



## LA DEVASTACIÓN COMO FUERZA DEL PENSAMIENTO. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PARA UNA INTERVENCIÓN MENOR

*Devastation as a force of thought. Methodological considerations for a minor intervention*

Pedro E. Moscoso-Flores<sup>1</sup> 

Borja Castro-Serrano<sup>2</sup> 

Cristián Fernández Ramírez<sup>3</sup> 

<sup>1</sup>Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.  pedro.moscoso@uai.cl

<sup>2</sup>Universidad Nacional Andrés Bello, Chile.  borja.castro@unab.cl

<sup>3</sup>Universidad de Chile, Chile.  fernandezramirez@ug.uchile.cl

### RESUMEN

El artículo pretende introducir una disyunción epistémica, política y metódica al interior de la noción de devastación, haciendo una bifurcación del término más allá de su carácter puramente referencial y constativo. Dilucidaremos cómo el concepto permite operar un desplazamiento hacia afuera de las condiciones estructurantes que determinan a la razón como facultad centralizadora y determinante del vínculo entre lo humano y lo no humano. Lo anterior, fuerza un ejercicio vinculado a un pensar en el presente a la luz de una cosmovisión que obliga a reconocer el entrelazamiento del pensamiento con las condiciones materiales de las que, en definitiva, este depende.

**PALABRAS CLAVE:** devastación; pensamiento; intervención; catástrofe; caos.

### ABSTRACT

This article aims to introduce an epistemic, political and methodical disjunction within the notion of devastation, enabling a bifurcation of the term beyond its purely referential and constative character. We seek to elucidate how this concept allows an outward displacement of the structuring conditions that determine reason as a centralizing and determining faculty of the link between the human and the non-human. This forces a movement linked to an exercise of thinking about the present in the light of a worldview that forces us to recognize the intertwining of thought with the material conditions on which, ultimately, it depends.

**KEYWORDS:** devastation; thought; intervention; catastrophe; chaos.

Fecha de Recepción

2021-08-04

Fecha de Evaluación

2021-09-22

Fecha de Aceptación

2021-10-18

## INTRODUCCIÓN

El presente texto surge a la luz de una serie de acontecimientos que, en las últimas décadas, han alterado los modos tradicionales que tenemos de comprender el mundo. Proponemos que estos cambios y transformaciones, que han afectado las condiciones de vida a nivel planetario, requieren ser abordados a la luz del ejercicio de una determinada racionalidad histórica, específicamente en lo que refiere a su injerencia en los modos de ordenar, organizar y articular las relaciones que acontecen entre lo humano y lo no humano; asunto que, en el contexto contemporáneo, ha decantado en un paisaje de devastación.

Comprendemos la devastación como un concepto que permite dar cuenta de las evidentes consecuencias multisistémicas provocadas por determinados modos de intervención humana, específicamente aquellas vinculadas a acciones que han desencadenado graves e irreversibles daños sobre el planeta. Si bien es cierto que los imaginarios sobre el fin del mundo no son nuevos, estando presentes en distintos momentos de la historia, proponemos que la particularidad de la devastación –frente a nociones como las de catástrofe o apocalipsis– es que viene a hacer patente un cambio de escala respecto de los modos de percepción, sensación y, en definitiva, de afectación respecto del conjunto de fenómenos que componen nuestro presente. Desde esta lógica, dicho término propone una dislocación del tiempo y del espacio, reenfocando el problema de la destrucción o el daño en torno a una cosmovisión planetaria caracterizada por un conjunto complejo de relaciones de codependencia y simultaneidad entre avances tecnocientíficos, procesos sociales, políticos, culturales, ambientales y económicos (Marder, 2021).

La idea de ‘crisis’, vinculada a la noción de ‘crítica’, es entendida como fuerza e impronta histórica y epistemológica fundamental para el despliegue del pensamiento moderno, sustentada en una cosmovisión que intentó orientar, organizar y sistematizar racionalmente el conjunto de saberes y acciones humanas a partir de las utopías del progreso histórico. Por contraste, la sensación de urgencia inherente a la devastación parece obligarnos a reconocer que el pensamiento crítico, entendido como facultad humana que permite mapear el mundo de los fenómenos desde una posición de distancia o exterioridad respecto del mundo no humano, se ha mostrado insuficiente para enfrentar los desafíos impuestos por las amenazas que nos afectan. Esto, particularmente en términos de una representación de un futuro que, por una parte, nos expone a nuestra propia extinción, y por otra, da muestras de nuestra propia impotencia –en tanto seres racionales– para hacer frente a esta constatación.

En tanto constatación de un punto de inflexión vital, nuestra tesis propone que la devastación emerge como un concepto productivo para intentar hilvanar una recomposición del pensamiento desde una perspectiva que rescate su dimensión de implicación sensible con el medio. Esto supone reconocer la dimensión móvil y actante de un pensamiento que se encuentra necesariamente atravesado por condiciones sensibles y que, en sus encuentros y entrelazamientos, ‘fuerzan’ a la “imagen dogmática del pensar” a salir de su estado de agotamiento (Deleuze, 2008, p. 146). Esta imagen del pensar dogmático refiere a la concepción según la que el pensamiento se engarza como facultad eminentemente antropológica, situando lo humano en una posición de privilegio y centralidad respecto del conocimiento del mundo y sus límites, así como también de las posibilidades técnico-prácticas de intervención racionalizadora del mundo a partir de una serie de categorías metafísicas predefinidas.

Dicho lo anterior, acá proponemos expandir la noción de devastación más allá de su carácter puramente referencial y constataativo, con la intención de mostrar su alcance como concepto que permite operar un descentramiento de las condiciones estructurantes que legitiman la razón como facultad determinante del vínculo entre lo humano y lo no humano. Dicho de otro modo, buscamos despuntar la posibilidad de augurar otro modo de comprender el pensamiento, entendiéndolo como un ejercicio cuyas condiciones de posibilidad dependen inextricablemente de su compenetración con y en el presente. Lo anterior supone un gesto de ruptura epistemológica que, a su vez, cuestiona la primacía metodológica sustentada en la relación binomial entre teoría-práctica como forma hegemónica de organización de las posibilidades de ‘intervención’ sobre la realidad. Lo anterior posibilita la apertura a una búsqueda de nuevas formas de inmersión sensible entre los elementos que componen el medio, mediante un abordaje que visibiliza y problematiza los modos de relación, las circulaciones, las conexiones humanas y más que humanas que acontecen desde condiciones siempre singulares.

El itinerario que proponemos se concentra en tres apartados. En primer lugar, acercarnos a la devastación como una noción que, en tanto impone la presencia de una fuerza material, provoca un pliegue sensible que conlleva una torsión sobre el pensamiento racional, desplazándolo fuera del ámbito de lo estrictamente humano y acercándolo a sus zonas liminares, distinguiéndose así de otras nociones como las de crisis o catástrofe. Esta premisa nos permite ahondar en una discusión tendiente a reproblematicar el presente y sus transformaciones, constatando que las actuales condiciones globales han impuesto la necesidad imperativa de un cambio de escala que requiere un

reposicionamiento topológico y, por ende, de un vuelco de la mirada hacia las condiciones de entrelazamiento semiótico-material que componen las actuales formas de experiencia.

En un segundo momento, propondremos una reformulación del pensamiento en clave de devastación. Para ello, nos apoyaremos en elementos que permitan visibilizar un pensar encarnado en la concretitud de su ‘medio’, es decir, un modo de pensar (en) el medio a partir de encuentros que están implicados en procesos de circulación, temporalidades y trayectorias entre cuerpos, cada uno con sus fuerzas, intensidades y ritmos singulares. En esta medida, abordaremos la cuestión del ‘medio’ en su doble acepción: por una parte, en términos de las condiciones de producción de un ‘hábitat’, entendido como prácticas ecológicas de encuentro que de ninguna manera se encuentran establecidas de antemano; y por otra parte, desde la perspectiva de una ‘medialidad’ del pensamiento, capaz de abrirse a formas variadas de encuentro sensible mediante acoplamientos, ensamblajes, conjunciones conectivas y disyuntivas.

En tercer y último lugar, dejaremos consignadas algunas cuestiones metodológicas que permitan acercarnos a una noción de pensamiento en torno a sus enclaves eminentemente creativos. Para dichos efectos, propondremos la noción de ‘intervención’ como un modo de creación vinculado a una metodología cartográfica de composición de ‘prácticas menores’ o “intersticiales” (Stengers, 2020, p. 5). A nuestro modo de ver, esta noción confirma la presencia del elemento devastador a la base del pensamiento forzado que opera en clave relacional. Se abre una dimensión conectiva en que el pensamiento se ejerce por medio de un esquema que se anuda en diferentes estratos, estableciendo líneas de afectación vinculadas con movimientos menores de variación y diferenciación (Deleuze y Guattari, 1990).

## LA DEVASTACIÓN EN EL PENSAMIENTO DEL PRESENTE

En su acepción habitual, la noción de devastación es portadora de una carga determinada por una negatividad vinculada a una condición destructiva: el principio etimológico del término ‘devastar’ proviene del latín *devastatio* (*de-*, acción de arriba-abajo; *vastus*, vacío), presuponiendo una acción de impacto o choque de fuerzas entre elementos determinados o establecidos. No cabe duda que, en el paisaje contemporáneo, este término cobra un cariz particular, sobre todo frente a la constatación de los efectos de la intervención humana sobre el planeta: el calentamiento global y el efecto invernadero, las prácticas salvajes de extracción e hiperproducción vinculadas a los modos de producción del capitalismo global son solo algunos ejemplos del actual escenario. La referencia a esta vastedad que se repliega nos impone una imagen de un territorio material cargado de un

potencial expansivo que, progresivamente, se ha ido desertificando. Como señala Marder (2021), lo que emerge con este paisaje, más allá de las evidencias fenomenológicas, es que aquellas concepciones que sostenían una idea de ser alrededor de una distinción clara y transparente entre interior y exterior se han tornado irrelevantes y anacrónicas: la devastación como desierto, terreno baldío y de desechos, es aquello que se ha ido instalando en medio y como medio de existencia, haciendo que la relación de certeza entre saber y no saber, entre lo que forma parte del mundo y lo que no, se torne indistinguible.

Dentro de este esquema, nos interesa detenernos en la intensidad de la fuerza a la base de esta acción posible que la devastación ofrece, puesto que ella patentiza la apertura a las preguntas por la imagen propia de nuestra época, especialmente en lo que concierne a la posición de lo humano respecto de todas aquellas cosas que el pensamiento racional parece haber dejado fuera de sí. En otras palabras, el concepto de devastación abre un campo de interrogación singular respecto de las condiciones de posibilidad sobre las que la subjetividad, como categoría crítica del pensamiento, se ha erigido como *res cogitans* alrededor de un sistema articulado y coherente de relaciones topológicas de medios a fines, en referencia a aquellas cosas que caen por fuera de los límites de lo estrictamente humano.

Aquellas externalidades negativas que la racionalidad técnica ha posibilitado no serían, a nuestro modo de ver, errores de cálculo o cuestiones imprevisibles dentro del ámbito de los posibles que los ideales de progreso de la modernidad legaron, sino la consecuencia de una cierta lógica posicional o topo-lógica jerárquica y jerarquizante, sustentada en una confianza absoluta en las determinaciones epistemológicas de la razón como único modo posible de conexión con el mundo. Dentro de este esquema, la fuerza de la devastación, en tanto confrontación de aquello que queda por fuera de lo que el sentido puede incorporar y explicar, obliga al pensamiento a buscar otro modo de interrogarse por sus propias condiciones materiales de existencia. En tanto constatación de la concreción del fin –del mundo, pero también del pensamiento sobre sí mismo en tanto parte del primero–, la devastación reorienta el problema respecto a las incapacidades metafísicas de la razón –su incapacidad de dar cuenta del fin del mundo–, para introducir una urgencia sensible –sin mediaciones racionales– que, inevitablemente, pone en riesgo los fundamentos sobre los que se ha erigido el sujeto de la voluntad racional (Massumi, 2019).

Desde esta perspectiva, la devastación se engarza como un concepto bisagra<sup>1</sup> que invoca una apertura y una receptividad a un presente histórico atravesado por la catástrofe, pero no solo porque exista una innegable crisis ecosistémica de enormes proporciones, sino además porque fuerza un cambio de escala temporo-espacial del pensamiento, reinscribiéndolo dentro de una cosmovisión planetaria. Esto es especialmente relevante en la medida en que, en este nuevo paisaje, el ser humano parece haber pasado de ser un agente biológico a transformarse en fuerza geológica que patentiza una relación de confrontación y oposición con el mundo que lo rodea. Como proponen Danowsky y Viveiros de Castro (2019), esto ocurre debido a que las diferencias entre la historia humana y la historia natural han tendido a desdibujarse, lo que “parece conducir a la conclusión de que la humanidad misma es una catástrofe, un evento súbito en la historia del planeta (p. 45).

Este ‘cambio de escala’ implica una caída total del perspectivismo lineal que por siglos alimentó la ilusión de estabilidad heredada por la cosmovisión de un mundo anticipable y predecible, dado que lo que se subvierte en este nuevo escenario es la posición de fijeza –y, a la vez, de proximidad/distancia– de lo humano en relación con los fenómenos que lo circundan, provocando así “Una caída sin reserva hacia los objetos, abrazando un mundo de fuerzas y materia, carente de toda estabilidad original, que desencadenaría el repentino shock de la apertura” (Steyerl, 2018, p. 31). Esto supone que el pensamiento no puede seguir sosteniéndose como una facultad eminentemente subjetiva, dado que el contexto planetario contingente e inestable asedia, fuerza y obliga a visibilizar las dimensiones relacionales e intersticiales que, inevitablemente, exigen una transformación sobre aquello que entendemos por pensamiento. La urgencia de este nuevo escenario da cuenta de la necesidad de una relación de implicación material con el mundo o, dicho de otro modo, de un sistema de relaciones-mundo que se despliegan entre las intersecciones y zonas de contacto, en la línea de lo que Von Uexküll describe como mundos circundantes.<sup>2</sup>

Consignamos el hecho que el concepto de devastación contiene una dimensión de afinidad con la noción de catástrofe, aun cuando pueden establecerse algunas distinciones. Desde una comprensión multisistémica, Dupuy (2015), por ejemplo, entiende la catástrofe como una serie de amenazas vinculadas a acciones de transformación con la destrucción en torno a tres grandes

---

<sup>1</sup> La noción de ‘concepto’, siguiendo el pensar de Deleuze y Guattari (1997), refiere a una serie de variaciones que se producen en un plano de immanencia que estructura la variabilidad caótica dándole consistencia, es decir, una realidad. En esta medida, el concepto siempre remite a un caos que se vuelve consistente, se vuelve pensamiento.

<sup>2</sup> Esta noción nos parece sugerente, en la medida que el biólogo y filósofo parece reconocer la infinidad de mundos circundantes posibles de atisbar a partir de la diversidad de mundos perceptuales y efectuales. Ellos emergen como recortes de la realidad que dependen, en definitiva, de las conexiones entre los seres vivos –simples y complejos– y sus respectivos ambientes, y que no podrían ser determinados *a priori* de manera mecanicista (Von Uexküll, 2016).

fuerzas: las provocadas por desastres naturales, aquellas relacionadas con formas de violencia histórica entre seres humanos y, además, aquellas que demuestran que la especie humana se ha transformado, ella misma, en su propio enemigo. En esta línea, lo que caracterizaría la catástrofe – en las cercanías con la noción religiosa de apocalipsis– es su marcado carácter inverosímil: “La catástrofe no es creíble. Solo se considera posible una vez ocurrida: por tanto, demasiado tarde” (p. 257). Esta visión presupone un destino trágico atávico de la humanidad, por lo que propone una aproximación ético-metafísica que define como catastrofismo ilustrado, a saber, como un recurso de anticipación a la misma para evitar caer presos de sus consecuencias: “No es necesario asignar a la razón la tarea de hacer del destino una ficción, pero una ficción vital” (p. 271).

Desde una perspectiva diferente, para Stengers (2017) la catástrofe refiere a la incontestabilidad material de hechos que, paradójicamente, han atentado en contra del modelo científico-predictivo que los ha posibilitado, específicamente en lo que concierne a la incapacidad humana para gestionar, organizar y prevenir la barbarie. Ello supone que los fundamentos que han sostenido la noción de progreso han perdido su carácter convincente, provocando una dislocación del pensamiento, es decir, una impotencia y pasividad para enfrentar los desafíos que el presente le reclama. Según la autora, dicho modelo se ha erigido en torno a una lógica de medios de producción que reduce el planeta a una fuente potencial de recursos y de riquezas. Este formato de mundo, a juicio de la autora, se ha afirmado a partir de un olvido que hoy recobra una gravedad ontológica, a saber, que el medio ambiente, entendido como una totalidad inseparable, tiene la capacidad de irrumpir y de provocar una intrusión capaz de alterar nuestras formas de vivir y de construir nuestros saberes. A esto se refiere Stengers (2017) cuando afirma que *Gaia*, como ‘planeta viviente’,

Debe ser reconocida como un ‘ser’ y no asimilada a una suma de procesos [...] ella está dotada no solamente de una historia sino también de un régimen de actividad propia, que surge de la manera en que los procesos que la constituyen están acoplados unos a otros de maneras múltiples y entrelazadas, ya que la variación de uno tiene repercusiones múltiples que afectan a los otros. Interrogar a Gaia, entonces, es interrogar algo que constituye un todo. (p. 43)

En una línea afín a la de Stengers, el nodo catástrofe-devastación también puede abordarse desde una comprensión que renuncia al dualismo propio de la cosmovisión humanocéntrica. Con esto aludimos a aquello que Deleuze (2007) constató en relación con el vínculo entre caos y catástrofe, inherente a la creación artística. Como señala el filósofo, Cézanne reconoció dos planos diferenciados que parecen conjugarse en el proceso de pintura: un primer momento, preictórico, que sería el caos o abismo; el segundo sería el momento de la catástrofe consustancial al acto de pintar. Esta categorización propone una distinción de planos yuxtapuestos propios de un proceso

que podría proyectar otro modo –diagramático– de pensamiento vinculado a la fuerza de la devastación, ya no como pura destrucción, sino como posibilidad creativa que se sitúa en una posición refractaria frente a los marcos figurativos que impone el orden de la representación del mundo. De este modo, el caos dejaría de ser aquello que se opone al orden, transformándose en una fuerza que amenaza con tomarlo todo, precisamente en la medida en que no se opone a nada. Retomando las palabras de Klee sobre su obra, Deleuze remarca lo siguiente: “Ese ser nada o esa nada-ser es el concepto no conceptual de la no-contradicción [...] El caos es lo absoluto” (Deleuze, 2007, p. 38). En esta línea, el filósofo dirá que el ‘punto gris’ –como punto medio– en la obra de Klee da cuenta de un punto no dimensional de puntos entre intersecciones y entrecruzamientos que remite a un centro original y que se irradia en diferentes dimensiones. De esta manera, el vacío de arriba-abajo, propio de la devastación que hemos comentado, encontraría una afinidad con este modo en que “es gris porque no está ni arriba ni abajo porque está tanto arriba como abajo” (Deleuze, 2017, pp. 38-39), augurando así la emergencia de una espacialidad propia de un ‘medio’ que de ninguna manera refiere a una mediación entre dos elementos independientes.

## REFLEXIONES ‘EN EL’ MEDIO: HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE MESOESPACIOS DE PENSAMIENTO DE Y DESDE LA DEVASTACIÓN

Una cuestión determinante, para augurar la urgencia de un ‘otro’ pensamiento, tiene que ver con el abordaje de la temporalidad a la base de la cosmovisión crítica y la cuestión que impone la conciencia histórica desde una perspectiva unidireccional. La dimensión problematizante de nuestro presente introduce una disyunción o una fractura al interior del tiempo histórico de la causalidad, sostenido en torno a enclaves universales, al desplegarse un mundo en que el tiempo lógico y cronológico parecen extraviar sus diferencias, tornándose homogéneos. Ello al constatar –siguiendo a Armand (2007)– que, a diferencia de otras épocas, la historia, en el presente, se encuentra atravesada por un vínculo con una serie de acontecimientos que gatillan representaciones sobre su propio fin, lo que supone un posicionamiento del tiempo presente que incorpora la temporalidad del futuro, mediada, paradójicamente, por el carácter anticipatorio de su desaparición.

Esto, desde la perspectiva de Stiegler (1998), puede vincularse al advenimiento propio de la globalización, mediante la introducción de una idea de ‘mundo común’ a toda la humanidad desde un enclave tecnocientífico. En otras palabras, un mundo terminado en el sentido de su culminación, provocada por su movimiento ligado a la extensión planetaria, pero también en el

sentido de su acabamiento, de su desaparición en términos de un cambio de época que podría perfectamente prescindir de la humanidad. Esto propone una dimensión conflictiva en la medida que,

...a mayor poderío humano, más ‘deshumanizado’ se torna el mundo. El aumento de la intervención humana en el curso de la naturaleza, y a la vez en su propia naturaleza, hace incontestable el hecho que el poderío de la humanidad solo se puede afirmar eminentemente como el poder de destrucción (del mundo) de la humanidad y la desnaturalización de la humanidad misma. (p. 90)

Este ‘tiempo-del-presente’ se encontraría, entonces, signado por la presencia de temporalidades heterogéneas (Dole et al., 2015) que se funden en una, tornándose indistinguibles. Tal vez a esto se refiere Stengers (2017), cuando señala que:

Vivimos tiempos extraños, un poco como si estuviéramos suspendidos entre dos historias que, tanto una como otra, hablan de un mundo ‘globalizado’. Una nos es familiar. Está acompañada por las noticias del frente de la gran competencia mundial y tiene al crecimiento con la flecha del tiempo. Tiene la claridad de la evidencia en cuanto a lo que exige y lo que promueve, pero está marcada por una notable confusión por lo que respecta a sus consecuencias. La otra, en cambio, podría ser llamada distinta en cuanto a lo que está ocurriendo, pero es oscura en cuanto a lo que se exige, por lo que atañe a la respuesta que se debe dar a lo que está ocurriendo. (p. 11)

Lo dicho es relevante al abordar la cuestión de las posibilidades de las condiciones del pensamiento respecto al tiempo del presente. Ello, por una parte, entendiendo por ‘posibilidad’ aquella apelación que inaugura la finitud como caracterización de lo humano alrededor de la ‘cuestión crítica’. Esta finitud, inscrita en el tiempo de la historia, ha cumplido la función de límite fundacional entre un interior y un exterior que determina las condiciones formales universales *a priori* para la determinación de los modos de experiencia de una subjetividad que cobra la forma de un “duplicado empírico-trascendental” (Foucault, 2008, p. 332), transformándose la finitud –y el ser humano– en el lugar del fundamento.

Por otra parte, como ya señalamos, se atisba una ‘posibilidad otra’, concebida a la luz de un ‘segundo tiempo’, referido a un gesto de contracción propio de la técnica; temporalidad que no es autónoma, sino que emerge como una disyunción a partir de la totalización de la esfera de lo técnico sobre el tiempo histórico: “La contracción temporal, vinculada a la inestabilidad, cancela la duración de la posibilidad como una medida de lo que es determinable al mismo tiempo en que la determinabilidad deviene instantaneidad a la manera de una inestabilidad necesaria” (Armand, 2007, p. 5). De este modo, la fusión de temporalidades heterogéneas activa un proceso de temporización que deviene aporético: un “recorrer, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del «deseo»

o de la «voluntad», efectuándolo también en un modo que anula o temple el efecto” (Derrida, 1994, p. 43). Un presente signado por la posibilidad, ya no de su superación dialéctica en favor de un ‘después’, sino lisa y llanamente de su propia cancelación.

Colegimos que el efecto de esta temporización activada por la técnica sobre el tiempo de la historia da cuenta de una disyunción radical entre el pensamiento ‘del’ presente y el pensamiento ‘en el’ presente, producto de la inserción de un futuro que la técnica disemina desde la perspectiva de su propia indeterminación. Se disloca así la pregunta antropológica en torno a las posibilidades del pensamiento (es decir, como un adjetivo fundante del pensar racional), proyectándose hacia el ámbito de los ‘posibles’, a partir de la constatación de la dimensión acontecimental –impredecible, inanticipable– de un futuro que opera por fuera del marco de cualquier temporalidad cronológica. Como proponen Danowsky y Viveiros de Castro (2019), lo que cambia respecto del futuro no tiene que ver solo con la dimensión de lo imprevisible, como señalara Dupuy respecto de la catástrofe, sino con aquello inimaginable que queda por fuera de las ficciones impuestas por la ciencia y por las gramáticas mesiánicas.

Esta cuestión parece crucial, puesto que la técnica operaría una transmutación del tiempo, convirtiéndolo en una apertura hacia la indeterminación espacio-temporal cuyas derivas abren dos posibles modos –opuestos– de enfrentamiento: por una parte, a partir de un gesto de insistencia antropológico, por medio de la racionalidad instrumental en que las tecnologías constituyen herramientas humanas con fines productivos: instrumentos de dominio, control y progreso sociocultural, político y económico, es decir, “medios para establecer la hegemonía de las existencias compatibles con el orden imperial” (Combes, 2017, p. 158). Por otra parte, la transmutación del tiempo como constatación de una tensión que provoca un efecto de extrañamiento –asedio y asfixia– del pensamiento sobre sí mismo, forzado por la imprevisibilidad de aquello que surge en las intersecciones que se producen en las zonas intersticiales entre lo humano y lo más que humano, instalando así la dimensión del ‘medio’ como elemento central de la ecuación.

### ***MEDIALIDADES: ACOPLAMIENTOS Y AGENCIAMIENTOS COMO IMAGEN DEL PENSAMIENTO***

Como se puede inferir de lo planteado, aquí no se busca establecer una condición moralizante respecto del carácter potencialmente maligno de la técnica. Proponemos, en cambio, un gesto de distinción al interior de un presente que se encuentra ineludiblemente atravesado por las mediaciones técnicas en sus vínculos con la devastación. Lo que nos interesa es constatar las derivas

que tiene la alteración de la temporalidad técnica sobre el pensamiento desde la perspectiva de la centralidad que cobra en este nuevo paisaje la noción de ‘medio’. Ello, entendiendo que el medio es portador de una doble faz: por una parte, nos pone frente a la pregunta por el hábitat, es decir, por los espacios ambientales que emergen a la luz de la emergencia de nuevos ecosistemas o ecologías (ambientales, sociales, pero también técnicos), vinculados a “interrelaciones de procesos y objetos, seres y cosas, patrones y materia” (Fuller, 2005, p. 2). Por otra parte, como ya hemos insinuado, permite introducir el medio como ‘condición de posibilidad’ de un pensamiento que se caracteriza por estar ‘deviniendo’ permanentemente a través de trayectorias divergentes, modos de circulación y posibilidades de conexión entre elementos heterogéneos, tanto semióticos como materiales. Desde esta perspectiva, nuestra preocupación refiere, más que a un pensamiento ‘de’ los medios, a un pensamiento ‘en’ los medios.

Diremos que este pensamiento forzado, dislocado de lo estrictamente humano por la alteración de la temporalidad técnica, en este nuevo escenario de la devastación incorpora al medio como su condición de realización. En este sentido, el vínculo entre técnica y medio en el paisaje contemporáneo parece determinado por procesos de aceleración productores de ambientes –reales y virtuales– mediante formas de recomposición topológica homogeneizantes de los modos de encuentro y de relaciones entre elementos decididamente heterogéneos.<sup>3</sup> Esto se hace evidente al consignar la cuestión de los medios más allá de su dimensión puramente comunicativo-referencial.

En esta línea, Parikka propone una sugerente aproximación a la temporización técnica de los medios, mostrando, en afinidad con el pensamiento de Benjamin, cómo su acción posibilita articulaciones singulares entre el pasado y el futuro, entendiendo que las culturas de los medios se componen de manera sedimentada y estratificada, provocando así que las materialidades y las temporalidades que los componen se plieguen sobre sí mismas y reactualicen el pasado de maneras novedosas, a la vez que transformando las nuevas tecnologías en obsoletas de manera relativamente acelerada. Huelga decir que ello tiene un impacto no solo a nivel de los ambientes propiamente tecnológicos, sino que portaría un potencial expansivo que se materializa a través de la producción de imágenes del pensamiento que transforman los modos perceptivos y sensoriales humanos.

---

<sup>3</sup> Creemos que este carácter ambivalente –o indeterminado– que refuerza nuestra tesis respecto de las aperturas del medio técnico puede verse reflejado en las discusiones en torno a las tesis aceleracionistas surgidas en los últimos años respecto del lugar que estos fenómenos ocupan a la luz de la racionalidad capitalista. Por una parte, han surgido propuestas que tienden a reconocer que los fenómenos de aceleración son parte integral de las formas de dominación propias del capital (Rosa, 2019); por otra parte, hay quienes proponen el aceleracionismo como un modo de intensificar los procesos de producción del capital, anticipando de este modo su colapso y transición hacia un modelo sociopolítico y económico más justo. En esta línea, Bifo (en Avanesian y Reis, 2017) sugiere que, si bien el aceleracionismo constituye una propuesta sugerente, los procesos de subjetivación regulados por el hipercapitalismo siempre corren el riesgo de ser capturados por dispositivos que funcionan a grandes velocidades.

Siguiendo a Huhtamo, Parikka destaca el carácter topológico que los medios habilitan: movimientos, circulaciones y trayectorias de los fenómenos mediales que se configuran de manera multiescalar. Así también, utiliza la noción de ‘tiempo profundo’ de los medios de Zielinsky para referirse a “otra forma de desarrollar una temporalidad alternativa que se distancia de la linealidad hegemónica que demanda que veamos el tiempo y la historia como líneas rectas que trabajan hacia el progreso o algo mejor” (2012, p. 12).

Como podemos colegir a partir de lo señalado, esta discusión habilita un modo de pensar atravesado por el medio, que a su vez se encuentra atravesándolo desde una dimensión agencial a-subjetiva, obligando al pensamiento a incorporar los cambios de escala que el medio le propone a partir de los entrelazamientos de tiempos heterogéneos que van despuntando imágenes entre movimientos simultáneos de contracción-expansión en torno a una totalidad. Así, nos alejamos progresivamente de la concepción del medio en torno a su valencia mediadora –a saber, de representación y transmisión de información–, y nos acercamos a una ‘medialidad pura’, entendida en las cercanías de lo que planteó Benjamin (1998) como aquella dimensión intersticial que posibilita una experiencia en su dimensión de pasaje o, en otros términos, en que los términos mediados son producidos por la medialidad y no a la inversa:

cada lenguaje se comunica a sí mismo en sí mismo; es, en el sentido más estricto, el ‘medium’ de la comunicación. Lo medial refleja la *inmediatez* de toda comunicación espiritual [...] el problema fundacional del lenguaje sería entonces su magia. La palabra magia nos refiere, en lo que respecta al lenguaje, a otra, a saber, la infinitud. (p. 61)

Esta constatación se hace pertinente toda vez que inscribe el vínculo entre escritura y política, que tiende a romper con la concepción de medios a fines propia del pensamiento instrumental heredado de la ‘episteme’ moderna, volcándola así sobre un plano que sostiene la potencia de la comunicación como afirmación política de la pura transición, es decir, como interrupción de los modos de ver y como condición de posibilidad de entrelazamiento material con las cosas. Esta perspectiva nos recuerda a la visión de ‘mundo como medio’ de Whitehead, abriendo así una dimensión ecológica según la que los medios y la comunicación se entrelazan con otra serie de fenómenos que ocurren en el mundo, transformándose este último en un vector de intensidades para la transmisión de afectos (Murphie, 2019).

En suma, la cuestión del pensamiento en el medio que fuerza la devastación se torna afín a un modo de creación en lo que García (2015), citando a Samuel Weber, comprende como un gesto de “eliminar no como un suprimir ni un aniquilar, sino más bien como un acto de, si se nos permite, *liminarización*, esto es, un *llevar al límite*” (s/p). Lo anterior se puede ilustrar, por ejemplo, a partir de

la noción de sociomaterialidad que Gherardi (2017) propone, tomando como ejemplo el paisaje abierto por la devastación provocada por el huracán Katrina el año 2005 en New Orleans. A juicio de la autora, este acontecimiento impredecible logró activar agenciamientos que abrieron un nuevo orden-caos de interrelaciones sustentados en sus entrelazamientos contingentes. En este contexto, se hicieron patentes las porosidades y viscosidades de los cuerpos humanos y no humanos implicados en distintos niveles en proceso de composición y descomposición: desde el agua entrelazándose con los desechos tóxicos acumulados por residuos industriales, pasando por la activación de transformaciones geológicas y arquitectónicas producto del fenómeno natural, llegando incluso a atravesar y visibilizar la distribución material y el reparto de los cuerpos racializados y empobrecidos que conforman la ciudad.

## LA DEVASTACIÓN Y SUS ELEMENTOS INTERSTICIALES EN EL PENSAMIENTO: HACIA UN MÉTODO CARTOGRÁFICO Y SUS PRÁCTICAS INTERVENTIVAS

La devastación, en sus implicancias en tanto apertura y receptividad para pensar el presente, instala un desenlace que abre cuestiones de índole metodológico. Proponemos la cuestión de la imagen del pensamiento como un sistema de coordenadas (Deleuze, 2006) que puede hacer irrumpir, en la devastación y sus zonas mediales (lo ‘meso’, el ‘entre-medio’ o la ‘medialidad pura’), una imagen-movimiento que nos puede orientar para pensar en el presente.

En este reposicionamiento, intuimos como necesaria la consideración de la dimensión ‘prefilosófica’ del pensar; una en que la ‘filosofía’ pueda orientar su tarea creadora. Esta dimensión evidenciaría la diversidad, la variación e intensidad de los elementos que componen las distintas líneas de experiencia entendidas como apertura y compenetración sensible ‘en’ la realidad, es decir, como práctica semiótico-material. Dicha dimensión encuentra afinidad con una metodología cartográfica, que avanza erosionando las precomprensiones *a priori* respecto del conocimiento y las posibilidades técnico-prácticas de transformación del mundo que han operado a partir del modo de articulación y jerarquización de los mundos posibles determinados por la racionalidad moderna.

La fisura que abre la devastación como categoría para la apertura a una nueva imagen del pensar –un pensamiento asfixiado, forzado–, supone una metódica de exploración de las zonas de encuentro sensible que relevan la ‘fuerza’ del pensamiento como condición para la intervención en/del presente. Un pensar que va delineando y marcando las posibilidades para una creación conceptual que se territorializa y desterritorializa un pensamiento entendido como flujo: conceptos que no están dados, sino que en su diferenciación, singularidad y proyección múltiple –entre lo

virtual y lo real–, derrapan en direcciones múltiples y no preestablecidas. En otras palabras, sería este flujo continuo entre fuerza y pensamiento como devenir, en tanto encuentro afectivo, lo que nos fuerza a emprender la tarea pragmática de crear conceptos. Por tanto, el método cartográfico (Deleuze, 1975) se despunta como otro modo de pensar (en) el presente, pues al ir interviniendo, reentendiendo y reorienta el despliegue de las acciones, resistiéndose a la ‘objetivación’ de una realidad que, en adelante, no puede ser representada ni fijada.

La cartografía como método, más que constituir un medio para acercarse a una realidad cognoscible, construye un nuevo tipo de realidad que no impone un eje genético y no reproduce desde la lógica del calco, sino que despliega de modo rizomático el campo social en torno a sus intervenciones posibles. Dicho de otro modo, instala todo un “entramado de líneas, de poderes que se ejercen”, de producciones deseantes, de políticas estatales, de liberaciones y capturas de lo social, componiendo devenires (Deleuze, 2010, pp. 61-62), visualizando prácticas colectivas –conjuntivas y disyuntivas– que operan por fuera del ámbito de la representación y de su imagen dogmática del pensar (Coleman y Ringrose, 2013). Para este giro “epistemopolítico” del pensamiento (Moscoso y Azócar, 2019, p. 390), las cuestiones metodológicas se tornan relevantes, pues conectan con un modo de pensar-hacer sensible atravesado por un ‘conjunto de prácticas’, asunto que permite aproximarnos a nuestros “agarres” mediante la producción de agenciamientos (Stengers, 2020, p. 4).

Dicho esto, la devastación emerge como un concepto portador de una gravedad epistémica, política y metódica que trasciende por mucho su acepción vinculada a un mero dato dentro del contexto planetario. Las relaciones que abre el vínculo entre devastación e impotencia, como categorías que asfixian el pensar dogmático (Pardo, 2014), hacen aparecer nuevas cartografías, provocando la irrupción de un modo político de resistencia mediante el reconocimiento de nuevos matices entre estratos ecológicos, mentales y sociales (Guattari, 2017). Esto, en definitiva, permitiría augurar la emergencia de nuevos afectos que anudan otros modos de relación entre la tierra, la vida humana y no humana. Esto se puede ver, por ejemplo, en la comunidad concertada al interior del vaciadero de Itaoca, ubicado en Sao Goncalo, Río de Janeiro, donde un asentamiento humano ha convivido por generaciones con los desechos orgánicos y no orgánicos provenientes de la ciudad. La realidad de estos pobladores y pobladoras expresa modos de asociación entre cuerpos atravesados por una resistencia vital a las estrategias de ordenamiento y organización capitalista del mundo, específicamente en referencia a las distinciones entre lo humano y lo no humano, lo útil y lo desechable. Ello abre el espacio a nuevas formas de interacción –de trabajo, ocio, vínculos y

afectos– que ponen en tensión las lógicas extractivas que visibilizan una escala de la devastación desde un posicionamiento más que humano.<sup>4</sup>

La cuestión de las prácticas de ‘intervención’ auguran un pensar que se deja tocar, inventando otras formas de vida, pues “no resignarse tampoco es suficiente” (Stengers, 2019, p. 58). Por ende, la intervención puede reentenderse como práctica que crea saberes *a posteriori*, politizando las acciones para desplegar nuevas formas de vida en lo social. Lo que surge de esto es una territorialización alrededor de una ecología de prácticas: de cartografías que se despliegan ‘entre-medio’ como “un movimiento de generación y disolución en un mundo de devenir donde las cosas no están aún dadas” (Ingold, 2018, p. 206), encaminadas a ‘darse’ sin destinaciones finales.

Bajo este respecto, toda práctica de intervención sería una experimentación que ensaya líneas y bifurcaciones, en donde los bordes aparecen y desaparecen haciendo devenir mapas que no pretenden fijar, ni gubernamentalizar, ni axiomatizar, ni colonizar los territorios: creación y expresión en tanto búsqueda de ‘prácticas divergentes’ (Stengers, 2005). Lo investigado por Verónica Gago (2015) nos ilustra una cartografía política que compone prácticas desde Sur Global, tanto en la feria La Salada en Buenos Aires como en la noción de cuerpo-territorio. En ambos casos se ejemplifican prácticas interventivas bajo lógicas existenciales que resisten a los modos de vida de la subjetivación hegemónica del modelo neoliberal gubernamental. Por un lado, los análisis de La Salada permiten pensar, desde un contexto de precariedad y explotación, la gubernamentalidad y los procesos de subjetivación ‘desde abajo’. En este ‘desde abajo’ se despliegan mecanismos de resistencia en lo informal, un ‘vitalismo pragmático’ que deshace las metódicas políticas y epistémicas de lo nacional-estatal, produciendo otras territorialidades “donde se mixturán elementos globales y nacionales, produciendo tipos nuevos de articulación entre territorio, autoridad y derechos” (Gago, 2015, p. 67). Por otro lado, desde los análisis de la noción de cuerpo-territorio se expone el conflicto y enfrentamiento de diversas comunidades a proyectos extractivos (urbanos, suburbanos, campesinos e indígenas) emparentados a los discursos del neodesarrollismo. Esta noción explica un nuevo mapeo de ‘despojo’ de los bienes comunes en las condiciones de la vida cotidiana de estas comunidades, bajo modalidades del neoextractivismo y sobre las estrategias de resistencia llevadas por diversas comunidades lideradas, en su mayoría, por mujeres. Estos modos de resistencia dan lugar a prácticas y modos de organización, permitiendo una “creación de territorios existenciales” (Gago, 2019, p. 99). Algunos de los alcances de esta lectura pueden

---

<sup>4</sup> Una referencia a esta experiencia comunitaria se puede apreciar en el documental *Boca de Lixo* (1993), del director brasileño Eduardo Coutinho. <https://www.youtube.com/watch?v=oZcTlC757mM>.

encontrarse en los análisis de Bolados y Sánchez (2017) sobre las resistencias en las ‘zonas de sacrificio’ en la Bahía de Quintero, en la Región de Valparaíso, Chile.

## CONCLUSIONES PROVISIONALES

Como hemos insinuado más arriba, el pensar en clave cartográfica permite rastrear nuevas coordenadas y potencialidades por medio de su encarnación en prácticas divergentes. En este sentido, pensamos que una nueva imagen del pensamiento daría cuenta, o bien estaría implicada, en evidenciar la expresión de actos de resistencia a partir de potenciales afectivos que se despliegan de manera sustractiva o de diferenciación intensiva. Estas aristas son las que nos dan herramientas para evidenciar el dinamismo imbricado entre pensamiento y política como actos de resistencia a las actuales lógicas de control, a partir de experiencias y procesos ‘menores’ que descentran la lógica de la creación de sus anclajes subjetivos y solitarios. De este modo, la intervención se torna cercana a una metódica de la creación que instala y pone a funcionar las resistencias en el ‘medio’, es decir, en las prácticas ‘intersticiales’, ‘mediales’ y ‘menores’ que se sustraen a los anudamientos soberanos y a las modulaciones afectivas propias de los dispositivos técnico-económico-políticos capitalistas.

El nodo intervención-creación piensa, entonces, a partir de prácticas encarnadas en una etología del presente –desde su actualidad y singularidad–, mostrando en su discurrir la extrañeza afectiva-filosófica de las condiciones existentes y de los impredecibles devenires que se despuntan de una experiencia de la devastación: experiencia que no es ni muy interna ni muy externa. En este sentido, la intervención busca devenir en una reconfiguración sensible del pensamiento, en la medida que logra cartografiar los afectos-efectos (Lordon, 2017) y la multiplicidad de pragmáticas que hacen posible una política atravesada por el ‘medio’ y sus instancias intersticiales. Irrumpe así otra posibilidad de intervención, donde se visualizan otras formas de vida en medio de la devastación, articulando los ‘afectos’ como cambios en el existir; “perceptos como nuevas visiones”, y conceptos en tanto “nuevos criterios con relación a las opiniones establecidas” (Sztulwark, 2019, p. 104). En definitiva, la puesta en juego de la parte inventiva, incrustada semánticamente en la intervención, permitiría salir de la resignación y la inmovilidad

afectiva, potenciando un pensar juntos que nos mueva hacia otras formas colectivas en clave de ‘composiciones menores’.

En suma, estas prácticas ancladas en la perspectiva de un devenir-menor interrumpen como fuerzas intensivas que desestabilizan y sustraen los elementos reificadores del poder. Fuerzas que, en definitiva, intervienen aquella imagen del pensar asociada a la racionalidad moderna del tiempo cronológico y de las relaciones-disposiciones ‘topológicas’ de una subjetividad humana. La intervención, por tanto, permite hacer sensible tales potenciales que deshacen y recomponen los ‘modos de vida’, a partir de “una fuerza no representativa siempre en desequilibrio” (Deleuze, 2020, p. 17), tal como aparece reflejado en los ejemplos comentados. A la luz de estos últimos, creemos que una problemática central de las prácticas interventivas, en tanto composiciones menores, aparece en los usos que asedian un sistema y una racionalidad de expresión homogénea, permitiendo posibles fugas a la representación del mundo acechada por la devastación. De este modo, una nueva imagen del pensar es habilitada por el asedio y la asfixia como gestos en torno a la devastación como ‘medio’, la cual contribuye a una pragmática del pensamiento donde la relación entre política y teoría, entre acción y pensamiento, no es unívoca ni definitiva, sino que se determina a partir de la relación co-constitutiva de agenciamientos singulares.

## RECONOCIMIENTOS

El presente artículo forma parte de los proyectos de investigación FONDECYT Regular N°1210004 y N°1210033.

## REFERENCIAS

- Armand, L. (2007). *Event States. Discourse, Time, Mediality*. Litteraria Pragnesia.
- Benjamin, W. (1998). *Por una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
- Berardi, F. (2017). El aceleracionismo cuestionado desde el punto de vista del cuerpo. En A. Avanesian y M. Reis (Comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 69-76). Caja Negra.

► **Artículos:** La devastación como fuerza del pensamiento. Consideraciones metodológicas para una...

- Bolados P. y Sánchez, A. (2017). Una ecología política feminista en construcción: El caso de las 'Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia', Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(2), 33-42.
- Coleman, R. y Ringrose, J. (2013). *Deleuze and Research Methodologies*. Edinburgh University.
- Combes, M. (2017). *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*. Cactus.
- Coutinho, E. (Director). (1993). *Boca de Lixo* [Documental]. Centro de Criação de Imagem Popular (CECIP).
- Danowsky, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *Hay un mundo por venir. Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- Deleuze, G. (1975). Ecrivain non: un nouveau cartographe. *Critique*, 343, 1207-1227.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones. Pre-Textos*.
- Deleuze, G. (2007). *Pintura. El concepto de diagrama*. Cactus.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2010). *Foucault*. Paidós.
- Deleuze, G. (2020). *Superposiciones*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1990). *Kafka. Por una literatura menor*. Era.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *¿Qué es Filosofía?* Anagrama.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la Filosofía*. Cátedra.
- Dole, C., Hayashi, R., Poe, A., Sarat, A. y Wolfson, B. (2015). When is Catastrophe? An Introduction. En C. Dole, R. Hayashi, A. Poe, A. Sarat y B. Wolfson (Eds), *The Time of Catastrophe. Multidisciplinary Approaches to the Age of Catastrophe* (pp. 1-19). Ashgate.
- Dupuy, J. (2015). Pensar lo más cerca del apocalipsis. Un itinerario. *Ciencias Sociales y Educación*, 4(8), 252-276. <https://cutt.ly/YH1kPdP>
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Siglo XXI.
- Fuller, M. (2005). *Media Ecologies. Materialist Energies in Art and Technoculture*. MIT.
- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Traficantes de Sueños.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista o del deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de sueños.
- García, L. (2015). Medialidad pura. Lenguaje y Política en Walter Benjamin. *RECIAL, Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, 6(8).

- Gherardi, S. (2017). Sociomateriality in Posthuman Practice Theory. En A. Hui, T. Schatzki y E. Shove (Eds.), *The Nexus of Practices. Connections, constellations, practitioners* (pp. 38-51). Routledge.
- Guattari, F. (2017). *Las tres ecologías*. Pre-Textos.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Universidad Alberto Hurtado.
- Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política*. Universidad de Zaragoza.
- Marder, M. (2021). *Dump Philosophy. A Phenomenology of Devastation*. Bloomsbury.
- Massumi, B. (2019). Immediation Unlimited. En E. Manning, A. Munster y B.M. Thomsen (Eds.), *Immediation II* (pp. 501-543). Open Humanities.
- Moscoso, P. y Azócar, P. (2019). El 'miedo' de las Ciencias Sociales. Hacia una propuesta epistemopolítica de Intensificación afectiva. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 64(236), 383-404.
- Murphie, A. (2019). The World as Medium: A Whiteheadian Media Philosophy. En E. Manning, A. Munster y B.M. Thomsen (Eds.), *Immediations I* (pp. 16-46). Open Humanities Press.
- Pardo, J. (2014). *A propósito de Deleuze*. Pre-Textos.
- Parikka, J. (2012). *What is Media Archeology?* Polity.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Stengers, I. (2005). Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, 11, 183-196.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Ned.
- Stengers, I. (2019). *Cómo pensar juntos. Dos conferencias sobre ciencia, política y desastre*. Saposcat.
- Stengers, I. (2020). *El cuidado de los posibles. Una conversación con Isabelle Stengers*. Cactus. <https://cutt.ly/THrkczF>
- Steyerl, H. (2018). *Los condenados de la pantalla*. Caja Negra.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*. Stanford University.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Caja Negra.
- Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Caja Negra.