

## ***Spinoza indio: hacia la crítica deleuziana a la modernidad capitalista***

por JOSÉ EZCURDIA\*

### **Abstract**

The following text renders an account of Deleuze's ontological and political characterization of "becoming Indian", assembled from the works of Spinoza. Deleuze, stemming from this notion, articulates a peculiar interpretation of the Spinozian philosophy that emerges as a framework to make his critique on a philosophy of State and capitalist modernity that annihilates all minor or minority movements. The transmission bridge that Deleuze articulates between the Spinozian ontology and the notion of "becoming Indian" clarifies the French thinker's conception of philosophy as a libertarian exercise whose vocation is to be a community production that stands up and resists the axiomatic capitalist domination.

Keywords: Spinoza, immanence, body, Indian, capitalism.

### **1. Spinoza: hacia una filosofía libertaria. Devenir indio y crítica a la filosofía de Estado**

Como es bien sabido por todo aquel que se ha acercado a la filosofía de Deleuze, ésta encuentra en Spinoza uno de sus pilares fundamentales. Junto con Bergson y Nietzsche, Deleuze hace suyo a Spinoza, al grado de que la doctrina del filósofo holandés articula desde dentro su propia reflexión, constituyéndose como motor y como engrane que impulsa, vertebrada y coordina su compleja trama discursiva. La correa de transmisión que Deleuze establece entre su filosofía y la de Spinoza aparece como momento fundamental de la propia filosofía de la diferencia deleuziana, en la que la diferencia misma, en tanto acontecimiento, hace efectiva su forma en el ámbito de lo menor o minoritario que se determina como tal en su propio despliegue inmanente, y no como copia que responde a algún modelo o causa ejemplar exterior o trascendente. Las deleuzianas concepciones de lo menor o lo minoritario cobran contenido justo en el marco de una ontología inmanentista de ascendente spinoziano que le restituye su propia potencia, frente a toda forma trascendente que es el horizonte simbólico y práctico para restarle valía y vitalidad. Es la noción de inmanencia spinoziana la piedra angular de la filosofía de

\* Centro Regional de Investigaciones multidisciplinarias. Universidad Nacional Autónoma de México.

Deleuze. Nuestro autor extrae las consecuencias ontológicas de una noción de causa inmanente que se resuelve como ariete para desmontar los rendimientos psicológicos, éticos y políticos de una noción trascendencia que se ordena, para decirlo con Foucault, como dispositivo de dominación.

Deleuze apunta en relación al carácter crítico del inmanentismo spinoziano:

Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento infinito, y le confirió al pensamiento velocidades infinitas en el tercer tipo de conocimiento, en el último libro de la *Ética*. Alcanzó en él velocidades inauditas, atajos fulminantes que ya sólo cabe hablar de música, de tornado, de vientos y de cuerdas. Encontró la única libertad en la inmanencia (Deleuze 2009: 49)

Deleuze, toda vez que subraya la centralidad de Spinoza en su pensamiento, señala la forma de lo menor o minoritario en tanto una producción afectiva que da satisfacción a la vida como causa inmanente, plantando cara a una axiomática capitalista que a partir de diversos aparatos ordenados en la lógica de la trascendencia –el Estado, la Iglesia, los medios masivos de comunicación– dispone de su captura y su sometimiento.

Nuestro autor apunta al respecto:

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros. –Una vez más, esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, por el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este y el Oeste). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate existente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas y de determinar las condiciones peculiares bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender lo *Particular* como forma innovadora). (Deleuze 2010: 474)

Deleuze hace de la recepción de la filosofía de Spinoza el principio de la articulación de una filosofía de la diferencia que goza de una dimensión libertaria. Lo menor o minoritario se funda en una ontología inmanentista y materialista en la que el cuerpo vivo es el vehículo de los afectos activos que precipitan la afirmación de la vida como causa inmanente. La producción afectiva efectúa la promoción de un acontecimiento

como capacidad de autodeterminación, que es el plano de la emergencia de formas menores o minoritarias que se constituyen como espacios de resistencia y combate frente al Estado rehén de la axiomática capitalista<sup>1</sup>.

Spinoza es para Deleuze el fundamento para llevar a cabo la articulación de una filosofía y una ontología política que como el propio acontecimiento, enfrenta todas aquellas doctrinas que vienen a aceptar los mecanismos lógicos y simbólicos de la dominación asociados a la noción de la trascendencia. Las filosofías que apuntalan figuras como Dios, el Estado o el Capital, por ejemplo, se constituyen para Deleuze en el gesto servil de caracterizar no sólo al cuerpo vivo como objeto proscrito y perseguido, sino a la conciencia desde el horizonte de la significación y la subjetivación –el pecado, la deuda, la obediencia, etc.– que afirman un proceso de dominación. Deleuze denuncia a aquellas filosofías que al legitimar variantes diversas de la figura del Uno trascendente se ordenan como instrumento de un ejercicio del poder que se realiza a través de la producción de afecciones pasivas que precipitan una relación de fuerzas en la que el cuerpo y la conciencia se niegan a sí mismos, dándole la espalda a su principio inmanente.

Deleuze señala las filosofías de Kant y Hegel como casos paradigmáticos de una filosofía de Estado encaminada a negar lo menor o lo minoritario en tanto afirmación de la potencia de una materia viva que aparece como plano de inmanencia:

Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del *Cógitio*, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo esta regulado a partir del momento en que la forma Estado inspira una imagen del pensamiento. (Deleuze 2010: 381)

Kant y Hegel son para Deleuze columna vertebral de una filosofía que tiene como función el sostenimiento del Estado y la consiguiente negación de lo menor o

<sup>1</sup> Cfr., a propósito de la oposición molar/molecular: «La díada Molar/Molecular no cesa de variar, de intercambiarse, de *desterritorializarse* y *reterritorializarse*; una máquina abstracta de sobrecodificación y mutación que por resonancias transita inestabilidades sin dejar de lograr un equilibrio relativo. Es aquí donde lo político toma relevancia en una doble dimensión: por un lado lo *macropolítico*, asociado a lo molar, lo binarizante, lo sobrecodificado; por otro lado, lo *micropolítico*, vinculado a la desterritorialización, a lo molecular, a las fugas descodificadas. Así, la política en todas sus magnitudes estará atravesada por intensidades deseantes que se solidifican o dinamizan según los devenires sean mayoritarios o minoritarios. Ciertamente, el estudio de las manifestaciones políticas debe interesarse más por advertir las líneas de fuerzas, aislar los focos de codificación y delinear los puntos de fuga que se les escapan, entre *los devenires de una multiplicidad de líneas o de dimensiones entremezcladas, duras o flexibles, microscópicas o macroscópicas*» (Díaz 2013-14: 36).

minoritario en tanto afirmación de un plano de inmanencia que se expresa en la producción de singularidades. La filosofía moderna se despliega en un idealismo racionalista que reintroduce la trascendencia platónica bajo la figura de un Estado que aparece como dispositivo de dominación. Del *cogito* cartesiano, al sujeto trascendental kantiano y de ahí al Espíritu hegeliano, Deleuze rastrea el progreso de una filosofía de Estado encaminada a cancelar la emergencia de lo menor o lo minoritario como espacio vivo y material de autodeterminación.

Es en este contexto que Deleuze señala a Heidegger como momento notable del papel de la filosofía en la justificación y articulación de un Estado orientado a sofocar la emergencia de lo menor o minoritario. El nazismo de Heidegger hace evidente según Deleuze la orientación de una filosofía occidental que en lugar de constituirse como motor de un proceso libertario, se enfila en el sostenimiento del Estado mismo como aparato de captura y espacio de realización de una esclavitud maquínica.

Deleuze señala al respecto:

La posición de muchos autores respecto a la democracia es compleja, ambigua. El caso de Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritorializara efectivamente en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opongán, ora para poner en tela de juicio su filosofía, ora para absolverle en nombre de unos argumentos tan complicados y rebuscados que uno se queda dubitativo. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron) Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se esperaba a un griego? ¿Cómo no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta? (Deleuze 2009: 110)

La adhesión de Heidegger al régimen nazi muestra para Deleuze la brújula oculta de una filosofía occidental que al encontrar en el Estado una forma renovada de trascendencia, justifica su determinación como instrumento de una maquinaria de aniquilación de todo agenciamiento o forma de vida libre fundada en un proceso de autodeterminación ético y político. Heidegger, en tanto nazi, aparece como hito de la articulación de una filosofía de Estado encaminada a la eliminación de lo menor o minoritario en tanto acontecimiento o diferencia.

Deleuze deplora a Heidegger la territorialización del discurso filosófico en un Estado nazi vertebrado en una profunda vocación de desprecio, exclusión y exterminio. La raza aria, constituida como Estado, no es para Deleuze objeto adecuado de la feliz articulación de una filosofía capaz de expresar una toma de contacto de la conciencia con la vida o plano de inmanencia. La filosofía heideggeriana niega una producción de

afectos que de lugar a la libertad encarnada en la afirmación de lo menor o minoritario. Deleuze reprocha a Heidegger reterritorializar la filosofía en una raza aria que se erige como centro y realización de lo real, cuando son los pueblos indios en donde la propia filosofía bien puede experimentar una reterritorialización caracterizada como producción de sentido. Los pueblos indios representan para Deleuze la propia materia viva que sin la mediación del Estado como cristalización del Uno trascendente, se constituye como fuente de afectos, intensidades e imágenes que bien pueden nutrir a la propia filosofía en el proceso mismo de la producción de sentido donde radica su vocación libertaria.

Deleuze apunta al respecto:

(Heidegger) Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribir *para* los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero que significa “para”? No es “dirigido a”, ni siquiera “en lugar de...” Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía. (Deleuze 2009: 111)

La filosofía se ha de reterritorializar según Deleuze en los pueblos indios que dado su carácter diferencial y nómada, bien la pueden nutrir justo con los afectos que se enderezan como la dimensión material de la producción de sentido. Los pueblos indios, al encontrarse fuera de la historia, por su acentuado comunitarismo, por su relación interior con el animal y al gozar de formas de hacer experiencia asignificantes y asubjetivas, son para Deleuze objeto de un quehacer filosófico que se ha de abrir a un plano prefilosófico –la vida misma o plano de inmanencia– para llevar a cabo la emisión de singularidades en la que el acontecimiento tiene lugar. Los pueblos indios, al oponerse a la captura del Estado y a la larga carga de dominación y esclavitud que supone, son para Deleuze justo la forma misma de un hecho diferencial que se constituye como afirmación de lo menor y minoritario que ha de ser objeto y cuerpo de una reflexión filosófica que no se ve capturada y reducida a la condición justo de una filosofía dócil y servil para con el Estado mismo. Los pueblos indios proveen a la filosofía de los afectos que le otorgan un carácter material, por lo que ésta deja de reducirse a la mera figura de filosofía de Estado y satisface la vocación libertaria que la caracteriza. La filosofía, en el horizonte del devenir indio, se sacude la pesada herencia platónica que hace de ésta insumo de un ejercicio del poder alienante y esclavizante. La filosofía se inclina ante un devenir indio que enfila la creación de conceptos en la que se constituye en un registro nómada y diferencial, que apuntala la producción de lo menor o lo minoritario.

Para Deleuze la filosofía tiene como objeto la producción de pueblo. Es la afirmación del pueblo como potencia instituyente la razón de ser de una filosofía que propicia la promoción de los afectos activos en los que cobra forma todo proceso ético y político de autodeterminación. Pueblo y una filosofía que asume su vocación libertaria, establecen una circularidad en la que el pueblo nutre a la filosofía con los afectos que ésta ha de traducir en conceptos dúctiles y dinámicos, –capaces de expresar formas singulares y de dar lugar a la producción de sentido–, y la filosofía llama al pueblo a ganarse como pueblo, justo en la afirmación material de un hecho diferencial que resiste a la dominación del Estado instrumento de la axiomática capitalista.

Deleuze señala al respecto:

El pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir pueblo” de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y los libros de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente. (Deleuze 2009: 111)

Filosofía y pueblos indios constituyen para Deleuze una zona de intercambio, un umbral o un “entre”, en el que el acontecimiento mismo tiene lugar. Pueblo y filosofía establecen para Deleuze una zona de intercambio de la que se destila una doble promoción: la del pueblo como forma menor o minoritaria que resiste a la dominación del Estado, y la de la filosofía que se gana como filosofía, justo al llamar al pueblo a constituirse como pueblo, y no verse degradada a la figura de “filosofía de Estado”. Materia o producción afectiva y filosofía como creación de conceptos establecen una serie de intercambios en los que el pueblo sale fortalecido, pues la filosofía le otorga horizontes de sentido sobre la que éste vuelca su potencia ethopoiética, y la filosofía ve dignificada su forma, pues recibe del pueblo fuerzas y afectos para constituirse ella también bajo una forma nómada y diferencial que se resuelve en una orientación libertaria.

## **2. Cuerpo, intuición y cultura**

En el marco de la concepción del devenir indio que le restituye a la filosofía su carácter libertario, podemos preguntar: ¿cuál es la caracterización deleuziana de la reflexión de Spinoza? ¿Cómo concibe Deleuze a la filosofía de Spinoza, ante la distinción entre una filosofía libertaria en clave de devenir indio y una filosofía de Estado orientada

a la legitimación del Estado mismo en tanto aparato de dominación?

Para dar respuesta a estas preguntas podemos señalar que Deleuze articula una metafísica vitalista y materialista en la que la intuición aparece como corazón del movimiento productivo de lo real, en la medida que es la forma misma de un acontecimiento en el que la vida como causa inmanente da cumplimiento a su forma como impulso creativo. La intuición como un vaivén entre *Physis* y *Nous* es el plano de realización de lo real como una materia viva como imagen y conciencia virtual que en la visión o pensamiento tiene su satisfacción como imagen revelada o conciencia actual<sup>2</sup>.

La intuición como vaivén entre ser y pensar es concebido por Deleuze como una intuición volitiva en la que el pensamiento, al hacer una toma de contacto con la vida como plano de inmanencia o fuerza germinativa, afirma a la vida misma en el registro de una volición que es el motor interior de un excedente diferencial. La intuición volitiva es el vínculo de la conciencia *con* la vida, en tanto afirmación de la vida *en* la conciencia y afirmación de la vida *por* una conciencia que se afirma justo como pensamiento o capacidad de autodeterminación.

Deleuze apunta al respecto:

Quando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego que retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes: “el átomo va tan de prisa como el pensamiento”. El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera. (Deleuze 2009: 42)

Asimismo suscribe:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un

<sup>2</sup> En relación a las nociones de virtual y actual en la filosofía de Deleuze, Hardt, señala que «Ahora que, junto con Bergson y Deleuze, hemos adoptado una perspectiva ontológica firmemente basada en la duración, aún necesitamos ver cómo se comunican lo virtual y lo actual. La discusión de Bergson analiza intensamente la evolución de lo virtual a lo actual: lo que Deleuze llama el proceso de diferenciación o “actualización» (Hardt 2004: 59). Asimismo, «En cambio, para que lo virtual llegue a ser actual, debe crear sus propios términos de actualización. La razón de ello es sencilla: mientras que lo real es la imagen y su semejanza de lo posible que realiza, por su parte, lo actual no se asemeja a la virtualidad que encarna. La diferencia entre lo virtual y lo actual es lo que requiere que el proceso de actualización sea una creación» (Hardt 2004: 64).

relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser. (Deleuze 2009: 42)

Para Deleuze la intuición se constituye no como una función meramente cognitiva cuya determinación se restrinja al ámbito de la teoría del conocimiento o la epistemología. La intuición tiene una radical dimensión ontológica en el sentido de que es la figura a partir de la cual se hace inteligible la naturaleza misma de lo real en tanto plexo de imágenes que se enderezan como matrices productivas de toda forma determinada. La intuición como vaivén entre ser y pensar, entre *Physis* y *Nous*, es el movimiento interior en el que se hace efectiva la afirmación de la vida como causa inmanente y expresiva que da lugar a un abanico ilimitado de formas intensivas. Estas formas intensivas, justo al relanzar a la vida como causa inmanente justo en el registro de experiencia de la voluntad, hace efectiva una libertad que supone una densidad ontológica efectiva. La libertad como afirmación de segundo grado o contra-efectuación es el contenido de un acontecimiento que supone una metamorfosis o transmutación. La transmutación de la materia viva en consciencia, es precisamente la afirmación de la vida como causa de sí en tanto libertad o capacidad de autodeterminación<sup>3</sup>.

Deleuze apunta al respecto:

¿Qué quiere decir entonces querer el acontecimiento? ¿Es aceptar la guerra cuando sucede, la herida y la muerte cuando suceden? Es muy probable que la resignación sea aún una figura del resentimiento, él, que ciertamente posee tantas figuras. Si querer el acontecimiento es, en principio, desprender su verdad eterna, como el fuego del que se alimenta, este querer alcanza el punto en que la guerra se hace contra la guerra, la herida, trazada en vivo como la cicatriz de todas las heridas, la muerte convertida en querida contra todas las muertes. Intuición volitiva o transmutación. (Deleuze 1987: 183)

Asimismo sostiene:

Y si es en esta parte que la efectuación no puede consumir, ni la causa producir, donde el acontecimiento reside enteramente, es también ahí donde se ofrece a la

<sup>3</sup> Cfr. Badiou (2002: 63): «¿Pero por qué este doble recorrido se autoriza a designar una intuición? Ésta es sin duda la idea más profunda de Bergson-Deleuze: cuando captamos el doble movimiento descendente y ascendente, de los entes al ser y luego del Ser a los entes, pensamos de hecho el movimiento del Ser mismo, que sólo es el entre-dos, o la diferencia, de los dos movimientos». A propósito de la interioridad de las nociones de diferencia y *causa sui*: «Esta causa interna es la causa eficiente que ocupa un lugar central en los fundamentos ontológicos escolásticos. Además, sólo la causa eficiente, precisamente en virtud de su naturaleza interna, puede sostener al ser como sustancia, como *causa sui*. En el contexto bergsoniano, podríamos decir pues que la diferencia eficiente es la que funciona como motor interno del ser. A través de esta dinámica productiva interna, el ser de la diferencia eficiente es *causa sui*» (Hardt 2004: 43).



contra-efectuación y donde reside nuestra más alta libertad, por la cual lo desarrollamos y conducimos a su término, a su transmutación, y nos convertimos finalmente en dueños de las efectuaciones y de las causas. (Deleuze 1987: 250)

El movimiento pendular de la conciencia y la vida es para Deleuze el proceso de esclarecimiento de las imágenes en las que se constituye la materia viva en el horizonte intensivo de una conciencia en el que la vida se toma a sí misma y se afirma como libre autodeterminación. La libertad como afirmación de segundo grado o contra-efectuación goza de una densidad ontológica que desborda por mucho el mero espacio de la representación: es la forma misma de lo real que se eleva a una dimensión incorporeal en el que la materia viva encuentra su plenificación inmanente. El acontecimiento como incorporeal es el destilado alquímico por el que la materia viva da cumplimiento a su forma productiva. Como decimos, el vínculo de la conciencia *con* la vida, en tanto afirmación de la vida *en* la conciencia y afirmación de la vida *por* la conciencia, es la *Obra* en la que se precipita el acontecimiento en tanto un resplandor que expresa la forma de la vida que renace alada para proyectarse como libertad o autoafectación<sup>4</sup>.

Es en este horizonte reflexivo que Deleuze da cuenta de un proceso de desestratificación que es concomitante al propio movimiento productivo de la intuición. El vínculo de la conciencia con la vida o plano de inmanencia implica el desmontaje de una conciencia articulada en los registros de significación y subjetivación que hacen posible el reflejo cumplimiento del deber moral. La conciencia, para hacer efectivo el vaivén entre ser y pensar, ha de experimentar un abismamiento en su principio genético que exige la desarticulación de los horizontes de experiencia propios de una moral heterónoma que se realiza a partir de un abanico de afecciones pasivas. El vínculo de la conciencia con la vida es concebido por Deleuze como una toma de contacto con un plano de inmanencia que se revela inmediatamente a la conciencia como un plexo de imágenes-afecto preindividuales e impersonales que se despliegan en un hojaldre ilimitado de dimensiones que se penetran entre sí y se constituyen como foco virtual y resorte interior de toda realidad actual preñada de una carga intensiva peculiar.

Deleuze recurre a la pluma de Lovecraft para hacer expresos estos planteamientos:

<sup>4</sup> «Podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal» (Badiou 2002: 63). Asimismo cfr. Ramey (2016: 37), donde expone las tesis centrales que vertebran la vertiente alquímica y hermética de la filosofía deleuziana: «Lo que aquí pretendo sostener es que las referencias a la espiritualidad en su obra no son ni incidentales ni meramente heurísticas, y que, cuando es apreciada correctamente, la singular síntesis vital de las perspectivas natural y espiritual que realiza Deleuze se presenta como un avatar contemporáneo del pensamiento esotérico o “hermético” occidental, y que debe ser comprendida como una repetición no-idéntica y contemporánea de esta tradición arcaica».

En términos grandiosos y simplificados trata Lovecraft de enunciar esta última palabra de la brujería: “Las Olas aumentaron su potencia y descubrieron a Carter la entidad multiforme cuyo fragmento actual sólo era un ínfima parte. Le enseñaron que cada figura en el espacio sólo es el resultado de la intersección, por un plano de una figura correspondiente y de mayor dimensión, de la misma manera que un cuadrado es la sección de un cubo y un círculo la sección de la esfera. De igual modo, el cubo y la esfera, figuras de tres dimensiones son la sección de formas correspondientes de 4 dimensiones que los hombres sólo conocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son las sección de formas de 5 dimensiones y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinitud arquetipo”. (Deleuze 2010: 256)

La intuición como vaivén entre Physis y Nous tiene como momento una involución de la conciencia a la propia Physis en tanto plexo de imágenes en el que las coordenadas espacio-temporales y las categorías características de la representación resultan del todo inoperantes. La Physis o plano de inmanencia, a la vez que reviste un carácter elemental o material, goza de una dimensión psíquica que transmite a la conciencia afectos puros irreductibles también a toda afección refleja propia del sistema sensoriomotor. El plano de inmanencia aparece como un rehilete o una mandala dinámico de imágenes preindividuales e impersonales que son interiores entre sí, y que en su movimiento helicoidal se constituye como fuente virtual de la que se desprende la realidad misma en su carácter intensivo y productivo.

El vínculo de la conciencia con su principio no es una experiencia de orden racional. La intuición es más bien una intensificación de la conciencia por la que ésta se eleva a una aprehensión suprarrazional de su principio genético que desemboca en una rearticulación de los equilibrios interiores en los que se vertebrada. Las relaciones entre consciente e inconsciente se ven trastocadas y reorganizadas en el registro de experiencia que implica la intuición. La intuición supone un esfuerzo y una concentración tal de la conciencia, que conlleva tanto la anulación del yo, como la expansión de ésta por la fusión en su fuente en tanto haces de fuerzas múltiples que se tejen en horizontes afectivos asignificantes y asubjetivos.

Deleuze apunta al respecto:

5 «La aprehensión de los diferentes rasgos que hacen la imagen del pensamiento es de naturaleza no conceptual, intuitiva, de modo que, tal como quería Bergson, toda filosofía depende de una intuición, pero al mismo tiempo, se dice que el plano es trazado, instaurado, “el implica” una experimentación titubeante, y su trazo recurre a medios poco confesables, poco racionales y razonables (sueños, embriaguez, exceso etc.)» (Mengue 2008: 58).

A propósito de la concepción de brujería en Deleuze cfr., Salzano en Lee y Fisher (2019: 16): «Afortunadamente con Gabriel Tarde entendimos que lo infinitesimal no es un atributo de lo extenso sino de la declinación. Por eso lo anomal, ese As bajo la manga del brujo, es, según Deleuze, “lo desigual, lo rugoso, la asperidad, el máximo de desterritorialización”, la imprevisible y difusa frontera que serpentea entre los reinos, los géneros y las especies».

Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería. (Deleuze 2009: 46)

Desde la perspectiva deleuziana la filosofía y el pensamiento han de hacer una toma de contacto con un plano pre-filosófico que es la causa eficiente y material de las imágenes, los afectos y los conceptos en los que se constituyen. La vida como plano de inmanencia es el corazón de un pensamiento que se vale de la razón para expresar la forma misma de lo real en su dimensión intensiva y productiva: la sin-razón es el motor interior de la razón, la locura es la fuente de la sabiduría. La brujería aparece como dimensión interior de una filosofía que tiene como función la creación de conceptos<sup>6</sup>.

Es en este marco que Deleuze señala que Spinoza, en el contexto de la filosofía moderna, es un referente capital de la reflexión filosófica, en la medida que subraya justo el plano de inmanencia como inconsciente productivo, resorte fundamental de la articulación del pensamiento. El conocimiento del tercer género spinoziano o la *scientia intuitiva*, se constituye como la movilización de aquellas fuerzas inconscientes que son decisivas tanto en la formación del carácter, como en la articulación de conceptos capaces de expresar la forma misma de lo real en su dimensión intensiva.

El conocimiento del tercer género spinoziano supone según Deleuze un cuerpo desestratificado que hace efectiva la promoción de afectos puros que satisfacen la forma de la vida o materia viva en tanto causa inmanente. La materia viva como causa inmanente es un inconsciente que en el cuerpo asubjetivado y asgnicante se ordena en una intuición volitiva que otorga forma y consistencia al hecho diferencial.

Deleuze apunta al respecto:

Spinoza abría a la ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos sobre todo esto, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuales son sus fuerzas ni qué preparan. Nietzsche sabe que le ha llegado la hora: “Nos hallamos en una fase en que lo consciente se hace modesto”. Llamar a la conciencia a la necesaria modesta, es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una

<sup>6</sup> En relación a la magia en el pensamiento de Deleuze, Cfr., Lee y Fisher (2009: 61): «La magia es otra forma de conocimiento, que depende usualmente del secreto de la experiencia inexpresable, pero tal aproximación corre el peligro de olvidar el otro lado de la actividad, aquel en el que el ‘conocimiento’ es un proceso activo, encarnado, de aprendizaje experimental. Cualquier énfasis en un concepto sobresimplificado del conocimiento caerá presa del permanente peligro de un escepticismo debilitante. En este ensayo sólo he sido capaz de dar algunas sugerencias muy amplias, pero el propósito es presentar la noción de otra corriente en la práctica mágica, una que corre a la par de toda actividad humana; la actividad del devenir experimental y anomal que puede ser hallada en el corazón de cualquier noción de libertad. Como tal, la magia –como la filosofía– tiene menos importancia para el conocimiento que para una práctica ética de relaciones con lo viviente».

transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual. “Quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo”. (Deleuze 2006: 59)

Deleuze ve en las tesis centrales de Spinoza y Nietzsche los rasgos fundamentales de un vitalismo materialista que en la figura del cuerpo encuentra un momento crucial de su articulación: el cuerpo para nuestros autores expresa la forma misma de lo real en tanto fuerza que en el horizonte de la intuición se endereza como libertad. La sustancia spinoziana y la voluntad de poder nietzscheana encuentran en el cuerpo el marco material de afirmación de su forma en tanto poder creativo. La filosofía vitalista acoge el cuerpo justo en tanto un inconsciente que provee a la conciencia de los contenidos que con el concurso de la voluntad se resuelven en la promoción de un acontecimiento que se constituye como una intensidad que es causa de sí.

Es con base en estos planteamientos que Deleuze da cuenta de la noción de cultura justo como el cultivo del propio plano de inmanencia en tanto un plexo de imágenes germinativas. La cultura es expresión del cultivo del cuerpo como tierra fértil de la que la conciencia cosecha las imágenes, los conceptos, los perceptos y los afectos que expresan la afirmación la materia viva como capacidad de autodeterminación. La cultura se concibe para Deleuze no en un proceso de normalización y disciplinización –un método– dado por un régimen de afecciones pasivas que suponen el cumplimiento de una ley de carácter heterónomo, sino como un proceso *formativo*, en el sentido griego del término –como *paideia*– en el que el cuerpo mismo vertebrado en afecciones activas hace consciente el inconsciente o plano de inmanencia. Es precisamente la negación del registro de experiencia que implica la corporalidad normalizada y disciplinada –la violencia al pensamiento– el principio que invita al pensamiento a pensar. La violencia al pensamiento moviliza el inconsciente, en tanto motor interior de un pensamiento que es corazón de la cultura en el que la materia viva resplandece como libertad.

Deleuze apunta al respecto:

Sólo se entenderá este concepto de cultura si se captan todas las formas en las que se opone al método. El método supone siempre una buena voluntad de pensador, “una decisión premeditada”. La cultura, en cambio, es una violencia sufrida por el pensamiento, una formación del pensamiento bajo la acción de fuerzas selectivas, un adiestramiento que pone en juego todo el inconsciente del pensador. (Deleuze 2006: 153)

Asimismo señala:

Los griegos no hablaban de método, sino de *paideia*; sabían que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar. Incluso Platón distinguía lo que obliga a pensar y lo que

deja el pensamiento inactivo; y el mito de la caverna subordinaba la *paideia* a la violencia sufrida por un prisionero, sea para salir de la caverna, sea para volver a ella. Nietzsche encuentra esta idea griega de una violencia selectiva de la cultura en los textos célebres. (Deleuze 2006: 153)

La desestratificación es para Deleuze insoslayable en el proceso formativo que aparece como nervio de la producción de cultura. Toda creación de un territorio reclama la purificación de aquellas afecciones pasivas que implican la vertebración de la conciencia en el horizonte de la heteronomía moral. Los procesos de desterritorialización y reterritorialización exigen un gobierno de sí que tiene como núcleo el ejercicio del conocimiento intuitivo en tanto conquista y satisfacción de un inconsciente liberado de aquellos modelos que determinan desde un horizonte reactivo su función deseante. La creación de una línea de fuga como espacio de resistencia, supone el cultivo del cuerpo individual y colectivo como tierra fértil donde tiene lugar la cultura como espacio privilegiado de autoafectación. La producción de lo menor o minoritario es para Deleuze la afirmación de una materia viva que se resuelve en un excedente diferencial que se revela como un autoafecto, fuente de un proceso ethopoiético. La emergencia de la multitud en tanto expresión de la suma inagotable de luchas de liberación, es justo la afirmación de la cultura como expresión de cuerpos activos que afirman a la vida en tanto causa inmanente. Deleuze establece una crítica a la modernidad capitalista a partir de un vitalismo filosófico de corte materialista. Es la propia materia viva en el horizonte de la intuición volitiva el principio que da densidad ontológica justo a la creación de un pueblo que en su contextura afectiva plantan cara a la axiomática capitalista. Cuerpo, cultura y pueblo se engarzan en la filosofía de Deleuze, en tanto momentos importantes de una ontología política de corte vitalista y materialista.

### 3. Spinoza indio

En este punto podemos volver a preguntar: ¿cuál es la significación de la filosofía spinoziana en el marco de la concepción deleuziana de la producción de pueblo? ¿En qué sentido el devenir indio deleuziano guarda vínculos con la propia filosofía de Spinoza? ¿Es que la filosofía bruja de Deleuze como producción inconsciente está asociada a la *scientia intuitiva* spinoziana como producción de cultura? ¿La resistencia que presentan los pueblos indios frente a la axiomática capitalista guarda algún parentesco con la filosofía de Spinoza que aparece no como filosofía de Estado, sino como una filosofía intrínsecamente libertaria? ¿Acaso Deleuze nos regala un Spinoza indio?

En una primera instancia Deleuze en *Mil mesetas* hace una caracterización de la ontología spinoziana a partir de la artaudiana noción de CsO. El CsO de Artaud es el propio plano de inmanencia de Spinoza atravesado por intensidades y afectos que satisfacen su forma como plexo productivo. La crítica spinoziana a la metafísica de la

trascendencia es el fondo de la concepción del plano de inmanencia como materia viva o CsO liberado de los estratos de significación y subjetivación que atan a la conciencia al ciego y reflejo cumplimiento del deber moral. El CsO es la vida que como conciencia virtual, hace actual su forma en cuerpos tejidos por afectos activos que se resuelven en una tonalidad intensiva determinada<sup>7</sup>.

Deleuze apunta al respecto:

Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a través de la matriz. (Deleuze 2010: 153)

Es en el contexto de la caracterización del plano de inmanencia como CsO que Deleuze empareja a Spinoza con el pueblo Tarahumara. Los indios Tarahumara, maestros infinitos e inalcanzables de Artaud, representan según Deleuze el caso vivo de una ontología inmanentista y vitalista en la que el pueblo mismo es ámbito expresivo y constitutivo de la materia viva: el pueblo Tarahumara hace efectivo el plano de inmanencia en tanto un plexo a la vez uno y múltiple que se endereza en un gesto diferencial. El pueblo tarahumara encarna una intuición como vaivén entre ser y pensar que efectúa la potencia de la materia viva sin la tutela de una figura exterior o trascendente. La anarquía coronada del emperador Heliogábalo es la fuerza productiva de un Spinoza indio en el que la apertura de la conciencia al plano de inmanencia dada en la experiencia del peyote, es la producción de un pueblo que se da forma a sí mismo sin la mediación que supone el Estado como dispositivo de dominación. Deleuze nos regala un Spinoza tarahumara que muestra la forma de lo menor o lo minoritario como un movimiento excéntrico y creativo que expresa fuerzas activas capaces de impulsar y experimentar una transmutación que se resuelve como libre albedrío.

Deleuze señala al respecto:

Relectura de Heliogáblalo y de los Tarahumaras. Pues Heliogáballo es Spinoza, y Spinoza, Heliogáblalo resucitado. Y los Tarahumaras es la experimentación, el peyote. Spinoza, Heliogáballo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una y la misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple. Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad de fusión, la fusibilidad como cero

<sup>7</sup> «Uno se encuentra como arrastrado a la razón de la expresión, hacia su centro invisible y productor, allí donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allí donde se elabora la potencia de la conjugación y la desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El Anti-Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, “el continuo ininterrumpido del CsO”» (Mengue 2008: 119).

infinito, plan de consistencia. Materia en la que no hay dioses. (Deleuze 2010: 163)

Para Deleuze devenir indio implica la promoción de un cuerpo vivo que se sustrae a los regímenes de percepción y a las formas de hacer experiencia que implica un cuerpo individual y social diseñado por los aparatos de captura de la axiomática capitalista. Devenir indio es para Deleuze la afirmación de la potencia de un CsO que se concibe como plano de inmanencia y se afirma como un cuerpo vivo constituido por afecciones activas. Spinoza en la filosofía de Deleuze deviene indio, en la medida que los indios son spinozianos *avant garde*: exteriores a una axiomática capitalista y a un cristianismo que se resuelven en una producción de subjetividades articuladas en función de la realización de una esclavitud maquínica. Spinoza y los indios Tarahumara constituyen un buen encuentro en el que uno a otro esclarecen y hacen inteligible su forma precisamente bajo la forma de una afirmación inmanente que resiste a los propios dispositivos de dominación en los que se despliega en la modernidad capitalista.

Deleuze nos regala un Spinoza indio que revienta desde dentro una filosofía de Estado que aparece como momento de la efectuación de un diagrama o una relación de fuerzas que asegura la entronización del proyecto de civilización Occidental en tanto proyecto de dominación y cristalización de una esclavitud maquínica. Spinoza indio es la atalaya crítica y reflexiva para restituirle a lo menor o lo minoritario su fuerza como bastión de resistencia frente a la axiomática capitalista, y para devolverle a la propia filosofía una dimensión vital que radica en la creación de conceptos que llaman al pueblo a ganarse como pueblo. Spinoza indio, Spinoza hereje, Spinoza brujo, se revela como filón teórico de una pragmática de los afectos y las intensidades que dan satisfacción al inconsciente o cuerpo vivo y a la filosofía como frente de resistencia y lucha de liberación.

Para Deleuze una filosofía que lleva a buen puerto su vocación libertaria se constituye como “contra-pensamiento” en la medida que va en dirección contraria de la escolástica con la que se reviste el Estado en tanto dispositivo de dominación. Este contra-pensamiento tiene necesariamente un carácter marginal, independiente, privado, que lo confina en un radical aislamiento frente al orden discursivo e intersubjetivo tejido alrededor del Estado mismo que concita afectos y subjetividades marcados por la enajenación, el control, la disciplina o el franco exterminio. Y sin embargo la propia marginalidad y la soledad del contra-pensamiento es tan sólo aparente: ésta se constituye como caja de resonancia de la emergencia del pueblo. El pensador privado vive y anima la multitud que nutre interiormente al pueblo, pues hace suya la voz de los afectos y las intensidades que detonan la emergencia de éste en tanto movimiento

<sup>8</sup> Cfr. Salzano en Lee y Ficher (2009: 16): «Lo cierto es, entonces, que la naturaleza, tal y como la viven Deleuze y los brujos, es un monstruo fuera de bestiario. Pero no existe más regla que la que ella misma se impone, y siendo esta regla gravitatoria, en cierto sentido, secundaria con respecto a su velocidad de fuga, este monstruo es menos un anormal (transgresión de una regla previa, y por eso, categorizable en relación a ella) que un anomal, positivo y primario (devenir o diagonal de universo que no se explica por aquello de lo que se desvía)».

menor o minoritario. La tribu, el clan, la manada, la jauría son llamados por la filosofía como contrapensamiento y se levantan contra un Estado que a la vez que mina su singularidad constitutiva, captura a la filosofía misma determinándola como su sierva y su lacaya. Spinoza en tanto contra-pensador se constituye de este modo como un filósofo indio y tribal, en el que la formación del individuo superior guarda una radical independencia frente a y desborda interiormente al Estado rehén de la axiomática capitalista.

Deleuze apunta al respecto:

Pero hay también otra razón por la que “pensador privado” no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a este pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe.... “Carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular...” Todo pensamiento es ya una tribu, lo contrario de un Estado. (Deleuze 2006: 382)

La tribu tarahumara, la tribu chilanga, la tribu Mapuche, la tribu porteña, la tribu santiaguina, la tribu spinoziana-deleuziana, quiltros mestizos que en su hibridaje dan cumplimiento a su principio inmanente como un spinoziano devenir indio, son el motor interior de la reflexión filosófica. La producción afectiva spinoziana es el resorte de la emergencia de formas menores o minoritarias que toda vez plantan cara a la axiomática capitalista, se enderezan como plano afectivo prefilosófico en el que la filosofía como contra-pensamiento afirma su forma libertaria: los filósofos cabales devienen indio, no porque representen una etnicidad determinada, sino justo en la medida que dan voz al propio cuerpo individual y social articulado en afecciones activas que son la afirmación de la vida misma que burlando al Estado tutelado por el capital, encuentra su determinación como espacio diferencial y resplandor libertario<sup>9</sup>.

Deleuze nos regala un Spinoza indio que se constituye como un envite tanto a la

<sup>9</sup> «En efecto, la labor ontológica deleuzeana, una vez devenida *menor*, parte de una política y un estudio de los espacios y los tiempos en los que habitamos (estética) como la actividad de trazar *mapas* de análisis de las circunstancias concretas. Esta actividad se complementa con la de crear salidas posibles o modos de hacerse cargo (*líneas de fuga*) de determinadas estructuras anquilosadas y asfixiantes que nos impiden pensar-crear-desear-vivir. Deleuze no parece desear realizar discursos que estructuren la realidad, o que muestren un deber, o que legitimen los estados de cosas en los que nos situamos, ni siquiera a través de las artes o de un estudio de la belleza como *sentido común* al modo kantiano. La pretensión y potencia de la filosofía deleuzeana se concentra en abrir puertas creativas para poder habitar entre el *tópico* dogmático y el *caos* por medio de un *discurso indirecto libre* derivado de la actividad creativa de las artes que ramifican, que hacen proliferar ideas en lugar de encerrarlas en unos deberes y unos tópicos dados de antemano. Así, pues, la ontología se enlaza con la política porque el ser no es cerrado ni “deber ser” sino apertura y cambio, y con la estética, porque esa apertura y cambio que es el ser no están disociados de la actividad creativa y proliferante de las artes ni de la percepción como modo del cambio también político. Ontología, estética y política unidas en la generación de *nuevas posibilidades de vida*» (Nuñez García 2010: 44).



modernidad capitalista, como a una filosofía ordenada en la fundamentación teórica de la figura del Estado como corazón de la propia modernidad. Spinoza mil veces maldito, renace en la pluma de Deleuze como un indio que desde su radical exterioridad interroga a la modernidad misma sobre el tema quizá capital de la reflexión filosófica: la libertad como el fruto de la vida que se toma a sí misma, la libertad como lucha de liberación que es tanto tarea capital tanto de aquellas formas menores o minoritarias que se afirman en un proceso de autodeterminación ética y política, como de la filosofía que se gana como filosofía, justo al abordar la cuestión de de la producción de pueblo, tomando como punto de partida la figura del cuerpo vivo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alliez, E. (1966). *Filosofía virtual*. Sao Paulo: Editora 34.
- Badiou, A. (2002). Deleuze. *El clamor del ser*. Bs. As.: Manantial.
- Deleuze G. (2009). *El Anti-Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze G. (2010). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2009). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1987). *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1987). *El Bergsonismo*, Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1987b). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Mario Muchnik.
- Deleuze, G. (1983). *La imagen-movimiento, Estudios sobre el cine 1*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1983b). *La imagen-tiempo, Estudios sobre el cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Díaz, S. (2013-14). “Deleuze, Política y Subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 13, 5.
- Hardt, M. (2004). *Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- Lee M., & Fischer M. (2009). *Deleuze y la brujería*. Bs. As.: Las cuarenta.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Nietzsche, F. (1989). *El Nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1972). *La Genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Núñez García, A. (2010). “La ontología menor: de la política a la estética”, *Revista de Estudios Sociales*, 35.
- Raffin, M. (2008). “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y Ensayos*, 85.
- Ramey, J. (2016). *Deleuze Hermético*. Bs. As.: Las cuarenta.
- Scavino, D. (2006). *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*. Buenos Aires: Fresno.

Spinoza, B. (1958). *Ética*. México: FCE.

Tarby, F. (2011). *Meterialismes d'aujourd'hui. De Deleuze a Badieu*. Paris: L'Harmattan.

Zizek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia: Pre-textos.

Zourabichvili, F. (1996). *Deleuze, une philosophie de l'événement*. París: PUF.