

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2958>

Cartografías, estoicismo y modos de existencia. En torno a la aproximación geométrica a la filosofía en el pensamiento de Gilles Deleuze

Cartographies, Stoicism and Ways of Existence: Regarding the Geometric Approach to Philosophy in the Thought of Gilles Deleuze

Luis Armando Hernández Cuevas
Universidad Iberoamericana
México
armando.hernandez@ibero.mx
<https://orcid.org/0000-0002-6915-373X>

Recibido: 05 - 10 - 2023.

Aceptado: 30 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Hernández Cuevas, L. A. (2025). Cartografías, estoicismo y modos de existencia. En torno a la aproximación geométrica a la filosofía en el pensamiento de Gilles Deleuze. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 423-458. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2958>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo tiene tres objetivos: primero, comprender, desde la filosofía de Gilles Deleuze, cómo se compone una cartografía filosófica; segundo, presentar una como ejemplo —en este caso, la del estoicismo antiguo—; tercero, pensar cómo la generación de cartografías posibilita concebir la creación de mapas filosóficos como aperturas hacia diferentes modos de existencia. Anclado en dichas problemáticas, el artículo, en primera instancia, piensa la Lógica (usada como tecnicismo) de las relaciones, las imágenes de los filósofos y las “figuras del pensamiento” como el entramado en el cual la filosofía crea cartografías. En segunda instancia, piensa el estoicismo como una Lógica de incorporeales, creadora de un modo de existencia que afirma el acontecimiento. Por último, se reflexiona sobre cómo la creación de cartografías, asumida como nomadología filosófica (geométrica), rompe con la idea de una historia sedentaria de la filosofía.

Palabras claves: relación; imagen; lógica; paradójica; incorporeal; Deleuze; estoicismo; geometría; nomadología; historia sedentaria de la filosofía; cartografía.

Abstract

This article has three objectives: first, to understand, through the philosophy of Gilles Deleuze, how a philosophical cartography is created; second, to present one as an example, in this case, that of ancient Stoicism; third, to think about how the generation of cartographies makes it possible to conceive the creation of philosophical maps as openings towards dissimilar modes of existence. Thus, fixed on these difficulties, the text first discusses the Logic (as a technical term) of relationships, the images of philosophers, and the “figures of thought” as the framework under which philosophy creates cartographies. Second, it presents Stoicism as a Logic of incorporeals that created a way of existence that affirms “the event”. Finally, the article discusses how the creation of cartographies, assumed as philosophical (geometric) nomadology, breaks with the idea of a sedentary history of philosophy.

Keywords: relationship; image; logic; paradox; incorporeal; Deleuze; stoicism; geometry; nomadology; sedentary history of philosophy; cartography.

[...] al consultar al oráculo qué había que hacer para vivir de la mejor manera, le respondió el dios que adquiriera el color de los muertos.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 2

Introducción

En lo que sigue se presentará una cartografía con el fin de mostrar, por medio de una singularidad, la manera en la que Gilles Deleuze evita hacer historia de la filosofía por medio de la generación de mapas filosóficos. Mapas que, por cierto, al originar lógicas que distribuyen nexos entre el pensamiento y lo real o lo existente, engendran disímiles modos de existencia. “¿Qué comprender por cartografía?” y “¿para qué presentar una expresión del pensamiento esbozando una cartografía?” serán las preguntas de indagación que guiarán las primeras dos secciones de este escrito; esto con fin de hacer patente un ejemplo que nos permita, en los siguientes apartados, pensar la manera en la que Deleuze asume la tarea de realizar mapas lógicos que den cuenta de modos disímiles de existencia.

Cabe apuntar en esta introducción que tal tarea de realización de trazos lógico-cartográficos es lo que denominaré “aproximación geométrica”, continuando con una intuición de Deleuze, quien en *Lógica del sentido* brinda una atención especial a la labor del antiguo γεωμέτρης (“agrimensor”).

Para zanjar las preguntas arriba anotadas, será necesario que nos detengamos en diversas nociones no menos problemáticas. De tal forma, conceptos como “relación”, “imagen”, “sistema”, “paradoja”, “génesis física”, “génesis lógica” y “génesis ética” aparecerán en el horizonte para orientarnos en la pesquisa de esa cartografía un tanto extraña y hasta podríamos decir perversa del pensamiento. Experimentando con la máquina de producción geográfico-filosófica de Deleuze, nos abocaremos a analizar cómo es posible pensar el estoicismo antiguo como un mapa lógico del pensamiento que, al desarrollar una forma de relación distinta entre el pensamiento y lo real o existente, despliega

un modo de existencia no sujeto ni al combate, ni al trabajo, ni al juego, buscando con ello otras vías para afirmarse en libertad. Esta cuestión, como se anunció, terminará por presentarnos una cartografía singular de esa nomadología filosófica que Deleuze desarrolla desde sus estudios sobre Hume hasta llegar a sus estudios sobre Foucault.¹

Como itinerario, en un primer momento conceptualizaremos la noción de “relación”. Para Deleuze, el concepto mismo de “relación” es una noción nodal para comprender la correspondencia entre el pensamiento y lo real en el pensamiento filosófico. Como segundo momento de esta instancia, se presentarán las tres imágenes de los filósofos esbozadas por Deleuze en *Lógica del sentido*; esto con miras a ser capaces de experimentar cómo es que cada una de dichas imágenes genera una orientación a partir del concepto de “relación”. Tras ello, y como tercer y último momento de esta investigación, nos centraremos en la noción de “figura del pensamiento”, noción que nos estimula a pensar los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido como principios que condicionan la manera en que se practica la filosofía, es decir, como combate, trabajo y juego, respectivamente. De tal modo, al final de este apartado se pretende dar respuesta a la primera pregunta de investigación: ¿qué comprende Deleuze por “cartografía”?

Como segunda senda, nos adentraremos en el concepto de σύστημα (“sistema”) producido por el estoicismo antiguo. Dicha noción nos conducirá al personaje conceptual del huevo, personaje del teatro estoico-deleuzeano que en su tripartición nos remitirá a pensar la génesis física, lógica y ética, y a su expresión en superficie como incorpóreas, es decir, como espacio, expresables y tiempo. Todas estas nociones nos permitirán delinear las relaciones, la imagen, la figura y, con esto, el mapa lógico del estoicismo antiguo. Cabe anunciar que esta segunda senda, tras abordar las nociones de “sistema”, “idea”, “incorporal” y “paradoja”, concluirá presentando la cartografía del estoicismo antiguo como producción de un modo de existencia específico.

Como tercera y última senda, se concluirá la indagación pensando en cómo, al traer este ejemplo singular de fabricación cartográfica, nos es posible pensar, más que en una historia de la filosofía dispuesta a lo largo

¹ El concepto de “nomadología” es empleado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* como contraposición al concepto de historia: “Lo que no existe es una Nomadología, justo lo contrario de una historia” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 27).

de la obra de Deleuze, en una producción de lógicas del pensamiento que no hace otra cosa más que manifestar diferentes modos de existencia a través de mapas. En estos modos de existencia se hace patente la potencialización o despotencialización de la vida misma a través de los nexos entretejidos entre el pensamiento y lo real o existente.

1. Elementos mínimos de un mapa lógico: relación, imágenes y “figuras del pensamiento”

En diciembre de 1982 —para ser exactos, el 14 de diciembre de 1982—, Deleuze dio una clase cuyo único fin era exponer el concepto de “terceridad” en la obra de Charles Sanders Peirce (concepto que se encuentra alejado de las problemáticas que aquí se desea abordar). En esta clase, Deleuze, al margen, concibe un esbozo mínimo geográfico² de una noción central para nuestra indagatoria: la noción de “relación”,³ lo cual, cartográficamente, lo conducirá a esbozar dicha noción en el pensamiento de Platón, Leibniz y Hume, hasta llegar a su propia perspectiva. Tomemos, pues, en cuenta lo que el autor de *Diferencia y repetición* expuso al respecto.

En aquella sesión, Deleuze enuncia que la filosofía, a partir de Platón, ha asimilado y estudiado un problema: el problema del juicio. Desde los griegos, el juicio aparece como algo sumamente extraño, incluido el juicio más simple, que es “el juicio de atribución”. Y es que el juicio de atribución aparece, desde esta exposición deleuzeana, como una ofensa para el principio lógico por excelencia: el principio de identidad. Deleuze nos señala que es curioso cómo un juicio de atribución, como lo es, por ejemplo, “el cielo es azul”, ofende al principio de identidad, ya que estamos indicando que *a* es *b*. Pero la cosa no queda ahí; en esta

² Ya desde *Lógica del sentido*, de 1968, Deleuze tenía en mente que el pensamiento es geográfico más que histórico: “Cuando preguntamos: ‘¿qué significa orientarse en el pensamiento?’, parece que el mismo pensamiento presupone ejes y orientaciones según los cuales se desarrolla, que tiene una geografía antes de tener una historia, que traza dimensiones antes de construir sistemas” (Deleuze, 2005, p. 161).

³ Es en *Diálogos* donde podemos hallar la importancia que brinda Deleuze a la realización de una geografía de relaciones: “Esta geografía de las relaciones es tanto más importante cuanto que la filosofía, la historia de la filosofía, está recargada del problema del ser [...]. Pocos han sabido [...] reflexionar sobre las relaciones” (Deleuze y Parnet, 2013, p. 66).

sesión, todo se complica. Y es que, afirma Deleuze, si la *atribución* pone en duda el principio de identidad, la relación pondrá en duda el principio de no contradicción. Pensemos en que tenemos tres sujetos: sujeto *a*, sujeto *b* y sujeto *c*. Bien podríamos decir que el sujeto *a* es más pequeño que el sujeto *b*, pero más grande que el sujeto *c*. Si trato las relaciones como atributos —*a* es más pequeño que *b*, pero al mismo tiempo, *a* es más grande que *c*—, termino por atribuir predicados contradictorios al mismo sujeto: *A* es el mismo tiempo más pequeño y más grande.

¿Cuál fue la respuesta de Platón a todo este embrollo, según Deleuze? ¿Cómo es que Platón salva el principio de identidad y el de no contradicción de estas paradojas? Con la sentencia: “las relaciones son Ideas”. Deleuze afirma:

Las Ideas son descubiertas por Platón, en primer lugar, a propósito del problema de las relaciones. Hay una Idea de lo grande y una Idea de lo pequeño, y cuando ustedes dicen que *a* es más pequeño que *b* y más grande que *c*, quieren decir que el término *a* participa en la Idea de lo grande por relación al término *b* y participa en la Idea de lo pequeño por relación al otro término. Platón habría estado obligado a hacer de las relaciones Ideas puras que sobrepasan el mundo sensible (Deleuze, 2011, p. 150).

Desde la Lógica⁴ bajo la cual Platón intentó salvar los dos principios lógicos, se piensa entonces que las relaciones necesitan de un otro trascendental para generar una vinculación por medio de la participación.

Dando un segundo paso en este esbozo geográfico sobre el problema de la noción de “relación”, Deleuze nos traslada a un campo filosófico exuberante. Se trata de un estrato en el que resulta preciso, a cualquier precio, *reducir el juicio de relación al juicio de atribución*; es decir, en este estrato del pensar, será preciso que cada concepto que designe a un ser real contenga la totalidad de los otros conceptos. En este campo, *todas las relaciones pueden ser reducidas a atribuciones*.

⁴ En el presente escrito se distingue entre “Lógica” y “lógica”. La primera refiere a las cartografías del pensamiento (Lógica de relaciones), mientras que por la segunda se entiende aquella lógica que pertenece a la tripartición estoica, específicamente a lo expresable (λεκτόν).

Será Leibniz quien generará esta geografía exuberante e infinita.⁵ Para él, el concepto de *a* contiene el concepto de *b*, el concepto de *c*, y así hasta el infinito. De igual modo que *b* contiene a *a*, contiene a *c*... Ahora bien, para lograr que todas las relaciones puedan ser reducidas a atribuciones, Leibniz crea el concepto de “armonía preestablecida”. Es así como consigue que en el concepto de los seres reales se exprese un solo y mismo mundo, el cual termina afirmando la composibilidad.

Ahora bien, pasando rápidamente a un tercer esbozo de este mapeo-lógico, se puede señalar que, según Deleuze, el campo creado alrededor de la noción de relación será completamente distinto con Hume. Sobre dicha geografía empírica Deleuze nos indica:

El empirismo nunca se definió, como se dice siempre, por “todo el conocimiento viene de la experiencia”, o bien por “el mundo sensible es primero”. El empirismo se define por esta posición: las relaciones son exteriores a sus términos. Y si las relaciones son exteriores a sus términos, comprendan entonces que el empirismo se encuentra desde entonces con una tarea formidable que es inventar una nueva lógica. Hará falta una nueva lógica, a saber, una lógica de las relaciones (Deleuze, 2011, p. 152).

No será por ende extraño —y este es un punto esencial de este escrito— que, para pensadores como David Lapoujade, “lo que interesa sobre todo a Deleuze [sea] [...] la *lógica*, producir lógicas” (Lapoujade, 2016, p. 14). Deleuze, nos dirá Lapoujade, es un lógico y no ha escrito otra cosa más que Lógica: Lógica de la naturaleza humana (es decir, su Hume), Lógica de los signos (su Proust), Lógica del deseo (su *Anti-Edipo*), Lógica de las multiplicidades (su *Mil mesetas*), sin olvidarnos de su *Lógica del sentido*, así como de su *Lógica de la sensación*. Esta cuestión

⁵ En una de las clases dedicadas a Leibniz de abril de 1980, Deleuze señala: “Ven ustedes que lanzando la idea de que toda proposición verdadera debe ser de una u otra manera una proposición analítica, es decir idéntica, Leibniz se propone una tarea muy ardua: se compromete a mostrar de qué manera todas las proposiciones —las que enuncian relaciones, las que enuncian existencias, las que enuncian localizaciones— pueden ser conducidas al juicio de atribución y que existir, estar en relación con, puede ser traducido en última instancia como equivalente al atributo de un sujeto” (Deleuze, 2006b, p. 26).

nos permite vislumbrar la importancia que tiene el zanjar esta geografía de la noción de “relación”, ya que dicha geografía apunta hacia uno de los nodos de la filosofía deleuzeana: la Lógica. Lo cual, en el siguiente apartado de este escrito, nos conducirá a pensar el papel de la noción de “relación” en el pensamiento estoico antiguo, todo ello para crear su mapa-lógico. Pero no nos adelantemos: regresemos a Hume.

Instalados en el campo del pensamiento de Hume, todas las relaciones son exteriores a sus términos.⁶ ¿Cómo pensar esta Lógica? Para Deleuze, la proposición “todas las relaciones son exteriores a sus términos” es un estruendo que hace hincapié en el hecho de que las relaciones no están, como en Leibniz, contenidas en el concepto de las cosas. Tomar al mundo como es: tal es una de las grandes ideas de Hume. No hay Ideas que impongan un pensamiento dispuesto sobre la representación, ni hay armonía prestablecida: “hay *a*, luego *b*, y luego hay relaciones. Y estas relaciones son entre-dos, no son cosas, son relaciones entre-las-cosas” (Deleuze, 2011, p. 152). Con Hume, el mundo está hecho de exterioridad radical; por ello, las relaciones son tomadas como hechos de experiencia.⁷

En esta clase de diciembre, Deleuze esboza de manera puntual su propia concepción de la relación, es decir, su Lógica: “cuando hayan soltado y descubierto el mundo de las relaciones, se preguntarán si todo juicio no es de hecho un juicio de relación [...]; es decir, que ni siquiera

⁶ Esta misma tesis aparece en los apuntes del “Curso sobre Hume (1957-1958)”, publicado en *Cartas y otros textos*: “Tal es el criterio del empirismo [...]. Las relaciones permanecen exteriores a sus términos” (Deleuze, 2016, p. 142). De igual manera, en el libro *Diálogos*, de 1977, Deleuze narra: “¿qué han encontrado los empiristas, no en su cabeza, sino en el mundo, y que es como un descubrimiento vital, una certeza de la vida que cambia la manera de vivir si uno se aferra verdaderamente a ella? Algo que no tiene nada que ver con la pregunta, ‘¿lo inteligible viene de lo sensible?’, sino con algo muy distinto, con el problema de las relaciones. *Las relaciones son exteriores a sus términos*. [...] Las relaciones están en el medio y existen como tales. Esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una protesta vital contra los principios” (Deleuze y Parnet, 2013, pp. 64-65).

⁷ En *Empirismo y subjetividad*, Deleuze señala: “La filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque éstas *no pueden* presentar a las relaciones” (2011, p. 22).

habría propiedad, sino que habría solamente relaciones” (Deleuze, 2011, p. 151). Irá más lejos aún:

Yo creo que no podemos pensar la relaciones, cualesquiera sean, independientemente de un devenir al menos virtual. Y a mi parecer, los teóricos de la relación, sin embargo, por buenos que hayan sido, no lo vieron. A mi parecer una relación no solamente es exterior a los términos, sino que es esencialmente transitiva, en el sentido de transitoria. No maltraten las relaciones, son tan frágiles... Golpeen sobre los atributos, eso es sólido. Pero las relaciones son inseparables de un devenir, diría yo [...], inseparables de un cambio posible o virtual (Deleuze, 2011, p. 154).

Una vez dispuesta esta mínima geografía, en la que encontramos diferentes regiones asentadas en torno a la noción de “relación”, las cuales, no olvidemos, son distintas Lógicas —las cuales podríamos resumir en las sentencias: “las relaciones son Ideas” (Platón); “todas las relaciones pueden ser reducidas a atribuciones” (Leibniz); “todas las relaciones son exteriores a sus términos” (Hume) y “las relaciones son transitorias, inseparables de un devenir” (Deleuze)—, es momento de dirigirnos a las imágenes de los filósofos con la finalidad de acercarnos a la cartografía que fungirá como ejemplo en la presente indagación. De tal modo, traigamos a cuenta tres personajes conceptuales que nos auxilian a orientarnos en el pensamiento. Alas, sandalias y mantos fungen como esos personajes que nos instalan sobre tres diferentes tipos de movimientos: *ascensión*, *subversión* y *perversión*. Examinemos dichos movimientos.

Como primer movimiento tenemos el de ascensión-conversión; como se podrá intuir, a dicho movimiento le corresponde el personaje conceptual de las alas. Bajo este movimiento, el filósofo se presenta como un ser de ascensión: cuanto más se eleva, más se purifica.⁸ Las relaciones son Ideas; con ellas, la Lógica se presenta como el ideal ascético. A esta imagen del pensamiento le corresponde el nombre de platonismo. Bajo

⁸ Téngase presente el mito narrado en el *Fedro* en donde se nos precisa: “El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a la divino” (246d).

esta imagen, todo el esfuerzo filosófico debe dirigirse hacia ese principio que se encuentra en lo alto:

La imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva. En ese “psiquismo ascensional”, la moral y la filosofía, el ideal ascético y la idea del pensamiento han anudado lazos muy estrechos. Dependen de ella, la imagen popular del filósofo en las nubes, y también la imagen científica según la cual el cielo del filósofo es un cielo inteligible que nos distrae de la tierra de la que no comprende su ley (Deleuze, 2005, p. 161).

Un segundo movimiento en este análisis de orientaciones del pensamiento es el de subversión. El personaje conceptual que emplea Deleuze para señalarnos el modo de existencia de tal orientación es la sandalia de Empédocles. Empédocles, el Etna y la sandalia de plomo escupida por el volcán aparecen como esa anécdota filosófica que nos indica que, bajo esta orientación, no se busca salir de la caverna para ascender: de lo que se trata es de hundirse lo más posible en ella. Es una reconciliación total con la divina naturaleza. Bajo el movimiento de subversión se busca el abismo bajo todo fondo. Aquí (podríamos decir, yendo con y más allá de Deleuze), la Lógica de las relaciones, al apostar por el abismarse cada vez más, conduce hacia un todo sin miembros. En la clase del 20 de diciembre de 1983, Deleuze expresa que, para Empédocles “solo hay ser y realidad orgánicos [...], el ser orgánico es [...] el ser viviente” (Deleuze, 2018, p. 208). De igual manera, con referencia a esta imagen, leemos en *Lógica del sentido*:

Empédocles y el Etna, ésa es una anécdota filosófica. Vale tanto como la muerte de Sócrates, aunque opera precisamente en otra dirección. La filosofía presocrática no sale de la caverna; estima por el contrario que no está lo suficientemente comprometido con ella, lo suficientemente hundido en ella. [...] A las alas del alma platónica, se opone la sandalia de Empédocles, que prueba que era de la tierra, bajo la tierra y autóctono (Deleuze, 2005, p. 162).

Hay una tercera imagen de los filósofos, representada por el personaje conceptual del manto o de la capa. Esta tercera imagen de los filósofos, nos dirá Deleuze, comienza con un nuevo tipo de anécdotas. Ya no serán anécdotas de ascensión ni de subversión: serán anécdotas de perversión. La salvación no está en el cielo ni en las profundidades:

Es una reorientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar: *ya no hay profundidad ni altura*. Las burlas [de esta orientación del pensamiento] [...] contra Platón son innumerables: siempre se trata de destituir la Idea y de mostrar que lo incorporal no está en lo alto, sino en la superficie, que no es la causa más alta, sino el efecto superficial por excelencia, que no es Esencia, sino acontecimiento. Y en el otro frente, se mostrará que la profundidad no es una ilusión digestiva, que completa la ilusión óptica ideal (Deleuze, 2005, p. 164).

Tal reorientación del pensamiento será la estoica, en la que no solo aparecerá un discurso nuevo (uno repleto de paradojas), sino también un nuevo territorio, uno de superficie. El manto o la capa como pliegues en superficie sustituyen a la altura y a la profundidad. “Nada tras la cortina, sino mezclas innumbrables. Nada sobre [el manto] [...], sino el cielo vacío” (Deleuze, 2005, p. 167). La tarea del siguiente apartado será entonces pensar en la Lógica de esta imagen del filósofo: ¿cómo se precipitan las relaciones en superficie?, es decir, ¿cómo se produce una Lógica perversa? No obstante, antes de poder zanjar dichas problemáticas, quisiera detenerme en el concepto de “figuras del pensamiento”.

Es en la clase del 17 de mayo de 1983 que Deleuze aborda el problema de las figuras del pensamiento, problema que en sus palabras “puede ser presentado como el problema de la filosofía” (Deleuze, 2018, p. 575). Para Deleuze, el concepto de “figura del pensamiento” no es otra cosa que el problema del pensamiento mismo en tanto que llega a pensar lo real o lo existente. De tal manera, para Deleuze, solo cuando el pensamiento llega a pensar lo real o lo existente es que produce una “figura del pensamiento”.⁹

⁹ A continuación una cita extensa de este curso: “Mais aujourd’hui, alors, je voudrais vraiment essayer de dire un peu ce qu’est pour moi ce problème des figures de la pensée, parce que c’est un problème qui, en effet, d’une

Ahora bien, ¿cuál es el núcleo problemático de las “figuras del pensamiento”? Para Deleuze, este reside en que el pensamiento, al pensar lo real o lo existente, no puede dejar de pensar, como una modalidad inmediata del pensamiento, en “lo posible”. En torno a ello, en dicha clase de 1983, Deleuze expresa:

¿Dónde comienza el drama? Es que el pensamiento en sí mismo no dispone de ningún medio para distinguir lo posible de lo real. [...] Consideren un concepto cualquiera o una representación cualquiera, sea de un buey, sea de una quimera, sea de un triángulo. Esta representación o este concepto es lo que el pensamiento piensa. Nada cambia el hecho de que el objeto de la representación exista o no. Cambia todo para nosotros, pero nada cambia para el pensamiento. [...] Es lo que Kant ya decía en una célebre página de la *Crítica de la razón pura*. Ustedes se representan 100 francos [...]. Que esos 100 francos existan, más aún que los tengan o no, es muy importante para ustedes, pero desde el punto de vista de la representación, nada cambia (Deleuze, 2018, pp. 576-577).

El pensamiento entonces piensa directamente “lo posible”, lo cual, para Deleuze, no es más que otro modo de decir que el pensamiento piensa las esencias. Y es que la esencia es lo que una cosa es, independientemente de si existe. Así, tenemos que el problema eterno del pensamiento es:

certaine manière, peut être présenté comme celui de la philosophie. Ce n'est pas non plus que j'oublie le reste, car je pense que les figures de la pensée sont fondamentalement inscrites, si elles sont fondamentalement présentées par la philosophie, elles sont également inscrites dans tout ce qui est art, et aussi dans le cinéma puisque pour moi et pour nous, depuis tout ce qu'on a fait là-dessus, les grands auteurs de cinéma, c'est non seulement comme des peintres, c'est non seulement comme des architectes, mais c'est aussi non seulement comme des penseurs” (Deleuze, 1983). Esta muestra que Deleuze, en aquel año de enseñanza, piensa las “figuras del pensamiento” como elementos inscritos en el arte. En este sentido, directores, pintores, arquitectos y filósofos son creadores de figuras. Por lo anterior, frente al concepto de “figura” de *¿Qué es la filosofía?*, el cual es propio del modo de trabajar de los sabios de Oriente (Deleuze y Guattari, 2009, p. 9.), el concepto de “figuras del pensamiento” trabajado en sus clases remite a una creación diagramática que posibilita romper con la historia de la filosofía.

¿cómo es que puedo llegar a pensar lo real y lo existente? ¿Cómo salir de la esfera de los posibles, es decir, de las esencias, para pensar lo real?

Es entonces que se crearon dos tipos diferentes de principios, ambos dirigidos a subsanar dicha problemática de las “figuras del pensamiento”. Por un lado, tenemos los “principios lógicos”, los cuales fijan aquello que es posible y lo que no lo es (principio de identidad, de no-contradicción y del tercero excluido); por otro lado, tenemos los “principios empíricos”, apegados a la causalidad y a la finalidad (los cuales tienen el problema de que llevan al pensamiento a una serie infinita).

Centrándonos en los principios lógicos, y asociando a ellos nombres propios, podemos vincular el principio de identidad “ A es A ” a pensadores como Parménides.¹⁰ Incluso, como lo hace expresamente Deleuze en su clase, es posible vincular tal principio a Descartes, quien fue el primero en elevar el juicio hipotético al juicio tético (reflejado en la tesis “yo = yo”) para que el principio de identidad subsumiera la realidad de la cosa pensante. De igual modo, es viable vincular dicho principio a Leibniz, quien, al aferrarse a adecuar el pensamiento con todo lo que existe, se vio en la necesidad de incluir en ese yo la totalidad del mundo (la mónada) en razón de una filosofía perspectivista apoyada en el principio de razón suficiente. Con Leibniz, toda proposición de existencia termina por tener una razón; dicho en otras palabras, todo juicio verdadero es analítico.¹¹

Cabe apuntar que, bajo este linaje de pensadores que buscan resolver el problema de la relación entre el pensamiento y lo real o lo existente a partir del principio de identidad, se decantará una función: la del

¹⁰ Tengamos presente el pasaje de la elección que aparece en el poema (§ 291): “Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrás conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo”.

¹¹ Un ejemplo de esto lo encontramos en “Acerca de la libertad”, texto en el que Leibniz escribe: “*nada existe sin razón, es decir, no hay ninguna proposición en la cual no haya conexión del predicado con el sujeto, es decir, que no pueda ser probada a priori*. Dos son las proposiciones primeras; una: *lo que implica contradicción es falso*; la otra, *lo que es más perfecto, es decir, tiene más razón, es verdadero*” (Leibniz, 2010, p. 128).

combatiente supremo. Para ellos, el combate entre lo blanco y lo negro, lo arriba y lo abajo, Ser y no Ser, Dios y el genio maligno, es la manera en que se precipita la vía “clara y distinta” para vincular al pensamiento y lo existente.

Enlazando ahora el principio de no contradicción a otros nombres propios en filosofía, nos encontraremos en esta mínima geografía dispuesta por Deleuze en su clase con Kant, Hegel y Schelling. Deleuze cuenta que, después de Leibniz, ya nadie se animará a aseverar que todo juicio verdadero es analítico. Esto gracias a un descubrimiento fundamental de Kant: los juicios sintéticos. Después de Kant, ya no se invocará la composibilidad otorgada por un Dios al mundo. Ya no se presupone un entendimiento divino como garante ordenador. Aparece entonces una nueva tierra, un nuevo horizonte en el que la pregunta por el yo consiste en cuestionar qué es la identidad sintética del yo. Deleuze nos dice:

Y todo va a precipitarse a partir de allí, pues llamamos “kantianos”, “poskantianos”, a los filósofos que reconocen que Kant fue su fantástico punto de partida y que van a preguntarse en qué consiste, qué es la identidad sintética del yo, estimando que Kant no supo responder a la pregunta que él mismo planteaba. Por supuesto que Kant dio una respuesta. Pero una respuesta según ellos insuficiente, puesto que para dar cuenta de la identidad sintética Kant invocaba algo distinto, irreductible al pensamiento y al yo. Ellos pretenden por el contrario que la identidad sintética esté fundada en el yo como tal. He aquí que van a decir que la identidad sintética es “yo no es no-yo”. [...] Es un descubrimiento prodigioso. [...] Es asombroso porque quiere decir que el yo se plantea como idéntico a sí oponiéndose a un no-yo (Deleuze, 2011, p. 588).

Al necesitar identificar la lógica con la existencia, los poskantianos convendrán que la identidad analítica es una identidad vacía que solo les posibilita pensar lo posible (las esencias), mientras que la identidad sintética será aquella operación por la cual el pensamiento se eleva para tomar posesión de lo existente.

La identidad sintética aparece entonces como el principio de no contradicción, el cual no es un simple duplicado del principio de

identidad. Para ellos, solo al nivel del principio de no contradicción es como el pensamiento toma posesión de lo existente y de lo real. Por lo anterior, para Deleuze, Hegel no debe ser comprendido como un pensador que sostiene que las cosas se contradicen. Hegel, al buscar la génesis y el desarrollo de lo real y existente, no dirá que *A* es lo que no es, sino que *A* debe pasar dentro de lo que no es y de igual modo negar lo que no es para ponerse como lo que es. El principio de no contradicción es “el principio a través del cual el pensamiento y lo real se engendran y se desarrollan en simultáneo, van al mismo paso. A tal punto que puedo decir que lo real es el concepto y el concepto es lo real. ¡Qué aventura!” (Deleuze, 2011, p. 575). Tal es el golpe de los modernos: provocar que las génesis y el desarrollo del pensamiento y de las cosas sean uno. Lo real no cesa de ascender al pensamiento y el pensamiento no cesa de descender a lo real.

Ahora bien, así como conectamos el principio de identidad con el combatiente, resulta necesario señalar que el linaje apegado al principio de no contradicción asumirá como suya la función del *sublime trabajador*; para ello, no habría más que pensar en el papel que juega el trabajo en la *Fenomenología del espíritu*.¹²

Pasando ahora al tercer principio lógico, ¿no podríamos afirmar que alrededor de este también se reúne un determinado linaje filosófico, es decir, aquellos que pretenden reconciliar el pensamiento y lo existente a partir del tercero excluido? Adelantándonos un tanto, afirmaré que la función propia del linaje que asume el principio de tercer excluido como aquel que reconcilia al pensamiento y a lo existente es la del *jugador*

¹² Es Kojève quien puede brindarnos una idea mucho más amplia del papel del trabajo en la obra de Hegel: “¿Qué es el deseo [...] sino el deseo de *transformar* por medio de una *acción* la cosa-contemplada, de suprimirla en su ser, que no guarda relación con el mío, que es independiente de mí, el deseo de *negarla* en esa independencia suya y asimilarla en mí, hacerla *mía*, absorberla en y por mi Yo? [...] El hombre debe ser un vacío, una nada, que no es la pura nada, *reines Nichts*, sino algo que *es* en la medida en que *aniquila* al Ser para realizarse a su costa y nadear *en* el ser. El Hombre es *Acción* negadora que *transforma* el ser dado y que se transforma a sí misma al transformarlo. El hombre no *es* lo que es más que en la medida en que *llega a serlo*; su verdadero *Ser* [...] es *Devenir* [...], *Tiempo*, *Historia*, y él no *llega a ser*, no *es* *Historia*, más que en y por la *Acción* negadora de lo dado, en y por la *Acción* de la Lucha y el Trabajo, del Trabajo que producirá finalmente la mesa sobre la que Hegel escribe su PhG” (Kojève, 2013, pp. 211-212).

empedernido. Y es que la fórmula “ x es A o $no-A$ ” introduce algo totalmente nuevo. Bajo el principio del tercero excluido, el centro del principio se desliga del verbo “ser” para concentrarse en la conjunción “o”. El pensamiento se muestra como alternativa entre modos de existencia: “o bien... o bien...”. Pensar ya no es combatir contra el caballo negro, el cuerpo o el genio maligno; ya no es trabajar para entrar en lo que no es y negarlo para ponerse como lo que es, como en la dialéctica del amo y el esclavo. *Bajo el principio del tercero excluido, el pensamiento se vuelve juego.*

Dentro de este linaje también habrá tipos de juegos, ya que “cuando se despeja un linaje no hay que sorprenderse de que sus representantes sean extremadamente diferentes” (Deleuze, 2011, p. 603). No será el mismo juego el que jueguen Pascal, Kierkegaard o Nietzsche, así como no es el mismo combate el de Platón, Descartes o Leibniz ni es el mismo trabajo el de Kant, Hegel y Marx; no obstante, a pesar de los diferentes juegos (en los que son los modos de existencia los que se ponen en desafío), lo importante es que se trata de un linaje de alternativa y de apuesta.¹³

Dispuesto lo anterior, quisiera hacer un recorrido de enclasmiento¹⁴ sobre lo trabajado en este apartado con el fin de desarrollar ya el primer objetivo del presente escrito. Para ello, a continuación, se presentan los siguientes tres cuadros:

Lógicas (juicios de relación)	
<i>Filósofo</i>	<i>Relación</i>
Platón	Las relaciones son Ideas
Leibniz	Todas las relaciones pueden ser reducidas a atribuciones

¹³ Resulta interesante el posicionamiento de Deleuze ante Pascal, ya que, para él, será Pascal quien funde su linaje: “Veo de inmediato que va a fundar mi linaje. Intento despejar un linaje del ‘o bien... o bien’, un linaje de la alternativa. Llamo ‘linaje de la alternativa’ a aquellos para quienes la relación entre el pensamiento y lo existente será al nivel del tercero excluido, a condición de comprender el tercero excluido de una manera nueva” (Deleuze, 2011, p. 597).

¹⁴ Deleuze distingue entre un enclasmiento (*classement*) y una clasificación: “una clasificación consiste en ordenar las cosas a partir de un orden común [...]. Enclasar es poner en orden cosas que en su parecer no tienen nada en común” (Deleuze, 2011, p. 605).

Hume	Todas las relaciones son exteriores a sus términos
Deleuze	Las relaciones son transitorias, inseparables de un devenir
Empédocles	Las relaciones tienden hacia un todo sin miembros

Cuadro 1

Imágenes del filósofo		
<i>Imagen</i>	<i>Personaje conceptual</i>	<i>Movimiento de orientación</i>
Platonismo	Alas	Ascensión (altura)
Estoicos	Manto o capa	Perversión (superficie)
Presocráticos	Sandalia	Subversión (profundidad)

Cuadro 2

Figuras del pensamiento		
<i>Linajes</i>	<i>Principio lógico</i>	<i>Función</i>
Parménides- Descartes-Leibniz	Principio de identidad (y su reverso: principio de razón suficiente)	Combatiente supremo
Kant- poskantianos- Hegel-Schelling- Marx	Principio de no contradicción	Sublime trabajador
Pascal- Kierkegaard- Nietzsche-Deleuze	Principio de tercero excluido	Jugador empedernido

Cuadro 3

¿Qué sacar de todo ello? ¿Cómo extraer la noción de “cartografía” para posteriormente pensar su expresión en el movimiento estoico?

Lo primero por señalar es que la generación de este enclasmiento nos permite desplegar por lo menos tres elementos que producen y

mantienen esas cartografías con las que Deleuze hace frente a la historia de la filosofía. Una vez que tenemos en mente cómo es que Deleuze gesta las diferentes Lógicas, imágenes y “figuras del pensamiento” expuestas en sus clases de 1982 y 1983, así como en *Lógica del sentido*, podemos mostrar cuáles son los componentes que debemos hallar para producir una cartografía del pensamiento. Así, tracemos esos componentes que nos permitirán bosquejar una cartografía.

Tenemos entonces que, para esbozar una cartografía del pensamiento, debemos partir del hecho de que, en el pensamiento de Deleuze, el problema de las cartografías del pensamiento es *el* problema de la filosofía. Dicho problema no es otra cosa más que la manera en que el pensamiento mismo llega a pensar lo real o lo existente. Así, las cartografías del pensamiento son las expresiones o trazos producidos por el vínculo que se gesta entre el pensamiento y lo real o lo existente a través del modo en el que se establecen las relaciones. Como vimos, las relaciones entre el pensamiento y lo real pueden estar afirmadas por Ideas (Platón), pueden ser reducidas a atribuciones (Leibniz), pueden ser establecidas como exteriores a sus términos (Hume), o bien, pueden ser transitorias, siempre inseparables de un devenir (Deleuze).

Ahora bien, cada cartografía produce imágenes del filósofo, señaladas principalmente por al menos tres personajes conceptuales: el ala, el manto y la sandalia (es de mi interés el señalar que, al no existir jerarquía ontológica en el pensamiento deleuziano, es posible pensar las cosas como personajes conceptuales). Cabe apuntar que tales imágenes del filósofo son, para Deleuze, la expresión de distintas clases de movimientos de orientación, las cuales se resumen en: ascensión, perversión, y subversión.

Por último, nos encontramos con el hecho de que, en filosofía, a partir de los principios lógicos, desde los cuales se asegura la concordancia, destacan las funciones del filósofo, así como los linajes. No resulta por lo mismo extraño que, ante cada principio lógico, se precipite una manera de concebir al pensamiento, ya sea como combate, trabajo o juego.

Una vez dispuestos estos tres elementos, con los cuales es posible generar cartografías (desde la filosofía de Deleuze), quisiera ahora abrirme paso hacia la segunda pregunta de mi investigación: ¿para qué presentar al estoicismo antiguo esbozando una cartografía? Para responderla, en el siguiente apartado nos centraremos en una pregunta que nos servirá como puente: ¿cómo se produce una Lógica perversa?

2. Producir una Lógica perversa. El σύστημα estoico

Como se podrá intuir ya, producir una Lógica perversa tiene que ver con crear una Lógica de relaciones de superficie y paradójica. Así, en su expresión, dicha Lógica esboza una cartografía en la que un determinado linaje filosófico, ejerciendo una función y un movimiento orientado, genera un vínculo recíproco entre el pensamiento y lo real. Por lo anterior, centrándonos ya en la producción de la cartografía del estoicismo antiguo, es necesario detenernos en aquello que los estoicos denominaron σύστημα (“sistema”). Para los fines de este escrito, se puede señalar que, si hay un nombre con el cual podríamos denominar a la cartografía del pensamiento del estoicismo antiguo, sería justamente ese: σύστημα.

Al hendir sus raíces en la ontología, asumiendo como objetivo el comprender la estructura natural del cosmos, la noción de “σύστημα” nos precipita hacia la creación de ese vínculo recíproco entre el pensamiento y lo real. Ahora bien, teniendo presente que, tal y como Deleuze y Guattari lo hacen patente en *¿Qué es la filosofía?*, para llegar a comprender un concepto, los filósofos siempre se han apoyado en la producción de personajes conceptuales;¹⁵ el personaje conceptual que nos auxiliará a comprender lo que la noción estoica de “σύστημα” tiene que expresarnos será el personaje del huevo. Diógenes Laercio nos precisa que fueron los estoicos quienes, al caracterizar el σύστημα filosófico, lo conceptualizaron como un huevo compuesto por tres partes.¹⁶ Para Diógenes, resulta imperativo precisar que esto no significa que las tres partes estén separadas unas de otras: las tres partes están entremezcladas. Las tres partes de la filosofía son inseparables (ἀχώριστα). Así, tenemos que, bajo la tripartición estoica, la filosofía, como productora de cartografías del pensamiento, halla en el personaje

¹⁵ Sobre el papel de los personajes conceptuales, Deleuze y Guattari expresan: “los personajes conceptuales ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor, e intervienen en la propia creación de conceptos” (2009, p. 65).

¹⁶ “Comparan la filosofía a un ser vivo, comparando la lógica a los huesos y nervios, la ética a las partes carnosas y la física al alma. O, en otra comparación a un huevo, la cáscara es la lógica, la clara es la ética y la parte central, la física” (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones*, VII, 40).

conceptual del huevo un sistema interrelacional en el que la yema corresponde a la física, la clara corresponde a la ética, y el cascarón corresponde a la lógica. Por lo anterior, un primer apunte por realizar es que, para poder comprender la Lógica propia del estoicismo antiguo, hay que concebir la mezcla entre la física, la ética y la lógica.

Ada Bronowski (2019) recalca que, para los estoicos, es crucial pensar la manera en la que se mapea la estructura de lo real y cómo es que dicha estructura permanece unida.¹⁷ La filosofía no debe ser una cosa extra o adicional a lo que hay. La filosofía no debe ser otra cosa más que el mapeo del σύστημα; por lo mismo, la filosofía se dispone como el mapeo de la Lógica de las relaciones entre la tripartición. Esta Lógica garantiza la unidad del σύστημα.¹⁸ Para entender esto, cabe realizar un mínimo esbozo de lo que cada tripartición expresa en el sistema estoico.

Detengámonos primeramente en la yema, es decir, en la física. Es necesario tener presente que, como señala Émile Bréhier, los estoicos “quieren ver en los cuerpos las únicas realidades” (2011, p. 11). Solo los cuerpos actúan y padecen.¹⁹ Ahora bien, para los estoicos, dicha

¹⁷ “What is crucial for the cohesion of Stoic philosophy is its mapping of the structure of reality and the way that structure is held together” (Bronowski, 2019, p. 37). De igual manera, Bronowski recalca: “Tripartition, for the Stoics, is thus a convenient way to map out—with the emphasis on interdependence—the complex structure, constituted of bodies and states-of-affairs, which is reality” (2019, p. 51).

¹⁸ “The original Stoic contribution consists thus, not so much in what to teach and how, but first and foremost, in the re-calibration of what philosophy is, and the dynamics between its constitutive parts. All of the parts are thus equally contributory to philosophy, and no part is merely instrumental to reaching a higher form of knowledge” (Bronowski, 2019, p. 34). Bronowski también recalca: “the foundational interrelatedness of the parts guarantees the unity of philosophy itself” (2019, p. 35).

¹⁹ Cabría anotar que, para Sambursky (1987), la teoría de la continuidad estoica nos presenta una escena cósmica de acontecimientos corporales no jerarquizados (esto derivado del hecho de que todos los cuerpos, en cuanto fuerzas, son activos y pasivos al mismo tiempo), atravesados por un substrato penetrante denominado πνεῦμα, que cohesiona y vincula todas las partes del cosmos de manera diferencial. El πνεῦμα podría decirse, es una tensión vital que provoca que el cosmos se produzca como una unidad cohesionada y mixta. Cabe apuntar que el πνεῦμα no solo genera dicha tensión vital, sino que, además, es un agente que en su diferenciación produce las cualidades del cuerpo. De este modo, podríamos decir, el πνεῦμα, en su doble figura de tensión vital (de

producción corporal está subdividida en una frontera, es decir, en un límite²⁰ que acontece y que, al hacerlo, dispone el espacio como incorporeal (ασώματα). Así, tenemos que el espacio, en cuanto límite, tiene dos caras: por un lado, la cara extensiva, que corresponde a la integración; por otro, la cara intensiva, que corresponde a la diferenciación.²¹ Por el momento, quisiera dejar de lado el problema de los incorporeales, a los cuales me referiré más adelante, para centrarnos por el momento exclusivamente en el esbozo de la tripartición.

Remitiéndonos ahora a la clara, es decir, a la ética, podemos señalar que el límite entre dichas caras produce el tiempo.²² La cara extensiva de

integración y de diferenciación), genera la *simpatía* bajo la cual la naturaleza se expresa al acontecer corporalmente.

²⁰ En torno al concepto de “límite”, Bréhier nos recuerda que “las ideas según Crisipo ‘comprenden [...] la génesis de seres indefinidos entre límites determinados’. La noción de límite es pues lo esencial de los seres: la Idea solo indica los límites a los que debe satisfacer un ser para existir, sin determinar más precisamente la naturaleza de este ser: puede ser lo que quiere entre esos límites y en consecuencia no es un solo ser el que es determinado sino una multiplicidad sin fin. Por eso se comprende que Proclo, reprochando a los estoicos haber abandonado las Ideas, les reprocha sobre todo haber arrojado fuera de las realidades los límites de los seres” (2011, pp. 17-18).

²¹ Aquí seguimos la interpretación de Ryan J. Johnson (2022), quien señala que, si bien los textos de Jacob Brunschwig (1994) y de Bréhier apuntan a que hay cuatro tipos de incorporeales —vacío, lugar, expresables y tiempo—, podríamos pensar que en realidad hay tres: espacio, expresables y tiempo. En su lectura, el vacío y el lugar son el doblez del espacio: “On our reading, void and place are folded into space [...], place and void [...] are really two articulations of spatiality in stoic metaphysics. [...] Space, as one perspective of the incorporeal surface, has two sizes: place is the size facing bodies because it is extensively organized, and void is the side facing away from bodies, because it is intensively organized” (Johnson, 2022, pp. 79-80). De igual modo, en una nota al pie de *Lógica del sentido*, Deleuze expresa: “Los estoicos ya habían elaborado una bella teoría del Vacío, a la vez como extraser e insistencia. Si los acontecimientos incorporeales son los atributos lógicos de los seres o de los cuerpos, el vacío es como la sustancia de esos atributos, que difiere en naturaleza de la sustancia corporal, hasta el punto de que ya no puede decir que el mundo está ‘en’ el vacío” (Deleuze, 2005, p. 170).

²² Con relación al tiempo como incorporeal, Marcelo Boeri indica: “Time, as incorporeal, appears to have an intermediate position between that which is

este es el χρόνος²³ (Cronos) de las alturas, mientras que la cara intensiva (correspondiente a la diferenciación) es el αἰών (Aión).²⁴

Por último, con relación al cascarón, tenemos que el límite entre las caras produce lo expresable (λεκτὸν). La cara integradora son los verbos conjugados, mientras que los verbos en infinitivo corresponden a la cara de la diferenciación. El cascarón, como lógica, implica el estudio de los expresables, los cuales, como límite, se constituyen como los incorporeales entre el pensamiento y la cosa. Y es que tengamos presente que, para los estoicos, tanto los pensamientos como las cosas y los sonidos (sin olvidar el alma) son corpóreos, pero el sentido, es decir, lo expresable, no lo es. El λεκτὸν subsiste en los pensamientos. Son puros efectos de superficie.²⁵ Bréhier nos señalará que lo “esencial del λεκτὸν es entonces [...] el acontecimiento” (2011, p. 43).

absolutely (body) and that which is nothing (time being a something for it is different from nothing)” (Boeri, 2001, p. 731).

²³ Ryan J. Johnson (2018, p. 280) señala: “When we refer to the present as extended through and delimited by the living present of existing bodies, we see time according to extensive measurements: time as χρόνος, Chronos. Given an ongoing state of affairs, we can extensively circumscribe the present as having a finite duration. By contrast, when we consider the present not as extended but as eternally dislocated, as a continuously displaced and missing center, we consider time according to intensive measurements: time as αἰών, Aion”.

²⁴ El personaje conceptual que nos puede ayudar a comprender mejor esta tripartición es Hércules. En *Lógica del sentido*, Deleuze indica: “el héroe de las tragedias de Séneca como el de todo el pensamiento estoico es Hércules. Ahora bien, Hércules se sitúa siempre en relación con los tres reinos: el abismo infernal, la altura celeste y la superficie de la tierra. En la profundidad, tan sólo ha encontrado mezclas horribles; en el cielo, sólo ha encontrado el vacío, o incluso monstruos celestes, dobles de los infernales. Pero él es el pacificador y el apeador de la tierra, pisa la superficie de las aguas incluso. Sube o baja a la superficie por todos los medios; lleva allí consigo al perro de los infiernos y al perro celeste, la serpiente de los infiernos y la serpiente del cielo. Ya no Dionisos en el fondo, ni Apolo en lo alto, sino el Hércules de las superficies, con su doble lucha contra la profundidad y la altura: todo el pensamiento reorientado, nueva geografía” (Deleuze, 2005, pp. 165-167).

²⁵ Bréhier es enfático: “Basta recordar que el acontecimiento es un efecto, un incorporeal que como tal es solamente efecto y jamás causa es siempre inactivo” (2011, p. 59). Lo cual se deriva de que, para los estoicos, las causas son eminentemente corporales, mientras que la noción de “efecto” corresponde exclusivamente a los incorporeales. Sobre esto mismo, Deleuze afirma: “La

Por lo antedicho, es posible afirmar que la perversidad estoica radica en pensar la filosofía como el estudio relacional de la génesis (en cuanto acontecimiento) del espacio, del tiempo y de lo expresable. La filosofía, como Lógica relacional, es, para los estoicos antiguos, el estudio de los límites en los cuales las Ideas acontecen en tanto que se expresan genéticamente en el campo físico, ético y lógico; de ahí que su tarea radique en mapear los acontecimientos incorporales. Para los estoicos, la filosofía solo aparece en un entre-dos. Por ello, la filosofía es paradójica (παρά-: “más allá”, “además”; δοξα: “opinión”, “lo común”, “sentido común”).

3. Las nociones de “Idea” y de lo incorporal en el estoicismo antiguo

Adentrándonos en la concepción de “Idea” de los estoicos para con esto ingresar ya en la noción de lo ασώματα, resulta importante remitirnos al prólogo de *Lógica del sentido*, en donde Deleuze señala: “El lugar privilegiado de los estoicos se debe a que fueron los iniciadores de una nueva imagen del filósofo, en ruptura con los presocráticos, con el socratismo y el platonismo: y esta nueva imagen está ya estrechamente ligada a la constitución paradójica de una teoría del sentido” (Deleuze, 2005, p. 25). El lugar privilegiado del estoicismo antiguo radica en que generaron una nueva imagen del filósofo arraigada en una lógica paradójica del sentido, lógica paradójica que encuentra como límite el concepto de “Idea”. ¿Qué decir entonces de la Idea estoica?

Como Deleuze señala, los estoicos rompen con la subversión presocrática, así como con las ascensiones de los platonismos.²⁶ La Idea estoica resultará ser la primera gran inversión del platonismo. Como afirmó Bréhier, las Ideas son límites que expresan, no un fundamento trascendental de las cosas, sino la expresión superficial de la interacción

importancia de los estoicos radica en que han sabido trazar una línea de separación, no entre lo sensible y lo inteligible, ni tampoco entre el alma y el cuerpo, sino justo por donde a nadie se le había ocurrido: entre la profundidad física y la superficie metafísica. Entre las cosas y los acontecimientos” (Deleuze y Parnet, 2013, p. 73).

²⁶ Amanda Núñez señala: “los estoicos luchan contra la *sabiduría* (*Sofía*) tanto de las religiones, como de las filosofías que quieren decirnos qué es el Bien [...], los estoicos luchan contra las trascendencias: religiosas o filosóficas” (2010, p. 356).

entre los cuerpos, los cuales como causas en sí no encuentran ninguna clase de jerarquía. El ser, entonces, se constituye como una unidad de causas corporales vivientes que va de una conflagración (ἐκπύρωσις) a otra.²⁷ La vida no está más que en lo viviente.

En el pensamiento estoico, el ser no se desenvuelve bajo modelos ideales que condicionarían al cuerpo a la imitación, sino que el ser mismo actúa según causas productoras. Y es que recordemos: “Todo lo que existe es cuerpo”. Ahora bien, si “todo lo que existe es cuerpo”, ¿qué decir de los incorporeales? Lo primero que podríamos afirmar es que estos no son causas: son puros efectos. Lo corporal no actúa ni padece, lo cual quiere decir que las Ideas, como incorporeales, no son causas; por lo mismo, no actúan ni padecen.²⁸ Lo corporal, nos dirá Crisipo, no toca el cuerpo. Así, mientras que la “propiedad de un ser era en Platón la presencia de una Idea en el ser. Los estoicos se esforzaron en definir la propiedad de modo de hacerla nacer de la cualidad fundamental del estado, sin la intervención exterior de una forma” (Bréhier, 2011, p.

²⁷ Ricardo Salles (2013, p. 118) discute “Chrysippus’ claim that the cosmos ‘should not be said to die’ (οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν: Plut. *De Stoic Rep.* 1052C, SVF 2. 604, LS 46E, quoted below). As I shall argue, the claim is of great significance for our understanding of early Stoic cosmology [...]. The cosmos will be totally consumed by fire, which will burn until it exhausts all the available combustible matter. Also, [...] the conflagration is a periodical phenomenon. It will be followed by a new cosmogony and a reconstitution of the individual entities that existed earlier. Indeed, the whole cosmos will be restored to its previous condition”. Podemos rastrear lo anterior en las *Églogas* de Estobeo (I, 17, 3), quien dice: “Cleantes se expresa más o menos así: una vez que todo se ha transformado en fuego, primero se torna compacta la parte media; después, a partir de ella se va a pagando en todas partes. Una vez que todo llega a ser líquido, la porción extrema del fuego, a causa de la resistencia de la parte media, vuelve hacia atrás y luego, así, vuelta —dice— se expande hacia arriba y comienza a ordenar el Todo. Y mientras de continuo va desarrollando este ciclo y este ordenamiento, no cesa la tensión en la sustancia de todas las cosas” (Euclides, 1996, p. 265).

²⁸ En torno a los incorporeales Ryan Johnson (2018, p. 272) escribe: “While everything is something (every existing thing is a something), something includes that which is beyond body but is not transcendently ideal: incorporeals. Incorporeals are not transcendent forms; immanence characterizes them as much as it characterizes bodies. The difference is that, while incorporeals do not exist, they do subsist (ὑφίστασθαι). Subsistence is neither being nor nothing, but somewhere between both”.

24). En este sentido, podríamos señalar que, mientras que los cuerpos cuentan con una relación de causalidad, a lo cual Deleuze denomina *génesis dinámica*, los incorporeales cuentan con una relación de expresión: en términos deleuzeanos, *génesis estática*²⁹. Así, los incorporeales no son genéticos en el sentido de que pueden causar esto o aquello en los cuerpos, sino en el hecho de que contribuyen a la expresión de la corporalidad. De tal modo, si preguntamos cómo es que la materia y el sentido incorporeal se relacionan, la respuesta se deriva de que, mientras la lógica de la *génesis dinámica* estudia los cuerpos, la lógica de la *génesis estática* estudia la relación entre los incorporeales. De manera tajante, Deleuze dirá:

[...] los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: *lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un "efecto"* (Deleuze, 2005, p. 39).

Las Ideas, como incorporeales, no son más que efectos de superficie. Las Ideas no expresan propiedades, sino que expresan acontecimientos en superficie.

El gran ejemplo de Bréhier, citado por Deleuze, es que, cuando nosotros cortamos carne, no provocamos una propiedad nueva en esta, sino solamente un acontecimiento nuevo: el ser cortada. Los resultados de la acción de los cuerpos, por ende, son puros "acontecimientos en superficie", noción que, desde la mirada de Bréhier, es un "concepto bastardo que no es ni el de un ser, ni el de una de sus propiedades, sino lo que es dicho o afirmado del ser" (2011, p. 28). Bréhier nos dirá que los estoicos son los primeros en dibujar dos planos del ser, uno profundo y real, y otro que se juega en la superficie y que se compagina gracias a una multiplicidad de seres incorporeales.

²⁹ Sobre los conceptos de "génesis estática" y "génesis dinámica" en el pensamiento de Deleuze, Johnson expresa: "While bodies are causal, which we will call [...] a kind of *dynamic genesis*, incorporeals are quasi-causal, which we will call a kind of *static genesis*" (2022, p. 96).

Asumiendo lo anterior, y ya como un mero recuento, podemos señalar que a los estoicos no les bastó solo con disponer a la filosofía como el estudio paradójico de los límites en los cuales las Ideas acontecen en tanto que se expresan genéticamente en el campo físico, ético y lógico. Los estoicos, abrazando la inversión de todo platonismo, afirmaron que la expresión de los acontecimientos físicos, éticos y lógicos, es decir, el espacio, el tiempo y lo expresable, son incorporeales (ασώματα). Es decir, *los acontecimientos no actúan ni padecen: son solo efectos de superficie*. Así es como, por medio de las Ideas incorporeales, los estoicos producen tanto una inversión de las ascensiones como una de las subversiones; esto al plegar ambos movimientos en un doblez que permite que las Ideas no estén sujetas o sean partícipes de un mundo trascendente, ni tampoco se encuentren sumergidas en un magma sin límites expresables.³⁰ Resulta importante tener presente que el prefijo “per” significa “a través de”, “minuciosamente”, “excesivamente”, mientras que “vertere” significa “girar” o “plegar”, lo cual nos permite pensar la perversión como un movimiento de plegamiento. La perversión lógica estoica radica, por ende, en que, para esta escuela de pensamiento, la filosofía se aboca al mapeo del estudio genético de las superficies incorporeales (*génesis estática*). Por lo anterior, no debe resultar insólito que, para filósofos contemporáneos, el pensamiento estoico aparezca como la primera gran filosofía del acontecimiento.³¹

³⁰ Ryan Johnson escribe: “Stoicism initiates a new manner of doing philosophy. This new philosophical manner sparks an alternative philosophical lineage, ‘a minor tradition’, which eventually provokes many of the essential features of Deleuze’s own thought” (2018, p. 271).

³¹ Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la lección inaugural que brindó Foucault en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970: “Si los discursos deben tratarse primeramente como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto es necesario conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es al nivel de la materialidad como cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la

Dispuesto lo anterior, quisiera ahora remitirme a la perversión que ejercen los estoicos sobre los principios lógicos; esto para apuntar a la función propia del linaje al cual pertenece la escuela estoica. Para disponer dicha función, quisiera remitirme al rol de la paradoja en el pensamiento estoico.

4. El papel de la paradoja en el estoicismo antiguo

Sobre el afecto de los estoicos por las paradojas, es bien conocida la anécdota de Zenón, quien pagó doscientos dracmas por la paradoja del “segador”.³² Aunque quisiera trabajar las diferentes paradojas dispuestas por el pensamiento estoico, debido al espacio y a los fines de este trabajo,³³ me centraré exclusivamente en las series de *Lógica del sentido*, sobre todo la duodécima serie: “Sobre la paradoja”.

Deleuze escribe en 1969:

Las paradojas sólo son pasatiempos cuando se las considera iniciativas del pensamiento; pero no cuando se las considera como “la Pasión del pensamiento” que descubre lo que sólo puede ser pensado, lo que sólo puede ser hablado, que es también lo inefable y lo impensable, Vacío mental, Aión. [...] La fuerza de las

dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal” (Foucault, 2013, p. 57).

³² Diógenes Laercio relata: “También a un dialéctico que le enseñó siete formas de exponer el argumento dialéctico del ‘segador’ le preguntó cuántas dracmas costaba la lección. Al enterarse de que pedía cien, le dio doscientas” (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones*, VII, 25).

³³ Solo por traer a colación un ejemplo específico sobre la manera en la que se pueden trabajar singularmente las distintas paradojas del pensamiento estoico, podemos remitirnos a la clase del 29 de noviembre de 1983, en la cual Deleuze (2018) se detiene a discutir la paradoja de “la batalla naval”, mejor conocida como la paradoja de los futuros contingentes, la cual, a grandes rasgos, cuestiona el manejo del principio de no contradicción en el tiempo. Dicha paradoja también fue trabajada por Deleuze en *Lógica del sentido*, donde expresa: “Recordemos la paradoja de los futuros contingentes, y la importancia que tuvo en todo el estoicismo. Ahora bien, la hipótesis de la necesidad reposa sobre la aplicación del principio de contradicción a la proposición que enuncia un futuro. Desde esta perspectiva, los estoicos hacen prodigios para escapar a la necesidad, y para afirmar lo “fatal”, pero no lo necesario” (2005, p. 63).

paradojas reside en esto, en que no son contradictorias, sino que nos hacen asistir a la génesis de la contradicción. El principio de contradicción se aplica a lo real y a lo posible, pero no a lo imposible de quien deriva, es decir, a las paradojas o, más bien, a lo que representan las paradojas (Deleuze, 2005, p. 105).

Para Deleuze, las paradojas son “la Pasión del pensamiento”, Pasión que nos hace remitirnos no a lo real o a lo posible, sino a la génesis misma de lo real y de lo posible. Por ello, para Deleuze, la paradoja se opone a los dos aspectos que constituyen la *doxa*: el *buen sentido* y el *sentido común*. Frente a los caracteres sistemáticos del buen sentido —los cuales determinan al pensamiento a dirigirse siempre bajo una sola dirección, fungiendo de este modo como un órgano de previsión (de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, del pasado hacia el futuro, etc.), lo que propicia una distribución sedentaria—, así como frente al sentido común —el cual se posiciona como otro órgano que se aboca a identificar, remitiendo siempre la diversidad a la figura de lo Mismo—, la potencia de la paradoja nos insta a contraefectuar esos movimientos producidos por un pensamiento que busca generar instancias de significación (aquello que Deleuze denomina, en *Lógica del sentido*, el “orden terciario”). Así, la potencia de la paradoja como “la Pasión del pensamiento” da cuenta de que el órgano producido por el sentido común es un órgano que, apegado al principio de identidad, lleva a apresar la diferencia en la figura de lo idéntico. Esto provoca que la diferencia sea incapaz de ser pensada en sí, como Deleuze señala en *Diferencia y repetición*.³⁴

³⁴ En *Diferencia y repetición* leemos: “El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en la que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la sustancia. Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un ‘efecto’ óptico, por un juego mucho más profundo que es el de la diferencia y de la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las

Tenemos entonces que tanto el principio de no contradicción como el de identidad son mostrados, bajo la potencia de la paradoja, como *principios producidos*. En la serie “Del puro devenir”, Deleuze señala que la “paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas” (2005, p. 19); esto gracias a que presenta una génesis en la que siempre están presentes dos direcciones a la vez: una que se remite al sinsentido propio de un orden primario en el que todo es una mezcla corporal no individuada, y otro en el que, a partir del buen sentido y el sentido común, se gesta un tipo de razonamiento cerrado sobre la denotación, la manifestación y la significación, generando con esto una organización sedentaria.

Deleuze subraya: “la paradoja como pasión descubre que no se pueden separar las dos direcciones” (2005, p. 107). Siempre se precipitan los tres órdenes a la vez, y la *perversión contorsionista genética*, como esa función que quisiera asignar a los estoicos, reside justamente en afirmar la potencia de la paradoja como aquello que mina el orden sedentario al exponer que aquellos principios lógicos sobre los cuales se fundamenta la organización del todo en realidad son de tercer orden, es decir, son principios correspondientes a una sola cara lógica de la “figura del pensamiento”. Los principios lógicos no son primeros: son más bien el resultado y el producto de una relación.

El cuadro presentado en la siguiente página resume los últimos tres apartados. Presenta, a grandes rasgos, los componentes del mapa lógico del estoicismo antiguo desde la filosofía de Deleuze.

formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo” (Deleuze, 2006a, pp. 15-16).

Mapa lógico del estoicismo antiguo (σύστημα)				
1. Lógica de las relaciones tripartita (personaje conceptual del huevo)				
<i>La relación es un pliegue que se expresa en lo incorporal (ασώματα)</i>				
<i>Tripartición de la filosofía</i>	<i>Incorporal (como vínculo paradójico que expresa la relación entre el pensamiento y lo real)</i>			<i>El huevo como personaje conceptual</i>
Física	Vacío Orden primario (diferenciación/ intensidad)	<i>Incorporal: espacio</i> Orden secundario (como límite o Idea)	Lugar Orden terciario (integración/ extensivo)	Yema
Ética	Αἰών Orden primario (diferenciación/ intensidad)	<i>Incorporal: tiempo</i> Orden secundario (como límite o Idea)	Χρόνος Orden terciario (integración/ extensivo)	Clara
Lógica	Verbos en infinitivo Orden primario (diferenciación/ intensidad)	<i>Incorporal: lo expresable</i> - λεκτὸν Orden secundario (como límite o Idea)	Verbos conjugados Orden terciario (integración/ extensivo)	Cascarón
2. Nueva imagen del filósofo				
<i>Personaje conceptual</i>		<i>Movimiento</i>		
Manto o capa		Perversión en superficie		
3. Principios lógicos				
<i>Principio lógico</i>		<i>Función del filósofo</i>		
Afirmación de la paradoja		Contorsionista genético		

Cuadro 4

A la cartografía del pensamiento estoico le dimos el nombre de *σύστημα*; lo que se estudió sobre tal cartografía, la cual es exhibida por el personaje conceptual del huevo, es que esta genera una Lógica tripartita de las relaciones en la que somos capaces de hallar tres diferentes órdenes que explican el vínculo entre el pensamiento, lo real o lo existente a través de lo *ασώματα* (“incorporal”).

Correspondiente a la primera tripartición, es decir, a la física, personificada por el personaje conceptual de la yema, encontramos el vacío como orden primario, el lugar como orden terciario y el espacio como Idea o límite correspondiente al orden secundario, orden siempre paradójico en el que en superficie subsiste. Como segunda tripartición, la correspondiente a la ética, figurada por el personaje conceptual de la clara, encontramos el *αἰών* como orden primario, el *χρόνος* ascético como orden terciario y el tiempo como orden secundario. Como última parte de la tripartición de la figura estoica del pensamiento, nos encontramos, en el orden primario, con los verbos en infinitivo; en el orden terciario, con los verbos conjugados; como orden secundario, con lo expresable. Tal Lógica de relaciones produce una nueva imagen del filósofo, la cual, como ya discutimos en el apartado anterior, nos conduce hacia un movimiento de perversión en superficie en el que, bajo el personaje conceptual del manto o de la capa, se precipita una superficie de pliegues que afirman el acontecimiento y, con este, el vínculo entre el pensamiento y lo real.

Por último, como parte de esta presentación de la cartografía del pensamiento del estoicismo antiguo en el pensamiento de Deleuze, es posible pensar en otro tipo de función, propia del linaje estoico, no centrada ni en el combate, ni en el trabajo, ni en el juego. A la función de este linaje quisiera darle el nombre de *contorsionismo genético*, y es que, así como el movimiento de la imagen del filósofo estoico está relacionada con la perversión en superficie, ilustrada por la figura de los pliegues de una capa o de un manto, resulta factible pensar que la función de este linaje reside en contorsionar los principios de identidad, así como de no contradicción, para mostrar que estos son productos propios de un orden compuesto por tres partes, y que la tarea reside más bien en plegar o en contorsionar tanto el orden primario, como el orden terciario para la producción de un tercer orden dispuesto a estudiar la génesis misma de los acontecimientos a través de la paradoja.

Una vez presentada la cartografía del pensamiento del estoicismo antiguo, preguntémosnos a continuación: ¿para qué presentar al

estoicismo antiguo esbozando una cartografía? Una respuesta puntal es que *la indagación sobre dicha cartografía nos permite experimentar otro modo de existencia*. De tal modo, la presentación de la Lógica de relaciones, de las imágenes de los filósofos y de las “figuras del pensamiento” realizada en el primer apartado de este escrito se nos presenta, más que como una esquematización de la historia de la filosofía, como una geografía intensiva desde la cual, al experimentar diferentes expresiones vitales, nos volvemos capaces de *optar por otros modos de existencia*. Así, aquella respuesta dada por el oráculo a Zenón ante la pregunta de qué debía de hacer para vivir de la mejor manera —adquirir el color de los muertos— no es sino la adquisición de diversos modos de experimentar la génesis del espacio, del tiempo y de lo expresable (como incorporeales) en tanto que relación tripartita de superficie (profundidad, altura y superficie) que no tiene otro fin más que el de optar por otros modos de existencia. Y es que el optar por otros modos de existencia para crear uno nuevo no puede concebirse, bajo el halo deleuzeano, más que como creación de libertad.

Por todo lo dicho, podemos afirmar, para cerrar con la presentación de esta cartografía singular, que, al adquirir el color del estoicismo antiguo, Deleuze asume una Lógica perversa, una orientación superficial y un linaje contorsionista genético que lo obligan a pensar en otras conexiones entre el pensamiento y lo real, conexiones que lo conducirán a un modo de existencia en el que la afirmación del acontecimiento resulta ser la única manera de afirmarse en libertad.

Para cerrar la presente indagatoria, pensemos ahora, como última instancia problemática, en cómo la creación de cartografías destruye la idea de una historia de la filosofía teleológica al concebirse la producción misma de lógicas filosóficas como expresiones diferenciales de modos de existencia.

5. Geometría y modos de existencia

Como se presentó en páginas anteriores, cuando Deleuze pregunta: “¿qué significa orientarse en el pensamiento?”, tiene en mente el asumir que el pensamiento supone ejes desde los cuales se despliega. Deleuze afirma que el pensamiento es geográfico antes que histórico, y que traza dimensiones antes de construir cualquier tipo de sistema. De igual forma, Deleuze apunta que tal característica del pensamiento, es decir, el ser geográfico, se deriva justamente del hecho de que este traza relaciones, las cuales, para Deleuze, no pueden pensarse independientes de un

devenir virtual. Las relaciones son transitivas, frágiles e inseparables de un devenir.

Cabría pensar entonces en el vínculo entre la generación de cartografías y de diagramas para el estudio y experimentación de diferentes modos de existencia. Y es que, si pensamos en las cartografías y en los diagramas vinculados a una determinada disciplina, como lo es la γεωμετρία (“geometría”) —la cual, tengamos presente, significa originariamente “medición de la tierra”—, se nos impone un elemento para pensar en la apuesta deleuzeana por romper con la idea del desarrollo teleológico de una historia de la filosofía, por la idea de la generación de cartografías o diagramáticas geográfico-filosóficas. En este sentido, cabe imaginarnos a Deleuze, como un antiguo γεωμέτρης (“agrimensor”), calificativo que el mismo Deleuze emplea para describir a Lewis Carroll, a quien considera “el maestro o el agrimensor de las superficies, que se creían tan bien conocidas que ya no eran exploradas” (Deleuze, 2005, p. 125). Esas personas que acarrear la vara y la cuerda por los campos aparecen como aquellas que, de alguna manera, enseñan las tareas del pensar. Esos γεωμέτρης reexploran superficies, elaboran diagramas y esbozan para hacer patentes disímiles modos de existencia.

En razón de lo anterior, lo que se presentó en los primeros dos apartados de este escrito, al describir algunos elementos cartográficos para después, a través del ejemplo específico del mapa lógico estoico, mostrar un modo de existencia, da cuenta de cómo es que, Deleuze piensa, es posible romper con una historia de la filosofía apegada a una determinada visión teleológica. Tenemos entonces que, al afirmar una nomadología filosófica —la cual, antes que imponer una lógica del progreso dentro del amor por la sabiduría, dispone esbozos diagramáticos que recorren erráticamente tierras que se creían bien conocidas (por lo que ya no eran exploradas)—, el pensamiento de Deleuze rompe con todo sedentarismo arraigado en algún tipo de principio arjeteocrático.

En el primer apartado se desarrolló 1) la noción de “relación” a través de un recorrido geográfico en donde se visitaron las tierras de Platón, Leibniz, Hume y Empédocles, desarrollando con ello el concepto deleuzeano de “Lógica” como correspondencia entre el pensamiento y lo real o la existencia; 2) la noción de “imágenes de pensadores”, arraigada en la posibilidad de generación de orientaciones del pensamiento (ascensión, subversión, perversión), y 3) el concepto de “figura del pensamiento”, el cual, como se mostró, al estar sujeto a alguno de los principios lógicos, impone una función al pensador (combatiente,

trabajador o jugador). Lo que se buscó fue brindar algunos elementos cartográficos que dieran cuenta de la manera en la que Deleuze, como γεωμέτρης, crea sus cartografías, cuestión que a su vez nos brindó la posibilidad de aplicar tales elementos en la generación de una diagramática singular, como lo fue el caso de la diagramática estoica.

Fue así como llegamos a la exposición dinámica de la tierra de los primeros estoicos, en donde lo que encontramos fue: 1) que la noción de “relación”, en cuanto Lógica como correspondencia entre el pensamiento y lo real o lo existente, puede ser pensada bajo el concepto de σύστημα; 2) que la imagen del filósofo dentro de esta medición está sujeta por una orientación perversa o de superficie enmarcada bajo el personaje conceptual del manto o de la capa, y 3) que la función del pensador estoico, presentada por una figura del pensamiento que parte del principio lógico de la paradoja, se dispone como un contorsionista que no hace más que afirmar un materialismo de lo corporal. Tal esbozo diagramático del estoicismo antiguo dio cuenta de un modo de existencia que, en el pensamiento deleuzeano, permite concebir al estoicismo como una de las grandes filosofías del acontecimiento.

Por lo anterior, y tomando en consideración que la geometría griega, desde sus comienzos, implicaba el esbozo de un diagrama, del cual se hablaba ante una audiencia (Wardhaugh, 2022), podríamos pensar la nomadología filosófica de Deleuze justamente como el trabajo de un agrimensor que, explorando tierras del pensamiento (que se presentaban a sí mismas como tierras ya exploradas), esboza, por medio de presentaciones dinámicas, relaciones en devenir en las que los nexos entre el pensamiento y lo real, al producir Lógicas, terminan por expresar modos de existencia. No resulta extraño, por ende, el pensar los diagramas realizados por Deleuze en la última etapa de su obra sobre Descartes y Kant (junto a Félix Guattari en *¿Qué es la filosofía?*) como esa medición (no cuantitativa) de un agrimensor dispuesto a exponerse a los movimientos telúricos. La nomadología cartográfica, pensada justamente como el trabajo de un γεωμέτρης, resulta, por ende ser, en el pensamiento deleuzeano, una conceptualización otra del concepto de “Lógica”, noción que, al manifestar los nexos entre el pensamiento y lo real, nos precipita hacia la despersonalización en diversos modos de existencia, obligándonos con ello a cuestionar cómo es que habitamos.

Bibliografía

- Boeri, M. (2001). The Stoics on Bodies and Incorporeals. *The Review of Metaphysics*, 54(4), 723-752.
- Bréhier, É. (2011). *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo*. F. Contreras, R. Pincirolí y P. Román (trads.). Leviatán.
- Bronowski, A. (2019). *The Stoics on Lekta: All There Is to Say*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198842880.001.0001>
- Brunschwig, J. (1994). *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518393>
- Deleuze, G. (1953). *Empirisme et subjectivité*. PUF.
- Deleuze, G. (1983). Sur le cinéma : une classification des signes et du temps. *The Deleuze Seminars*. <https://deleuze.cl.purdue.edu/lecture/lecture-20-2/>
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. M. Morey (trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (2006a). *Diferencia y repetición*. M. Delpy y H. Beccacece (trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2006b). *Exasperación de la filosofía*. Equipo editorial Cactus (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. (2011). *Cine. II. Los signos del movimiento y el tiempo*. S. Puente y P. Ires (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. (2016). *Cartas y otros textos*. S. Puente y P. Ires (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. (2018). *Cine. III. Los signos del movimiento y el tiempo*. S. Puente y P. Ires (trad.). Cactus.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez (trad.). Pre-textos.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2009). *¿Qué es la filosofía?* T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Deleuze, G., y Parnet, C. (2013). *Diálogos*. J. Vázquez (trad.). Pre-textos.
- Diógenes Laercio. (2019). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. C. García Gual (trad.). Alianza.
- Euclides. (1996). *Los estoicos antiguos*. Á. Cappelletti (trad.). Gredos.
- Foucault, M. (2013). *El orden del discurso*. A. González (trad.). Tusquets.
- Johnson, R. J. (2018). On the Surface: The Deleuze-Stoicism Encounter. En A. Greenstine y R. J. Johnson (eds.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics* (pp. 270-288). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474412094.003.0015>

- Johnson, R. J. (2022). *Deleuze, a Stoic*. Edinburgh University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. J. García (trad.). Gredos.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. A. Martos (trad.). Trotta.
- Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas*. 2. *Metafísica*. A. González (trad.). Comares.
- Núñez, A. (2010). Gilles Deleuze y la escuela estoica. *ÉNDOXA*, 25, 347-363. <https://doi.org/10.5944/endoxa.25.2010.5237>
- Platón. (2008). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó (trad.). Gredos.
- Salles, R. (2013). Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos. En R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism* (pp. 118-134). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199556144.003.0006>
- Sambursky, S. (1987). *Physics of the Stoics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400859009>
- Wardhaugh, B. (2022). *Las infinitas vidas de Euclides*. M. Figueras (trad.). Shackleton.