



Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze

José Ezcurdia
(coordinador)



VITALISMO FILOSÓFICO Y LA CRÍTICA
A LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA
EN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL
CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Presidente

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
Secretario

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la oficina jurídica del campus Morelos de la UNAM

VITALISMO FILOSÓFICO Y LA CRÍTICA
A LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA
EN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

José Ezcurdia
(Coordinador)



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
Nombres: Ezcurdia, José, editor.
Título: Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze / José Ezcurdia (coordinador).
Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México : Itaca, 2021.
Identificadores: LIBRUNAM 2103974 | ISBN (UNAM) | ISBN (Itaca).
Temas: Deleuze, Gilles, 1925-1995 -- Crítica e interpretación. | Filosofía. | Capitalismo. | Vitalismo -- Filosofía.
Clasificación: LCC B2430.D454.V57 2021 | DDC 194—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Primera edición: 2021

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa
62210, Cuernavaca, Morelos
www.crim.unam.mx
ISBN UNAM: 978-607-30-4721-0

D.R. © 2021 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
tel. 5840 5452
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx
ISBN Itaca: 978-607-8651-75-7

Diseño de la cubierta: Fernando Garcés Poó

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Sobre el amor de Deleuze por los indios
Luis H. Cuevas 109

Cuerpo vivo, producción de pueblo
y crítica a la axiomática capitalista
en la filosofía de Deleuze
José Ezcurdia 133

TERCERA PARTE

CONSTELACIONES DE LEUZIANAS Y FILÓSOFOS CONTRAPENSADORES, 155

Ejercicio kairológico del pensamiento:
acercamiento a lo político en Deleuze
José Francisco Barrón Tovar 157

Ética inmanente y potencia de resistencia intersticial:
reflexiones a partir de Deleuze, Nietzsche y Foucault
Pablo Lazo Briones 169

Disolver el cuerpo (reflexiones desde Nietzsche,
Spinoza y Deleuze)
Bily López 189

Política y desplazamiento
Ramón Chaverri Soto 209

Metarialismo expresivo
Ian Buchanan 223

CUARTA PARTE

CUERPO, ARTE Y RESISTENCIA, 245

Diagramas de un vitalismo de las imágenes
Antonio Carlos Rodrigues de Amorim 247

Micropolítica(s) de la percepción:
del ritornelo caosmos y las máquinas musicales
Sonia Rangel 265

El vitalismo filosófico en dos claves
Sonia Torres Ornelas 275

EJERCICIO KAIROLÓGICO DEL PENSAMIENTO: ACERCAMIENTO A LO POLÍTICO EN DELEUZE

*José Francisco Barrón Tovar**

No hay manera de pensar que no sea también una manera de hacer experiencia, pensar lo que hay.

François Zourabichvili

El valor de una filosofía se mide por lo que puede hacerse con ella.

José Luis Pardo

Una estrategia retórica se acaba

En su texto de 1988, “Dramatización y des-dramatización de ‘el Fin’, la conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad”, el germanista Klaus Scherpe diagnosticaba un “salto en la gramática del mundo” (Scherpe, 1988: 350). Ese salto significaba la deshabituación en la práctica del pensamiento de lo que permite hacer el “tópico dramático” (1988: 349) del fin. Pues el pensamiento moderno hacía uso del tópico estético-discursivo –podríamos decir retórico– del fin para producir una “fascinación estética con los acontecimientos” (1988: 354). Al ejercer este efecto persuasivo de fascinación, la práctica moderna del pensamiento –reformulando una estrategia

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

religiosa del “fin de los tiempos”– buscaba redirigir la “conciencia estética” (1988: 354) y las fuerzas del individuo hacia el cambio social: fin de la barbarie, de la modernidad, de la razón, de la miseria, de la maldad, de la sociedad, del capitalismo, del patriarcado, etcétera. De allí que en las estrategias discursivas modernas siempre se nos grite machaconamente: “Vamos, el fin está cerca. Hagamos algo...”. Tal estrategia, según Scherpe, ya no tiene efecto sobre nosotros ni porvenir en la escritura ni en el pensamiento.

Por su parte, en un texto de 1989, “Après quoi?”, Jacques Rancière imprecaba contra lo que llamaba un “estado de configuraciones dóxicas” (1989: 192) –Deleuze le llamaría “imagen de pensamiento” y Nietzsche “hábito”– en las prácticas del pensamiento contemporáneo. El pensamiento fenomenológico-hermenéutico de lo epocal, el psicoanálisis que hace del sujeto un resultado *après-coup* del trauma, el pensamiento de la Shoá que trata de pensar el acontecimiento del exterminio en términos de singularidad y fin,¹ tienen como denominador común el uso de la *doxa* de “decir el fin, el después, el *post*” (Rancière, 1989: 191). Según Rancière, esta *doxa* produce el efecto de que el pensador o militante que la utiliza se presenta como héroe que busca reconstituir lo que se ha destruido: “Todo está destruido, todo ha llegado a su fin, pero yo...”. De allí que el fin sea un tropo que legitima los estados políticos de las cosas. Contra estas puestas en escena de la actividad del pensamiento que juegan con la cercanía de la muerte y del horror, Rancière propone un “arte del presente” (1989: 194).

Pero lo que diagnostican Scherpe y Rancière no es un síntoma aleatorio. Se inserta como componente en el campo problemático actual del que el ejercicio del pensamiento contemporáneo es respuesta. No es casual puesto que la cuestión de cómo pensar lo que nos acontece (como tecnología, subjetividades resistentes, miseria, guerra, barbarie, capitalismo, crisis, patriarcado, tecnologías de muer-

¹ En este sentido, Rancière discute el peligro de la despolitización del pensamiento en el intento de pensar la singularidad de la Shoá. Así, afirma que actualmente vivimos “la transformación del escenario democrático en escenario humanitario” (Rancière, 1996: 157). A esta transformación la llama la “era de la mundialización de la víctima”, en la que se trata de construir “un sentido de mundo y de una comunidad de humanidad a partir de la figura de la víctima” (1996: 169). Y afirma que todo el bagaje especulativo utilizado (lo imperdonable, lo indecible, la alteridad infinita del otro, etcétera) corre el riesgo de impedir la producción de casos de litigio político, pues prohíbe los juegos polémicos de la subjetivación de la política.

te, arte, etcétera) cifra toda la preocupación del ejercicio del pensamiento contemporáneo. Y ya no es dable pensar lo que ocurre como “señal del cambio”, “indicio del milagro”, “final de una época”, “etapa para la llegada del acontecimiento”. Es una alteración mayor en las prácticas del pensamiento contemporáneo dejar de lado la problemática del fin. Se halla desencaminada toda práctica especulativa que se solace argumentando el fin –de la razón occidental, de la metafísica, de la historia, de los que sea–. Siempre el horror al que combate puede mantenerse. Se imponen otras estrategias con sus máquinas especulativas, sus prácticas discursivas y conceptuales.

Perder la memoria

Ya desde los años sesenta, sólo un problema obsesionaba a Deleuze: el ejercicio del pensamiento, “¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?” (Deleuze, 1987a: 151). Su preocupación se orientaba, por ello, a pensar de otro modo, de manera diferente. Su cometido era, en palabras de José Luis Pardo, “introducir una diferencia en la práctica de la filosofía” (Pardo, 1992: 8). Pero como preludeo a esta tarea era preciso perder toda nuestra memoria, coagulada en palabras, prácticas y conceptos ya establecidos, era necesario alterar nuestros hábitos especulativos.²

Deleuze a veces utiliza la expresión “*renversement du platonisme*” (Deleuze, 1969: 292) (“inversión del platonismo”) para expresar la práctica de perder toda memoria establecida en el ejercicio del pensar. El concepto de *renverser* significa para Deleuze no tener ya nada que ver con cualquier práctica especulativa que haga uso de conceptos y palabras de un bagaje ya determinado, como sustancia, sujeto (Deleuze, 2002b), límite, circunstancia, hecho, fin, etcétera. De allí que de su ejercicio de pensamiento afirmara:

Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto. [...] No he pasado por la estructura, ni por la lingüística o el psicoanálisis, ni por la ciencia, ni siquiera por la historia, porque creo que la filosofía tiene su propia materia prima, que le permite mantener

² Para una problematización de este concepto de coagulación y de hábito, véase Nietzsche (1974).

relaciones exteriores, tan necesarias, con esas otras disciplinas (Deleuze, 1996a: 144).

Pero dejar el dominio sobre el ejercicio del pensar implica para Deleuze poner en operación “Una nueva imagen del pensamiento, [pues] una nueva concepción de lo que significa pensar es hoy la tarea de la filosofía” (Deleuze, 2002b: 130). En este tono *Diferencia y repetición* trabajaba la práctica de la escritura filosófica:

No está lejos el día en que ya no será posible escribir un libro de filosofía como es usual desde hace tanto tiempo: “¡Ah! el viejo estilo...”. La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y debe ser proseguida hoy relacionándola con la renovación de algunas otras artes, como el teatro o el cine (Deleuze, 2000: 18).

O también en *Diálogos*, respecto a las prácticas de lectura y escritura:

En la actualidad disponemos de nuevas formas de lectura, y tal vez de escritura. Pero las hay malas y sucias. Por ejemplo, tenemos la impresión de que ciertos libros están exclusivamente escritos pensando en la reseña que un periodista deberá de hacer obligatoriamente de ellos; en realidad, maldita la falta que hace la reseña, lo único que se necesita son palabras vacías (¡hay que leerlo!, ¡es muy bueno!, ¡daos prisa!, ¡ya veréis!) que eviten la lectura del libro y la confección de un artículo. Una buena manera de leer, hoy en día, sería tratar un libro de la misma manera que se escucha un disco, que se ve una película o un programa de televisión, de la misma manera que se acoge una canción: cualquier tratamiento del libro que reclame para él un respeto, una atención especial, corresponde a otra época y condena definitivamente al libro (Deleuze y Parnet, 1980: 7-8).

De la misma manera, para Deleuze, la tarea del pensamiento debe confundirse con la cuidadosa labor de “experimentar” (Deleuze, 1987a: 151), de poner en operación múltiples mecanismos especulativos de acuerdo a acontecimientos concretos. Y toda la labor deleuziana se centrará en describir ese ejercicio del pensamiento como *art brut*, como fábrica de conceptos, de prácticas discursivas, de acuerdo a lo que acontece. Este ejercicio de pensamiento ya de por sí es político.

Imagen del pensamiento

Lo que persigue el cuidado deleuziano es una “genealogía de las formas de problematizar las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje” (Martínez de la Escalera, 2004: 11), un cuidado que tantea contradecir toda “imagen que controla las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje” (2004: 44). Deleuze llamará “imagen del pensamiento” al conjunto de potencias, hábitos y prácticas establecidos y coagulados, que hasta el día de hoy se han constituido como el pensamiento.

El concepto deleuziano de “imagen del pensamiento” tiene una genealogía estoica. En *Los filósofos estoicos*, Diógenes Laercio define el εἰκονήμα o concepto como “una imagen del pensamiento [φαντασμα διανοίας] no es ni una cosa [ov] ni una cualidad [ποιον], pero es como si fuera [ωσανει] una cosa y una cualidad” (Laercio, 1990, VII, 61: 3-5). Por su parte, Eric Alliez ha escrito: “*en cuanto a la práctica y en cuanto a la realidad de esta filosofía [...] no tiene por lo demás otra cuestión que aquella del pensamiento y de las imágenes del pensamiento que lo animan*” (Alliez, 1996: 8); mostrando con ello que la preocupación deleuziana en torno al ejercicio del pensar se ejerce primeramente como una genealogía de las “imágenes del pensamiento”:

La imagen del pensamiento es como el presupuesto de la filosofía: la precede, no se trata ya de una comprensión no filosófica de la filosofía, sino de una comprensión prefilosófica. [...] La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. [...] Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar noología, constituiría los prolegómenos de la filosofía (Deleuze, 1996a: 236).

Claire Parnet da una caracterización de la “imagen de pensamiento” que expresa el carácter eminentemente político del concepto,

toda una organización que obliga a que el pensamiento se ejerza de forma efectiva de acuerdo con las normas de un poder o de un orden establecidos; y aún más, que instala en él un aparato de poder, que lo erige en aparato de poder [...], un funcionamiento, todo un aparato que se planta en el pensamiento para obligarlo a ir por el buen camino (Deleuze y Parnet, 1980: 29 y 31).

El concepto de “imagen del pensamiento” será una prodigiosa arma filosófica, puesto que para pensar de otra manera es necesario diagnosticar minuciosamente todas las instituciones y valoraciones,

todos los hábitos que han exigido –y aún en el día de hoy exigen– pensar de determinada manera.

De su primera obra, Deleuze escribe: “Tal es el verdadero objeto de *Diferencia y repetición*: la naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento” (1996a: 236). Y cada libro debe leerse como diagnóstico y crítica de una determinada imagen de pensamiento en pos de producir diferentes ejercicios especulativos. Así, *Diferencia y repetición* distingue: 1) la imagen de la buena naturaleza y de la buena voluntad –buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento–; 2) la imagen de un sentido común –la armonía de todas las facultades de un ser pensante–; 3) la imagen de la reconocimiento –“reconocer” se erige como el modelo de las actividades del pensador–; 4) la imagen del error –el pensamiento sólo debe desconfiar de las influencias del exterior capaces de hacerle tomar lo “falso” por lo verdadero–; y 5) la imagen del saber –como lugar de verdad, y la verdad como lo que sanciona respuestas y soluciones a preguntas y problemas supuestamente “dados”–. El texto “El método de dramatización” (Deleuze, 2002b: 131-162) intenta destruir la imagen que coloca la pregunta ¿qué es? como la pregunta esencial del pensamiento, para ello pone en marcha una casuística del pensar. La cual funciona según las siguientes preguntas: ¿quién?, ¿cuánto?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?

En *Nietzsche y la filosofía* se halla un pequeño capítulo titulado “Nueva imagen del pensamiento”, donde se ataca una “imagen dogmática del pensamiento” que consta de tres componentes: 1) la relación verdad-pensamiento-facultades e intenciones del pensador (la verdad es el objeto del pensamiento, que connaturalmente la persigue y posee, y el pensamiento se ejerce mediante la recta naturaleza de las facultades); 2) el error (como una desviación de ese recto ejercicio del pensamiento hacia la verdad por causas exteriores a él mismo: pasiones, cuerpos, intereses); y 3) el método (como artificio para descubrir el recto ejercicio del pensamiento). Por su parte, *Lógica del sentido* se enfrentará a dos imágenes: 1) la del sentido común –órgano, función o “facultad de identificación, que relaciona una diversidad cualquiera a la forma de lo mismo”–; y 2) la del buen sentido –o buena dirección, que “expresa la exigencia de un orden según el cual hay que elegir una dirección y mantenerse en ella”– (Deleuze, 1969: 92-100).

Pensar el acontecimiento

Enfaticemos sin batología: Deleuze afirma que el ejercicio del pensamiento debe crear “los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de ‘lo que significa pensar’, adecuados a lo que pasa” (Deleuze, 2002b: 191). Lo importante es este valor de “lo que pasa”, a lo que el pensamiento debe adecuarse. Deleuze afirma en una carta que servirá de prefacio a un libro escrito por Jean-Clet Martin:

Permíteme, finalmente, un consejo de trabajo: es siempre interesante, en los análisis de concepto, partir de situaciones muy concretas, muy simples, y no de los antecedentes filosóficos ni de los problemas en cuanto que tales [...] Sólo tengo una cosa que decirte: no pierdas lo concreto, regresa a ello de manera constante (Deleuze, 2002a: 339).

Así, habría que ceñirse a las condiciones concretas de producción de algo, a la labor que llama acontecimiento. Por eso tiene razón Patrice Maniglier cuando afirma que, para llevar a cabo el ejercicio de pensamiento en términos deleuzianos

nunca es necesario partir de la metafísica. No hay ninguna razón tampoco para buscar necesariamente llegar a ella. Pero ocurre que es necesario pasar a ella, pero no por principio, sino, de hecho, por razones locales, singulares. Pues no se pueda continuar pensando, actuando, empujando un poco más lejos un descubrimiento científico, por ejemplo, más que construyendo la metafísica de su propio gesto. Esto es, en verdad, lo que enseña Deleuze en su práctica. La metafísica de Deleuze no es una *filosofía primera*: ella es *segunda*. Ya se trate de Nietzsche, de Proust, de la “máquina de guerra” o del masoquismo, es siempre a partir de cierto caso que Deleuze construye su filosofía: su metafísica es *de circunstancias*. Contrariamente a Heidegger (entre otros), Deleuze no cree que haya acontecimientos metafísicos, que decidieran sobre nuestros destinos. Al contrario, es siempre un trabajo difícil, precario, extraer la metafísica de un acontecimiento (Maniglier, 2002: 27).

De este modo, Deleuze pone a funcionar como pensamiento la producción de múltiples prácticas singulares para describir lo que acontece. En la conferencia llamada “¿Qué es el acto de creación?”, Deleuze lo enunciará más enfáticamente:

La filosofía no está hecha para reflexionar sobre cualquier cosa. No está hecha para reflexionar sobre otra cosa. Quiero decir que tratando a la filosofía como una potencia para “reflexionar sobre”, se cree darle mucho, pero de hecho se le quita todo. Ya que nadie tiene necesidad de la filosofía para reflexionar. [...] Si la filosofía debiera reflexionar sobre algo, no tendría razón de existir. Si la filosofía existe es porque ella tiene su propio contenido. Si nos preguntamos: ¿cuál es el contenido de la filosofía? Es muy simple. Es que la filosofía es una disciplina tan creadora, tan inventiva como cualquier otra. La filosofía es una disciplina que consiste en crear o en inventar conceptos. Y los conceptos no existen en absoluto en una especie de cielo en el que esperarían a que un filósofo los concibiera. A los conceptos es preciso fabricarlos (Deleuze, 1987b).

La filosofía se vuelve fábrica de conceptos adecuados a lo que acontece. Deleuze se halla de acuerdo con Walter Benjamin cuando éste afirma que el pensamiento debe confundirse con la producción de conceptos para cada determinada “constelación crítica” (Benjamin, 1994: 91), es decir, “completamente inutilizables para los fines del fascismo” (Benjamin, 2004: 38). Y para utilizar las palabras de un buen lector de Deleuze, lo que éste pone en funcionamiento es un pensamiento de lo imprevisto, un pensamiento del azar. Según Derrida, en su texto *La Universidad sin condición*, las transformaciones técnicas que constituyen el presente exigen una atención obsesiva a los efectos imprevisibles, azarosos, que ocurren en toda producción. Por ello, este pensamiento productor sólo puede funcionar como “pensamiento de esa cosa que quizá ocurre, que se supone tiene lugar, que encuentra su lugar” (Derrida, 2002: 30).

*Política del pensamiento:
reinventar funciones productoras*

¿Pero a qué obedece el énfasis deleuziano sobre la producción adecuada a lo que acontece? Ya Cornelius Castoriadis ha diagnosticado que vivimos en una “fase de despolitización que ya no es coyuntural” (Castoriadis, 1997: 109). Esta despolitización se expresa como “una inmensa corriente histórico-social que [...] hace que todo se transforme en insignificante” (1997: 109), que produce un efecto de creciente “cretinización” (Castoriadis, 2007: 69) de los individuos. Y esta insignificancia, a su vez, se expresa como falta de “imaginario

radical constituyente” (2007: 57). Pues lo que falta el día de hoy, según Castoriadis, es “la creación de nuevas determinaciones” (2007: 37) políticas. Deleuze no se halla lejos de este diagnóstico cuando, en la “teoría de lo que hacemos” (Deleuze, 1996b: 148) que busca ser su pensamiento, ataca a muerte el cliché –“estereotipo”, como percepción inútil generalizada y como tipo de imprenta– como el mecanismo mismo del actuar en la actualidad. De allí que afirme que “el problema consiste en reinventar [...] funciones creadoras o productoras” (Deleuze y Parnet, 1980: 33).

Adecuadamente, Eric Alliez ha escrito que “lo que habría de ‘nuevo’ en Deleuze es la radicalidad especulativa [...] de un materialismo filosófico *al fin* revolucionario” (Alliez, 1996: 11). Es decir, la tarea del pensamiento deleuziano es el ejercicio y la fabricación de un “materialismo en el pensamiento”, un “idealismo-materialismo del acontecimiento puro” (1996: 11-12), un “materialismo del encuentro, de la contingencia, de lo aleatorio” (Navarro, 1991: 13), de lo “inmaterial de la materia” (Rancière, 2002: 40), que busca describir y alterar el sentido de nuestras prácticas. Pues la producción de estilos singulares de pensar de acuerdo a lo que acontece sólo tiene un cometido micropolítico.

Para Deleuze, una acción política modifica y produce –en donde quiera que se lleve a cabo– la experiencia en términos de diferentes y múltiples maneras de decir, hacer y sentir. En su texto “Quelle politique?” (Maniglier y Rabouin, 2002: 52-53), consagrado a Deleuze, Maniglier y Rabouin enfatizan el “trazo caprichosamente constructivo” (Benjamin, 1994: 170) que debe poder ejercerse y echarse a funcionar como política del pensamiento y afirmación circunstancial de las prácticas. Según ellos, el pensamiento de Deleuze no funcionaría reformulando o incitando las acciones políticas –como normalmente se articula el pensamiento conceptual con la acción política–, sino acompañando y describiendo esas acciones políticas. Así, el pensamiento debe abocarse a producir diferentes experiencias políticas.

Referencias

- Alliez, E. (1996), *Deleuze Philosophie Virtuelle*, Le Plessis-Robinson (Les Empêcheurs de penser en rond), Paris.
- Benjamin, W. (1994), *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, Barcelona.

- _____ (2004), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México.
- Castoriadis, C. (1997), *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires.
- _____ (2007), *Democracia y relativismo*, Trotta, Madrid.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Minuit, París.
- _____ (1986), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1987a), *Foucault*, Paidós, Barcelona, recuperado de <https://monoskop.org/images/1/18Deleuze_Gilles_Foucault_ES.pdf>.
- _____ (1987b), “Qu’est-ce que l’acte de création?”, conferencia presentada en el marco de los “martes de la Fundación Femis”, en *Webdeleuze*, recuperado el 17 de mayo, de <<https://www.webdeleuze.com/textes/134>>.
- _____ (1996a), *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (1996b), *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2000), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, recuperado de <http://www.medicinayarte.com/img/diferencia_y_repeticion.pdf>.
- _____ (2002a), *Deux régimes de fous et autres textes, 1975-1995*, Minuit, París.
- _____ (2002b), *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, Minuit, París.
- Deleuze, G., y C. Parnet (1980), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, recuperado de <<http://medicinayarte.com/img/deleuze-gilles-claire-parnet-dialogosmya.pdf>>.
- Derrida, J. (2002), *La Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, recuperado de <<https://www.ses.unam.mx/curso2010/pdf/M3S1-DerridaJacques.pdf>>.
- Laercio, D. (1990), *Los filósofos estoicos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- Major, R. (dir.) (1989), *Cahiers Confrontation*, núm. 20, “Après le sujet qui vient”, Aubier Montaigne, París.
- Maniglier, P. (2002), “Un métaphysicien dans le siècle”, en *Magazine Littéraire* (2002), núm. 406, “L’effet Deleuze”, pp. 26-28, recuperado de <<http://www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/EffetD/EffetD-TOC.html>>.
- Maniglier, P., y D. Rabouin (2002), “Quelle politique?”, en *Magazine Littéraire*, núm. 406, “L’effet Deleuze”, pp. 52-53.

- Martínez de la Escalera, A. M. (2004), *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Navarro, F. (1991), “Algunas reflexiones del último Althusser”, en *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 8. febrero-marzo, UNAM, pp. 12-13, recuperado de <<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/5711>>.
- Nietzsche, F. (1974), *El libro del filósofo, seguido de retórica y lenguaje*, Taurus, Madrid.
- Pardo, J. L. (1992), *Deleuze: violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid.
- Picó, J. (comp.) (1988), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid.
- Rancière, J. (1989), “Après quoi?”, en R. Majors, *Cahiers Confrontation*, núm. 20, “Après le sujet qui vient”, Aubier Montaigne, pp. 191-196, recuperado de <<http://libertaire.free.fr/JRanciere14.html>>.
- _____ (1996), *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2002), “Deleuze accomplit le destin de l’esthétique”, en *Magazine Littéraire*, núm. 406, “L’effet Deleuze”, pp. 38-40.
- Scherpe, K. R. (1988), “Dramatización y des-dramatización de ‘el Fin’; la Conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad”, en P. Joseph (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, pp. 349-385.
- Zourabichvili, F. (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, París.