

## El *Habitus* según Deleuze. Empirismo superior y primera síntesis del tiempo

*The Habitus according to Deleuze. Superior empiricism and first synthesis of time*

Felipe Larrea Melgarejo\*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
[larrea.felipe@gmail.com](mailto:larrea.felipe@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.5838542

Recibido: 26/07/2021 Aceptado: 22/11/2021

**Resumen:** el presente artículo indaga en el concepto de Hábito propuesto por Deleuze en su primera época de trabajo. Dicha lectura la proyecta desde la tradición empirista y por ello es que sea Hume principalmente el autor desde donde Deleuze desarrolla este concepto, aunque también atraviese el pensamiento de Bergson, Ravaisson o Samuel Butler. Nuestro objetivo es puntualizar en qué medida el hábito constituye un principio esencial de su metafísica, al plantearlo como una peculiar síntesis del tiempo como de la subjetividad. Por ello hemos tratado de vincular los análisis descritos tanto en *Empirisme et subjectivité* como en *Différence et répétition* para dar cuenta de que el problema de las síntesis temporales es fundamental para lo que en ese último libro Deleuze postula como “empirismo trascendental”.

**Palabras clave:** Habitus; empirismo; Hume; génesis; primera síntesis.

**Abstract:** this article explores the concept of Habit proposed by Deleuze in his early work. When reading is projected from the empiricist tradition and that is why Hume is mainly the author from which Deleuze develops this concept, although he also traverses the thought of Bergson, Ravaisson or Samuel Butler. Our objective is to point out to what extent habit constitutes an essential principle of its metaphysics, by posing it as a peculiar synthesis of time and subjectivity. Therefore, we have tried to link the analyzes described in both *Empirisme et subjectivité* and *Différence et répétition* to realize that the problem of temporal syntheses is fundamental to what Deleuze postulates as “transcendental empiricism” in that last book.

**Keywords:** Habitus ; empiricism ; Hume ; genesis ; first synthesis.

\* Investigador postdoctoral en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Doctor en Filosofía c/m en estética y teoría del arte por la Universidad de Chile.  
<http://orcid.org/0000-0001-7920-8880>  
Su investigación postdoctoral lleva como título “Gilles Deleuze y el problema del sentido común en filosofía”.

El hábito será el ejemplo más pertinente para establecer el carácter progresivo bajo el cual actúan los principios según los términos en que Deleuze situará el problema de la subjetividad y el empirismo (1953; 1968). Reconocemos de entrada que este problema es fundamental y transversal en la primera época de trabajo de Gilles Deleuze y hasta ahora, creemos, sigue sin ser atendido del todo siendo que se formulan cuestiones sumamente atingentes que luego serán desarrolladas junto a Félix Guattari en la época filosófica más renombrada de nuestro autor. El hábito, en tanto principio, es un término que servirá de suelo o fundamento no solo para las síntesis temporales que desarrollará profundamente en su obra principal de los años 60 (*Différence et répétition*), sino que también, es crucial en la elaboración de una singular metafísica de inspiración empirista. Por ejemplo, el hábito proyecta una original manera de concebir esa relación “especial” que es la causalidad porque no es pensada como el paso de algo que debe actualizarse desde un término dado, más bien consistirá en lo siguiente: “la causalidad nos hace pasar de algo dado a la idea de otra cosa que nunca se ha dado, o incluso que no puede darse en la experiencia” (Deleuze, 2002 p. 229)<sup>1</sup>. Énfasis que Deleuze sostiene cuando advierte un cierto antecedente que habría en David Hume de lo trascendental kantiano, es decir, creer en la existencia de algo que supera, o *rebas*a, lo que tengo como dado. El ejemplo de la existencia de César está muerto o de que mañana, efectivamente, saldrá el sol (1953 p.50). La causalidad, entonces, es una relación con la cual se rebasa la experiencia, dando cuenta de una singular subjetividad empírica. Desde acá, para Deleuze, surge un principio como es el hábito, pero al mismo tiempo, una perspectiva más clara en torno a una lógica de las relaciones que el empirismo impondría. Puesto que la relación, en sí misma o por sí misma, podría ser definida como una suerte de síntesis pasiva, que será un concepto fundamental de algunos pasajes de *Différence et répétition*. Nuestro objetivo es precisar que todo ese desarrollo de las síntesis pasivas y temporales incluidas en dicho texto proviene, y son formuladas, a partir de cuestiones ya emplazadas en el estudio sobre Hume de 1953, que al mismo tiempo, es el primer libro publicado por Deleuze. Veremos en qué sentido el hábito se debe pensar como una peculiar síntesis, ya que el hábito es lo más radicalmente exterior a lo dado, a la experiencia no cualificada, puesto que viene de afuera en tanto principio. Como trataremos de desarrollar, los principios organizan, ligan, vinculan, a una colección caótica,

<sup>1</sup> Las traducciones al castellano son del autor del presente artículo pero teniendo en la mira ediciones al castellano que se encuentran referidas en la bibliografía.

cuestión que se formula pues como una determinada síntesis del espíritu o de la imaginación, y que posee un fuerte alcance temporal.

## 1. El hábito en *Empirisme et subjectivité* (síntesis del espíritu)

La pregunta que aparece en las primeras páginas de la lectura que Deleuze ofrece de Hume, es cómo aquello que no es origen, sino que una suerte de medio –como el espíritu– se encuentra dado. Una vía bajo la cual Deleuze despeja este problema la manifiesta cuando señala que “lo dado ya no está dado a un sujeto; el sujeto se constituye en lo dado” (1953 p.92). Esta fórmula querrá decir que “lo dado” en Hume no constituye una sustancia, más bien se presenta como un “flujo de lo sensible”, compuesto por “movimiento” e “imágenes”. A esta suerte de colección, de “pieza sin teatro”, es lo que Hume llama “espíritu”, pero al mismo tiempo “imaginación” (1953 pp. 1-3). Se debe precisar que lo dado no está sujeto, ya que tiende en extremo al movimiento, al cambio o la alteración, sin posibilidad de fijarlo para el conocimiento. Deleuze está tramando una concepción distinta de aquello con lo cual el empirismo en un sentido tradicional (o simple) trabaja, en tanto doctrina, pues no es la experiencia, ya que la experiencia no está cualificada para un sujeto: la experiencia, en este sentido, se debe producir. Sin embargo, existe un cierto nivel en las precisiones que realiza Hume según Deleuze, en donde se puede ubicar la experiencia, y ese lugar no es otro que este flujo de lo sensible que es la imaginación o el espíritu.

Sin cesar Hume afirma la identidad del espíritu, la imaginación y la idea. El espíritu no es naturaleza; no tiene una naturaleza. Es idéntico a la idea en el espíritu. La idea es lo dado, tal como es dado; *es la experiencia*. El espíritu es dado. Es una colección de ideas, no alcanza a ser un sistema. Y la cuestión precedente podría expresarse así: ¿cómo una colección deviene un sistema? La colección de ideas se llama imaginación, en la medida en que designa, no una facultad, sino un conjunto, el conjunto de las cosas, en el más vago sentido de la palabra, que son lo que parecen: colección sin álbum, pieza sin teatro, o flujo de percepciones (Deleuze, 1953 p.3, cursiva nuestra).

De este modo, Hume afirmarí una triple identidad, entre el espíritu, la imaginación y la idea (la idea en el espíritu), para diseñar una comprensión de lo dado no naturalizado, bajo todo el sentido de lo que esa palabra señala, es decir,

*l'esprit n'est pas une nature* (1953 p.2). Sin embargo, lo que podría ser sencillo en este nivel, adquiere una complejidad que sólo en la medida en que va avanzando el trabajo de Deleuze en torno a Hume se podrá comprender en todo su alcance. No existe distinción real entre la idea y el espíritu, en tanto la idea está dada, así como el espíritu. Lo singular que Hume promueve es que la idea, en este sentido, constituye la experiencia tal cual como se encuentra dada. Pero debemos remarcar que este nivel de la experiencia no se formula como un elemento meramente sensible, más bien, es un suelo, un fondo desde donde se entablará una sensibilidad primaria, en un antes de cualquier actividad referente a un sujeto ya constituido. Ahora bien, si el espíritu debe devenir sujeto, del mismo modo la imaginación debe devenir facultad, ambas transformaciones son imagen de un mismo proceso, o en términos más precisos, de una misma génesis.

En particular, el problema de la imaginación reside en que si se entabla como lo dado es a partir de su definición como “colección de ideas” (1953 p.2), no alcanzando a constituirse como una facultad. Dicha cuestión quiere decir que no es algo que le pertenece a un sujeto, más bien, la idea de imaginación de Hume tiene relación con un *flujo de percepciones*, que ante todo tiene como cualidad al movimiento, al cambio, por esto mismo es que no constituye bajo ningún motivo una sustancia. De allí se desprende que el objeto del empirismo es la imaginación, y no la experiencia, ni los sentidos (1953 p.124). A Hume, como se podrá observar, no valdría ubicarlo como un pensador que pretende ir a algún origen, ni del conocimiento, ni del entendimiento, sino que más bien, a partir de ciertos efectos va a un lugar previo a las constituciones, tanto de la imaginación como del sujeto. De ahí sus preguntas: cómo es que *aquello* devino; en qué consiste la génesis del sujeto; cómo opera la génesis de la imaginación en tanto facultad. Ahora bien, para decirlo en otros términos, el espíritu, tanto como la imaginación, no es otra cosa que sus propios contenidos. Esto significa que se confunde con ellos, ya que estos contenidos son las ideas, y es en este sentido enunciada como idea *en* el espíritu, en tanto *es* sus contenidos. A su vez también la siguiente ecuación: la idea está en la imaginación, porque ella es precisamente una “colección de ideas” (*collection d'idées*). Deberíamos agregar que la lectura deleuziana de Hume formula ya bastante tempranamente en el pensamiento deleuziano un *principio de immanencia*, cuestión que se advierte con respecto a lo dado, pues éste no es homologable a ningún tipo de sustancia, ni tampoco a ningún agente causal que la produzca. Deleuze lo sintetiza de la siguiente manera: “nada se hace *por* la imaginación [sino que] todo se hace *en* la imaginación” (1953 p.3).

La distinción que opera Deleuze está al servicio de delimitar a la imaginación, no es una noción, o más precisamente un lugar, desde donde se produzca algo, ni las ideas, ni las percepciones. Tampoco se puede simplemente señalar que la imaginación es un lugar donde habiten las ideas, puesto si el movimiento es aquello singular que se promueve desde la imaginación, las ideas no se encuentran fijas, por el contrario, son móviles, y por esta razón es que la imaginación debe fijarse para que de ahí se constituya realmente como un lugar en sí. Esa es la labor que realizará la afección, o el accionar de los principios de la naturaleza humana, ya que antes de esa sacudida, la imaginación sólo es movimiento de las ideas, acción y reacción, lugar azaroso, desde el cual no puede germinar ningún tipo de saber, ni de conocimiento. Es en este sentido que Deleuze define a la imaginación como un determinable y no como una determinación determinante (Canavera, 2012 p. 127). Si bien la imaginación posee una actividad, esta es inconstante, azarosa, carece de uniformidad, pues es fantasiosa y delirante. Es que se debe precisar que imaginación, espíritu e idea *en* el espíritu, se identifican con lo pasivamente dado. Lo dado es pura pasividad, por lo tanto la imaginación no puede proveer los elementos para establecer una real ciencia. En otras palabras, lo que Deleuze está abriendo en las primeras páginas de *ES* consiste en cierta cuestión fundamental que tiene relación con la necesidad de principios: el espíritu necesita de algunos principios para devenir naturaleza humana.

El fondo del espíritu es delirio, o, lo que quiere decir lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia. Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía. La constancia y la uniformidad no están en las ideas que tengo. Como tampoco en la forma en que las ideas son ligadas por la imaginación: es una vinculación que se efectúa al azar (Deleuze, 1953 p. 4).

Si Hume no define a la imaginación como una facultad constituida, lo es por el hecho de resistir a una psicología que sólo es del espíritu y no de las “afecciones” del espíritu (1953 p.1). La imaginación no produce, no es activa, Hume se propone, al decir de Deleuze, fundamentar cómo es que la imaginación deviene facultad. Aun así, la paradoja es que en la imaginación se producen las ideas, al menos, se *ligan*, tienen un vínculo, sin embargo, será necesario formular cómo es que se produce aquello ligado y dónde leer su efecto. A aquel movimiento del espíritu Deleuze le da el nombre de síntesis, es decir, cuando el espíritu es afectado por principios que la hacen devenir una naturaleza humana. Se verá que la síntesis no es sencillamente una composición, ni menos una unión simple que dará como

resultado una representación cualquiera. La síntesis debe ser enunciada genéticamente<sup>2</sup> en tanto el sujeto se constituye a partir de ella, Deleuze la llama una *síntesis del espíritu* (1953 p.100). Sin embargo, parecen existir diversas modulaciones de la síntesis en el contexto de *Empirisme et subjectivité*. En una de ellas la síntesis se vincula al problema del tiempo, en el sentido de que advierte que el espíritu, antes de la síntesis que lo afecta y lo cualifica, era pura sucesión o tiempo abstracto. De la mano de esta acepción, aparecerá una segunda síntesis que tiene relación con la emergencia del mismo sujeto: “La espera es habito y el hábito es espera: ambas determinaciones, el empuje del pasado y el ímpetu hacia el porvenir, son los dos aspectos *de un mismo dinamismo fundamental*” (p.100, cursiva nuestra). El corazón del empirismo de Hume está formulado en este momento, es decir, en el establecimiento de que el hábito es el principio consustancial al sujeto, y que éste, “en su raíz es la síntesis del tiempo” (p.101). Y esta síntesis, será también una síntesis del presente, enunciada en *Différence et répétition*, como del presente viviente (1968 p. 97), ya que también constituye el fundamento de la síntesis del pasado y del porvenir. Ahora, un tercer momento de la síntesis en *Empirisme et subjectivité*, se formula a partir de las relaciones, es decir, si las relaciones son exteriores, es justamente por producir una síntesis que no depende bajo ningún motivo de las ideas, ni de los términos, ni mucho menos del espíritu. Por ejemplo, en la causalidad la relación es rebasamiento (*dépassement*) (1953 p. 111), efecto que resulta de la acción de los principios de asociación (p.110). En efecto, la asociación permite el vínculo y la relación entre las ideas. Sin embargo, la relación no es simplemente «lo que liga», no es bajo ningún motivo algo activo, voluntario, más bien la relación se debe designar como aquello que *es* ligado. Por lo mismo es

<sup>2</sup> En *Nietzsche et la philosophie* (1962), Deleuze va a señalar que el reclamo hacia Kant que realizan los llamados poskantianos pasa, entre otras cosas por la comprensión de la síntesis, básicamente desde dos puntos de vista. Primero “por el principio que regía a la síntesis” y en segundo lugar, “desde el punto de vista de la reproducción de los objetos en la propia síntesis” (p. 58). Este “reclamo” será gravitante en la filosofía trascendental que Deleuze se propone desarrollar, ya que para Kant el fondo que propician las condiciones es demasiado amplio y general, al unir ciertos términos o conceptos que aparecen como demasiado exteriores. La fórmula que Deleuze extrae de los poskantianos, pero que hace inscribir al mismo Nietzsche en esa línea, es que Kant no da lugar para pensar un elemento interno y no meramente condicionante de la síntesis para explicar la constitución de lo diverso en cuanto tal. Ahora, desde Nietzsche, serán las relaciones de fuerzas a las que se les atribuye un poder sintético no meramente condicionante sino que genético. Sin duda que el libro en torno a Nietzsche para Deleuze es esencial en la configuración de su empirismo trascendental.

que la relación tiene una característica fundamental, la relación en cuanto tal es *sentida*. De ahí su exterioridad. En otros términos: el sujeto jamás es agente de la síntesis, sino que más bien la síntesis es aquello que activa al sujeto, que lo produce. Y lo produce en tanto relación. Se verá que la síntesis en *Empirisme et subjectivité*, en sus tres variables, está modulada bajo esta última apreciación.

Alguien como Ravaisson había señalado que el hábito es un principio que actúa como una síntesis, a saber, una síntesis entre la mera pasividad y una cierta actividad. Incluso para él, el hábito ya implica una síntesis que no se formula simplemente como una unión o composición simple entre dos lugares (conceptos) heterogéneos, sino más bien en que un ámbito pasivo, tanto como uno activo, germinan mutuamente y por ello pueden ser pensadas, efectivamente, en tanto síntesis. Es en este sentido que Ravaisson podría estar muy cercano al Hume de Deleuze, no por casualidad también, fue uno de los maestros de Bergson. Sin duda que en esta constelación de autores hay mucho para decir, sobre todo en cómo Deleuze construye una genealogía singular de la tradición filosófica. Ahora bien, para Ravaisson, la verdad del hábito se les escapa tanto al fisicalismo de origen atomista como también al racionalismo, pues “la ley del hábito no se explica sino por el desarrollo de una Espontaneidad pasiva y activa a la vez, y por lo mismo distinto de la Fatalidad mecánica y de la Libertad reflexiva” (1955 p. 49). Es así que el mismo Bergson advertirá que el hábito según Ravaisson, consta de una cualidad fundamental para ir en contra de cualquier mecanicismo de la vida orgánica, ya que el hábito constituye más bien “una serie de movimientos que se determinan entre sí: es esa parte de nosotros que está inserta en la naturaleza y que coincide con la naturaleza; es la naturaleza misma” (2013 p. 262). En todos estos casos, en donde el hábito ha sido problematizado, se confirma que éste se nos presenta como un principio que produce un encuentro de la naturaleza humana con la Naturaleza en un sentido amplio. Es cercano a lo que alguien como Catherine Malabou ha tematizado en su estudio sobre Hegel, el hábito se encuentra ahí como el pasaje que permite entrar en una suerte de segunda naturaleza, momento de germinación de la misma subjetividad.<sup>3</sup> Dicho asunto es

<sup>3</sup> Sobre las cercanías entre Hegel y Deleuze (agregando, de la mano, cierta cercanía entre el Hume de Deleuze y el mismo Hegel) podríamos ampliar bastante, por ahora señalar que la lectura de Catherine Malabou se encontrará con el Deleuze lector de Hume y Bergson, en varios momentos. Por sobre todo en la comprensión del devenir de la subjetividad o su constitución, dice la autora: “El pasaje de la naturaleza a la segunda naturaleza implica, al mismo

lo que Deleuze observará en Hume, pero para ello es necesario adentrarnos con más detención en los análisis que consagrarán al hábito en el contexto de *Empirisme et subjectivité*. Ya sabemos que en primera instancia el hábito es pensado como una síntesis del espíritu y una síntesis del tiempo. Ambos abordajes, sobre todo el segundo, será objeto de desarrollo más detenido quince años después en *Différence et répétition*. Por esto que nos es necesario abrir dos operaciones centrales en Hume, que son al mismo tiempo “dos operaciones de la subjetividad” (Deleuze, 1953 p. 101), por una parte, la creencia, y por otra la invención. Operaciones que no deben medirse aisladamente, sino que más bien en su pliegue o intersección.

... la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y, como una misma idea no puede ser modificando sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una *idea viva* producida por una relación con una impresión presente (Hume, 1888 p. 97, cursiva nuestra).

Deleuze retiene bastante esta definición del significado de la creencia en el texto de Hume, la creencia es una *idea viva*, en tanto está unida y en relación causal con una impresión presente. La importancia que da Hume a la creencia se debe a que constituye un sentimiento, una afección, que se encuentra más allá de la voluntad del sujeto, precisamente por efectuarse a partir de “principios determinados que están fuera de nuestro poder” (1888 p.624). La creencia no viene en un después, es producida cuando *se rebasan* los datos de la experiencia, surgiendo no de la libre voluntad, por ello es que en tanto idea viva, es que sólo puede ser sentida, *felt* advierte Hume (p. 627). Deleuze señalará que en tanto la creencia constituye un singular sentimiento es que “debemos interrogar a la relación causal, ya que es ella quien comunica a la idea la vivacidad de la impresión presente” (1953 p.103). Es en este punto que el análisis del papel que cumple la creencia revela su “fuente”, y su fuente es la síntesis del tiempo que se produce tras la acción de los principios en

tiempo, que el tiempo de la naturaleza se interioriza y toma un relieve totalmente distinto. La subjetividad, capaz desde entonces de recoger en ella la diferencia, aparece como lo que ella es: la unidad originariamente *sintética* que permite a las determinaciones encadenarse y, al mismo tiempo, sucederse (...) Esta “base”, enuncia Hegel, “todavía no es un Yo”, ella es su posibilidad. *Síntesis del espíritu* y la naturaleza, ella abre para el sujeto la perspectiva del progreso, de la formación, de la cultura. Ella lo libera de las trabas y de los límites de una naturaleza todavía demasiado impuesta en sus influencias” (Malabou, 2010 p. 78, cursivas nuestras).



el espíritu, una síntesis *en* el espíritu. Y esta síntesis que provoca a la relación causal se formula a partir de una inclinación, “una tendencia”<sup>4</sup> más bien, “producida por la *costumbre*, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante *habitual*” (Hume, 1888 p. 165). En otros términos, la creencia y el hábito forman una relación, producto de esta tendencia o inclinación que transmite una afección (un sentimiento) desde la impresión a la idea. Es así que la creencia, en su inmanencia a la causalidad, da cuenta de que la síntesis que se opera en el espíritu se formula *dinámicamente* como hábito, y es en este sentido que la causalidad es también una relación privilegiada entre todas las demás, ya que al rebasarse lo dado se manifiesta el movimiento de “ir desde lo conocido a lo desconocido” (Deleuze, 1953 p. 144), es decir, *crear*.

Ahora, si la creencia está en la base de los postulados sobre el conocimiento en el contexto del *Tratado*, la invención, que va de su mano, sería objeto de las preocupaciones relativas a la moral por parte de Hume. Sin embargo, ambas operaciones se desprenden de una preocupación primera, que tiene que ver con la metafísica, o el empirismo de Hume, y que dan cuenta, al mismo tiempo, que bajo ningún motivo el problema moral es un derivado de la razón. Si bien la instauración de los principios de la naturaleza humana se da de golpe, Deleuze insiste en que de cierta manera la pasión da un *sentido* que por sí solo el accionar de la asociación no tendría. Ahora bien, Deleuze señala que la invención es una reacción ocurrida cuando la pasión es reflejada en el espíritu. Cuando el espíritu deviene sujeto a partir del influjo de la pasión, éste “se reflexiona, es decir, rebasa [*dépasse*] su parcialidad y su avidez inmediata”, por lo cual “cada hombre se atiene a la conservación de lo que posee” (1953 p. 101). Si la creencia significaba el cómo relaciono una impresión con una idea que se encuentre viva de esa misma impresión, cuestión que se enuncia como una espera, la invención tiene que ver en primer lugar con conservarse. Acá es donde también aparece un problema tan caro a la recepción del pensamiento de Hume, el problema de la propiedad. La espera,

<sup>4</sup> Deleuze, y la versión francesa del *Tratado* que utiliza, traducen el término “propensity” a “tendance”, que a su vez, Hugo Acevedo, traduce como “tendencia” de manera casi literal en la versión castellana de *Empiriste et subjevitité*. Félix Duque en su versión del *Tratado* apuesta por traducir “propensity” a “inclinación”. Nosotros conservamos el de tendencia, al ser un término que Deleuze trabaja no sólo en su estudio de Hume del año 53 sino que también posteriormente cuando publique sus primeros textos sobre Bergson. Ahí la tendencia quizás tenga un sentido más o menos similar al que se encuentra en su estudio sobre Hume pero ahora con respecto a cierta comprensión del concepto de diferencia.

el hábito, permite que uno conserve aquello que estima por sobre las demás cosas, y esto toma el nombre de una invención. He aquí también el problema de la Institución, que Deleuze presta atención en la misma época de la publicación de *Empirisme et subjectivité*.<sup>5</sup> Como advierte Gonzalo Montenegro “la invención está a la base de la emergencia de la espera o expectativa que sirve en el dominio práctico como principio de un acuerdo posible entre sujetos y actúa, en este sentido, conformando reglas de interés general” (2013 p. 53-4). Estas reglas, son las instituciones con las cuales los hombres pretenden conservar las cosas que estiman, y que surgen a partir de la habituación, la costumbre: aquellas instituciones que se inventan dan la seguridad de conservación. Es en este sentido que el dinamismo del hábito y la espera que se desprende de él, produce que exista cualquier tipo de derecho de propiedad. Sin embargo, tanto en la creencia como en la invención, se encuentran supeditados a la síntesis temporal que implica el hábito en tanto principio.

Constatamos entonces que los principios de la naturaleza humana para que puedan llevar los datos de la experiencia más allá de sí mismos, es necesaria la creencia. Sin duda constituye un movimiento al interior del pensamiento de Hume, y que Deleuze enuncia como cualidad fundamental de su empirismo. Sin ese movimiento no existe constitución del sujeto: *hay que creer*. Ahora bien, la creencia es motivada por la causalidad, ella es la que nos hace creer que mañana saldrá el sol, sin embargo, ¿cómo es que de estos datos de la experiencia, que han sido definidos como una fantasía, delirante y azarosa, pueden ser origen de principios de constitución de la subjetividad? Acá reside el punto más importante del empirismo que Deleuze ve en Hume, y por cierto que es aquí en donde emerge el hábito como un principio, y que demostrará que los principios de la naturaleza humana se desprenden de aquello mismo que buscan regular o estabilizar. Es en este sentido que el influjo del hábito es fundamental para que la repetición de impresiones en el espíritu produzca un cambio, una *diferencia*. Por ello mismo, el hábito finalmente se nos presenta como un principio empírico, ya que encuentra su génesis en los datos inmanentes a la experiencia, pero al mismo tiempo que es activado por ellos, regula progresivamente y de manera gradual, la constitución de la subjetividad.

<sup>5</sup> Cf. “Instincts et institutions” (Deleuze, 2002 pp. 24-27)

## 2. El hábito en *Différence et répétition* (la primera síntesis del tiempo)

En *Différence et répétition* Deleuze trabajará el mismo punto de partida, desde una noción de experiencia no cualificada, es decir, de una imaginación no devenida facultad. Los términos más apegados al texto de Hume, como “ideas”, “impresiones” o “espíritu” (el *Mind* humeano), serán relevados en dicho libro por nociones como la de “repetición”, conservando la idea de síntesis pero dándole un énfasis mayor que en el contexto de *Empirisme et subjectivité* no aparecía de manera tan frontal. Es así que Deleuze en *Différence et répétition* comienza a trabajar el problema del tiempo con una frase de Hume no consignada en el estudio que ofrece en 1953, y que alude precisamente a uno de los dos conceptos centrales de su trabajo de 1968. Esta fórmula es la siguiente: *La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla* (1968 p. 96). Se advertirá que la repetición no es otra cosa que las impresiones inconexas anidadas en el espíritu. Sin duda, el problema es el mismo, pero está planteado bajo otros términos, y de los cuales se servirá para tratar de responder cómo se constituye la temporalidad. En otras palabras, la pregunta que plantea Deleuze es más o menos la siguiente: ¿cómo podemos comprender que la repetición no modifica nada en los objetos, en los casos, en los elementos, en que se repite? La respuesta no dejará de ser sorprendente, pues lo que se altera es el espíritu, ya que el espíritu *contempla* a la repetición. Contemplar, sonsacar, extraer una diferencia, *producir* lo nuevo (1968 p. 96). Estas figuras se van moviendo a medida que Deleuze suma capas al problema que trata de presentar, pero antes de desarrollarlas, será necesario retener la fórmula en su primer enunciado.

Este problema se constituye desde una constatación de que las presentaciones que se repiten nos muestran una total independencia. Una suerte de regla de lo discontinuo, que, al mismo tiempo, es del orden de lo instantáneo, de aquello que comprobamos con la percepción natural. Deleuze utiliza un léxico bergsonian: “el estado de la materia como *mens momentanea*” (p. 96). De esta manera se manifiesta la particularidad de la repetición, su *para sí*, que se define a partir de lo que cambia en el espíritu, emergiendo de allí una diferencia, algo *nuevo*. Esta emergencia, esta modificación, este cambio, como señalábamos, ocurre en el espíritu, y el espíritu ante la repetición *contempla*, ya que no es un espíritu activo. De modo que aquello nuevo que germina con la contemplación del espíritu, o en definitiva, con el cambio que produce la repetición, alude Deleuze, es del orden de

una subjetividad que “debe entrar necesariamente en constitución” (p. 96), retomando las coordenadas con las cuales había trabajado a Hume en 1953.

Sin embargo, antes de plantear en qué sentido el asunto de la subjetividad y el empirismo tiene un vínculo indisoluble con la síntesis del tiempo que concibe Deleuze, debemos advertir que la repetición es definible por “la diferencia o el cambio que introduce en el espíritu que la contempla” (p. 96). Sin diferencia no existe repetición, este pareciera ser uno de los objetivos centrales de *Différence et répétition*, es también como lo ha advertido David Lapoujade al decir “que diferencia y repetición son inseparables: *si la diferencia juega el rol de un nuevo fundamento, la repetición es su nuevo agente de selección* (...) la repetición es la prueba de la diferencia” (2016 p. 70). Nos preguntamos a partir de esto: ¿cuál será aquella diferencia, aquel cambio, que involucra un determinado tiempo? Siguiendo el texto de Lapoujade, debemos precisar que la repetición no es algo que suceda en el tiempo, ni menos que se despliegue en él, por el contrario “es el tiempo el que se constituye, se engendra según diferentes tipos de repeticiones” (p. 71). La repetición no se produce en el tiempo, sino que constituye el tiempo en el que ella se produce. Es en este sentido que para Deleuze se distinguen las tres síntesis del tiempo, que a su vez, son tres tipos de repeticiones. En primer lugar, el hábito, o la repetición del hábito, donde el presente es aquello que funda el tiempo. En segundo lugar, la memoria en cuanto repetición, donde el pasado se presenta como una suerte de fundamento del tiempo. Y en tercer lugar la repetición en tanto eterno retorno, donde el porvenir viene a abrir el tiempo, o, en otras palabras, a quitarle sedimento o fundamento. Ahora bien, la primera síntesis dará cuenta del cambio que se produce en la imaginación, remarcando la implicancia de ambos conceptos: “la verdadera repetición es la imaginación” (Deleuze, 1968 p. 103). El alcance terminológico, como se constata, es deudor de *Empirisme et subjectivité*, en el sentido de que ahí el espíritu formaba una identidad absoluta con respecto a la imaginación, en su condición de ser aquello dado, en un *antes* de cualquier síntesis. Es en este sentido que para Deleuze la síntesis temporal es producida *en* la imaginación, puesto que el cambio que se produce a partir de la repetición de casos o elementos “se funden en la imaginación” definiéndose ésta como un “poder de contracción (1968 p. 96). Fundir en el sentido fuerte del verbo, hacer líquido, o dicho de manera más descriptiva, hacer flujo de aquello que en principio es sólido y compacto. Es decir, dicha síntesis permite un fluir de la temporalidad, al contraer el caso anterior y anticipar el venidero. Si “A aparece, esperamos a B con una fuerza correspondiente a la impresión cualitativa de todos los AB contraídos” (p. 97). Si

es una primera síntesis, lo es en el sentido de ser un *antes* de cualquier tipo de conformación asociativa por parte del espíritu, pero también antes de la configuración de la memoria, y por cierto, que del entendimiento, operaciones que corresponden a las siguientes dos síntesis del tiempo.

De esta manera, debemos afirmar que la contracción constituye la síntesis primera del tiempo: ¿en qué sentido?, en el sentido de que establece al presente viviente, desplegándose el tiempo desde él. A dicho presente “pertenecen el pasado y el futuro; el pasado, en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en esta misma contracción” (p. 97). La contracción es aquello que permite el devenir en el espíritu, en tanto se *rebasa* su condición azarosa y uniforme, convirtiéndose en naturaleza humana; naturaleza que es indisociable de la irrupción del tiempo. Como habíamos advertido, todo se hace en el espíritu, pero no desde él como agente activo, esto quiere decir que la síntesis que se produce en el espíritu no es activa, por el contrario, es lo que Deleuze, utilizando a un cierto Husserl, denomina una síntesis pasiva. Ahora bien, el hábito en *Différence et répétition* será planteado como una síntesis temporal, básicamente porque la contracción retiene al pasado a partir de los casos que se repiten y al mismo tiempo hace irrumpir una tendencia, una suerte de espera con respecto al porvenir. El hábito no sería pues un atributo o cualidad de una subjetividad, sino que más bien, aquello que constituye su génesis en una *peculiar síntesis* (Canavera, 2014 p. 244). Por esta razón, el hábito encarna el principio bajo el cual se produce la constitución de la subjetividad para Deleuze y que en *Différence et répétition* señalará como el *para-sí* de la repetición. Empero, lo que se debe explicar es efectivamente cómo, gradualmente, surge esta formación, esta génesis, y de qué manera el hábito funciona como principio teniendo relación con el tiempo, es decir, su propia síntesis. Todo esto es reformulado a propósito de lo señalado por Deleuze en el inicio del capítulo 2 del libro que seguimos, pues ahí advierte que “el hábito sonsaca a la repetición algo nuevo: la diferencia. El hábito es, en su esencia, contracción” (1968 p. 101), constituyendo la primera síntesis del tiempo, en la medida que produce el presente, actúa “introduciendo el presente actual” (Sauvagnargues, 2009 p. 96). El hábito es el *suelo* desde donde germina el tiempo, este suelo se debe entender como fundación, pero es un tipo de fundación móvil, por donde el presente pasa (Deleuze, 1968 pp. 132-133). Sin embargo habría que distinguir dos tipos de presente, en un primer nivel, el presente de la contracción que impone el hábito, “fundación del tiempo o tiempo originario”; pero, por otro

lado, un tiempo actual, de “mera sucesión empírica” (Pelbart, 2010 p. 125). Es a partir de esta importante distinción que podemos llamar un principio empírico al hábito, ya que no es empírico en un sentido activo, ordinario o psicológico, ni actual o del orden de una experiencia no cualificada. El hábito más bien irrumpe como *la* experiencia que remite a esas miles, a esa multiplicidad, de síntesis pasivas que somos orgánicamente (p. 125).

De esta manera, el suelo desde donde germina el tiempo, en primer término, proviene de un principio empírico. Por otro lado, cuestión que se liga a esto último, la primera síntesis remite para Deleuze a un rico campo de *signos*. Los signos constituyen *habitus*, son contracciones. En este mismo sentido todo signo constituye un presente, aunque esto “desde el punto de vista de la síntesis pasiva donde pasado y futuro no son precisamente más que dimensiones del presente mismo” (Deleuze, 1968 p. 97). Ahora bien, dicha cuestión se realiza con la condición de que el presente no está dado, es precisamente lo que produce el hábito, a partir de una contracción de la sucesión de instantes que ocurrían en el espíritu. El espíritu antes de la afección de los principios, era tiempo instantáneo sucesivo, de esta manera es que no existía el tiempo más que como mera sucesión. Si el hábito opera como principio, lo es en la medida que, a la pura sucesión de casos, provoca una *tendencia*. Dicha operación mantiene un doble vínculo o doble efecto, por un lado rebasa la repetición de los casos, encontrándose más allá de ellos, pero al mismo tiempo debe conservar y permitir su repetición. Como señala Gonzalo Montenegro, “los casos se repiten en la medida que cuentan con una tendencia que los rige en dicha repetición, en la medida que el hábito ya está presente” (2013 p. 21). La contracción, finalmente, se nos presenta bajo esta operación, es por esto que también podríamos advertir que la síntesis temporal que se produce en la imaginación genera la posibilidad de que el fluir en el espíritu ya no se define como mero azar o sucesión. En otros términos, la contracción produce una síntesis que afirma y constituye el presente, aunque sin discernir aún, en qué sentido son recuerdos o presagios determinados. Para ello, es que deben existir las dos siguientes síntesis, sin embargo nuevamente debemos precisar, que el presente viviente que constituye el hábito, es capaz de retener el pasado y provocar la tendencia que espera el futuro.

### 3. La síntesis pasiva (deseante) y la fórmula empirista

La primera síntesis produce que la imaginación se contraiga, a partir de los casos o elementos fundidos en ella, para que así se constituya el presente viviente. Como hemos enunciado, el hábito es otro nombre para la imaginación, pero para una imaginación que se encuentra activada pasivamente. El concepto de imaginación que Deleuze formula en su lectura de Hume – reforzada en el capítulo 2 de *Différence et répétition* – contiene variados elementos de lo que sería su metafísica, que en un movimiento que formará parte de su estilo filosófico, produce mutaciones y devenires al interior de sus mismos conceptos. Siendo, más que el término, el espesor de los problemas a los que remite el concepto, lo verdaderamente necesario, filosóficamente hablando. El concepto de imaginación constituye la primera modulación de lo que será más tarde inmanencia (Deleuze-Guattari, 1980; 2005; Deleuze, 2003), y que en algún momento también llamará CsO (Deleuze-Guattari, 1980), o –con Bergson– la triple identidad entre imagen-materia-movimiento (Deleuze, 1983); es que la imaginación se encuentra también definida como una “placa sensible” o “flujo de lo sensible”. Definiciones cercanas a lo que junto a Guattari llamará deseo, o energía primaria en tanto principio inmanente (1972), donde se produce una peculiar síntesis que funda el presente viviente, o lo que hasta acá hemos denominado “el suelo empírico”. Sin embargo, como advertíamos, este movimiento no es algo activo, no se formula en una actividad constituyente, que sería del orden del entendimiento, por ejemplo, sino que se constituye en una *sensibilidad* que es pasiva, o, en otros términos, *orgánica*:

En el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que *somos*. Nosotros somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solamente antes de reconocerlos o de representarlos, sino también antes de sentirlos (Deleuze, 1968 p. 93).

La primera síntesis del tiempo es una síntesis perceptiva, sensible, que como ya hemos señalado, tendrá en el contexto de *Différence et répétition* el nombre de una síntesis pasiva.<sup>6</sup> A partir de lo que venimos recogiendo, esta síntesis mantiene una

<sup>6</sup> Cierta hermandad, no sólo en este problema sino que en los conceptos empleados, une a Deleuze con Husserl. En primer lugar está la relación oblicua que sostienen con la filosofía trascendental kantiana y en varios momentos

relación intrínseca con cierta sensibilidad “primaria” o “vital”, constituyendo “un vasto presente viviente” (Lapoujade, 2016 p. 73). La naturaleza de dicho factor es una territorialidad (el suelo empírico), o más bien, territorialidades específicas que crea el hábito. O al decir de David Lapoujade: “las primeras síntesis son contracciones de la tierra; si retienen aire, agua, nitrógeno y minerales, es para formar medios (interiores y exteriores)” (p. 73). Si seguimos de cerca este léxico, esta declinación del problema del tiempo al asunto del territorio, veremos que está expuesto en un texto más tardío de Deleuze junto a Félix Guattari llamado *Du Ritournelle*, ahí se ligarán ambas nociones, en el entendido que el concepto de ritornelo será pensado como múltiples ritmos que crean un territorio (1980 p. 322). Sin embargo, antes de este trabajo, en *L'Anti-Edipe*, es donde Deleuze retoma el problema trabajado en el segundo capítulo de *Différence et répétition* de manera más directa. Ahí aparecerá nuevamente una formulación en torno a las tres síntesis, pero esta vez del inconsciente y que serán definidas a partir del concepto de “síntesis pasivas”. Ahora bien, la comprensión de la síntesis en el primer trabajo con Guattari, será formulada más como una conexión y menos como una composición específica. Al mismo tiempo que la síntesis es un corte y no una operación que integra, por lo mismo, no se define solo por su potencia de corte

pareciera estar Deleuze muy cerca de cierta torsión de Kant que realiza de manera similar Husserl. Dicha cercanía se explica porque para Husserl no existe una distinción tan marcada entre sensibilidad y entendimiento, como también entre pasividad y actividad. Sin embargo, habría una distancia entre ellos, en el sentido de que a Deleuze la pasividad se le presenta como un universo que le dará contenido a su concepción de lo trascendental, abandonando una perspectiva meramente subjetiva de lo trascendental. En cambio, para Husserl, la pasividad consiste en brindar una cierta unidad al sujeto, cuestión que no quiere decir que exista una identificación precrítica entre sujeto y persona, por ejemplo, pero sí en que el sujeto sea una sustancia meramente dada. Husserl se dará la tarea de profundizar una dimensión trascendental de la subjetividad, en donde la pasividad es condición y fundamento de cierta génesis gradual del sujeto, pero sin desmerecer una “potencia productiva de la actividad: el objeto del juicio, por caso, es correlato de una conciencia categorial y espontánea”. Para Deleuze, y es un asunto que debemos empezar a enunciar de manera más frontal, radicaliza la distinción y separación entre el ámbito de la pasividad y de la actividad. La primera se formulará como lo propiamente trascendental y la otra será lo ordinario, lo empírico en un sentido primario, a diferencia de lo trascendental husserliano que “se predica tanto de los aspectos pasivos y activos del sujeto sin que ello suponga renunciar a la fundamentación pasiva de la actividad” (Osswald, 2016, p. 49-50).



sino más bien se enuncia como un *corte-flujo*.<sup>7</sup> Ahora, lo que siempre estará presente en Deleuze, es que cuando se habla de síntesis, ésta se encuentra en relación con una génesis de aquello que se sintetiza, por dicha cuestión es que procede siempre diferenciando más que estableciéndose a partir de una totalización.

Por estos puntos recién expuestos es que nos es necesario hacer un pequeño excursus dentro del marco de textos que nos estábamos moviendo hasta ahora, es decir, es necesario abrir cómo en el contexto de la primera obra que Deleuze escribe con Guattari, es enunciada cierta noción de las síntesis pasivas. Ahora bien, advertimos que, en ese trabajo, su especificidad consiste en que aquellas estarán llamadas a describir la forma en que el inconsciente se constituye. Se verá, que el problema sigue siendo el mismo, cómo se constituye el sujeto, constatar la génesis de la subjetividad. Para un lector visitante de *L'Anti-Edipe*, identificará rápidamente que la noción de flujo es central en la elaboración de un inconsciente productivo y la singular subjetivación que propondrán Deleuze-Guattari, sin embargo, como hemos visto en *Empirisme et subjectivité*, existe un momento en que el espíritu y la imaginación son presentadas como un “flujo de lo sensible” (1953 p. 92), de igual modo como posteriormente se retomará en *Différence et répétition*. El alcance terminológico debe tenerse a la vista, por sobre todo en lo que aquí nos convoca, que es advertir la naturaleza de las síntesis pasivas y su relación con la proyección del hábito en tanto principio empírico. Es François Zourabichvili, en su vocabulario dedicado a Deleuze, el que construye cierta coherencia conceptual más allá de los términos y operaciones particulares que están desplegados en la obra deleuziana. Particularmente con respecto a la síntesis pasiva, armando un puente con aquello que se llamará flujo en el contexto de *L'Anti-Edipe*, y que viene ya proyectada en los márgenes de la obra dedicada a Hume, a propósito del libre fluir y los vínculos azarosos en el espíritu. De hecho, la entrada del vocabulario es titulada “Corte-flujo (las síntesis pasivas)” (Zourabichvili, 2007 pp. 26-29) en

<sup>7</sup> “La síntesis de conexión de los objetos parciales es indirecta puesto que uno, en cada punto de su presencia en el campo, siempre corta un flujo que el otro emite o produce relativamente, libre para emitir él mismo un flujo que otros cortan. Los flujos tienen como dos cabezas y por ellas se opera toda conexión productiva tal como hemos intentado dar cuenta de ello con la noción de flujo esquizia o de corte-flujo. De tal modo que las verdaderas actividades del inconsciente, hacer manar y cortar, consisten en la *síntesis pasiva* misma en tanto que asegura la coexistencia y el desplazamiento relativos de dos funcionamientos diferentes” (Deleuze-Guattari, 1972 p. 388, cursiva nuestra).

donde se encuentra la tentativa de promover una vía para pensar la inmanencia. A este respecto, Zourabichvili señalará que “la relación está primera, y el origen es acoplamiento” (2007 p. 27) cuestión que liga dos tesis fundamentales: la primera de *Empirisme et subjectivité* (las relaciones son exteriores a sus términos) y la de *L'Anti-Cedipe* (toda máquina es máquina de máquina). Si la experiencia está dada, será siempre efecto y producida por una operación bastante peculiar, a saber, las síntesis. Es que el acoplamiento maquínico debe pensarse bajo una cierta contracción. En *L'Anti-Cedipe*, Deleuze junto a Guattari, señalan:

El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo (1972 p. 34).

De modo que las síntesis pasivas serán enunciadas en esta obra como máquinas deseantes. Aunque debemos precisar que la perspectiva de la máquina, que cubre gran parte del trabajo de Deleuze con Guattari, agrega una dimensión distinta en esta formulación del acoplamiento, que se vincula a una gran dualidad inmanente que no responde a la lectura que profesara el francés en torno a Hume casi veinte años antes, pero también utilizada en *Différence et répétition*. Es decir, el flujo es indisoluble de su par, el corte, no existe máquina que no funcione a partir del corte de flujo emitido por otra máquina: siempre máquina de máquinas, y por lo mismo, el corte-flujo debe ser pensado bajo esa relación de manera inmanente. Ahora, en la perspectiva del flujo de lo sensible desarrollado a propósito de la imaginación en Hume, no existe esta dimensión, y quizás el desarrollo o la coherencia pretendida por Zourabichvili es un poco precipitada y forzada.<sup>8</sup> Sin

<sup>8</sup> Concordamos en este sentido con lo señalado en la tesis de Gonzalo Montenegro, en donde advierte que la entrada del vocabulario del autor francés, pareciera ir un poco rápido en la homonimia de los términos empleados por Deleuze, sin considerar que antes que los términos están los problemas: “La tentativa de Zourabichvili nos parece adecuada e interesante, sin embargo, no del todo precisa en cuanto a que privilegia en este punto una retrospectiva que tiende al establecimiento de una suerte de homonimia en el léxico utilizado. Deleuze se mueve en torno a un campo de problemáticas comunes, mas ello no autoriza necesariamente que los términos que concurren a definir dicho campo sean tratados como equivalentes. La problemática que reaparece a lo largo de

embargo, no por ello, se debe obviar el trabajo realizado en torno a las síntesis pasivas en *L'Anti-Edipe*, pues debemos subrayar que toda máquina ya fue definida por Deleuze en *Différence et répétition* como una máquina de contraer (1968 p.107), y a partir de esa contracción emerge un “yo pasivo”.

Las síntesis pasivas, entonces, serán enunciadas por Deleuze y Guattari como aquello que el deseo en su origen produce, lo más alejado de la carencia, en una concepción del deseo en un sentido estrictamente maquínico, y ya no en un sentido representacional (teatral). La productividad del deseo no se opone a la pasividad intrínseca que poseen las síntesis que operan en el inconsciente, pues si bien lo pasivo no está formulado como actividad, sin embargo, a través y desde él se da todo proceso de producción deseante. Ya habíamos adelantado esta paradoja de la pasividad: de oponerse a la actividad propia del entendimiento pero que tampoco termina siendo aquello inerte, sin movimiento, sino más bien por donde se produce y se genera fundando toda subjetividad. Por lo tanto, lo que se nos abre en este punto constituye una hebra fundamental con respecto a la sensibilidad, ya que la receptividad kantiana (la forma de la intuición sensible) también es presentada por Deleuze como pasividad. Dicha pasividad tendrá el carácter de ser productora y genética, porque desde ahí existirá una precisa germinación, y no caerá aquella responsabilidad sólo en el entendimiento. En efecto, Deleuze a estas dos formas de lo trascendental kantiano (sensibilidad y entendimiento, intuición y concepto), las reformula, o podríamos decir que plantea el problema de una manera distinta, abriendo con ello otra dimensión de lo trascendental. Por esta razón, si la síntesis es sensible, lo es en la medida que está por debajo, que es *subrepresentativa*, y que como hemos advertido, también consiste en ser inconsciente (por cierto, que en un sentido deleuziano-guattariano). La pasividad entonces se define de la siguiente manera: “no está hecha por el espíritu, sino que se hace en el espíritu que contempla, precediendo [de ella] toda memoria y toda reflexión” (Deleuze, 1968 p. 97) o, en otras palabras, de esta síntesis provienen y se fundan las siguientes dos: la de la memoria y el entendimiento.

las obras citadas dice relación con operaciones de carácter pasivo que, a partir de AOE, estarán asociadas a un primer nivel de subjetivación, cuestión que no es válida, por ejemplo, respecto de ES. En esta obra, el enlazamiento (*lien*) de impresiones en el espíritu no conduce todavía a la constitución del sujeto, aunque pone sí las bases sobre las cuales las operaciones de reflexión habrán de constituirlo con posterioridad” (2013 p. 44).

Ahora bien, el hábito ha sido entendido tradicionalmente como una actividad, como una manera de adoptar costumbres, es decir hábitos, a partir de la acción y la experiencia. Deleuze, como se vislumbrará, piensa al hábito de forma invertida, ya que en vez de tener relación con la acción, lo tiene con la pasividad. Pero al mismo tiempo, el hábito estará profundamente vinculado a la contemplación: la imaginación, el espíritu, al decir de Deleuze, contemplan:

El Yo [*Moi*] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación contrayente que constituye el organismo mismo antes de constituir sus sensaciones (1968 p. 107).

Sin contemplación no contraemos, pese a la tentación de definir al hábito como “la acción instantánea que se compone con la otra para formar un elemento de repetición”, en cambio, existe un fundir de la repetición en el espíritu, ya que su característica primordial es la de ser un espíritu que contempla. Cuando decíamos que el espíritu sonsaca a la repetición, se trataba de la contemplación: el Yo (*moi*) contiene miles de yoes por debajo de él y están contemplando. Es en este sentido que la receptividad del empirismo trascendental guarda relación con una pasividad que constituirá lo orgánico, como así a la misma experiencia la producirá a partir, precisamente, de la contracción que encarna la síntesis. Es como ya señalábamos un poco más arriba, una *torsión* de la receptividad entendida kantianamente, y a la vez, otro modo de formular una estética de índole trascendental. Dicha cuestión se nos aparece más clara al medirla no solo bajo el influjo de Hume, sino que con cierta recepción de Plotino que realiza Deleuze. Es que la noción de hábito por la que apuesta no sólo sería definida a partir de la repetición de experiencias, pues no es sensible en el sentido primario y vulgar del término, más bien, esas impresiones que afectan al espíritu son teóricas o reflexivas, de ahí el vínculo estrecho con lo que Plotino llamó alguna vez “pasividad contemplativa” (1985). Alain Beaulieu, por ejemplo, advertirá que el concepto de hábito que Deleuze formula entre *Empirisme et subjectivité* y *Différence et répétition* –y que tiene a Hume como autor principal desde donde extrae la mayoría de los postulados del concepto en cuestión –se ancla en una recepción que produce con respecto a la pasividad contemplativa de Plotino. Según el comentarista, produce que la lectura empirista de Deleuze, se entable realmente como un empirismo superior, ya que

la pasividad contemplativa en Deleuze es una vuelta al sentido original de la contemplación para el espíritu, a la *theoria*, pensada como mirada contemplativa en el mundo, o mejor, como la visión del mundo sobre sí mismo [...]. Al hacerlo, realiza una extraña y sorprendente conjunción entre el concepto de hábito de Hume y la contemplación de Plotino. Esta reunión hace posible la calificación de un empirismo superior dada por Deleuze a su sistema (Beaulieu, 2004 p. 38).

De esta manera, la contemplación puede definirse bajo la siguiente imagen que nos formula Deleuze: la cicatriz no remite precisamente a la herida que tuve ayer, a la herida pasada, sino que más bien, el signo, la cicatriz como signo remite a un presente, pues “contrae todos los instantes que me separan de ella en un presente vivo” (1968 p.106). Es a este respecto que Deleuze invoca también a un autor olvidado, pero que él enmarca en lo que consideraría su constelación de autores empiristas, o más bien, de donde extrae su propio empirismo. Samuel Butler escribió en 1878 *Vida y hábito* (cuarenta años después que el libro sobre el hábito de Ravaisson, pero un poco antes de la recepción que le hace Bergson), en donde aparece ciertamente una concepción del hábito como multiplicidad continua y constitutiva de la vida orgánica e inorgánica. Son la multiplicidad de yoes pasivos, contemplativos, y como diría Butler, supersticiosos. Aquella será para Deleuze la fórmula empirista, es decir, de que la experiencia no es simplemente el objeto del empirismo, puesto que la experiencia se le presenta a un sujeto constituido, pero en este caso es más bien a un sujeto que se entabla antes de la misma experiencia. Es por esta razón que el empirismo superior no es propiedad ni siquiera del sujeto, ni menos del hombre ni la persona, como diría Butler, porque incluso el propio trigo se funda a sí mismo a partir de una contracción entre la tierra y la humedad, siendo pura contemplación (Deleuze, 1968 p.102). Las supersticiones para Butler son aquello que todos creen sin creer, un asunto “habitual”, que sólo pasa, es la base de la superstición por ejemplo de que creamos en que somos “personas”, sin embargo, como ya decíamos, estos hábitos, estas costumbres, estas supersticiones no son propiedad del hombre. El pasaje, del cual se inspira Deleuze de Butler es el siguiente:

...y tales bases supersticiosas son los cimientos sobre los cuales se construye y se vuelve posible toda acción, sea de hombre, bestia o planta: pues incluso los granos en los campos crecen sobre una base supersticiosa en lo que respecta a su propia existencia, y sólo convierten la tierra y la humedad en trigo mediante la presunción de su habilidad para hacerlo... (2013 p. 76).

A partir de acá Deleuze enunciará que la repetición es transversal en todo organismo, cada organismo está hecho de casos y elementos que se repiten. Es que el hábito no se opone a la repetición, no es independiente, en el entendido de que cada acción es algo nuevo. Dicho de otra manera, la repetición no es la acción que se comprende como voluntaria, ya que a nivel orgánico se puede comprobar que existe una multiplicidad que contempla. La contemplación se encuentra abajo, digamos que en un suelo de las acciones primarias, ordinariamente empíricas que realizamos: “bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y que vuelven posibles la acción y el sujeto activo” (Deleuze, 1968 p.103). La contemplación, tanto como la pasividad, siempre están por detrás, por esta razón pareciera que no existiese, y que la contemplación sea entendida comúnmente como un momento de la acción, una pausa en que dejamos de actuar. Sin embargo, para el empirismo superior, siempre existen esas almas contemplativas, pues la repetición no altera nada en el objeto mismo de la repetición sino más bien en aquello, en aquella alma, espíritu, que contempla.

#### 4. La duración como contracción (Hume-Bergson)

Deleuze en un texto dedicado a la concepción de la diferencia en Bergson publicado en 1956, es decir, tres años después que *Empirisme et subjectivité*, acuñará el término de “empirismo superior” (2002, pp. 43-72). No solo como un término que extrae del pensamiento bergsoniano sino que también como un problema que lo tendrá en su primera época totalmente abocado, es decir, la de configurar una filosofía de corte empirista pero no tradicional ni simple. Es ahí donde el par Hume-Bergson le permite a Deleuze extraer su propia filosofía que consumara en *Différence et répétition* precisamente a partir del problema del hábito y las síntesis temporales. Es en este sentido, que ya en *Empirisme et subjectivité*,

Bergson aparece referido y puntualmente hermanado a Hume, a propósito del concepto de duración, vinculado al problema del hábito, dicho pasaje es el siguiente:

Hablar del sujeto, ahora, es hablar de una *duración*, de una costumbre, de un hábito, de una espera. La espera es hábito y el hábito es espera: ambas determinaciones, el empuje del pasado y el ímpetu hacia el porvenir, son los dos aspectos de un mismo dinamismo fundamental, justamente en el centro de la filosofía de Hume. Y no hay necesidad de forzar los textos para encontrar en el hábito espera la mayoría de los caracteres de una *duración*, de una *memoria bergsoniana* (1953 p. 101, cursiva nuestra).

Se revela, pues, que el empirismo se define no sólo por constituir la génesis de la naturaleza humana, sino que también porque su efectuación responde a una peculiar síntesis, que Deleuze tilda como una singular espera. François Zourabichvili lo ha sabido plantear, advirtiendo que “en el origen, una contracción de instantes o de excitaciones puntuales da nacimiento al presente que dura, a la duración” (Zourabichvili, 2004 p. 94). Es que el hábito dispone de similares características con respecto a lo que Bergson comprendió como duración en el *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1991). Y Deleuze reafirma esta filiación quince años después en *Différence et répétition*, en el acápite destinado a desarrollar la primera síntesis del tiempo, donde el ensamble Hume-Bergson le permite reformular este problema de manera más fehaciente. Ahora bien, estimamos que el sujeto, en su raíz, esto quiere decir, *antes que todo*, es definible como una síntesis del tiempo. A la vez que dicha síntesis es pensada como el hábito en tanto espera que *contrae*. En este esquema, la génesis del sujeto es presa de lo que Deleuze describe como un *dinamismo fundamental*.

Por lo tanto, debemos considerar el planteamiento particular que realiza Bergson y que resuena de manera considerable en el trabajo deleuziano. En primer lugar existiría una distinción para concebir la duración, a partir de la noción de multiplicidad de estados de la conciencia que instala Bergson en el *Essai* (1991 pp. 56-ss). El primer tipo de multiplicidad tendrá relación con lo cuantitativo, por tanto con el número, y que es desplegada de manera espacial; la otra, constituye una multiplicidad cualitativa, resistente a lo espacial y que sería, propiamente, del orden de la duración. En efecto, el concepto de duración bergsoniana trataría bajo todos los modos posibles de pensarse a contrapelo de cualquier modulación

espacial, y con ello, dar un estatuto singular al tiempo. Es que el espacio, dirá Bergson discutiendo con Kant<sup>9</sup>, no puede ser presentado como un dato inmediato, puesto que por el contrario, constituye “el más habitual o general con respecto a nuestra experiencia, por lo tanto el más mediado por caracteres simbólicos” (Ruiz-Stull, 2013 p. 41). Si el dato inmediato lo constituye el tiempo, éste no remite al mero tiempo cronológico porque está condicionado en lo espacial: entonces el tiempo, como dato inmediato, será presentado como duración. A saber, para Bergson, la duración es una particular síntesis que dará unidad a la multiplicidad de estados de conciencia, meramente sucesivos. La duración reúne y opera como una *síntesis* (Bergson, 1990 p. 229).

De modo que el dinamismo fundamental que constata Deleuze tiene relación con este punto, ya que la síntesis que opera la duración permite una continuidad de los estados de conciencia, reúne y enlaza al pasado con el presente, contrayendo. Por lo tanto la duración es una síntesis que impide el mero azar, la mera sucesión instantánea. De aquí el notable ejemplo que toma Bergson de las notas musicales,

<sup>9</sup> Esta discusión forma parte de los vectores a partir de los cuales Deleuze enuncia su comprensión de lo trascendental. Pues para Bergson, el espacio no podría ser algo así como una condición de la experiencia puesto que el espacio se confunde con aquello condicionado, es necesario ir un poco más allá en la búsqueda de tal condicionamiento. En el *Essai*, pareciera Bergson estar pensando su propia versión de una estética trascendental, porque precisamente es el espacio la noción que organiza la metafísica bergsoniana, pero no porque la piensa dentro de su metafísica, sino más bien por ser aquello ante lo cual se debe proteger, en el entendido de que la vida ordinaria, psicológica, sensorio motriz, se modula espacialmente. De mano de lo anterior, Bergson apuesta por el concepto de duración, para no hablar del tiempo en un sentido lato y amplio, ya que Kant habría también operado con un tiempo de la experiencia psicológica, un tiempo homogéneo y vacío. Al final del *Essai* Bergson resume su discrepancia con Kant: “El error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio, y la representación simbólica del yo con el yo mismo. Él juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y ya no duración. Por ahí fue llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio; es al menos lo que admitió implícitamente cuando atribuyo a la relación de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior” (1991 p. 174).



la duración funde, organiza, y agregaríamos nosotros, *cualifica* algo que en principio se nos presenta de manera homogénea y parcial (1991 p. 175). ¿Pero de qué modo podríamos ahora vincular a la duración según estos términos con el problema de la síntesis y génesis de la subjetividad? Sobre todo si retomamos el pasaje referido de *Empirisme et subjectivité*, un poco más arriba, donde constatamos que el sujeto es definido directamente como duración. Bajo esa línea, Deleuze en el segundo capítulo de *Le bergsonisme* (1966, pp. 29-ss), comprenderá a la duración en el polo de lo subjetivo, en oposición al otro polo de la multiplicidad, que es espacial y objetivo. Dicha oposición, o más bien dicho binarismo, es utilizado por el bergsonismo para plantear un problema en donde lo esencial finalmente se expresa en la superación o rebasamiento de cualquier tipo de mixto, en aras de la búsqueda de una pureza. En este sentido el polo objetivo-subjetivo a Deleuze le sirve para demostrar que la duración no responde a lo espacial como tampoco a lo numérico.<sup>10</sup> Lo objetivo, entonces, es aquello que se divide, pero que no cambia de naturaleza, dividiéndose sólo por diferencias de grado (Deleuze, 1966 p. 34). Acá aparece la distinción entre las multiplicidades cuantitativas y cualitativas, que es otro enclave para nominar a las multiplicidades espaciales y las realmente temporales.

Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es circunscribir que existe un “yo” profundo y oscuro que se encuentra en el suelo de un yo de superficie, “el primero es el agente de multiplicidades cuantitativas mientras que el segundo es el paciente de multiplicidades cualitativas” (Lapoujade, 2011 p. 26). La duración, entonces, si encarna cierta subjetividad, es porque constituye al mismo tiempo una multiplicidad cualitativa. Son pasajes bastante importantes, porque si bien se estima comúnmente que el tópico de la subjetividad pareciera ser muy lejano a un autor como Deleuze –y por cierto que también a la escena filosófica francesa de la segunda mitad del siglo XX, que se posicionó resistente a la formulación de un principio sustancial de la subjetividad –en la lectura al bergsonismo, la subjetividad toma posición de aquellos rasgos o caracteres que en principio se opondrían a su aparición. La génesis de la subjetividad, de esta manera, consideraría este dinamismo fundamental que es la duración, Bergson lo dirá de la siguiente manera en *Matière et mémoire*: “la «subjetividad» de las cualidades sensibles consiste sobre

<sup>10</sup> David Lapoujade ha analizado esta relación de manera muy sugerente en su estudio sobre Bergson, en un capítulo titulado “El número oscuro de la duración. Bergson matemático” en *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson* (2011 pp. 23-46).

todo en una especie de *contracción* de lo real, operada por nuestra memoria” (cursiva nuestra) (2006 p. 48). De este modo, si habíamos definido, a partir de nuestros análisis en torno al segundo capítulo de *Différence et répétition*, a la imaginación con un poder específico, el de la contracción, era en la medida de tener la capacidad de enlazar un elemento que ya pasó con aquel que vendrá: “contrae los casos, los elementos” (Deleuze, 1968 p. 96). Hemos visto cómo, para Deleuze, el empirismo de Hume formulaba este poder de la imaginación, advirtiendo que podíamos hablar de una repetición de casos, o en otras palabras, de cómo germina el cambio, el tiempo. Es acá donde Deleuze hermana nuevamente a Bergson con Hume, pero para desarrollar el problema de manera más profunda que en *Empirisme et subjectivité*, donde el objeto de investigación era más acotado. Si a Hume se le aparecía el problema de cómo pensar la sucesión de los casos que se repiten, para Bergson en cambio, se tratará de la repetición de los elementos.

No es extraño que los análisis de Bergson coincidan con los de Hume, en cuanto tropiezan con un problema análogo: el reloj da las cuatro... Cada campanada, cada sacudida o excitación es lógicamente independiente de la otra, *mens momentánea*. Pero las contraemos en una impresión cualitativa interna, fuera de todo recuerdo o cálculo distinto, en ese presente vivo, en esa *síntesis pasiva* que es la duración. Las restituimos luego a un espacio auxiliar, en un tiempo derivado, donde podemos reproducirlas, reflejarlas, contarlas como otras tantas impresiones-exteriores cuantificables (Deleuze, 1968 p. 98).

Tanto en la repetición de casos como en la de elementos existe una contracción del espíritu ante la repetición, observando Deleuze que existen distintos niveles de esa misma contracción, cuestión que constata a partir del análisis que realiza en torno a Hume y Bergson. La repetición del martillazo es el ejemplo que Deleuze visibiliza leyendo el capítulo 2 del *Essai* de Bergson: un elemento se repite sin necesitar de algo exterior en el procedimiento sonoro que realiza. Es lo que Deleuze grafica como una repetición de elementos (A A A A – tic, tic, tic, tic) que diferencia de la repetición de casos como lo describe en Hume (AB AB AB A – tic tac, tic tac, tic tac, tic...). En la apuesta de este último la repetición está pensada a partir de una diferencia que emerge con la contracción de dos opuestos que producirían el caso (AB – tic tac). Ahora bien, pareciera que la repetición se presentara cerrada en la repetición de dos elementos, sin embargo, la contracción que se produce, indica Deleuze, suscita “nuevas generalidades vivientes” (1968 p. 99). Porque si

bien se presenta en un encierro binario la sucesión de casos, dicha cuestión es lo que justamente permite que la repetición se abra a lo nuevo, es decir a la infinita repetición. Este es el punto crucial de la distinción que opera Deleuze, entre los casos y los elementos, entre Hume y Bergson, puesto que no se trata de dos repeticiones distintas. Más bien, para Deleuze, ambos tipos de repetición no se fundan simplemente en torno a la apertura o clausura de las series que se repiten, sino que es desplegada al “nivel en que opera la contracción: sea en toda la serie de elementos, o bien, entre los elementos particulares de un caso” (Montenegro, 2013 p. 27). De esto depende, aquello que Deleuze enuncia como el carácter orgánico y perceptivo (sensible en estricto rigor) de la primera síntesis del tiempo, ya que la percepción de la repetición está enlazada a una contracción plenamente orgánica. El ruido del martillo, su percepción, deriva en una síntesis de tipo orgánica, que se establece en un caso determinado. Por otro lado, la repetición de casos “se confunde con la contracción de excitaciones elementales” (Deleuze, 1968 p. 99). De aquí lo anunciado de manera tan profunda, en el orden de la primera síntesis del tiempo, ésta remite a síntesis perceptivas y orgánicas que representan dos niveles de las síntesis pasivas, verdadero suelo empírico, en donde se funda el tiempo. Tanto Hume como Bergson, le permiten a Deleuze establecer su singular propuesta empirista. Esto último, sin duda, tendrá relación con aquello que en 1972 junto a Guattari llamará corte-flujo, a propósito del funcionamiento de las máquinas deseantes, ya descritas anteriormente como otra variación de las síntesis pasivas.

## 5. Conclusión

De esta manera que el empirismo consiste para Deleuze en una relación estrecha con la constitución de la subjetividad, pero asegurando que su germinación se produzca en un lugar que es determinable, en el espíritu, en la imaginación. De ahí que la subjetividad está enlazada a una síntesis temporal, Hume y Bergson responden al mismo problema, pero con una pequeña distinción que sólo profundiza el alcance de un empirismo superior. Para Bergson, la duración constituye una contracción que permite conservar al pasado que se prolonga en un presente, cuestión que quiere decir que “el momento siguiente aparece cuando el anterior aún no ha desaparecido” (Deleuze, 2002 p. 63). Es decir, la contracción es lo que define a la duración:

Lo que se contrapone a la contracción es la pura repetición o la materia (...) la contracción designa la diferencia porque, por su propia esencia, hace imposible una repetición, porque destruye la condición misma de toda posible repetición... (Deleuze, 2002, p. 63.)

La encrucijada se presenta tal como en Hume, pues para Bergson la repetición sólo se efectúa al presentarse como lo irrepetible e instalando una novedad, un germen, una diferencia en la repetición misma. Esto quiere decir que en una generalidad habitual de la repetición de elementos, donde podemos rápidamente adherir uno a uno los instantes impidiendo una luz que rompa con la mera sucesión, no podría aparecer lo nuevo. Lo hemos visto con el problema de la causalidad en Hume, *¿saldrá el sol mañana?*, ¿se producirá un cambio en el espíritu que contempla la repetición?, que en el fondo tenía que ver con la misma pregunta. La duración al contraer no está modificando los objetos o elementos que se repiten sino que su movimiento más bien remite a sonsacar la diferencia, o la producción de lo nuevo en el espíritu que contempla lo que se modifica. Deleuze, en ese artículo que seguíamos de 1956, pareciera tener clara la vía concreta del empirismo superior, y que tiene una imagen de cercanía problemática en los nombres de Hume y Bergson. Se trata pues de una primera síntesis del tiempo, de naturaleza empírica. Sin embargo, dicho adjetivo nos presenta una naturaleza empírica que no sería del orden de una actividad constitutiva de un sujeto, sino que más bien, de una pasividad o multiplicidad que sirve de suelo para la génesis de ella. Estas semejanzas entre los dos autores Deleuze las remarca de manera más fehaciente al señalar:

... así como para Hume las semejanzas entre los casos encuentran su fundamento en la imaginación pero, al mismo tiempo, permanecen distintos en el entendimiento, para Bergson los estados se fundan en la duración, pero retienen a la vez algo de la exterioridad de la que proceden; gracias a este último punto puede Bergson dar cuenta de la constitución del espacio. Por tanto, la contracción comienza constituyéndose de alguna manera *en* el espíritu, es como el origen del espíritu, hace nacer la diferencia (2002 p. 64-5).

En suma, podemos constatar, que ya en 1956 la relación entre los conceptos de diferencia y repetición parecen estar más o menos descritos a como se impondrán en *Différence et répétition*, es decir, la repetición produce –hace extraer o sonsacar– la diferencia. Sin embargo, el problema no será tan fácil de definir, porque falta advertir la producción de una segunda síntesis del tiempo, y que sin duda va de la mano con la primera. El hábito había sido enmarcado por Deleuze como un principio empírico, un suelo que sirve como enlace para contraer los instantes y entablar el fluir del presente viviente

## Referencias

- Beaulieu, Alain (2004), *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils, Mons.
- Bergson, Henri (1990), *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, 3<sup>o</sup> edition, PUF, Paris.
- Bergson, Henri (1991), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 4<sup>o</sup> edition, PUF, Paris.
- Bergson, Henri (1999), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducción Juan Miguel Palacios, Sígueme, Salamanca.
- Bergson, Henri (2006), *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Traducción Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires.
- Bergson, Henri (2013), *El pensamiento y lo moviente*. Traducción Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires.
- Butler, Samuel (2013), *Vida y hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*. Traducción Sebastián Puente, Cactus, Buenos Aires.
- Canavera, Julien (2012), “Hume en Deleuze. Los primeros lineamientos del empirismo trascendental”. En *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 45:123-144, Madrid.
- Canavera, Julien (2014), *Gilles Deleuze. Pensar problemáticamente*. Tesis de Doctor Internacional, Facultat de Filosofia i CC. EE. Departament de Filosofia, Universitat de València.
- Deleuze, Gilles (1953), *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, Paris.
- Deleuze, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris.
- Deleuze, Gilles (1966), *Le Bergsonisme*, PUF, Paris.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*. PUF, Paris.
- Deleuze, Gilles (1977), *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del Anti-Edipo*. Traducción de Hugo Acevedo y prólogo de Oscar Masotta, Gedisa, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1983), *Cinema 1. L'ímage-mouvement*, Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1984), *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1*. Traducción de Irene Agoff, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1986), *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (2002), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles (2005), *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Traducción José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia.

Deleuze, Gilles (2017), *El Bergsonismo*. Traducción de Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1972). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2002), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vásquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Pre-textos, Valencia.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2005). *Qu'est-ce que c'est la philosophie?*, Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2012), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción Francisco Monge, Paidós, Barcelona.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2015), *¿Qué es la filosofía?* Traducción Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona.

Hume, David (1888), *Treatise of human nature*, Clarendon Press, Oxford.

Hume, David (2005), *Tratado sobre la naturaleza humana*. Traducción de Félix Duque, Tecnos, Madrid.

Lapoujade, David (2011), *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*. Traducción de Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires.

Lapoujade, David (2016), *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Traducción de Pablo Ires. Cactus, Buenos Aires.

Malabou, Catherine (2010), *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Traducción Cristóbal Durán, La Cebra-Palinodia Buenos Aires-Santiago.

Montenegro, Gonzalo (2013), *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze* (Serie filosófica N°23), Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

Osswald, Andrés (2016), "Sujeto y pasividad en Husserl y Deleuze". En *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Julián Ferreyra (Compilador), La Cebra, Buenos Aires.

Pelbart, Peter Pal (2010), *O tempo não-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze*, Perspectiva, Sao Paulo.

Plotino (1985), *Eneadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Gresos, Madrid.

FELIPE LARREA MELGAREJO.

«El Habitus según Deleuze. Empirismo superior y primera síntesis del tiempo».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 12 N° 2. ISSN 0718-8382, Mayo 2021, pp. 39-69

Ravaisson, Félix (1955), *El hábito*. Traducción y prólogo de Juan Segura Ruiz, Aguilar, Buenos Aires.

Ruiz-Stull, Miguel (2013), *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*, FCE, Santiago.

Zourabichvili, François (2004), *Deleuze. Filosofía del acontecimiento*. Traducción Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires.

Zourabichvili, François (2007), *El vocabulario de Deleuze*. Traducción de Víctor Goldstein, Atuel, Buenos Aires.