




MICROCOSMOPOLÍTICA COMO CONCEPTO ESPECULATIVO PARA LA CREACIÓN DE NUEVAS IMÁGENES DEL PENSAMIENTO

Microcosmopolitics as a Speculative Concept for the Creation of New Images of Thought

A Microcosmopolítica como Conceito Especulativo para a Criação de Novas Imagens de Pensamento

Pedro Moscoso-Flores¹  
Nicolás Fuster²  

¹ Universidad Adolfo Ibáñez, CHILE

² Universidad de Valparaíso, CHILE

RESUMEN

El presente trabajo se sitúa en el contexto actual del antropoceno/capitaloceno, para interrogar el lugar de injerencia que tienen las humanidades dentro de este nuevo escenario planetario. En esta línea, se propone una discusión conceptual a partir del trabajo realizado por diversos pensadores preocupados por el vínculo contemporáneo existente entre los seres humanos y aquellos mundos vinculados a lo no-humano, ofreciendo perspectivas que abren la posibilidad de visitar críticamente los fundamentos epistémicos y políticos a la base de la noción moderna de pensamiento, logrando desanclarla y proponiéndola, en cambio, como una práctica de inflexión e inmersión material en el mundo, es decir, como un ejercicio performativo caracterizado por sus potencias afectivo-relacionales. En esta medida, se acuña la noción de microcosmopolítica como un término pragmático-especulativo que funciona como enlace que permite visitar las conexiones y entrelazamientos entre lo semiótico y lo material, lo orgánico y lo inorgánico, entre lo humano y lo más que humano. Dicha herramienta, proponemos, podría actuar como enlace generativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento.

Palabras clave: antropoceno/capitaloceno, cosmopolítica, crítica, micropolítica, pragmática del pensamiento.

ABSTRACT

The present study is situated within the contemporary context of the anthropocene/capitalocene epoch, thereby interrogating the role of the humanities within this emergent planetary paradigm. In this vein, a conceptual discussion is proposed based on the work of various thinkers concerned with the contemporary link between human beings and worlds usually considered as non-human. These perspectives offer a framework for critically revisiting the epistemic and political foundations underlying the modern notion of thought. The discussion unanchors this notion and proposes it instead as a practice of inflection and material immersion in the world. That is, it is characterized as a performative exercise that is powered by an affective-relational capacity. The concept of Microcosmopolitics is finally coined as a pragmatic-speculative term that functions as a link that would allow for a re-examination of the connections and intertwining between the semiotic and the material, the organic and the inorganic, between the human and the more-than-human. The hypothesis is hereby proposed that this tool could act as a generative link for the creation of new images of thought.

Keywords: anthropocene/capitalocene, cosmopolitics, critique, micropolitics, pragmatics of thought.

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

RESUMO

Este artigo situa-se no contexto atual do antropoceno/capitaloceno, para examinar o papel das humanidades neste novo cenário planetário. Nesse sentido, propõe uma discussão conceitual baseada na obra de diversos pensadores que se dedicam à relação contemporânea entre os seres humanos e os mundos conectados ao não humano, oferecendo perspectivas que abrem a possibilidade de visitar criticamente os fundamentos epistêmicos e políticos da noção moderna de pensamento. Essa reavaliação visa desvincular o pensamento de sua estrutura rígida e propô-lo, em vez disso, como uma prática de inflexão e imersão material no mundo — isto é, como um exercício performativo caracterizado por seu potencial afetivo-relacional. Para tanto, cunha-se a noção de microcosmopolítica como um termo pragmático-especulativo que serve de elo, permitindo um reexame das conexões e entrelaçamentos entre o semiótico e o material, o orgânico e o inorgânico, e entre o humano e o mais-que-humano. Propomos que esta ferramenta possa funcionar como um elo gerador para a criação de novas imagens do pensamento.

Palavras-chave: antropoceno/capitaloceno, cosmopolítica, crítica; micropolítica, pragmática do pensamento.

Fecha de Recepción	2025-04-11
Fecha de Aceptación	2025-09-04

INTRODUCCIÓN. SITUÁNDONOS FRENTE A LA URGENCIA DE UN PROBLEMA

Comenzamos situándonos directamente en el momento histórico que vivimos, esto es, el del antropoceno (Steffen et al., 2011; Parikka, 2021), y/o del capitaloceno (Moore, 2015; 2016), considerando las nuevas interrogantes y los desafíos que esta época plantea respecto de los actuales modos de vida planetarios. Proponemos que este escenario ha implicado un duro revés para la tradición de pensamiento occidental que, desde diversos lugares y aproximaciones conceptuales, se ha caracterizado por ir sedimentando históricamente determinados modos de comprender y habitar el mundo desde enclaves discursivos — epistémicos, éticos, estéticos y políticos— concertados alrededor de lo humano, asignándole una posición hegemónica respecto de la multiplicidad de seres, fenómenos y los posibles vínculos que de ahí emergen.

Si bien las delimitaciones respecto de lo que constituye lo humano no han sido en modo alguno fijas ni estables, mutando en función de las condiciones históricas de posibilidad de las diversas épocas, tal y como lo han planteado autores como Foucault (2002), lo cierto es que el giro antropológico de la modernidad marcó un hito histórico respecto de los principios epistemológicos y las posibilidades de erigir un sistema de prácticas, provocando una ‘revolución copernicana’ —en el decir de Kant—, respecto de las proyecciones y posibles modos de vida humanos sobre el planeta. Esto es particularmente llamativo respecto de las mutaciones en la categoría de razón. Tal y como planteaba Horkheimer (1973), la modernidad, al secularizar el mundo de la vida mediante la crítica de los fundamentos espirituales que imponía la tradición religiosa reduciéndola a un dominio cultural, provocó un debilitamiento de los principios que sostenían la razón objetiva, a saber,

aquellos que desde la época clásica habían venido afirmando y reflejando metafísicamente el orden de la realidad, provocando así una inflexión que terminaría por convertir a la razón en un instrumento.

En función de lo dicho, más que buscar rescatar un principio explicativo teñido de nostalgia respecto de la pérdida del fundamento ontológico originario de la razón, nos parece importante subrayar el impacto de la irrupción de estos efectos no previstos provocados por el nuevo ímpetu crítico de la modernidad, constatando, tal y como sugiere Lanceros, que el carácter instrumental de la razón se produjo debido a un reposicionamiento discursivo que decantó en un programa modernizador (claramente marcado en los ámbitos sociopolíticos y económico-industriales), que se erigió y expandió gracias a la negación del vínculo entre crítica y utopía, entre “*pathos y logos*” (Lanceros, 2006, p. 35) propio del espíritu revolucionario ilustrado. Lo planteado por el filósofo vasco da cuenta de los elementos tácitos a la base del desarrollo explosivo de una serie de saberes positivos que, a partir del siglo XIX, pasarán a ser engranajes centrales para explicar, comprender y dar sentido a la gran cantidad de fenómenos humanos y no humanos que caracterizan a las sociedades occidentales y que, en definitiva, contribuirán al desarrollo de modelos centrados en la estructura de producción y progreso dentro del marco de lo que después pasará a denominarse globalización.

Lo problemático de esto es que las transformaciones acontecidas desde la modernidad en adelante han marcado una impronta signada por una intensificación progresiva de la velocidad de todos los procesos sociopolíticos, económicos, culturales y ambientales que, dentro del actual contexto planetario, parecen exigir a todos sus miembros —no solo humanos— una capacidad excepcional de readaptación y regeneración permanente. Como señaló en su momento el historiador británico Eric Hobsbawm (1995), el desarrollo de los procesos que acompañaron el crecimiento y progreso tecnológico de la industria económica durante el siglo XX a través de la consolidación del capitalismo global, con el favor de los contextos bélicos—y más allá de ellos—, trajo aparejado la instalación de una racionalidad de aceleración del cambio.

Siguiendo el argumento, la globalización podría entenderse en este contexto como algo más que el nombre habitual que se le ha dado a un conjunto de procesos financieros, tecnológicos, sociopolíticos y culturales cada vez más integrados dentro de un ámbito de relaciones inter/transnacionales marcadas por la conectividad: podría comprenderse como el territorio en y desde el que se despliegan un conjunto de interacciones y relaciones posibles entre la multiplicidad de miembros planetarios, enmarcadas dentro de una racionalidad cuyos principios predefinen y condicionan el ámbito de lo posible. Ello, como señala Lanceros, se ha logrado mediante dos operaciones que aparecen como clave: por una parte, a partir de la pretensión simbólica expansiva que supone la globalización, al intentar “*hacer mundo a su imagen*” (Lanceros, 2017, p. 108); por otra, mediante el ímpetu de

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

colonización material de todo el planeta por parte de un sistema de ocupación, explotación, tránsito y velocidad que puede recibir el nombre de cibercapitalismo [...] Un sistema cuyo fin es la permanente reproducción de sus propios medios para continuar una escalada sin fin. (Lanceros, 2017, p. 109)

Si bien las mentadas referencias no son sino fragmentos que nos aportan una comprensión de cómo se ha ido componiendo un modelo de mundo que ha mostrado sus fuerzas, despliegues, fisuras y fracasos, estas nos parecen indicativas de que la crítica, como disposición racional del pensamiento humano que en su momento posibilitó un quiebre histórico respecto de su época precedente, se ha tornado insuficiente para introducirse en los problemas e intentar comenzar a resolver los desafíos emergentes de nuestra contemporaneidad. Este divorcio entre el nodo crítica-mundo se deja entrever, por ejemplo, en el diagnóstico que realiza Bruno Latour (2004) al afirmar que incluso los planteamientos teóricos que se hilvanaron durante buena parte el siglo XX para hacer frente a las debacles mundiales provocadas por las lógicas capitalistas del modelo de mundo global, terminaron por perder su fuerza al insistir en preocuparse por lo que él llama asuntos de hecho [*matters of fact*], más que de asuntos o cuestiones de preocupación [*matters of concern*]. Con lo anterior, Latour intenta argumentar que las filosofías y teorías críticas han persistido en una cosmovisión sustentada en una percepción planetaria anclada a una posición de exterioridad respecto de los fenómenos, evitando así una implicación con los mismos.

Por otro lado, si la crítica implicó, en sus disposiciones fundacionales, un halo de confianza —y esperanza— respecto de las posibilidades de progreso de la humanidad, ello solo fue posible gracias a la introducción de un tiempo histórico, un *crono-topo* vinculado a un particular modo de concernir, esto es, a un determinado modo de atención preferencial hacia los movimientos, desplazamientos y ritmos humanos, con determinados mecanismos de operación y con una sobredeterminación funcional de sus posibles desenlaces. Frente a esto, como señala Stengers (2017), la súbita emergencia del escenario antropogénico ha impuesto un desafío muy distinto al desplegarse en torno a una temporalidad otra que opera por fuera de los códigos de la historia estrictamente humana.

Esta reflexión de la filósofa de la ciencia refiere a la irrupción de *Gaia*, entendida como agente que participa activamente en la recomposición singular de las relaciones dentro del actual paisaje planetario. Esto lo hace mediante un rechazo a cualquier intento por plegarla dentro del esquema de determinación humana, subvirtiendo las codificaciones impuestas a la tierra desde una racionalidad que busca empaparla de símbolos y significados. Como enfatiza Latour (2017), lo que caracterizaría a *Gaia* es precisamente ese actuar múltiple y contradictorio, sin pretensión alguna de armonía, lo que la aleja de la ‘figura maternal’ con la que habitualmente se asocia la Tierra. La falta de control e imprevisibilidad propia de la introducción de este nuevo agente planetario sería lo que nos sitúa dentro de un nuevo paradigma: el de la catástrofe (Dole et al., 2015), entendido como una provocación forzada

por los modos humanos de intervenir y habitar la tierra, reposicionándose lo humano dentro de este nuevo escenario como una fuerza geológica sin precedentes (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019).

Diremos, entonces, que los nuevos escenarios catastróficos se encuentran signados por una marcada desconfianza en nuestra disposición racional, tanto en lo que respecta a nuestra participación en calidad de agentes causales de la devastación en curso, así como también respecto de nuestra eventual capacidad para habitar un mundo amenazado por el espectro de su propio fin. En este sentido, y como propone Marder (2021), lo que se ha destruido con la aparición del pasaje devastador no refiere tan solo al ámbito de las cuestiones climáticas y ambientales que las ciencias y sus alcances tecnológicos han registrado sistemáticamente, sino además a las distinciones claras y transparentes cartesianas que otrora nos permitían distinguir con relativa certeza entre un interior y un exterior, provocando de este modo que el desierto se convierta en el medio de existencia (PelBart, 2009), haciendo que la relación entre saber e ignorancia se tornen indistinguibles (Moscoso-Flores et al., 2022).

Es dentro de este contexto que situamos una urgencia, es decir, una necesidad perentoria de explorar nuevas posibilidades de apertura y generación de modos de habitar el mundo sustentados en prácticas del pensamiento tendientes a descomponer, recomponer y reimaginar los fundamentos que han determinado el modo de instituir los vínculos entre lo humano y lo otro o más-que-humano (Braidotti, 2013; Grusin, 2015), mediante un trabajo simultáneo de diagnóstico y generación inventiva (Tarde, 2011), o, siguiendo a Lazzarato (2018), a partir de un ejercicio orientado a ensayar nuevas potencias de agenciamiento orientadas a “producir la composición y descomposición de los flujos de deseo y de creencias” (p. 242).

En otras palabras, una práctica orientada a la producción de nuevas formas de anudamiento y entrelazamiento deseante entre elementos heterogéneos que permitan movilizar, desarraigar y transformar ya no solo los comportamientos humanos y sus efectos, sino los principios y sentidos que han posibilitado la consolidación hegemónica de un mundo que opera bajo el prisma humanocéntrico y que, dentro del contexto del capitalismo global integrado (Guattari, 2004), han introducido la extinción humana —por causas propias— dentro del horizonte de los posibles del pensamiento.

Esta inquietud, movilizadora por la búsqueda de otros modos posibles para enfrentar los desafíos emergentes en el presente, supone desanclar la idea de fin del mundo de aquella imagen apocalíptica que está en el horizonte de un final por venir, en especial si asumimos que, de alguna manera, ya vivimos en esta condición (Blühdorn, 2000; Stengers, 2017; Mbembe, 2018), por lo que el desafío no pasa tanto por insistir en la producción de modos de vida marcados por una temporalidad orientada a anticipar el fin, buscando un salvataje mediante nuestra capacidad de producir tecnologías que aseguren la supervivencia de la

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

humanidad, ya que estos modos de gestionar el fin del mundo no hacen más que alimentar nuestros morbos mediante la proliferación de imágenes distópicas que paralizan nuestra sensibilidad frente a una actualidad que se nos sigue presentando como ajena. Por el contrario, el asunto radica en la creación y promoción de nuevos modos de coexistencia signados por la diferencia y heterogeneidad, posibilitando así la proliferación de nuevas formas de responsabilidad, es decir, de prácticas que nos permitan ensayar modos de vivir y morir juntos (Haraway, 2016). Desde esta aproximación se abre ya no una segunda historia, como ha consignado Stengers, sino una tercera historia que Haraway (2016) denomina *Chthuluceno*: “una tercera bolsa de red para recolectar lo que es crucial para la continuidad, para seguir con el problema” (pp. 94-95).

¿UN PENSAMIENTO DEL/PARA EL PRESENTE?

En función de lo propuesto, afirmamos que es necesario ponderar los modos en que el pensamiento se ejerce en términos de sus disposiciones prácticas. O, dicho de otro modo, una práctica cuya condición de existencia sea la potencia de un pensamiento que emerge mediante un ejercicio permanente de creación de múltiples enlaces desde una perspectiva generativa, procesual (Vannini, 2015) y relacional (Escobar, 2018; Escobar, Osterweil y Sharma, 2024).

Dicho ejercicio pragmático de pensamiento se encuentra ineludiblemente anudado a potencias afectivas de carácter presubjetivo, es decir, que acontecen en los intersticios de los encuentros conjuntivos y disyuntivos entre una serie heterogénea de cuerpos semiótico-materiales (humanos/más-que-humanos, orgánicos/no orgánicos, discursivos/no discursivos, inter/transdisciplinarios). Esta aproximación sin duda encuentra afinidad con la concepción micropolítica del pensamiento guattariano (Guattari, 2004; Guattari y Rolnik, 2006), es decir, una pragmática filosófica que es, a la vez, política, en el sentido de constituir una “actividad de agenciamiento de modos de semiotización que desbordan por todas partes la lingüística personológica —del lado *infra*, hacia las intensidades corporales, y del lado *supra*, hacia el *socius*” (Guattari, 2013, p. 190). Esta concepción es afín al planteamiento de Povinelli, quien nos insta a abandonar las teorías de los ‘grandes acontecimientos’ para atender, en cambio, a los micro acontecimientos habituales o cotidianos —aquellos compuestos por marañas que despliegan flujos e intensificaciones— en que se disputa la vida: “desde hace mucho tiempo se está preparando el fermento de una serie de influencias e imaginarios políticos muy diferentes en los micro hábitos de estos espacios de tensión y deformación” (Povinelli, 2019, p. 32).

El reforzamiento del carácter performativo de la práctica de la micropolítica se materializa en torno a movimientos y desplazamientos que acontecen en el encuentro entre elementos heterogéneos, cuya conexión no parece estar asegurada de antemano por una

condición natural *a priori*. En este sentido, el término ‘agenciamiento’, y su referencia a la condición ‘maquínica’, se hace fundamental para comprender lo anterior:

Se trataría por tanto de ensanchar este concepto de *máquina tecnológica* con el de *agenciamientos maquínicos*; categoría que engloba todo lo que se desarrolla como máquina en los distintos registros y soportes ontológicos [...] En lugar de tener un *ser*, como rasgo común que habitaría el conjunto de entes maquínicos, sociales, humanos, cósmicos, tenemos, por el contrario, una máquina que desarrolla *universos de referencia*, universos ontológicos heterogéneos, marcados por curvas históricas, un factor de irreversibilidad y singularidad. (Guattari, 2015, p. 90)

Lo interesante de este planteamiento, como señala Guattari a propósito de la micropolítica del deseo, es el hecho de que lo ‘micro’ abandona su condición asociada a la magnitud del fenómeno, es decir, de aquello que está presupuesto en la relación entre lo individual y lo social, entendiendo que “el problema no está en tender puentes entre dominios ya constituidos y separados entre sí, sino en instalar nuevas máquinas teóricas y prácticas capaces de borrar las estratificaciones anteriores y establecer las condiciones de un nuevo ejercicio del deseo” (Guattari citado en Durán et al., 2020, p. 105).

Como hemos propuesto, la urgencia de resituar el carácter de un pensamiento en términos de sus potencias práctico-performativas se encuentra sustentada en el hecho de que el actual paisaje planetario, marcado por la proliferación cada vez más veloz de nuevas conexiones y anudamientos impredecibles y entrópicos, se ha inmiscuido y ha alterado el semblante de estabilidad, cálculo y medida del mundo supuesto a la base del cosmos racional humanocéntrico. Esto supone, por una parte, problematizar la viabilidad de seguir comprendiendo el pensamiento como una facultad trascendental subjetiva, es decir, una disposición humana que se *ejerce* externamente mediante el uso de categorías semióticas que derivan en un esquema de sobredeterminaciones ancladas a representaciones en torno a categorías binarias, y que no hacen más que reproducir de manera cada vez más sofisticada un marco de relaciones posibles bajo el alero de la hegemonía de lo humano respecto de lo no o más-que-humano.

Esta inquietud aparece prefigurada de algún modo en el perspectivismo de Viveiros de Castro (2013): una antropología indígena orientada, más que a dar cuenta de una verdad ontológica de los pueblos amerindios, a afirmar la posibilidad y necesidad de establecer una relación estratégico-política entre diversos modos de mundo o cosmovisiones. Estos encuentros/choques serían los que habilitan movimientos disyuntivos tendientes a abrir paso a modos otros de pensar, haciendo que el pensamiento deje de comprenderse como una propiedad asignable a un sujeto para devenir expresión de un modo de experiencia relacional, marcado por variaciones que habilitan proliferaciones de vidas que insisten y, a la vez, transforman los ‘sentidos comunes’ sobre las cosas:

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

La antropología que pretendo practicar involucra forzosamente una lucha contra los automatismos intelectuales de nuestra tradición. Su objetivo es la reconstrucción de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra propia imaginación, en nuestros términos, puesto que no tenemos otros. Pero esto tiene que ser hecho de un modo que fuerce nuestra imaginación a emitir significaciones completamente otras e inauditas. Hay que ser capaz de poner nuestros términos en relaciones peligrosas: exponerlos, periclicitarlos. (Viveiros de Castro, 2014, p. 86)

Lo señalado supone inevitablemente volcar la mirada sobre aquellos elementos y fenómenos que han ocupado el lugar de lo ajeno a lo humano. Esto es particularmente notorio en el caso de la noción de “Naturaleza” y sus diversos significados asociados históricamente: desde aquellas cosmovisiones propias de la tradición occidental que la han vinculado a una disposición ontológica de las cosas, hasta aquellas que refieren a ella para dar cuenta de las “naturalezas específicas” (Danston, 2019, p. 7) que refieren a las características, propiedades y funcionamiento de los seres. A pesar de las variaciones que ha tenido esta categoría, la naturaleza parece siempre haber cumplido el rol de límite exterior y demarcatorio respecto de lo humano, tanto en lo que respecta a aquellos seres y elementos que tienen una existencia independiente de una voluntad racional, como también respecto de la instalación de una cierta condición de extranjería inherente a la condición humana, es decir, como parte de una dimensión iniciática —instintiva e irracional— desde donde se hace preciso proponer una trayectoria de superación y/o trascendencia, instalando así una dimensión de ‘naturalización’ y una condición ‘naturalizante’ (Board, 2002).

Esta tensión entre lo humano y lo natural ofrece la posibilidad de atisbar determinadas especificidades en el escenario actual puesto que, a diferencia de otras épocas, ya no parece tan sencillo hacer la distinción entre los fenómenos que conciernen a los unos y a los otros. Además, esta dificultad aparece reflejada no solo en términos empírico-fenomenológicos, sino también en la disposición epistémica desde la que comprendemos los eventos en curso. Ello se hace patente, por ejemplo, en la fuerte crítica a la filosofía natural de la época que ya, a comienzos del siglo XX planteaba A. N. Whitehead (2019), para quien la ciencia habría instalado una bifurcación artificial de la naturaleza a partir de la incrustación de una serie de objetos científicos independientes de la percepción que, no obstante, buscaban explicar los acontecimientos perceptivos. Esta división suponía que las relaciones naturales corresponden al ámbito de lo que resulta de la distinción entre lo que está en la mente y lo que está en la naturaleza, excluyendo, de este modo, la multiplicidad de interacciones y relaciones internas que se producen entre los distintos factores que componen la realidad *in situ*.

Lo anterior también se puede atisbar más contemporáneamente en la crítica que Haraway (2016; 2019) propone a las nociones contemporáneas de antropoceno y capitaloceno, ya que, aunque presumiblemente nos han permitido tomar conciencia respecto de la gravedad de la época que estamos viviendo, según la zoóloga y filósofa estos conceptos siguen anclados a una racionalidad pone a los seres humanos en el centro. En una línea similar, Latour (2019), en un gesto aún más radical, rechaza del todo la noción de naturaleza, incluso en estos tiempos de proliferación de una ecología política que, aunque ha desarrollado estrategias para abogar por la defensa del medioambiente, insiste en un

principio binario que se sostiene en torno a la negación de la condición inherentemente política de la misma.

Las aproximaciones de estos autores al problema no niegan la necesidad de movilizarse para mejorar las condiciones ecológico-planetarias contingentes, sino que parecen constatar la urgencia de desarrollar un gesto ‘implicante’ para lograr dicho cometido, es decir, uno que vaya más allá de la mera ‘toma de conciencia’: que reconozca la participación de la multiplicidad de agentes y actantes en los procesos terrestres y que establezca lazos de necesidad y codependencia, haciéndose parte de continuos procesos de composición, descomposición y recomposición de los flujos que le dan a la realidad el carácter de una multiplicidad compleja (Moscoso-Flores y Viu, 2021). Esto es lo que, en definitiva, generaría la posibilidad de constatar la presencia de una diversidad de mundos coexistiendo simultáneamente, sin la necesidad de asumir la primacía de uno(s) sobre otro(s), asunto que permite introducir un gesto de atención y participación activa en la producción de lo nuevo, a saber, de aquello que está aún ‘por-venir’ (Viu y Moscoso-Flores, 2023).

Todas estas consideraciones resuenan en la propuesta de Stengers (2010; 2011), a propósito de su crítica respecto de los modos en que las ciencias han construido sistemas de saber sobre el mundo que parecen negar o prescindir del mismo. Este abordaje la lleva a sistematizar la noción de ‘cosmopolítica’, como un concepto sustentado en la búsqueda de reconocimiento de la dimensión de creación (invención/fabulación) que caracteriza a los objetos que nos generan inquietud, resistiendo así el gesto propio de aquellas epistemologías que se proponen entregar respuestas reconfortantes a los problemas que nos aquejan. Tal y como lo propone la filósofa belga, la cosmopolítica tiene una impronta fundamentalmente ecológica:

No entiende los consensos, sino en el mejor de los casos una simbiosis, en el que cada protagonista está interesado en el éxito del otro por sus propias razones. El ‘acuerdo simbiótico’ es un acontecimiento de producción de lo nuevo, de nuevos modos inmanentes de existencia, y no el reconocimiento de un interés más poderoso a los cuales intereses divergentes particulares deben plegarse. (Stengers, 2010, p. 35)

Inferimos de este planteamiento que la dimensión ecológica debe entenderse en forma diferente a la perspectiva meramente medioambiental, proponiéndose, en cambio, como un modo de pensar ‘en’ y a ‘través de’ los circuitos y trayectorias que constituyen los sistemas de relaciones entre una diversidad de actantes —humanos y no humanos, orgánicos e inorgánicos—. En otras palabras, esta aproximación, bajo el signo ‘etho’ u ‘ecosófico’, refiere a una ecología de prácticas (Stengers, 2005), es decir, a la creación de ‘medios-hábitats’ —territorios existenciales— compuestos por una multiplicidad posible de paisajes planetarios como resultado del conjunto de relaciones que ahí acontecen. Esta perspectiva resuena con la aproximación a una cosmovisión relacional del territorio propuesta por Escobar (2018):

El territorio es sujeto de ‘cuidado’, no objeto del desarrollo. *Lo que se cuida es todo un mundo, es decir, una manera de crear y vivir la vida: una manera de ‘mundificar’ la vida [...] un mundo sin seres discretos auto-contenidos, que puedan existir en sí mismos o por su propia voluntad, un mundo que enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una*

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos, un mundo donde todo inter-existe. (p. 170)

No cabe duda de que estas aproximaciones resaltan una pragmática del pensamiento que rechaza la práctica como una mera aplicación o implementación de ideas preexistentes, sugiriendo en cambio que las ideas no pueden sino emerger en los encuentros mismos y, por ende, ellas devienen portadoras de un grado de agencialidad que les permite entrelazarse con otros elementos semiótico-materiales en torno a las variaciones que emergen producto de los contactos e interacciones entre cuerpos.

Como se puede apreciar, estas aproximaciones enfatizan el carácter existencial-relacional de la vida y, a la vez, exigen de nosotros un gesto orientado hacia la búsqueda de modos otros de pensar (Stengers, 2020; 2022) mediante la creación de tecnologías de co-pertenencia (Stengers, 2010; Depetris, 2019), que nos permitan habitar la(s) tierra(s) desde otros enclaves que habiliten modos de pensar-con (Haraway, 2016) y que, en definitiva, transformen las lógicas del pensamiento sustentadas en los *matters of fact*, descritos por Latour, en asuntos de cuidado [*matters of care*] (Puig de la Bellacasa, 2017).

ESBOZOS PARA UNA ESPECULACIÓN MICROCOSMOPOLÍTICA: EN BUSCA DE NUEVAS IMÁGENES DEL PENSAMIENTO

En este tercer apartado nos interesa ofrecer los esbozos de una propuesta para enfrentar el desafío existente en la aparente incompatibilidad entre la noción de pensamiento humano, marcada por sus cualidades fundamentalmente conceptuales y discursivas, y una dimensión profundamente material y no discursiva propia de la serie de fenómenos y actantes no o más que humanos que pueblan y componen el actual paisaje planetario.

En esta línea, parece urgente efectuar una inflexión epistémico-política (Moscoso-Flores y Azócar, 2019) orientada a visibilizar las múltiples formas en que, en la actualidad, se sostienen los principios que han instituido y naturalizado las visiones hegemónicas de lo humano, del mundo y de sus posibles interacciones, abriéndonos a la posibilidad de proyectar un ejercicio orientado a entretejer otros modos de narrar el presente a través de una pragmática de creación de conceptos, asumiendo, por ejemplo, tal y como lo hace Latour (2001) al referirse al *factiche* (neologismo que remite a los fetichismos de las ciencias en relación con los hechos) en sus estudios sobre las ciencias, que es necesario desmontar la idea según la que lo ‘real’ (natural) y lo ‘construido’ (artificial) constituyen categorías excluyentes y contradictorias. O bien, relevar el gesto de Haraway (2016) al introducir la sigla *SF* para referirse a una fabulación especulativa [*Speculative Fabulation*], cuya singularidad es que alude, simultáneamente, a una ciencia ficción, a un feminismo especulativo, e, incluso, a

figuras de cuerdas [*string figures*], mostrándonos la necesidad de focalizar la atención sobre los anclajes que han instituido una visión unificada de mundo en base al binomio realidad/ficción, para luego desmontarlos.

Integrando estas trayectorias con lo que se ha propuesto hasta ahora, parece viable vincular la pregunta por las construcciones y fabulaciones especulativas con la noción de creación que desarrollan Deleuze y Guattari (1997), al enfrentarse el ejercicio de intentar responder a la pregunta respecto de lo que es la filosofía. En este contexto, los pensadores proponen que el pensamiento se entrelaza en un vínculo de mutua implicación y afectación entre cuerpos que se encuentran en constante proceso de devenir, asunto que encuentra resonancias con la teoría de las afecciones de Spinoza, específicamente en referencia a los grados de potencia que componen la esencia singular de los individuos (Deleuze, 2004).

La potencia en este caso refiere al reconocimiento de que la medida de todo ser finito se encuentra dada por su participación dentro del todo, razón por la que está siempre en una relación de poder afectar y ser afectada (Spinoza, 1986; 1999). Dentro de este planteamiento, intuimos que el cuerpo puede leerse como una materialidad relacional, cuya característica fundamental es la potencia que posee y que se actualiza cada vez en la multiplicidad de contactos con otros cuerpos que no pueden sino afectarse mutuamente (Deleuze, 2004). Esta cosmovisión vital y generativa introduce el cuerpo en el pensamiento corporeizándolo, es decir, como parte de un proceso permanente de materialización, desmontando de este modo el principio dualista-separatista inoculado por la tradición filosófica occidental, abriéndonos a la posibilidad de comenzar a imaginar una noción diferente de pensamiento, como un territorio de multiplicidades cuyo fundamento, más que el principio de igualdad desde la lógica de lo Mismo, sea el de la diferencia.

Esta rearticulación del pensamiento como modos de expresión impersonal de cuerpos afectantes-afectados que no pueden sino entrar en contacto, entrelazarse y difractarse de maneras y de formas múltiples a la vez que singulares, nos propone metodológicamente la posibilidad de postular que las imágenes, en tanto cuerpos compositivos, descompositivos y recompositivos, nos podrían otorgar pistas respecto de cómo el pensamiento se encuentra anclado a sus condiciones de posibilidad material, específicamente en lo que concierne a los modos de entrelazamiento entre los cuerpos humanos y aquellas cosas y fenómenos que se encuentran por fuera del ámbito de los esquemas de determinación antropológicos.

Advertimos que las imágenes han de comprenderse como algo distinto a la función puramente referencial con las que han sido teorizadas desde el ámbito de la teoría e historia del arte y los estudios mediales tradicionales, en la medida en que, como plantea Vega (1995), la cosmovisión representacional de estas disciplinas se ha sostenido y legitimado en la centralidad del sujeto como referente de realización y extensión de sus fines. En cambio, sostenemos que la clave se encuentra en:

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

considerar las imágenes como agentes materiales con potencia relacional, atendiendo a las implicaciones mutuas entre lo físico y lo virtual, lo semiótico y lo material, abriéndose progresivamente hacia una ‘analítica de las imágenes’ que sea capaz de dar cuenta de la capacidad que estas tienen de afectar otros cuerpos y afectarse por estos. (Moscoso-Flores, 2021, p. 157)

Este enlace semiótico-material de las imágenes encuentra un sustento conceptual en el pensamiento de Simondon, quien ofrece una aproximación que enfatiza la función de intermediación que estas tienen. Para el filósofo de la técnica, las imágenes son portadoras de un poder que tiene su correlato en la condición motriz o móvil primaria de los organismos, manifestándose de maneras inusitadas, invadiendo al sujeto y atestigüando de este modo una relación de exterioridad respecto de este. Desde esta postura, las imágenes funcionan como fuerzas que intervienen, que inventan, que crean un ‘entre’ lo subjetivo y lo objetivo, estableciendo una relación de superposición entre lo mental y lo social ‘a medio camino’, asunto que queda consignado en su apelación a la condición *numinosa* de estas: “Toda imagen fuerte está dotada en cierto modo de un poder fantasmagórico, puesto que puede superponerse al mundo de la representación objetiva y de la situación presente” (Simondon, 2013, p. 14). Esta tesis entraña que entre imágenes y materialidad existe un carácter de indisociabilidad, en que las primeras emergen como una tercera vía, es decir, como una “realidad intermediaria entre lo abstracto y lo concreto, entre el yo y el mundo” (Simondon, 2013, p. 19), con una especial capacidad de propagación que se dirime, simultáneamente, entre los niveles mentales y sociales, alterando así las concepciones que insisten en la presencia de un vínculo causal entre ambos.

Respecto de este esquema, parece necesario detenerse en dos elementos respecto de cómo las imágenes se ofrecen en su función de intermediación, no solo entre la diversidad de cuerpos heterogéneos dentro de un espacio concreto sino, además, entre el pasado y sus potenciales devenires. Ello se constata, por una parte, en la posibilidad de establecer una distinción entre imagen y recuerdo: como la primera no constituye esencialmente una propiedad mental-subjetiva, las imágenes mentales —entendidas como un tipo posible de imagen entre otras— surgen como una reminiscencia hacia el pasado en forma de recuerdo solo en la medida en que las sensaciones espontáneas quedan sometidas a los efectos reductores que las estabilizan, eliminando las posibles ilusiones que puedan surgir de ellas. Por otra parte, la imagen, en su dimensión orgánica basal vinculada al movimiento, es portadora de una función de anticipación que permite establecer conexiones diversas entre pasado y futuro. Si bien este lazo puede darse a nivel de los procesos de causalidad que buscan prever las condiciones futuras para calcularlas y controlarlas, como suele ocurrir en la acepción tradicional del término ‘imagen’, también abriría la posibilidad de imaginar otras formas de vida. Como indica Simondon (2013),

Para la vida colectiva, y precisamente en la medida en que la imagen mental se materializa no solamente a través de procesos de causalidad acumulativa, sino también

según las vías de la invención que crea objetos-imágenes estéticos, protésicos, técnicos, la imagen incorpora pasado y puede volverlo disponible para el trabajo prospectivo. (p. 23)

No cabe duda de que la propuesta simondoniana tiene dentro de sus referentes principales el pensamiento de Bergson, para quien las imágenes se encuentran íntimamente ligadas al modo en que se producen afecciones en el propio cuerpo: se pr tanto aquellas provenientes desde el interior como desde el exterior de este. Ello, considerando el cuerpo como una imagen más dentro del conjunto múltiple de imágenes que forman parte del mundo material y que conforman el Todo del universo (Bergson, 2017). Esta constatación de la teoría vitalista bergsoniana respecto del vínculo entre materia y memoria nos muestra que lo fundamental de las imágenes reside en su condición de duración vinculada a la transmisión del movimiento que acontece entre ellas, asunto que es retomado más tarde por Deleuze (2009) en sus estudios sobre cine para consignar que el pensamiento creador se sustenta en la generación de automovimientos, o movimientos de temporalización que posibilitan una apertura a la multiplicidad de conexiones entre conceptos a partir del encuentro entre intercesores. A propósito de las tres tesis sobre el movimiento en Bergson, Deleuze (2016) nos dice que refieren a:

la forma de todo lo que cambia y que se mueve, pero es una forma inmutable que no cambia. No una forma eterna, sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento duración es lo que cambia y no deja de cambiar [...].

La duración es lo que cambia y no deja de cambiar [...] es una afección del Todo. (pp. 46 y 49)

Esta reflexión de Deleuze considera un lazo entre el Todo y lo viviente a la manera de un *microcosmos*, es decir, uno en que lo viviente no es algo inanimado como los objetos que conforman el medio, sino que ellos mismos son “un pequeño mundo” (Deleuze, 2016, p. 55). En definitiva, para el filósofo francés siempre existe una imagen presupuesta en el pensamiento, requiriendo de ella para poder acontecer:

Desde la etimología griega, una idea (*eidós*) es primero una imagen (*eidolon*) [...] Por lo tanto, intrínsecamente el pensamiento siempre está anclado a una imagen que, a su vez, proporciona las condiciones para producir los signos de reconocimiento y la expresión del pensar. (Lambert, 2012, p. 1)¹

Dicho entrelazamiento aparece explícito en la noción de ‘imagen del pensamiento’ que Deleuze retoma a propósito del pensamiento de Nietzsche, enfatizando la centralidad del nodo pensamiento-vida. Frente a la imagen dogmática del pensamiento, entronizada sobre la base de presupuestos morales, anclada a la lógica del reconocimiento y de la imagen como representación (Deleuze, 2012), una nueva imagen del pensamiento supone,

¹ N. de T.: Traducción del autor.

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

que pensar no es nunca el ejercicio natural de una facultad. Nunca el pensamiento piensa solo y por sí mismo; nunca tampoco viene simplemente turbado por fuerzas que serían siempre exteriores. Pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento. (Deleuze, 2008, p. 152)

Esta aproximación revela un cierto automatismo del pensamiento que opera por fuera del ámbito de la voluntad racional, pero que tampoco puede ser adscrito a las oscuridades de una psicología inconsciente o de una subjetividad social. Supone, más bien, “una pura materia, una materia especial, una materia orgánico-psíquica que el pensamiento consciente tiene la tarea de integrar, organizar, controlar, pero que se puede revelar a sí misma y tomar al pensamiento como por la espalda” (Deleuze, 2023, p. 36).

CONCLUSIONES

En base al recorrido conceptual desarrollado hasta ahora, que ha tenido por objetivo explorar posibles anudamientos entre las nociones de micropolítica y cosmopolítica, y de cómo sus zonas de contacto encuentran afinidad con la noción de imágenes del pensamiento, proponemos la noción de *microcosmopolítica* como una herramienta especulativo-fabulatoria orientada a explorar las singularidades que emergen en los contactos y entrelazamientos semiótico-materiales entre los elementos y fenómenos humanos y no humanos que componen la multiplicidad del paisaje contemporáneo, abriendo de este modo nuevas comprensiones y eventuales modos de intervención a las urgencias que nos impone el presente. Utilizamos el término ‘especulativo’, en consonancia con el planteamiento de Savransky (2016), quien los define como

prácticas que experimentan activa y constructivamente con posibilidades. Al hacerlo, el objetivo es inventar herramientas, aun cuando estas sean abstractas, y que, al enfocarse en las posibilidades de lo que aún-no-es, puedan contribuir a dirigir una transición de lo dado del presente hacia un futuro que es más que la mera conformación con lo dado (p. 196)².

La justificación de esta elección terminológica reside en que, como ya hemos comentado, entre lo micro y lo macro presupuesto en el orden de las magnitudes del cosmos humano, se introduce un desborde provocado por fuerzas vitales que se abren paso, dando cuenta de procesos generativos —de materialización— de múltiples cuerpos que ‘existen coexistiendo’ y que, en esa medida, van trazando mundos —mallas o *meshworks* (Ingold, 2018, p. 23)— marcadamente heterogéneos mediante movimientos compuestos por escalas, grados e intensidades afectivas diferenciales. Si en el actual escenario contemporáneo antropogénico la insistencia en nuestra posición hegemónica en torno a una única imagen universal —dogmática— del pensamiento no ha hecho más que producir y reproducir

² N. de T.: Traducción del autor.

representaciones catastróficas y devastadoras del planeta y de nuestra potencial extinción como especie, la microcosmopolítica se propone como concepto operativo para la exploración de nuevas imágenes del pensamiento entendidas como modos de expresión preindividuales y presubjetivos en que participan agentes humanos y más que humanos. Esta perspectiva supone que el pensamiento es una práctica vital, de coexistencia, y que, por ende, no puede ser prescrita ni predefinida en torno a una estructura normativa sustentada en principios racionales metafísicos. Esta afirmación se encuentra en sintonía con la propuesta de Bennett en relación con la reflexión sobre la ‘No-identidad’ en Adorno, desarrollada en su *Dialéctica Negativa*:

No-identidad es el nombre que Adorno le da a aquello que no está sujeto al conocimiento, sino que, por el contrario, es ‘heterogéneo’ a todos los conceptos [...] la no-identidad es un poderoso recordatorio de que ‘los objetos no se reducen a su concepto’ y de que, por lo tanto, la vida siempre estará más allá de nuestro conocimiento y control. (Bennett, 2022, p. 52)

Huelga decir que, más que intentar negar el carácter urgente que parece enmarcar el actual paisaje planetario, la proposición microcosmopolítica que esbozamos busca engarzarse como una ‘tercera vía’ o ‘tercera voz’ que habilite el reconocimiento, la participación y la relevancia de los diversos agentes en la composición, descomposición y recomposición de hábitats, entendidos estos como territorios que se resisten a ser circunscritos de antemano y que, por ende, deben abordarse como desafíos en términos de prácticas de creación y de generación de condiciones para posibilitar la emergencia de lo nuevo, es decir, de aquello que aún requiere ser pensado. Al mismo tiempo, supone asumir una posición política refractaria frente a los conceptos y divisiones binarias que, por estar demasiado incrustados en nuestra sensibilidad antropológica, utilizamos habitualmente para explicar y definir lo que (nos) sucede en el mundo sin sentir la necesidad de implicarnos en él: Teoría/Práctica, Naturaleza/Cultura, Norte/Sur, etc. En otras palabras, requiere asumir que entre lo que nos ‘sucede’ y el modo en que lo ‘explicamos’ existe una relación de mutua implicación que es tanto semiótica como material, distinta a la relación entre significantes y significados presupuesta por los marcos representacionales a los que estamos tan habituados.

RECONOCIMIENTOS

Este artículo es resultado del proyecto de la ANID / FONDECYT Regular / N° 1240835, titulado *Aproximaciones microcosmopolíticas al presente a través de la exploración de otras nuevas imágenes del pensamiento*.

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

REFERENCIAS

- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Bergson, H. (2017). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus.
- Blühdorn, I. (2000). *Post-ecologist Politics. Social theory and the abdication of the ecologist paradigm*. Routledge.
- Board, S. (2002). *Ecological Relations. Towards an Inclusive Politics of the Earth*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203278017>
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Cullen, J. (2021). *Deleuze and Ethology. A Philosophy of Entangled Life*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350133822>
- Danston, L. (2019). *Against Nature*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/12267.001.0001>
- Danowsky, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *Hay un mundo por venir. Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Tusquets.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta. Y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2009). *Cine I. Bergson y las imágenes*. Cactus.
- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2016). *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2023). *Cine IV. Las imágenes del pensamiento. Automatismo, semiótica y actos de fabulación*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *¿Qué es la Filosofía?* Anagrama.
- Depetris, I. (2019). *Geografías afectivas. Desplazamientos, prácticas espaciales y formas de estar juntos en el cine de Argentina, Chile y Brasil (2002-2017)*. Latin American Research Commons.
- Dole, C., Hayashi, R., Poe, A., Sarat, A. y Wolfson, B. (2015). When is Catastrophe? An Introduction. En *The Time of Catastrophe. Multidisciplinary Approaches to the Age of Catastrophe* (pp. 1-19). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315552187>
- Durán, C., Figueroa, M. L. y Sánchez, L. (2020). *Félix Guattari. Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología. Escritos para un encuentro 1989-1991*. Pólvora.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones de Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ediciones desde abajo.
- Escobar, A., Osterweil, M. y Sharma, K. (2024). *Relacionalidad. Una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Tinta Limón.

- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *Obras esenciales*. Paidós.
- Grusin, R. (Ed.). (2015). *The Nonhuman Turn*. University of Minnesota Press.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficantes de Sueños.
- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus.
- Guattari, F. (2015). *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. Cactus.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Haraway, D. (2019). *La promesa de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables*. Holobionte.
- Hobsbawm, E. (1995). *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century (1914-1991)*. Abacus Books.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Sur.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Universidad Alberto Hurtado.
- Lambert, G. (2012). *In Search of a New Image of Thought. Gilles Deleuze and Philosophical Expressionism*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816678020.001.0001>
- Lanceros, P. (2006). *La modernidad cansada. Y otras fatigas*. Biblioteca Nueva.
- Lanceros, P. (2017). *El robo del futuro. Fronteras, medios, crisis*. Los libros de la Catarata.
- Latour, B. (2001). *La Esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa.
- Latour, B. (2004). ¿Por qué la crítica se ha quedado sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación. *Convergencia revista de Ciencias Sociales*, 11(35), 17-49. <https://www.redalyc.org/pdf/105/10503502.pdf>
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en la política*. Penguin Random House.
- Lazzarato, M. (2018). *Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*. Cactus.
- Marder, M. (2021). *Dump Philosophy. A Phenomenology of Devastation*. Bloomsbury Press. <https://doi.org/10.5040/9781350170636>
- Mbembe, A. (2018). *Políticas de la enemistad*. Futuro anterior.

► **Artículos:** Microcosmopolítica como concepto especulativo para la creación de nuevas imágenes del pensamiento

- Moore, J. (2015). Putting Nature to Work. En C. Wee y O. Arndt (Eds.). *Supramarkt: A micro-toolkit for disobedient consumers, or how to frack the fatal forces of the Capitalocene* (pp. 69-117). Irene Books.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Books.
- Moscoso-Flores, P. (2021). En torno a la materialidad de las imágenes y sus saturaciones afectivas. *Kriterion*, 62(148), 153-170. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2021n148o7pf>
- Moscoso-Flores, P. (2023). Esbozos para la creación de un concepto de ‘práctica filosófica’. *Trans/Form/Ação*, 46(1), 213-230. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n1.p213>
- Moscoso-Flores, P. y Azócar, P. (2019). El «miedo» de las Ciencias Sociales. Hacia una propuesta epistemo-política de intensificación afectiva. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 64(239), 383-403. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2019.236.65839>
- Moscoso-Flores, P., Castro-Serrano, B. y Fernández, C. (2022). La devastación como fuerza del pensamiento. Consideraciones metodológicas para una intervención menor. *Universum*, 37(1), 315-333. <https://doi.org/10.4067/s0718-23762022000100315>
- Moscoso-Flores, P. y Viu, A. (2021). Composite Bodies in Times of Revolt. On Socio-Material Assemblies in the 2019 Chilean Social Uprising. En N. Razei (Ed.), *Integrated Science. Science Without Borders* (pp. 257-280). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-65273-9_13
- Pál Pelbart, P. (2009). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón.
- Parikka, J. (2021). *Antropobsceno y otros ensayos. Medios, materialidad y ecología*. Mimesis.
- Povinelli, E. (2019). Sin título. En L. Pietroiusti y F. García (Eds.), *Microhabitable. Matadero Estudios Críticos*, Vol. 1 (pp. 25-33). Matadero.
- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.1017/S2753906700002096>
- Savransky, M. (2016). *The Adventure of Relevance. An Ethics of Social Inquiry*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-57146-5>
- Sauvagnargues, A. (2022). *Una ecología de los signos. A partir de Deleuze*. Pólvora.
- Simondon, G. (2013). *Imaginación e invención (1965-1966)*. Cactus. <https://doi.org/10.3917/puf.simo.2014.01>
- Spinoza, B. (1996). *Tratado Político*. Alianza.
- Spinoza, B. (1999). *Tratado teológico-político*. Altaya.
- Srnicek, N. y Williams, A. (2018). *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. Malpaso.
- Stengers, I. (2005). Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, 11, 183-196. <https://doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I. I. The Science Wars. II. The Invention of Mechanics. III. Thermodynamics*. University of Minnesota Press.

- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II. IV. Quantum Mechanics. V. In the Name of the Arrow of Time. VI. Life and Artifice. VII. The Curse of Tolerance*. University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Futuro Anterior.
- Stengers, I. (2020). *Pensar con Whitehead. Una creación de conceptos libre y salvaje*. Cactus.
- Steffen, W., Grindevald, J., Crutzen, P. y McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of The Royal Society. Mathematical Physical and Engineering Sciences*, 369, 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- Tarde, G. (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Cactus.
- Vannini, P. (2015). *Non-Representational Methodologies. Re-Envisioning Research*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315883540>
- Vega, A. (1995). En torno a la materialidad de la imagen: representación, presentación, simulación. *Ensayos: Historia y Teoría del Arte*, 1, 17-33.
- Viu, A. y Moscoso-Flores, P. (2023). Imágenes por-venir: la Unidad Popular y la invención de otros posibles. *Aisthesis*, 74, 8-33. <https://doi.org/10.7764/Aisth.74.1>
- Viveiros de Castro, E. (2013). El perspectivismo retoma la antropofagia oswaldiana en otros términos. En *La mirada del jaguar. Introducción al pensamiento amerindio. Entrevistas* (pp. 79-94). Tinta Limón.
- Whitehead, A. N. (2019). *El concepto de naturaleza. Clases dictadas en el Trinity College en noviembre de 1919*. Cactus.