

PRECARIEDAD / PRECARITY ARTÍCULOS

Valor y emancipación: política en la precariedad Value and emancipation: politics within precariousness

MARTÍN POLAKIEWICZ

Universidad de Buenos Aires
martinpolakiewicz11@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0826-2975>

SOFÍA NICOLA PATRÓN

Universidad de Buenos Aires
sofianicola13@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2328-2341>

RESUMEN: En el presente trabajo abordamos el problema de la elaboración de una ética y una política en la era de la precariedad, partiendo de la tesis de la escisión del sujeto en el capitalismo neoliberal. Ubicamos al mismo como una continuación de la subjetividad kantiana, al resignificar sus contenidos emancipatorios. Al no poder articular una idea de lo universal, mostramos a las políticas de la identidad como insuficientes para superar a la ética de la precariedad. Frente a las mismas, sostenemos la postura de R. Negarestani en torno a la labor que supone la construcción de una nueva racionalidad y la evaluamos a partir del concepto de valor necesario para concebir una alternativa a un orden de naturaleza económico.

Palabras clave: Valor; filosofía política; filosofía de la economía; precariedad; emancipación; marxismo; ética; capitalismo; neoliberalismo; subjetividad contemporánea; queer; políticas de la identidad.

Cómo citar este artículo / Citation: Polakiewicz, Martín y Nicola Patrón, Sofia (2021) “Valor y emancipación: política en la precariedad”. *Isegoría*, 64: e14. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.14>

ABSTRACT: In the present work, we raise the question of the elaboration of an ethical and political praxis in the era of precariousness. We postulate a division intrinsic to the subject immersed in the neoliberal capitalism, whilst arguing for the continuity of said subjectivity with the ethical developments of Kant, through the resignification of its emancipatory components. We sustain that identity politics are insufficient as a means to overcome the ethics of precariousness insofar as they fail to articulate an idea of universality. Against them, we argue in favor of R. Negarestani’s position about the labor that supposes the construction of a new rationality and we evaluate said project through the concept of value, necessary to conceive an alternative to an intrinsically economical order.

Keywords: Value; Political philosophy; Philosophy of economics; Precariousness; Emancipation; Marxism; Ethics; Capitalism; Neoliberalism; Contemporary subjectivity; Queer; Identity politics.

Recibido: 1 enero 2020. *Aceptado:* 1 diciembre 2020.

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

El sujeto moderno, que se figura a sí mismo como total, como artífice de la realidad en la que habita, fue problematizado por varios pensadores a lo largo del siglo XX. Desde la deconstrucción derrideana hasta el psicoanálisis, el sujeto ha sido puesto frente a su finitud y limitación, a su inconsistencia para consigo mismo. En efecto, somos seres incompletos, desarraigados, inmersos en un mundo que se nos presenta como demasiado familiar, aunque a su vez extraño, en el que nos vemos obligados a entablar una competencia brutal con nuestros pares para sostenernos social y económicamente. Este modo de existencia puede ser denominado *precario*, y si a la precariedad misma en general se la puede definir como un estado de inestabilidad, la precariedad ontológica consiste en *el estado en el cual el ser se encuentra puesto constantemente frente al abismo de su esencia, frente a su no ser*.

Este modo de ser no se acaba en una cuestión meramente terminológica, sino que es social y económicamente productivo. Con la caída del *welfare state* en la década de 1980, en los países centrales se impusieron una serie de medidas orientadas a devolver la rentabilidad a las empresas, trabada, según ciertos economistas y publicistas, por el peso del Estado, la burocracia y los sindicatos. Los gobiernos denominados generalmente *neoliberales* llevaron adelante políticas destinadas a limitar el poder de los sindicatos, vender empresas estatales, bajar las cargas impositivas para los deciles más altos de la población y flexibilizar las condiciones de contratación, bajo el argumento de que el Estado administra recursos sociales ineficientemente y los mismos deberían quedar a cargo de los particulares, del mercado. La ruptura con el modelo del empleo vitalicio y el consecuente constante temor a quedar en la calle, a verse privado del acceso a la salud, a ser reducido a un paria social que conllevaba la pérdida del empleo formal, sirvió para disciplinar a la clase trabajadora en un contexto en el cual el sistema capitalista había dejado de tener una competencia real a nivel geopolítico y muchos teóricos se abrazaban a la tesis del fin de la historia.

La precariedad económica y social no debe ser vista como un fenómeno contingente, puramente histórico, sino que constituye un momento derivado del desarrollo de la lógica del capital y debe ser tratado en su dimensión económica tanto como ético-filosófica. El individuo, en el cual opera como ley el mandato de la valorización, se encuentra escindido y en constante contradicción consigo mismo. El modo de la subsunción real descrito por

Marx¹, en el cual el capital no solo se apropia de procesos productivos preexistentes, sino que los modifica para reducir al mínimo posible el tiempo de trabajo necesario para reproducir el valor de la fuerza de trabajo, ha sido interiorizado al punto de presentarse como la única lógica concebible para el crecimiento (en primera instancia colectivo y ahora, también, personal). Este proceso elimina, entonces, *para el sujeto* la contradicción básica de la emancipación social entre el capital y el trabajo “vivo”.

Bloqueada en la subjetividad la posibilidad de la constitución del trabajador como miembro de una clase explotada, oprimida, el tradicional sujeto revolucionario parece hallarse clausurado. El profundo descontento social que genera la explotación cada vez más salvaje termina expresándose en insurrecciones sumamente intensas pero carentes de resultados duraderos. Al no comprender las causas reales de esta angustia, de esta opresión, las mismas son reducidas generalmente a intentos de resistir las embestidas de las políticas neoliberales sin lograr articular un programa positivo propio.

Es por esto que se vuelve menester volver sobre la pregunta respecto de la posibilidad de una ética y una política que resistan al colapso de la igualdad que supone la valorización sin límites del capitalismo neoliberal. Sostendremos en el presente artículo que la precariedad producto del neoliberalismo no es solo un fenómeno derivado de la legislación laboral. Esta consiste en una articulación entre la falta ontológica del ser humano, resignificada a partir de los discursos del emprendurismo del yo y el gobierno de sí mismo. La salida, por tanto, no puede consistir en un retorno a figuras anteriores, totales, de lo humano, en tanto son incapaces de competir, de superar, al sujeto escindido del capitalismo tardío. Afirmaremos que debemos abrazar la incompletitud no como destino sino como punto de partida de una política que considere a la totalidad como compromiso y como fin y, a partir de ella, trabaje para lograr una producción emancipatoria, ajena al capital.

Para esto partiremos de una exposición de la constitución del sujeto precario, incorporando un análisis del sujeto kantiano y las críticas a la filosofía moral kantiana esbozadas por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, vinculando la precariedad con la imposibilidad que encuentra el sujeto para pensarse como consistente incluso

¹ Marx, K., *El capital*. I. Crítica de la economía política, México, FCE, 2014, pág. 454.

en la ética moderna. Mostraremos luego cómo dicha incompletitud va a ser subsumida por el capital para volverla productiva. En segundo lugar, realizaremos un abordaje de conceptos elaborados desde las políticas de la identidad y la teoría *queer* desde el proyecto (in)humanista que propone Reza Negarestani. Finalmente, articularemos los desarrollos de Marx en *El capital* con la concepción ética esbozada por R. Negarestani en *La labor de lo inhumano* para comprender que una reelaboración del valor, es decir, del elemento central de lo económico, es un fundamento necesario de toda emancipación posible, en tanto solo a partir de ello es concebible una ruptura con la necesidad económica neoliberal, obturadora de todo proyecto político.

PRECARIEDAD Y VALORIZACIÓN: FUNDAMENTOS DEL ETHOS CONTEMPORÁNEO

El ascenso del neoliberalismo como doctrina económica dominante requirió no solamente de una victoria en debates académicos, sino también la popularización de sus tesis y la instauración de un nuevo sentido común (neutral, científico, absoluto). La operación fundamental de la ética neoliberal es la exaltación del individuo como un empresario de sí mismo, un artífice de su propio destino a ser encontrado en el seno del mercado. Este debe ser capaz de invertir eficientemente su tiempo, sus herramientas, sus vínculos, sus capacidades físicas y mentales para lograr el éxito. No existe nada, amores, amistades, angustias, que no pueda ser exhibido públicamente, que no pueda volverse valioso como moneda de cambio. El capital se ha difuminado al conjunto de la esfera social tomando ya no solo la forma dinero como medio, sino que cualquier habilidad, contacto, conocimiento, se constituye para el individuo como un valor que puede, que debe, ser valorizado. El imperativo ético categórico, del sujeto contemporáneo, al igual que el del empresario corriente², consiste en que este logre reproducir ese acto aparentemente creador que realiza el capital al convertir un valor D en un valor D', superior. La base material de la injusticia social quedaría anulada,

en este paradigma, al ser el individuo el único responsable y culpable de lograr actualizar completamente sus potencialidades.

Ahora bien, para ocultar la dinámica concreta de la apropiación del plusvalor, intrínseca a la valorización en el sistema capitalista, la ética neoliberal opera en el sujeto escindiéndolo. Por un lado, el sujeto se debe pensar a sí mismo como un emprendedor, cuyo objetivo es vender un producto al mercado y obtener del mismo la mayor ganancia posible. Queda bajo su responsabilidad la innovación, la mejora y todo lo relativo a la adecuación a las exigencias del estado actual de la demanda en torno al producto. Todo lo debe concebir en términos de utilidad relativa y de maximización de un retorno cuantificable. El problema del sujeto es, por tanto, el de la empresa: no ya el de producir sino el de realizar su producto en el mercado, venderlo, obteniendo por ello una ganancia. Es allí en donde le adviene por vez primera su ser social, en tanto el mercado se le enfrenta al producto y lo constriñe a partir del precio de la competencia (en caso de que no sea un monopolio ni invente una nueva rama de producción). Este encuentra en el intercambio el medio por el cual formar tanto su subjetividad como el objeto de la misma. Esto no es válido solo para los vendedores de mercancías entendidas exclusivamente como bienes, sino también para los trabajadores asalariados, vendedores de su fuerza de trabajo. El trabajador debe comportarse como un empresario respecto de su mercancía, su fuerza de trabajo, debe buscar que la misma valga lo más posible, formarse, volverse más productivo y trabajar más horas a expensas de su cuerpo y mente.

Por el otro lado, el trabajador es un ser humano, un ser que trabaja para subsistir. Aquello que ha de vender, ya que no tiene otra alternativa, es su bien máspreciado: su tiempo. El trabajo adquiere para el sujeto un rol secundario, subordinado y opuesto al yo empresario de sí. El ser trabajador se va a mostrar constantemente como insuficiente, como limitado (por el sueño, la comida, los afectos, etc.) y ha de ser superado, dominado, adecuado: ahora es el individuo quien se debe hacer a sí mismo cada vez más productivo. El trabajo debe estar subordinado a la valorización, no necesariamente ya de un Otro exterior, sino de una lógica que ya ha partido al sujeto mismo. Es esta escisión, derivada de las condiciones concretas de producción, la que se vive como una contradicción de la conciencia consigo misma: “cuanto más elaborado su producto tanto más deforme el trabajador; [...] cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más

² M. Friedman, en su artículo titulado “The social responsibility of business is to increase its profits” publicado en 1970 en el New York Times advertía ya que todo intento de atribuirle a priori a la empresa un fin diferente del de la ganancia implicaría una politización y consecuente socialización de la misma (<https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/a-friedman-doctrine-the-social-responsibility-of-business-is-to.html>).

desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador”³. Aquello que se presenta como la actualización de las capacidades del individuo lo sume en la dependencia, en tanto su acción productiva obedece no a un fin humano, sino a la lógica del capital.

Ahora bien, este sujeto se vuelve capaz de trabajar *productivamente* una cantidad mucho mayor de tiempo al figurarse que el agente de apropiación es él mismo, poniéndose en juego aquí el aspecto productivo del yo neoliberal. El capital ha tenido que partir al hombre, volverlo una contradicción andante, para que el “*Arbeit macht frei*” se convierta en el dogma que permita la valorización en un contexto de crisis permanente. La revolución constante del tiempo histórico que opera la lógica de la producción⁴ demanda la expansión sin límites del universo de lo capitalizable y, por tanto, de la apropiación de las condiciones subjetivas de reproducción que antes se encontraban al margen del proceso en sí. La aceleración del tiempo histórico, la redeterminación permanente del tiempo de trabajo necesario que efectúa el devenir de la producción no cesa de demandarle al individuo que se figure partícipe de la lógica que lo domina, so pena de quedar excluido de los circuitos del mercado, es decir, obsoleto y pobre.

Sostenemos que no existe en la subjetividad aquí esbozada, una ruptura con las éticas de la modernidad, específicamente con la ética kantiana, considerada, a los fines y limitaciones del presente trabajo, como característica de la filosofía moderna, sino propiamente una continuación de sus contradicciones inherentes. El sujeto kantiano concibe su libertad como la posibilidad de actuar bajo una causalidad diferente de la causalidad natural, es decir, de actuar de acuerdo a la ley moral, al imperativo categórico. Esta posibilidad implica que el ser racional se debe concebir como habitante de dos mundos: el uno sensible, el otro inteligible. El sujeto se encuentra escindido, aunque dicha escisión, para Kant, no se presenta como necesariamente contradictoria sino como derivada del *faktum* de la ley moral⁵, es decir, es una escisión que pertenece por su constitución al ser racional. Más aún, en la razón práctica el sujeto kantiano supera las limitaciones que había encontrado en el uso especulativo de la misma, ya que lo absoluto, la libertad, se le

aparece como condición de posibilidad de la ley moral. Aunque no podamos conocer lo incondicionado somos capaces de actuar libremente gracias a ello. La libertad, la inmortalidad y Dios, como aquel que hace coincidir en el mundo la máxima virtud con su correspondiente felicidad, son postulados con necesidad subjetiva por la propia razón, como condiciones de posibilidad del bien supremo⁶.

El imperativo fundamental de la ética kantiana es la *autonomía de la voluntad*, esto es, que tenga como fundamento determinante solo la forma de la ley. Parecería entonces que la relación con la ética de la capitalización del yo no sería directa, sino que esta sería una perversión del deber kantiano, al ubicar un objeto, el dinero, como fundamento determinante de la voluntad. En cuanto el dinero se vuelve objeto de esta parecería que la misma no puede considerarse autónoma. Sin embargo, es necesario considerar que el fin del capital no es el dinero en sí mismo sino la valorización de este, la apropiación de plusvalía en la circulación. No es un objeto sino una ley económica, que no admite otra finalidad por fuera de esta, la que rige la acción subjetiva del capitalista. Se puede objetar que la acción capitalista no puede ser acorde al deber en tanto esta estaría guiada por el autointerés o violaría alguna de las formulaciones alternativas del imperativo categórico. Es aquí donde entra en juego la crítica que Hegel le realiza a la ética kantiana en la *Fenomenología del espíritu*.

Hegel observa que lo que se presenta en la *Crítica de la razón práctica* como un sistema que superaría a las antinomias de la razón especulativa está, en verdad, plagado de contradicciones que convierten a la conciencia moral kantiana en una conciencia profundamente hipócrita. La dualidad constitutiva del sujeto moral kantiano (como habitante de dos mundos, de dos legalidades diferenciadas) no es pacífica, sino que ambas partes buscan suprimir a la otra mientras que, a su vez, se necesitan. El sujeto moral kantiano desprecia a la sensibilidad, a la felicidad, y le otorga un rol meramente negativo en el ámbito práctico: las pasiones deben ser constreñidas por el deber, *adecuadas* al mismo, sin lo cual no hay dicha verdaderamente valiosa. Esta adecuación, sin embargo, nunca debe darse en la conciencia, no debe realizarse, sino que debe ser arrojada al infinito, ya que la plena adecuación entre sensibilidad y deber significaría la erradicación de la libertad como

³ Marx, K. Manuscritos: economía y filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1968, pág. 107.

⁴ Postone, M., Time, labor and social domination, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pág. 300.

⁵ Kant, I., Crítica de la razón práctica, Colihue, Buenos Aires, 2013, pág. 43.

⁶ *Ibid.*, pág. 181.

regida por una causalidad diferente de la natural, “progresar en la moralidad sería, más bien, una marcha hacia el hundimiento de esta. Pues la meta sería la [...] cancelación de la moralidad y la conciencia misma”⁷.

Este sujeto, escindido necesariamente en una lógica del deber, y en un ser sensible que debe ser constantemente adecuado a esta, pero que es incapaz de lograr tal adecuación, se encuentra en constante contradicción consigo mismo. Este modo de ser constituye la representación cabal del sujeto precario contemporáneo, atravesado por la lógica del capital. La autonomía, el significado positivo de libertad que Kant cree haber fundamentado en la naturaleza misma de la razón, se muestra como una ley universal a la cual no existe contenido que se le corresponda. El imperativo categórico deviene mera forma y su regla, la no contradicción del contenido consigo mismo⁸, la tautología, la única manera que tiene de incidir en la acción. “Lo que le queda a esta práctica de legislar, entonces, es la *forma pura de la universalidad*, o bien, de hecho, la *tautología* de la conciencia que se pone enfrente del contenido”⁹. Es en esta forma pura de la universalidad en donde la ley de la valorización es capaz de encajar sin problema alguno. La coincidencia entre el aumento infinito del *stock* y la felicidad humana no han de darse jamás, sino que ha de ser pospuesta indefinidamente. Los estados de bienestar de mediados y fines del siglo XX pueden considerarse como intentos de conjugar el deber del capital y la felicidad humana, pero, de hecho, solo subsistieron económicamente debido a condiciones excepcionales de intercambio y del esquema de desarrollo global. Su desmantelamiento, y el consecuente auge de las políticas neoliberales, se debe en gran medida a la imposibilidad de resolver esta tensión inscrita en el seno mismo de la producción y del sujeto que surge en este.

La valorización como imperativo categórico del capital encaja con el formalismo de la ley moral y lo subvierte. Rompe el contenido universal, emancipatorio que Kant creía haber encontrado, convirtiendo al reino de los fines en un reino de los medios y transformando el fin moral del imperativo categórico en la lógica de una acumulación infinita. La ética kantiana da cuenta de una impotencia fundamental, operativa, en el sujeto

moderno. La lógica del capital, tomada por el sujeto capitalista como imperativo categórico, es incapaz de conciliarse con su existencia en tanto trabajador, pero lo requiere constantemente.

Es desde este punto que podemos pensar la demanda del emprendedurismo del yo y su contenido de verdad. El engaño, la ilusión que opera en el sujeto se fundamenta en la contradicción inmanente entre el deber de valorizar todos los aspectos de su existencia y la felicidad que este puede encontrar en su goce. La universalidad, como punto de partida de una ética emancipatoria, parece verse imposibilitada, en este primer momento, por la inexistencia de un contenido universal concreto para el sujeto moral kantiano, resultando en una ética contradictoria y resignificable. La eticidad moderna, se ha mostrado, resulta *vacía* y reappropriable por la lógica de la precariedad derivada del modo de producción capitalista. Las consideraciones kantianas en torno a la constitución ética del sujeto naturalizan aquello que fue resultado de un proceso histórico y nos impiden, por sus propias limitaciones, concebir un horizonte emancipatorio.

Finalizada la exposición del sujeto precario, su enraizamiento en la tradición ética moderna y la vacuidad de la ley moral kantiana, resta analizar si la alternativa que plantean las políticas identitarias contemporáneas de los feminismos y el movimiento *queer* logra articular una *praxis* emancipatoria consistente que supere a la lógica neoliberal.

ESTRATEGIAS LOCALES: TENSIONES EN TORNO A LA IDENTIDAD

El objetivo de esta sección es la revisión de algunos de los elementos que constituyen las políticas asentadas en la identidad y el amplio campo de lo *queer*. Entendemos que, si bien estas estrategias pueden ser herramientas efectivas, continúan siendo políticas tendientes al localismo. Sin embargo, no se descarta que estas estrategias puedan dialogar y tener puntos en común con un compromiso hacia un humanismo racional desde la propuesta de Reza Negarestani. Las definiciones de ser humano en las cuales se plantea la normatividad y el deber ser de estas primeras estrategias puede resultar en la reproducción y repetición del individuo escindido. Es necesario no mantener una concepción del ser humano teleológicamente cargada en la tiranía del aquí y ahora sino poder contar con estrategias que puedan extenderse hacia un futuro que a su vez pueda ser debidamente revisado.

⁷ Hegel, G., La fenomenología del espíritu, Editorial Grelos, Madrid, 2010, pág. 400.

⁸ *Ibid.*, pág. 276.

⁹ *Ibid.*, pág. 275.

Las llamadas *políticas de la identidad*, en rasgos generales, constituyen estrategias de grupos y colectivos que se dedican a combatir sistemas de dominación a partir de actos tanto de resistencia como de transformación. Estas acciones están dirigidas a reafirmar una subjetividad contextualizada en los efectos de hechos históricos específicos que hacen que su situación de vida sea desvalorizada, despreciada, negada¹⁰. La identificación como mecanismo puede desarrollarse tanto de manera individual como de forma colectiva, donde se construye una relación identitaria que puede ser en términos étnicos, de género, sexual o bien ser el resultado de la intersección de varias de estas categorías de pertenencia. Siguiendo a Curiel con respecto a la identidad de las mujeres negras, esta se construye como un “proceso íntimo y subjetivo donde la persona, a través de su propia experiencia, de representaciones y de preferencias en la interrelación con otros y otras se concibe y actúa consigo mismo/a y con los otros y otras”¹¹. Por otro lado, desde lo colectivo, rigen las interrelaciones de los integrantes de la sociedad o grupos que son diferenciados. La identidad, por tanto, se vuelve un lugar complejo que se construye desde lo personal y desde lo grupal, que se enmarca en una estructura de hechos y conflictos sociales. Las comunidades identitarias entendidas en estos términos construyen límites y fronteras con criterios de pertenencia que se pretenden claros y emergen de sí mismas como de la negociación con otros grupos en la disputa por la pertenencia y dominación. Forman así un *nosotrxs*, un proyecto continuo cuyos derechos y libertades están en juego¹².

Quienes apuestan a mantener identidades políticas “fijas” consideran que estas son dignas de ser reconocidas como parte de una estrategia de supervivencia humana y política. La reafirmación subjetiva se vuelve una herramienta efectiva para poder llevar adelante transformaciones sociales y reivindicaciones políticas que puedan dar cuenta de la especificidad de los grupos y subvertir situaciones concretas de opresión en las que están inmersos. En el caso de las mujeres negras,

por ejemplo, implica la necesidad de desarrollar una subjetividad que ayude a que su autoestima no sea mutilada por valores de la cultura blanca predominante, como lo indica Curiel. Existe, de esa manera, una necesidad de autoafirmación de estos grupos a una identidad de pertenencia como forma de resistir frente a la dominación de valores hegemónicos. Estas políticas se proponen concientizar sobre la alteridad, afianzando el capital simbólico desvalorizado dentro de los circuitos sociales. En este sentido Curiel¹³ afirma, que el hecho de que una mujer se asuma como orgullosamente negra hace tambalear la escala de valores negativos y no valorados: resimboliza aquello negativo en positivo.

Sin embargo, no necesariamente logra deconstruir las categorías mismas que ponen valor a los individuos. Tal como afirma Crenshaw, vaciar las categorías de todo significado social sería el objetivo de la liberación¹⁴, además estas categorías “pueden constituir una fuente de empoderamiento político y reconstrucción social”¹⁵. El problema, para esta última autora, es que se reducen o ignoran las diferencias dentro de los mismos grupos, creando tensión entre ellos y frustrando las posibilidades de acción política como así también produciendo autosegregación. La identidad tiende a homogeneizar las diferencias que estos grupos no comparten. Se genera así en la autoafirmación una tensión entre la preservación de las categorías, las cuales fueron previamente puestas en cuestión por su carácter opresivo. La pregunta que formula Curiel, por otro lado, deja abierta la cuestión sobre si este tipo de estrategias puede acabar con el racismo en la medida en que solo se recrea la cultura sin terminar por ello con las desigualdades sociales, económicas y políticas estructurales. Por otro lado, la inestabilidad y a su vez multiplicidad de las identidades mismas pone en duda su posible carácter de principio organizador: los debates relacionados con la política sexual, por ejemplo, ponen en jaque la viabilidad y utilidad mismas de las identidades sexuales. Las líneas que apuestan a la interseccionalidad han realizado críticas interesantes al “Reconocer que las políticas identitarias suceden en un espacio en el que las categorías intersectan parece más fructífero que la posibilidad misma de llegar a

¹⁰ Curiel, O. Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras, *Otras Miradas*, vol. 2, núm. 2, Universidad de los Andes, Venezuela, 2002. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204>, pág. 97.

¹¹ *Ibid.*, pág. 103-104.

¹² Gamson, J. “V. ¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema” en *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria editorial, Barcelona, 2002, pág. 146.

¹³ *Ibid.*, pág. 107.

¹⁴ Crenshaw, K. Williams, “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, en *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Ediciones Bellaterra, 2012, pág. 88.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 88.

hablar de las categorías en sí”¹⁶. Surge, entonces, la necesidad de “Reconceptualizar la identidad de esta manera, puede hacer que sea más fácil comprender la necesidad y al tiempo la valentía que supone cuestionar la idea de que los grupos son”¹⁷.

El activismo y teoría *queer* puede ser un ejemplo del enfrentamiento entre quienes impulsan construir una identidad colectiva con fronteras de grupo bien diferenciadas y quienes pretenden disolver las categorías identitarias y desdibujar dichas fronteras ¹⁸. La alternativa *queer* realiza una crítica a las políticas identitarias en la medida en que se “...incluya el impulso de disolver esa identidad desde dentro”¹⁹. La afirmación de la identidad es funcional a la opacidad de las diferencias, no solamente externas sino también internas, dentro de los movimientos, a la vez que no desafían el sistema de significados binarios y discretos que subyacen en la opresión política. Desde este lugar, se construyen políticas tendientes a ser incompletas en la medida en que ignoran el impacto político de los significados culturales. No hacen justicia a sus pretensiones subversivas o liberadoras.

Podríamos decir que en cierto punto la teoría *queer* enfatiza el hecho de que al diluir las identidades se puede terminar cayendo en un universalismo abstracto. A través de este se enmascararía la diferencia y seríamos incapaces de enfrentar la especificidad de la opresión que viven determinados cuerpos. Estos, independientemente de la identidad con la que se asuman, ya están siendo generizados, racializados y sexualizados por un determinado orden hegemónico que no solo es binario, sino también androcéntrico, patriarcal y heteronormativo. Se critica que “Las prácticas *queer* inclusivas amenazan con convertir la identidad en un sinsentido, desbaratando la idea de que las identidades (hombre, mujer, gay, heterosexual) son fenómenos estables, naturales y básicos y, por lo tanto, un ámbito político sólido”²⁰. El principal argumento de quienes defienden la necesidad de afirmar, visibilizar y pertenecer a identidades fijas claramente delimitables es su carácter políticamente eficaz al momento de alcanzar reivindicaciones específicas y urgentes, en particular en el ámbito del Derecho. Sin embargo, debemos entender que desde este campo “La observación

de la falta de un referente fuerte para invocar en la esfera pública, es consecuencia directa del compromiso del posicionamiento *queer* de exponer y dismantelar las construcciones universalizantes, particularmente aquellas que se organizan en torno a la representatividad de un colectivo”²¹. Debemos entender que, además, el campo *queer* logra pensar de forma más completa la interseccionalidad de ejes identitarios por lo que la crítica que se le realiza resulta una consecuencia “inevitable una vez que se reconoce que ningún sujeto puede ser comprendido a partir de un solo eje identitario (en aquel ejemplo, la identidad de género), y que por lo tanto no todas las personas que tienen una misma pertenencia identitaria llegan a una condición equivalente al espacio público”²².

En suma, situarse y congregarse bajo estas identidades es a la vez una necesidad vital –de supervivencia contra la opresión– que afirma nuevas formas de clasificación, de jerarquización, normalización y por lo tanto de exclusión. Dicho en otros términos, “las categorías de identidad fijas son tanto la base de la opresión como del poder político”²³. El reto es asumir que ambas lógicas (las políticas deconstruccionistas *queer* y las identitarias) tienen sentido: “es tan liberador y sensato establecer una identidad colectiva como destruirla”²⁴. Para que un grupo sea valorado e incluso pueda exigir transformaciones políticas necesita una identidad de pertenencia; pero de allí no se sigue que deban erigirse fronteras infranqueables, sino por el contrario debe mantenerse una actitud crítica, deconstructiva, frente al uso como táctica y efecto de esa práctica política identitaria, según Gamson.

Las políticas de la identidad, desde la crítica de Gamson, constituyen un proyecto acabado donde lo que importa es una estrategia política de *shock*. Este tipo de política no logrará constituir un proceso constante de expansión de fronteras, en tanto la organización de su fundamento intenta establecer límites claros a partir de lo personal como elemento fundacional de lo político. Desde este lugar, la teoría *queer* logra comprender el discurso de “los separatistas que patrullan las fronteras y de los pragmáticos anti-*queer*”²⁵ y su necesidad de generar estrategias de resistencia del

¹⁶ *Ibid.*, pág. 120.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 120.

¹⁸ Gamson, *op. cit.*, pág. 143.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 144.

²⁰ *Ibid.*, pág. 158.

²¹ Pérez, Moira, “Teoría Queer, ¿para qué?”, ISEL, 5, 184-198, pág. 196.

²² *Ibid.*, pág. 196.

²³ Gamson, *op. cit.*, pág. 143.

²⁴ *Ibid.*, pag. 164.

²⁵ *Ibid.*, pág. 162.

aquí y ahora a partir de criterios de pertenencia específicos. Sin embargo, creemos posible pensar más allá de esta tensión a partir del compromiso con el humanismo explorado en *La labor de lo inhumano* de Reza Negarestani²⁶.

*UNA REVISIÓN DE LO HUMANO:
EL INHUMANISMO DE R. NEGARESTANI*

El compromiso tiene sentido, desde la visión de R. Negarestani, por su vital contenido pragmático y es la clave para comprender lo que significará una política con un proyecto que apuesta a una autonomía racionalista. Este compromiso, además de contar con significado desde su uso, es una actitud interventiva. Desde aquí, no parecería diferenciarse demasiado de una política estratégica resistente. Esta actitud, además, debe comprometerse con las ramificaciones y condiciones colaterales que se derivan de la inicial. El punto de partida debe poder ser siempre revisado, actualizado y desentrañado a partir de sus implicaciones futuras. El contenido de este compromiso se realiza sobre la pregunta *qué es lo que debemos hacer para ser considerados humanos*. Es una definición elaborada discursivamente mediante sus prácticas y contextos de uso que contiene también leyes mínimamente prescriptivas del hacer-un-compromiso, de la inferencia y del juicio.

El significado y el uso pragmático del compromiso inicial produce una serie de consecuencias que generan cambios normativos. A su vez, estos producen incompatibilidades en los compromisos posteriores que nos obligan a realizar acciones que intenten resolver los problemas. Debemos construir puentes que ligen los canales cognitivos y prácticos de lo que pensamos de *nosotrxs* con lo que está siendo de *nosotrxs*. El entramado como cascada ramificada de compromisos colaterales es lo que constituirá un *programa*. Solamente identificarnos como humanos no es suficiente para comprender lo que se hace de *nosotrxs*, ni es una condición para ver en qué nos convertimos. Es necesaria una descripción que no sea fundamentalista ni contenga recursos descriptivos. El humanismo, desde esta perspectiva, por tanto, no podrá ser entendido como una afirmación sobre lo que el humano debe ser.

El (in)humanismo es una elaboración práctica de un compromiso con la humanidad que logra abrirse desde el futuro: tiene en cuenta sus

compromisos colaterales a partir de los actuales, erosionándolos respecto a su propio pasado. Esta es la forma en la cual podríamos lograr borrar el rastro sobre la arena, el retrato canónico desde el futuro. La capacidad de ver los compromisos presentes teniendo en cuenta sus ramificaciones y su revisión fuerza a su actualización en forma tal que esta se expande sobre el sistema entero de forma global.

Por último, la razón en el proyecto humanista de Negarestani tiene un rol fundamental. Luego de entender el modo en el que el compromiso funciona y debe ser significado, es necesario comprender al humanismo como un proyecto de ampliación de la razón mediante su autonomía. La razón genera la autonomía funcional que es la que nos permite prevenir la caída entre la *sentencia* y la *sapiencia*. Desde esta distinción el ser humano es tenido en cuenta a partir de su funcionalidad, la cual no deja de ser histórica y abierta a la naturalización. La sentencia es fundamentalmente biológica y la sapiencia implica una “designación normativa especificada por derechos y responsabilidades simultáneos”²⁷. La demarcación racional distintiva de la sapiencia es la capacidad de reconocimiento de una ley y estar simplemente sujeto a ella. Entre el entendimiento y la respuesta a los estímulos, es una categoría que se establece sobre una noción cognitiva común. Si bien hay una relación de *continuum* entre ambas, es importante no caer en la sentencia, lo biológico. Esto es lo que nos permite la autonomía de la razón donde ella misma se autoevalúa, autoconstruye y luego renegocia y construye nuevamente lo que la caracteriza. Lo que la razón hace con ella misma, evaluarse, lo hace con el humano: autodeterminar su conducta. Por tanto, el compromiso con el ser humano será necesariamente un compromiso con la autonomía de la razón que nos permita su revisión. Según el autor, entonces, el inhumanismo no podrá ser otra cosa que la activación del programa revisionario de la razón, he allí su cercanía con el proyecto ilustrado, contra el autorretrato de la humanidad pero sin una definición predeterminada del deber ser. No debe entenderse esto como un proyecto que meramente niega a la humanidad sino como la construcción y negociación constante a partir de un compromiso inicial que permite un proceso de actualización no monótono.

Una vez planteado el compromiso humanista podemos asumir que las estrategias de políticas identitarias deberían compatibilizarse con

²⁶ Negarestani, R., “La labor de lo inhumano” en Avanesian, A. y Reis, M., *Aceleracionismo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017.

²⁷ *Ibid.*, pág. 226.

un proyecto racional inhumano, a sabiendas de que trazan límites fijos para la constitución de una imagen del sujeto político a partir de una concepción previamente delimitada del deber ser. Los términos mediante los cuales nos construimos como individuos y las estrategias que se deriven de estos pueden dificultar la posibilidad de trazar un futuro capaz de la autonomía si se mantienen en una posición determinista en sus objetivos, los cuales terminarán creando racionalidades escindidas y reproductivas del orden vigente. Análogo al *marxismo kitsch*, las políticas de la identidad se encuentran en un callejón sin salida, donde la conformación de un *nosotrxs* está siempre determinada por la pregunta “¿quiénes?” y pueden caer en reacciones meramente automatizadas. Sin la revisión de lo que significa ser humano, pese a su efectividad, las políticas de la identidad se encuentran en el camino hacia el consumo de normas sin el desentrañamiento del contenido del compromiso con la humanidad, limitando las fronteras de la emancipación.

Por otro lado, el entramado conceptual que plantea una política *queer* podría ser una mejor estrategia política ligada al proyecto de una autonomía que se autoevalúe y autoconstruya. Fundamentalmente, si entendemos este campo de conocimiento como una herramienta, tal como lo hace Pérez, capaz de “habilitar un posicionamiento crítico sobre nuestras propias prácticas, tanto personales como profesionales” y que en definitiva estas preguntas “nos permitan volver al inicio, en un movimiento circular”²⁸.

La crítica de Laboria Cuboniks a las “modestas agendas feministas de las últimas décadas”²⁹ indica que estas no se encuentran a la altura de los procesos brindados por la globalización y la financiarización progresiva de la economía. Frente a la totalidad compleja del capitalismo, las luchas y estrategias identitarias se mantienen vinculadas a espacios locales fijos e insurrecciones fragmentadas. Junto con esto, algunas líneas de la teoría *queer* también comparten algo del miedo del tránsito hacia lo universal y se alejan de un compromiso (in)humanista global, manteniéndose en una “constelación plural pero estática de identidades de género, a cuya funesta luz las ecuaciones de lo bueno y lo natural se restauran obstinadamente”³⁰. Entendemos que la teoría *queer* puede ser un cam-

po fructífero en la medida en que podría ayudar a entender la forma en que las ramificaciones del compromiso inicial se dan ya que “El pensamiento *queer* nos sirve para detectar los peligros de este tipo de marcos univerzalizantes, y también para detectar las figuras, las fallas que traen, en las que podemos insertar una cuña para pensar y producir el mundo de una manera diferente”³¹. De esta manera, creemos que el espíritu al que podría apostar una teoría *queer* deberían encontrarse en diálogo constante y desde el principio con nuestros compromisos con lo humano en la medida en que “celebran la multiplicidad de lo humano”³².

El proyecto humanista de Negarestani, sostenemos, nos permite integrar las críticas articuladas por la teoría *queer* junto con un horizonte emancipatorio a partir de la idea de lo inhumano. Logra agenciarse de los compromisos iniciales, sin miedo a la univerzalización, a sabiendas de sus consecuencias, desde una acción que se enmarca por fuera de lo personal, lo individual y lo biológico. Transforma el programa político borrando al sujeto desde el inicio, a partir de una construcción y revisión constante del humano orientado y regulado por la autonomía de la razón; es decir, por su propia autodeterminación y responsabilidad sobre sus necesidades de forma global³³. A partir de esto, resta entender, desde nuestra constitución precaria, escindida, cómo elaborar una ética que incluya un programa inhumano.

EL VALOR O LA ÉTICA DE LO (IN)HUMANO

En una primera instancia de la presente exposición, mostramos al sujeto precario como escindido entre una lógica deóntica de la apropiación y un ser cuya característica primordial es la de producir y modificar el mundo que habita para subsistir, es decir, un ser que trabaja. Esta escisión significa, entre ambos polos, una contradicción que inhibe una *praxis* emancipatoria en los términos tradicionales de la clase obrera como clase universal³⁴, al estar las figuras del capital y el trabajo interiorizadas, pero más presentes que nunca. El sujeto moderno, que se concibe integrante de la humanidad, racional, universal, muestra que su universalidad es meramente abstracta al ser

³¹ Pérez, *op. cit.*, pág. 197.

³² *Ibid.*, pág. 197.

³³ Negarestani, *op. cit.*, pág. 243.

³⁴ Esta concepción de la emancipación, sin embargo, es criticada por M. Postone en tanto incapaz de comprender la especificidad de la producción capitalista, al concentrar su crítica en la distribución. Véase: Postone, *op. cit.*, pág. 66.

²⁸ Pérez, *op. cit.*, pág. 197.

²⁹ Laboria Cuboniks, “Xenofeminismo: una política por la alienación”, en Avanesian, A. y Reis, M., *Aceleracionismo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, pág. 120.

³⁰ *Ibid.*, pág. 123.

resignificada por la lógica de la valorización, al volver al otro siempre un medio y nunca un fin.

Luego, nos preguntamos por la posibilidad de una política en torno al reconocimiento de individuaciones subalternizadas. Vimos, en la crítica de las mismas realizadas por R. Negarestani y el xenofeminismo, que, a pesar de ser sumamente efectivas a la hora de luchar en contra de las injusticias y violencias reales que sufren estos colectivos, no logran articular un movimiento que rompa con las lógicas concretas de producción, valorización y opresión de los sujetos atravesados por el capitalismo neoliberal. El punto central de la crítica consiste en la imposibilidad de pensar a través de estas individuaciones lo universal y construir a partir de ello una nueva idea de humanidad y de lo común³⁵. Se nos mostró así la necesidad de una ética emancipatoria que aborde las estructuras que constituyen el fundamento de la precariedad, mediante una concepción positiva, no vacía, de la universalidad humana.

Mostrada la insuficiencia de la autonomía kantiana, de la libertad positiva y subsumidos los sujetos a la lógica de la necesidad del mercado, la *praxis* parecería quedar reducida al “*There is no alternative*”³⁶, a la ciega obediencia a unas leyes pretendidamente eternas de una economía despolitizada, al ajuste y la austeridad perpetuos. La articulación de una ética y una política, en este escenario, se encuentra obstruida por el hecho de que debe evitar, por su propia naturaleza, ser resignificada por el dispositivo semiótico del capitalismo devenido, a partir del desarrollo de las condiciones de producción, una lógica del sujeto. Es por esto que lo que se torna necesario, teniendo como suelo la precariedad, es concebir a la acción política no como mera expresión de un descontento, sino como construcción, como compromiso, con una subjetividad, con una humanidad existente solo en el futuro³⁷. Para esto tomaremos como guía el concepto de valor presente en el Capital y veremos la relevancia del mismo para concebir positivamente la emancipación.

El valor como concepto fundamental de la economía política marxista no implica una ley absoluta y eterna de la sociedad, sino que muestra que, en el fondo de todo sistema de producción humano basado en el trabajo, lo que se pone en juego es el tiempo de la sociedad. “La forma de valor del

producto del trabajo constituye la forma más abstracta pero también la más general del modo de producción burgués; caracteriza a este como un tipo particular de producción social y, con ello, al mismo tiempo, en su determinación histórica”³⁸. El mercado, al borrar, para el productor y el consumidor, la relación inherentemente social que expresa un intercambio, convierte a toda interacción basada en el consentimiento, dentro de sus límites, en justa *para los individuos*. Sin embargo, la operación más importante, aunque solapada, que realiza, es romper la vinculación entre estos en tanto integrantes de una comunidad, en tanto ciudadanos de un Estado y, fundamentalmente, en tanto seres humanos. Mientras que el modo de producción capitalista vuelve a toda actividad, a todo tiempo humano, reducible a tiempo abstracto, limita esa experiencia potencialmente emancipatoria, ocultando sus consecuencias sociales. La política, aquello que parecería fundante de todo mercado, queda vislumbrada siempre bajo el aspecto de una violencia exógena que se reduce a limitar los deseos egoístas individuales en sus facetas más destructivas: el Estado, lo común, es la sede de la violencia; el mercado, lo particular, la del progreso. La destrucción de toda noción de comunidad se evidencia, fundamentalmente, en los niveles crecientes de desigualdad social, mostrando, para los individuos, que la humanidad no es un supuesto del que partamos, no es una esencia última, una forma, una idea, de la cual participemos todos, ya que puede ser negada y reducida a una cáscara vacía. Esto no implica, sin embargo, que ella pierda valor como concepto normativo, aunque no por eso predefinido. La humanidad es, siguiendo a Negarestani, el resultado de la acción de nuestra libertad, el resultado de nuestro compromiso *real* con la misma; ella requiere de una constante actualización y modificación para que sea efectivizable mediante el trabajo³⁹.

La política y la ética, sostenemos, no se deben dar como entidades separadas o unidas analíticamente. No existe subordinación entre ambas instancias, en tanto cada una opera resignificando la otra, generando nuevas lógicas y nuevas prácticas potencialmente emancipatorias. De lo que se trata, entonces, es de incidir activamente en la construcción de lo racional teniendo como meta una idea de universalidad, de humanidad, que comprendemos como no acabada ni acabable, que

³⁵ Negarestani, *op. cit.*, pág. 221.

³⁶ Fisher, M., *Capitalist realism*, 0 Books, Reino Unido, 2009, pág. 8.

³⁷ Negarestani, *op. cit.*, pág. 231.

³⁸ Marx, *Manuscritos*, *op. cit.*, pág. 80.

³⁹ Negarestani, *op. cit.*, pág. 241.

logre reunir las contradicciones que el desarrollo del capital ha generado en el sujeto y las supere, generando a su vez un nuevo abanico de problemas que han de ser solucionados⁴⁰. El sujeto racional, tensionado por una ley incumplible e inclinaciones que buscarían reducirlo a la esclavitud, halla en este punto medio el lugar de su trabajo, de su diálogo consigo mismo y con sus pares, de su virtud. El modo en que se modifica lo racional radica en la acción política y en el discurso como práctica de autocomprensión de la esfera semiótica. El discurso no es una instancia aislada de lo material, sino un ámbito en el cual se organiza, se legitima y se llega a modificar la cruda ley del desarrollo. La libertad tampoco se deduce de un *faktum* de la razón, no pertenece a una esencia predeterminada, sino que le pertenece al sujeto en cuanto se encuentra inmerso en un sistema racional y es, por tanto, resultado de un devenir y de una lucha. La autonomía no es un punto de partida ni un punto de llegada, sino que, al igual que en las *poleis* griegas, es un estado por el que debemos luchar. La labor de lo inhumano consiste, efectivamente, en aceptar el trabajo, la lucha, que demanda un compromiso verdadero con lo universal.

La teoría del valor es efectiva en tanto implica y crea una igualdad de base entre los individuos, una idea de sociedad por la cual el trabajo pueda devenir en socialmente necesario, en abstracto. La posibilidad de hacer que el trabajo de un individuo sea equiparable al de otro supone un punto de convergencia posible entre ellos, un común denominador que excede a lo meramente fisiológico de la actividad productiva. He allí lo metafísico y lo propiamente filosófico, político, del valor, en tanto culminación y subversión de los ideales liberales: él nos pide, nos exige, que seamos humanos y, en esa exigencia, en ese compromiso, surge la necesidad de ver y reparar la injusticia inherente al sistema de producción que habitamos. Esa exigencia derivada de la igualdad formal del mercado, sin embargo, choca contra el imperativo primordial instalado en los sujetos por el modo de producción: la subsunción de toda actividad vital, en el marco de lo posible, a la dinámica de la valorización. La condición de una elaboración positiva de lo humano, de una identidad capaz de sostener y superar la precariedad en la que se sustenta el *ethos* neoliberal y desde ella articular una nueva idea de humanidad, de razón, es el camino para construir una nueva igualdad, no meramente formal, sino sustantiva y emancipatoria.

⁴⁰ Negarestani, *op. cit.*, pág. 262.

CONCLUSIÓN

Una elaboración de lo que nos constituye como seres humanos deberá basarse en compromisos pragmáticos, siguiendo a R. Negarestani, para evitar las fronteras que delimitan los proyectos políticos elaborados sobre fundamentos identitarios estáticos. Debemos poder construir programas políticos con capacidad de automodificarse desde la escisión constitutiva del sujeto neoliberal, desde su incompletitud, teniendo en cuenta las ramificaciones y consecuencias de los compromisos iniciales y no desde una idea predeterminada de lo que el humano debe ser. Esto implica una continuación del proyecto ilustrado, ya que es la razón en su autosuficiencia funcional la que brinda elementos para un proyecto emancipador y universal. Es dentro de su propio movimiento autonomizante donde logra su actualización. Entendemos el proyecto ilustrado desde la perspectiva foucaultiana⁴¹ como la elaboración de un *nosotrxs* tomado como objeto de la propia reflexión. Deben poder darse allí discursos que puedan decir su sentido tomando en cuenta nuestra actualidad, apropiándose de ella y especificando el modo de acción capaz de ejercerse en el interior de esa actualidad.

El proyecto, sin embargo, no puede obviar el sustento material en el que se basan los compromisos y los discursos, comprendiendo, a su vez, las limitaciones que dicho suelo implica. Es así que el valor se erige como patrón a partir del cual evaluar a las prácticas discursivas emancipatorias mismas, al marcar el horizonte de la liberación en la autoapropiación de nuestro tiempo, solo posible en un sistema no capitalista. La realización de compromisos a través de redes que logren una actualización no monótona, es decir, mediante la incorporación de nuevos elementos que aporten a una hipótesis inacabada es lo que permitirá alejarnos de proyectos esencialistas. Abrazar el abismo de una meta que no es vacía ni acabada, sino más bien pasible de revisión es el desafío de nuestra propuesta. En la elucidación del compromiso inicial con respecto al contenido de lo que significa ser humano debemos poder incluir, además, el progreso técnico no como un aditivo sino como un elemento que constituye aquello que somos.

⁴¹ Foucault. M. “¿Qué es la Ilustración?”, en *De Saber y Verdad*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, pág. 197-207.

BIBLIOGRAFÍA

- Crenshaw, K. Williams, “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, en *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Ediciones Bellaterra, 2012.
- Curiel, O., *Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras*, Otras Miradas, vol. 2, núm. 2, Universidad de los Andes, Venezuela, 2002.
- Fisher, M., *Capitalist realism*, O Books, Reino Unido, 2009.
- Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, en *De Saber y Verdad*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991.
- Friedman, M., “The social responsibility of business is to increase its profits” en *New York Times*, 09/13/1970.
- Gamson, J., “V. ¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema”, en *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria editorial, Barcelona, 2002.
- Hegel, G., *La fenomenología del espíritu*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Colihue, Buenos Aires, 2013.
- Laboria Cuboniks, “Xenofeminismo: una política por la alienación”, en Avnessian, A. y Reis, M., *Aceleracionismo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017
- Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- Marx, K., *El capital. I. Crítica de la economía política*, México, FCE, 2014
- Negarestani, R., “La labor de lo inhumano”, en Avnessian, A. y Reis, M., *Aceleracionismo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017.
- Pérez, Moira, “Teoría *Queer*, ¿para qué?”. *ISEL*, 5, 184-198.
- Postone, M., *Time, labor and social domination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.