



Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze

Pablo Nicolás Pachilla¹

Recibido: 11 de abril de 2018 / Aceptado: 24 de abril de 2019

Resumen. De los tres modos de acercamiento entre el pensamiento de Gilles Deleuze y el idealismo alemán señalados por Amanda Núñez García (2012), en los que priman, respectivamente, Fichte, Kant y Schelling, el presente trabajo se propone proseguir la segunda vía y, rastreando las fuentes de las afirmaciones deleuzianas relativas al tiempo como fisura en la identidad subjetiva, mostrar la existencia de una concepción del cogito distinta de la cartesiana, en la cual el yo no consigue identificarse plenamente consigo mismo. Mostraremos asimismo que dicha concepción encuentra su origen en la paradoja del sentido interno kantiano, se continúa en Hölderlin y llega hasta Deleuze, y que el elemento clave para pensar esta torsión es el tiempo como forma pura y vacía. Tomaremos como punto de partida el análisis de la tercera síntesis pasiva del tiempo desarrollada por Deleuze en *Diferencia y repetición* (1968) para luego examinar la letra de Kant y de Hölderlin con el objetivo de reconstruir la posición deleuziana.

Palabras clave: Deleuze; cogito; tiempo; Kant; Hölderlin.

[en] I is another. Time and rift in the Deleuze's tragic cogito

Abstract. Amongst the three ways of approaching Gilles Deleuze's thought and German Idealism pointed out by Amanda Núñez García (2012), in which Fichte, Kant and Schelling are prioritized, respectively, this paper aims to follow the second one, and, by tracing the sources of the Deleuzian statements regarding time as a fissure in subjective identity, show the existence of a conception of the cogito different to the Cartesian one, in which the I no longer achieves full identification with itself. We will likewise show that this conception is first found in the Kantian paradox of self-knowledge, is then continued by Hölderlin and reaches Deleuze, and that the key element in order to think of this operation is time as a pure and empty form. We will take the analysis of the third passive synthesis of time developed by Deleuze in *Difference and Repetition* (1968) as a point of departure, and then examine the writings of Kant and Hölderlin with the aim of construing the Deleuzian stance.

Keywords: Deleuze; cogito; time; Kant; Hölderlin.

Sumario: 1. Introducción; 2. La fisura del yo; 3. El tiempo fuera de sus goznes; 4. La imagen simbólica; 5. A modo de conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pachilla, P.N. (2019) "Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 52, 95-115.

¹ UBA/CONICET
pablopachilla@gmail.com

*There is a crack in everything
That's how the light gets in.*

Leonard Cohen

1. Introducción

Amanda Núñez García ha demarcado tres modos de acercamiento entre Deleuze y el idealismo alemán en los que priman, respectivamente, Fichte, Kant y Schelling.² La autora continúa la línea abierta por Alberto Toscano, consistente en acercar el pensamiento deleuziano a la deriva materialista del idealismo en Schelling, aunque señalando lúcidamente que el origen de dicha deriva se encuentra en la ruptura de la identidad subjetiva llevada a cabo por Hölderlin. Por nuestra parte, proseguiremos la segunda de las mentadas vías y, siguiendo la letra del propio Deleuze, tomaremos a Kant como el artífice de la fisura y a Hölderlin como su continuador. En esta línea, argumentaremos que el elemento que produce la fisura en el yo es el tiempo.

El tiempo es tal vez el problema filosófico del que Gilles Deleuze más se ocupó durante toda su obra.³ Si en los textos escritos junto a Félix Guattari se evidencia una primacía del pensamiento espacial –con conceptos como liso y estriado, rizoma, meseta, estratificación, territorialización y desterritorialización–, los textos firmados por Deleuze en solitario manifiestan una fuerte inclinación por la cuestión temporal. Esto se puede ver ya en sus desarrollos conceptuales sobre Proust (1964), Nietzsche (1962, 1965) y Bergson (1966), pero cobra una dimensión mayúscula en las dos primeras obras escritas, según palabras del autor, “en nombre propio”, *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969).⁴ Del “período monográfico”, sin embargo, es preciso destacar un filósofo que emergerá como la figura central para pensar el tiempo en obras posteriores: Immanuel Kant. Cabe destacar que la apropiación deleuziana del fundador del idealismo trascendental sufre una transformación: mientras que en *La filosofía crítica de Kant* (1963) el problema principal era el del acuerdo entre las facultades, a partir de *Diferencia y repetición* Kant pareciera erigirse en un personaje conceptual bifronte: aparece, por un lado, como el creador del concepto moderno de tiempo, mediante el cual introduce la diferencia en el pensamiento –lo cual equivale asimismo, para Deleuze, al descubrimiento de lo trascendental–; por el otro, como el representante del sistema del juicio en tanto arraiga su exploración a una moral trascendente. Es el primer aspecto del Kant de Deleuze el que nos ocupará en lo subsiguiente.

En su *magnum opus* de 1968, Deleuze notaba que el filósofo de Königsberg había encontrado en su tercera Crítica el pasaje al límite para una sola facultad, la

² Cf. Núñez García, A.: “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45, 2012, pp. 145-161. DOI: http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASeM.2012.v45.40410. Por otra parte, cabe mencionar que el texto hölderliniano allí analizado es “Juicio y ser”, mientras que aquí nos ocuparemos principalmente de sus escritos trágicos, mencionados por Deleuze. Cf., asimismo, Toscano, A.: “Philosophy and the Experience of Construction”, en J. Norman y A. Welchman (eds.), *The New Schelling*, Londres y Nueva York, Continuum, pp. 106-127.

³ James Williams afirma, con buenas razones, que toda la filosofía de Deleuze es una filosofía del tiempo. Cfr. Williams, J.: *Gilles Deleuze's Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.

⁴ Sobre la descripción de dichos libros por parte de su autor como los primeros escritos en nombre propio, cf. Deleuze, G.: *Pourparlers. 1972-1990*, París, Minuit, 1990, pp. 15-16.

imaginación, en el caso de lo sublime. En sus clases sobre Kant de 1978 se aprecia acaso un cambio en este sentido, puesto que habla del tiempo en Kant como un límite interior al pensamiento, mientras que en la tercera clase traza un paralelismo entre las facultades y sus límites, donde el tiempo es al pensamiento lo que lo sublime es a la imaginación. Al comenzar a sumergirse en la temática de lo sublime, dice: “Estamos reencontrando, al nivel de la facultad de la imaginación, algo que habíamos encontrado al nivel de la facultad del pensamiento.”⁵ Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿la identificación de un pasaje al límite del pensamiento como facultad en Kant representa verdaderamente un cambio en la lectura deleuziana de Kant?⁶ Veremos a continuación que, por el contrario, Deleuze se detiene en un momento crucial de *Diferencia y repetición* en la relación entre tiempo y pensamiento en Kant. En el desarrollo de la tercera síntesis del tiempo, presente en el segundo capítulo de dicho libro (“La repetición para sí misma”), parece encontrarse prefigurada, en efecto, la lectura deleuziana de Kant presente en sus clases del ’78, según la cual también el pensamiento encuentra su límite propio en la filosofía crítica.

Según Deleuze, el único modo de que el pensamiento salga de su estupor natural es a través de un encuentro de la sensibilidad con una intensidad que sacude las facultades y, despertándolas del modelo del reconocimiento, *fuerza a pensar*.⁷ Ahora bien, ¿cómo es posible que el pensamiento haga otra cosa que reconocer? El pensamiento nunca podría salir de sí mismo para dar con el *cogitandum*, su objeto propio que es al mismo tiempo lo impensable, si el yo fuese uno e idéntico. Por eso dice Deleuze que es necesario interesarse por un momento preciso del kantismo,

un momento impactante que no se prolonga siquiera en Kant, que se prolonga aún menos en el poskantismo—salvo quizás en Hölderlin, en la experiencia y la idea de un “desvío [*détournement*] categórico”. Ya que cuando Kant pone en cuestión la teología racional, introduce del mismo golpe una suerte de desequilibrio, de fisura [*fissure*] o de grieta [*félure*], una alienación de derecho, insuperable de derecho, en el Yo [*Moi*] puro del Yo [*Je*] *pienso*: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad sino como la de Otro [*Autre*], y por eso invoca en última instancia una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios. Cogito para un yo [*moi*] disuelto: el Yo [*Moi*] del “Yo [*Je*] *pienso*” comporta en su esencia una receptividad de intuición con relación a la cual, ya, YO [*JE*] es otro.⁸

Si bien no podemos examinar aquí detenidamente las dos primeras síntesis, dicho pasaje del primer capítulo de *Diferencia y repetición* remite catafóricamente a la tercera síntesis del tiempo expuesta en el segundo capítulo. Deleuze funda su concepción de la fisura del Yo en la paradoja del sentido interno, presentada por Kant en los §§24-25 de la *Crítica de la razón pura*, e interpreta el cogito cartesiano como

⁵ Deleuze, G.: *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 88 (clase del 21 de marzo de 1978).

⁶ Gregory Flaxman ha señalado recientemente—en textos por otra parte remarcables—que el interés deleuziano por el problema del tiempo en Kant sería una novedad de sus clases de 1978. Si bien es cierto que dicha preocupación estaba ausente en *La filosofía crítica de Kant*, no parece ser el caso—como mostraremos a continuación—en *Diferencia y repetición*. Cfr. Flaxman, G.: “Chronos is Sick: Deleuze, Antonioni and the Kantian Lineage of Modern Cinema”, en *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, C. Lundy y D. Voss (eds.), Edinburgh University Press, Edimburgo, 2015, p. 313; Flaxman, G.: “The Transcendental Line: Deleuze and the Transformation of Kant’s Critical Philosophy”, *Deleuze Studies*, en prensa.

⁷ De allí el acertado título del ya clásico de Pardo, J.L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.

⁸ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 82 (todas las traducciones son de nuestra autoría).

caracterizado por dos valores: la determinación (pensamiento) y lo indeterminado (existencia).⁹ Kant agrega, según el filósofo francés, un tercer valor: el tiempo como forma a través de la cual la existencia indeterminada es determinada por el pensamiento. Esto es suficiente para provocar una escisión en la subjetividad que constituye el ámbito de lo trascendental y rompe con la concepción substancial del sujeto cartesiano. Esta escisión, al mismo tiempo, abre el yo al pensamiento: para Deleuze, las Ideas “hormiguean” en la fisura del Yo. Puesto que Deleuze escribe de un modo en sumo grado elíptico, será preciso en lo subsiguiente detenernos con mayor detalle en los textos aludidos para desplegar las nociones envueltas. Con dicho objetivo en mente, nos detendremos en la tercera síntesis del tiempo y rastreamos a continuación la letra de Kant y Hölderlin en busca de las herramientas tomadas por Deleuze.

2. La fisura del yo

La exposición de la tercera síntesis del tiempo comienza recalando la crítica kantiana al cogito cartesiano. Para Kant, a diferencia de Descartes, no hay intuición intelectual, y por lo tanto no tenemos intuición de nosotros mismos en tanto que seres pensantes.

Nada más instructivo temporalmente, es decir, desde el punto de vista de la teoría del tiempo, que la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano. Todo sucede como si el cogito de Descartes operase con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy, ya que “para pensar hay que ser”) – y precisamente la determina como la existencia de un ser pensante. Toda la crítica kantiana radica en objetar contra Descartes que es imposible hacer recaer directamente la determinación en lo indeterminado. La determinación “yo pienso” implica evidentemente algo indeterminado (“yo soy”), pero nada nos dice aún cómo ese indeterminado es determinable por el *yo pienso*.¹⁰

Al cogito cartesiano le falta pues la forma a través de la cual el pensamiento determina la existencia. Deleuze cita a continuación un pasaje de la “Observación general acerca del tránsito de la psicología racional a la cosmología” en el que Kant sostiene que “en la conciencia de mí mismo en el mero pensar, yo soy *el ser* [*Wesen*] *mismo*, del cual, empero, no me es dado todavía, por ello, nada para el pensar”.¹¹ De

⁹ Sobre los problemas del sentido interno y el auto-conocimiento en Kant, cf. Allison, H.: *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 391-445. La versión en castellano traduce la primera edición de dicho libro (1983), mientras que la segunda contiene algunas modificaciones sustanciales. Cf. Allison, H.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2004, pp. 275-303. Sobre la cuestión de la auto-afección en Kant, en estrecha relación con el problema aquí tratado, cf. Jáuregui, C.: *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 73-88.

¹⁰ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 116.

¹¹ AA III, 279.25-27; CRP 485 (B429). Para la obra de Kant, utilizamos la abreviatura oficial establecida por la Academia de Ciencias de Berlín: AA por *Akademieausgabe*, seguido del volumen en números romanos, la página en números arábigos y las líneas luego de un punto. Para la *Crítica de la razón pura*, indicamos asimismo la traducción al castellano de Mario Caimi con la abreviatura CRP y, por último, la paginación de las

ahí que Kant esté de acuerdo con Descartes en que la proposición “yo pienso, yo soy” es necesariamente verdadera cada vez que es pensada por mí; pero en lo que no puede estar de acuerdo es en concluir de allí que “yo soy una cosa que piensa”. Lo que me es dado en la apercepción trascendental no es una *res cogitans*, sino la conciencia pura de una existencia absolutamente indeterminada. Esta es la existencia absolutamente indeterminada a la que se refiere Deleuze cuando habla del cogito cartesiano, y la razón por la cual se pregunta si el cogito cartesiano es necio (*bête*), en tanto que nada le es dado todavía a pensar. Para que mi existencia sea determinada y para que algo me sea dado a pensar necesito la intuición y, para ello, el tiempo. Pero esto implica entonces que el tiempo es la forma a través de la cual algo me es dado a pensar en general. Escribe Kant:

[L]a proposición Yo pienso, en la medida en que significa Yo *existo pensando*, no es mera función lógica, sino que determina al sujeto (que es entonces a la vez objeto) con respecto a la existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición siempre suministra al objeto no como cosa en sí misma, sino meramente como fenómeno. Por consiguiente, en ella ya no hay sólo mera espontaneidad del pensar, sino también receptividad de la intuición, es decir, el pensar de mí mismo aplicado a la intuición empírica de ese mismo sujeto.¹²

El cogito es visto por Deleuze como un aparato en el cual el pensamiento determina el ser; ahora bien, mientras que el cogito cartesiano lo determina inmediatamente, el kantiano lo hace mediatamente. Según Deleuze, a los dos valores del cogito cartesiano –ser indeterminado y pensamiento determinante–, Kant agrega un tercero, a saber, el tiempo como forma a través de la cual se produce la determinación. Pero este agregado dista de ser inocuo, puesto que produce una escisión en el interior del yo. Al percibirse a sí mismo *en el tiempo*, y por ende como fenómeno, la unidad del yo cartesiano se quiebra: tenemos ahora, por un lado, el yo pensante (no intuible e indeterminable), y por el otro, el yo sintiente (determinable y determinado en el tiempo). Deleuze se referirá al primero, la espontaneidad kantiana, como *Je*, y al segundo, la receptividad kantiana, como *Moi*. En otras palabras, el tiempo crea el doble empírico-trascendental.¹³

Según Deleuze, Kant habría mostrado que el cogito cartesiano es un contrasentido,

en la medida en que la determinación Yo [*Je*] pienso pretende tratar inmediatamente sobre la existencia indeterminada Yo [*Je*] soy, sin asignar la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable. El sujeto del cogito cartesiano no piensa, tiene solamente la posibilidad de pensar, y permanece estúpido en el seno de esa posibilidad. Le falta la forma de lo determinable: no una especificidad, no una forma específica que informe una materia, no una memoria que informe un presente, sino la forma pura y vacía del tiempo. Es la forma vacía del tiempo la que introduce, la que constituye la Diferencia en el pensamiento, a partir de la cual [el pensamiento] piensa, como diferencia de lo indeterminado y de la determinación. Es ella quien reparte, de un lado y del otro de sí

ediciones de 1781 (A) y de 1787 (B) entre paréntesis.

¹² AA III, 279.28-35; CRP 485 (B429-430).

¹³ Respecto del surgimiento histórico del doble empírico-trascendental, cf. Foucault, M.: *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, pp. 329-333.

misma, un Yo fisurado [*Je fêlé*] por la línea abstracta, un yo [*moi*] pasivo salido de un sin-fondo que él contempla. Es ella la que engendra el pensar en el pensamiento, ya que el pensamiento no piensa sino con la diferencia, alrededor de ese punto de derrumbe [*effondrement*]. Es la diferencia, o la forma de lo determinable, la que hace funcionar el pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y de la determinación.¹⁴

La fisura que el tiempo introduce en el pensamiento es de suma relevancia para Deleuze en *Diferencia y repetición* puesto que se vale allí del cogito como dispositivo para pensar la determinación entre ser y pensamiento. De allí que, si el pensamiento pudiese ser remitido a una identidad (como el yo substancial cartesiano), el ser se determinaría correlativamente como idéntico.¹⁵ Puesto que el tiempo, sin embargo, abre una diferencia interna al yo, la existencia tampoco podrá ser determinada como una.

Kant añade entonces un tercer valor lógico: lo determinable, o más bien la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación). Este tercer valor es suficiente para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino [como] Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina – no ya como diferencia exterior que separa, sino [como] Diferencia interna, que relaciona *a priori* el ser y el pensamiento el uno con el otro. La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo...¹⁶

El tiempo como Diferencia trascendental es entonces el hiato entre ser y pensamiento que convierte su determinación en un proceso abierto en permanente desajuste. Deleuze refiere allí mediante una nota al pie a la nota al pie del §25 de la Crítica (en la “Deducción trascendental”). Permítasenos citar *in extenso* el pasaje kantiano en cuestión para comprender por qué el tiempo provoca esta fisura en el yo (a ninguna lectora o lector de Deleuze le puede resultar excesivo (re)leer estas palabras):

[E]n la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, y por tanto, en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí [mismo], ni como, en mí mismo, soy, sino que sólo [tengo conciencia de] *que soy*. Esta *representación* es un *pensar*, no un *intuir*. Ahora bien, como para el *conocimiento* de nosotros mismos, además de la acción del pensar que lleva a la unidad de la apercepción lo múltiple de toda intuición posible, se requiere también una determinada especie de intuición, por la cual ese múltiple es dado, entonces, si bien mi propia existencia [*Dasein*] no es, por cierto, fenómeno (y aún menos mera apariencia [*Schein*]), la determinación de mi existencia* sólo puede ocurrir de acuerdo con la forma del sentido interno, según la manera particular como es dado en la intuición interna lo

¹⁴ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, pp. 354-355.

¹⁵ Resulta llamativo que en ¿Qué es la filosofía? Deleuze –junto a Guattari– conciba la apercepción trascendental kantiana como una repetición infinita del “Yo = Yo”, lo cual se contrapone notoriamente con sus ubicuas observaciones respecto de que, en Kant, yo es otro. Cf. Deleuze, G. y Guattari, F.: *Qu’est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 2005 [1991], pp. 58-59.

¹⁶ *Ibid.*, p. 116.

múltiple que yo enlace; y por consiguiente no tengo, según esto, *conocimiento* alguno de mí mismo, tal *como soy*, sino meramente tal como me *aparezco* a mí mismo.

Es curioso: para Kant, el pensar “lleva a la unidad de la apercepción lo múltiple de toda intuición posible”. Hasta ahí, sigue habiendo una unidad y una identidad. Ahora bien, para conocer, se requiere también “una determinada especie de intuición”, con lo cual Kant quiere decir percepción (*Wahrnehmung*), es decir, intuición empírica y no pura, intuición con realidad dada por la sensación en tanto que componente material de aquella. Y si hay intuición, entonces “la determinación de mi existencia sólo puede ocurrir de acuerdo con la forma del sentido interno”, esto es, el tiempo: determinamos nuestra existencia a través del tiempo –suena casi existencialista decirlo de esta manera, pero eso es lo que dice Kant y lo que Deleuze toma de él. De esto, lo que le interesa a Kant en el marco de una investigación sobre lo que podemos conocer, es que no nos conocemos a nosotros mismos “tal como somos”, sino –y en este punto a Kant le repugna decir no sólo “aparición” sino incluso “fenómeno” (*Erscheinung*)– tal como nos aparecemos a nosotros mismos. Sin embargo, a Deleuze el problema del conocimiento no le interesa en lo más mínimo; por el contrario, le resulta crucial el sintagma “la determinación de mi existencia”, lo cual no resulta nada extraño si uno se detiene en la nota al pie que le sigue:

El Yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia es ya dada por ello, pero la manera como la tengo que determinar, es decir, [la manera] como tengo que poner en mí mismo lo múltiple que a ella pertenece, no está dada con ello. Para ello se requiere intuición de sí mismo, en cuyo fundamento está una forma dada *a priori*, es decir, el tiempo, [forma] que es sensible: pertenece a la receptividad de lo determinable. Pero si no poseo además otra intuición de mí mismo, que antes del acto de *determinar* suministre lo *determinante* en mí (de cuya espontaneidad solamente soy consciente), tal como el *tiempo* [suministra] lo determinable, entonces no puedo determinar mi existencia como la de un ente espontáneo, sino que sólo me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar; y mi existencia sigue siendo determinable sólo sensiblemente, es decir, como la existencia de un fenómeno. Esa espontaneidad hace no obstante que me llame a mí mismo *inteligencia*.¹⁷

En primer lugar, hay que mencionar que aquí parece estar el origen de la interpretación deleuziana según la cual la existencia indeterminada está dada por la intuición, mientras que la determinación es dada por el pensamiento, cuando uno tendería a pensar que sucede al revés: Kant escribe que el yo pienso “expresa el acto de determinar mi existencia” y que “la existencia es ya dada por ello”. “*Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen*”: en esto, alguien estaría en lo cierto si sostuviera que hay un idealismo deleuziano en *Diferencia y repetición*: el pensamiento determina el ser o la existencia. También se podría hacer un cierto monstruo deleuziano-heideggeriano: la multiplicidad que le pertenece a la existencia (“*das Mannigfaltige zu demselben Gehörige*“, donde *demselben* está reemplazando a *Dasein*) no está dada en el *yo pienso*; la existencia, el *Dasein*, tiene una multiplicidad que el *cogito* no logra captar. Lo que habría que hacer entonces, kantianamente, es una Análisis de ese *Dasein*, dado que es más abarcador y se ajusta más a lo real que el yo

¹⁷ AA III, 123; CRP 222-223 [trad. modificada] (B157-158).

pienso. Cabe recalcar asimismo que la autoconciencia tiene por fundamento (“*zum Grunde liegen hat*”) el tiempo: el tiempo es el fundamento de la autoconciencia. El tiempo es sensible y pertenece a la receptibilidad de lo determinable (“*sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist*”).

Ahora bien, la diferencia fundamental que se presenta aquí con respecto a la concepción cartesiana es que ya no tengo intuición alguna de lo determinante en mí: solamente soy consciente de mi espontaneidad, donde debe entenderse ese “solamente” (“*nur*”) en el sentido de un pensamiento sin contenido, y por ende vacío –en la paráfrasis deleuziana, “el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad sino como la de Otro”. Deleuze comenta al respecto lo siguiente:

Las consecuencias de ello son extremas: mi existencia indeterminada sólo puede ser determinada *en el tiempo*, como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenoménico, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo*. De modo que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser substancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [*moi*] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [*JE*], se ejerce en él y sobre él, no por él. Comienza entonces una larga historia inagotable: YO [*JE*] es otro, o la paradoja del sentido interno.¹⁸

“Yo es otro” –expresión tomada de Rimbaud¹⁹ significa en este contexto que no tengo ninguna intuición de este “yo” activo o espontáneo: el pensamiento *me* adviene, pero no puedo “ponerme en su lugar” más que, indirectamente, a través de sus efectos sobre mí en el tiempo. En este sentido, el pensamiento no es nunca “el mío”.²⁰ La representación que Kant llama allí *Intelligenz* es una representación indirecta, que señala hacia aquello irrepresentable cuya acción sobre mí intuyo, pero cuyo ser permanece inaccesible a mi sensibilidad: siento y pienso, pero mi sentir y mi pensar no coinciden. Por eso, “yo me pienso” es una fórmula necesariamente paradójica, en la que el sujeto y el objeto son inconmensurables. El Yo piensa (*en* mí, *sobre* mí, o *a* mí), pero “yo” no puedo de ningún modo identificarme inmediatamente con él, dado que no tengo una intuición de este pensar, sino sólo de su efecto. En esta dualidad abierta por la forma del tiempo, el yo se afecta a sí mismo.

La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que antes que actuar esta actividad, más bien se la representa, que antes que poseer la iniciativa para ella, más bien siente su efecto, y que la vive como Otro en él. Al “Yo pienso” y al “Yo soy” hay que agregar el yo [*moi*], es decir, la posición pasiva (lo que Kant llama la receptividad de la intuición); a la determinación y a lo indeterminado, hay que agregar la forma de lo determinable, es decir, el tiempo.²¹

¹⁸ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 116.

¹⁹ Carta a Paul Demeny del 5 de mayo de 1871. Rimbaud, A.: *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1972, p. 252.

²⁰ Por eso, tampoco la libertad no es nunca “la mía”. Deleuze abordará el problema de la libertad en *La imagen-tiempo* a propósito del cine de Bresson, Dreyer y Rohmer, desde un punto de vista cercano al de la gracia cristiana presente en dichos cineastas, pero cuya matriz puede encontrarse ya en esta otredad del yo descubierta por Kant. “No elige bien, no elige efectivamente más que aquel que es elegido”. Deleuze, G.: *Cinéma 2. L’Image-temps*, París, Minuit, 1985, p. 232.

²¹ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, pp. 116-117.

Deleuze reconceptualizará esta “posición pasiva” como el sistema del yo disuelto, donde los pequeños yoes (*petits moi*) contemplan y contraen la materia de la que provienen. Es por esta razón que la alteridad está en el fundamento de la identidad: sólo decimos “yo” por estos miles de pequeños espíritus que constituyen nuestro cuerpo—contrayendo proteínas, sintetizando lípidos, etc.²² El reproche de Deleuze a Kant en este sentido consiste en haber relegado la síntesis al aspecto espontáneo del yo (el *Je* deleuziano), descuidando una sensibilidad corporal pre-Yoica pero no por ello menos sintética—y yoica en el sentido de *moi*. Sin embargo, por el hecho de haber escindido la subjetividad en actividad y pasividad por medio del tiempo, Kant convierte al yo en un símbolo cuyas dos caras desiguales están destinadas a nunca coincidir.

De una punta a la otra, el YO [*JE*] está atravesado por una fisura [*fêlure*]: está fisurado por la forma pura y vacía del tiempo. Bajo esta forma, es el correlato del yo [*moi*] pasivo que aparece en el tiempo. Una falla [*faille*] o una fisura en el Yo [*Je*], una pasividad en el yo [*moi*], he aquí lo que significa el tiempo; y la correlación del yo [*moi*] pasivo y del Yo [*Je*] fisurado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana.²³

La noción de cogito esquizofrénico utilizada por Deleuze y Guattari no es sino una reformulación del cogito kantiano fisurado por la línea del tiempo. En *Mil mesetas*, los autores repensarán la dualidad entre yo trascendental y yo empírico a partir de los conceptos lingüísticos de sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado. Sin embargo, arrastrarán esta distinción hacia un plano político, haciendo de la dualidad empírico-trascendental una característica propia del régimen semiótico post-significante de la subjetivación. Es dicho régimen el que inventa una nueva forma de esclavitud: “ser esclavo de sí mismo, o [de] la pura ‘razón’, el Cogito”.²⁴ Esta forma de esclavitud sería impensable sin la dualidad mentada: sólo porque el yo es doble, uno puede obedecer al otro.

YO [*JE*] es una consigna [*mot d’ordre*]. Un esquizofrénico declara: “he escuchado voces decir: él es consciente de la vida”. Hay en ese sentido un cogito esquizofrénico, pero que hace de la conciencia de sí la transformación incorporal de una consigna o el resultado de un discurso indirecto. Mi discurso directo es aún el discurso indirecto que me atraviesa de un extremo al otro, y que viene de otros mundos o de otros planetas.²⁵

Esa “inteligencia” de la que hablaba Kant como la instancia que piensa *en mí* es ahora pensada como el efecto del acto de habla de un otro infinitamente diferido. La diferencia fundamental con respecto a *Diferencia y repetición*, sin embargo, es que en *Mil mesetas* esta distinción entre un aspecto espontáneo y un aspecto pasivo, por la cual un “soy hablado” es constitutivo de todo “yo hablo”, es remitida a un tipo específico de régimen semiótico-político.

²² Cf. *ibid.*., pp. 96-108.

²³ *Ibid.*, p. 117.

²⁴ Deleuze, G. y Guattari, F.: *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 162.

²⁵ *Ibid.*, p. 107.

3. El tiempo fuera de sus goznes

Deleuze introduce, en el contexto de la tercera síntesis pasiva, una misteriosa identificación entre Hamlet (“el príncipe del Norte”) y Kant (“el filósofo del Norte”): “¿Qué significa: forma vacía del tiempo o tercera síntesis? El príncipe del Norte dice ‘el tiempo está fuera de sus goznes’. ¿Es posible que el filósofo del Norte diga lo mismo, y sea hamletiano puesto que es edípico?”²⁶ La asociación de Kant con Hamlet reaparece en las cuatro fórmulas poéticas que podrían, según Deleuze, resumir la filosofía kantiana. De ellas, dos se refieren al problema del tiempo en relación a la subjetividad: “El tiempo está fuera de sus goznes [*The time is out of joint*]” (Shakespeare, *Hamlet*, I, 5) y “Yo es otro... [*Je est un autre...*]” (Rimbaud). La primera de ellas concierne específicamente al tiempo como “punto de nacimiento de la fisura” del yo,²⁷ mientras que la segunda atañe a las consecuencias que dicha fisura trae aparejadas para la subjetividad.

Ahora bien, ¿qué es esta “forma vacía del tiempo”?

Todo lo que se mueve y cambia está en el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia, no se mueve, así como tampoco es eterno. Es la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable y que no cambia. No una forma eterna, sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento.²⁸

Como argumenta Deleuze en “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, “[s]i el tiempo mismo fuese sucesión, haría falta que suceda en otro tiempo, al infinito”.²⁹ Para no caer en una regresión al infinito, es necesario postular que la forma del tiempo no es intra-temporal. Curiosamente, Kant formula un argumento similar en la Reflexión 5661, “Respuesta a la pregunta: ¿es experiencia que pensemos?”.

La conciencia, cuando instituyo una experiencia, es representación de mi existencia en tanto es empíricamente determinada, es decir, en el tiempo. Si esta conciencia [del pensar] fuera a su vez empírica en sí misma, entonces la misma determinación temporal tendría que ser representada nuevamente como contenida bajo las condiciones de la determinación del tiempo de mi estado. Por lo tanto, sería necesario concebir otro tiempo bajo el cual (no en el cual) estuviera contenido el tiempo que constituye la condición formal de mi experiencia interna. Por consiguiente, habría un tiempo en el cual y simultáneamente con el cual transcurriría un tiempo determinado, lo que es absurdo. Pero la conciencia de instituir una experiencia o, en general, de pensar, es una conciencia trascendental y no una experiencia.³⁰

Como Kant ya había demostrado en la “Estética trascendental”, todos los múltiples tiempos pensables están en un único tiempo universal, y no puede haber otros tiempos por fuera de este. La respuesta al título de la reflexión, entonces, es:

²⁶ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 120.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Deleuze, G.: “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, en *Critique et Clinique*, París, Minuit, 1993, p. 42.

²⁹ Ibidem.

³⁰ AA XVIII, 319.24-34 (la traducción es de nuestra autoría).

no, el pensamiento no es una experiencia, puesto que de otro modo sería necesario un meta-tiempo en el cual estuviera el pensamiento como experiencia, es decir, como vivencia empíricamente determinada, pero este ya no sería el pensamiento determinante o constituyente, sino un pensamiento determinado o constituido, es decir, una experiencia pasiva que requeriría a su vez una instancia pensante –que sería, esta sí, el pensamiento, y que no podría ser por ende una experiencia.

El mismo argumento se encuentra en *La imagen-tiempo*, donde, abordando los largos planos fijos en los que el cineasta japonés Yasujirō Ozu filma un jarrón o una botella, Deleuze escribe: “La naturaleza muerta es el tiempo, pues todo lo que cambia está en el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia, no podría cambiar él mismo más que en otro tiempo, hasta el infinito.”³¹ El aspecto puramente formal de la tercera síntesis del tiempo es por ese motivo su característica definitoria y la razón por la cual es necesaria. La primera y la segunda síntesis, por el contrario, no son formales, sino que tienen un contenido que presupone una pura forma. Este contenido, al ser cíclico, le da al tiempo una forma circular. Deleuze se refiere a ello como la bisagra o el gozne (*gond*) del tiempo: “El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación del tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que él mide (el tiempo, número del movimiento, para el alma tanto como para el mundo).”³² Sin embargo, es preciso señalar que la subordinación del tiempo a los movimientos periódicos empíricos requiere de un elemento no empírico; para Deleuze, es Dios y no la mera repetición empírica lo que le da la curvatura al tiempo. Por ello, el enderezamiento del tiempo es sinónimo de la muerte de Dios.

El tiempo fuera de sus goznes significa al contrario el tiempo enloquecido, salido de la curvatura que le daba un dios, liberado de su figura circular demasiado simple, emancipado de los acontecimientos que hacían su contenido, invirtiendo [*renversant*] su relación con el movimiento, en suma, descubriéndose como forma vacía y pura. El tiempo mismo se desenvuelve [*se dérouté*] (es decir, deja aparentemente de ser un círculo), en lugar de que algo se desenvuelva en él (siguiendo la figura demasiado simple del círculo). Deja de ser cardinal y deviene ordinal, un puro *orden* del tiempo. Hölderlin decía que deja de “rimar”, porque se distribuye desigualmente de un lado y del otro de una “cesura” según la cual comienzo y fin ya no coinciden.³³

Cardo era el nombre latino dado a una calle de dirección Norte-Sur en las antiguas ciudades romanas y campamentos militares, siendo *cardo maximus* la vía principal. En este sentido, es el eje de orientación espacial fundamental, alrededor del cual se organiza el resto del espacio. De allí surge el término *cardinal* utilizado para los puntos cardinales que, precisamente, orientan el espacio, ya no de una ciudad sino del planeta en su totalidad. En tanto eje espacial fundamental, el *cardo* organiza también el tiempo al ponerse en conjunción con los movimientos periódicos de los astros. La muerte de Dios significa entonces, según Deleuze, la desaparición del eje de orientación. Con la pérdida de sus goznes, entonces, el tiempo deja de ser cardinal para devenir puramente ordinal.

³¹ Deleuze, G.: *Cinéma 2. L'Image-temps*, pp. 27-28.

³² Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 119.

³³ *Ibid.*, pp. 119-120.

Podemos definir el orden del tiempo como esta distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura. Se distingue entonces un pasado más o menos largo, un futuro en proporción inversa, pero el futuro y el pasado no son aquí determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo: son caracteres formales y fijos que se desprenden del orden *a priori*, como una síntesis estática del tiempo. Forzosamente estática, puesto que el tiempo no está ya subordinado al movimiento; forma del cambio más radical, pero la forma del cambio no cambia. Es la cesura, y el antes y el después que ella ordena una vez por todas, lo que constituye la fisura del Yo [*fêlure du Je*] (la cesura es exactamente el punto de nacimiento de la fisura).³⁴

Este concepto de cesura es tomado por Deleuze de la interpretación hölderliniana de Sófocles y de los comentarios de Jean Beaufret al respecto.³⁵ En su prefacio a la edición bilingüe de los comentarios y traducciones de Hölderlin de *Edipo Rey* y *Antígona*, Beaufret escribe que Hölderlin presenta dichas tragedias como “la articulación de dos partes separadas y ensambladas por una *cesura*”.³⁶ El propio Hölderlin, por su parte, escribe: “En las dos obras, la cesura [*Cäsur*] está constituida por los discursos de Tiresias.”³⁷ Si la intervención del adivino es lo que constituye la cesura, se debe a que precipita los movimientos aberrantes que seguirán, y desdobra a Edipo en quien era antes del acontecimiento y en quien se convierte luego de él.

“Lo trágico de Sófocles, a los ojos de Hölderlin”, escribe Beaufret, “es lo trágico de la retirada o del alejamiento de lo divino”.³⁸ En efecto, Sófocles describe a Edipo como ἄθεος (verso 661), mentando no que Edipo sea ateo, sino que el dios se ha desviado y separado de él. A diferencia de las tragedias de Esquilo y Eurípides, en las tragedias de Sófocles los hombres “sobrepasan el límite”.³⁹ En aquellas, “[I] a acción trágica es la historia del retorno al orden requerido por la violación del límite. Con Sófocles, al contrario, es el límite mismo el que se sustrae, y el héroe se aventura peligrosamente en la abertura de un entre-dos de donde finalmente le viene su perdición.”⁴⁰ En la lectura de Deleuze, esta sustracción del límite es el enderezamiento del tiempo, la transformación del tiempo en una línea recta, que es, como lo supo Borges, el más terrible de los laberintos.

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

³⁵ Daniela Voss sugiere, de modo muy interesante, un segundo origen de esta noción, a saber, los “cortes” del matemático Richard Dedekind. La hipótesis encuentra dos apoyos textuales. En primer lugar, si bien Dedekind no aparece en este contexto de la discusión deleuziana, sí aparece, junto con su noción de corte en el cuarto capítulo de DR, con lo cual Deleuze tenía conocimiento de dicho método matemático. En segundo lugar, en su clase sobre Kant del 21 de marzo de 1978, Deleuze compara la cesura con los términos matemáticos “límite” y “corte” (*coupure*). Cfr. Voss, D.: “Deleuze’s Third Synthesis of Time”, *Deleuze Studies*, 7.2, 2013, pp. 194-216. DOI: <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0102>. Como explica Voss, “en una línea recta hay infinitos puntos que no corresponden a ningún número racional. Para identificar estos puntos, que son inexpresables como números racionales, Dedekind utilizaba un método de división: los ‘cortes’ [*Schnitte*] de Dedekind” (*ibid.*, p. 200). De este modo, según la autora, “Deleuze transforma la definición kantiana de un tiempo puramente formal por medio de consideraciones matemáticas sobre la noción de ‘corte’ y de ‘síntesis estática’. Para Deleuze, la tercera síntesis del tiempo no es simplemente una forma subjetiva *a priori*, sino una síntesis estática a-subjetiva *a priori* de una multiplicidad de series temporales” (*ibid.*, p. 205).

³⁶ Beaufret, J.: “Hölderlin et Sophocle”, en F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, París, Union Générale d’Éditions, 1965, p. 23.

³⁷ Hölderlin, F.: *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, París, Union Générale d’Éditions, 1965, p. 50.

³⁸ Beaufret, J.: “Hölderlin et Sophocle”, p. 12.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

“Para Hölderlin”, dice entonces Beaufret, “lo trágico de Sófocles es así el documento esencial de ese desvío [*détournement*] categórico de lo divino, que es a sus ojos la esencia misma de la tragedia”,⁴¹ y que ni Esquilo ni Eurípides lograron plasmar. Como dice Hölderlin, “comienzo y fin ya no se dejan en absoluto rimar [*nicht reimen lässt*]”,⁴² puesto que luego de seguir el desvío categórico del dios, el hombre no puede ya igualarse a la situación inicial: “en la apertura del tiempo trágico que no hace sino uno con el desvío del dios, *comienzo y fin ya no riman juntos*. La diferencia entre un ‘hasta ahora’ y un ‘en adelante’ deviene esencial. Algo ha cambiado fundamentalmente. Así lo exige la intervención de la ‘cesura’.”⁴³ En este sentido, la cesura es descrita por Hölderlin como “la suspensión antirrítmica [*die gegenrythmische Unterbrechung*]”.⁴⁴ Ya no hay un ciclo natural según el cual el tiempo se organice y se curve.

Veámos entonces que la forma pura del tiempo implicaba una síntesis estática del tiempo. De allí que, “habiendo abjurado de su propio contenido empírico, habiendo invertido [*renversé*] su propio fundamento”,⁴⁵ el tiempo se defina como un *orden*, como un *conjunto* y como una *serie*.

En primer lugar, la idea de un conjunto [*ensemble*] del tiempo corresponde a que la cesura, sea cual sea, debe ser determinada en la imagen de una acción, de un acontecimiento único y formidable, adecuado al tiempo entero. Esta imagen misma existe bajo una forma desgarrada [*dechirée*], en dos porciones desiguales; y de todas maneras, ella reúne [*rassemble*] así el conjunto del tiempo. Debe ser llamada un símbolo, en función de las dos partes desiguales que subsume y reúne, pero que reúne como partes desiguales. [...] Esta imagen simbólica constituye el conjunto del tiempo en tanto que reúne la cesura, el antes y el después.⁴⁶

Se trata entonces de lo que Deleuze denomina en otros contextos una *síntesis disyuntiva*: síntesis, puesto que reúne una multiplicidad, pero disyuntiva en tanto que reúne las partes como desiguales e inconmensurables.⁴⁷ La utilización de este concepto para pensar la tercera síntesis del tiempo cobra apoyo textual en *Lógica del sentido*, donde Deleuze señala que el uso positivo y afirmativo de la síntesis disyuntiva realiza la univocidad del ser,⁴⁸ lo cual también es predicado del eterno retorno que sólo se da, precisamente, en la tercera síntesis. A través de una síntesis disyuntiva, dos cosas entran en relación no negando sus diferencias o haciendo abstracción de ellas, sino precisamente a través de sus diferencias, a través de una resonancia entre la distancia que las separa. La síntesis disyuntiva es el proceso por medio del cual la disyunción o la diferencia generan una verdadera síntesis y no ya un análisis que separa u opone. De ahí que la imagen de la acción esté fundamentalmente desgarrada entre un antes

⁴¹ Ibid., p. 15.

⁴² Hölderlin, F.: *Remarques sur Edipe, Remarques sur Antigone*, p. 64.

⁴³ Beaufret, J.: “Hölderlin et Sophocle”, p. 25.

⁴⁴ Hölderlin, F.: *Remarques sur Edipe, Remarques sur Antigone*, p. 68

⁴⁵ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 120.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ “Distinguimos tres tipos de síntesis: la síntesis conectiva (si..., entonces) que trata sobre la construcción de una sola serie; la síntesis conjuntiva (y), como procedimiento de construcción de series convergentes; la síntesis disyuntiva (o bien) que reparte las series divergentes. Los *conexa*, los *conjuncta*, los *disjuncta*.” Deleuze, G.: *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 204.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 208-214.

y un después separados por la cesura. La imagen simbólica es esta síntesis disyuntiva que reúne el antes y el después en función de la cesura, constituyendo el *conjunto* del tiempo entero. Si bien la idea de la forma pura del tiempo como aquello que no cambia es de raigambre kantiana, esta potencia sintética que reviste para Deleuze el tiempo como forma pura es un punto de diferencia con Kant, para quien las formas puras de la intuición no sintetizaban.

4. La imagen simbólica

En segundo lugar, puesto que realiza una distribución desigual, la imagen simbólica hace posible una *serie* del tiempo. Esta serie tiene para Deleuze tres momentos. En un primer tiempo, “la acción en su imagen es planteada como ‘demasiado grande para mí’”.⁴⁹ Deleuze subraya que no se trata de saber si la acción ya sucedió o no, puesto que “no es según ese criterio empírico como se distribuyen el pasado, el presente y el futuro”.⁵⁰ En este sentido, Edipo se distingue de Hamlet en tanto que ya ha realizado la acción: el presente de Hamlet es propiamente la experiencia del sentir la acción de matar al rey como demasiado grande, mientras que el parricidio e incesto de Edipo se ubican en el pasado de la narración de Sófocles. El segundo tiempo es el presente de la metamorfosis o el devenir-igual a la acción, es decir, el hiato entre el pasado y el futuro desiguales. En ese hiato, algo decisivo sucede, que provoca la ruptura entre el antes y el después. Dice Deleuze que hay un “desdoblamiento del yo [*moi*], la proyección de un yo ideal [*moi idéal*] en la imagen de la acción”: el héroe deviene capaz de la acción.⁵¹ Si en Edipo y Antígona este momento estaba dado por la intervención de Tiresias, en Hamlet este segundo tiempo se ubica en su viaje marítimo.

En cuanto al tercer tiempo, que descubre el futuro [*avenir*], significa que el acontecimiento, la acción, tienen una coherencia secreta que excluye la del yo [*moi*], volviéndose contra el yo que ha devenido su igual, proyectándolo en mil pedazos como si el gestador de un nuevo mundo fuese llevado y disipado por el estallido [*éclat*] de lo múltiple que él hace nacer: aquello a lo cual el yo se ha igualado es a lo desigual en sí. Es así que el Yo fisurado [*Je fêlé*] según el orden del tiempo y el Yo dividido [*Moi divisé*] según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: en el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [*moi*] ni Yo [*Je*], el “plebeyo” detentador de un secreto, ya superhombre cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime.⁵²

La imagen sublime es propiamente el punto de enlace disyuntivo que sintetiza sin identificar esa multiplicidad desprovista de caracteres empíricos, o ese complejo de singularidades pre-individuales del *Je* fisurado e individuaciones pre-personales del *Moi* dividido que se liberan con la fractura temporal del cogito. Para dar una encarnadura más concreta a este pasaje un tanto oscuro, puede resultar de utilidad traer a colación las palabras escritas por Borges a propósito de *Citizen Kane* (Orson Welles, 1941):

⁴⁹ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 120.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibid.*, p. 121.

⁵² *Ibidem*.

Las formas de la multiplicidad, de la inconexión, abundan en el film: las primeras escenas registran los tesoros acumulados por Foster Kane; en una de las últimas, una pobre mujer lujosa y doliente juega en el suelo de un palacio que es también un museo, con un rompecabezas enorme. Al final comprendemos que los fragmentos no están regidos por una secreta unidad: el aborrecido Charles Foster Kane es un simulacro, un caos de apariencias (corolario posible, ya previsto por David Hume, por Ernst Mach y por nuestro Macedonio Fernández: ningún hombre sabe quién es, ningún hombre es alguien). En uno de los cuentos de Chesterton –*The Head of Caesar*, creo–, el héroe observa que nada es tan aterrador como un laberinto sin centro. Este film es exactamente ese laberinto.⁵³

Lo que genera ese laberinto es *rosebud*, esa *palabra = x* alrededor de la cual se organizan las distintas capas de pasado que presentan un aspecto de Kane, cada una como un corte transversal en el cono de su destino, y que se revela en sí misma como insignificante. No se trata tanto de una referencia al trineo en tanto metáfora de la infancia perdida como de una casilla vacía que hace circular las series de pasados. Mientras que otorga sentido a esos pasados en la resonancia provocada por su circulación, ella misma no tiene un sentido asignable. Debido a este descentramiento de las series de pasados que fragmentan al yo, el propio Deleuze escribe sobre *Citizen Kane*:

Allí, el tiempo salía de sus goznes [*sortait de ses gonds*], invertía [*renversait*] su relación de dependencia con el movimiento, la temporalidad se mostraba por sí misma y por primera vez, pero bajo la forma de una coexistencia de grandes regiones a explorar.⁵⁴

La fórmula “el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [*moi*] ni Yo [*Je*], el «plebeyo» detentador de un secreto, ya superhombre cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime”, en efecto, mienta esta idea que Borges sabe expresar tan sencillamente: una persona no tiene centro, es un compuesto de fragmentos cuya “secreta unidad” es como una bola de cristal que se hace añicos.⁵⁵ “Ningún hombre es alguien.” Esos pedazos de rompecabezas dispersos son lo que se libera de la forma-sujeto en el tercer tiempo de la serie. La fisura del Yo es para Deleuze el hiato que pone de relieve esta fragmentariedad, mientras que el eterno retorno es el dispositivo que le da consistencia a la misma, permitiéndonos vivir como fragmentos–en las palabras de Deleuze, como un sistema de pequeños yoes (*petits moi*) o simulacros. Es un dispositivo a la vez ético y ontológico. Ético, puesto que mediante el pensamiento del eterno retorno afirmamos la fragmentariedad y el devenir, lo cual cambia por completo el estatuto del “agente” y de la agencia. En este sentido, en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari utilizarán el concepto de agenciamiento (*agencement*, de *agir*: actuar) para referirse a la multiplicidad no-subjetiva o entramado de fuerzas responsables de la praxis, que no se ajusta a la forma del sujeto

⁵³ Borges, J.L.: “Un film abrumador”, *Revista Sur*, 83, 1941, p. 89.

⁵⁴ Deleuze, G.: *Cinéma 2. L'Image-temps*, p. 138.

⁵⁵ Deleuze decía asimismo que el tema constante de Welles es “no ser ya una persona, a la manera de la Mrs. Dalloway de Virginia Woolf. Un devenir, una irreductible multiplicidad, los personajes y las formas ya no valen sino como transformación los unos de los otros” (ibíd., p. 189). Esto no es, a su vez, sino el correlato de la indistinción entre las convencionalmente llamadas “imágenes objetivas” y “subjetivas”, que Deleuze señala a propósito de *Citizen Kane*: “las dos clases imágenes tienden a desvanecerse en lo que han visto los testigos, sin que se pueda concluir una identidad del personaje” (ibíd., p. 194).

ni a la de la figura de la intersubjetividad. Ontológico, porque el eterno retorno le da consistencia al devenir: al afirmar el eterno retorno del devenir, se eleva el devenir al ser—es en este sentido que el eterno retorno es el ser del devenir.

En este tercer tiempo, la otra inspiración principal —junto con Kant— es sin lugar a dudas Nietzsche, cuyo concepto de *Übermensch* es puesto por Deleuze como la salida común del *Je* fisurado y el *Moi* dividido. Si Kant provee la fisura del yo provocada por la disyunción temporal, Nietzsche aporta la síntesis de los fragmentos dispersos en el eterno retorno. Al liberarse el sujeto de su identidad mediante el desdoblamiento, se liberan también las potencias y singularidades apresadas en la forma-sujeto. Esta instancia es inseparable del carácter creativo y selectivo que reviste para Deleuze el eterno retorno nietzscheano, interpretado no como el eterno retorno de lo mismo sino de lo diferente. En efecto, dice Deleuze que “el eterno retorno no concierne y no puede concernir sino al tercer término de la serie”.⁵⁶

El eterno retorno no afecta sino a lo nuevo, es decir a lo que es producido bajo la condición del defecto [*défaut*] y por la intermediación de la metamorfosis. Pero no hace volver [*revenir*] ni a la *condición* ni al *agente*; al contrario, los expulsa, reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga.⁵⁷

Si los dos primeros tiempos de la serie —el defecto o la imagen de la acción vista como “demasiado grande para mí” y la metamorfosis o el devenir-igual a la acción— son necesarios, el tercer tiempo se deshace de ellos en tanto que ambos revisten una identidad que se ha fracturado en la cesura. Lo propio del tercer tiempo, en este sentido, es precisamente que ha abolido la identidad del agente; así, no implica literalmente la muerte del agente, sino la disolución de su mismidad, es decir, su devenir. Recurriendo a otro de los conceptos kantianos favoritos de Deleuze, podemos reformular estos tres momentos en términos de lo sublime, acontecimiento que el filósofo equipara a la ruptura de los goznes. Allí encontramos en primer lugar la aprehensión sensible que excede las capacidades de la imaginación, en segundo lugar el movimiento desencadenado en el espíritu en el cual los roles de las facultades se ven trastocados, y por último la aparición de la razón que produce un acuerdo discordante a partir de la tensión. En el primer momento, la magnitud o el poder de la naturaleza se presenta como “demasiado grande para mí”; en el segundo, los flujos anímicos proceden a movimientos forzados inviables durante el uso normal de las facultades regido por el *sensus communis* y, mediante esta metamorfosis, el espíritu deviene capaz de afrontar el desafío; en el tercer momento, el fenómeno natural es revelado como mera ocasión, mientras que la imaginación se muestra apenas como un momento de tránsito: es lo suprasensible lo que permanece como punto de llegada del recorrido.⁵⁸

Esta noción deleuziana del eterno retorno, por su parte, está fuertemente influenciada por Pierre Klossowski. “Como dice Klossowski”, el eterno retorno “es esa coherencia secreta que sólo se plantea excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del mundo y la de Dios”.⁵⁹ Es necesario señalar a este respecto

⁵⁶ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 122.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cf. AA V, *Kritik der Urteilskraft*, §§23-29.

⁵⁹ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 122.

que Deleuze y Klossowski compartieron un intenso coloquio en Royaumont dedicado al pensamiento de Nietzsche. En la conferencia allí ofrecida por Klossowski, el filósofo y escritor delinea los rasgos principales de su lectura del eterno retorno, que desarrollará en su *Nietzsche y el círculo vicioso*.⁶⁰

Cabe destacar asimismo que la muerte de Dios en tanto garante de la curvatura del tiempo, y el consiguiente enderezamiento del tiempo, producen a su vez un nuevo círculo, aunque esta vez –por haberse deshecho del gozne o cardo–, se tratará de un círculo descentrado, cada una de cuyas vueltas repetirá la anterior y las siguientes no a través de su semejanza sino a partir de su diferencia.

El orden del tiempo no ha quebrado el círculo de lo Mismo, y no ha puesto el tiempo en serie, sino para reformar un círculo de lo Otro al término de la serie. [...] La forma del tiempo no está ahí sino para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad no está ahí sino para un informal excesivo (el *Unförmliche* de Hölderlin). Es así que el fundamento ha sido sobrepasado hacia un sin-fondo, universal desfundamento [*effondement*] que gira en sí mismo y no hace volver sino a lo por-venir [*l'à-venir*].⁶¹

Al igual que en la interpretación hölderliniana de Sófocles, hay en el eterno retorno deleuziano una extraña conjunción entre la pura formalidad y lo excesivamente informal. Hölderlin escribía en vena kantiana: “En el límite extremo de la pasión no quedan en efecto nada más que las condiciones del tiempo o del espacio [*In der äussersten Gränze des Leidens besteht nemlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums*].”⁶² El caso de Edipo es ejemplar en este sentido: su errancia ciega está vaciada de todo contenido, y su agonía se ha transformado en horizonte. Beaufret dice que en Antígona “[y]a no hay ni exceso ni carencia, sino balance entre dos excesos, de lo *Unförmliches* y de lo *Allzuförmliches*, de la desmesura órgica [*aorgique*, que traduce el *aorgisches* hölderliniano] y del respeto excesivo de las formas, tal como nacen la una de la otra en un frenesí desdoblado que se ilumina a su vez a partir del coro que sigue inmediatamente a la cesura, es decir, a la intervención de Tiresias.”⁶³ Debemos pensar el tercer tiempo de la tercera síntesis pasiva en Deleuze como revistiendo esta misma combinación entre la extrema formalidad y la emergencia de lo informal.

5. A modo de conclusión

Es moneda corriente sostener que, en contraste con su interés por la Estética y la Dialéctica, Deleuze desecha por completo la Analítica kantiana. Y sin embargo, como vimos, la tercera síntesis del tiempo, es –entre otras cosas– una reformulación

⁶⁰ Cf. Klossowski, P.: “Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du Même”, en G. Deleuze (ed.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, París, Minuit, 1966, pp. 227-244; Klossowski, P.: *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Gallimard, 1969.

⁶¹ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, pp. 122-123. El término *effondement* es un invento de Deleuze que superpone, al igual que las palabras-valija de Lewis Carroll, los términos *fondement* (fundamento) y *effondrement* (derrumbe). La expresión *l'à-venir*, por su parte, juega con la separación del sustantivo *avenir* (futuro) en preposición e infinitivo (lo por-venir).

⁶² Hölderlin, F.: *Remarques sur Édipe, Remarques sur Antigone*, París, p. 64.

⁶³ Beaufret, J.: “Hölderlin et Sophocle”, p. 37

de la Analítica trascendental kantiana. Las herramientas tomadas de la Analítica no se limitan, más aún, a la Deducción trascendental; en el capítulo “Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, Kant planteaba la correlación de los cuatro grupos de categorías (de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad) con cuatro tipos de determinaciones del tiempo:

Por eso, los esquemas no son nada más que *determinaciones del tiempo, a priori*, según reglas, y éstas se refieren, según el orden de las categorías, a la *serie del tiempo* [*Zeitreihe*], al *contenido del tiempo* [*Zeithalt*], al *orden del tiempo* [*Zeitordnung*], y finalmente al *conjunto del tiempo* [*Zeitbegriff*], con respecto a todos los objetos posibles.⁶⁴

A su vez, cada tipo de determinación del tiempo corresponderá a uno de los principios del entendimiento puro.⁶⁵ Deleuze, por su parte, habla asimismo, en el contexto de la tercera síntesis, de un *orden del tiempo*, una *serie del tiempo*, y un *conjunto del tiempo*.⁶⁶ Resulta llamativo que se refiera a tres de estas cuatro determinaciones del tiempo, dejando de lado el *contenido del tiempo*. La razón de ello estriba en que, en este aspecto de la temporalidad que Deleuze se encuentra en vías de desarrollar, el tiempo se desliga de todo contenido. El tiempo fuera de sus goznes significa que el tiempo se ha emancipado “de los acontecimientos que hacían su contenido, invirtiendo su relación con el movimiento, en suma, descubriéndose como forma vacía y pura”.⁶⁷ También en *Lógica del sentido* Deleuze se refiere al Aión como “*forma pura vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal”.⁶⁸ No obstante, la arquitectónica de *Diferencia y repetición* reubicará el contenido del tiempo, reservando para él un lugar de gran importancia: todo el capítulo quinto (“Síntesis asimétrica de lo sensible”), en efecto, se ocupará de él, bajo el nombre de *intensidad*— que corresponde, en la arquitectónica kantiana, a las “Anticipaciones de la percepción”, de donde Deleuze tomará el concepto.⁶⁹

Finalicemos entonces con una observación crítica respecto de la interpretación deleuziana de Kant en la tercera síntesis del tiempo. En la segunda analogía de la experiencia, Kant argumenta que el principio de causalidad, como aplicación del esquema del concepto puro de causa, es condición de la percepción de la sucesión en el tiempo, y por tanto condición de posibilidad de la experiencia, con lo cual—esto es lo que quiere probar—, tiene validez objetiva. “Para toda experiencia y su posibilidad se requiere entendimiento”, *leitmotiv* kantiano, puesto que él

traslada a los fenómenos y a la existencia de ellos el orden temporal [*Zeitordnung*], atribuyendo a cada uno de ellos, en la medida en que es consecuencia, un lugar

⁶⁴ AA III 138.26-29; CRP 244 (A145, B184-185).

⁶⁵ De este modo, Kant establece una correspondencia entre los grupos de categorías, los esquemas y los principios del entendimiento: categorías de cantidad, serie del tiempo, axiomas de la intuición; categorías de cualidad, contenido del tiempo, anticipaciones de la percepción; categorías de relación, orden del tiempo, analogías de la experiencia; por último, categorías de modalidad, conjunto del tiempo y postulados del pensamiento empírico en general.

⁶⁶ Deleuze, G.: *Différence et répétition*, p. 120.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Deleuze, G.: *Logique du sens*, p. 194.

⁶⁹ Para un estudio detallado del concepto de intensidad en *Diferencia y repetición* y de sus fuentes filosóficas, científicas y artísticas, cf. Ferreyra, J. (comp.): *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016.

determinado *a priori* en el tiempo en atención a los fenómenos precedentes; [lugar] sin el cual el fenómeno no concordaría [übereinkommen] con el tiempo mismo, que determina *a priori* su lugar a todas sus partes.⁷⁰

Lo que se rompe para Deleuze en la tercera síntesis, y por lo cual trae a colación la frase de Hamlet según la cual “el tiempo está fuera de sus goznes”, es precisamente esta actuación del entendimiento en el ordenamiento de los fenómenos en el tiempo de acuerdo a la causalidad:

lo que sucede o acontece debe seguir, según una regla universal, a lo que estaba contenido en el estado anterior; de lo cual resulta una serie de los fenómenos que por medio del entendimiento produce y hace necesarios, en la serie de las percepciones posibles, el mismo orden y la misma continua concatenación que se encuentran *a priori* en la forma de la intuición interna (el tiempo) en la cual todas las percepciones deben tener su lugar.⁷¹

Si esto fuera así, la novedad radical que Deleuze piensa como acontecimiento (événement) sería imposible. La segunda analogía de la experiencia establece *a priori* que todo acontecimiento se sigue de una causa anterior según el orden del tiempo. Esta puede ser cronológicamente anterior o simultánea; en el segundo caso, es simultánea según el *curso* del tiempo, pero no por ello deja de ser anterior según el *orden* del tiempo:

lo que está en consideración es el orden del tiempo [*Ordnung der Zeit*], y no el curso [*Ablauf*] de este; la relación permanece, aunque no haya transcurrido tiempo alguno. El tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *evanescente* (por tanto, ambos pueden ser simultáneos), pero la relación de la una al otro sigue siendo siempre, sin embargo, determinable según el tiempo.⁷²

Ahora bien, este orden del tiempo es precisamente la forma pura del tiempo que Deleuze relaciona con la tercera síntesis pasiva, a través de la cual pretende pensar la irrupción de lo absolutamente nuevo. En otras palabras, la forma pura del tiempo kantiana es para Deleuze un instrumento de doble filo, que le resulta útil siempre y cuando deseche la segunda analogía de la experiencia, que es para Kant, sin embargo, inseparable de aquélla. Esta observación pretende tan sólo funcionar como advertencia en cuanto a posibles intentos de extraer un paralelismo sistemático a partir de los momentos aislados de los cuales se sirve Deleuze al forjar su propio sistema filosófico, pero no resulta en modo alguno una objeción al sistema deleuziano mismo ni a su procedimiento de collage. Deleuze toma algunos elementos de la filosofía kantiana y descarta otros; al mismo tiempo, los conceptos apropiados son resignificados mediante su puesta en relación con otros elementos. De este modo, una nueva multiplicidad emerge a partir de trazos y recortes extraídos de distintos contextos.

En cuanto a Hölderlin, podemos inferir de los desarrollos previos que su crítica a la fractura de la identidad subjetiva inherente al sistema fichteano en “Juicio y ser”

⁷⁰ AA III 173-174; CRP 291 (A199-200, B245).

⁷¹ AA III 174; CRP 291 (A200, B245).

⁷² AA III 175-176; CRP 294 (A203, B248).

está íntimamente ligada a su concepción de la cesura, es decir, del tiempo como acontecimiento diferenciante en el cual comienzo y fin ya no pueden rimar.

Cuando digo “Yo soy yo”, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación [*Trennung*] pueda ser efectuada sin herir [*verletzen*] la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del Yo frente al Yo. ¿Cómo puedo decir “¡Yo!” sin conciencia de mí mismo? Pero ¿cómo es posible la conciencia de mí mismo? Es posible porque me contrapongo a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo contrapuesto me reconozco como lo mismo.⁷³

Esta separación señalada por Hölderlin estaba ya presente en Kant: se trata, más precisamente, de la paradoja del sentido interno tratada en el segundo apartado de este trabajo. Existe una temporalidad propia del cogito que da lugar a ese desdoblamiento del yo y, en tanto que el yo del comienzo y el yo del final son inconmensurables, el reconocimiento no puede ser sino trágico. Podemos trazar de este modo una continuidad entre Kant, Hölderlin y Deleuze en tanto pensadores del tiempo como línea de fractura en el cogito, para los cuales, para decirlo con la expresión rimbaudiana, yo es otro.

6. Referencias bibliográficas

- Allison, H.: *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Ánthropos, 1992.
- Allison, H.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2004.
- Beaufret, J.: “Hölderlin et Sophocle”, en F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, París, Union Générale d'Éditions, 1965, pp. 7-42.
- Borges, J.L.: “Un film abrumador”, *Revista Sur*, 83, 1941, p. 89.
- Deleuze, G.: *Cinéma 2. L'Image-temps*, París, Minuit, 1985.
- Deleuze, G.: *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- Deleuze, G.: *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Deleuze, G.: *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.
- Deleuze, G.: *Pourparlers. 1972-1990*, París, Minuit, 1990.
- Deleuze, G.: “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, en *Critique et Clinique*, París, Minuit, 1993, pp. 40-49.
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, París, Minuit, 1980.
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 2005 [1991].
- Ferreira, J. (comp.): *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016.
- Flaxman, G.: “Chronos is Sick: Deleuze, Antonioni and the Kantian Lineage of Modern Cinema”, en *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, C. Lundy y D. Voss (eds.), Edinburgh University Press, Edimburgo, 2015, pp. 307-329.

⁷³ Hölderlin, F.: „Urteil und Sein“ [1795], *Sämtliche Werke. 6 Bände, Band 4*, Stuttgart, F. Beissner, 1962, p. 228; Hölderlin, F.: *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, 1997. p. 28 (trad. modificada).

- Flaxman, G.: “The Transcendental Line: Deleuze and the Transformation of Kant’s Critical Philosophy”, *Deleuze Studies*, en prensa.
- Foucault, M.: *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- Hölderlin, F.: *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, 1997. p. 28 (trad. modificada).
- Hölderlin, F.: *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, edición bilingüe, trad. François Fédier, París, Union Générale d’Éditions, 1965.
- Hölderlin, F.: „Urteil und Sein“ [1795], *Sämtliche Werke. 6 Bände, Band 4*, Stuttgart, F. Beissner, 1962, pp. 226-228.
- Jáuregui, C.: *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009 (2da ed.).
- Kant, I.: *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900 ss.
- Klossowski, P.: “Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du Même”, en G. Deleuze (ed.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, París, Minuit, 1966, pp. 227-244.
- Klossowski, P.: *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Gallimard, 1969.
- Núñez García, A.: “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45, 2012, pp. 145-161. DOI: http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASeM.2012.v45.40410.
- Pardo, J.L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
- Rimbaud, A.: *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1972.
- Toscano, A.: “Philosophy and the Experience of Construction”, en J. Norman y A. Welchman (eds.), *The New Schelling*, Londres y Nueva York, Continuum, pp. 106-127.
- Voss, D.: “Deleuze’s Third Synthesis of Time”, *Deleuze Studies*, 7.2, 2013, pp. 194-216. DOI: <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0102>.
- Williams, J.: *Gilles Deleuze’s Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.