

# Capitalismo epistémico: hacia una crítica de los modos de evaluación

Roque Farrán<sup>1</sup>

*Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina)*

## RESUMEN

Este texto desea ampliar nuestra forma de entender el funcionamiento del capitalismo actual y sus modos de subjetivación, a partir de problematizar nuestras prácticas concretas. Parte de considerar un artículo de David Pavón Cuéllar publicado en esta misma revista, con el cual se coincide en la perspectiva marxista y lacaniana que presenta, para indicar algunos puntos no desarrollados por él; ejemplarmente, el modo de entender el proceso de conocimiento y la evaluación. Para ello me remito a propuestas anteriores que vengo presentando hace tiempo, adelantando aquí un avance conceptual sobre el "fetichismo de la evaluación".

Palabras clave: Capitalismo, Crítica, Evaluación, Subjetivación, Fetichismo.

## *Epistemic capitalism: towards a critique of the modes of evaluation*

## ABSTRACT

This text seeks to broaden the understanding of current capitalism functioning and its modes of subjectivation, beginning with the problematization of our concrete practices. It starts from considering an article by David Pavón Cuéllar published in this same journal, with which I agree on the Marxist and Lacanian perspective presented to indicate some points not developed by him. Specially, the understanding of the process of knowledge and evaluation. Referring to previous elaborations that I have been presenting for some time, anticipating here a conceptual advance on the "fetishism of evaluation".

Keywords: Capitalism, Criticism, Evaluation, Subjectivation, Fetishism.

DOI: 10.25074/07198051.40.2436

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía. Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5070-3893>. Correo electrónico: [roquefarran@gmail.com](mailto:roquefarran@gmail.com)

En un artículo publicado recientemente, “Ontología del capitalismo: violencia estructural y reducción del ser al goce del capital”, David Pavón Cuéllar (2022) sitúa la ontología del capitalismo en relación con la violencia estructural y la reducción del ser al goce que este promueve. Es una perspectiva marxista y lacaniana que compartimos, aunque quisiera plantear algunos matices y ampliar con algunos otros conceptos que, considero, permiten enriquecer este abordaje. Sobre todo, mi pretensión es producir un desplazamiento hacia una de las zonas opacas donde opera el capitalismo y que no siempre podemos captar, me refiero a los modos de conocimiento y evaluación.

Concuerdo en principio con la definición estructural del capitalismo dada por el autor:

El capitalismo es una estructura, un conjunto estructurado, sistematizado, organizado. Esta estructura está ordenada tal como debe estarlo para explotar a los seres humanos como trabajadores y consumidores, pero también a los seres animales, vegetales y minerales como recursos naturales. Además de explotar la naturaleza, la estructura capitalista está dispuesta de tal modo que realiza la explotación de la cultura, de recursos simbólicos tales como ideas, creencias o saberes (Pavón Cuéllar, 2022, p. 10).

No obstante, en esta multiplicidad de campos y prácticas resulta fundamental implicarnos nosotros mismos, a través de la problematización de los modos de escritura y lectura, la producción simbólico-conceptual, e incluso las formas de valoración y circulación académicas.

El goce que promueve el capitalismo es ilimitado pero circular, lo sabemos muy bien, siempre recorre la misma trayectoria pulsional aunque los objetos de consumo varíen (Pavón Cuéllar, 2022, p. 10). Y esto sucede a distintas escalas: a nivel individual, grupal o colectivo. Sucede también en países ricos, periféricos o pobres. Sucede en prácticas económicas, políticas, ideológicas, éticas y teóricas. Por ejemplo, hasta las explicaciones de la lógica del capital que abundan repiten el círculo del goce ilimitado cada vez que no pueden transformar las mismas categorías y conceptos con que operan, cada vez que no pueden mostrar su implicación en el asunto.

Suele ser más fácil denunciar las prácticas económicas, políticas, ideológicas y éticas del capitalismo, que situar la complicidad epistémica. Es más difícil esto último porque se puede criticar el capitalismo y despotricar contra todas las prácticas, menos una: la que explica circularmente las causas como externas a los efectos. Las causas pueden variar, por supuesto, como los objetos de consumo, pero la estructura circular se repite y el goce de la denuncia que localiza siempre en otros (instancias, prácticas, lógicas) la razón de todo el mal, se contenta en la impotencia de la constatación.

Lo que no se cuestiona en la variación de las causas es la estructura causal misma, que es circular y no sabe cómo *salir del círculo permaneciendo en él* (Althusser, 1992). Es decir, este tipo de explicaciones no pueden mostrar los puntos de transformación en el tejido social complejo que habitamos. La causalidad inmanente o sobredeterminada no es una lógica cerrada sobre sí, sino el modo de entender cómo formamos parte de lo mismo que denunciemos y cuáles son los puntos de dislocación y juego donde podemos abrirnos hacia

otra cosa. Pero ello implica, ante todo, la propia subjetividad de quienes investigan, teorizan y fabrican conceptos. Porque somos lo que hacemos efectivamente.

En esta perspectiva materialista acordamos con Pavón Cuéllar; solo que nuestro autor, al identificar la causalidad inmanente spinoziana con la autoproducción del capital (Pavón Cuéllar, 2022, p. 12) procede demasiado rápido ya que no solo hay allí una diferencia entre naturaleza e historia, sino un modo de entender la práctica ontológica misma. Desde una perspectiva materialista pensar la naturaleza infinita en cada modo singular, sea un ente biológico o histórico, requiere producir una idea verdadera y orientarnos afectivamente por lo que aumenta la potencia de obrar. Es decir, que la producción del conocimiento también es inmanente y tiene un correlato afectivo ineluctable, no es simple evaluación judicativa externa. La crítica reducida al juicio corre el riesgo de ser solo una valoración moral que no produce conocimientos, ni conceptos, ni ofrece salidas a la encerrona descripta.

Un ejemplo de esta lógica la encontramos a menudo en el ámbito académico. El modo habitual por el que reproducimos el lamentable estado actual de indigencia y explotación intelectual tiene que ver con el *fetichismo del evaluador o la evaluación* (concepto que propongo aquí mismo), modo que todos conocemos y en el cual operamos. Funciona bajo este *dictum* superyoico: no arriesgues elaboraciones, categorías o conceptos demasiado osados o novedosos porque, si bien es lo que necesitamos, habrá evaluadores que lo verán mal y desaprobarán el proyecto, *paper*, libro, etc. Sobre todo, no oses implicarte en los procesos de investigación postulando alguna mínima transformación de la lógica causal circular, o manifestando algún afecto, porque es más fácil y cómodo para todos entender la causa separada del efecto, la razón de los afectos. Así, todos seguimos repitiendo lo mismo, gracias al fantasma del evaluador anónimo que somos nosotros mismos en nuestra peor versión.

Para cambiar esto de raíz, necesitamos otra economía del goce que no sea ilimitada y reconduzca siempre a lo mismo; necesitamos un pensamiento del infinito en acto que se abre en múltiples dimensiones y nos permite encontrar la cifra de un contenido inigualable, singular, en la creación de un concepto o la emergencia de una idea verdadera. La evaluación tiene que partir de la potencia y la composición imprevista, no del cálculo mediocre y lo que se espera.

Hace varios años (Farrán, 2016) había planteado una tesis radical: el neoliberalismo (modulación actual del capitalismo) es la ontología consumada. Mi perspectiva, asimilando las tesis de Badiou y los aceleracionistas de izquierda, también se separaba de otras lecturas ontológicas del capitalismo. En el caso del artículo que aquí se comenta, Pavón Cuéllar menciona, por ejemplo, a Fischer (1982), Dussel (1985), Albritton (1999), entre otros, y traza su demarcación:

A diferencia de los autores que nos preceden, lo que a nosotros nos interesa no es tanto la ontología de lo que sucede en el capitalismo como la constitución ontológica misma del capitalismo, es decir, el problema del ser del capital y de su estructura, la cual, por lo pronto, se nos ha revelado ya como una estructura violenta, opresiva y dañina (2022, p. 11).

Mi tesis no buscaba situar la ontología del capitalismo ni la ontología de lo que sucede en el capitalismo, sino plantear lisa y llanamente que el capitalismo extrae su efectividad de la realización misma del discurso del ser en tanto ser, es decir, la ontología. Aprovecha la tendencia histórica del pensamiento occidental que piensa el ser en tanto pura multiplicidad separada de cualquier predicado y lo realiza en el sistema de intercambio mercantil como lógica omniabarcadora de las prácticas sociales. El capitalismo parece cumplir la promesa de liberación de la Presencia y los relatos míticos a través de la pura razón instrumental y el cálculo operatorio, pero termina traicionando esa potencia liberada. Esto por dos motivos: por un lado, no llega al conocimiento de lo absolutamente singular cada vez que necesita reducir todo a un valor contable; incluso la personalización máxima de objetos de consumo no alcanza la singularidad irreductible del uso; por otro lado, la potencia de lo absolutamente genérico es traicionada cada vez que se instaura una lógica de valor que trascendentaliza y fetichiza ciertos objetos; incluso si es efímera y necesita la renovación de los objetos de consumo, la trascendentalización del valor que opera una mistificación aurática de ciertos objetos o marcas privilegiadas deniega la relación social que lo sostiene.

Estas consideraciones me llevaban a sostener la ontología como una práctica constante de desustancialización de la presencia o desfetichización de los valores trascendentales que necesitaba, a su vez, de las prácticas éticas de cuidado de sí estudiadas por Foucault (2014); allí encontraba un material precioso para ligar la crítica a la ética. Pero además, con Spinoza (2006) también encontraba el valor afectivo que orienta al pensamiento materialista, tejido en inmanencia pero conectado al verdadero infinito (la naturaleza) y no al círculo ilimitado del goce capitalista (Farrán, 2021a). La filosofía materialista, el ejercicio de la crítica en inmanencia, requiere anudar la práctica de la ontología, la crítica ideológica y la ética del cuidado de sí; ese movimiento complejo que llamé *nodaléctica* (Farrán, 2016; 2018a; 2018b).

El último movimiento, el *giro práctico* (Farrán, 2022), busca acentuar el carácter materialista de la filosofía, enfocada en prácticas concretas que ofrecen un corte respecto del goce ilimitado del capital, como también en la práctica misma de la filosofía a través de lecturas escogidas, escrituras y meditaciones que se anudan en torno a la formación del sujeto (Farrán, 2020, 2021b). Para sostener el pensamiento conjunto de estas prácticas en su diversidad e irreductibilidad, junto a la implicación material y reflexiva, resulta necesario apelar a la tónica marxista althusseriana complejizada con aportes del pensamiento contemporáneo (aceleracionismo, feminismos, posthumanismo). Todo esto nos lleva a recuperar modos de producción teórica más complejos y sistemáticos que no se reduzcan a comentarios generales o contextualizaciones históricas sobre su valor o disvalor, es decir, poder hacer un uso efectivo de los conceptos y transformarlos; como también modificar la misma forma de escritura para dar cuenta de ello. Ambos movimientos requieren cuestionar un modo de producción académica que se ha estandarizado, donde cualquier complejidad conceptual es rechazada y las formas de escritura se encuentran normalizadas hasta el punto de excluir cualquier opacidad o problematización que sitúe una zona de indeterminación o sobredeterminación.

En razón de esta complejidad delimitada he tratado en varios escritos de caracterizar distintas dimensiones del capitalismo actual, el neoliberalismo. Una de ellas es la metodología con que opera:

El neoliberalismo se basa en la continua evaluación y elaboración de rankings para todo, apelando a la estadística y la encuestología, con poca atención al caso y la singularidad de los procesos materiales; evidentemente se trata de la mentada reducción de cualquier obra, gesto, producto o actividad a un régimen de cuenta acumulativa y valoración incesante, basado en protocolos estandarizados, antojadizos y manipulables, muchas veces financiados ellos mismos por esa lógica (de allí su tendenciosidad). Hasta la ciencia, la política, la educación y la salud han entrado en esa metodología facilista y espuria, renunciando en muchos casos a la rigurosidad que entraña formular normas inmanentes a sus propios procesos y tiempos de desarrollo. El pensamiento materialista, asumiendo la implicación ineluctable en los procesos, siempre se ha confiado a la inmanencia de las normas, gestadas para incrementar la potencia de obrar, y no a postulados trascendentes (Spinoza, 2008). Apuntar aquí a sostener métodos rigurosos, abiertos y combinados (Farrán, 2021c, pp. 6-7).

Sin embargo, en este escrito estoy apuntando a la propia implicación en el modo de evaluar y ser evaluados<sup>2</sup>, definiendo un mecanismo específico que caracterizo como “fetichismo de la evaluación”; mecanismo que se repite una y otra vez en esa precaución entre investigadores, académicos e intelectuales, que impide pensar radicalmente los problemas urgentes. El problema ya no es la censura, la prohibición o la muerte, como en épocas más funestas; funciona más bien una autolimitación impuesta por estándares implícitos o confeccionados rápidamente (protocolos de evaluación) en los que cada quien se mide y mide a los demás. Pero como desde la crítica no se puede asumir abiertamente una normatividad tan mediocre, en muchos casos se delega a un tercero ficcional la

---

<sup>2</sup> En un post, el 12 de marzo de 2021, escribía: “Siempre resulta un poco risible cuando tenemos que ensalzar nuestro propio mérito para presentarnos a un concurso, cargo o promoción, cuando tenemos que fundamentar y ser persuasivos acerca de por qué nos lo merecemos y solicitamos, según las formas establecidas; se nos impone vendernos a nosotros mismos como un producto de mercado. Es la única instancia donde tenemos que practicar la autoironía y la exageración hiperbólica, porque ser ajustado y preciso, incluso fingir modestia en ese marco resulta hasta ofensivo: convalida el marco. La cultura de la evaluación es el modo más eficaz y banal de erradicar cualquier pensamiento” (Farrán, Facebook, 2021). En *Materialismo oscuro*, Silvia Schwarzböck se refiere irónicamente al “yo académico” que promueve la institución filosófica democrática: “esta institucionalización, al cerrarse sobre sí misma, promueve entre los practicantes de la filosofía, desde el profesor titular hasta el estudiante, desde el investigador formado hasta el aspirante a becario, un yo académico que no suele caracterizarse ni por el coraje ni por el autodesprecio. Este yo, sobreadaptado *ratonilmente* –el término es de Correas– al sistema de evaluación de su práctica, lo que aprende más rápido que a tener coraje y a autodespreciarse es a autopromoverse, a enumerar él mismo cuáles son sus logros, sus avances, sus aportes, su originalidad, como si parodiara al Nietzsche de *Ecce Homo*” (2021, p. 329). Por mi parte, había comentado este párrafo en *El giro práctico*: “Coincidiendo con el diagnóstico, se abren no obstante las variantes posibles: desde devenir militante formado teóricamente, hasta escritor ensayista literario, divulgador o *performer*, etc. Respeto las alternativas honestas y consecuentes en tanto den cuenta de la materialidad de sus prácticas. Pero no hay ninguna práctica que no esté sometida a exigencias institucionales, sean del Estado o del Mercado. Mi propuesta del giro práctico en filosofía implica asumir la contradicción en el seno de las instituciones *realmente existentes* y habilitar una formación de sí que interpele a otros desde el lugar en que uno se sienta autorizado y pueda hacer algo distinto con los materiales con que cuenta. No sólo desprecio de sí o coraje frente al conformismo y la infatuación reinantes, sino simple contento de sí por la potencia de hacer a puro gasto y arriesgar el coraje de decir aunque disguste a las identificaciones grupales.” (2022, 157)

operatoria concreta: 'según mi criterio es interesante el planteo, pero para un evaluador no será admitido por tal motivo'. La terceridad es degradada así al papel más pobre y rígido. Por eso es necesario restituir el papel de la terceridad a la ficción y plasticidad nodal: una posición que puede ser ocupada por cualquiera y genera la responsabilidad de invertir las relaciones de poder-saber en juego.

Si imaginamos un trenzado, por ejemplo, cuando pasamos un hilo por sobre otro luego viene un tercero que pasa por encima del que está arriba y debajo del que está abajo, pero esta relación se invierte y cada hilo desempeña la función del tercero mediador entre los otros dos; la alternancia posicional hace al trenzado. Sirvámonos de la imagen nodal, que de todas formas hace una consistencia real, para ejemplificar el proceso de evaluación. Supongamos que en un primer movimiento tenemos el término evaluado y el estándar de evaluación, el tercero evaluador no puede simplemente reafirmar esa disposición y medir el primero en función del segundo (como se hace en la imaginación fetichizada por delegación); para cumplir el trenzado tiene que pasar por arriba de las normas estandarizadas (eso significa que tiene que pensar más, ser aún más exigente que la norma) y por debajo del término evaluado (eso significa que tiene que condescender a lo mínimo del planteo analizado); pero en el segundo movimiento, si antes lo evaluado pasaba por encima del evaluador, ahora es la norma la que subvierte esta dominancia local al pasar por encima de lo evaluado (exigirle más de lo que plantea) y por debajo del evaluador (condescender al mínimo de su valoración); por último, en un tercer movimiento, esta posición también ha de ser subvertida y será el evaluador quien pase por encima de lo evaluado (exigiéndole más en función de su lógica) y por debajo de la norma (supeditándose al mínimo de su exigencia). Se trata de un movimiento alternado que hace al trenzado solidario de los términos en juego. No es competencia ni ostentación de superioridad, sino libre y riguroso juego del pensamiento.

Si bien la lógica nodaléctica es compleja y debe adaptarse a la necesidad de cada caso, inventando sus operaciones específicas de subversión, nos muestra que no se puede esquematizar o idealizar la terceridad sin caer en lo mismo que criticamos: el fetichismo del goce por delegación y la circularidad viciosa del capital. Para contrarrestar esto necesitamos recuperar el goce en sí mismo, el afecto alegre que surge de pensar y tramar una idea verdadera (Spinoza, 2006). En este sentido, debo volver sobre mis propios pasos y preguntarme si el goce circular ilimitado que promueve el capitalismo es un goce real, encarnado y efectivo, o más bien un goce imaginario, supuesto al Otro, delegado. De proceder analíticamente tendría que elaborar una teoría del goce que distinga lacanianamente: goce del Otro, goce fálico, plus-de-goce, goce del sentido, etc. Y ahí ubicar el tipo de goce que promueve el capitalismo. Pero esto quizá nos lleve a una escolástica clasificatoria un poco inútil. También está la solución fácil, la que transforma el goce en un concepto absolutamente maleable: el goce está en todos lados, incluso en la insatisfacción o cuando no se goza. Por todo esto he decidido ser más claro y ofrecer una delimitación precisa, orientado por la definición del goce del saber *en-cuerpo* que da Lacan en el Seminario XX:

El saber vale exactamente lo que cuesta, es costoso (*beau-coût*) porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? –menos adquirirlo que gozarlo. Admito que la computadora piense ¿pero quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un

saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición. [...] Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo. [...] Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política –que no es cualquier cosa– no se comarxia, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer freauide. [...] Basta con una hojeada para ver que siempre que uno los encuentra, a esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos, queda en nada. No se importan, ni se exportan. No hay información que valga, sino de la medida de un formado por el uso (Lacan, 2012, pp. 117-118).

Bajo la tenue luz de esta excelente formulación podemos redefinir las coordenadas fundamentales del saber y el goce en la formación. La expresión “gocce del capital” que ha circulado bastante, para darle una raigambre subjetiva y libidinal a los fríos mecanismos de la economía política: el cálculo y la ganancia, quizás no sea la más adecuada. Hemos apelado muchas veces de manera grosera a la figura del empuje al goce que promueve el capitalismo. Pero, si lo examinamos de cerca con los elementos que nos aporta esta cita, no hay en verdad ningún goce del capital. Ni en el sentido objetivo ni en el sentido subjetivo del genitivo: el capital no goza de nada ni nadie, ni tiene un sujeto que goce en sí. El capitalismo es una máquina que funciona con la insatisfacción permanente de explotadores y explotados, su sustentabilidad y reproductibilidad incesante se basan en una simple creencia: en algún momento se va a alcanzar el goce. Pero el goce nunca llega. Así, todos seguimos trabajando y acumulando, consumiendo y explotando, sin parar. Lo que suponemos ser un goce del capital no es en realidad más que eso mismo: una suposición. Es la ontoteología de la promesa consumada, el reino del uno contable, pero incluso cuando su máximo mandamiento es *jgoza!*, eso nunca se alcanza. El “sujeto supuesto gozar” es la ficción capital. Imaginamos que otros gozan y queremos alcanzar su posición, obtener sus propiedades y objetos, pero ellos también quieren lo mismo de otros. Y así. Nadie se satisface en la lógica del capital, aunque parezcan gozar como locos, pues eso no deja de ser un espejismo imaginario proyectado por la misma máquina capitalista. Es la insatisfacción brutal, la ausencia radical del sujeto y la efímera contingencia del objeto, lo que retroalimenta el mecanismo de esta gigantesca máquina autónoma: el verdadero proceso sin sujeto.

Por eso su último avatar, la Inteligencia Artificial, sigue encontrando un límite infranqueable en la crítica marxista lacaniana, la crítica que hace cuerpo los saberes y se ejercita éticamente: las computadoras pueden pensar todo lo que quieran (creadores, programadores o usuarios), pero no pueden saber nada porque no gozan; el saber requiere que el goce de su ejercicio sea el mismo que el de su adquisición, exige cultivo, tiempo y cuidado; el saber es costoso, pero no en función de la lógica del valor de cambio, sino en la lógica del cuerpo singular que paga con una *libra de carne* su propia constitución. La libra de carne, por supuesto, es solo una expresión literaria de ese resto incontable que cada sujeto debe saber circunscribir a su modo para detener algún engranaje de la máquina, para obtener ese plus-de-gocce cuya inexistencia haría vano el universo. Si los modos singulares pudieran encontrar su composición conjunta la máquina se quedaría sin

sustento. El goce singular-común es lo que anuda cuerpos y lenguajes a verdades genéricas que no pueden ser apropiadas por ninguna cuenta capital.

Mi apuesta metódica pasa por ahí.



## REFERENCIAS

Albritton, R. (1999). *Dialectics and deconstruction in political economy*. Londres: Palgrave Macmillan.

Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino.

Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Farrán, R. (2016). *Nodal: Método, estado, sujeto*, Buenos Aires: La Cebra, Palinodia.

----- (2018a). *El uso de los saberes: Filosofía, psicoanálisis, política*. Córdoba: Borde Perdido (Col. Golpe ciego).

----- (2018b). *Nodalética: Un ejercicio de pensamiento materialista*. Buenos Aires: La Cebra.

----- (2020). *Leer, meditar, escribir: la práctica de la filosofía en pandemia*. Adrogué: La cebra.

----- (2021a). *La razón de los afectos: Populismo, feminismo, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.

----- (2021b). *Escribir, escuchar transmitir: Crítica, sujeto y estado en tiempos de pandemia*. San Luis de Potosí, México: El Diván Negro.

----- (2021c). *Redes sociales y prácticas de sí: Neoliberalismo y capitalismo de la vigilancia. Avatares de la Comunicación y la Cultura, 22*.

----- (2022). *El giro práctico: Ejercicios filosóficos, éticos y políticos en la coyuntura*. Córdoba, Argentina: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.

Fischer, N. (1982). The ontology of abstract labor: A discussion of value: The representation of labour in capitalism. *Review of Radical Political Economics*, 14(2), 27-35.

Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lacan, J. (2012). *El seminario XX: Aun*. Buenos Aires: Paidós.

Pavón-Cuéllar, D. (2023). Ontología del capitalismo: violencia estructural y reducción del ser al goce del capital. *Castalia, Revista de Psicología de la Academia*, 39, 9-18. <https://doi.org/10.25074/07198051.39.2385>

Schwarzböck, S. (2021). *Materialismo oscuro*. Buenos Aires: Mar Dulce.

Spinoza, B. (2006). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2008). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Buenos Aires: Colihue.