

UN “DIFERENCIAL DE LA HISTORIA”. VICO, TOLSTOI, DELEUZE

Alessandro Montefameglio
Universidad Vida-Salud San Rafael de Milán

RESUMEN: El presente artículo examina algunos tópicos histórico-teóricos que ligan la filosofía de la historia de Giambattista Vico con el pensamiento postmoderno, particularmente el de Gilles Deleuze. Concepto sostenedor de nuestro trabajo es el de *diferencial* tal como es elaborado por León Tolstoi en *Guerra y paz* para construir, a partir de su significado matemático, una original teoría de la historia como integración de la multiplicidad de pulsiones humanas. No obstante, Vico, a diferencia de Deleuze, no emplea directamente dicho concepto, lo que resulta teórica e históricamente relevante ya sea para comprender cómo Vico, a partir de las consideraciones físico-metafísicas implementadas en el *De antiquissima* en torno a los conceptos de *momento* y *conato* y a su confrontación con las físicas estoicas y epicúreas, desarrolla su original idea de una circularidad providencial de la historia, o sea para la construcción, en Deleuze, de una filosofía de la diferencia opuesta en los fundamentos a la de Vico, pero sorprendentemente cercana a ella por lo que respecta al palimpsesto autoral y conceptual del que el filósofo se sirve.

PALABRAS CLAVE: Vico, Deleuze, Tolstoi, diferencial, conato, Alessandro Montefameglio.

ABSTRACT: This article examines some historical-theoretical topics that link the philosophy of history of Giambattista Vico with postmodern thought, particularly that of Gilles Deleuze. The supporting concept of our work is that of *differential* as developed by Leo Tolstoy in *War and Peace* to build, from its mathematical meaning, an original theory of history as an integration of the multiplicity of human drives. However, Vico, unlike Deleuze, does not directly use this concept, which is theoretically and historically relevant either to understand how Vico, based on the physical-metaphysical considerations implemented in the *De antiquissima* around the concepts *moment* and *conatus* and his confrontation with Stoic and Epicurean physics, he develops his original idea of a providential circularity of history, that is, for the construction, in Deleuze, of a philosophy of difference opposed in the foundations to that of Vico, but surprisingly close to it with regard to the authorial and conceptual palimpsest that the philosopher uses.

KEYWORDS: Vico, Deleuze, Tolstoy, differential, conatus, Alessandro Montefameglio.

Doy las gracias a los colegas Marco Biasio e Alessandro Farsetti por las útiles indicaciones lingüísticas y filosóficas en torno a Tolstoi, y a la profesora Giuliana Leone por las precisiones acerca de algunas importantes cuestiones epicúreas que han permitido parte de la redacción de este artículo. Al profesor Fabrizio Lomonaco mis agradecimientos por sus importantes indicaciones bibliográficas. A.M.

Recibido: 06/07/2023. Aceptado: 06/11/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[161]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Alessandro Montefameglio – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.10>

© de la traducción: María José Rebollo Espinosa.

«Sin embargo, no se movía nada».
L. Krasznahorkai, *Satantango*.

Si una relación entre Vico y Deleuze es posible, lo es a través de León Tolstoi. Es necesario sin embargo hacer una precisión: la naturaleza de tal relación –ingeniosa por naturaleza– no debe ser concebida solo en los términos de una relación que liga dos autores, por asonancia o por paradoja, en el palimpsesto de la historia de las ideas; ella representa además una caja de resonancia en la que desenmarañar la idea de que un «filósofo modernísimo de tradicionalísima cultura»¹ como Vico mantenga con la postmodernidad una relación singular que, por cuanto pueda parecer más un golpe de dados que un gesto filológicamente perspicaz, proporciona las bases para leer a Vico a la luz de algunas específicas instancias filosóficas de la contemporaneidad y, viceversa, comprender tales instancias a la luz de la filosofía viquiana.

Asumimos aquí la categoría de *postmoderno* en un sentido muy amplio y, ciertamente, no exento de un cierto riesgo, tanto en los términos de su generalización paradigmática cuanto de la inscripción bajo tal categoría de autores que solo en parte la crítica ha reconocido como pertenecientes a ella². En particular modo nos remitimos de nuevo a una eficaz definición con la que Giuseppe Patella identifica el *milieu* postmoderno. Este sería identificable, para Patella, como eso gracias a lo cual hemos «aprendido a desconfiar de las certezas indubitables, de los principios absolutos, de las visiones esencialistas y totalizantes»³, y además, en términos del imponerse «de una lógica del pensamiento diferente, una nueva forma de racionalidad, ya no monolítica, cerrada, delimitada, sino multívoca, plural, multipolar, que sigue cursos no lineales»⁴.

1. F. TESSITORE, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2002, p. 7.

2. Gilles Deleuze supone un caso representativo de este riesgo: cfr. R. BOGUE, «Gilles Deleuze: Postmodern Philosopher?», *Criticism*, 4 (1990), pp. 401-408. La misma modernidad de Vico es, aún, una modernidad más compleja que la generalmente establecida por las categorías histórico-filosóficas “dominantes”, lo cual representa la razón por la cual la filosofía viquiana ha estado sujeta a interpretaciones que la han colocado sea como tensa en los márgenes de la época barroca (cfr. M. CARMELLO (ed.), *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, Mimesis, Milán, 2021 y G. PATELLA, *Giam-battista Vico tra Barocco e postmoderno*, Milano, Mimesis, 2005), sea como anticipadora del kantismo y del idealismo alemán (cfr. V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008), hasta el mismo postmoderno –sobre todos, el ya citado texto de Patella–.

3. G. PATELLA, *op. cit.*, p. 139.

4. *Ibid.*, pp. 140-141.

En este sentido, el presente artículo tiende a indagar las posibilidades que camisas categoriales estrechas como las de moderno y postmoderno ofrecen cuando, aplicadas a pruebas filosóficas tirantes como las de Vico y Deleuze, que precisamente en el momento en el que parecen simbolizar la experiencia conceptual de una época están ya excediendo sus confines. Aquella que nos interesa, por el contrario, por utilizar una expresión retórica, es la postmodernidad de Vico (la modernidad de Deleuze), es decir, en una palabra, ni la una ni la otra, sino el relacionarse sobre un mismo plano de dos singularidades de pensamiento que se encuentran inevitablemente comunicándose. Pero, si esto no se puede realizar naturalmente en el plano histórico-filosófico y categorial, puede acaecer por el contrario en aquel, mucho más relevante, de los conceptos.

La paradoja no se agota, sino que se espesa. Si Vico, en efecto, es un pensador cuyo platonismo pocos pondrían en real discusión, la filosofía deleuzeana funda sus bases sobre un anti-platonismo; así, Vico es el filósofo de la Providencia divina, Deleuze el pensador que, siguiendo a Artaud, quiere hacerla finita con el juicio de Dios; Vico es el filósofo de la centralidad de la *mens* humana que, recogiendo el corazón del *cogito*, vuelve a poner en discusión la primariedad, Deleuze aquello que invita a repensar radicalmente es la subjetividad moderna y el antropocentrismo; Deleuze es el más spinoziano de los filósofos contemporáneos, Vico intenta evitar constantemente los riesgos del spinozismo. Y la lista podría ciertamente proseguir.

Aparentemente problemático, además, es decidirse a efectuar nuestro ejercicio en torno a la idea de una filosofía de la historia. Es sabido, en efecto, cómo Deleuze (ulterior motivo de oposición respecto al filósofo de la *Ciencia nueva*) no teoriza directamente una filosofía de la historia y, por el contrario, utiliza solo rara vez el término *historia*: para construir o reconstruir una filosofía deleuzeana de la historia son, de hecho, los únicos estudiosos⁵. Esto no significa, sin embargo, que sea preciso atribuir a Deleuze y, por un más opaco proceso metonímico, a su postmodernidad, un desinterés en las comparaciones de la historia. Es más, lo que sucede es exactamente lo contrario: la de Deleuze es una filosofía que reflexiona intensamente sobre conceptos básicos para la construcción de un pensamiento sobre la historia desde la temporalidad

5. Ejemplos que proceden en este sentido son los trabajos recogidos por Jeffrey Bell y Claire Colebrook (cfr. J. BELL, C. COLEBROOK (ED.), *Deleuze and History*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009) o el texto de Jay Lampert (cfr. J. LAMPERT, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum, Londres-Nueva York, 2006).

al evento, desde la relación entre continuo y discreto, entre linealidad y no-linealidad, desde el problema del destino al de la causalidad-. Nuestra pretensión no es, pues, la de dar cuenta, en su complejidad, de dos concepciones de la historia tensamente divergentes y de su posible espacio de encuentro, sino la de comprender cómo la construcción de tales concepciones se articula en torno a un terreno de pensamiento común, puesto en funcionamiento virtuosamente en beneficio de la una y de la otra. Es, entonces, cuando emerge la exigencia, como en todos los ambientes dualísticos, de un tercero. Y ese tercero es Tolstoi.

1. TOLSTOI Y EL *DIFERENCIAL DE LA HISTORIA*

Es sabido por los lectores de *Guerra y paz* que en más lugares de su obramundo adorna la narración con intensas y articuladas reflexiones en torno a su concepción de la historia. Una en particular, especialmente célebre, aparece después de la larga narración de la batalla de Borodino, la batalla perdida por un frío⁶ que cuesta la vida al príncipe Andrei, entonces ayudante del general Kutuzov. Traemos aquí una sección, a beneficio de la memoria:

Para el intelecto humano la absoluta continuidad del movimiento es incomprendible. Para el hombre las leyes de cualquier movimiento devienen comprensibles solo cuando observa en ellas la unidad arbitrariamente elegida. Pero al mismo tiempo es justamente de esta subdivisión arbitraria del movimiento continuo en unidades discretas de donde deriva la mayor parte de los errores humanos [...] En la búsqueda de las leyes del movimiento histórico pasa exactamente lo mismo.

El movimiento de la humanidad, derivando de un número infinito de voluntades humanas singulares, se logra de modo continuo.

La comprensión de las leyes de dicho movimiento es el fin de la historia. Pero para comprender las leyes del movimiento continuo que es la suma de todas las voluntades singulares, la mente humana hipotetiza unidades arbitrarias, discretas [...]

Cualquier deducción de la historia se disuelve como polvo sin dejar nada detrás de sí, incluso sin esfuerzo alguno por parte de la crítica: basta que la crítica elija como objeto de observación una unidad discreta más

6. Cfr. L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, vol. 2, Einaudi, Turín, 2019, p. 228.

grande o más pequeña; cosa que siempre está autorizada a hacer, dado que cualquier unidad histórica elegida es de todos modos arbitraria. solo tomando en observación una unidad infinitamente pequeña, el *diferencial de la historia* [дифференциал истории], es decir, las *pulsiones* homogéneas de los hombres [то есть однородные влечения людей], y adquiriendo el arte de *integrar* (sumar estos valores infinitamente pequeños), podemos esperar comprender las leyes de la historia⁷.

El paso tolstoiano, contraviniendo la amplitud que notoriamente distingue las secciones narrativas de la novela, logra construir en su brevedad una reflexión densa de implicaciones teóricas. De forma particular, Tolstoi, defensor de la idea de que existen leyes que regulan el progreso histórico, creó la arquitectura de algunos de los mecanismos necesarios para la comprensión de tales leyes. Son mecanismos obtenidos por sustracción –por lítote–, eludiendo pues los errores que, en opinión del autor, han caracterizado desde siempre una mala interpretación del devenir histórico. Es ahora cuando la reflexión teórica se entrelaza con una terminología conceptual expresamente matemática: el devenir histórico es expresado en los términos de *continuo* y de *discreto*, de *diferenciales* y de *integrales*. Los presupuestos en cambio, por supuesto, siguen siendo principalmente de carácter filosófico: lo que Tolstoi de hecho hace es recuperar una cuestión aristotélica, tal como viene expresada, por ejemplo, en *De memoria et reminiscencia* (450a): «no se puede pensar nada sin la continuidad»⁸. Pero, afirma Tolstoi, dicha continuidad, necesaria y constitutiva del acto mismo del pensamiento, resulta incomprensible para el pensamiento mismo si esta no está discretizada, es decir, si no se abstraen de ella unidades elegidas arbitrariamente que para Tolstoi son, con un aliento de inspiración ya bergsoniana, las fuentes de toda clase de equívoco y de error. Tales errores, representados *in primis* por la célebre paradoja zenoniana de Aquiles y la tortuga, por la que el veloz líder, perdido en el infinito proceder de la discreción, no podría alcanzar a la tortuga, son identificados por Tolstoi en dos modalidades: 1) seleccionar del continuo histórico una secuencia discreta de eventos e identificarlos como representativos del todo; 2) establecer que una individualidad definida (la voluntad «de los Napoleones, de los Alejandro»⁹) determina la multiplicidad de las pulsiones humanas, de otro modo

7. *Ibid.*, pp. 273-274 (cursivas nuestras).

8. ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia*, in ID., *La vita*, a cargo de D. LANZA, M. VEGETTI, Bompiani, Milán, 2018, p. 2051.

9. L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 717.

inaferrables en su multiplicidad continua. En ambos casos, ya sea el plano de los eventos o el de las pulsiones el se vaya a tener en consideración, la absoluta continuidad del movimiento histórico se sacrifica en nombre de una (o más) unidades discretas que toman sinecdóticamente su lugar. Pero esto, en opinión del escritor ruso, no nos da en absoluto una comprensión de la historia, sino solo una apariencia de dicha comprensión.

Para dirimir la cuestión, Tolstoi se apoya en una tecnología matemática relativamente reciente (pero de la cual Zenón estaba desprovisto), el cálculo infinitesimal¹⁰. Una vez identificada la historia como un movimiento continuo (representado por ejemplo, desde el punto de vista matemático, por una función continua), es trabajando sobre los diferenciales de tales funciones –por transferencia analógica: las singulares pulsiones humanas– y procediendo después por integraciones, es decir, obteniendo el área aproximada bajo la función, como es posible obtener la suma de estos valores infinitamente pequeños, restituyendo así el “rostro” complejo de dicha función como unión de unidades diferenciales sin recurrir a medidas discrecionales. La de Tolstoi, por supuesto, permanece, quizá en su tecnicidad, como una metáfora que comporta una amarga conclusión: realizar ambas operaciones (tomar los diferenciales, integrar la función) es en efecto una tarea potencialmente destinada al fracaso, pero un fracaso mucho más instructivo que el logrado por los errores menos nobles de los historiadores «de lo discreto». «Ninguno», en suma, «puede decir en qué medida al hombre se le ha dado alcanzar por esta vía la comprensión de las leyes de la historia; pero es evidente que solo por esta vía será posible captarlas», dejando en paz «reyes ministros y generales» y estudiando por el contrario «los elementos homogéneos, infinitamente pequeños, que dirigen a las masas»¹¹. La historia, en suma, no es la historia de pocos: es (o debería ser) «la historia de *todos*»¹².

Sin embargo, no es ni en la eficacia de la metáfora tolstoiana ni en su realizabilidad donde centraremos nuestra atención, sino en un concepto, y este concepto es el de diferencial. Como es sabido, el diferencial indica un operador matemático capaz de cuantificar la variación infinitesimal de una función

10. Sobre las razones biográficas de la relación entre Tolstoi y la matemática, cfr. S.T. AHEARN, «Tolstoy's Integration Metaphor from *War and Peace*», *The American Mathematical Monthly*, 7 (2005), pp. 635-636.

11. L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 276.

12. *Ibid.*, p. 723.

respecto a una variable independiente. Tolstoi, que no era matemático de formación, utiliza el término de manera bastante genérica por cuanto, prescindiendo en parte de su definición formal, lo asimila a la idea de una unidad infinitamente pequeña. Lo que Tolstoi prima, en efecto, no es tanto el concepto formal de diferencial, sino la posibilidad de sumar dichas unidades infinitamente pequeñas expresada por el diferencial, operación desarrollada por el operador integral.

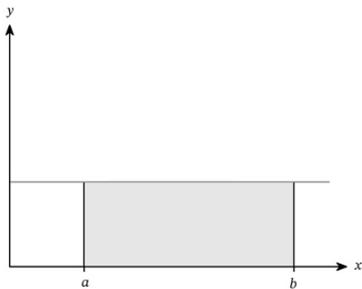


Figura 1

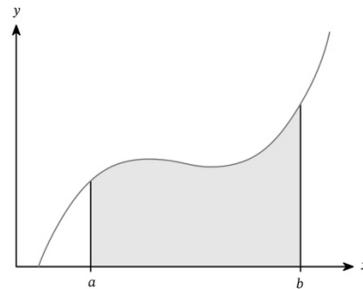


Figura 2

La metáfora matemática de Tolstoi, si se profundiza, conduce a un paso ulterior, no irrelevante desde el punto de vista filosófico. En efecto, si asumimos como idea de partida la del diferencial y consideramos lo que sucede en una función constante (una recta paralela al eje de las abscisas, por ejemplo), notaremos cómo el diferencial tendrá un valor nulo, en cuanto respecta a las ordenadas, no habrá variación alguna (Figura 1) –desde el punto de vista teórico podríamos traducir tal principio en los términos de un principio de identidad–. Si en cambio la función no fuese constante (tomemos el ejemplo de una función continua curva), los diferenciales ya no asumirían un valor nulo, por cuanto habrá en ellos constantemente una variación infinitesimal, lo que permitiría hablar de la acción de un principio de diferencia (Figura 2).

Es así como también por vía analógica, devanando la metáfora tolstoiana, emerge el que es el problema fundamental de toda filosofía de la historia: la historia, cuya ley está representada por la suma de las pulsiones homogéneas de los hombres, ¿prosigue linealmente o no? Pues bien, la de Tolstoi, en la alternativa entre los motivos circulares que son sometidos a la atención teórica del lector de la novela (la repetición histórica de *guerra* y de *paz*, ya evidente desde

el título, representa de hecho una de estas posibles circularidades) y la imposibilidad de reducir los infinitos momentos diferenciales en la quietud geométrica de una circunferencia (a favor o no de la linealidad), de hecho parece seguir siendo, al menos en el nivel de *Guerra y paz*, una filosofía opaca. Es precisamente a esta opacidad a la que, a su modo, Vico intenta responder.

2. MOMENTOS, CONATOS, CURVAS

Vico no utiliza el término *diferencial*. Sus relaciones con el pensamiento de Leibniz y de Newton, por otro lado, al menos desde el punto de vista histórico-filosófico, no resultan en absoluto transparentes, tanto que ya Croce, quizá con una cierta exageración, podía juzgar como dudosa la idea de que Vico hubiese introyectado completamente la teoría leibniziana de las mónadas, así como el descubrimiento del cálculo infinitesimal, «que entonces comenzaba a popularizarse en Italia también a través de la obra» de algunos de sus «amigos personales»¹³. Las que buscamos, sin embargo, no son las *pruebas filológicas* de la herencia de un concepto: queremos afirmar cómo la visión de la historia en Vico apoya sus bases filosóficas sobre una teoría, a un tiempo física y metafísica, que tiene con el concepto de diferencial una afinidad no ignorable.

Sin embargo, el Vico al que haremos referencia no es ya, como se podría pensar, aquel “histórico” de los escritos jurídicos o de la *Ciencia nueva*, sino un Vico menos reciente: el Vico “científico”, el Vico del *Liber metaphysicus* y sobre todo –pero aquí, por tiranía de la historia, debemos proceder desgraciadamente por inferencias– del perdido *Liber physicus*. Anticipando las estructuras conceptuales fundamentales de nuestro discurso, Mario Papini, a cuya interpretación viquiana haremos referencia principalmente en este escrito y que es uno de los pocos estudiosos en utilizar, para Vico, un léxico conceptual que se aferre a la matemática, describe así la interpretación viquiana de lo real: consiste en un uno-todo

constituido esencialmente por una infinidad continua de momentos tensionales, puntos conativos interrelacionados que, oponiéndose y componiéndose, quedando atrapados los unos en los otros, dan lugar a gigantescas explicaciones, a resultados alegóricos de mental perfección (compensaciones, equilibrios, curvaturas, circulaciones)¹⁴.

13. B. CROCE, *La filosofía di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1922, p. 146.

14. M. PAPINI, *Arbor humane lingue*, Cappelli, Bolonia, 1984, pp. 9-10.

Del mismo modo, más adelante, Papini hace referencia, con un léxico análogo, a una «visión metafísica centrada sobre la puntualidad relacional y tensional», una –y aquí retorna Tolstoi– «escalaridad de posibles modelos, más o menos dirigidos respectivamente hacia lo discreto o hacia lo continuo»¹⁵. Si la interpretación de Papini tiene como destino final sobre todo la interpretación de la etimología viquiana como ciencia total y, por tanto, el problema del lenguaje y de su origen, esto sin embargo no puede basarse (y tener consecuencias) en el plano que permite establecer, partiendo de una comparación con la física contemporánea a él y a sus legados, como Vico llega a elaborar una metafísica que desemboca en esa grandiosa concepción de la historia que encuentra en la *Ciencia nueva* su espacio de elaboración culminante. Llegamos ahora al *Liber metaphysicus*.

Como es sabido, en el *De antiquissima* Vico emprende una comparación cerrada e intensiva con las físicas de la edad helenística (el epicureísmo y el historicismo), para llegar a su reelaboración, con los debidos cambios, en la edad moderna (en Descartes y Gassendi). Y es más conocido cómo dicha comparación, a pesar de que haya sido a menudo acusada de superficialidad teórica e histórico-filosófica¹⁶, no conduce a Vico a una renuncia de estas teorías: lo que Vico logra con las comparaciones de los epicureísmos y de los estoicismos antiguos y modernos es un *Aufhebung*, una superación a la cual, sin embargo, no sigue la cancelación de aquello que viene superado. Por otro lado, como Vico resulta profundamente deudor de un concepto gassendiano como el de *materia actuosa*, tal como se elabora en el *Syntagma*, o del *plenum* cartesiano, la física viquiana resultaría incomprensible sin hacer referencia a un hiato entre el filósofo napolitano y sus predecesores.

Pues bien, la de Vico es una interpretación casualista de la física epicúreo-lucreciana. Dicha contingencia es expresada emblemáticamente por el célebre concepto lucreciano del *clinamen*, que Vico refiere en términos de una *declinatio* del átomo¹⁷ de su recorrido vertical en el vacío causado por el peso del átomo mismo. Por cuanto infinitesimal pueda resultar, el *clinamen*, des-

15. *Ibid.*, pp. 10-11.

16. El primero debido a la equiparación generalista por parte de Vico de los errores del epicureísmo y del historicismo (así como del spinozismo), el segundo representado, por ejemplo, por la mezcla de los “dos Zenones” (el eléata y el estoico).

17. Cfr. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Nápoles, 2020, p. 44 (de ahora en adelante *DA*).

viando el recorrido de los átomos, es el origen de las colisiones y, por tanto, de las agregaciones atómicas que estructuran los cuerpos. Tal declinación es casual; es, dicho de otro modo, la condición de posibilidad del encuentro accidental de elementos que, de otra forma, seguirían siendo meras singularidades autónomas. Ahora bien, tanto la terminología latina como la griega (*clinamen*, *παρέγκλισις*, *declinatio*) giran todos en el campo semántico de la inclinación y de la pendiente, la curvilineidad parece negada en esta interpretación de la física epicúrea¹⁸. El diseñado por los movimientos atómicos epicúreos es un mundo en el cual existe un espacio solo para «la recta infinitamente quebrada y dentada»¹⁹, en el cual la suma de los *ἐλάχιστα*, de los descartes infinitesimales, consigna la imagen de una recta caótica, angulosa y llena de fracturas, signo de una visión mecanicista del mundo basada en la pura contingencia, no reconducible. En cambio, en el error diametralmente opuesto cae el determinismo estoico, simbolizado en la edad moderna por Spinoza: si los epicúreos –dice así Vico en la tercera *Ciencia nueva*– «no dan nada más que cuerpo y, con el cuerpo, el acaso», los estoicos, «que dan a Dios en infinito cuerpo infinita mente sujeta al azar (que serían por eso los spinozistas)»²⁰, abolen toda posible tensionalidad, reduciendo el curso de la historia a un principio de absoluta *rectitudo*. Acaso y necesidad terminan así, en Vico, por entrelazarse inexorablemente.

Sería erróneo, sin embargo, afirmar que la filosofía de Vico, en su manejar genialmente la trama de la física y la urdimbre de la metafísica, nazca de un

18. Como es sabido, siendo la teoría epicúrea del *clinamen* conocida solo (o principalmente) *a posteriori*, las reconstrucciones de dicha teoría divergen de la interpretación de la naturaleza del movimiento del átomo. Sin embargo, es posible avalar la hipótesis de que ya dos intérpretes ilustres como Lucrecio y Cicerón no avanzaron la idea de que el del átomo sea un movimiento curvilíneo, sino un movimiento perennemente desviado. En el *De natura deorum*, Cicerón afirma por su parte cómo tal movimiento resulta contradictorio: un átomo que *ab origine* proceda curvilíneamente predeciría, en efecto, una composición de movimiento rectilíneo y de declinación (cfr. *De nat. deo.*, I, 69). Del mismo modo Lucrecio, que, a través de la teoría del *tempus incertus*, no concibe la desviación como *ab origine*, sino como algo que ocurre *ocasionalmente* en el movimiento del átomo y sin la cual el átomo procedería por movimiento rectilíneo hacia lo bajo (deterministamente), afirma análogamente cómo tales movimientos son desmentidos por la realidad («*ne fingere motus / obliquos videamur et id res vera refutet*», *De rer. nat.*, II, 244-5). Cfr. S. MASO, «Clinamen ciceroniano», en C. NATALI, S. MASO (ED.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Ámsterdam, 2005, pp. 258-271.

19. M. PAPINI, *op. cit.*, p. 79.

20. VICO, *Opere*, a cargo de F. NICOLINI, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1953, p. 481.

rechazo de las doctrinas estoicas. Que la relación entre Vico y el estoicismo sea, de hecho, mucho más compleja que la establecida por el mero rechazo de la idea de *fatum*, lo demuestra el que la tercera vía que Vico se propone recorrer, y que conducirá directamente a la *Ciencia nueva*, hunde sus raíces justamente en la física estoica. Esta vía, representada por la teoría de los *momentos* y de los *conatos*, encuentra elaboración una vez más en el *De antiquissima*.

Aquí Vico identifica el término *momentum* con el de *punctum* por la sinonimia entre los dos términos localizable en la lengua latina, donde los dos sustantivos identificarían algo indivisible («*quid indivisible*»²¹), o más bien atómico. A partir de la atribución de la teoría de los puntos metafísicos a la figura de Zenón, que en Vico singularmente (por descuido o por agudeza) une tanto al eleata como al estoico, y alcanza luego los axiomas de la geometría («*ex metaphysica in geometriam derivata*»²²), de hecho, Vico, como ya subrayaba Nicolini, está elaborando una teoría original²³. La etimología, sin embargo, sugiere un dato ulterior. Del *momentum*, que como el *punctum* (análogamente a los ἐλάχιστα epicúreos) indica también una unidad pequeñísima, Vico subraya un aspecto específico: este representa una realidad que se mueve («*momentum autem est res, quæ movet*»²⁴). Este aspecto –fundamental para comprender el discurso que estamos argumentando– no sirve a Vico solo para introducir el concepto en una física general, sino que ya está depositando la primera tesela de un mosaico que, a partir de una teoría complexiva del movimiento, tendrá consecuencias metafísicas de vasto alcance. Si Vico no se contenta con el concepto de punto, pero especifica no solo que es un punto *metafísico*, sino también que tiene una afinidad directa con el momento, es no solo porque el punto, como ente geométrico axiomático desde el cual poder avanzar la hipótesis de una realidad infinita (la línea) y, por tanto, como condición de posibilidad del mismo (*virtus extendendi*), y *anterior* al mismo (es, un metafísico no extendido), sino también porque este es también condición del movimiento (*virtus movendi*). La fuerza teórica del Vico “lingüista”, se manifiesta ya, pues, con vigor en el *De antiquissima*: si el *punctum*, que per-

21. *DA*, p. 40.

22. *Ibid.*, pp. 40-41.

23. «Los “puntos metafísicos”, que también aquí [Nicolini se está refiriendo a las primeras páginas de la *Vita viquiana*] Vico se obstina en atribuir a su fantástico Zenón, son en realidad un verdadero y propio descubrimiento filosófico viquiano» (VICO, *Opere*, cit., p. 6, nota 7).

24. *DA*, p. 40.

mite lo extenso, es *momentum*, como la lengua latina nos informa, esto prevé que dicho extenso no se dé nunca como intrínsecamente dinámico y, por tanto, que la realidad extensa sea en sí movimiento privado de cualquier forma de quietud²⁵. No solo. Afirmar que el punto es en sí dinámico significa también afirmar que no puede ser concebido en términos de lo discreto. Como, en efecto, lo extenso puede darse solo como una continuidad de puntos, así el movimiento no puede darse sino en los términos de una relación continua en la que el punto-momento singular da cuenta de los otros punto-momentos, ya que «el concepto de indivisible discreto» se configura como un concepto «nacido muerto»²⁶.

Para Vico, sin embargo, no es suficiente aceptar el punto-momento como el único horizonte conceptual para determinar una visión de lo extenso como continuo dinámico. Y ello depende, casi por ironía de la argumentación, precisamente del hecho de que el punto-momento es, utilizando un término escolástico ya de sabor deleuzeano, una virtualidad en la que es justamente la relación entre los puntos-momento, necesaria para eliminar todo residuo de discreto y *rectitudo*, la que no se da *a priori*. ¿Qué nos asegura, en efecto, que esta pura virtualidad no se traduzca, por ejemplo, en una recta, como la geometría autoriza? Ello explica la razón por la cual Vico está obligado a introducir un tercer concepto que permita anular definitivamente la posibilidad de una separación entre los puntos-momento, una suerte de operador metafísico, eminentemente dinámico, que pueda resolver cualquier eventualidad de *rectitudo* en el uso opuesto. A este concepto Vico da, como es sabido, el nombre de *conato*²⁷.

Que el conato está intrínsecamente ligado al concepto de punto-momento es Vico mismo quien lo dice: lo es –indirectamente– eso «completa» conceptualmente la definición de *momentum* como *res quæ movet*, siendo definido específicamente como virtud del movimiento²⁸, y se encuentra estando, justa-

25. A ulterior prueba de la afirmación viquiana: como el punto, como lo que es sin partes y, por tanto, no extenso, no puede estar sobre el mismo plano (físico) de aquello de lo cual es condición (es decir, la extensión), así, la quietud, como no movimiento, no puede estar sobre el mismo plano de lo que se mueve.

26. M. PAPINI, *op. cit.*, p. 120.

27. Sobre el concepto de *conato* en Vico, además de los textos de Papini, cfr. al menos B. PINCHARD, *La Raison dédoublée. La Fabbrica della mente*, Aubier, París, 1992, pp. 325-336; N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Guida, Nápoles, 2002.

28. «[...] *conatus, qui virtus movendi est*» (DA, p. 40). Cfr. también DA, p. 44.

mente como el punto-momento, en una posición de mediación²⁹ —y lo es directamente— eso es un regalo del punto³⁰. Lo que nos interesa no son sin embargo las definiciones, sino el carácter intrínsecamente tensional del concepto de conato y cómo éste llega a configurarse como aquella propiedad diferencial capaz de resolver toda *rectitudo* en la composición de una curva. Una expresión viquiana, directamente opuesta a aquella ya citada, de Lucrecio, es clarificadora desde este punto de vista: como Lucrecio afirmaba que en la naturaleza no se podía dar curvilinearidad, así Vico, antilucrecianamente y, al mismo tiempo, anticartesianamente, afirma como recto e idéntico, en cuanto conceptos puramente metafísicos, no se dan en la naturaleza sino ilusoriamente³¹. *Horror vacui e horror rectitudinis*: la naturaleza no contempla la identidad, sino solo un principio de diferencia. Dicho principio de diferencia no puede ser representado por el *rectum*, sino solo por la curva. ¿Qué pasa entonces con la recta? ¿Qué pasa con la lícita posibilidad de que la geometría nos restituya la recta como resultado de la integración de puntos? La cuestión, para Vico, no es cancelar la recta *tout court*, sino distinguir el plano físico del plano metafísico. Si, como el punto, la recta es un concepto puramente virtual, es porque ella actúa como condición de posibilidad “antinatural” de la curva: la curva no es, en efecto, nada más que la integración de innumerables rectas («*ex innumeris rectis*»), así como el movimiento es la integración de un indefinido número de conatos («*ex indefinitis conatibus*»³²). Dicho de otra manera, la diferencia actual en Vico es posible solo si detrás de ella se esconde un principio metafísico de perfecta identidad.

Si es posible visualizar matemática y geoméricamente esta física-metafísica que está en la base de la ontología viquiana, lo es gracias al ambiente conceptual que circula en torno a la noción de diferencial. Uno de los modos de traducir la definición viquiana de curva como integración de rectas, en

29. Como, en efecto, el punto-momento (no extenso) es un medio entre la pura realidad intelectual de Dios («*purissima mens*», *ibid.*), que lo contiene eminentemente, así el conato, siendo condición del movimiento, es un medio entre la pura quietud de Dios («*Conatus in Deo quies*», *ibid.*) y el movimiento verdadero y propio propio («*conatus enim quietem inter et motum est mediū*», *ibid.*, p. 46).

30. «*Conatus dos puncti*» (*ibid.*). Y aún: «*Et bona metaphysica id suadet; cum enim conatus quid non sit, sed cuius, nempe materiae modus*» [La buena metafísica nos persuade de ello; dado que, en efecto, el conato no es un “algo”, sino un “de algo”, o un modo de la materia] (*ibid.*).

31. «*Sic quoque rectus qui videtur motus, omni temporis momento pravus est*» (*DA*, p. 56) [Así también el movimiento que parece recto, en todo instante es irregular].

32. *Ibidem*.

efecto, es justamente la función derivada (las rectas tangentes a la función en sus puntos) y, por tanto, los valores diferenciales calculables en intervalos infinitesimales. La curva se compone, pues, de una serie de puntos derivables, de momentos direccionales y tensionales que restituyen, progresivamente, la imagen diferencial. Se restituye así la idea del conato como «constante, positivo esfuerzo que todo punto, momento o *evento* realiza para escaparse de la inercia rectilínea y meterse dentro de una armónica tensión curvilínea», por la cual «la inercia (= recta) se niega en conato o energía (= curvatura)»³³. Que el punto-momento, por virtud del conato, llega a tener en cuenta, en la composición del movimiento, a los otros puntos-momento, significa que todo intento de traducir cualquier movimiento en la dirección de la tangente resulta negado, lo que comporta necesariamente el afirmar un principio de absoluta curvilinearidad. En este sentido el punto –nunca estático, sino siempre dinámico, conativo, nodal– representa el momento infinitesimal de la curva que, en cuanto finito, en cuanto punto de inflexión, testimonia especularmente la curvilinearidad de la totalidad en la cual se inserta. La totalidad es curva, dicho de otro modo, porque es la integración de momentos siempre diferenciales.

Si hemos subrayado, en la cita papiniana, la palabra *evento*, es para anticipar lo que Vico, a la altura del *De antiquissima*, no imaginaba todavía completamente. Que la naturaleza *inquieta* no se comportase ya en los términos de las físicas que lo habían precedido no era suficiente para eliminar la posibilidad de que la curva anulase los fundamentos de las doctrinas estoico-epicúreas, el acaso y el hado. La curva, principio diferencial de la naturaleza, no basta para eliminar el acaso y, por tanto, el caos; por el contrario, podría ser la razón para reafirmarlo. Para que el acaso sea eliminado, la curva debe necesariamente cerrarse, las tensiones conativas deben ser resueltas en una totalidad positiva. Del mismo modo, para que esta totalidad no se traduzca en la mera afirmación de un hecho, debe mantenerse viva la tensionalidad de cada momento. Será tarea de la *Ciencia nueva* efectuar este paso, pero la estructura teórica del *Liber metaphysicus* no será definitivamente abandonada. El único modo de realizar este paso es poner en valor teóricamente esa «condición de la condición», esa quietud detrás de los conatos, esa *mens* detrás de lo extenso que es Dios. La curva puede devenir circunferencia solo si al habitarla, más o menos *abscondite*, es un punto que goza de la absoluta estaticidad, un punto

33. M. PAPINI, *op. cit.*, p. 123 (cursiva nuestra).

a partir del cual se pueda abrir el abanico diferencial de los eventos y de los *corsi*, el punto donde se posa el compás. Aquí está uno de los corazones de la Providencia viquiana: el ser, siguiendo la analogía geométrica, nada más que el radio de acción (¿inmanente?, ¿transcendente?) de la historia humana.

En la *Ciencia nueva*, pasando por los escritos sobre el derecho universal, Vico «no hará más que proyectar sobre la historia humana [...] lo que pudo entreverse desde la configuración de los mínimos eventos naturales: hado y acaso, es decir, rectilinearidad, en ellos no pueden subsistir»³⁴. Pero sería impreciso sostener que la circularidad de la historia, haciendo eso, termine por aniquilar, con sus cerraduras, el sentido diferencial y tensional de los momentos, la interacción inquieta de las fuerzas. La circunferencia viquiana no señala la desaparición determinista de la libertad, no es el absolutismo del hado: ella es además el signo definitivo de la reciprocidad entre la infinita tensionalidad de los conatos, impulsada a la curvilinearidad por la interacción inquieta de las fuerzas, y un centro. Los momentos, dicho de otro modo, son momentos en cuanto momentos de una circunferencia; las pulsiones son pulsiones en cuanto resueltas por la totalidad de un todo que, como magnéticamente, permite la positiva explicación. Es en este sentido que se capta todo el vigor del adjetivo: la historia es historia eminentemente *humana*; la reciprocidad entre momento y totalidad es la reciprocidad de *forjador* y *arquitectura*, por usar la conocida expresión viquiana; es el reconocerse por parte del hombre, por realización del principio del *verum-factum* y por sucesivas circunferencias, como la tabulación de esas mismas circunferencias. Es quizás este el sentido del gran humanismo viquiano, que solo atravesando la rotura del círculo, la dilatación barroca de la circunferencia en elipse, repara el sentido de una armonía perdida, recompone las ruinas de la historia.

3. ¿DÓNDE ESTÁ LA BATALLA?

Cuando Deleuze en *Differenza e ripetizione* utiliza por primera vez el término *diferencial*, lo escribe en cursiva³⁵. Esto porque el término, que atraviesa toda la obra deleuzeana como una suerte de motivo teórico intensivo, indica un concepto que en Deleuze resulta más consciente de cuanto lo fuera en Tolstoi: Deleuze reconoce en él profundamente la pertinencia matemática,

34. *Ibid.*, p. 86.

35. Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bolonia, 1971, p. 4.

de la que aprovecha todas las minucias teóricas, y le reconoce abiertamente la paternidad leibniziana –y es sobre estas bases que construye su filosofía de la diferencia *maledetta*³⁶–. Una maravillosa heterogénesis de los fines (¿pero es de verdad una heterogénesis de los fines?) parece conducir sin embargo el pensamiento deleuzeano, más allá de los posibles lazos que pueden emparentarlo con el de Vico, a virar en una dirección diametralmente opuesta respecto a la del filósofo de la *Ciencia nueva*, y dicha heterogénesis de los fines se mide no solo en el seno del concepto de diferencial, sino también en el uso especular de ese aparato autorial y conceptual que Vico había tomado en consideración en el *De antiquissima*.

¿Qué cosa no funciona en el concepto moderno de diferencial? Deleuze lo afirma en una nota: «la interpretación moderna explica enteramente el cálculo diferencial en términos de *representación*»³⁷. Aquí radica, en efecto, según Deleuze, el intento perpetrado por una historia de la filosofía *non esoterica*³⁸ (al menos hasta Hegel): anular la maldición de la diferencia resolviéndola, disolviéndola en un pensamiento de la representación en el cual lo indeterminado pueda convertirse en identidad, los determinables constituirse en relación de analogía, las determinaciones del concepto en oposiciones o, en general, en el cual se puedan establecer lazos de semejanza. No es preciso recordar que, naturalmente, la tentativa deleuzeana tiene como fin propio el de liberar la diferencia de las redes de este pensamiento de la representación que la constriñen en el principio de la forma (o del fundamento) y la concretizan en el elemento de lo finito (o de lo infinito). Y en ello radicaría también para Deleuze, si nunca hubiera leído la *Ciencia nueva*, el pecado de Vico: es decir, el pecado de haber mantenido, más allá de un fondo de transcendencia en la inmanencia, una identidad metafísica determinante en el seno de la diferencia.

El problema de Deleuze es cualquier cosa menos distante, en el léxico y en los conceptos, de aquel que hemos ilustrado hasta ahora: en juego están aún «las ecuaciones de una curva», «la relación diferencial» que remite «a líneas rectas determinadas por la naturaleza de la curva» y la integración, «que implica la manipulación de cantidades infinitesimales (dx , dy ; variaciones ins-

36. «No nos debe asombrar que la diferencia aparezca como maldición, culpa o pecado» (*ibid.*, p. 55).

37. *Ibid.*, p. 77, nota 10. Trasladamos, en beneficio de la síntesis, la más importante distinción deleuzeana entre representación *finita* e *infinita*.

38. El adjetivo está en *ibid.*, p. 277.

tantáneas)»³⁹. Pero —y aquí está el punto— determinar la curva gracias a dichas variaciones presupone en Deleuze considerar, como afirma Anna Longo, «como diferencias en sí algo más que diferencias entre dos identidades dadas»⁴⁰. Siguiendo las palabras de Deleuze, tomadas de una lección spinoziana impartida en Vincennes es 1981:

El cálculo infinitesimal permite descubrir una nueva tipología de relación, cuyas características eran del todo específicas, no reducibles a ninguna otra cosa [...]. La relación diferencial, o sea: $dy = dx$ [...]. ¿Cómo definimos una relación por la que $dy = dx$? Dy es una cantidad infinitamente pequeña, una cantidad evanescente, eso significa una cantidad que disminuye al infinito. La más pequeña cantidad dada. [...] Se puede, pues, escribir, como hacen efectivamente los matemáticos, $dy = 0$. He lo aquí, ésta es una relación diferencial. Llamamos y a una cantidad de la ordenada, y x a una cantidad de la abscisa, por lo que $dy = 0$, y $dx = 0$. Entonces $dx/dy = 0$. ¿Justo? Evidentemente no. Dy es 0 en relación con x , pero Dy/Dx no es $= 0$. No se anula. La relación subsiste: la relación diferencial indica justamente la permanencia de la relación a pesar de la anulación de sus términos [...] Pero de este modo la relación infinita, acerca de lo infinitamente pequeño, se convierte e referible a cualquier cosa finita⁴¹.

La relación subsiste *a pesar de* la anulación de sus términos: este es el aspecto que interesa a Deleuze; esta es la llave de acceso a una filosofía de la diferencia (opuesta a una filosofía de la identidad y de la contradicción) capaz de pensar auténticamente una relación diferencial *en sí* que explique el proceso de articulación de la diferencia. La absoluta importancia y primacía ontológica de la relación comporta, entonces, para Deleuze, el fundamento de un pensamiento en decidida dirección anti-esencialista. Las relaciones diferenciales, en cuanto no determinantes, no pueden ya concebirse en los términos de articulaciones de esencias: el universal concreto, la Idea (término que Deleuze utiliza en clave manifiestamente anti-platónica⁴²), remite a un plano —Deleuze sobre la estela de Bergson, lo llama *virtual*— en el cual las relaciones de identidad, analogía, oposición, semejanza, etc. son sustituidas por un «sis-

39. *Ibid.*, p. 83.

40. A. LONGO, «Deleuze and Mathematics», *La deleuziana*, 11 (2020), p. 20.

41. G. DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona, 2007, p. 135.

42. Cfr. M. DE LANDA, *Scienza intensiva e filosofia virtuale*, a cura di A. COLOMBO, Meltemi, Milán, 2022, p. 41, nota 11.

tema de conexiones no localizables entre elementos diferenciales, que se encarna en relaciones reales y en términos actuales»⁴³. En otras palabras, el diferencial de Deleuze es un concepto que sirve como pieza para construir un pensamiento de la multiplicidad en el cual lo problemático en cuanto tal afirma su potencia sobre las redes positivas de las síntesis totalizantes.

Aquello que, en este punto, nos interesa para concluir nuestro recorrido es una de las fisuras que permiten el paso desde *Diferencia y repetición* a *Lógica del sentido*. En su obra de 1969, dedicada a Lewis Carroll y a los estoicos, Deleuze liga en efecto el concepto de Idea con el de *evento*⁴⁴, y apoyándose una vez más, entre otras, en una terminología matemática: «¿Qué es un evento ideal? Es una singularidad. O mejor, un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan una curva matemática»⁴⁵. Que esto interese vivamente al discurso que hemos argumentado y nos remita a la cuestión de cómo concebir la historia en términos diferenciales, lo comprendemos sin embargo no directamente a partir de las palabras de Deleuze, pero retornando a la novela y de modo particular –ulterior heterogénesis– a Napoleón, el Napoleón nunca leído por Tolstoi, sino por Stendhal.

En uno de los más brillantes capítulos de *La cartuja de Parma*, el joven y apasionado protagonista Fabrizio del Dongo se dirige al campo de la batalla de Waterloo, deseoso de asistir y de llegar a ver al emperador a caballo. Son páginas animadas: Fabrizio se mueve de un lugar a otro, dispuesto a todo por obtener testimonio de ese vivo evento, destinados a permanecer en los anales de la historia. Pero, cuanto más busca una señal, un centro intensivo localizable en el que poder afirmar: «¡Helo aquí, he asistido a la batalla!», más parece escapársele el evento-batalla. Deleuze tiene en mente con toda probabilidad estas páginas stendhalianas (además de las de Tolstoi) cuando escribe:

Si la batalla no es un ejemplo de evento como tantos, sino el Evento en su esencia, y sin duda porque ella se efectúa de muchas formas contemporáneamente, y porque todo participante puede entenderla a un nivel de realización diverso en su presente variable: así en las comparaciones clásicas entre Stendhal, Hugo, Tolstoi, [...] Pero es sobre todo porque la batalla está por encima del propio campo, nutra respecto a todas sus realizaciones temporáneas [...], nunca presente, siempre futura y ya

43. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 297.

44. «Gli eventi sono ideali» (G. DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milán, 1975, p. 54).

45. *Ibid.*, p. 53.

acaecida [...]. ¿Dónde está la batalla? [...] Existe ciertamente un dios de la guerra, pero es entre todos los dioses el más impasible, el menos permeable a las plegarias, "impenetrabilidad", cielo vacío⁴⁶.

Esta es la transfiguración deleuzeana. En la cercanía que liga sorprendentemente a Deleuze y Tolstoi, el cual podía ya afirmar cómo el evento histórico se da solo en cuanto resultado de relaciones diferenciales cuya integración les restituye el total y, por tanto, la ley, el autor de *Guerra y paz* no podía seguir afirmando la absoluta idealidad y neutralidad, su ser resultado no experimentable (y por consiguiente no definitivamente restituible) de singularidad que se relacionan en un plano puramente virtual.

Pero para dar este paso Deleuze no se beneficia solo de Tolstoi y de Stendhal: se beneficia (inconscientemente) *contra* Vico de la misma tecnología viquiana, y lo hace recuperando a Lucrecio, a los estoicos, el concepto de conato y, como hemos visto, el diferencial. El Lucrecio de Deleuze, sin embargo, es un Lucrecio diferente al de Vico, al menos en un punto nodal, representado justamente por el concepto de *clinamen*. Escribe Deleuze:

El clinamen no tiene nada que ver con el movimiento oblicuo que vendría por casualidad a modificar una caída vertical. Eso está siempre presente [...]. Es la determinación originaria de la dirección del movimiento del átomo. Es una suerte de *conatus*: un *diferencial* [...] ⁴⁷.

En ese sentido, ello no es señal ni de contingencia ni de indeterminación: es *lex atomi*, entendiendo dichas *lexi* como «pluralidad irreductible de las causas o de las series causales»⁴⁸. El *clinamen* es precisamente ese concepto-bisagra que permite, en Lucrecio y, por ende, en Deleuze, la unión de pluralismo y causalismo; esto determina el encuentro de las series causales sin por ello violar la independencia del átomo. La de los epicúreos, que según Deleuze «tienen una idea del evento muy cercana a la de los estoicos»⁴⁹, sería, por tanto, para Deleuze una «causalidad sin destino», donde los estoicos se hacen promotores de una idea de un «destino sin necesidad»⁵⁰, afirmando la unidad de las causas. Pero aquí está el problema: ¿dicha unidad subsiste? En este

46. *Ibid.*, pp. 94-95.

47. G. DELEUZE, *Simulacro e filosofía antigua*, en G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 237.

48. *Ibidem*.

49. *Ibid.*, p. 14, nota 6.

50. *Ibidem*.

sentido, Deleuze, que a pesar de ello obtiene el aparato conceptual fundamental para concebir su idea de evento propio de la lectura de los estoicos, subraya la idea epicúrea por la que el mutuo reenvío de las causas no puede constituir un *unum*, en la imposibilidad «de reunir las causas en un todo»⁵¹, lo cual representa, por supuesto, el peligro de toda auténtica filosofía de la diferencia que desea dar razón del principio heterogénico de producción de lo diverso. «Extraño destino» el del *clinamen*, afirma Daniela Angelucci, porque se trata de un destino «no determinista», de «una ley que no implica [ya no, diremos] la totalización de un cuadro unitario»⁵². Es extraño, por esto, el destino de los conceptos, factores allí de la más luminosa circularidad y señal, aquí, de un pensamiento donde para la circularidad ya no hay espacio alguno.

Traducción del italiano por María José Rebollo Espinosa

51. *Ibid.*, p. 237.

52. D. ANGELUCCI, «Il pensiero e la natura delle cose. Deleuze con Lucrezio e Proust», *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 6/1 (2021), p. 337.