

# GILLES DELEUZE Y LA ESCUELA ESTOICA

## GILLES DELEUZE AND THE *STOIC SCHOOL*

Amanda NÚÑEZ GARCÍA\*  
*Equipo de investigación ONLEHER. UNED*

RESUMEN: Podemos notar que Gilles Deleuze es reacio a establecer una tradición de la «Historia de la Filosofía» que nos conduzca a su origen grande: Grecia. Sin embargo, sí cabe para el filósofo una recuperación de una filosofía singular griega: la filosofía estoica. Aquella que se propone como corriente «menor» y creativa. Corriente que, simplemente, defiende los derechos y la fragilidad de la potencia. La potencia del Acontecimiento. De esta tradición Deleuze recupera toda su ética, ya que tanto sus condiciones como sus planteamientos son aplicables a nuestra actualidad y a nuestros problemas. ¿Cómo establecer una ética en un mundo como el nuestro, tan parecido a aquel del helenismo? ¿Cómo evitar las soluciones universalistas tanto como las relativistas que esgrimen las éticas «mayores» también en nuestra actualidad?

PALABRAS CLAVE: Gilles Deleuze, Zenón de Citio, Crisipo, estoicos, comunidad cosmopolita, inmanencia, paradoja, sabio, potencia, pueblo.

ABSTRACT: We can notice that Gilles Deleuze doesn't want a tradition of the «History of the Philosophy» that leads us to its great origin: Greece. However, for the philosopher, there is a recovery of a singular Greek philosophy: The stoic philosophy. Philosophy, that intends like a «smaller» and creative tradition. Current that, simply, defends the rights

---

\* Este artículo se ha elaborado con los fondos correspondientes al Proyecto de Investigación «I+D+i» de la UNED, FFI 2008/03021/FISO, denominado: *Aristóteles y la hermenéutica: Un nuevo paradigma para Occidente*.

and the fragility of the potency. The potency of the Event. Of this tradition Deleuze recovers all its ethics, since so much their conditions as their positions are applicable to our present time and our problems. How to establish an ethics in a world like ours, so similar to that of the Hellenism? How to avoid the universalistic and relativistic solutions that are used by the «bigger» ethical also in our present time?

KEYWORDS: Gilles Deleuze, Crisipo, Zeno of Citium, Stoics, cosmopolitan community, immanence, paradox, wisdom, power, country.

El título de nuestro presente estudio: *Gilles Deleuze y la escuela estoica*, es en sí mismo una paradoja. Una paradoja estoica, podríamos decir: Por un lado, nadie podría negarla. Todo el que se acerque a G. Deleuze y a su obra *Lógica del sentido*<sup>1</sup>, puede decir que Deleuze afirma una ética estoica. Pero por otro lado, si repasamos cual es el repertorio de informaciones que tenemos sobre los estoicos y cuál es la filosofía de Deleuze, ambos parecen ser absolutamente incompatibles.

Es decir, si fuera completamente cierto que los estoicos hacen sólo una ética, que es una ética individualista y no política, que son los primeros en escindir los saberes en lógica, ética y física, que son «dogmáticos», que asumen el destino y no dejan lugar para la libertad ni la acción, que anulan las pasiones, etc., como suele decir la *divulgata* acerca del estoicismo. Si los estoicos fueran esto, parece que no habría posibilidad alguna de reunirlos con Deleuze, del que podríamos decir que es anti-dogmático, que está a favor de una política ante una ética, que es univocista y por ello contrario a cualquier escisión de los saberes, que es anti-individualista, político, activo, y, sobre todo, el filósofo del deseo.

Pero, a pesar de estas diferencias, que se dan a primera vista entre las dos posturas, partimos de que hay algo que no podemos negar: que Deleuze escoge a los estoicos explícitamente en una de sus obras más importantes: *Lógica del sentido*.

No sólo eso, tampoco podemos negar que la filosofía de Deleuze en su conjunto es muy cercana a la de Spinoza y Nietzsche, y sobre todo Spinoza, parece ser un estoico, parece pertenecer a esa tradición.

<sup>1</sup> Deleuze 1969. Trad. cast. 1989.

Como tampoco podemos negar, en último término, y al límite, que Deleuze es todo un estoico. Que la ética estoica no influyó sólo en su obra, sino, y como ella misma prescribe, influyó en su modo de vida y en todas sus acciones: incluyendo, paradójicamente, su incansable actividad política y, más visiblemente, su suicidio. Deleuze es tan intrínsecamente estoico que, frente a la perplejidad que nos puede provocar su suicidio en la vejez, muere como dicen los estoicos que es mejor morir. Como Zenón de Citio, Cleantes, o Séneca<sup>2</sup>.

Deleuze parece llevar a cabo en toda su expresión la frase de Crisipo:

«En tanto me sea incierta la sucesión de los acontecimientos me atenderé siempre a las cosas que tienden a procurar aquello que es conforme a la naturaleza. Porque es Dios mismo el que me ha hecho que seleccione las cosas. Pero si supiera que es mi destino enfermar ahora, yo mismo me impulsaría a estarlo»<sup>3</sup>.

\* \* \*

Tras notar que Deleuze no puede ser estoico, y no puede sino ser estoico<sup>4</sup>, vamos a estudiar brevemente, entonces, qué poseen en común los estoicos con G. Deleuze y qué es lo que localiza Deleuze en los estoicos.

En primer lugar hay que contextualizar esta relación. Siguiendo del título del congreso para el cual esta investigación ha sido llevada a cabo: *Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea*. Surge un problema, y es que Deleuze rechaza constantemente hablar de «Grecia»; y más de lo que se suele oír cuando

<sup>2</sup> Como recoge inigualablemente Diógenes Laercio en su: *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. En ella se relata la muerte de Zenón de Citio diciendo «[...] aquello de la Níobe: «He aquí que vengo ya: ¿por qué me llamas?», DL VII, 38-39. Y la muerte de Cleantes: DL, VII, 105.

<sup>3</sup> SVF III, 191.

<sup>4</sup> Paradoja que resuena en muchos de los escritos deleuzeanos y que parece darse cada vez que hay una actividad creativa. Véase Deleuze 1975: 29. Trad. cast.: 28. «[...] Una literatura menor o es una literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. [...] Imposibilidad de no escribir, imposibilidad de escribir en alemán, imposibilidad de escribir de otra manera».

se dice «Grecia», a saber, una suerte de edad de oro de la historia filosófica: El Nacimiento de la Gran «Historia de la Filosofía» (con letras mayúsculas)<sup>5</sup>.

Deleuze siempre reniega de «Grecia», aunque en uno de sus últimos libros: *¿Qué es la filosofía?*<sup>6</sup>, podemos decir que arregla cuentas con ella.

Pero su arreglar cuentas con Grecia no es afirmar este «Inicio del Occidente pensante», sino que es, más bien, localizar un problema. Una cuestión presente en todas las filosofías. El problema y la razón de la actividad misma de la filosofía.

La filosofía es comprendida por Deleuze no como una contemplación, ni como una reflexión, ni como una comunicación. La filosofía es para Deleuze una acción<sup>7</sup>. Se trata de una acción de lucha y de resistencia constante. Y siempre lo ha sido: su significante griego mismo lo dice, dice: «philo-sofia», y no «sofia». Dice amor o amistad a la sabiduría y no la sabiduría misma.

En Grecia ya se nota con la expresión «filo-sofía, que esta actividad es una resistencia, una lucha contra la *sabiduría (sofia)* de las religiones. Dice Deleuze:

«Resumiendo, los primeros filósofos son los que instauran un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en este sentido a los Sabios, que son los personajes de la religión, sacerdotes, porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota o por un dios superior a los demás [...] Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia [...]»<sup>8</sup>

<sup>5</sup> «Lo que sigue siendo común a Hegel y a Heidegger es haber concebido la relación de Grecia y la filosofía como un origen, y por ende como el punto de partida de una historia interior de Occidente, de tal modo que la filosofía se confunde necesariamente con su propia historia. No obstante haberse aproximado mucho, Heidegger traiciona el movimiento de la desterritorialización, porque lo fija de una vez y para siempre entre el ser y el ente, entre el territorio griego y la Tierra occidental a la que los griegos habían nombrado Ser.» Deleuze-Guattari 1991: 91. Trad. cast.: 96.

<sup>6</sup> Op. cit.

<sup>7</sup> «La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos.» Op. cit.: 10. Trad. cast: 11. «Vemos por lo menos lo que la filosofía no es: no es contemplación, ni reflexión ni comunicación [...] La contemplación, la reflexión y la comunicación no son disciplinas, sino máquinas para construir Universales en todas las disciplinas», op. cit.: 11. Trad. cast.: 12.

<sup>8</sup> Op. cit.: 45-46. Trad. cast.: 47.

Pero es en Grecia también donde Deleuze encuentra, de un modo muy agudizado y claro, otra lucha que podemos encontrar en la filosofía: Ya no la de la *filosofía* contra la *sophía*, sino una lucha *intrafilosófica*, podríamos decir. En efecto allí, en Grecia, encontramos claramente cómo surgen distintas imágenes de lo que es filosofía.

Por un lado se dan las filosofías, como la de Platón, que por su afán moral y humano de seleccionar, de distinguir lo bueno de lo malo, terminan por reintroducir la trascendencia pese a la filosofía misma.

A lo que pretenden responder estas filosofías es a un deseo de seguridad que les diga qué es lo correcto, qué es lo bueno, lo seguro, en aquello que pueden confiar, y qué es lo malo. Por tanto se pide un modelo fijo y formal de medida. Éste reintroduce la trascendencia en forma de eternidad perfecta que juzga y mide al mundo imperfecto. Y con ésta trascendencia, la figura del sabio vuelve a aparecer. El filósofo ocupa el lugar del sabio para decir al pueblo cuál es su esencia y cómo debe actuar para llegar a realizarla<sup>9</sup>.

Por otro lado, Deleuze localiza otro modo de la filosofía. Otras maneras de la filosofía: Aquellas que se sitúan en un principio político-ontológico y no moralhumano: el principio de la inocencia del ser y del devenir. De la inocencia de todo lo que ocurre, que no es ni Mal ni Bien, aunque pueda ser malo o bueno para nosotros. Estas filosofías apuestan por no juzgar ni seleccionar. Su deseo máximo y el problema a que desean responder es, precisamente, el de cómo eliminar las jerarquías y el poder estéril, así como la culpa y el miedo. Cómo eli-

---

<sup>9</sup> Véase Deleuze 2005: 34, y Deleuze 1962/2005. Trad. cast. 1998. I, 8 ; I, 9 ; I, 10 ; IV, 4 ; IV, 7, IV, 14, IV, 15. Así como Oñate - García 2004 y Couloubaritsis 1992. «Una [...] tradición doxográfica que atribuye a Pitágoras ser el inventor de término filosofía. En efecto, tal nombre parecería haber sido acuñado, hacia el 530 a.C. [...] De acuerdo con tal tradición hermenéutica el perfil del término se obtendría por contraste con la voz *sophía* o «sabiduría», indicándose y fijándose con el prefijo de *philo-sophía* una esencial determinación léxica y doctrinal del pitagorismo. A saber: que la *sophía* correspondía a los dioses y la *philo-sophía* a los hombres. No a todos, sólo a [...] aquellos que se ponen en camino y disposición de merecerla, a través de las fatigosas técnicas, disciplinas y sacrificios que permiten purificarse y [...] alcanzar algún día la liberación o salvación soñada: escapar al pecado, el dolor, la miseria, la injusticia y la muerte, llegando a divinizarse; alcanzando al fin la condición de dioses inmortales en posesión de la *sophía* divina, tal y como corresponde a la verdadera naturaleza inmortal y divina de sus almas arrojadas al cuerpo-cárcel de la materia.» Oñate - García 2004: 46.

minar, cambiar o no ser afectados por todo aquello que nos impide pensar y ser libres, lo que nos impide vivir y actuar.

Estas filosofías desean, simplemente, la experiencia, la inmanencia. Que no haya nada externo que juzgue lo que hay. Desean la acción experimental y creativa frente a la reflexión temerosa del juicio que es su única enemiga<sup>10</sup>.

\* \* \*

Hemos visto, pues, que por un lado Deleuze se niega a hacer una abstracción ideal: «Grecia». Se niega a establecer una temporalidad histórica por encima de otras ya que el acontecimiento no se agota nunca en su historia; y que acontecimientos filosóficos ha habido en todos los momentos históricos<sup>11</sup>.

Pero por otro lado, vemos que el filósofo francés sí retoma una línea de tradición que viene de Grecia: la de la «filosofía activa» contra la «Historia de la Filosofía» reflexiva.

Podríamos decir que en Grecia encuentra un hilo de Ariadna o un devenir filosófico, que se va transmitiendo y nos ayuda a orientarnos en nuestros días. Se trata de una línea de tradición «menor». Una tradición que no está dada de antemano, sino que se va trazando con los afueras y las resistencias que se van obteniendo de estudiar a los filósofos con determinadas potencias vitales y no con cánones judicativo-temerosos. Una tradición que es la del margen, lo otro de esa «Gran» Historia de la Filosofía con mayúsculas.

Esta línea, que es una línea de devenir filosófico y no de historia, que tiene unos recorridos y unas leyes que no son las del tiempo cronológico<sup>12</sup>. Esta línea de lucha contra la trascendencia y lo humano-moral que teme al mundo es encon-

<sup>10</sup> Véase. Deleuze 1962/2005 y Deleuze 2003: 33-42. Trad. cast. 2001: 33-38.

<sup>11</sup> «En los fenómenos históricos [...] hay siempre una parte de acontecimiento (événement), irreductible a las determinaciones sociales, a las series causales. Los historiadores no aceptan este aspecto: reinstauran las causalidades desde atrás. Pero el acontecimiento (événement) mismo está descolgado o en ruptura con las causalidades.» Deleuze 2003: 215.

<sup>12</sup> «El «devenir» no es de la historia. Todavía hoy la historia designa únicamente el conjunto de condiciones, por muy recientes que estas sean, de las que uno se desvía para devenir, es decir, para crear algo nuevo. [...] No se puede reducir la filosofía a su propia historia, porque la filosofía se desvincula de esta historia incesantemente para crear conceptos nuevos que revierten nuevamente a la historia pero no proceden de ella. ¿Cómo iba a proceder algo de la historia?» Deleuze 1991: 92. Trad. cast.: 96.

trada por Deleuze, en su máxima potencia generadora, no tanto en Grecia como en el pensamiento Estoico del Helenismo.

Es en un periodo *menor*, en el Helenismo, en un periodo que se considera de decadencia y poco importante desde la hegemónica «Historia de la Filosofía». Es en una epocalidad llamada más bien epigonal, poco creativa y moribunda, donde Deleuze sitúa, podríamos llamar, el nacimiento de esta «otra» filosofía (todo con minúsculas). Una filosofía que, en su acontecer, parece no ser ya griega, no pertenecer y estar ligada a ese espacio tiempo que es ya casi un mito para la filosofía: Grecia.

Dice Deleuze en *Lógica del Sentido*, en la serie: «De las tres imágenes de filósofos»:

«La imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones [...]

Con los megáricos, los cínicos y los estoicos comienzan un nuevo filósofo y un nuevo tipo de anécdotas [...] Este tipo de griegos de hecho no son enteramente griegos. No esperan la salvación en las profundidades de la tierra o en la autoctonía, ni tampoco en el cielo y la Idea, la esperan lateralmente, en el acontecimiento, del Este»<sup>13</sup>.

Es en el Helenismo, en aquel periodo histórico llamado así porque los griegos ya no siendo griegos, sino formando parte de un vasto imperio donde la Grecia se disolvía, simulan ser más griegos que los griegos<sup>14</sup>. Es allí donde Deleuze localiza el surgimiento de esta otra imagen del filósofo, de este filósofo de las imágenes, desde el cual sí puede producir el hilo de Ariadna de una tradición *menor*. Una tradición de resistencia y, por ello, una tradición que pasa desapercibida a los ojos del poder y de la grandilocuente «Historia de la Filosofía».

Una tradición que se va trazando como una potencia viva desde lo otro o la inversión de los presocráticos y de Platón<sup>15</sup>, atravesando por el pensar y los modos

<sup>13</sup> Deleuze 1969: 141.

<sup>14</sup> «Pero el término «helenismo» fue utilizado en origen para aludir al hecho de imitar a los griegos, a los helenos, en el uso de su lengua y en sus costumbres.» Sevilla 1991: 11.

<sup>15</sup> Cfr. Deleuze 1969: 143.

de los cínicos, los megáricos, los estoicos y los epicúreos; y conduciendo hasta Spinoza y el proyecto Nietzscheano de la «inversión» del platonismo. Y, por supuesto, llegando a Deleuze. Deleuze el estoico.

Se trata de una tradición que ya no pertenece a Grecia ni a ningún espacio-tiempo fáctico. Es una tradición que reclama y produce su propio espacio-tiempo donde los filósofos se afectan directamente e inmediatamente con más de mil años de distancia.

«Todos estos pensadores tienen pocas relaciones entre sí —salvo Nietzsche y Spinoza—, y sin embargo las tienen. Se diría que algo pasa entre ellos, con velocidades e intensidades diferentes, que no está ni en unos ni en otros, sino en un espacio ideal que ya no forma parte de la historia, y que no es un diálogo de muertos, sino una conversación interestelar entre estrellas muy desiguales cuyos devenires diferentes forman un bloque móvil que habría que captar, un Inter-vuelo, años luz»<sup>16</sup>.

Es una tradición que no tiene ni busca linaje. Es una tradición que intenta «convertir la despoblación en un pueblo cósmico y la desterritorialización en una tierra cósmica»<sup>17</sup>. Es una tradición, por ello, *cosmopolita* y *comunitaria*:

Tan *cosmopolita* como para convertir la *despoblación en un pueblo cósmico*. En efecto, una vez caídas la *pólis* griegas mediante las conquistas desenfrenadas de Alejandro Magno, la posterior muerte de éste y la consiguiente crisis debido a la lucha de los generales por el territorio conquistado. En unas circunstancias de imperialismo en las cuáles era imposible volver a plantear un sistema para el cual ya no había condiciones materiales: el de las arraigadas *Pólis*. Una vez eliminada la posibilidad misma de habitar en un mundo articulado con su tierra, los estoicos, siguiendo en ello a los cínicos, promueven la *kosmopoliteia*. A partir de la *despoblación* y *desterritorialización* alcanzada con el imperio de Alejandro, tanto en el sentido de los conquistados, los cuales comienzan a adquirir el modelo y la lengua griegas en detrimento de las propias; como en el sentido de los propios griegos, quienes cada vez son menos griegos por desarraigo de las *Pólis* y la mezcla cultural con los otros pueblos que ahora son griegos. A partir de estos dos

<sup>16</sup> Deleuze 1996: 22. Trad. cast.: 20.

<sup>17</sup> Deleuze-Guattari 1980. Trad. cast.: 349.

movimientos vistos, no como negativos, sino como posibilitantes, los estoicos generan una *comunidad cosmopolita*.

Una *cosmópolis comunitaria*. No un cosmopolitismo abstracto de individuos atomizados como se ha propuesto múltiples veces al hilo de los razonamientos estoicos. Sino una comunidad:

«Nacimos para colaborar»<sup>18</sup>, «El bien de un ser racional consiste en una colaboración conjunta.»

Pero no cualquier comunidad. Los estoicos parecen no tener el deseo de una comunidad constituida de antemano y heredada de profundas tierras y antepasados, como eran las *Pólis*. Sino que desean una comunidad que se constituye y forma a cada paso. Una comunidad formada, no por los hijos de los antepasados arraigados en un lugar con una lengua y una estructura política heredadas, sino por todos aquellos, en todos los confines de las tierras conquistadas por Alejandro, fueran del linaje que fueran, que desearan resistir a los poderes. Comenzando por una resistencia activa al imperio individualizante, pero no a base de patria y costumbre local de las *Pólis* muertas y enterradas, sino una resistencia a medida de aquello a lo que se resiste<sup>19</sup>.

Vemos aquí ya una zona muy potente de coincidencia entre Deleuze y los estoicos: su resistencia, su desterritorialización, su atención a las circunstancias y condiciones concretas, la epocalidad tan parecida que compartimos y comparte Deleuze con los estoicos: una época de Imperio (hablando con Negri<sup>20</sup>), de globalización y de Capital, donde retornar a determinadas posiciones sociales puede ser peligroso y contraproducente. Una epocalidad donde es más aconsejable reutilizar lo bueno de este no arraigue ni a linaje ni a tierra, sin por ello caer en un individualismo ni un liberalismo, sino afirmando y generando comunidades y criterios.

---

<sup>18</sup> Marco, II, 1 y V, 16. Ambos fragmentos son recogidos por Long 1987: 162. Donde este último añade: «*El individualismo, en su sentido más liberal, resulta tan contrario al estoicismo como lo es para muchos psicólogos y filósofos modernos.*» Ibidem.

<sup>19</sup> Parece ser que en la época que tratamos convivían en la Hélade dos posturas políticas: Por una parte estaban los que todavía reivindicaban las *Pólis*; y por otro, los que, dándolas por perdidas, no se molestaban en perder su vida por una estructura para la que no había ya condiciones de posibilidad. Ver Daraki - Romeyer-Dherbey 1996: 5-6.

<sup>20</sup> Véase Negri-Hardt 2000.

Ni las comunidades «profundas» griegas, ni las alturas universales e individualistas. Sino las comunidades mixtas y generadas por deseo, por flujos de deseo colectivos, y no por nacimiento ni esencia.

\* \* \*

Pero hemos notado, en lo anteriormente dicho, cosas que deberían inquietarnos. Ya sabemos que los estoicos no parecen hacer, a la luz del pensamiento deleuzeano, ni una ética individualista, ni una ética que no sea a su vez ya una política. Pero hay determinadas afirmaciones que hemos hecho, que parecen sí ir definitivamente en contra del pensamiento de los estoicos.

Venimos diciendo que los estoicos formulan una comunidad de resistencia, y que esta resistencia es frente a los imperialismos, pero esta resistencia también es frente a las formas de poder en el pensamiento. Esto significa decir que los estoicos luchan contra la *sabiduría* (*Sofía*) tanto de las religiones, como de las filosofías que quieren decirnos qué es el Bien. Significa que los estoicos luchan contra las trascendencias: religiosas o filosóficas. Y que forman una resistencia a lo *moral-humano* que guía a estas doctrinas de poder.

Pero los estoicos, como ya vimos al comienzo de esta intervención, y como sabemos, parecen más bien, estar situados en una *sabiduría*: Hablan constantemente «del sabio» y proponen, *dogmáticamente*, una ética, supuestamente *humana y moral* a partir tanto de sus concepciones físicas como de Dios o Zeus.

Podemos localizar, entonces, una nueva paradoja: Aquella que nos dice cómo los estoicos, hablando de la sabiduría, de Dios y de una ética, pueden ser una resistencia a las sabidurías, los dogmas, las trascendencias y lo humano-moral.

En cuanto a la *sabiduría*, en efecto, los estoicos hablan constantemente de «el sabio». Pero hay signos para afirmar que la figura del «sabio» para los estoicos es más un elemento perturbador que una trascendencia dogmáticamente establecida. Ya nos avisa Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* de una cuestión importante que no podemos obviar. Dice:

«Tal vez los primeros filósofos tuvieran todavía el aspecto de sacerdotes, o incluso de reyes. Toman prestada la máscara del sabio, y, como dice Nietzsche»

che, ¿cómo iba la filosofía a no disfrazarse en sus inicios? ¿Logará incluso alguna vez a tener que dejar de disfrazarse? (...) El filósofo efectúa una amplia desviación de la sabiduría, la pone al servicio de la inmanencia pura»<sup>21</sup>.

En efecto, cabe sospechar que estas teorías de unos griegos que no son griegos. De unos filósofos que no hacen una oposición frontal al sistema de poder imperial decadente del momento, sino que más bien se dedican a crearle resistencias e interferencias desde dentro. Y que frente a la carencia de tejido social del momento, no hacen otra cosa que reconstruir el mejor tejido que pueden dadas las condiciones. Cabe sospechar, entonces, que estos filósofos tan prudentes, precavidos y tan poco grandilocuentes se otorguen una «sabiduría». Más bien parecen disfrazarla y disfrazarse con ella para poder intervenir y resistir en política, para construir lugares no ocupados enteramente por el poder donde poder habitar.

Si analizamos la noción de sabio dentro del pensamiento estoico encontramos una fuerte paradoja. Paradoja en la que se sitúa toda la ética estoica y que va haciendo notar la importancia de la lógica en la ética: de una lógica aberrante, paradójica. El sabio es, dicen los estoicos, aquel que sabe *con certeza* la «*sucesión de los acontecimientos*» como nos decía Crisipo al comienzo, aunque él lo decía, curiosamente, a la inversa. Crisipo decía: «*En tanto me sea incierta la sucesión de los acontecimientos*». Dejemos para más tarde esta curiosidad.

El sabio, entonces, porque se supone que sabe con certeza la sucesión de los acontecimientos, no es afectado ni alterado por las pasiones. Y esto significa, que como sabe lo que ocurre, no une una representación judicativa a nada que se de en la naturaleza. No introduce ni idea de temor, ni de bien, ni de mal unida a ningún acontecimiento. Y por ello, no es que no tenga pasiones, sino que sus pasiones son limitadas por las cosas mismas y su comprensión de ellas. Sin más ni menos, sin juicio sobre ellas que se cuele subrepticamente<sup>22</sup>.

Estas son dos de las características principales del sabio para los estoicos. Pero hay que aclarar en este punto dos matices muy importantes que nos hacen comenzar a comprender la extrañeza de este «sabio»:

---

<sup>21</sup> Deleuze 1991: 46. Trad. cast.: 48.

<sup>22</sup> Véase para todo este razonamiento Bréhier 1876-1952: 218-225.

El primero de estos matices es notar que este sabio del que hablan los estoicos no conoce una naturaleza fija del «humano», una esencia. Lo que conoce es una cadena de acontecimientos. Puede hacerse cargo de un devenir (y no de un ser fijo), y este devenir no concierne al «humano» esencialmente, sino que concierne a la física, al devenir y las leyes de lo que se da. Por ello el sabio nunca nos podrá decir cuál es nuestra esencia y qué debemos hacer para realizarla según un modelo del «humano» perfecto que sería él mismo. Sino que nos dirá, en todo caso, qué es lo que pasa y va a pasar. Aconsejando prudentemente qué podríamos hacer para que eso que pasa no esté en nuestra contra sino que podamos acompañarlo y aumentar nuestras fuerzas con su fuerza o aumentar sus fuerzas con la nuestra.

En efecto, los estoicos afirmaban que el mundo es un carro en cuya parte de atrás está atado un perro. Nosotros somos el perro. Cuando el carro echa a andar, necesariamente echamos a andar nosotros a su paso, pues tenemos la soga que nos une a él atada al cuello<sup>23</sup>. La única diferencia entre el sabio y el que no lo es, está en entender los signos que nos muestran que el carro echa a andar, y poder andar con el carro. Y no intentar llorar, maldecir, juzgar ni ser arrastrados por ese acto necesario, sino, como decía Crisipo en este fragmento tan interesante: *si supiera que es mi destino enfermar ahora, yo mismo me impulsaría a estarlo*. Es decir, acompañar, desear y afirmar creativamente ese movimiento.

El segundo de estos matices es, como ya advertíamos en la primera de las características del sabio, que los estoicos no son sabios. Porque, como vimos, Crisipo mismo, el re-fundador de la Stoa, uno de los más brillantes filósofos, dice que él no puede «saber con certeza la sucesión de los acontecimientos». Pero no sólo son los estoicos los que no son sabios, sino que dicen literalmente: «*al sabio es imposible encontrarlo en la tierra*»<sup>24</sup>. Es decir, nadie en la tierra puede saber con certeza la cadena de acontecimientos. Nadie puede apaciguar todas sus pasiones ni mucho menos eliminarlas, sino tan sólo, quizá, aminorarlas mediante el cultivo de salidas creativas.

Pero no sólo esto, además, para el pensamiento estoico el sabio no es una medida o modelo trascendente que seleccione a las gentes y los comportamien-

---

<sup>23</sup> Cfr. Hipólito ROMANO: *Refutatio omnium haeresium* 21, A, II, 975; GCS XXVI.

<sup>24</sup> SVF III, 657.

tos. No se trata de estar más o menos cerca del sabio. No se puede ser más o menos sabio, ni más o menos bueno; sino que, o se poseen todas las virtudes en bloque, o no se es sabio en absoluto. Dice Plutarco hablando de los estoicos:

«Dicen que así como el que está sumergido a un codo de la superficie del mar no se ahoga menos que el sumergido quinientas brazas, así los que se aproximan a la virtud no están menos en la maldad que quienes están lejos: y del mismo modo que los ciegos son ciegos aunque estén a punto de recobrar la vista»<sup>25</sup>.

Es decir, el sabio y el no sabio poseen una diferencia de naturaleza. Pero el sabio, lo que podríamos llegar a poner como modelo, éste no se da en la tierra. Dicen también los estoicos:

«Todo el mundo está loco, es insensato, impío, injusto, y vive la peor de las suertes, la máxima de las desgracias. Nuestra vida no puede ser superada en vicios y calamidades (...)»<sup>26</sup>.

¿Qué significa entonces esto? Los estoicos dogmáticos hablan de la sabiduría y la ponen como modelo ético-moral del hombre. Pero por otro lado nos dicen que ese sabio lo hay, y que si lo hubiera, tampoco nos diría nada de los mortales, sino sólo del devenir de la naturaleza: de la *phýsis* (física).

El problema que plantea esta paradoja, su imposibilidad, nos obliga y nos fuerza a tener que pensar de otra manera. De una manera tal en la que esta paradoja sea completamente lógica. Y lo hace porque intenta escapar, por medio de su forma paradójica, de los dos extremos dogmáticos en los que se suelen dirimir estas cuestiones: Intenta escapar tanto de las soluciones esencialistas que tienden a parecerse a las religiones y que nos dicen qué debemos hacer en nombre de una naturaleza propia comprendida como una extensión cercada: como una forma, casi geométrica<sup>27</sup>. Como intenta escapar de las soluciones relativistas, como son las sofistas y las escépticas de la Academia tardía. Las cuáles dicen, en

<sup>25</sup> PLUTARCO: *Sobre las ideas comunes contra los estoicos*, 1063 a.

<sup>26</sup> SVF, III, 668, 16 ss.

<sup>27</sup> Para el crucial tema del límite entendido como forma (Platón) o como fuerza interna (Estoicos) véase Bréhier 1997: 4-5.

último término, que todo es convención y que no hay criterio posible, ni para decir nada de lo que hay, ni criterio para poder producir comunidades ni espacios libres del poder, del poder que parece ser, en su arbitrariedad, lo único que hay. Y como los estoicos sí afirman el criterio, son llamados por los escépticos, dogmáticos.

Así que lo que parecen pretender los estoicos al formular estas paradojas es encontrar un modo de pensar distinto que les conduzca a poder afirmar un criterio, un modo de orientarse en la acción, sin ser por ello fixistas ni esencialistas.

Y este modo de pensar, que no pasa ni por las esencias ni las formas cuasigeométricas extensas, ni por los baremos, ni las selecciones, ni por la seguridad de parcelas y taxionomías para comprender y sentirnos seguros en algo que nos soborna. Así como tampoco pasa por el relativismo y del intento de no tener ningún límite por concebirlo como algo a batir. Este modo de pensar necesita afirmar y negar al sabio a la vez.

Porque el sabio estoico —del que se disfrazan y no se disfrazan los estoicos— marca, no una esencia delimitada formalmente y trascendente, sino una potencia que encontramos en todos nosotros, una tensión o intensidad que nos recorre y nos llama sin estar definida fijamente nunca, sino repartida en grados de más o menos intensidad, suficientes en sí mismos<sup>28</sup>.

Al igual que la naturaleza es un devenir, los mortales tampoco tenemos una esencia fija y eterna dada de antemano desde siempre. Si estudiamos, no lo que somos —que no somos porque todo está en devenir—, sino aquello que nos constituye, nuestras potencias, encontramos como potencia del mortal, que posee el *lógos* de la naturaleza de un modo distinto a los demás seres que pueblan la tierra. Y ese *lógos* que nos atraviesa puede, o bien extralimitarse y formar juicios acerca de aquello que nos pasa: hacernos egoístas y pasionales. O bien, tender hacia la zona que nos hace notar que nuestro *lógos* coincide con el *lógos* de la naturaleza, del cual es un grado; y por ello, hacernos desear el incremento nuestro *lógos* al acompañar el devenir del *Lógos* de aquello que podríamos llamar «natu-

---

<sup>28</sup> Ibidem. y Bréhier 1876-1952: 201.

raleza» o «mundo» —puesto que no podemos hablar más que de forma fixista de lo que hay, a no ser que digamos paradojas o infinitivos—.

Entonces podemos decir que hay sabio. Que hay un devenir sabio como potencia. Y que no hay sabio. Que nadie lo puede «Ser».

A través de esta paradoja acerca del sabio, y para terminar, podemos comprender mejor qué nos dicen los estoicos respecto de la ética:

Nos dicen que no somos sabios, que no hay sabios y que no cabe enseñorearse con nociones tales. Que ni siquiera los estoicos son sabios. Así que ni ellos, ni nadie pueden decir nada con certeza. Tan sólo podemos localizar una potencia en nosotros, aquella que nos mueve a decir: «*todo hombre está por naturaleza predispuesto a la virtud*»<sup>29</sup>.

En el mundo no hay nadie que nos pueda decir cómo actuar, qué debemos hacer categóricamente en orden a ningún bien. Pero lo que sí nos pueden decir es qué podemos hacer —no lo que debemos, porque nadie ni nada obliga—. Lo que sí podemos hacer y es mejor, aunque no es un Bien, sino mejor para nosotros porque nos hace más cercanos a la potencia de la naturaleza, además de eliminarnos penas y temores. Lo que nos hace más potentes y creativos, más vivos.

Lo que podemos hacer es crear una comunidad, un *espacio*, cuya única característica sea, que configure un modo de vida de resistencia y creatividad: un «*ethos*» fuera del poder y lo arbitrario, fuera de las tristezas y los temores, a favor de la vida<sup>30</sup>. Un espacio que conduzca a incrementar las potencias sabias que aquellos, estando *despoblados*, sin embargo tenemos un *pueblo*. Las potencias del *lógos* que nos hacen desear algo más que nuestra propia supervivencia. Unas potencias que hacen surgir en nosotros el deseo de la filosofía, el deseo de conocer aquello que no somos nosotros ni nuestros intereses. Que hacen surgir en nosotros el deseo o la necesidad de leer los signos, de predecir los acontecimientos. Pero predecir los acontecimientos, no para escapar a ellos, sino para *contraefectuarlos* como dice

<sup>29</sup> SVF. III, 366.

<sup>30</sup> «*El nómos como ley consuetudinaria y no escrita es inseparable de una disposición del espacio, de una distribución en el espacio, y por ello es éthos, pero el éthos también es la Morada*». Deleuze-Guattari 1980. Trad. cast.: 319.

Deleuze<sup>31</sup>. Para acompañar con nuestro paso de perro cínico, de «perro celeste»<sup>32</sup>, los movimientos del mundo. Para saber que nosotros moriremos y el mundo seguirá, en su inocencia, en su devenir, y que sólo quedará en él de los pobres mortales esa *comunidad* que con el impulso de la naturaleza en nosotros podemos crear, ese «*pueblo por venir*» al que aclaman con una misma voz todas las creaciones contra el poder y a favor de la potencia. Ese «*pueblo por venir*» para el cual escribe Deleuze todos sus textos.

«El artista o el filósofo son incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y no puede ocuparse del arte o la filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente»<sup>33</sup>.

## Bibliografía

- BREHIER, E., 1876-1952. *Histoire de la Philosophie, vol. I. L'Antiquité et le Moyen âge*. Edición electrónica realizada por Pierre Palpat: «Les classiques des sciences sociales» [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/). Colección desarrollada en colaboración con la «Bibliothèque Paul-Émile Boulet» de l'Université du Québec en Chicoutimi <http://bibliotheque.uqac.ca/>
- (1997). *La théorie des incorporels das l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin.
- COULOUBARITSIS, L. (1992). *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au neoplatonisme*. Bruxelles: Boeck.
- DARAKI, M. y ROMEYER-DHERBEY, G. (1996). *El mundo helenístico: Cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal.
- DELEUZE, G. (1962/2005). *Nietzsche et la philosophie*. Puf: Paris. Trad. cast. (1998) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

<sup>31</sup> Deleuze 1969. Series: Vigésima «Sobre el problema moral en los estoicos» y Vigésimoprimera «Del acontecimiento».

<sup>32</sup> «Perro celeste» era el nombre que el poeta Cérciras de Megalópolis dio a Diógenes el cínico tras su muerte. Daraki 1996: 12.

<sup>33</sup> Deleuze-Guattari 1991: 105. Trad. cast.: 111.

- (1969). *Logique du sens*. Minuit: Paris. Trad. cast. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- (1975). *Kafka: Pour une littérature mineure*. Minuit: Paris. Trad. cast. (1978) *Kafka: Por una literatura menor*. México: Ediciones Era.
- (1981/2003). *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit: Paris. Trad. cast. (2001) *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- (1996). *Dialogues*. Flammarion: Paris. Trad. cast. (1980/1997) *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- (2003). «Mai 68 n'a pas eu lieu» in Deleuze, G. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit.
- (2005). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris. Trad. cast. (1999) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- (1980). *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Minuit: Paris. Trad. cast. (1988/1997) *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia: Pre-textos.
- DIÓGENES LAERCIO (1887). *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid: Biblioteca Clásica.
- <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12140528718935940987213/index.htm>
- LONG, A. A. (1987). *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid: Alianza.
- NEGRI, A. y HARDT, M. (2000). *Imperio*. Massachusetts: Harvard University Press. Traducción Eduardo Sadier en <http://www.rebellion.org/libros/imperio.pdf>.
- OÑATE, T. y GARCÍA, C. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia*. Madrid: Dykinson.
- PLUTARCO (1959). *Sobre las ideas comunes contra los estoicos*, in Pohlenz, M. (ed.) Leipzig: Moralia.
- ROMANO, H. (1916). *Refutatio omnium haeresium* in Wendland, P. (ed.) Leipzig.
- SEVILLA, M. (1991). *Antología de los primeros estoicos griegos*. Madrid: Akal.
- VON ARNIM, H. (1902-1925.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Lipsiae, 4 vols.

Recibido: 11/04/2010

Aceptado: 3/06/2010

