que, en esta particular forma de civilización, los seres humanos se encuentran dominados por los resultados de su propia praxis social alienada y se ven permanentemente constreñidos a mantener y perpetuar esa “dominación por el tiempo” (Postone, 2006, p. 485).

Por otro lado, ya que en el origen de esa dinámica histórica está el carácter dual del trabajo productor de mercancías, esta “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 P. I. J. C.]” (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 otra [la clase asalariada] (Marx, 2018, p. 712).

Ahora bien, este conflicto de clase inmanente a la relación capitalista 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 civilización capitalista que está mediado por las formas del valor y su modo específico de dominación por el tiempo. En ese sentido, dado que la clase asalariada es la clase del plust tiempo de trabajo, la sujeción esa clase en el capitalismo está estructurada por la permanente reconstitución de ese plust tiempo objetivado en un plusproducto como una potencia que le es ajena —lo que supone la continua reconstitución de su menesterosidad ampliada con respecto al capital—:

De esta suerte, [por más que el pese], el capital sirve de instrumento para crear las posibilidades del tiempo social disponible, para reducir 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).

Esta es la dialéctica constitutiva del régimen de temporalidad que es específico a la civilización capitalista, contradicción que se funda en la creación constante de tiempo libre disponible por medio del expolio acrecentado y acelerado de plustrabajo humano —tiempo libre disponible que es permanentemente reconstituido bajo la forma del (plus)valor—. Sin embargo, esto pone de relieve la no-identidad básica que se encuentra entre el régimen

capitalista del tiempo y las posibilidades históricas que abre para la emergencia de un tiempo libre socialmente emancipado. 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 como teniendo lugar dentro de esa dinámica, sino para comprender su dimensión radical como la expresión de un potencial inmanente de apropiación colectiva del tiempo histórico que es resultado de la propia dialéctica intrínseca de la sociedad capitalista.

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 plus tiempo de trabajo durante el proceso de producción. En este nivel de análisis de la dialéctica del capital, lo que en un principio aparecía como la forma más simple y general —la mercancía—, ahora aparece como articuladora de la totalidad social en un nuevo nivel de concreción ligado al (plus) tiempo de trabajo que la constituye y a la particular dialéctica que le es intrínseca cuando el plusvalor relativo se ha convertido en la forma dominante de expolio del (plus) trabajo en el proceso inmediato de producción capitalista de mercancías. En este nivel más complejo de determinación de la dinámica intrínseca de la socialización capitalista 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, 2018c, p. 893). Si el capital en tanto que “sujeto automático” o “dinero que incuba dinero [money which begets money]” (Marx, 2016a, p. 188) es un constante impulso hacia la realización y reproducción del conjunto de las condiciones de su existencia (Bellofiore, 2008, p. 182), entonces, en la medida en que el valor no puede crecer sin la mediación del trabajo viviente, la relación del capital con el trabajo vivo está en el centro del proceso de autovalorización del capital.

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 por la lucha de clases pierde de vista la especificidad histórica de la riqueza y el carácter dual de las formas sociales fundamentales que estructuran el conflicto de clases en el capitalismo. Una teoría pretendidamente crítica centrada en la lucha de clases y que pierde de vista el carácter dual de las praxis sociales históricamente específicas que constituyen una particular forma de riqueza social en el capitalismo puede devenir, y los horrores del nacionalsocialismo y el estalinismo en el s. XX lo demuestran, en una crítica truncada del capital.

Ahora bien, 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 *Theorie 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 debe ser sometida continuamente a la violencia de lo idéntico, o sea, a las formas sociales capitalistas: debe producir mercancías para el intercambio con miras a la valorización 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.

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 lógica 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 s. XIV y XV (Kurz, 2002), siendo completamente liberada a partir del S. 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).

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, 2018c, p. 893). Es decir, se trata de una forma específica e históricamente determinada de violencia, cuya instauración histórica 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, 2018c, 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 apunta 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/mute compulsion] 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 esta 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 obra este fragmento y omite la parte del tiempo libre. Eso es sintomático de que no ha captado el 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 en la que se inserta esta relación. Es que, como ya se ha señalado, la clase obrera no ejecuta un mero plustrabajo, sino un plust tiempo 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” (Mau, 2023, 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 consciencia inmediata de los sujetos

socializados 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 el capital: es precisamente la creciente menesterosidad de la humanidad con respecto al capital lo que permite 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— poseen 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. El capital conquista el tiempo humano, el tiempo de la praxis viviente, subsumiéndolo continuamente a su proceso de autovalorización:

Una vez que la fuerza de trabajo es puesta por el capital como un momento intrínseco del valor, el futuro es monetizado y orientado a la ganancia. Nosotros no simplemente incluimos ya a las generaciones futuras en nuestra situación presente; más bien, a través de instrumentos —tales como el crédito— establecemos un horizonte de futuro específico que constituye a las futuras generaciones en (...) una forma monetaria (Lotz, 2014, s/p)

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 s. XXI, el carácter determinado de la negatividad en las presentes condiciones históricas.

Dado el carácter dual de las formas capitalistas, la posibilidad de lo diferente a la abstracción real aniquiladora del capital es una potencialidad inmanente de su propio autodespliegue, pero sólo puede serlo en cuanto negación práctica de la condición proletaria, o sea, de la

menesterosa dependencia de la humanidad con respecto al capital. Y esta potencialidad no está dada por ninguna metafísica exterior a la historia, sino por el carácter dual no-idéntico de las formas sociales capitalistas. 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. 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, precisamente el contenido de la lucha del movimiento obrero durante los siglos XIX y XX (Theorie Communiste, 2022, pp. 27 - 37)—, sino en su negación en actos.

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 Moishe Postone (2006, p. 455), pero también desde la teoría de la comunización (Theorie 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 precisamente 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 emancipación social se comprende no como una redistribución “justa” de una forma alienada de riqueza fundada en el plust tiempo 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 —lo que implica una ruptura práctica con una temporalidad que se constituye sobre la base de la reproducción ampliada de sufrimiento humano—.

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 socioecológica 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 precisamente lo contrario, puesto que, como mostraré, la dinámica de la crisis socava las posibilidades objetivas de la transformación social radical.

Desarrollaré aquí las causas de esta crisis desde la perspectiva teórica de Robert Kurz, para dar cuenta de la dinámica que subyace al proceso contemporáneo, evidenciando no sólo del progresivo avance de un camino ciego hacia el abismo, sino también de la posibilidad de la emergencia de una perspectiva de transformación emancipatoria que supone necesariamente una profundización teórica de la crítica social radical del entramado de socialización capitalista. Al operar de esta manera, espero ir más allá de la perspectiva kurziana de una abstracta toma de consciencia como eje de la transformación radical al situar su condición de posibilidad como desarrollo consciente en el carácter contradictorio del propio entramado social —lo que implica, por tanto, una necesaria mediación entre la teoría crítica y las luchas sociales potencialmente emancipatorias—. Esto implica, además, reconocer que la dinámica de la crisis comporta la 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 una época al interior de la civilización capitalista en la que el horror históricamente específico del capital adquiere un nuevo sentido que comporta una trayectoria orientada hacia la realización de la identidad. Como se recordará,

las guerras mundiales terminaron con 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 del principio aniquilador del trabajo en Auschwitz. Después de todo, el lema del portón del campo de exterminio era *Arbeit macht frei* [*El trabajo libera*], lo que no podría ser una declaración más abierta de la lógica de aniquilación propia del trabajo productor de mercancías cuya libertad consiste en la liberación de lo vivo por la vía de su aniquilación. Por otro lado, la macabra consigna es también un testimonio claro del fracaso del movimiento obrero para emancipar a la humanidad por la vía de la afirmación de la clase y del trabajo, un recuerdo que la crítica no debe dejar caer en el olvido en cuanto ese movimiento contribuyó prácticamente a crear un mundo en el que, como dirá Adorno (2018), hay que “temer algo peor que la muerte” (p. 340).

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 análisis de la revuelta se vería truncado por la falsedad de un pensamiento que es incapaz de pensar desde la primacía del objeto.

1. 9. 1. La crisis por desustancialización del valor.

Se ha analizado, más arriba, que el valor es la relación social básica del entramado de socialización capitalista y su sustancia es el trabajo abstractamente humano (Marx, 2018; Kurz, 2021). La trayectoria intrínseca del capital desarrollado, que Postone (2006) 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, teniendo como consecuencia un desplazamiento de la fuerza viva de trabajo en favor de agentes tecnocientíficos que objetivan las potencialidades combinadas de la especie —a costa, como ya se ha señalado, de la reproducción ampliada del sufrimiento humano bajo la forma de un expolio intensificado del trabajo viviente—. Esta eliminación creciente del trabajo vivo en el proceso de producción de mercancías —y fuera de él, bajo la forma de guerra, hambruna, exterminio, etc., que obedecen a esta misma dinámica social— es una contradicción intrínseca del capital desarrollado que se encontraba presente en el concepto mismo de la mercancía como unidad no-idéntica de riqueza material y abstracta, o sea, como portadora de una dinámica de

aniquilación de lo sensible en favor de lo abstracto, fundamento real de la violencia de lo idéntico en la que el entramado de socialización y los individuos se conservan por medio del antagonismo (Adorno, 2018, p. 287).

El creciente reemplazo de lo vivo en favor de una materialidad reificada que objetiva los poderes combinados de la especie bajo una forma en que se autonomizan con respecto a sus propios productores, es la dinámica intrínseca del proceso de producción que configura al capital como una “contradicción en proceso” (Marx, 2016b, p. 229) y que, en última instancia, entraña una orientación del entero proceso histórico del capital hacia una crisis por desustancialización, o sea, de una tendencia hacia una progresiva disminución de su capacidad para absorber trabajo vivo en el proceso de producción de mercancías. Esta dinámica habría alcanzado a partir de la década de 1970 una situación crecientemente insuperable para el capital con la tercera revolución industrial, entrando en un proceso histórico marcado por una dinámica de progresivo agotamiento de la capacidad del capital para absorber la fuerza viva de trabajo (Kurz, 2016/2017, pp. 39 - 40).

Cardoso Machado (2019, p. 185) explica que las empresas con mayor composición orgánica de capital —las mejor dotadas de equipo tecnológico para abaratar costos y disminuir el tiempo de producción—, son las que terminan por imponerse en la competencia capitalista, aun cuando, paradójicamente, son las que menos aportan a la producción de la masa global de plusvalor. La competencia entre los capitales privados en el marco de un mercado mundial con tasas crecientes de productividad que modifican continuamente el tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para la producción de mercancías obliga a cada capital particular, para mantener sus ganancias y afirmarse en la competencia, a emplear tecnologías que sustituyen al trabajo vivo y aumentan el nivel de productividad social, reforzando y perpetuando de esa manera la dinámica que constriñe a cada capital a adaptarse continuamente a una norma temporal abstracta. Consecuentemente, con el continuo reemplazo del trabajo vivo por maquinaria se socava la sustancia misma del capital, el capital se “desustancializa” debido a “una disminución histórica de la sustancia del trabajo como sustancia del valor del capital” (Kurz, 2021, p. 67). La tendencia hacia una automatización creciente de la producción provoca una disminución absoluta del trabajo vivo necesario en la producción, pero el capital no puede perpetuarse sin su sustancia (Cardoso Machado, 2020,

p. 204). Este proceso de desustancialización del capital no constituye ninguna clase de accidente histórico ni una dinámica exclusiva del momento contemporáneo de la civilización capitalista, sino que es la dinámica fundamental de su trayectoria histórica. La historia del capital es la historia de una trayectoria históricamente específica que le impulsa objetivamente a destruir su propia sustancia por medio del mecanismo de la competencia que empuja esa dinámica (Kurz, 2016/2017, p. 37).

Postone (2006, pp. 377 - 78), aunque no pensaba la crisis actual desde esta perspectiva, contribuye a desentrañar sus fundamentos al analizar la dinámica de banda continua [treadmill dynamics] propia del capitalismo avanzado, dinámica que entraña la destrucción acelerada de la naturaleza. Puede ser ilustrada de manera clara con el siguiente ejemplo:

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 (Cardoso, 2021, p. 114).

Se consume a un ritmo siempre crecientemente acelerado la fuente de toda riqueza real —la naturaleza (Marx, 2018)—, mientras que simultáneamente se desarrolla un dinamismo históricamente inédito que empuja hacia niveles de productividad permanentemente acrecentados en base a la aplicación tecnológica de la ciencia en la producción de mercancías. Esto quiere decir que, aunque se aumenten a escalas estratosféricas los niveles de productividad y la cantidad de riqueza material producida, la ciencia, la tecnología y la maquinaria no producen valor adicional —este solo puede ser producido por la

materialización de plust tiempo vivo de trabajo—, dando lugar así a una trayectoria histórica marcada por la aceleración temporal que produce el efecto de banda continua propio del capitalismo avanzado. Este es el fundamento para el creciente “anacronismo” histórico del valor (Postone, 2006, p. 460), ya que el enorme potencial productivo desarrollado por la especie humana bajo el régimen de producción capitalista deviene cada vez más inadecuado como medida de la riqueza, aun cuando es precisamente el valor la relación social básica de la civilización capitalista.

Para Postone (2006, p. 116), este creciente anacronismo del valor es lo que posibilita la abolición del modo de producción capitalista, puesto que la enorme acumulación de tiempo histórico bajo el acicate de la valorización del valor permite la producción consciente de tiempo libre como fundamento de una nueva forma de interdependencia social emancipada. A contrapelo de la perspectiva del colapso con tintes apocalípticos de propia de la obra kurziana —aunque ese tono apocalíptico se fundamenta, de hecho, en los horrores muy reales de la crisis actual del capital—, para Postone (2024, p. 323) lo que habría hoy serían crecientes tensiones estructurales al interior de la trayectoria histórica de la civilización capitalista que serían la fuente de posibilidades autoritarias, derivas populistas en la izquierda y regresión hacia los particularismos, pero también de un potencial emancipatorio que se ancla en la propia materialidad histórica objetivada por el desarrollo de la civilización capitalista hasta el presente. La consecuencia de esta dinámica sería una contradicción creciente entre las potencialidades del sistema, potencialidades que no se pueden realizar bajo la persistencia de la forma capitalista, y su actualidad (Postone et al., 2024, p. 323).

Que exista un límite para el capital, dice Postone (et al., 2024, p. 323), no implica que éste vaya a colapsar, más bien implica una dinámica contradictoria con crecientes tensiones internas que posibilitan no sólo derivas reaccionarias, sino también la posibilidad de una emancipación humana que emerge 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).

De ahí la insistencia de Postone (et al., 2024, p. 332), que comparto, en que para la teoría hoy una tarea fundamental, imprescindible, es no tanto indicar el camino hacia la transformación social radical, sino señalar con claridad cuáles son los caminos que dirigen hacia una vía completamente contraria a una transformación emancipatoria. Sin embargo, lo que escapa a la perspectiva postoniana es que este proceso de creciente anacronismo del valor comporta no sólo su desustancialización, sino también un progresivo socavamiento de las posibilidades para la transformación social radical en los sujetos, pese a que estas posibilidades permanecen como intrínsecas a la propia naturaleza contradictoria del entramado social capitalista. Ahora bien, son posibilidades históricamente constituidas, lo que entraña que, por un lado, responden a las condiciones de una crisis contemporánea que socava las posibilidades de la transformación social y, por otro, las potencialidades de negación determinada del capital en la actualidad escapan por completo a los marcos del antiguo movimiento obrero.

No tengo espacio para tratar aquí el debate acerca del derrumbe de la civilización capitalista al interior del antiguo movimiento obrero —cuyos exponentes más destacados fueron Rosa Luxemburgo y Henryk Grossmann—, pero mientras Pannekoek (2021[1934]) afirmaba que el colapso del capital sería la autoemancipación del proletariado, línea que posteriormente seguiría Paul Mattick y que parecía ser, con matices, compartida por el universo propio del movimiento obrero. Hoy, por el contrario, se ha hecho clara la posibilidad prevista por Rosa Luxemburgo (2006, pp. 16 - 18) de que el capital puede acabar su trayectoria histórica en un completo hundimiento en la barbarie sin que se realice la emancipación humana. Es más, la dinámica del colapso, 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 de la especie humana como realización 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 se hundan en una barbarie exacerbada. El hecho

es que el capital tiene problemas crecientes para la explotación productiva de la fuerza viva de trabajo, lo que implica que el capital seguirá su lógica inmanente hasta la autoaniquilación completa “en y hacia la barbarie” (Kurz, 2004, s/p).

La disminución de la masa global de plusvalor comporta, en este sentido, una “doble desustancialización del valor” (Kurz, 2014, 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, 2014, 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 exagera la competencia en todos los niveles de la sociedad del capital: 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 de capitales transnacionales por la masa global de plusvalor y, con ello, se exagera 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 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 (Scholz, 2013), pero también la proliferación cotidiana de sujetos con tendencias autodestructivas (Kurz, 2003a). 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) que se encuentra 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).

Siendo este el tiempo histórico que nos contiene, cabe preguntarse si es posible detener este proceso histórico hacia la catástrofe completa y cuál sería el papel de una teoría crítica radical en ello. En otras palabras, si llegase a existir hoy la posibilidad de una transformación social emancipatoria —y esta investigación quiere contribuir a esclarecer esa pregunta—, ¿cuál sería el papel de la teoría crítica en relación con las posibilidades de esta emancipación y su realización? A este 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). Ahora bien, ¿en qué consiste la cualidad “completamente nueva” de esa crítica radical? De acuerdo con Kurz (2021), esta 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). Por supuesto, la profundización teórica en dicha dirección sería necesaria para apuntar hacia “destrucción práctica de la matriz categorial [del entramado de socialización capitalista]” (Kurz, 2021, p. 265). En ese sentido, quisiera volver sobre la frase de Kurz (2021) sobre la emancipación social concebida como una “crítica práctica de la

economía política” (p. 59). La pregunta sería, en este caso, ¿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, sino que debe encontrarse en el propio carácter contradictorio de la sociedad y su movimiento práctico.

Se trata, además, de una problemática que posee una complejidad que opera en diferentes niveles 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 alcanzar 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 la importancia del estudio de la revuelta, 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 social tal como operan en el actual momento histórico.

Empero, esta pregunta es imposible dilucidar si no indagamos la determinación de los límites y posibilidades de la transformación radical hoy a partir de la dinámica de la crisis del capital. En otras palabras, esta es una discusión que nos permite comprender las posibilidades que emergen, o que se cierran, con este proceso. Esto tiene una razón de ser fundamental: la dinámica de la crisis es precisamente constituir una objetividad social cada vez más cerrada al cambio y una consciencia cada vez más endurecida con respecto a la forma capitalista de las relaciones sociales:

...cuanto más actúan, luchan y se mueven los sujetos sin cuestionar el sistema de trabajo abstracto que constituye la matriz de esta acción, la lucha, etc., o sin siquiera percibirlo como un problema, tanto más activan el mecanismo del «colapso automático». *No lo quieren y no lo saben, pero sin embargo lo hacen*, simplemente no deteniendo la máquina social del «sujeto automático» que ha generado una larga cadena de acciones históricas y que no cesa de desplegar su dinámica de contradicciones. Cuanto más subjetivo es, tanto más objetivo resulta (Kurz, 2021, p. 262).

Hay que masticar hasta el final esta frase porque nos adentra de lleno en el problema de la primacía del objeto. El entramado de socialización capitalista en su dinámica de crisis se reproduce a través de los sujetos, pero lo hace en una forma tal en la que se autonomiza crecientemente de ellos, constituyendo una objetividad cada vez más impermeable a la transformación: “Ciertamente, todo el mundo puede seguir el progreso de los «desastres naturales» sociales en la televisión hasta que nos alcancen, pero seguimos siendo impotentes para emanciparnos del contexto que engendra estos desastres” (Kurz, 2021, p. 254). En contra de lo que cree el pensamiento izquierdista mainstream, teñido de un mesianismo vulgar, la catástrofe no permitirá un despertar motivado por el horror que posibilitará finalmente la emancipación humana, sino que la dinámica objetiva de la catástrofe es precisamente el aplastamiento de los sujetos por el poder acrecentado del capital. La identidad, de esta manera, puede realizarse como aniquilación de todos. De ahí la importancia de pensar de acuerdo con la primacía del objeto. Sin embargo, y pese a todo esto, aún estamos vivos, lo que implica que la posibilidad de la emancipación de la emancipación social radical permanece, incluso aunque esté debilitada. Romper con este proceso ciego precisa de una teoría crítica radical capaz de estar conectada con la historia, capaz de convertirse en fuerza material, social e histórica y la pregunta es, entonces, si esto es posible todavía. El análisis de la praxis contradictoria de la revuelta es, justamente, una búsqueda de responder esa pregunta.

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 que posibilita la emergencia de la revuelta. Por consiguiente, una investigación que quiere dar cuenta de las contradicciones de su despliegue práctico, y consecuentemente de sus posibilidades, requiere evidenciar como su movimiento contradictorio está necesariamente determinado por el propio doble carácter de la sociedad desde la que ha emergido. Es desde esta perspectiva, que parte desde el análisis de la objetividad desde la cual la revuelta emerge

y con la cual entra en contradicción, que es posible evidenciar los límites y posibilidades para la transformación social radical en el seno de la crisis de esta civilización histórica tal como se desarrollan en el curso de una revuelta social contemporánea. Por consiguiente, es una necesidad del objeto mismo de la investigación el dar este rodeo teórico, tarea tanto más necesaria en cuanto a que esta perspectiva no ha sido desarrollada anteriormente para indagar el contenido del movimiento práctico de la revuelta en cuestión.

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, carácter doble o unidad de lo no-idéntico que tiene como fundamento constitutivo 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 y que dota a la mercancía, en cuanto forma de praxis social inconsciente, con una lógica de aniquilación de lo concreto en favor de lo abstracto que, en última instancia, determina la trayectoria histórica particular de la civilización del capital. De esta manera, la dinámica intrínseca del capitalismo avanzado comporta la constitución de una objetividad contradictoria que se fundamenta en un tipo históricamente específico de praxis social que implica un régimen de temporalidad abstracta y sufrimiento humano ampliado sobre la base de la reproducción ampliada del capital. La aniquilación de lo vivo por mor de la producción de riqueza abstracta es posible por medio de un entramado de socialización que engendra una forma históricamente particular de temporalidad abstracta en la que está contenido el desarrollo espaciotemporal del capital, régimen de tiempo que, es mi tesis, la revuelta pondrá potencialmente en cuestión.

La dinámica de desustancialización del valor se configura en la época contemporánea como un agotamiento estructural del entramado de socialización capitalista por la vía de la pérdida de su sustancia, entrando en un camino histórico en el que la violencia de lo idéntico encuentra la posibilidad de realizarse por medio de la autoaniquilación completa de la humanidad. De este modo, la crisis fundamental de este modo de vida social, cuya tendencia es la orientación hacia la clausura de la posibilidad histórica de la transformación social, es un camino orientado hacia el autoexterminio como punto de fuga del capital. Esto no

constituye un destino apocalíptico manifiesto de la humanidad, sino que es la lógica específica del entramado social que nos contiene. Si esto sigue así, la destrucción completa pasará, pero puede ser evitada.

Pensar, por tanto, desde la primacía del objeto requiere dar cuenta de la crisis que atravesamos y de los límites que ella comporta para la emancipación social. Es precisamente este enfoque el que posibilita simultáneamente evitar la apología acrítica de la pseudopraxis y entrever el momento en que la revuelta pudo ir más allá de sí misma poniendo en cuestión la propia forma de las relaciones sociales. Como veremos, esta dialéctica comporta la posibilidad de una ruptura con la objetividad social que emerge desde ella y en contradicción con ella. Las posibilidades emancipatorias emergen necesariamente como ruptura práctica con el régimen de temporalidad del capital, lo que implica un trastocamiento práctico de las praxis sociales que lo sostienen. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿es posible una praxis capaz de quebrar el entramado de ofuscación y, con ello, permitir una acción consciente orientada a la liquidación emancipatoria de la socialización capitalista? ¿cómo se manifiestan en el movimiento práctico de la revuelta los límites y posibilidades actuales para la transformación social radical? El análisis que sigue del movimiento práctico de la revuelta en Chile es, en este sentido, una manera de aportar a la respuesta de esas preguntas.

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.

Nuestro punto de partida será 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 trastoca las formas básicas del capital. Reconstitución, porque es un potencial inmanente a su propio despliegue práctico el reconfigurar y reconstituir las formas capitalistas trastocadas por medio de su propia praxis histórica. Es, por tanto, lógico que el análisis comience con el proceso de trastocamiento práctico de la forma capitalista de las relaciones sociales que supuso el camino hacia el estallido insurreccional de la revuelta, porque es en este proceso donde se manifiesta por vez primera la dinámica intrínseca del posterior movimiento práctico de la revuelta. Empero, como se verá más adelante, el estallido de la revuelta es parte de un proceso sociohistórico más amplio que le 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 fundamentales que constituyen a la socialización capitalista, situando en el núcleo de su aprehensión crítica el doble carácter de las formas sociales que constituyen todo ese entramado social. Sin embargo, la historia de la expansión e instauración del modo de producción capitalista y su lógica sacrificial por toda la corteza terrestre “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 de un entramado que ha sido constituido históricamente de una manera particular, con una historia propia, historia 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 su trascendencia histórica 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 (Jiménez, 2021a), la revuelta social en Chile tiene como escenario social específico de su despliegue práctico una convergencia histórica entre la crisis de la civilización capitalista y el creciente agotamiento de la fase histórica más reciente del capitalismo avanzado, 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 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 posteriores a la salida del dictador Augusto Pinochet del máximo poder del Estado —la revuelta dirá “no son 30 pesos, son 30 años”—, legado histórico que ha constituido de manera particular el entramado de socialización capitalista desde el cual la revuelta ha emergido.

En el capítulo anterior, he planteado el problema del régimen de temporalidad abstracta y reproducción ampliada del sufrimiento propio del capital y el entramado de relaciones sociales sobre los que se sostiene y perpetúa como forma hegemónica de la reproducción social, concluyendo que un trastocamiento potencialmente emancipador de la socialización capitalista debía ocurrir necesariamente como una desestructuración práctica del régimen capitalista del tiempo. Esto es, como una apropiación colectiva de la materialidad social del

tiempo histórico que permite, por medio de un movimiento práctico, la emergencia de una temporalidad diferente a la del capital y en contradicción con ella.

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 despliegue práctico en el que se encuentra contenida la emergencia potencial de otra temporalidad diferente a la del capital, temporalidad otra que es sostenida a través prácticas sociales específicas que desestructuran en actos los fundamentos de la temporalidad capitalista. Simultáneamente, como un momento yuxtapuesto y complementario a esta dinámica potencial del desarrollo de la praxis de la revuelta, analizaré la tendencia a la reconstitución de la forma capitalista de las relaciones sociales como un potencial inmanente al despliegue práctico de la revuelta, como un potencial práctico de reconstitución de la socialización capitalista *en tanto que capitalista*. Evidenciaré, por tanto, que el movimiento práctico de la revuelta también ha impulsado el cambio histórico dentro de los marcos de la forma mercantil de las relaciones sociales y que, por tanto, era un potencial inmanente a su movimiento 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 entramado de socialización capitalista. Justamente por mor de esa determinación intrínseca de la revuelta es que sólo una teoría crítica de la sociedad que piense desde la primacía del objeto puede dar cuenta del carácter contradictorio de su movimiento práctico. Hay que reconocer, por lo tanto, que en el estallido insurreccional de la revuelta esa negatividad intrínseca en el carácter no idéntico de las formas sociales capitalistas, y ubicada en el entramado de la socialización del capital, 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 posible⁹ y una transformación que reconstituye el entramado

⁹ O sea, una transformación potencialmente capaz de constituir la forma germinal de un modo diferente de interdependencia social.

de socialización capitalista reconfigurando históricamente la sociedad sin alterar su dinámica inmanente¹⁰ —¿pero no es esa, precisamente, la dialéctica misma del entramado de socialización capitalista desarrollado?—.

Con esto, por supuesto, no quiere inducir a quien lee 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 “está sembrado de grandes derrotas” (s/p)—. Muy por el contrario, en la revuelta tenemos el despliegue de una dialéctica de transformación y reconstitución de la relación social capitalista cuyo resultado no estaba —ni podía estar— dado de antemano, un proceso histórico real en el que la revuelta se despliega en cuanto praxis social tal como es condicionada por la relación capitalista y, precisamente por ello, como potencial de ruptura con ella.

Una aproximación teórica de este tipo requiere un análisis de la praxis histórica que va más allá de los enfoques tradicionales que ignoran por completo el problema de la praxis fetichista y la autonomización de la objetividad social como propios del entramado de socialización capitalista. De lo que se trata aquí es de evidenciar la posibilidad, anclada en la objetividad contradictoria del capital, de una praxis social autorreflexiva capaz de desestructurar conscientemente la particular forma de dominación propia de la socialización capitalista, siendo este balance crítico del movimiento contradictorio de la revuelta un ensayo analítico que pone en marcha una perspectiva teórica que rara vez ha sido empleada para la aprehensión de las luchas sociales contemporáneas y que rebasa los marcos de comprensión propios de una izquierda paralizada ante el desarrollo acelerado de la crisis del capital. Sin embargo, una praxis radical orientada a la superación consciente del entramado social capitalista precisa de la crítica radical: “...una praxis enfática, una praxis que se refiere a la

¹⁰ 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.

estructura total de la sociedad y no a manifestaciones sociales individuales, requiere una teoría de la sociedad como un todo” (Adorno, 2009a, p. 44). Esta determinación obliga a un balance crítico del movimiento práctico de la revuelta.

En efecto, la revuelta ha demostrado que un levantamiento de millones es posible, pero también ha evidenciado sus limitaciones, trabas, impasses y debilidades a superar, 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) escribe 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 los movimientos sociales—, sino que quiere buscar las causas del fracaso del potencial emancipatorio de una lucha 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. El carácter generalizado del estallido de la revuelta no

responde 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 una praxis que, existiendo y moviéndose dentro del entramado social capitalista, pudo emerger como una potencia de ruptura con la forma capitalista de las relaciones sociales desde el interior de esa forma particular de objetividad social.

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: evasión en masa como crítica en actos de la forma 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 de 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 esperar, para una clase asalariada caracterizada por sus bajos salarios, alta pobreza de tiempo¹¹ 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 reducir su costo del pasaje debieran perder sus escasas horas de sueño o disminuir aún más su corto tiempo de disfrute personal después de los largos horarios 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 insurreccional¹²— y le seguirían 52 eventos similares hasta el 15 de octubre, replicados en primera instancia por estudiantes secundarios (EMOL, 2019, s/p).

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, s/p). 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 desarrollándose como reivindicaciones de diferentes movimientos y luchas sociales al interior del entramado de socialización capitalista en Chile —luchas

¹¹ De acuerdo con un estudio de Franca 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.

¹² 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 escuela y la represión exacerbada de la juventud politizada en organizaciones radicales (Alvarado, 2019). Sobre la criminalización del anarquismo en Chile, véase Beroiza (2020).

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, s/p). 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, s/p). 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 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 hacia su destrucción en más 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 provoca 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, 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 transportes y obligando a suspenderlo en las líneas afectadas por protestas (El Mercurio, 2019a, p. C4). La editorial de este periódico, representando siempre el punto de vista de su sector social y político —que, como se sabrá, ha estado históricamente ligada a los sectores más reaccionarios de las clases dominantes en Chile— escribirá:

...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, 2019b, 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 del conjunto de la población, da cuenta de una dimensión efectiva de los orígenes del estallido insurreccional de la revuelta: la capacidad de estudiantes secundarios radicalizados para promover una forma de protesta que posteriormente arrastraría millones de personas a la revuelta social —incluso aunque no existía en ese 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, efectivamente 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 afirma que “es una decisión que ya está establecida” (EMOL, 2019, s/p). 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 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 de octubre de 2019, p. 2). Como se veía 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 productos de la represión policial, viralizándose durante la tarde la imagen de una estudiante menor de edad baleada en su pierna debido a la acción represiva de la policía militar (EMOL, 2019, s/p).

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 de octubre de 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 obligan a la policía a escapar de las estaciones, siendo estas 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 [calle principal de la ciudad] 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 la policía y sus cuarteles o, simplemente, gritando juntas de alegría. La revuelta ha comenzado y su movimiento impulsor fue una protesta guiada por la consigna “evadir, no pagar, otra forma de luchar”.

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 distinta gravedad (La Tercera [V. Rivera, F. De Ruyt y S. Rodríguez], 18 de octubre de 2019, p. 1).

Enfrentando el gobierno este escenario de cientos de miles de personas protestando 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 ciudad, 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 (LT. 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 el ejército 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 dispuesto 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 LT.19.11.2019). 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 representa el entonces presidente sintió que había llegado el momento de defender sus intereses sociales, políticos y económicos lo hizo destruyendo con armas de guerra 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 confluír 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, solo 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 en actos 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 praxis que llevaría al estallido de la

revuelta un año antes de que esta ocurriera efectivamente, lo que indica 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 —conmemoración del llamado “día del joven combatiente”— u 11 de septiembre —conmemoración del inicio del golpe de Estado de 1973— se incendian las calles en diferentes ciudades del país y los sectores radicales se unen en el combate 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 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) decía que “la sociedad se puede sentir de modo inmediato allí donde duele” (p. 55) 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 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 abstracción real que gobierna a los vivientes, expresan físicamente sin ambages que quienes carecen de dinero quedan necesariamente excluidos de la sociedad, más aún, de la vida misma. Los torniquetes manifiestan empíricamente toda la violencia estructural sobre la que se articula el entramado social capitalista, constituyendo una materialización del carácter intrínsecamente excluyente de la forma mercancía de la sociedad.

Si el nervio vital que impulsa la crítica social es la experiencia —mediada por las formas del valor— del daño (Maison, 2022, p. 164), entonces es en el desarrollo del movimiento de las evasiones en masa en donde encontramos un proceso sociohistórico 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 la forma misma de la sociedad bajo la forma de la revuelta generalizada. El salto de los torniquetes en el tren subterráneo y en los buses de transporte expresa una reacción colectiva contra este dolor socialmente producido, es una respuesta práctica a esa injusticia universal que es pagar por vivir.

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, mediada por la forma mercancía de las relaciones sociales y en contradicción con ella, que aparece de manera cristalina para el análisis crítico el problema de la 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 una potencial autonomía por medio de la apropiación práctica de la materialidad de la sociedad —o sea, desestructuración en actos de la forma valor de la sociedad— y de refuerzo de la heteronomía propia de la socialización capitalista como relación social coactiva —o sea, reconstitución del entramado social a través de su reconfiguración histórica en el curso del despliegue práctico de la revuelta—.

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 se encuentra precisamente puesta en cuestión la objetividad social que coacciona a los sujetos 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 con potencial de transformación social radical.

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. Esta es 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, aunque profundamente anclado en la rutina cotidiana de la metrópolis, un movimiento articulado en torno al rechazo colectivo a pagar por el pasaje cuyo sostén cotidiano 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%, 22% en 2011, un 27% el 2012, 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). Sin embargo, después de la revuelta las cifras de evasión han aumentado, alcanzando a fines de 2022 un 44% (Blanco & Martínez, 2023) y un 39,8% a fines de 2023 (Díaz, 2024), siendo todos los planes de medidas antievasión mancomunados entre empresas y el Estado infructuosas para 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 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) 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 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 y su lógica inherentemente sacrificial.

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 se encuentra completamente distorsionada e invertida en Mayol (2019), para quien no existe en su análisis 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 la crisis de la civilización capitalista como tal.

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 capital 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 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 policía, lo hace no solamente impulsado por su paradigma neoliberal, por codicia o por su determinada posición de clase, sino ante todo impulsado por la objetividad ciega y real del sistema que se le impone como una coacción externa de una manera tan determinante como la ley de gravedad. No se trata de decisiones individuales, ni tampoco de grupos dominantes puramente motivados por el hambre de ganancia —más bien, esta es una subjetividad determinada y mediada por las exigencias de la objetividad—. En este sentido, el alza constante de los pasajes en Chile y las medidas policiales que desata responden no sólo a la determinación que han demostrado las clases dominantes y los agentes del Estado para la perpetuar el sistema ejerciendo la violencia que sea necesaria sobre reprimir la rebelión de las clases oprimidas, sino también a la crisis de un sistema que es crecientemente incapaz, porque su objetividad histórica real se lo impide, de desviar una parte de la masa de plusvalor captada por el Estado al subsidio de ciertas empresas y productos claves para la reproducción de las clases asalariadas. Esto implica que la reconstitución del entramado de socialización capitalista en un contexto histórico marcado por el anacronismo de su relación social fundamental comporta características cada vez más represivas, exigiendo 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, deberían haber más mujeres en puestos de poder y en directorios de empresas, y así sucesivamente¹³— y, con ello, quizás a despecho de sus propias ilusiones, contribuyendo 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 y administrar la desigualdad. Por otro lado, esta crítica normativa es necesariamente expresión de una forma de socialización 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 aprisa dentro de los marcos del sistema y la condena a devenir en ideología al servicio de la perpetuación del sufrimiento existente. Por el contrario, simplemente se asume de manera fetichista la forma mercancía de la riqueza social como el non plus ultra del desarrollo histórico y, entonces, las alternativas se reducen a luchas políticas por conquistas sociales, que son necesarias 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 su violencia estructural.

¹³ Esto no quiere decir, evidentemente, que no simpatizo con esas luchas o que las considere innecesarias. Por el contrario, se trata de evidenciar como 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, 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.

Son estos impasses teóricos de la academia chilena de izquierdas, impasses que resultan del propio entramado social, lo que ha impedido una comprensión del carácter contradictorio del movimiento de la revuelta y de la cualidad específica de praxis social que le permite emerger de manera insurreccional. Esto alcanza un nivel prácticamente absurdo en el compilado de estudios *Saltar el torniquete: reflexiones desde las juventudes de octubre* editado por Marisol Alé Tapia, Claudio Duarte y Daniel Miranda (2021), en el que nuevamente hay una larga perorata sobre las injusticias y desigualdades que caracterizan al neoliberalismo, pero no hay ningún esclarecimiento crítico sobre el acto mismo de saltar el torniquete en el contexto del movimiento de la evasión en masa del pago del transporte público. Por su título, es claro que sus editores/as y autores/as intuyen la importancia de ese movimiento práctico en cuestión, pero las insuficiencias constitutivas de un enfoque centrado en la pura desigualdad impiden aprehender su relación intrínseca con la forma mercancía de la sociedad.

A este respecto, el compilado *Hilos tensados. Para leer el octubre chileno* (Araujo et al, 2019) es 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, las disyuntivas del movimiento práctico de la revuelta, su carácter contradictorio 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, 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— constituye 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.

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 consciente 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 la interpretación policiaca, 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. Es en ese acto donde 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 crítica práctica de la mercancía que constituye el negarse colectivamente a realizarla como tal.

Hay que profundizar en ello, porque en este movimiento práctico de ruptura 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 del 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, de la mercancía fuerza de trabajo, para la reproducción como totalidad del metabolismo social del trabajo capitalista¹⁴. 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 solo 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 con la forma mercancía, que emergerá un movimiento práctico que potencialmente desestructura 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 roban comida u otros productos en los supermercados¹⁵, evaden los pagos de las carreteras 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 ciudad. La autonomización de la objetividad del capital con respecto a los sujetos es puesta en cuestión en una rama de la producción industrial, el transporte de personas, en la que el movimiento de los sujetos en el espacio es la mercancía. Parafraseando

¹⁴ véase, por ejemplo, Marx (2018b), p. 177ss.

¹⁵ 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).

a Adorno (2004a, p. 350), podríamos 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 surgimiento 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 persistencia¹⁶.

La producción en actos de la revuelta quiebra potencialmente la continuidad sin trabas de la normalidad cotidiana del capital, 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, 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 aurea, dineraria: el negarse a pagar. La expresión “salto mortal” usada por Marx no es en

¹⁶ Sobre los antagonismos de la sociedad del capital Adorno (2001) dirá: “En la reducción de los hombres a agentes y portadores del intercambio de mercancías se oculta la dominación de los hombres sobre los hombres” (p. 13).

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 como tal. En cuanto constituida por la objetivación de tiempo de trabajo la mercancía requiere consumir el acto de la venta para existir como tal, ese es un momento imprescindible de la valorización del valor, del capital como valor en proceso, es lo que posibilita, de hecho, la persistencia de su particular régimen de temporalidad abstracta.

Marx (2018, p. 129) nos arroja un indicio fundamental de lo que constituye este salto mortal cuando señala que la que se verá afectada no será la mercancía en cuanto riqueza material, en cuanto objeto real que satisface necesidades, sino su poseedor que imprime en ella la voluntad de venderla. 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 esta 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 tal queda frustrada. 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 capital, puesto que impide potencialmente su realización como tales al atacar la realización de las mercancías como tales. Es, en esta determinación, una forma práctica específica de la lucha de clases contemporánea.

En cuanto riqueza material real, en cuanto objeto, la mercancía no pierde su utilidad potencial para satisfacer necesidades sociales determinadas por el hecho de no venderse, 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 evasión en masa del pago del pasaje, que el no pago de la mercancía no implica en modo alguna 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.

La evasión en masa del pago del pasaje como crítica social práctica constituye una evidencia palmaria del carácter no-idéntico de las formas sociales capitalistas, 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 instaure 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 una determinada mercancía —educación, salud, entre otras—, puesto que está dada más bien por la apropiación social directa de riqueza material —i. e., de la infraestructura del transporte subterráneo— para su disfrute inmediato. Este es el contenido mismo de lo que caracteriza a la evasión 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 con la forma de la mercancía, mientras que la primera se sostiene en el plustrabajo de la clase asalariada.

Pero este potencial radical del movimiento de evasión 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 del ejército con respecto 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, 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), lo que testimonia la incorporación de esta perspectiva en los ejércitos y las clases dominantes de Chile y Colombia para enfrentar las recientes revueltas —Estados que mantienen, por cierto, una estrecha cooperación económica y militar—. A este 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 la revuelta contemporánea con el objetivo de combatirla 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”, señalando un vínculo entre la revuelta en Chile y 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, s/p).

Para estos sectores la revuelta, lejos de responder a un proceso sociohistórico específico que deviene en revuelta a partir de la cualidad específica de su praxis, 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 Lopez 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, incluido colegios militares, constituyéndose en teórico de una emergente modalidad de guerra revolucionaria (Nuñez & 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 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 nueva o extrema derecha chilena con respecto a la 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 por la evasión del pasaje tomó su fuerza precisamente de su relación inmanente con la forma mercancía de la sociedad: es por ello por lo 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 internacionales o extranjeras —como fue 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 en actos la forma mercancía de una determinada riqueza material —en este caso, el transporte público— lo que permite no sólo una expansión del movimiento sobre la base de este cuestionamiento práctico, sino también el estallido de una revuelta generalizada que obtiene su potencial insurreccional de esta negación colectiva de la forma mercancía de las relaciones sociales —es decir, “evade TODO”, no paguemos 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 esta, de ahí su impotencia inicial para contener por medios represivos 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 infraestructura 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 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. 3. La desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista.

Las mercancías no pueden ir por si 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 —y, a fortiori, la persistencia del principio de intercambio— atacándola en el momento de su salto mortal: el pago de la mercancía, su transformación 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 mucha más allá de la evasión del pago del transporte subterráneo, devino en EVADE TODO, no paguemos por nada, o sea, una crítica práctica de la forma mercancía de las relaciones sociales que emergía desde la socialización capitalista y en contradicción con esta.

El movimiento práctico de las evasiones en masa demuestra, de este modo, la posibilidad de una forma específica de violencia que se dirige no contra personificaciones concretas de las relaciones económicas, sino que se dirige —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 el principio del intercambio capitalista de mercancías y la coacción universal sobre los sujetos vivientes que permite el continuo expolio del excedente de trabajo realizado como plusvalor. 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, potencialidades de transformación social radical, incluso aunque su movimiento en actos no estuviera conscientemente dirigido hacia la superación del entramado social capitalista.

El desarrollo 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, de la población en su conjunto, podría romper prácticamente con los fundamentos del miedo social y de la menesterosidad de los sujetos ante el capital. Después de todo, por más abundantes que sean los almacenes de mercancías del capitalismo avanzado en Chile, no se puede vivir para siempre de saqueo, porque éste supone necesariamente una previa producción material de la abundancia de mercancías. Por tanto, esta dimensión radical de la revuelta remite necesariamente a pensar

los límites y las posibilidades de la transformación social radical en la sociedad contemporánea. ¿Pueden los sujetos apropiarse de una objetividad que se autonomiza con respecto a sus propios productores? ¿es posible que sujetos derrocados en cuanto tales rompan prácticamente con su condición de menesterosidad con respecto a la forma capitalista de las relaciones sociales?

Estas son preguntas que intentaré esclarecer mediante el análisis de la 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 movimiento¹⁷—. 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 desestructuración práctica de la temporalidad del capital en el curso del despliegue práctico de la revuelta y la cualidad específica de ese movimiento en actos de la revuelta que opera como un quiebre potencial con la abstracción real de la producción e intercambio capitalista de mercancías.

2. 4. 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, que se sostiene sobre la integración de la actividad social como trabajo en el proceso material de la reproducción social —es decir, supone la autonegación de los sujetos— (Tischler, 2019, p. 22). La desestructuración práctica del régimen de temporalidad capitalista en el curso de la revuelta implica, entonces, necesariamente una praxis que manifiesta un potencial de autodeterminación de la libertad de los sujetos, autodeterminación que les es negada sistemáticamente porque la coacción y el sufrimiento son principios básicos de la organización social capitalista (Adorno, 2018). Consecuentemente, el potencial realmente radical de la revuelta supone necesariamente que los sujetos rompen potencialmente con su determinación como personificación de las relaciones capitalistas a través de un movimiento práctico que tienda a desestructurar los fundamentos que permiten

¹⁷ 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).

su constitución como sujetos de este modo específico de socialización y, por tanto, las formas fundamentales del capital.

Tischler (2019, p. 22) ha señalado que las revoluciones del s. 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 la forma del valor y que, por tanto, tampoco fueron capaces de suprimir la temporalidad como negación de la autodeterminación de los sujetos. Sin embargo, la respuesta 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 autonomización del capital en el socialismo real—. De ahí, la reconstitución de la temporalidad capitalista trastocada inicialmente por las insurrecciones proletarias bajo la bandera del marxismo y de la autogestión obrera, lo que implica que sin la supresión del trabajo proletario no puede existir una ruptura sostenida con la temporalidad del capital.

La abstracción real del capital se realiza siempre a expensas de los sujetos y a espaldas de estos, por lo que no importa bajo cuál bandera ideológica se revistan las relaciones de producción capitalistas, estas siempre implicarán la negación de los sujetos y la autonomización de su actividad en una objetividad social que les aplasta y les constituye en una relación de dependencia y menesterosidad con respecto a la totalidad del capital. Por consiguiente, la posibilidad de una ruptura práctica de la temporalidad capitalista que permite la apropiación del tiempo histórico como tiempo de autodeterminación de los sujetos, implicaría necesariamente una negación práctica de las formas capitalistas que sostienen 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 de su estallido 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 hasta 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 el freno de emergencia de los trenes mientras estos 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, de sufrimiento, de negación de la autonomía de los sujetos. El tiempo de las largas filas y de la tediosa espera para pagar es suspendido por una evasión que reúne a las individuales 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 ese espacio y tiempo definidos en el cual emerge la revuelta, se rompe en actos con el tiempo social del capital en todos los niveles —producción, circulación e intercambio de mercancías—, pero también se rompe con el tiempo social como 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 ligados inevitablemente a la organización social capitalista, estábamos ahí rompiendo en actos con una rutina que se sostiene día a día en 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 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, como veremos, con la frialdad como principio constitutivo de la socialización capitalista. La revuelta es, en esta determinación, también el encuentro de los vivos en cuanto vivientes, que se reconocen mutuamente como tales en su oposición práctica al movimiento reificado que sostiene la socialización capitalista.

Sobre esto, Adorno (2017) dirá que la única forma en que una teoría crítica 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 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 la temporalidad del capital y las formas sociales que lo sostienen. En una línea similar, 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 es 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 esta línea de pensamiento, en su libro de la revuelta espartaquista en el Berlín de la República de Weimar del año 1919, Furio Jesi (2014) sostiene que lo central del fenómeno de la revuelta 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 el tiempo del capital y permite la emergencia de otra experiencia del tiempo. 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. Sin embargo, esta experiencia diferente del tiempo que emerge con la revuelta se sostiene en una práctica social determinada, siendo este hecho de una 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, pero olvidando su relación intrínseca con una determinada forma de praxis social la sostiene como tal.

Lo que aquí debe interesarnos no es la mera afirmación de la ruptura con la temporalidad del capital, sino entender cómo se sostiene prácticamente esa desestructuración del tiempo capitalista y porqué ésta termina posteriormente difuminándose. En otras palabras, hay que resolver el enigma de la reconstitución de las relaciones de producción capitalistas a través de una praxis que tiende 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 repetición inalterada y acrítica 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 contemporánea 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 actuales.

Si recurrimos 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 del capital es un modo particular de ser del tiempo vivo de la praxis humana vuelta contra sí misma en la autonomización propia de la producción capitalista de mercancías. Consecuentemente, es necesario analizar con mayor profundidad el movimiento práctico de la revuelta para esclarecer la forma específica en que se desarrolla en relación con las formas sociales capitalistas y su régimen abstracto de temporalidad.

2. 5. La emergencia del tiempo vivo.

El 18 de octubre terminó con la Metrópolis ardiendo desde el centro hacia los sectores periféricos y con la salida del ejército a las calles por primera vez desde el final de la dictadura cívico-militar. Pero este 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 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 (LT, 20.10.2019, 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 (LT, 20.10.2019, 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 todos los bordes de la ciudad, donde el desarrollo urbano del capital aglomera a las clases oprimidas en una construcción represiva de la ciudad fundada en el aislamiento, la atomización y el enclaustramiento en los guetos de pobreza,

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 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 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 solo 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 más ciudades del país, con un 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 la dificultad de trabajadores para llegar a sus puestos de trabajo. El panorama previo a esta huelga 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 (LT.21.10.2019).

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 (LT.21.10.2019, 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 (LT.21.10.2019, 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 normalidad, 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 (EM, 2019, 23.10. p. B5), quedando para el viernes 25 de octubre las comunas de San Ramón, Lo Espejo y Cerro Navia sin supermercados (EM, 2019, 25.10. p. B4). Durante el día 26 de octubre se llegó a un catastro que estimaba unas pérdidas de alrededor de 1.400 millones de dólares en pérdidas para las grandes cadenas del comercio (EM, 2019, 26.10. 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, esta 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, s/p). 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 1295 eventos denominados como “graves”, concentrándose el mayor número de eventos de violencia, saqueo y destrucción de infraestructura empresarial o estatal el día 21 de octubre con 350 eventos calificados como graves, seguido del 22 de octubre con 255 y el 23 de octubre con 169 eventos, volviendo a recrudecer la situación el día 28 de octubre con 89 situaciones de alta violencia contra infraestructura y/o fuerzas policiaco-militares (EM, 2019, 30.10. p. C3).

Se instala así una dinámica con la jornada laboral 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 aumentaba la violencia insurreccional de la revuelta. Esto indica que muchas personas que participaban de la revuelta trataban de sostener 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.

Para el sábado 9 de noviembre se alerta en la prensa que: “El vandalismo persiste, luego de 22 días de crisis social” (EM, 2019, 9.11. p. C1), generándose focos de violencia insurreccional en diferentes regiones del país, terminando ese día con una “oleada de violencia” que se extiende luego de una masiva manifestación en el centro de la capital (EM, 2019, 9.11. p. C2). Cabe destacar, que hacia el 11 de noviembre más de 3600 buses del transporte habían sido vandalizados o completamente destruidos (EM, 2019, 11.11. p. C1), mientras que paralelamente 68 sedes del poder judicial habían sido vandalizadas y una de ellas incendiada por completo, lo que arroja luces sobre la capacidad del movimiento práctico

de la revuelta para asfixiar la normal circulación de mercancías, pero también la dimensión insurreccional del movimiento que apunta directamente a los símbolos materiales del poder.

El 12 de noviembre se realiza una convocatoria desde diferentes organizaciones sociales a una huelga general, la que adquirirá en el curso de la jornada tintes insurreccionales que derivaron en una oleada de violencia antipolicial y saqueos en todo el país. El periódico *El Mercurio* calificará 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— (EM, 2019, 13.11. p. C1).

Carabineros señaló que la existencia de múltiples focos de protesta complicó su labor represiva —al menos 189 eventos de violencia elevada—, registrándose además disparos con armas de fuego y diversos ataques con bombas incendiarias hacia las fuerzas represivas (EM, 2019, 13.11. p. C4). Para el día siguiente, el escenario fue similar, sumándose también ataques a infraestructura crítica, como antenas de telefonía y torres de electricidad (EM, 2019, 14.11. p. C4).

La Fundación Jaime Guzmán (2020) escribiría algunos meses después un informe donde daba cuenta de 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 segundo subcapítulo al abordar la perspectiva de Alexis López Tapia sobre el movimiento de evasión 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 estudios vinculados a la izquierda académica. Veamos que nos dice a este 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 solo 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 solo como grupos y acciones aisladas (p. 11).

De esta manera, el movimiento práctico de la revuelta, en su dimensión insurreccional que tiende a desestructurar en actos los fundamentos que sostienen la reproducción de la sociedad capitalista en cuanto capitalista, remite también a un contenido históricamente específico de desarrollo de lucha social en el marco de la modernidad capitalista contemporánea en Chile. Para el Estado y las diferentes expresiones teóricas 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 se materializa en su movimiento práctico y, con mayor razón, la importancia real de colectivos e individualidades abiertamente anticapitalistas como catalizadoras de la dimensión insurreccional de la revuelta. En ese sentido, quisiera dar aquí voz a uno de los textos elaborados por un colectivo de la llamada corriente comunista radical, texto 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, tanto los sectores radicales como las organizaciones 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 guerra social, puesto que mientras la Fundación Jaime Guzmán se preocupa de reconocer la existencia de sectores radicales para neutralizar un posible vínculo más amplio con la sociedad que pudiese socavar el orden existente, los sectores radicales se preocupan

de un balance crítico capaz de dar cuenta de la posibilidad realmente existente de la emancipación en el curso del proceso de la revuelta, pero también de sus límites.

Dicho esto, de acuerdo con el Círculo de Comunistas Esotéricos (2020a) —cuyo nombre responde, por supuesto, a la distinción kurziana 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 así a caer en un relato de tinte cronológico en el que un inicio insurreccional 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 vereda 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 desestructuración de la socialización capitalista encontramos la emergencia del tiempo vivo como temporalidad de posible autodeterminación. Esta desestructuración de la temporalidad del capital por medio 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 tiende a socavar 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 la temporalidad capitalista porque su propio despliegue cuestionaba materialmente las mediaciones propias del valor como fundamentos del proceso social.

Es por medio de este movimiento práctico que emerge 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 crítica práctica de las formas sociales capitalistas. Un panfleto repartido el 19 de octubre se titula bellamente *Feliz primer día de nuestras vidas*, que me parece 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 creación de una comunidad rebelde y una 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 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 permiten 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 que poseen las relaciones de producción capitalistas sobre los vivientes que se rebelan contra ellas.

2. 6. 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 si construye barricadas, más 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), — y 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 reduce 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 estas 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 revuelta de 2019— pone en jaque la reproducción del sistema, y lo hace precisamente a través de una práctica que tiende a desestructurar 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 consciencia de su propia razón (Adorno, 2017, p. 78).

Por consiguiente, ¿cuál es la razón de los saqueos en masa y 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 fundando 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 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 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 este el movimiento práctico de la revuelta como desestructuración 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 condiciones 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. Esta 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 dado 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. A este 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 de 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 —pero esto último será materia de un apartado posterior—.

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 comisarias 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 todavía mayor represión policial 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 Velásquez (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 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 donde asisten decenas de miles de personas a un momento en que se mezcla una profunda solidaridad y comunión colectiva con 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 vida¹⁸. La revuelta nos ha traído verdaderos momentos de felicidad, 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 la reconstitución del capital como resultado del movimiento práctico de los sujetos.

¹⁸ Es interesante constatar como este concepto de revolución de los grupos radicales en la revuelta chilena se asemeja notablemente a la perspectiva del “hacer contra el trabajo” de John Holloway (2011).

2. 7. 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 con la temporalidad del capital requiere necesariamente que los vivientes emprendan una praxis orientada hacia la autodeterminación que le es sistemáticamente negada por el orden social existente. Esto supone, para los sujetos socializados por el capital, una ruptura práctica con su heteronomía. El hacerlo es precisamente lo que configura su praxis como revuelta, o sea, rebelión contra la heteronomía que caracteriza a los vivientes bajo la administración planificada de lo vivo que sostiene el capital.

Esto es precisamente lo que encontramos en la producción práctica de la revuelta que, por medio de una apropiación colectiva de la riqueza material, de una crítica práctica de la mercancía que emerge como negación de su realización como tal —siendo esto lo que constituye su praxis como insurreccional—, tiende a desestructurar simultáneamente la temporalidad del capital y la frialdad constitutiva de los sujetos a través de la formación de un estar-juntos rebelde que emerge rompiendo el aislamiento y la atomización capitalistas y que requiere mantener en actos esa ruptura para existir como revuelta. El “sujeto automático” (2018, p. 188) se sostiene en la praxis fetichista de seres humanos que deben endurecerse y autonegarse 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 al ser capaz de romper prácticamente con los fundamentos sociohistóricos que sostienen la “persistencia de la frialdad” (Maiso, 2011) como 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 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, atender y sanar 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 es simultáneamente ruptura del anonimato 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, y esto es lo esencial, *estando juntos*.

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 no puede ser *inicialmente* otra cosa que la revuelta de seres humanos que han sido reducidos a mónadas aisladas, atomizadas y derrocadas en cuanto sujetos por el proceso de socialización del capital. Este es su punto 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 muestra, a este respecto, que es realmente posible en el seno de la crisis actual del capital una praxis social capaz de romper con el aislamiento de los sujetos, eso es justamente en lo que consiste la producción de la revuelta. En cuanto tal constituye una 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 su estadio avanzado (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 los individuos, y, por tanto, en toda actividad práctica que emerge desde ellos, incluida la revuelta.

Verdaderas mónadas sin ventanas, personas menesterosas, dependientes, heridas, narcisistas, etc., son los sujetos que produce el estadio contemporáneo de la civilización capitalista (Maiso; 2011; Jappe, 2019), siendo precisamente las individualidades así socializadas 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 avanzada. La revuelta es un movimiento práctico de los sujetos constituidos por el capital que, mediados en su praxis por la forma valor de las relaciones sociales, entran en contradicción con los fundamentos sociohistóricos que los 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.

La primacía del objeto se manifiesta como el poder aplastante de la objetividad social sobre los sujetos, como la fuerza de un poder que mantiene la menesterosidad de las individualidades incluso cuando estas entran en rebelión 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 de una insurrección contra la forma misma de las relaciones sociales y 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 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 la desestructuración práctica del entramado social capitalista pudiera sostenerse en el tiempo, habría tenido que suprimir prácticamente los fundamentos sociohistóricos que permite la persistencia del capital. En otras palabras, la crítica en actos 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 en cuanto ruptura práctica con la frialdad como principio constitutivo de la socialización capitalista.

Consecuentemente, nos enseña la revuelta en Chile, para persistir un movimiento emancipatorio tiene que afirmar al ser humano en esa dimensión que es sistemáticamente negada por la marcha sacrificial del capital: su dimensión somática (Maiso, 2011, s/p). Pero esto supone necesariamente una crítica práctica de la economía política, puesto que la destitución de las formas propias del capital en los sujetos (Saflate, 2022), la disolución del endurecimiento del carácter y de la frialdad implica necesariamente una ruptura práctica con la mediación del valor y, por tanto, con el trabajo productor de mercancías como principio de síntesis social. Que el deseo sea la fuente de la razón, ese es precisamente el potencial insurreccional que se manifiesta en el curso del movimiento práctico de una revuelta que emerge como apropiación práctica de la materialidad alienada bajo la forma de la mercancía. Esto quiere decir que una ruptura consciente con las formas sociales capitalistas no vendrá de ningún desarrollo externo al automovimiento de la socialización por el valor, sino que sólo puede emerger como una posibilidad de solución emancipatoria a la crisis de esta forma.

Este hecho es insuficientemente comprendido por publicaciones ligadas a la ultraizquierda, el anarquismo o al llamado comunismo radical en Chile. No se trata de solo indicar a la población el carácter coactivo del Estado y el capital, sino de romper prácticamente con la menesterosidad de los sujetos con respecto a la forma capitalista de la reproducción social. La crítica radical no puede ser, por definición, normativa, sino que requiere ser inmanente: una negación determinada de la praxis social que posibilita la perpetuación del sufrimiento irracional. Ahora bien, esto no quiere decir que la teoría crítica radical carezca de lugar en el curso del automovimiento histórico de la socialización capitalista, más bien se trata de que la teoría debe dilucidar 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.

Tiene que, por tanto, penetrar teóricamente en lo no aprehendido, encontrar en la revuelta de los vivientes tal como existen en cuanto sujetos del capital los “mensajes clandestinos de una posible liberación” (Adorno, 2004c, p. 181). Hacer hablar lo enmudecido por el peso aplastante de la objetividad es condición de posibilidad de la revuelta en cuanto proceso de producción de una ruptura práctica con la socialización capitalista, como revuelta de lo vivo frente a un vínculo social cosificado. La revuelta aparece así como un movimiento práctico cuya dinámica constituye una dialéctica donde se manifiestan simultáneamente las huellas de violencia, de lo que el sistema ha hecho de los vivientes produciéndolos como sujetos de administración sometidos a sufrimiento social ampliado, pero también la posible emancipación por medio de su rebelión contra una objetividad que se les presenta como un poder ajeno. ¿Qué, si no, expresaban miles de personas con las que compartí una fogata hecha de las más modernas televisiones del mercado al grito de “no más tele”? Este es un ritual que busca exorcizar el poder fetichista de la mercancía al que la revuelta finalmente se terminaría sometiendo, pero cuyo resultado final no estaba anticipado de antemano. De hecho, como abordaré más adelante, 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 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.

Si la revuelta emerge necesariamente disolviendo la frialdad como principio constitutivo de la socialización capitalista, entonces la reconstitución del capital deberá operarse por medio del retorno de los sujetos al estado de miedo, indefensión y menesterosidad con el que potencialmente habían roto en el curso del movimiento práctico de la revuelta como desestructuración de la temporalidad del capital. El endurecimiento del carácter, la individuación que atomiza a los sujetos y la frialdad para con los otros y uno mismo tienen como motor real el miedo, lo que supone que solamente con “la desaparición del miedo y de su motivación desaparecería quizás también la frialdad” (Adorno, 2018, p. 340). Precisamente, el auténtico potencial insurreccional de la revuelta era hacer desaparecer ese

miedo que constituye a los sujetos como sujetos del capital, pero esto implicaría necesariamente una praxis capaz de romper prácticamente con la desproporción entre el poder del capital y la impotencia social de los vivientes con respecto a él. Por consiguiente, es en esta desproporción que constituye la autonomización real del capital con respecto a los vivientes donde es necesario buscar la resolución del enigma de la reconstitución del capital a través del movimiento práctico de la revuelta.

2. 8. La reconstitución de las relaciones sociales capitalistas como potencial inmanente del movimiento práctico de la revuelta.

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

Marcuse (1983) decía que toda revolución ha sido una revolución traicionada por sus propias fuerzas inmanentes, “un claro elemento de autoderrota” (p. 93) común a toda rebelión histórica que también se encuentra presente en el despliegue práctico de la revuelta de 2019. Sin embargo, la teoría crítica de Marcuse no nos permite aprehender en una clave no-identitaria este elemento de autoderrota presente en la revuelta, porque comprende las posibilidades para la transformación social radical a partir de fundamentos ontológicos y antropológicos (García Vela, 2023b, p. 135). Por el contrario, este proyecto de investigación ha seguido una línea que retoma la perspectiva marxiana de la necesidad de fundamentar la posibilidad de la emancipación humana en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista, con énfasis en las brechas del entramado social que evidencian la posibilidad de subvertirlo en un sentido emancipatorio. De esta manera, me alejo de las perspectivas unidimensionales de diverso cuño que, queriendo ser críticas, terminan 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 las posibilidades emancipatorias que anidan en el entramado social capitalista. Esto aplica también para su aprehensión de los límites y bloqueos que necesariamente este entramado social, por su propia dinámica, plantea para las posibilidades emancipatorias. En Kurz (2021) esto aparece como un camino ciego hacia el colapso que quizás podría encontrar un freno en la posibilidad de toma de consciencia, mientras que en Holloway (2011) aparece bajo la forma de un optimismo del hacer que es ciego a las derivas perversas de las luchas

sociales contemporáneas y, tal como señala Zamora (2023), particularmente a sus potenciales autoritarios y conformistas.

Al proceder de la manera en que hasta ahora he abordado el objeto de estudio, me he querido también alejar de las perspectivas que fundamentan la posibilidad de la emancipación, como Marcuse o John Holloway, en una “subjetividad antagónica” (García Vela, 2023b) que tendría su raíz en una pulsión inherente a la existencia de la especie —el Eros de Marcuse (2020) como fundamento último del gran rechazo— o 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— (Holloway, 2011, p. 95). Esta última perspectiva, en particular la de John Holloway, se encuentra presente en las luchas contemporáneas y, particularmente, en algunos de los entornos de activistas radicales con orientación anticapitalista. Baste señalar, por ejemplo, la profunda afinidad entre la narrativa de panfletos ya citados como *Feliz primer día de nuestras nuevas vidas* y *Adios al viejo mundo del capital* y la perspectiva de la emancipación propia de John Holloway (2011; 2019): como las personas creamos y recreamos todos los días el mundo del capital, también podemos dejar de hacerlo.

Esta es una afinidad que en modo alguno responde a la casualidad, sino ante todo al contenido real y a las aporías constitutivas de las luchas sociales contemporáneas. Para decirlo más claramente: el concepto de revolución en John Holloway es constitutivo del presente estadio de la civilización capitalista y expresa, en este sentido, sus límites y potencialidades. Quisiera, por tanto, discutir 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, permitirá un acercamiento crítico al potencial de reconstitución inmanente a la praxis social de la revuelta.

Sobre la revuelta o rebelión del hacer, Holloway (2011) señala:

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 (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 por la posibilidad de la emancipación humana—, que reside precisamente en la perspectiva de que el capital es el resultado de una praxis históricamente determinada que permite la perpetuación del modo de producción capitalista como forma hegemónica de la reproducción social global de la humanidad en la naturaleza. Esto quiere decir que en el centro de la teoría de la praxis de Holloway se encuentra el problema de la reconstitución del capital y de la posibilidad de una ruptura práctica con la socialización capitalista. No obstante, como cualquier pensamiento que, emergiendo desde el entramado de ofuscación del capital y orientándose hacia su disolución, su concepción no está exenta de aporías y contradicciones que es preciso superar para la constitución de una teoría emancipatoria genuinamente materialista.

En un escrito más reciente, Holloway (2023) analiza el camino hacia la autoaniquilación propia de la crisis de esta civilización a partir de 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).

Es importante reconocer en Holloway la insistencia en la no-identidad constitutiva entre nosotros y el sistema social que nos constituye como sujetos (Holloway, 2023, p. 246), 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 la posibilidad emancipación, ésta no puede ser alcanzada a mera fuerza de voluntad o por agitar militantemente la esperanza y los buenos sentimientos, por más que la afectividad, como hemos visto, pueda constituir en un determinado movimiento práctico una fuerza en contra de la frialdad como principio constitutivo de las relaciones sociales capitalistas —en este sentido, quizás, Holloway tenga un importante mérito no advertido como crítico de la frialdad—.

Por consiguiente, es problemático afirmar de manera tajante que “somos la no-identidad” (Holloway, 2023, p. 252), depositando en los seres humanos una potencia, la del “movimiento absoluto del devenir”, que pese a estar atrapada en el capital nunca podrá ser completamente absorbida. Esto no es del todo cierto, y no porque niegue aquí la posibilidad de una des-identificación con respecto a nuestra praxis como capital, sino que es más bien una contradicción flagrante dentro su propia teoría: puesto que el movimiento de lo idéntico que devora el mundo es precisamente un modo históricamente determinado de la praxis humana, si afirmamos, como Holloway (2023), que nosotros hacemos el capital y por tanto “podemos dejar de hacerlo”, entonces no es posible afirmar al mismo tiempo que somos la no-identidad cuando precisamente lo que fundamenta la posibilidad de una praxis social orientada a la liquidación de la forma mercancía es el hecho de que esta es una forma particular de las relaciones sociales y, por tanto, de la praxis humana. El capital es humano, demasiado humano: la abstracción real del capital en cuanto movimiento de lo idéntico es un modo particular de ser de la práctica social de la humanidad. Por consiguiente, si hay una posibilidad de emancipación con respecto a nuestra praxis como capital esta no reside en una potencia antropológica que sustente la no-identidad, sino más bien en el carácter

intrínsecamente contradictorio de las formas capitalistas —esta es su verdadera no-identidad constitutiva—.

Desde esa perspectiva, la teoría de Holloway (2011; 2019; 2023) aparece como un retroceso a un materialismo feuerbachiano que fundamenta a partir de una esencia genérica la no-identidad, y, por tanto, en una ontología antropológica, la posibilidad de la transformación social radical —esto ha sido extensamente desarrollado por Garcia Vela (2023b). Esa es una perspectiva que ya Marx abandonó tempranamente, no porque renunciara a la posibilidad de la emancipación humana, como es sabido, sino para fundamentarla en el carácter contradictorio de las formas sociales estructurantes del entramado de socialización capitalista. El problema constitutivo de la teoría de Holloway es, entonces, una aprehensión antropológica del carácter dual del trabajo productor de mercancías. Esto puede resultar en un pensamiento políticamente ingenuo, incluso peligroso como señala Stoetzler (2023, p. 206), porque, como veremos, puede llevar a exaltar acríticamente cualquier lucha como una lucha contra el capital per se. O, peor aún, puede llevar a positivizar el concepto de dignidad (Holloway, 2019), perdiendo de vista su relación intrínseca con el capital y, de esta manera, llevar a un cambio del mundo que perpetúa el sufrimiento.

En este sentido, el pensamiento de Holloway (2011; 2019; 2023), pese a que busca romper con la frialdad y movernos hacia la acción emancipatoria, es sumamente reconfortante para una praxis activista que se cree cambiando el mundo y agrietando el capital a fuerza de pura pseudoactividad, lo que impide comprender el carácter contradictorio de las luchas sociales contemporáneas y, con ello, su potencial no sólo para reconstituir el capital, sino también para transformar el mundo en un sentido autoritario o perverso. Para comprender el porqué de esta perspectiva, y sus aporías intrínsecas, es preciso que prestemos atención al siguiente párrafo:

...el proceso del trabajo o de la actividad humana no puede ser solamente una actividad enajenada. Necesariamente es una actividad antagónica, donde la enajenación, aunque predomina, existe en tensión, en constante antagonismo, con la desenajenación. La desenajenación existe en antagonismo con la enajenación. El ser genérico existe en tensión, o en antagonismo, con el trabajo enajenado. Esto quiere decir que los trabajadores inevitablemente son/somos esquizofrénicos, en el sentido de que nuestra

existencia, en una sociedad antagónica, es necesariamente una existencia antagónica o autoantagónica (Holloway, 2017, p. 23)

Nótese que el antagonismo que fundamenta el carácter contradictorio de la sociedad no está entre la riqueza abstracta y la riqueza material, en el doble carácter del trabajo productor de mercancías, sino que entre la enajenación y la desenajenación. Lo más escandalosamente paradójico es que Holloway (2011, p. 98) sitúa correctamente el doble carácter del trabajo como la clave para la aprehensión crítica del capital, pero lo hace desde una perspectiva fundamentalmente errónea que opone el trabajo no alienado —o el “hacer”—al trabajo “alienado”, lo que se aleja por completo de la aproximación al doble carácter del trabajo productor de mercancías en Marx (2018). Para Holloway (2011, p. 104), el trabajo alienado es una forma especial en la que el hacer se vuelve contra sí mismo. Obviamente, el siguiente paso lógico es poner el hacer contra el capital del lado concreto y el trabajo del lado abstracto, el hacer —lo concreto— podría liberarse del trabajo —alienado, abstracto—, de su envoltura capitalista, y devenir un hacer orientado por nuestros propios deseos y no por la necesidad de intercambiar mercancías. Cabe señalar, no obstante, que sociedades sin abstracción real del intercambio de mercancías eran perfectamente compatibles con formas fetichistas de relación social y de dominación como ha demostrado Kurz (2014, pp. 63 – 78). Holloway (2011) dirá, sin embargo, que:

...es nuestro hacer, nuestra creatividad la que está en el centro. Es el trabajo abstracto que constituye la realidad de las relaciones sociales (...). Es por nuestra actividad que nosotros, los seres humanos, creamos la sociedad en la que vivimos, de modo que es importante comprender la sociedad y su potencial en términos de nuestra actividad creativa y su organización, y no sólo en términos de las relaciones sociales que hemos creado (valor, dinero, capital, y otros). Esto es central para ir más allá de la teoría del valor a una teoría de lo que crea el valor, el trabajo abstracto. Esto es lo que Marx llama la crítica ad hominem, una crítica que trae todos los fenómenos de nuevo al sujeto humano, a la forma en que se organiza la actividad humana. Si nosotros lo hacemos, nosotros lo podemos romper (p. 107).

Aceptemos parcialmente las premisas de Holloway y digamos que sí, porque es cierto, que nosotros producimos el capital. El problema no reside tanto en la aceptación de este hecho,

sino en la manera misma en la que Holloway plantea el problema de la constitución de socialización capitalista por la praxis humana. Esto se manifiesta de modo claro en su teoría de las grietas como la crisis del capital, concepto que sigue la línea argumental de que, dado que somos los productores del capital nosotros también somos su crisis potencial, entonces los sujetos que no nos adecuamos al capital podemos penetrar en el objeto, o sea, el capital, y constituir su crisis “creando otros mundos” (Holloway, 2023, p. 253).

La concepción maniquea del hacer y del trabajo alienado impide a Holloway captar adecuadamente la no-identidad constitutiva del trabajo productor de mercancías y, a fortiori, de todas las formas sociales fundamentales del capital. El “hacer contra el trabajo” de Holloway (2011) no puede emerger si no es en una forma necesariamente contradictoria desde la socialización capitalista y en negación determinada de ella, lo que implica no sólo la consabida contradicción interior de las luchas sociales, sino ante todo comprender que el potencial de reconstitución no viene dado solamente por la represión o el hambre —las grandes amenazas que se ciernen sobre quienes quieren “dejar de hacer el capitalismo” de acuerdo con Holloway (2011, p. 279)—, sino por la propia dinámica inmanente de esas luchas, por la manera en que se constituye la mediación del valor en su movimiento práctico y que Holloway no explora en profundidad. Para resolver el enigma de la reconstitución en la que terminan todas esas luchas del “hacer contra el trabajo”, es preciso problematizar la noción hollowayana de que nosotros hacemos el capitalismo y que podemos dejar de hacerlo.

El capitalismo nos preexiste, y nos preexiste de una manera en que ha constituido un mundo histórico que aplasta a los sujetos, se ha constituido históricamente en comunidad material como veremos en el tercer capítulo, y los constituye como dependientes y menesterosos con respecto al capital. Sólo el hecho de considerar este punto hace saltar por los aires la exhortación de Holloway (2023) a que “dejemos de hacer el capitalismo” (p. 278), porque el capital se ha materializado históricamente de una manera tal que socava las posibilidades para la emancipación humana. El capital, hemos visto, está constituido por el plust tiempo de trabajo de numerosas generaciones de la especie humana cuya actividad productiva ha sido objetivada en la creación de un entramado social material que es funcional a la acumulación de capital —precisamente porque detrás de su construcción estaba el objetivo impulsor determinante de este modo histórico de producción social, la producción de plusvalor—. Por

otro lado, la manera en la que el capital se objetiva como materialidad social real reproduce la menesterosidad y dependencia de los sujetos vivientes con respecto al capital y, con ello, reproduce la relación de clase en condiciones crecientemente favorables para el capital (Marx, 2009, p. 104).

Por tanto, el capitalismo constituye una materialidad social objetivada en la historia que derroca a los sujetos en cuanto tales y que, de esta manera, asegura su perpetuación por medio del debilitamiento de los individuos. 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 viven bajo la presión de un endeudamiento constante o para las mujeres atrapadas en la espiral de violencia patriarcal exacerbada propia de la crisis de esta civilización. Pero, más fundamentalmente, es difícil dejar de hacer el capitalismo cuando la propia subjetividad está crecientemente imposibilitada de la capacidad para la crítica y la transformación radical.

En efecto, el capital se objetiva históricamente en una forma tal en que materializa y refuerza su autonomía con respecto a los vivientes, este es el primer límite objetivo que la revuelta requiere ultrapasar. No es que la emancipación sea imposible, sino que no puede ser pensada en términos de “dejar de hacer el capitalismo” y “hacer otra cosa, algo con sentido, algo hermoso y disfrutable” (Holloway, 2011, p. 278), porque para que ello suceda es preciso primero que exista una materialidad disponible —y, por tanto, tiempo social— para poder hacer algo diferente a la reproducción del capital. Pero tampoco bastaría con detener objetivamente el movimiento del capital, sería necesario reorientar la reproducción social de una manera emancipada. En otras palabras, jalar el freno de emergencia para detener la catástrofe capitalista no sólo es un “dejar de hacer el capitalismo” como diría John Holloway (2023), sino que es también la reorientación de la reproducción social sobre una base emancipada, lo que implica, por supuesto, que esta situación sólo es posible en una manera insurreccional, aunque no insurrección en el sentido de las revoluciones del S. XX, sino en el sentido de una desestructuración práctica del entramado de socialización capitalista y del régimen de tiempo que le es inherente. O sea, como florecimiento del tiempo vivo en cuanto

temporalidad de autodeterminación que constituye conscientemente los propios presupuestos de su reproducción como tal.

Pero, nuevamente, esta posibilidad es un potencial de la no-identidad constitutiva de las formas históricamente específicas del entramado de socialización capitalista, no es un potencial del hacer anclado en un ser genérico de la humanidad. En este sentido, es cierto que la teoría de la praxis de John Holloway es “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, aparentemente opuesta, por ejemplo, a la de Kurz y la crítica del valor por su insistencia en la praxis, 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 (2014; 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 lo convierte su teoría de la praxis en una teoría sin historia en cuanto a que la 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”.

Ateniéndome a esta perspectiva, quiero mostrar el lado por el cual la praxis de la revuelta tendió efectivamente a reconstituir el régimen de temporalidad abstracta del capital inicialmente trastocado por el despliegue de su movimiento práctico. En otras palabras, quiero exponer en su desarrollo práctico real la dimensión en la que la revuelta fue siempre una rebelión conformista, incluso pese a su potencial emancipatorio. Por supuesto, nuevamente es preciso aclarar, que esto no quiere decir que la revuelta sea sólo eso —que ese momento de su praxis agote la totalidad del movimiento real del fenómeno—, es decir, una mera rebelión conformista orientada al refuerzo por medio de la violencia 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 histórica— como elemento constitutivo de su dinámica inmanente en cuanto despliegue práctico mediado por las formas del valor. Por tanto, es necesario indagar la capacidad de integración del sistema en la misma revuelta, para evidenciar ya no solamente los límites de la transformación social, sino también los límites del sistema para impedirlos.

2. 9. “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 dimensiones inseparables y recíprocamente constituyentes. La primera, que emerge necesariamente del movimiento práctico de la revuelta como reconfiguración de la socialización capitalista en cuanto capitalista. La segunda, 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 la primera dimensión, para luego dar paso al análisis detallado de la segunda, aunque será inevitable, por la naturaleza del objeto de investigación, hacer referencia simultánea a ambas dimensiones.

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 y, 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 multclasista 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, s/p).

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 adhirieron al programa progresista de una nueva constitución y, de hecho, lucharon por él en las calles. Las clases medias 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, pero también fueron esenciales para domesticar la dimensión insurreccional de la revuelta, rechazando las expresiones violentas de su despliegue 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).

Tal como registra la BBC Mundo (2019), la canción *El baile de los que sobran* de Los prisioneros se convirtió en un verdadero himno de esta marcha a partir de la viralización de un registro en que miles de personas la cantan al unísono. Esta canción realmente resume la dimensión de la revuelta que está constituida por la afirmación de lo existente, de la reivindicación de 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 demanda por una educación universal de calidad, de un aumento de los salarios que permita alcanzar un elevado nivel de bienestar, el acceso universal a una salud de excelencia, son demandas que articulan la perspectiva de “dignidad” en el curso del posterior desarrollo de la revuelta, alcanzando su momento cumbre en la huelga general del 12 de noviembre.

Tal como ya he señalado, los sectores más reaccionarios, ligados a la defensa militante de la socialización capitalista, han sido mucho más conscientes con respecto al potencial insurreccional de la revuelta. Su análisis sobre la huelga general del 12 de noviembre, en este caso de una consejera del think tank neoliberal Libertad y Desarrollo, no es la excepción:

“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, s/p).

Anteriormente he discutido la dimensión insurreccional de la jornada del 12 de noviembre, dimensión que es sistemáticamente negada o mistificada por el ala izquierda de la defensa del orden existente. Sin embargo, si se arroja un manto de oscuridad sobre la dimensión potencialmente emancipatoria del proceso, es 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 de todo el movimiento práctico de la revuelta. No obstante, para desmitificar el proceso y evidenciar su carácter intrínsecamente contradictorio como una dinámica de la desestructuración y la reconstitución, es necesario evidenciar su dimensión inmanentemente ligada a las formas de la socialización capitalista.

El 28 de octubre de 2019, diferentes organizaciones sindicales de las principales ramas de la economía nacional redactaron una carta pública, entonces rápidamente viralizada, dirigida hacia el entonces presidente 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 están, por supuesto, intrínsecamente vinculadas a la socialización capitalista, no son en modo alguno una ruptura con ella. 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 avanzadas¹⁹. En ese sentido, las organizaciones sindicales demandan simplemente una relación entre el capital y el trabajo adecuada a los estándares de las naciones industriales avanzadas. No hay aquí una crítica del sufrimiento humano inherente a la relación de capital, ni mucho menos al carácter necesariamente destructivo de la socialización capitalista. Más bien, de lo que se trata es de demandas que buscan paliar las agobiantes desigualdades que son estructurales al neoliberalismo extremo propio del proceso de modernización capitalista en Chile —desigualdades que son una necesidad objetiva para el desenvolvimiento del capital avanzado en este país—, pero que no apuntan más allá del carácter capitalista del entramado de socialización como tal. 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:

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:

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

¹⁹ 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 animan meam.

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).

Pero estos mentados “nuevo sistema político y un nuevo modelo económico” a ser instaurados por la vía de una asamblea constituyente no constituyen sino 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, no de ruptura, con el mundo de horrores del capital.

En la víspera de la huelga general, se dio a conocer un estudio que indicaba que el 78% de la población estaba a favor de una nueva constitución, mientras que más de un 50% aprobaba la idea de una Asamblea Constituyente, lo que implicaba una mayor presión para un gobierno que, por obvias razones, se negaba a cualquier posibilidad de reforma política u económica (Osorio & Velásquez, 2021, p. 7). Por otro lado, la huelga general tuvo una masividad históricamente inédita para la historia de la modernidad capitalista en Chile: “no solo 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). Dado este desarrollo del proceso histórico, la Plaza Italia, lugar de encuentro simbólico tradicional del país y epicentro de las protestas, fue rebautizada a partir del 9 de noviembre como Plaza Dignidad, consolidándose este cambio con la huelga general.

El desarrollo de la revuelta como un movimiento práctico de desestructuración de la temporalidad del capital alcanzó una magnitud de carácter insurreccional en esta jornada, lo que obligó al Estado y a las diferentes fracciones políticas de las clases dominantes —de izquierda derecha del espectro de la política del capital— a cambiar de estrategia para la contención de la escalada de la revuelta en una abierta insurrección. Por un lado, como es ampliamente sabido —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 como única salida ante la escalada de la revuelta. Sin embargo, la maratónica reunión de los diferentes timoneles de las clases dominantes 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 institucional para la crisis que la escalada de la revuelta planteaba para el Estado y la dominación capitalista.

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 alteraban el carácter capitalista del conjunto de la sociedad. En cuanto a esto, es claro que, sin la participación de la izquierda progresista, en particular de Gabriel Boric, habría sido imposible el gran acuerdo para la salvación del capitalismo en Chile. Pero esto no es en modo alguno una traición a sus supuestos ideales. Muy por el contrario, era un actuar consecuente con su función objetiva como agentes del Estado y garantes 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, de 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, s/p). A este respecto, se refuerza 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, s/p).

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 sobre la dialéctica de desestructuración y reconstitución como dinámica propia de la revuelta, quedando en la oscuridad, solamente enunciado, los elementos inmanentes que permitieron la institucionalización del movimiento práctico de la revuelta y su encauzamiento dentro de una disputa política por una nueva constitución.

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 que permite al Estado tender puentes entre la institucionalidad del capital y el movimiento práctico de la revuelta, integrándolo en una dinámica de reconstitución que socava las posibilidades para la extensión y el sostenimiento del movimiento práctico de desestructuración que permitían mantener la temporalidad de la revuelta como negación de la temporalidad abstracta del capital.

Para analizar el concepto de dignidad tal como aparece en la revuelta de 2019 en Chile es preciso volver a la crítica de John Holloway, porque su pensamiento expresa las aporías reales del concepto en su existencia real en las luchas de clases contemporáneas. De acuerdo con él, la dignidad es “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, 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.

Por el contrario, una perspectiva crítica tendría que dar cuenta del doble carácter del concepto de dignidad como anclado en el carácter bifacético de las formas sociales capitalistas.

Ciertamente, 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. Empero, como hemos visto en el desarrollo del movimiento práctico de la revuelta, los reclamos de dignidad necesariamente se afirman en el terreno del capital, es un concepto constituido por las formas del valor. El petitorio de las organizaciones sociales que lograron articular demandas intrínsecamente ligadas a las formas capitalistas —que 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 y la reconstitución del capital por medio de su reconfiguración en términos políticos. En el movimiento contradictorio de la revuelta está contenida simultáneamente la posibilidad de la transformación radical y de la estrecha revolución política. Por consiguiente, el concepto de dignidad expresa una crítica truncada del capital en los propios términos de sus formas categoriales, lo que señala el riesgo de la deriva de la revuelta en rebelión conformista y su integración en las formas institucionales del capital.

En el concepto de dignidad de Holloway (2019) —como en 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 social 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 de esta forma de socialización. Esto implica que el concepto mismo, en su doble significación, dejará de tener sentido más allá de la forma capitalista de las relaciones sociales. Por ahora, la bandera de la dignidad como concepto clave de diferentes luchas sociales, como consigna y como práctica de transformación social, suele terminar, como en el caso de la revuelta chilena, en la afirmación del trabajo, de un trabajo “digno” —lo que por definición es un contrasentido, porque el trabajo es una tortura diría Holloway (2011)—, del capital industrial y del Estado proteccionista, lo que augura ya en su propio concepto la posibilidad de una deriva perversa realizada en una

socialdemocracia en el poder, objetivamente incapaz de llevar a cabo reformas y derivando en un refuerzo autoritario de la socialización capitalista —que es precisamente lo que ha sucedido en el gobierno de Gabriel Boric—.

Holloway (2019, p 213) dirá que el Estado existe porque lo recreamos continuamente aceptando su autoridad y sus formas. Pero el Estado preexiste a los sujetos y se manifiesta como una fuerza aplastante, fuerza que es capaz de eliminar físicamente la rebelión que le amenaza. El carácter políticamente ingenuo de este llamado de Holloway (2019) a dejar de hacer el capitalismo olvida que en el proceso histórico-real actual puede existir una rebelión de millones contra la “autoridad y sus formas” —como es el caso de la revuelta en Chile—, pero la primacía del objeto se manifiesta como organización terrorista de la violencia militar por parte del Estado que obliga a los sujetos a respetar su “autoridad y sus formas” por medio de una política planificada de terrorismo estatal. No pueden rebelarse contra la autoridad del Estado quienes están muertos, y el Estado opera de una manera tal que amenaza con la muerte, o con algo peor, a quienes se rebelan. Esto implica que una supresión emancipatoria de las formas capitalistas es inseparable de una insurrección social que sea capaz de defender materialmente el movimiento práctico de desestructuración del entramado de socialización capitalista, haciéndolo de una forma tal que socave el poder del Estado al disolver prácticamente los fundamentos básicos de la reconstitución del modo de producción capitalista.

Esta es otra lección del movimiento práctico de la revuelta: la represión, que actúa mediada por las formas del valor, tiene dificultades para contener un movimiento que se sustenta en una praxis social que ataca las formas sociales fundamentales del capital. Pero para que un proceso tal se sostenga, y aquí es donde justamente ha fracasado el potencial emancipatorio de la revuelta, es preciso una crítica práctica consciente del capital, crítica que necesariamente requerirá el fortalecimiento de los sujetos mediante una ruptura conscientemente dirigida hacia la supresión de las cadenas de dependencia y menesterosidad que aplastan a los sujetos socializados por el capital. Sin embargo, esto sólo podrá suceder en un movimiento que emerge desde el capital y en contradicción con sus formas, moviéndose siempre mediado por estas formas y en ruptura con ellas. John Holloway (2019, p. 217), que realmente orienta su pensamiento hacia captar el carácter real de las

posibilidades de la transformación social radical, llega a señalar que la autodeterminación de los vivientes en ruptura emancipatoria con el capital implicará algún tipo de organización cercana al consejo, forma que se repetiría de diversas maneras en todas las rebeliones históricas.

Pero, habría que añadir, la autoorganización de los oprimidos por el capital frecuentemente reproduce su opresión reconfigurando sus formas. Los gérmenes de “autodeterminación del hacer” (Holloway, 2019, p. 217) en la revuelta, como las asambleas territoriales —formas contemporáneas del consejo—, frecuentemente se dedicaron a discutir la positivización de la revuelta en las leyes del Estado, específicamente en una nueva constitución de la República, estando prácticamente ausente una perspectiva de superación del capital —excepto en la participación de individualidades o grupos radicales en ellas—. El potencial emancipatorio como ruptura práctica con el régimen de temporalidad abstracta estaba en la crítica en actos de la socialización capitalista, allí donde el tiempo de la revuelta se sostenía y expandía en un movimiento práctico que ponía en cuestión la producción y circulación capitalista. Por el contrario, el capital puede convivir, y de hecho fomenta, la participación política de los sujetos cuando ésta se mantiene dentro sus marcos, o sea, cuando reclaman por dignidad. No es casual, en ese sentido, que el lema que resume la positivización de la revuelta haya sido el mismo que los colonos nacionalsocialistas alemanes dieron a su asentamiento y campo de exterminio en Chile. Una crítica social radical requiere esclarecer esta dimensión objetivamente perversa del concepto de dignidad, intrínsecamente ligada a la forma del trabajo, como condición de una crítica de esta dimensión inmanente de la revuelta que permite la reconstitución del capital.

La huelga general del 12 de noviembre, con 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 astucia de los poderes fácticos, sino de la dimensión inmanente de la revuelta. No obstante, esto habría sido imposible sin una organización planificada de la violencia represiva del Estado.

2. 10. 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 un concepto de autonomización del capital. 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 que 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 orientada estratégicamente a capturar o mutilar a 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 militarizado de la policía y su configuración como herramienta represiva de la clase dominante (Abott, et al., 2021, pp. 176 - 179). 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, 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. Pero la revuelta tuvo su condición de posibilidad en un movimiento práctico que desestructura la temporalidad abstracta del capital por medio una praxis específica que niega las formas del capital, que trastoca las posibilidades de su reproducción ampliada. De modo que la violencia policiaco-militar del Estado se orienta hacia una reconstitución del entramado de socialización capitalista por medio de una práctica específica, el terrorismo de Estado, y toma fuerza con respecto a la rebelión al ser capaz de impedir el movimiento de desestructuración, permitiendo la restauración de la coacción muda que subyace a su normal y cotidiana persistencia.

La respuesta represiva del Estado a la revuelta no es un momento externo al movimiento práctico de la revuelta, sino que es la forma en que el capital en cuanto objetividad se organiza para asegurar su perpetuación por medio de la violencia policiaco-militar del Estado. Pero este movimiento se realiza mediado por las formas del valor, comporta una racionalidad determinada por la objetividad del capital. La primacía del objeto 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, pero son ante todo pasiones que responden a una subjetividad 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 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 primacía del objeto, la objetividad aplastante del capital sobre los sujetos socializados, opera aquí no sólo bajo la forma de una materialidad que constituye un poder ajeno que les subyuga y derroca 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 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 planificado y comandado por los capitanes del Estado y el capital. 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 tecno-químico 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 esenciales para el desarrollo de una política planificada de mutilación corporal —especialmente ocular—.

Habría que parafrasear a Adorno (2018, p. 95) y decir que no hay una historia universal que lleve desde la humanidad paleolítica hasta la civilización capitalista, pero si 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 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 ahora con el poder de golpear 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 constitutiva 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 (s/p).

La represión se mueve siempre en el terreno de la socialización capitalista, 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 la represión estatal de la revuelta 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, capturar o eliminar —si es necesario— a grupos y colectivos radicalizados 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 (...).” (LT.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 la revuelta y el acceso a determinados medios materiales cuya apropiación podría sustentar una escalada insurreccional y desbordar los marcos de las relaciones de producción capitalistas.

Sin embargo, la tarea última del terrorismo de Estado es la organización represiva del olvido colectivo. Esta comienza con el silencio planificado sobre el movimiento práctico de la revuelta, sus potencialidades y la represión brutal de la que era objeto por de las grandes

cadena televisiva y mediática en estrecha colaboración con el Estado (Landaeta & Herrero, 2021, p. 117). Las grandes empresas mediáticas del espectáculo local propio de la modernización capitalista en Chile 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 este 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 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, s/p), 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. Como lo hizo Pinochet en dictadura y los gobiernos que le siguieron, hoy el gobierno de Gabriel Boric refuerza los 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 diferentes labores de contrainsurgencia, militarización y combate a las luchas sociales actuales que el gobierno de Boric sirve en el presente a la organización represiva del olvido que inició el movimiento de contrarrevuelta en 2019.

2. 11. 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 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, del movimiento práctico de desvelamiento del carácter doble de la mercancía mediante la apropiación social de la riqueza material en cuanto riqueza material, en el seno mismo de la socialización capitalista y en contradicción, en negación práctica, de ella. De ahí, la importancia del análisis de la producción de la ruptura, 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 que, no obstante, es puesto al servicio de lo falso—. 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 una 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 del sufrimiento existente. Por consiguiente, son incapaces de aprehender el doble carácter de la revuelta, malinterpretando tanto el movimiento práctico de desestructuración de la temporalidad abstracta del capital como la reconstitución de la socialización capitalista.

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 el terreno de la crisis del capitalismo contemporáneo, de una ruptura en actos con las formas básicas del entramado de socialización capitalista. 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 como un potencial inmanente de la praxis social de la revuelta en cuanto movimiento práctico que emerge desde la socialización capitalista y 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 categorial consciente con la forma capitalista de las relaciones sociales, que para Kurz (2014) es la *conditio sine qua non* de la transformación social radical, solamente puede emerger sobre la base de un movimiento contradictorio en el seno de la crisis de esta forma de socialización. La dialéctica de desestructuración y reconstitución en cuanto dinámica intrínseca del movimiento práctico de la revuelta de 2019 en Chile señala las posibilidades y límites reales para la transformación social radical que se agitan en el interior de la actual crisis socioecológica de la civilización capitalista. 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. Su dinámica intrínseca evidencia los desafíos que enfrentan las posibilidades de transformación social radical contra un mundo que se hunde en la barbarie y 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 la teoría crítica de la sociedad 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 emergen las posibilidades efectivas para una producción consciente de la ruptura con las formas sociales que sostienen la persistencia del entramado de socialización

capitalista. En este sentido, el análisis del movimiento práctico de desestructuración del régimen de temporalidad del capital en el desarrollo de la revuelta esclarece la cualidad específica y las aporías constitutivas de una praxis orientada simultáneamente hacia la negación de las formas capitalistas y a la producción en actos de otra forma de la reproducción social.

La dimensión potencialmente emancipatoria de la revuelta de 2019 en Chile fue derrotada en el terreno de las formas del valor, esta 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 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 la temporalidad capitalista se fundamenta y sostiene en un determinado tipo de movimiento práctico que niega las formas básicas del capital.

Aprehender, por tanto, la cualidad específica de esa praxis 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 la no-identidad articulante del entramado social capitalista, de una producción consciente de la ruptura práctica con las formas fundamentales del 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 las mediaciones propias de la forma valor— 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 producción 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 del régimen de temporalidad abstracta propio del capital requiere 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. De esta manera sería posible destruir la menesterosa dependencia de los sujetos de este modo históricamente específico de socialización con respecto al capital, posibilitando un movimiento práctico que tiende a suprimir el sufrimiento irracional de esta civilización. 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 emancipada capaz de satisfacer directamente las necesidades humanas —y este es justamente el punto en el que el potencial emancipatorio de la revuelta se ha estrellado de manera impotente—.

Se impone, por la propia naturaleza del proceso social, la perspectiva de que la praxis debe respetar la primacía del objeto (Adorno, 2009b, p. 680). 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, como demuestra Adorno (2009b, p. 680), es el presupuesto de una praxis política coherente. Por consiguiente,

la praxis debe respetar la primacía del objeto, dando cuenta de su propia determinación por el objeto. Es esta perspectiva la que abre la posibilidad de pensar una ruptura práctica, no imaginaria ni ilusoria, de los sujetos 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, continuación 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: la ruptura práctica con la temporalidad del capital, con la frialdad, el trastocamiento de la muda coacción del capital 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 consciencia de su propia razón la que orienta esta investigación hacia entrever las condiciones bajo las cuales una crítica social radical puede constituirse 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, 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 3

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

La “fase más reciente de la sociedad de clases” (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 oprimido sistemáticamente —como en Estados Unidos, el 2020— o el gobierno aprueba una ley que afecta los niveles materiales supervivencia —como en Ecuador, el 2019—, pero todas comparten un marco histórico-global que manifiesta una crisis económica, social y política 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 avanzada. De ahí los rasgos de similitud, más allá de las diferencias particulares, que comparte con otras revueltas contemporáneas —como la de Hong-Kong o la de Estados Unidos, por ejemplo—.

Dicho esto, quisiera ensayar aquí un esbozo de interpretación teórico-histórica de la revuelta en el estadio avanzado 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 presente estadio histórico de la civilización del capital. Dado 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.

3. 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 la teoría crítica de la sociedad comprender profundamente la imbricación entre desarrollo económico, el desenvolvimiento psíquico de los sujetos socializados por el capital y las transformaciones materiales de la cultura en su sentido más extendido (Maiso, 2022, pp. 231 – 233). Esta transición hacia el capitalismo avanzado 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 emancipación 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).

El hecho de que la mayoría de la humanidad fuera proletarizada por la violenta expansión planetaria del proceso de modernización capitalista, en ocasiones impulsada por los propios ejércitos armados de la clase trabajadora bajo la bandera del marxismo o de la liberación nacional (Kurz, 2016), no llevó hacia la “expropiación ulterior de los propietarios privados” que Marx (2018, p. 953) consideraba como la tendencia histórica inevitable de la civilización capitalista desarrollada, sino hacia un nuevo estadio histórico de la sociedad de clases moderna que implicaba una creciente integración del proletariado en el proceso económico y, con ello, una transformación en la constitución subjetiva de los sujetos socializados por el capital. Por otro lado, 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, tendencia que ya había descrito Marx (2009):

... [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, 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 la autovalorización del capital (Marx, 2009, p. 104). No sólo eso, el capital regula, 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).

Dada esta autonomización creciente de las condiciones objetivas de la socialización capitalista avanzada que han adquirido autonomía frente a sus propios productores, la diferencia entre las clases ya no constituye, como en el estadio histórico previo, la posibilidad de una unidad de los explotados con respecto a los explotadores: “La pertenencia a la misma clase no se traduce ya en igualdad de intereses y de acción” (p. 351). Con la atomización de las clases oprimidas en el estadio avanzado del capital, la conformidad con respecto a las condiciones del sistema se vuelve para los individuos explotados 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 —en que las fuerzas combinadas de la especie aparecen naturalmente como capital—, la clase dominante “desaparece tras la concentración de capital” (Adorno, 2004a, p. 353). Se opera, por tanto, la siguiente dialéctica propia de este estadio histórico 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). Esta 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 dada la base material sobre la que se desarrolla, pero al mismo tiempo la socialización capitalista se ha constituido de una manera tal que borra en la inmediatez todo rastro de la abyecta explotación sobre la que se fundamenta la totalidad del movimiento del sistema.

La sociedad industrial 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 avanzada, 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, tendencia que “no está predicha por la teoría [de las clases]” (Adorno, 2004a, p. 361)²⁰. El desarrollo material de la civilización del capital en este nuevo estadio histórico comporta así 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 fuera natural.

El principio de “devorar y ser devorado” que es la lógica propia de esta prehistoria (Adorno, 2018, p. 326), alcanza una nueva fase que se corresponde con el desarrollo de las fuerzas productivas-destructivas del capital en este estadio histórico y que configura un entramado de socialización totalizante que se constituye como una época de catástrofes. 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, sino entre enormes bloques económicos de capital concentrado que determinan la orientación del entero proceso social. En este marco, los seres humanos son derrocados como 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). 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

²⁰ En realidad, la teoría marxiana madura —como el recién citado *Libro VI (inédito)*— da cuenta de la creciente impotencia del proletariado como clase en relación con el poder autonomizado del capital. Como veremos más adelante, en Marx 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.

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 hombres” (Adorno, 2004a, p. 363).

De ahí que Adorno (2017) arroje la siguiente interrogante: “¿dónde está el proletariado” (p. 202). El viejo concepto de lucha de clases es olvidado, reemplazado por el de “conflicto social” o análogos que dan por muerto el antagonismo de clases: “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. 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 Kronstad y de la makhochina, Rosa Luxemburgo y el naufragio espartaquista, entre otros, serían prueba suficiente de que la lucha de clases conmovió a principios del s. XX a las masas oprimidas. Ahora bien, es el propio Adorno (2004c) quien se ve obligado a constatar que “el antagonismo objetivo no ha desaparecido con la integración, simplemente se ha neutralizado su manifestación en la lucha” (p. 172).

Empero, no es real que la manifestación en la lucha del antagonismo objetivo haya desaparecido, 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 avanzado. El fundamento objetivo de la nueva cualidad de la revuelta que emergerá a partir de la década de 1960 son los antagonismos sociales inherentes a la socialización fundada en el valor, pero operando de una manera histórica y específicamente determinada por el estadio avanzado de la civilización capitalista que se constituye, como señaló Jacques Camatte (2009), en una comunidad material del capital. Abordaré, antes de entrar en el análisis de la nueva cualidad de la revuelta, estas características constitutivas de la socialización capitalista en su estadio avanzado.

3. 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 aspectos a la crítica del valor de raigambre kurziana (Corriente,

2014), siendo una fuente de inspiración muchas veces no reconocida de algunos de los debates actuales más importantes sobre la crítica social radical, tales como la teoría de la comunización o la crítica del valor²¹. Baste señalar, por ejemplo, que ya en la década de los setenta Jacques Camatte (1974) postulaba una crisis por desustancialización del capital, adelantando en décadas la teoría de la crisis 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 de la civilización capitalista avanzada 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 contemporáneas de la socialización capitalista. Para ello, retomará los conceptos de subsunción formal y real del trabajo en el capital de Karl Marx (2009), 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:

²¹ Jappe (2016) llega a mencionar a Jacques Camatte como una posible convergencia con la perspectiva de la crítica del valor, aunque añade que “las diferencias persisten” —sin llegar a explicitar cuales— (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 corriente de la cual funge como epígono, 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 corrientes teóricas que buscan desesperadamente distinguirse en la competencia por el reconocimiento social, limitando las posibilidades de un diálogo crítico real.

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 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), en su estadio de dominación real el capital ha devenido en un poder social total que ha desarrollado los poderes combinados de la especie como poderes sociales e intelectuales del proceso de autovalorización del capital. De esta manera, el valor en proceso se constituye en comunidad material, 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). A este respecto, 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 braguesa, siendo 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 enfrenta 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 sociales. 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 este desaparece de la consciencia inmediata (Camatte & Collu, 1969, p. 2). Más aún, con la subyugación de la mercancía fuerza de trabajo por la fuerza del proceso social, las antiguas organizaciones obreras —como partidos y sindicatos— devienen en organizaciones funcionales a la valorización del valor que replican el modo de ser del capital, se convierten en bandas económico-políticas orientadas a domesticación de la fuerza de trabajo (Camatte & Collu, 1972). De hecho, 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. De esta manera, en la inmediatez de la vida social el capital neutraliza la revuelta, que sigue siendo su potencial negación (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 la emancipación social se presenta 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, 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 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 constitutiva de la dominación real del capital —Camatte (1978) reconocerá a Adorno como precursor de su teoría²²—, 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 abolición. Esta perspectiva de Camatte (1978) va de la mano con una crítica de la concepción tradicional del marxismo con respecto a las revoluciones proletarias, las cuales aparecen para él como realizadoras 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, lo que la revolución rusa acabaría demostrando de forma aún más contundente. Una gran esperanza se había hecho añicos irremediablemente (s/p).

Esta perspectiva lleva, más adelante, al siguiente diagnóstico con respecto al contenido de la revuelta de mayo de 1968: “[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). Por consiguiente, es preciso avanzar hacia el análisis de este nuevo contenido de la revuelta que emerge en el estadio avanzado de la socialización capitalista.

²² 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.

3. 3. La nueva cualidad de la revuelta social en la civilización capitalista avanzada.

En el primer lustro de la década de 1960, Herbert Marcuse (2020) constataba que en la sociedad industrial avanzada 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 emancipación humana en el capitalismo avanzado aparecerán 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 Angeles es paradigmático al respecto. De acuerdo con el revolucionario francés, en esta revuelta del proletariado y subproletariado 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).

Esta sería, de acuerdo con este autor, la primera revuelta de la historia que puede encontrar entre sus motivos detonantes la falta de aire acondicionado. 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, porque esta unidad de teoría y práctica proclamada por Debord y por Marcuse como presupuesto de la transformación social radical no se realizó. La respuesta, evidentemente, no puede sino provenir sino de la objetividad social misma, lo que implica poner el foco analítico precisamente en la socialización capitalista avanzada y su dinámica intrínseca que comporta

límites objetivos a la crítica radical y su capacidad para unirse con las posibilidades de transformación radical que anidan 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 y alienación que ya no es la del proletariado descalzo y andrajoso del s. XIX, sino propia de la época de “gestión totalitaria de las condiciones de existencia” (p. 41). Consecuentemente, las 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). Este 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 trabas artificiales, 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).

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 se iba a expresar más claramente bajo la forma de una “gran oleada revolucionaria y creativa, política y existencial” (Balestrini & Moroni, 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 primero 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” (Corriente, 2018, p. 308). Este nuevo contenido de la revuelta social coincide con el fin de la afirmación de la clase trabajadora como clase del trabajo: “el 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 “destrucción 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 que para

una perspectiva de transformación social es preciso abandonar el anhelo de reconstituir el proletariado en clase: “Querer eso sería querer detener lo que K. Marx consideraba la gran tarea del siglo XIX: la destrucción del proletariado” (p. 310).

Es, por tanto, el movimiento práctico de la nueva revuelta propia del capitalismo avanzado el que pone, de manera negativa, en primer plano la abolición del proletariado y del valor como contenido de la emancipación social contemporánea. La huelga salvaje que emergió en 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 de principios del s. 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 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 emancipación humana. Tal como dirá Camatte (2009), sólo se puede hablar de un “triumfo” 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 la medida en que, como señala *Théorie Communiste* (2022), el periodo de luchas sociales de 1968-77 fue “de 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]” (p. 45), este expresaba la liquidación práctica del viejo movimiento obrero mediante el despliegue de sus contradicciones, de todo lo que pudiera fundamentar el contenido de la emancipación social como la afirmación del proletariado como clase dominante:

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 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 impases 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.

El límite de la praxis combativa de la clase obrera en tanto que clase obrera tiene 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 como sujetos del valor, pero a través de ese movimiento práctico puso de manifiesto el límite inmanente de esa lucha 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 tercera revolución industrial y una nueva reestructuración de la relación de capital—, corrientes que son fundamentales para aprehender el contenido práctico de la

revuelta en el presente estadio histórico de crisis de la civilización capitalista avanzada: la teoría de la comunización y la crítica de 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.

3. 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 en territorio francés. 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 constituirán, a través de un diálogo crítico, 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 social. 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 kurziano de *El colapso de la modernización*—, mientras que el consejismo germano-holandés concebía, por ejemplo en *Principios fundamentales de una producción y distribución comunista* la superación del capital en termino de un proceso conscientemente organizado de autoemancipación bajo la forma del consejo (GIKH, 1976). 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 avanzado de la civilización capitalista. Por último, pero no menos importante, 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 ver los avances de la revista francesa *Intervention Communiste* (2003) publicados 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 para quienes tengan nociones sobre la crítica marxiana contemporánea de seguro les resultará al 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 instituidos. De todas maneras, lo esencial aquí

es notar como 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 avanzada y el nuevo contenido práctico de la revuelta que surge en el curso de este desarrollo histórico 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 (Endnotes; Dauvé & Martin, 2003; *Theorie Communiste*, 2022). Pero este movimiento práctico de abolición de la sociedad capitalista no es concebido en los términos del marxismo tradicional, de la transición hacia una sociedad sin clases por medio de la dictadura despótica del trabajo, sino que es concebida en términos de la producción en actos de la emancipación social radical, o sea, como comunización. No se trata de que la sociedad sin clases aparezca al final de un proceso de luchas y de dictadura del proletariado —como en todas las variantes del marxismo tradicional—, sino que más bien la producción de la emancipación humana como comunización es el contenido de otra forma de lucha que toma su fuerza precisamente socavando los fundamentos básicos, estructurales, del entramado de socialización capitalista. La emancipación social radical se presenta, entonces, como la producción práctica de la sociedad sin clases en contradicción y en negación de las formas fundamentales de la moderna sociedad de clases.

Quizás, desde otra vereda teórica, Moishe Postone (2006) pensaba algo similar —y no por casualidad, sino por una determinación propia 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 (Postone, 2006, 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 contribuir al esfuerzo todavía fragmentario de la elaboración de una teoría crítica radical de carácter autorreflexivo capaz de captar los límites y potencialidades emancipatorias de las luchas sociales contemporáneas. Solamente en este marco 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. En particular, me interesa arrojar luz sobre el contenido práctico de una posible abolición emancipatoria del valor que constituye, desde mi perspectiva, la gran pregunta de la crítica social radical contemporánea.

Nótese que añado el adjetivo de abolición “emancipatoria” del valor porque, como hemos visto, la tendencia intrínseca de la dinámica del capital es la abolición del valor, pero ésta se realiza a través de un movimiento histórico ciego, inconsciente y (auto)destructivo que amenaza con la catástrofe total (Jappe, 2019; Kurz, 2021). Por el contrario, una potencial abolición emancipatoria del valor implicaría un movimiento práctico autodeterminado dirigido conscientemente hacia la supresión práctica del valor y la reorientación de la reproducción social en términos de la producción de tiempo libre y la satisfacción directa de las necesidades.

Para decirlo más claramente, este diálogo crítico con la teoría de la comunización a la luz del particular marco teórico de esta investigación tiene como objetivo reflexionar sobre la posibilidad de una crítica práctica de la socialización capitalista, que es precisamente el núcleo de esa teoría. Este enfoque implica, por supuesto, que la teoría de la comunización no supone en modo alguno el esclarecimiento definitivo del contenido de la emancipación humana, sino que por el contrario 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, pero sólo puede existir, por ahora, como un momento de la formación contemporánea de una crítica social radical que permanece todavía en estado fragmentario.

La teoría de la comunización, y este es un punto que la convierte en una corriente de especial importancia para la crítica radical contemporánea, es una teoría 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 capitalista y su reestructuración de las décadas de 1970 y 1980 (Theorie Communiste, 2022, pp. 75 - 112). En ese sentido, la teoría de la comunización puede y debe ser considerada con pleno mérito como una nueva lectura o interpretación de Marx con derecho propio que escapa por lo general al ámbito académico, 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.

Cuando *Theorie Communiste* (2018, s/p) dice que la revolución es comunización, quiere decir que esta sólo puede suceder como un proceso de autotransformación material del proceso 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 capitalista 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 (Theorie Communiste, 2022, pp. 137 – 139).

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, en el curso de una crítica práctica del capital, de un modo de vida socialmente emancipado a partir de un movimiento práctico que emerge *desde* el entramado de socialización capitalista como su crítica inmanente en actos. Evidentemente, el sólo 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 el 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 (Theorie 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 la necesidad de su abolición como presupuesto de la transformación social radical.

Por supuesto, como ya he mencionado, esto es el resultado de un proceso histórico y no el resultado de una teorización especialmente brillante. De hecho, basándose en la obra de Jacques Camatte (2009), Theorie Communiste (2022, pp. 119 - 127) va a realizar una periodización de las luchas de clases en términos de dominación formal y real del capital, llegando a la conclusión de que la perspectiva de una emancipación humana que ya “no depende del Estado o de la clase obrera, [sino que] depende de los sujetos y de la abolición de la totalidad social en su conjunto” (García, 2020, p. 314), es el resultado de un proceso histórico de transformación en las condiciones históricas de la socialización capitalista que va de la mano con la liquidación de antiguo movimiento obrero.

Para Theorie Communiste (2022) el gran arco histórico de este movimiento, 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 práctica y una comprensión de la lucha de clases en la que (...) el proletariado encuentra los fundamentos de la organización social futura en la emancipación de su condición que se convierte *en un programa a realizar*” (p. 27). De una manera un poco más clara, Federico Corriente (2022) define el concepto de programatismo como:

...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 (p. 8)

Durante el amplio proceso histórico en que impera la praxis “programatista” —es decir, desde la formación de la clase obrera *como clase obrera* en las primeras décadas del s. XIX tal como lo describe Marx (2018)—, la revolución, la lucha por la emancipación de la clase

asalariada, de las masas trabajadoras, se produce 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 de las entreguerras del S. XX expresaron el ascenso y formación de la clase obrera en tanto que clase obrera, 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 y aplica, por tanto, tanto a las luchas reformistas como aquellas que, dentro de los marcos de ese contenido, fueron revolucionarias en cuanto a que tuvieron por cometido una negación consciente del capital *dentro de los términos del programatismo*, o sea, de la afirmación de la clase.

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. En otras palabras, 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 fueran luchas por el reconocimiento y la integración 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 dominación formal del capital. De esta manera, *Théorie Communiste* (2000, p. 108) rechaza toda concepción normativa de la historia, propia del marxismo tradicional, que asigna al proletariado una esencia comunista al proletariado que lo habilita para la realización de una misión histórica, porque esta forma de plantear el problema de la lucha de clases impide comprender el fracaso realmente existente de la revolución obrera tal como existió realmente en el seno de la civilización capitalista en cuanto posible superación y en cuanto agente de modernización y extensión de las relaciones de producción del capital.

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 era posible en aquel entonces sobre la base de la afirmación del proletariado como clase. El “reformismo

revolucionario” de la obra marxiana, era resultado de los propios condicionamientos históricos de un estadio definido de la socialización 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 cómo realmente se presentaban las condiciones de posibilidad para una transformación social radical en el seno de una socialización capitalista que apenas había desarrollado el modo de producción específicamente capitalista 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 praxis y sus derivas totalitarias.

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 dialéctica de la mercancía propia de la civilización capitalista. 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 y, en particular, de la relación de capital (Postone, 2018). Como lo demuestra el movimiento de desestructuración de la temporalidad capitalista en el curso de la revuelta de 2019, hoy esa posibilidad es inseparable de una crítica práctica del trabajo.

De acuerdo con esto, pienso aquí el proceso de comunización como una crítica práctica de la economía política, como un movimiento en actos 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—, no fuera simultáneamente la producción de plust tiempo histórico que se realiza como plusvalor, pero que sólo puede existir como tal, y permanecer como tal, en la medida en que se realice continuamente la reproducción ampliada de capital; o sea, la forma capitalista de la riqueza —la riqueza abstracta, el valor—, sólo puede persistir bajo esa forma en la medida en que se reconstituya continuamente por medio de un despliegue histórico contradictorio en el que está contenido la posibilidad de su negación determinada. Esto entraña, por supuesto, que para reconstituirse continuamente el capital debe perpetuar al 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.

La comunización, la abolición práctica del valor por medio de la producción consciente de una forma emancipada de interdependencia humana, es posible como abertura de las brechas que emergen de la contradicción intrínseca de las formas sociales capitalistas en el actual estadio de la crisis de la civilización del trabajo. Esto quiere decir que el proceso de comunización emerge *desde y en contradicción* con las formas sociales capitalistas. Nunca podré resaltar lo suficiente que no hay alternativa emancipadora a la catástrofe capitalista que pueda emerger desde una externalidad a esa 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 su propio movimiento contradictorio (Brassier, 2023, s/p).

Con todo, ¿en qué consisten estas brechas? Las brechas son los puntos de apertura dentro de la relación de capital que posibilitan la ruptura con la socialización capitalista que emergen dentro de su propia dinámica contradictoria (Brassier, 2023, s/p). *Théorie Communiste* (2022, p. 150) ha dicho sobre esto algo fundamental, puesto 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 moviéndose siempre dentro de la propia relación de capital, el movimiento práctico de la clase asalariada, considerada en su más amplio sentido, pone en entredicho su propia condición de clase. Por tanto, la tarea de una teoría crítica 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 mostrando activamente los límites de la praxis en un momento dado y el lado por el que tiende a reconstituir las relaciones sociales capitalistas trastocadas por un movimiento potencialmente subversivo —como es el caso de la presente investigación y su relación con la revuelta en Chile de 2019—.

Sin embargo, es necesario profundizar en el carácter práctico del proceso de comunización, incluso aunque al hacerlo debo reconocer mis propias limitaciones —que son también el resultado del entramado de ofuscación que produce la socialización capitalista—. No puede, pese a todo, existir una receta general para la emancipación humana, porque esta tiene su condición de posibilidad en las brechas de la socialización capitalista, las cuales están presentes en toda la objetividad del entramado social y no son idénticas, incluso aunque responden a los mismos fundamentos —o sea, las formas sociales fundamentales de la modernidad capitalista: valor, mercancía, trabajo, dinero, capital, etc—.

En primer lugar, para ser tal, un proceso de potencial comunización requeriría tender hacia suprimir la condición proletaria y, consecuentemente, del trabajo proletario. La valorización del capital, el objetivo impulsor de toda la ciega trayectoria histórica de la producción capitalista 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, la crítica en actos del entramado de socialización de capital requiere trastocar la relación de capital, 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 simple, 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, 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. 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 implica necesariamente la superación del capitalismo como tal. De hecho, como en el caso de la URSS, este puede ser reconstituido, ampliado y modernizado precisamente a partir de la apropiación de los medios 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).

Más aún, los medios para la reproducción social existen actualmente en una forma objetiva que es legada por el capital, forma que está moldeada por el objetivo compulsivo de la valorización del valor. 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 la praxis social materializada en estos medios y reorientar la reproducción social sobre nuevas bases: la satisfacción directa de las necesidades humanas y la producción de tiempo libre (Endnotes, 2010, s/p). 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 implica que un proceso emancipatorio exitoso deberá dismantelar 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 en la multiplicación y generalización de actos 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 que diferentes grupos sociales se plieguen al movimiento y socavando la fuerza de la reacción organizada de manera política-militar en el Estado y sus agentes. No se puede suprimir inmediatamente el entramado de socialización capitalista, pero si 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 “que nadie pase hambre” (Adorno, 2017) resume el contenido de una medida comunista fundamental para la continuidad de la transformación radical y su reforzamiento en el curso de su despliegue práctico. Un movimiento práctico que permita orientar la reproducción social hacia la satisfacción directa de las necesidades 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 autoextrañamiento en la socialización capitalista.

La teoría de la comunización define, de esta manera, la transformación social en términos negativos: como lo que no puede ser, como aquello que debe ser negado como condición de la emancipación humana. Al poner en el centro la abolición práctica del valor, que supone la abolición de 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 crítica social radical adecuada a las actuales condiciones de existencia de la civilización capitalista.

3. 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 perspectiva teórica que se caracteriza por una ruptura consciente con el marxismo tradicional y la afirmación 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! (Wertabspaltungskritik* [Crítica del valor-escisión]) han desarrollado diversas problemáticas —crítica del trabajo, de la de lucha de clases, del patriarcado y el capital, del islamismo y el antisemitismo, entre otras—, siguiendo el sendero teórico de la crítica y crisis del valor desarrollado por Kurz desde su paso por *Marxistische Kritik* [Crítica Marxista] y expuesta de manera polémica en *El colapso de la modernización* —teoría de la crisis y el colapso del capital que siguió desarrollando y re-elaborando hasta su muerte—, encontrando su punto de separación y quiebre con *Krisis* en la teoría del valor-escisión de Roswitha Scholz, teoría que fue aceptada por Kurz y que siguió siendo desarrollado en un nuevo órgano independiente bajo el nombre de *Exit!*. Evidentemente no puedo desarrollar aquí una revisión detallada de las tesis y divergencias internas de esta importante corriente de la teoría marxiana contemporánea, por lo que centraré aquí mi análisis sólo en lo que respecta a la lectura que algunos de sus exponentes, en injusta omisión de otros/as, realizan sobre las luchas sociales actuales.

Como ya hemos visto, para Kurz (2021) la lucha de clases históricamente ha sido una lucha dentro de los marcos de la socialización capitalista, una lucha que, en su “inmanencia sistémica” tendió históricamente a integrar a la clase asalariada como sujeto de derechos dentro de la civilización moderna, una mera disputa por el reconocimiento “en el terreno indiscutible del trabajo abstracto” (p. 207). Para Kurz (2021, p. 265) la clase obrera es una mera máscara del carácter del capital variable, opera solamente como personificación de una determinada categoría social que es el trabajo. Consecuentemente, la lucha de clases

solamente puede ser un “movimiento de modernización en el espacio interior del campo capitalista” (Kurz, 2021, p. 265). Sin embargo, con la crisis por desustancialización del valor, la propia sustancia del capital se ha vuelto obsoleta y esto tiene consecuencias para la sociedad de clases contemporánea, puesto que la clase obrera global ya no se articula como en la era fordista de la producción capitalista, sino que emergen enormes masas de poblaciones sobrantes lumpenizadas, precarizadas, subproletarizadas, etc. Consecuentemente, el “trabajo creador de valor”, el trabajo productivo para el capital, recae sobre una proporción decreciente del proletariado global, dejando de ser esta clase un sujeto histórico definido por su relación con el proceso inmediato de producción (Kurz, 2021, p. 265). Se cumple la perspectiva de Adorno (2004a) y de Camatte (2009): hoy, que la proletarización de la humanidad es un fenómeno universal, se socavan crecientemente las posibilidades para reconocer esta sociedad como una sociedad de clases.

Para Kurz (2021) este colapso de las luchas de clases —más bien de la forma programatista, obrerista, de las luchas de clases—, que se corresponde con la crisis por desustancialización del valor, requiere un nuevo concepto de crítica adecuado a la nueva situación empírica de la civilización capitalista y su desarrollo 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: “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” (Krisis, 2018, p. 61).

Pero, como prueba una atenta mirada a las calles de cualquier ciudad de este planeta, la sociedad del trabajo no se ha acabado, ni tampoco se han acabado las clases sociales. En ese sentido, no deja de haber un sesgo eurocentrado en la perspectiva de la 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 capitalistas mientras las naciones industriales avanzadas construyen muros para impedir su entrada, o cuando esas mismas naciones suministran las armas para bombardear a miles de sobrantes para el capital, como en Gaza. El antagonismo social no se ha acabado, mucho menos las luchas de clases, pero estas adoptan una forma adecuada a la crisis de esta civilización y a su hundimiento en la barbarie. La revuelta en Chile manifiesta precisamente

el carácter de las luchas de clase en este contexto y las posibilidades de su deriva en rebelión conformista.

De acuerdo con 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 formar se 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” (Kurz, 2021, p. 263). Sobre esto, el 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 al convertirlos en medios orientados hacia la satisfacción libre y directa de las necesidades de los individuos libremente asociados. 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).

De este modo, 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. Está “emancipación de la humanidad”, sería entonces

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” (Kurz, 2021, 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 (Kurz, 2021, p. 174).

Aunque, como se desprende del desarrollo de esta investigación, comparto con estos exponentes de la crítica del valor la perspectiva 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 este proceso potencial de emancipación social culmine en un comunismo de consejos de productores conscientemente asociados:

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).

Es 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—. De ahí que, en ese aspecto, la perspectiva de *Theorie Communiste* (2018), que señala la necesidad de un proceso comunizante en el que

el movimiento práctico de autoorganización, al romper en actos con las formas capitalistas, permita la disolución de la autoorganización en cuando autoorganización de los sujetos del capital. 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” (Krisis, 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 comunización. Me atrevería a decir que la mutua incompreensión 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 propia de la constitución del valor en comunidad material generan un clima de enfrentamiento y animadversión teórica que dificulta el diálogo crítico y fomenta la búsqueda de distanciamiento 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 derrumbe de la socialización capitalista. Ese es el fundamento histórico-objetivo de las posibilidades de convergencia entre las diversas corrientes internas de la crítica del valor y de la teoría de la comunización.

Pero, volviendo a la cuestión de las posibilidades y el contenido de la transformación social radical, Kurz (2009) tiene un punto importante 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” (Kurz, 2009, s/p)

¿En qué consiste esta crítica categorial? De acuerdo con Kurz (2021), esta sería una crítica 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 de el entero edificio de la civilización del capital. Por consiguiente, se trata de abogar

por “la *abolición del trabajo*, por la *abolición de la riqueza [abstracta]*, por la *abolición del mercado*, siempre entendiendo que dichos conceptos (...) no son en absoluto inocentes y ahistóricos, sino que están ligados *ex ante* a la matriz de praxis social de la Modernidad capitalista” (Navarro Ruiz, 2016, p. 4). En ese sentido, un escrito más temprano de Kurz (2002) plantea que la miseria de la crítica radical contemporánea de la civilización capitalista reside “en el hecho de que es incapaz de representar una praxis histórica”, lo que condenaría a esta crítica categorial a una “existencia esotérica” (s/p). 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 permanecen aún en el misterio. Tanto más cuando 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 consciencia estructuradas por el valor” (Kurz, 2002, s/p).

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 de su comprensión, y a fortiori de toda la crítica del valor, de las potencialidad y límites de las luchas sociales contemporáneas. Al concluir Kurz (2021, pp. 253-254) 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, 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 correo 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 el punto insuficiente de su crítica que le impide alcanzar una crítica immanente del capitalismo. Esto es, una crítica que tiene su condición de posibilidad en el despliegue contradictorio de la trayectoria histórica del modo de producción capitalista y que posee la potencia de convertirse en su negación histórica determinada. Lejos está, por cierto, esta investigación de proponer aquí un “nuevo” sujeto de la emancipación que venga a llenar el vacío dejado por el fracaso y colapso del movimiento obrero —cuya crítica Kurz realiza de manera magistral—, sino de evidenciar como en las luchas sociales contemporáneas en el marco de la crisis de la civilización capitalista—tal como es el caso de la revuelta en Chile de 2019— asistimos al despliegue de una praxis social que surge en el terreno de la socialización fetichista del capital, que se desarrolla en contradicción con tal forma de objetividad alienada, y que encuentra en tal dinámica todas sus tensiones, contradicciones, impasses y potencialidades de posible trascendencia.

Esta imposibilidad para comprender el potencial de trascendencia en la relación capitalista a partir de su propio desarrollo contradictorio y crisis es el gran defecto de la teoría kurziana, insuficiencia teórica que se deriva de su aprehensión unidimensional de las formas históricamente específicas de praxis social que articulan al conjunto de la (re)producción capitalista como totalidad contradictoria, como contradicción en proceso. 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 espacio-temporal de la civilización capitalista desarrollada. Si existe una posibilidad de real de transformación social radical, esta sólo puede emerger de este proceso contradictorio de desarrollo y crisis, aunque no tiene asegurada su realización y, como hemos visto, la misma dinámica de la crisis obstaculiza crecientemente sus posibilidades.

Por consiguiente, la teoría de Kurz tiene —entre muchos otros— el mérito de superar la afirmación de la lucha de clases del movimiento obrero, del proletariado y de su realización histórica propia del marxismo tradicional, pero al precio de una aprehensión unidimensional de la relación de capital; es decir, una perspectiva incapaz de captar el potencial de

trascendencia en la inmanencia. En este sentido, 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, su perspectiva de una abstracta toma de consciencia ocupa un lugar marginal en un corpus teórico que se orienta a demostrar la identidad entre los sujetos y el capital. Esto es, por supuesto, producto de la época actual, en la que la creciente identidad entre los sujetos y el sistema, la que sin embargo sólo se podría consumir realmente en la muerte (Adorno, 2018), engendra la perspectiva de 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 histórica 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). En este sentido, la perspectiva kurziana, 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, 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 Marx (2012, p. 33 - 39) —análisis de juventud que adquiere posteriormente una nueva y compleja determinación en el proyecto de crítica de la economía política—. 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 en aprehender la dialéctica efectiva de la transformación y la reconstitución del modo de producción capital, termina en una regresión implícita a la inyección de consciencia desde afuera que caracteriza a toda la ultraizquierda histórica.

Demos un examen más detallado sobre este punto; ciertamente Kurz (2002) está planteando el problema de la inmanencia de las luchas, de la “antinomia de la lucha de clases” (Brassier, 2023) que consiste en que por medio de las luchas sociales dentro de los marcos de la relación entre el capital y el trabajo, el proletariado reproduce las condiciones de su propia explotación. Ahora bien, si bien 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), sobre todo cuando esas reivindicaciones tienen por premisa inmediata llevar un pan a la boca o lucha contra el encarecimiento de los costos de vida. Por el contrario, el asunto está en percibir la brecha potencial en la lucha inmanente —que según Kurz (2021) no lleva más que a la pura inmanencia del sistema—, la negatividad persistente que permite entrever su superación radical, esto es, ir más allá de las formas fetichistas de la socialización capitalista. En una línea argumental similar Jappe (2013) plantea que:

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 (p. 401).

Pero, dadas las condiciones históricas propias de la dominación real del capital, ¿podrían tratarse las luchas, al menos inicialmente, de otra cosa que del acceso a la riqueza mercantil? En la medida en que la mercancía constituya la forma elemental de la riqueza social, es imposible que el punto de partida de las luchas sea otro que la socialización capitalista. Por consiguiente, la posibilidad de superar la reproducción social capitalista y la creación de otro modo de vida social, ese ir más allá de la socialización capitalista, solamente puede darse sobre la base de las luchas inmanentes al capital y que plantean la potencialidad de su negación histórica a través de las potencialidades intrínsecas que emergen en su relación las formas capitalistas. Por otro lado, cabe destacar que esta perspectiva de las luchas sociales

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 medios represivos impedir su expansión en 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:

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 consciencia radical que luego, más tarde, se convertirá en actividad práctica—esto también se encuentra en Kurz (2021)—. Salta a la vista que, en una civilización que avanza 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 consciente y las posibilidades de transformación social.

El análisis de la dialéctica de la desestructuración y la reconstitución del movimiento práctico de la revuelta en Chile permite, en ese sentido, dar cuenta de la insuficiente aprehensión en la crítica del valor de la transformación social radical como un proceso de autotransformación material consciente de sus propias condiciones de posibilidad a través de una determinada cualidad de movimiento práctico que sólo puede emerger desde y contradicción con las formas sociales capitalistas. Es en esta determinación de la emancipación posible realmente existente donde debe plantearse el problema de la relación entre la crítica radical y el

movimiento real necesariamente mediado por las formas del valor, entre la teoría y la práctica social. Si la teoría tiene alguna relación con las luchas actuales, es no solamente buscar ser 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) señala la 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 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 de la civilización del trabajo, la crítica categórica del capital deviene más actual que nunca (Jappe, 2021, p. 306), por lo que, como se ha intentado en esta investigación, un análisis radical de las luchas sociales contemporáneas requiere una lectura a partir de su relación con las formas básicas de existencia de la sociedad capitalista. De otra manera, no se podría captar la necesaria mediación de su movimiento práctico por las formas del valor y, por consiguiente, la teoría crítica se vería privada de una de sus principales contribuciones a las posibilidades para la transformación social radical: “...mostrar a quienes hacen esfuerzos prácticos sus insuficiencias, para empujar hacia una oposición verdaderamente radical” (Jappe, 2021, p. 314).

La teoría crítica radical contemporánea, por consiguiente, no está separada de la experiencia histórica del despliegue contradictorio y catastrófico de la socialización capitalista; expresa, por el contrario, las potencialidades emancipatorias y destructivas realmente existentes en el seno de este desarrollo, la potencialidad real de que esta forma de las relaciones sociales que se dirige potencialmente hacia el abismo de la aniquilación total sea negada prácticamente. Jappe (2021) es enfático en este aspecto al señalar que:

No hay necesidad de inventar “utopías” para oponerse a lo existente: el capitalismo está implosionando gradualmente bajo sus propias contradicciones. Sin embargo, esto no significa automáticamente el paso a una sociedad emancipada, porque este colapso

no es el trabajo de un movimiento revolucionario consciente. Más bien, los esfuerzos de emancipación deben tratar de detener la carrera autodestructiva sin conductor del sistema y construir alternativas (p. 314).

Kurz (2012), en un texto que constituye su verdadero testamento al respecto, 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 medidas 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 en cuanto a que no existe, por ahora, 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 (Kurz, 2012).

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 huecas, no hay nada más (Kurz, 2012, s/p).

Aunque esto es 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 si hay, aunque sea en ciernes y de manera ideológica, un atisbo de perspectiva más allá de la socialización capitalista. Reducir la revuelta a la cuestión de la democracia y la dignidad implicaría abandonar cualquier perspectiva crítica sobre su movimiento intrínsecamente contradictorio. No obstante, es verdad que ante la ausencia de una perspectiva de alternativa emancipadora real que se materialice en un movimiento práctico, la revuelta será “utilizada por fuerzas muy diferentes que afirman su tendencia a la barbarie ante un vacío ideal y organizativo” (Kurz, 2012, s/p) —¿qué representa, sino, el

gobierno de Gabriel Boric que se aupó al poder después de la revuelta con una retórica ligada a ella y que hoy persigue implacablemente cualquier atisbo de movilización social?

De ahí la necesidad de “crear una nueva idea de revolución y formar así un polo opuesto a la barbarie de la crisis”, lo que entraña como uno de sus presupuestos retomar el proyecto marxiano de crítica de la economía política enterrado por la izquierda (Kurz, 2012, s/p). Es sumamente interesante que Kurz (2012, s/p) termine su escrito con la consciencia 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 teórica de nuestra época. A tal efecto, 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 sobre las rebeliones sociales que trastocan la normalidad 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 la instauración del capitalismo avanzado en Chile (Maldonado, 2023). Por consiguiente, si la abolición del valor es la única forma posible de realismo en lo que respecto a una transformación del mundo capaz de evitar la catástrofe, afirmación con la que concuerdo plenamente, la revuelta de 2019 demuestra que esta 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.

3. 6. Conclusión: hacia una lectura autorreflexiva de la revuelta contemporánea.

En este capítulo he querido dar cuenta de la especificidad de la revuelta contemporánea por medio de un diálogo crítico con algunas de las teorías que consideré pertinentes para aprehender la particular determinante de la revuelta en el estadio avanzado de la socialización capitalista. No sólo eso, al entrar en diálogo crítico con la teoría de la comunización y la crítica del valor, diálogo que por fuerza hubo de ser necesariamente esquemático, he querido dar cuenta del contenido, los límites y las posibilidades de las luchas contemporáneas en el interior del proceso de crisis por desustancialización de la civilización capitalista.

Ahora, después de este despliegue teórico, se revela la constitución del capital en comunidad material y la crisis de la civilización capitalista como el terreno de la emergencia de la revuelta en un sentido mucho más amplio que al comienzo de esta investigación. La revuelta aparece ahora en una determinación sociohistórica que responde a las transformaciones objetivas del proceso de desarrollo y crisis del proceso de modernización capitalista. La especificidad de la revuelta ha de ser buscada en este terreno sociohistórico que le determina y que permite aprehender más ampliamente su dinámica intrínseca de desestructuración y reconstitución. En cuanto a esto, la teoría de la comunización y la crítica del valor entregan claves de lectura del movimiento real del fenómeno que permite una comprensión más rica, más concreta, del proceso sociohistórico de la revuelta de 2019 y de su contenido potencialmente emancipador.

La revuelta expresa en su movimiento práctico potencialidades y límites para la transformación social que ahora se evidencian como históricamente específicas de este proceso de crisis de la civilización del capital. En ella, aparecen con claridad los límites e

impases que enfrenta cualquier proceso de rebelión contemporánea, tanto en lo que respecta a su propio elemento inmanente como a la amenaza del terrorismo de Estado en cuanto forma específica de la autonomización del capital. 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—, 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 proceso de producción de la revuelta como tal, ese movimiento práctico en el que tanto se insistió y que señala la posibilidad real de una crítica práctica de las formas sociales capitalistas. 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, por tanto, 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 emancipación humana en el seno de este proceso catastrófico de crisis.

Por otro lado, el diálogo crítico con la teoría del valor permite enriquecer la perspectiva de una crítica práctica de las formas capitalistas, tal y como aparece en la revuelta de 2019, al señalar la necesidad de una crítica categorial de la socialización capitalista. Más aún, al discutir las aporías constitutivas de esta rama de la teoría marxiana contemporánea se abre la perspectiva de la transformación social radical, de un proceso comunizante en el sentido de la abolición completa de las formas capitalistas, en cuanto crítica práctica de la economía política (Kurz, 2021, p. 59). Lamentablemente Robert Kurz no profundizó más allá de esta intuición, su propia teoría, como hemos visto, le impedía en realidad avanzar en esa dirección dada su aprehensión en última instancia unidimensional del movimiento real del capital.

Precisamente a este respecto, lo que he querido resaltar aquí es que todo el despliegue de 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 sociohistóricas. 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 del carácter de la revuelta en Chile por la sociedad desde la que ha emergido, sino esa misma determinación por el objeto en la teoría que quiere aprehender su momento de verdad, su radical negatividad que se expresó en el curso de su movimiento práctico y que permanece pese a su difuminación en el interior del entramado social.

Al dar este paso teórico, he querido simultáneamente 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 como las perspectivas sobre la transformación social radical y la emancipación humana en algunas de las teorías radicales contemporáneas responden ante todo a las posibilidades reales que se encuentran en el interior del proceso de crisis y colapso de la civilización capitalista. Bajo ese prisma, este capítulo ha querido esclarecer la posibilidad, aún no realizada, de una crítica social radical que apunte conscientemente hacia la liquidación emancipatoria de la civilización del trabajo. Leer la revuelta y dinámica contradictoria desde ese enfoque, me parece, es un paso necesario 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 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 en el que adquiere todo su significado el movimiento práctico de este proceso.

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 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 de esta forma que en la que creo puedo contribuir mejor 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 desmoralizadas, pero que de cuando en cuando aparecen en el curso de este proceso de reestructuración para dar cuenta de la persistencia de la negatividad en el entramado social. 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 cinco años desde el 18 de octubre de 2019, es evidente que el potencial de reconstitución se impuso ulteriormente por sobre, y a través, del potencial de transformación cualitativa del carácter coactivo de la interdependencia social organizada bajo la forma del capital. 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 y que 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 y 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, por consiguiente, de una perspectiva radical coherente.

Lo que comenzó a sucumbir desde el 15 de noviembre de 2019 en adelante en adelante fueron justamente las contradicciones del movimiento práctico de la revuelta, más 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 de la que aún no están libres los sectores radicales, 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 través de su fracaso empírico. Pero la consciencia 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.

Como hemos visto, nada más difícil en el proceso histórico actual que la unión de la teoría con el movimiento real. Estos son los límites de la crítica, límites que se expresan en el movimiento práctico de la revuelta. La perspectiva de una crítica social radical no sólo enfrenta el derrocamiento de los sujetos en cuanto tales y, por tanto, el debilitamiento de las condiciones necesarias para la autorreflexión, sino también el poder autonomizado 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 autonomizado 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 de desestructuración práctica de la temporalidad del capital. Una teoría crítica de la sociedad que renuncia a tomar acta de la importancia de esa forma particular de la autonomización del capital pierde, con ello, la posibilidad de pensar una alternativa práctica al aplastante poder del capital. Es decir, pierde la posibilidad de pensar y actuar estratégicamente en el terreno de las formas del valor, terreno que es el marco en el cual operan los aparatos de represión del Estado y del capital: “El análisis de la situación no se agota en la adaptación a esta. Al

reflexionar sobre ella, subraya momentos que pueden llevarnos más allá de las coacciones de la situación” (Adorno, 2009a, p. 680)

Por consiguiente, como señala Jordi Maiso (2022, p. 30), para la crítica se impone objetivamente la necesidad de un vínculo con la historia, de un movimiento práctico autorreflexivo orientado hacia la transformación social radical. Ese vínculo es un presupuesto necesario para una potencial superación emancipatoria de la catástrofe a la que nos arrastra la debacle socioecológica de la civilización capitalista. 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 evita la caída en la pseudopraxis. Pero, en realidad, esto ya ha sucedido: 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 mismo el carácter fetichista universal. Al poner en el centro de mi perspectiva el doble carácter de una sociedad que se ha autonomizado con respecto a los vivos (Adorno, 2009a, p. 687) y de las contradicciones que una objetividad 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 de la rebelión de los vivientes con respecto al poder de la socialización capitalista, pero también la potencialidad de ruptura que existió realmente en un determinado movimiento práctico que pone en cuestión las formas básicas del capital. Creo que esto puede contribuir a esclarecer una perspectiva, aún todavía en un estado necesariamente fragmentario, de transformación social radical conscientemente dirigida hacia la superación del entramado social capitalista. Otro mérito no quisiera para esta investigación, tampoco creo que tendrá alguno más.

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 los amotinados de 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 de la sociedad, una teoría crítica requiere minar las condiciones que sostienen este olvido, que quieren sepultar el recuerdo de lo vivo. No obstante, no se trata 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 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 hacia lo cosificado y la frialdad que con tanta fuerza emergió en el proceso de producción en actos de la revuelta. 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 las formas sociales capitalistas.

Para no dejar lugar a dudas, esta investigación ha querido ser un recuerdo de lo vivo, tal como lo fue 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 sus intenciones, a la reproducción ampliada de lo muerte que es el movimiento real del capital. Lo que quería era, simplemente, contribuir a permitir el recuerdo de la oportunidad desperdiciada en la memoria colectiva—como Adorno (2017, p. 86), posibilitando su transformación en perspectiva de emancipación. Después de todo, todavía estamos vivos, desmentido empírico de cualquier mitología de la identidad y 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 01/06/2024].
- 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 01/06/2024].
- 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 01/06/2024].
- 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 critica lof political economy back into the critique of society. *Radical philosophy*, No. 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 01/06/2024].

Beroiza, F. (2020). "Caso Bombas": discursos sobre el anarquismo en Chile. *Razón Crítica*, No. 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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

Bordiga, A. (1955). Russia e rivoluzione nella teoria marxista [Rusia y revolución en la teoría marxista]. *Il Programma Comunista*, nº 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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

Camatte, J. & Collu, G. (1972) Sobre la organización. En *Cuadernos de negación*: https://drive.google.com/file/d/14wjd2pavN6Xz1_H7AqtO5I4Xi8VQmfKx/view [Revisado el 01/06/2024].

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 01/06/2024].

Camatte, J. (1978) Précisions après le temps passé [Precisiones después del tiempo]. En *Invariance*: <http://www.revueinvariance.net/pr%c3%a9cisions.html> [Revisado el 01/06/2024].

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, p. 111 – 122.

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.

Cesarano, G. (2020) Excerpts from “Apocalypse and revolution”. En *Endnotes*, Issue 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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

Cortés, V. M. (2013). *Sin Dios ni Patronos. 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*, Issue 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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

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.

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-semester-2023-y-ministerio-anuncia-proyecto-de-ley-con-sanciones-mas-drasticas/UXVOFM2VP5BVZAJFW3RPSSESOY/> [Revisado el 01/06/2024].

Endnotes (2010). Communitisation and value-form theory. *Endnotes*, Issue 2.

Endnotes (2020). The passion of communism. Italian Invariance in the 1970s. *Endnotes*, Issue 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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

EVADE (2020). *EVADE. Reporte de una insurrección (2019 - 2020)*. Santiago de Chile: Sapos y Culebras

Fisher, M. (2017). *Realismo capitalsita ¿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*, Issue 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: BUAP / ICSyH, 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 / BUAP - ICSyH.

Holloway, J. (2019) *We are the crisis of capital. A John Holloway Reader*. Oakland: PM Press.

Holloway, J. (2023). El tren. En: *Marxismo Abierto no. 4. Contra un mundo que se cierra*. Buenos Aires / Puebla: Herramienta / BUAP - ICSyH, 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 01/06/2024].

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*, Issue 5, pp. 394 - 403.

Jappe, A. (2015). Reforestar la imaginación. En *Criticar el valor, superar el capitalismo*, pp. 45 – 72.

Jappe, A. (2016). Hacia una historia de la crítica del valor. En *Nombres. Revista de filosofía*. Vol. 30. Nro. 7., pp. 107 – 126.

Jappe, A. (2018). Hacia una historia de la crítica del valor. *Nombres. Revista de Filosofía*, Issue 30, pp. 103 - 122.

Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura, autodestrucción*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Jappe, A. (2021). Descarrilar el valor. En *La sustancia del capital* (págs. 301 - 319). Madrid: Enclave.

Jesi, F. (2014). *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Jiménez, P. (2021a). La revuelta social en Chile y la crisis de valorización del capitalismo mundial. *Actuel Marx*, No. 29, pp. 139 - 160.

Jiménez, P. (2021b). Estado de excepción, pandemia y continuidad difusa de la protesta social (Marzo de 2020 – Marzo de 2021).. *REVUELTAS. Revista Chilena De Historia Social Popular*, Nro. 4, pp. 172 - 195.

Jiménez, P. (2021c). 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. (2022a). Tiempos de derrota, tiempos de barbarie: Apuntes para una reflexión crítica a propósito de los tres años de la Revuelta de Octubre. Comunicar: <http://comunizar.com.ar/chile-tiempos-derrota-tiempos-barbarie/> [Revisado el 01/06/2024].

Jiménez, P. (2022b). Volver a saltar el torniquete: breves apuntes para comprender históricamente la revuelta de la juventud en el contexto de la crisis socioecológica 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 01/06/2024].

Krisis (2018). *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus Editorial.

Kurz, R. (2002). El doble Marx. Marx desde cero: <https://kmarx.wordpress.com/2017/08/03/el-doble-marx/> [Revisado el 01/06/2024].

- Kurz, R., 2002. *Schwarzbuch Kapitalismus: Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt am Main: Ullstein Taschenbuchverlag.
- 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 01/06/2024].
- Kurz, R. (2009) Entrevista a Robert Kurz. En *DDOOSS*: <https://ddooss.org/textos/entrevistas/entrevista-a-robert-kurz> [Revisado el 01/06/2024].
- Kurz, R. (2010). A teoria de Marx, a crise e a abolição do capitalismo. En OBECO: <https://www.obeco-online.org/rkurz363.htm> [Revisado el 01/06/2024].
- Kurz, R. (2014). Dinheiro sem valor. Linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antígona Editores Refractários.
- Kurz, R. (2016/2017) Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Nro. 8/9, pp. 28 – 45.
- Kurz, R. (2021). *La sustancia del capital*. Madrid: Enclave.
- 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.
- Lotz, C. (2014). *The Capitalist Schema: Time, Money, and the Culture of Abstraction*. Lanham: Lexington Books.
- 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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n° 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, 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, H. (2020). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.

Marton, A. & Middleton, J. (2021) “De acá no se mueve nadie hasta que llegemos 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 01/06/2024].

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. (2018b) *El Capital. Crítica de la economía política. Libro segundo: el proceso de circulación del 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 política 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 *53ºCFIJ: 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*, núm. 132, pp. 169-193.

OCDE (2015). *Chile. Prioridades de políticas para un crecimiento más fuerte y equitativo*. París: OCDE.

Ortíz, 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 01/06/2024].

Osorio, S. & Velásquez, D. El poder sindical en el estallido social chileno. La huelga general de noviembre de 2019. *Revista española de Sociología*. Nro. 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 01/06/2024].

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 01/06/2024].

Postone, M. (2006). *Tiempo trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

Postone, M. (2018). Repensando El Capital a la luz de los Grundrisse. 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., 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*, 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*. Nro. 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 01/06/2024].

Scholz, R. (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Nro. 5, pp. 44 - 60.

Scholz, R. (2019). El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género. *Sociología Histórica*, Nro. 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*, Vol. 62. No. 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*, No. 37, pp. 162 – 190.

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: BUAP / ICSyH, pp. 191 - 212.

Theorie Communiste, 2000. Histoire normative et essence communiste du prolétariat. *Theorie Communiste*, Issue 16.

Théorie Communiste (2016). Comme un marasme. *Théorie Communiste*, Nro. 25, pp. 9 - 39.

Theorie 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 01/06/2024].

Theorie Communiste (2022). *De la ultraizquierda la teoría de la comunización: más allá del programatismo*. Rosario: Lazo Negro.

Thompson, E. P. (1979). *Tradición, revuelta y consciencia 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: BUAP/ICSyH, pp. 11 – 31.

Traverso, E. (2023). *Revolución. Una historia intelectual*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Valenzuela, M. Á. (2021). Palimpsesto urbano como como catarsis social. *DU & P: revista de diseño urbano y paisaje*, Nro. 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*, Issue 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*, Issue 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: BUAP / ICSyH, pp. 151 - 166.