

Gilles Deleuze y la “verdad de la verdad”: pensar las fuerzas¹

Alejandro Romero Pardo

Recibido: 20 de julio de 2022 / Aceptado: 20 de septiembre de 2022

Resumen. En este artículo, estudiaremos la concepción de la verdad en Gilles Deleuze, a partir de su estrecha conexión con las fuerzas reales que producen el pensamiento. Primeramente, rastreadremos algunas claves de la crítica deleuzeana a la representación, centrándonos en su lectura de la filosofía platónica y en su oposición a la “imagen dogmática del pensamiento”. La forma de pensar representativa deriva en una determinada concepción de la verdad, a la que Deleuze se opone radicalmente. Como veremos, no se tratará de negar lo verdadero, sino de ligarlo con una “verdad de la verdad” que determina su valor según las múltiples fuerzas del pensamiento. A modo de conclusión, se distinguirán tres sentidos en la noción deleuzeana de verdad, y se pondrá en duda la suficiencia de los criterios propuestos por su pensamiento para distinguir entre las fuerzas y formas de vida que están detrás de toda verdad.

Palabras clave: Representación; imagen dogmática del pensamiento; verdad; fuerzas; forma de vida; pluralidad.

[en] Gilles Deleuze and the “truth of truth”: thinking about forces

Abstract: In this paper, we will study Gilles Deleuze’s conception of truth, in its close connection with the real forces that produce thought. First, we will trace some keys to Deleuze’s critique of representation, focusing on his reading of Platonic philosophy and his opposition to the “dogmatic image of thought”. The representational way of thinking derives from a certain conception of truth, which Deleuze radically opposes. As we shall see, it is not a question of denying the true, but of linking it to a “truth of truth” which determines its value according to the multiple forces of thought. By way of conclusion, three senses will be distinguished in Deleuze’s notion of truth, and the sufficiency of the criteria proposed by his thought to distinguish between the forces and forms of life that lie behind all truth will be questioned.

Keywords: Representation; dogmatic image of thought; foundation; truth; forces; way of life; plurality.

Sumario: 1. Introducción; 2. Platón y las exigencias del Modelo; 3. La imagen dogmática del pensamiento; 4. La “verdad de la verdad”; 5. Pensar las fuerzas; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Romero Pardo, A. (2022) “Gilles Deleuze y la ‘verdad de la verdad’: pensar las fuerzas”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 365-381.

¹ Quiero agradecer a Emma Andrea Ingala Gómez sus lecturas y comentarios a lo largo del proceso de elaboración de este artículo. No habría sido posible alcanzar el resultado final que aquí se plasma sin su ayuda. También agradezco a Rafael Víctor Martínez Castro por haberme despertado el interés en la obra de Deleuze, y por haber sido mi salvaguarda intelectual en mis primeros años de carrera filosófica.

1. Introducción

En el prefacio de *Diferencia y repetición* (1968), Deleuze definía el pensamiento moderno como aquello que surge después de la caída de la representación, a saber, “de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico”². Desde una perspectiva filosófica, Deleuze considerará que este pensamiento de la representación se limita a reconocer en lo diferente una identidad o modelo preestablecido, lo que lleva al rechazo y desprecio de toda diferencia que no se adecúa a las exigencias de dicho modelo. En este sentido, se distingue por ser un pensar *fundamentador*, esto es, su principal búsqueda es la del fundamento, la de alguna identidad que pueda ser tomada como originaria para que sirva así como modelo para pensar lo diferente. Es por ello por lo que la crítica a la representación se torna una parte esencial del proyecto deleuzeano, que puede ser definido como la búsqueda de nuevas formas de pensar que puedan dar cuenta de lo diferente en sí mismo³. Se trata, como dice Pardo, de “refutar la inveterada tesis de que el sujeto y su representación se sitúan como punto de partida, origen y fundamento”⁴, para que de este modo aparezca todo ese mundo de fuerzas e intensidades que el pensar representativo quiere ocultar, a saber, el ser como diferencia, el devenir.

En este artículo nos proponemos, en primer lugar, un estudio de algunos elementos esenciales de la crítica que lleva a cabo Deleuze a la representación: desde su interpretación del pensamiento platónico, hasta su análisis crítico de los presupuestos que constituyen el modo de pensar representativo. Esto nos llevará a la oposición deleuzeana respecto de la forma de verdad que esta filosofía nos impone, esto es, la verdad como adecuación o correspondencia. Frente a ello, Deleuze, en línea con otros pensadores de la diferencia como Nietzsche o Foucault, aboga por una verdad ligada con las fuerzas reales que producen el pensamiento. No hay, por ende, una renegación del concepto de verdad, sino una comprensión en un sentido radicalmente distinto al de la representación. Con el objetivo de demostrar lo anterior, estudiaremos en detalle de qué forma se puede entender lo verdadero en la filosofía de Deleuze, recurriendo diagonalmente a concepciones de un carácter similar, como las de Nietzsche y Foucault.

Sobre esta cuestión, encontramos dos interpretaciones vigentes: la realizada por Mengue, que liga la verdad deleuzeana con una “verdad de la verdad” que iría más allá de la proposición, y que pasaría inevitablemente por un momento de creación o producción⁵; y la que propone Smith, que conecta la crítica a la verdad representativa con la reivindicación del *poder de lo falso* como origen de lo verdadero⁶. Nuestro trabajo se posiciona en línea con la lectura de Mengue, pero tratando de profundizar en muchos detalles que su estudio no tiene en cuenta: por un lado, no conecta de forma clara esta “verdad de la verdad” con las fuerzas vitales que están detrás de todo pensamiento, y por otro, no analiza los problemas y dificultades que supone esta concepción de la verdad. Así pues, este trabajo se centra en esos dos aspectos

² Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 15.

³ “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre diferente y lo diferente, independiente de las formas de representación que la reconducen a lo Mismo”. *Loc. Cit.*

⁴ Pardo, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 17.

⁵ Cfr. Mengue, P., *Gilles Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, capítulo I.

⁶ Cfr. Smith, D., “Temporality and Truth”, *Deleuze Studies*, 7.3, 2013, pp. 377-389. DOI: 10.3366/dls.2013.0118.

como elementos nucleares para comprender la concepción de la verdad en Deleuze.

El estudio de estos puntos nos llevará, a modo de conclusión, a presentar de una forma completamente original tres sentidos en juego en esta noción de verdad. Finalmente, y en relación con ello, pondremos en cuestión la suficiencia de los criterios que establece Deleuze en torno a las fuerzas y formas de vida que están detrás de lo verdadero, ligados en exceso a términos meramente cuantitativos, y haciendo indistinguibles las posibles diferencias cualitativas entre las múltiples afirmaciones de la verdad y la vida.

2. Platón y las exigencias del Modelo

El pensamiento platónico es considerado, no solo por Deleuze sino por muchos otros filósofos, punto de origen de una determinada forma de pensar que dominará la tradición filosófica durante siglos. Por ello, es imprescindible entender el sentido de la crítica deleuzeana, en tanto que es ya en Platón donde aparecen algunos de los elementos esenciales de la representación. Deleuze toma muy en cuenta el proyecto nietzscheano de «invertir el platonismo»⁷, pero lo hace de forma distinta a otros pensadores. Siguiendo su lectura, no se trata de que dicha inversión acabe con la dualidad del mundo de las esencias y el mundo de las apariencias, pues tal proyecto es el que realizaron ya filósofos como Kant o Hegel⁸. La fórmula nietzscheana remite, más bien, al desvelamiento de las intenciones que hay detrás de una filosofía tal, esto es, se trata de sacar a la luz las motivaciones del pensamiento platónico, “acorralar esta motivación: como Platón acorrala al sofista”⁹.

Siguiendo a Deleuze, de lo que se trataría en el pensamiento platónico sería, no de negar el mundo sensible, sino de afirmar ciertas cosas de ese mundo, de seleccionar entre lo sensible aquello que participa en mayor medida de la idea. Ello tiene lugar mediante la dialéctica, de tal forma que el método de división platónico consistiría en un proceso de selección entre los distintos pretendientes: “la finalidad no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico”¹⁰. Lo podemos ver en diálogos como *Político*, donde distintos candidatos compiten para ser el verdadero *pastor de los hombres* (el médico, el comerciante, el labrador, el filósofo...), o en *Fedro*, donde se busca distinguir el verdadero amante del falso amante (Sócrates frente a Lisias). Así pues, la motivación de la filosofía platónica no es la de negar lo sensible en favor de un mundo de las esencias, sino la de seleccionar entre las apariencias aquella que está mejor fundada¹¹.

Ahora bien, ¿cómo es posible una selección de este tipo? ¿Bajo qué criterio se determina que Sócrates es el verdadero amante o el falso amante? He aquí que aparecen en cierta manera los orígenes del pensamiento representativo. Platón necesita remitirse a un fundamento trascendente que actúe como criterio para la selección entre los candidatos. Éstos serán evaluados en base a un modelo que se

⁷ “Mi filosofía es un *Platonismo invertido*, cuanto más alejado del verdadero ser, más puro, más fino, mejor es. Vivir en apariencia como meta”. Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 151.

⁸ Deleuze, G., *Simulacro y filosofía antigua*, en *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 295.

⁹ *Loc. Cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 296.

¹¹ *Cfr. Loc. Cit.*

presupone verdadero, y serán seleccionados según su amor se parezca en mayor medida a dicho modelo. Entonces, estaríamos ante la dualidad Modelo – Copia y de lo que se trataría mediante la dialéctica es de evaluar qué copias se asemejan más al modelo preestablecido. Por ende, surge ahora otra distinción, la verdaderamente esencial en la filosofía platónica: aquella que se produce entre las *buenas copias* (las que participan de la Idea) y las *malas copias* (falsos pretendientes). No obstante, la semejanza con el modelo nunca es total, y entre medias hay toda una infinitud de grados¹². En el último escalón, en el grado menor de participación de la Idea, están los simulacros o fantasmas que se encarnan en la figura del sofista. Y estos son los enemigos reales de la filosofía platónica, pues constituyen esos elementos que, además de no tener semejanza con el modelo, no desean tenerla; esto es, no se dejan pensar mediante los criterios de un fundamento y de una dualidad esencia – apariencia¹³.

En este sentido, la distinción se desplaza ahora a dos tipos de imágenes: las *copias-íconos*, que son los pretendientes bien fundados, autorizados por su semejanza con el modelo ideal; y los *simulacros-fantasmas*, falsos pretendientes que poseen una total desemejanza y que implican la desviación y perversión de la Idea¹⁴. Como dice el propio Platón en el *Sofista*:

¿No será justo llamar figura [*eikón/eidōlon*] al primer tipo de imitación, pues se parece al modelo? [...] Si solo aparenta parecerse, sin parecerse realmente ¿no será una apariencia [*phántasma*]? [...] Para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias, ¿no sería el correcto el nombre de técnica simulativa? [...] He aquí, entonces, las dos formas de la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa.¹⁵

Por consiguiente, si la copia es una imagen que se distingue por su semejanza, el simulacro será una imagen sin semejanza¹⁶. De tal forma que ahora sí podemos ver cuál es la motivación real del platonismo: “se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se insinúen por todas partes”¹⁷.

Tenemos aquí los principios del enemigo fundamental del pensamiento deleuzeano: la representación. Ésta consiste en pensar lo diferente y lo múltiple bajo las exigencias de una identidad dada de antemano. Esto llevaría a que lo diferente no es pensado desde su propia potencia singular, sino desde su posible sumisión a un modelo previo que sirve, primeramente para seleccionar entre la buena copia y la mala copia, y, por encima de todo, para rechazar todo ese mundo de simulacros y fantasmas que no se dejan someter a las exigencias de una identidad preestablecida. Ahora bien, cabe destacar que si bien el platonismo es el origen de la representación, para Deleuze no es hasta Aristóteles que se constituye de forma definitiva. Del mundo platónico al mundo de la representación se ha producido un *deslizamiento*: “El pensamiento, en efecto, se recubre de una imagen, compuesta por postulados que desnaturalizan su ejercicio y génesis. Esos postulados culminan en la posición de un

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 297.

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 298.

¹⁴ *Loc. Cit.*

¹⁵ Platón, *Sofista*, 236a – 236c, en Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2020, pp. 381-382.

¹⁶ Cfr. Deleuze, *Simulacro y filosofía antigua*, *op. cit.*, p. 299.

¹⁷ *Ibid.*, p. 298.

sujeto pensante idéntico, como principio de identidad para el concepto en general”¹⁸. En el siguiente punto trataremos esos postulados que constituyen, ahora sí, la forma definitiva del pensar representativo.

3. La imagen dogmática del pensamiento

Deleuze va a definir su proyecto filosófico como la búsqueda de una *nueva imagen del pensamiento*¹⁹. Por imagen del pensamiento no debemos entender un método, “sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones, lo que significa pensar, «orientarse en el pensamiento»”²⁰. La representación tendría, pues, una serie de principios o postulados que constituirían lo que Deleuze llama la *imagen dogmática del pensamiento*, y a la que dedica el capítulo central de *Diferencia y repetición*²¹. Es importante recalcar que la imagen del pensamiento es algo *prefilosófico*, a saber, es aquello que precede y orienta todo sistema filosófico. Se trata, entonces, de esos dinamismos y principios que están en el fondo de la representación y que condicionan su forma de concebir los problemas filosóficos. Lo podemos ver en el primer postulado que vamos a tratar en este estudio: el del principio o del fundamento. Para un pensamiento de la representación es necesario remitirse a un punto originario que sirva como fundamento, porque es la única forma de asegurar que la diferencia es pensada o seleccionada correctamente. Si no hay modelo o identidad primera, no hay forma de pensar lo diferente, en tanto que la imagen dogmática solo es capaz de dar cuenta de lo múltiple desde las exigencias de una identidad que se dé por supuesta.

En este sentido, la filosofía de la representación se ha esforzado mucho en no dar por supuesto nada que no sea *claro y evidente*, pues solo así es posible remitirse a un fundamento que no sea arbitrario. Descartes no quiere definir al hombre como animal racional porque ello implicaría que se sabe explícitamente lo que es animal y lo que es racional²². Sin embargo, dirá Deleuze que a costa de eliminar los presupuestos objetivos (definiciones de conceptos), la filosofía se ha dado otros tantos subjetivos. Lo vemos también en Descartes y su consideración del Cogito como fundamento originario: “yo pienso, luego soy”, afirmación en la que se daría por supuesto que *todo el mundo sabe* qué es *pensar, ser, yo...* Ese “todo el mundo sabe” es clave, puesto que los presupuestos subjetivos siempre tienen dicha forma (“nadie puede dudar que”, “todo el mundo sabe...”) ²³. Éstos tienen la pretensión de hacer pasar por universal un supuesto de carácter prefilosófico, que no tiene que ser definido en tanto que su significado es, teóricamente, ya sabido por todo el mundo.

Por consiguiente, lo que se estaría presuponiendo es que todos tienen una misma concepción de lo que significa *pensar, yo y ser*, y que todo el mundo sabe cuál es

¹⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 394.

¹⁹ “Una nueva imagen del pensamiento, una nueva concepción de lo que significa pensar, tal es hoy la tarea de la filosofía”. Deleuze, G., *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, Valencia, Pretextos, 2005, p. 125.

²⁰ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pretextos, 1996, p. 236.

²¹ “Tal es el verdadero objeto de *Diferencia y repetición*, La naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento”. *Loc. Cit.* “Es, por tanto, el tercer capítulo el que me parece ahora el más necesario y el más concreto”. Deleuze, G., *Prefacio a la edición americana de Diferencia y repetición*, en Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pretextos, 2008, p. 271.

²² Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 201

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 202.

esa concepción. Ésta es precisamente la forma de la representación, en tanto que se asume que hay un “sentido común” que posibilita una comprensión universal de dichos conceptos. Al respecto de esta noción, dice Deleuze:

Se lo llama común porque es un órgano, una función de identificación, que remite una diversidad cualquiera a la forma de lo Mismo. [...] Subjetivamente, el sentido común subsume facultades diversas del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y los remite a una unidad capaz de decir Yo. [...] Objetivamente, el sentido común subsume la diversidad dada y la remite a la unidad de una forma particular de objeto o de una forma individualizada de mundo.²⁴

Es decir, mediante el sentido común es posible remitir lo diferente a un único sujeto idéntico y a una misma forma del objeto, de tal modo que es siempre el mismo yo el que percibe, imagina o duerme, y es el mismo objeto el que veo, huelo, percibo, etc.²⁵ Y no es casual que la representación suponga precisamente las nociones más fundamentales, pues son las que pueden proporcionar un fundamento o un punto originario desde el que pensar la diferencia según las exigencias de un modelo. De esta forma, el filósofo cree que comienza de forma original –sin presuponer ningún concepto objetivo–, pero lo único que hace es atribuir dicho comienzo o fundamento a una subjetividad prefilosófica amparada en el “sentido común”.

Esto tiene consecuencias patentes en todos los aspectos del pensamiento. La incapacidad para pensar lo diferente en sí mismo hace que los hechos más relevantes para la representación sean los del reconocimiento, a saber, aquellos donde el pensamiento se limita a reconocer la identidad en lo diferente, el modelo en la buena copia. Desde esta perspectiva, conocer es más que nada re-conocer, se sabe quién es justo porque se reconoce la idea de justicia en tal ente. A su vez, esto implica otro de los postulados: aquel que hace del *error* el enemigo principal del pensamiento²⁶. Si pensar es reconocer, subsumir lo diferente en una identidad previa, el mayor peligro será hacerlo de forma incorrecta, esto es, reconocer el modelo en una diferencia que no se asemeja a él. Sin embargo, desde la perspectiva de Deleuze, estos males del pensamiento son totalmente infantiles: “El pensamiento adulto y aplicado tiene otros enemigos, estados enemigos diversamente profundos”²⁷. Estos enemigos son la estupidez, la bajeza y la tontería; elementos que aun pudiendo ser verdaderos no implican sino una manera baja de pensar: “Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades”²⁸.

Finalmente, todo esto no tendría sentido sin otro de los postulados principales. Dice Deleuze que en la representación se presupone una conexión necesaria entre verdad y pensamiento, por medio de *la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento*²⁹. Se presupone que el pensador quiere naturalmente lo

²⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., pp. 108-109. Pachilla identifica en Deleuze tres sentidos en juego del término *sentido común*: “Como el segundo postulado de la Imagen del pensamiento, relativo a la concordancia entre las facultades, como forma universal de identidad correlativa al buen sentido en tanto norma de repartición, y como imagen del pensamiento en tanto tal”. Pachilla, P., “Sentido común y buen sentido en Deleuze”, en *Valenciana*, n. 23, 2019, p. 171.

²⁵ Cfr. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 109.

²⁶ Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 229.

²⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 151.

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 204.

verdadero, que el pensamiento está ya encaminado originalmente hacia una búsqueda de la verdad; y, además, que ese querer lleva implícito una cierta afinidad entre el que busca y lo buscado, al pensador “le basta querer para encontrar la dirección de lo verdadero”³⁰. Si esto es cierto, si el pensamiento encuentra en sí mismo la orientación necesaria hacia la verdad, será pues porque ya la posee desde siempre. En este sentido, el filósofo supone la forma de la representación (*pensar, ser, yo...*); su materia es el planteamiento del pensamiento como facultad natural dotada para lo verdadero. Sin embargo, dirá Deleuze que no se piensa si no hay algo que nos *fuerza* a ello; esto es el objeto de un encuentro fundamental y no de un reconocimiento. No se piensa por buena voluntad, sino porque algo ejerce una violencia sobre el pensamiento³¹.

En suma, en este apartado hemos observado algunos de los postulados que constituyen la imagen dogmática del pensamiento. Como vemos, todos ellos instituyen la forma de pensar representativa, a saber, aquella que piensa lo diferente bajo las exigencias de una identidad dada de antemano³². Esto da lugar a una cuestión fundamental: aquello que se considera como verdad en la representación tiene una forma muy determinada. Cuando Deleuze habla de la presuposición de una conexión entre pensamiento y verdad se está refiriendo a una noción muy particular de verdad, esto es, aquella que funciona como adecuación o correspondencia. Yo puedo decir que “esto es *justo*” si esa cosa concreta que aparece ante mis ojos se adecúa al concepto de justicia. Ahora bien, ¿bajo qué lógicas se asumen ciertas identidades como modelos desde lo que agrupar lo múltiple? ¿Cómo se determina el criterio para dilucidar qué es verdadero y qué no? Todas estas cuestiones serán planteadas por Deleuze, que verá que detrás de la consideración de la verdad como adecuación hay “otra verdad”, una más profunda, que se remitiría precisamente a aquellas condiciones genéticas de las que la representación no puede dar cuenta.

4. La “verdad de la verdad”

En línea con lo dicho hasta el momento, Deleuze describe otros dos postulados de la imagen dogmática del pensamiento que nos servirán para conectar la crítica a la representación con la cuestión de la verdad. Son el de las soluciones y el de las proposiciones. Según la imagen dogmática, el elemento esencial del pensamiento estaría en el conjunto de proposiciones verdaderas que sirven como soluciones a un problema dado. De tal forma que los problemas y preguntas que, siguiendo a Deleuze, constituyen la génesis propia del pensamiento, son calcados de las proposiciones correspondientes que pueden servir como respuestas. Tal y como afirma Lebrun:

³⁰ Deleuze, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 177.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 178.

³² Cabe aquí señalar la distinción que propone Deleuze entre representación *orgánica* y representación *órgica*. La primera es la que subsume lo diferente según las exigencias del concepto en general, tomando como esencial la diferencia específica y confundiendo el concepto propio de diferencia con su inscripción en el concepto. Si esta forma de representación tiene sus límites en las diferencias más grandes (aquellas que se dan entre géneros) y en las diferencias más pequeñas (las que se dan entre las singularidades de las especies), la representación *órgica* tendrá lugar precisamente en tales límites. Ésta se distingue por representarse lo infinito de lo finito, ya sea mediante lo infinitamente pequeño en Leibniz o mediante lo infinitamente grande en Hegel. En cualquier caso, ambos modos de representación son deudores de la identidad como aquello que se presupone antes de pensar lo diferente. Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 75-94.

“Uno de los trazos dominantes de la Representación es el total desconocimiento de lo que es la *problemática*: ciega a la diferencia [...] entre lo problemático y lo proposicional, lo “representativo” solo puede concebir lo que llama “problema” a partir de su resolubilidad”³³. En palabras de Deleuze:

La representación de la diferencia remite a la identidad del concepto como principio. Por eso, se pueden tratar las representaciones como proposiciones de la conciencia que designan casos de solución en relación con el concepto considerado en general. Pero el elemento de lo problemático, en su carácter extra-proposicional, no cae en la representación. [...] Ese elemento diferencial es el juego de la diferencia como tal, que no se deja ni mediatizar por la representación.³⁴

Es decir, la representación privilegia las proposiciones que son tomadas como verdaderas en un momento dado, elevándolas al rango de universales mediante el sentido común, y olvidando los problemas y preguntas que han generado la verdad de dichas soluciones. Se trata, por ende, de ir más allá de la proposición (donde se establece la verdad o la falsedad de algo) para pensar el elemento genético de lo verdadero; no los casos empíricos de solución, sino lo que hace de algo una solución posible (el problema o pregunta). “Lo esencial es que, en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento. El problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético de lo verdadero”³⁵.

Desde este punto de vista, cobra sentido la crítica de Deleuze a la concepción de la verdad como adecuación o correspondencia. Esta forma de verdad se quedaría en el campo de las soluciones y proposiciones, dejando de lado el momento donde se realiza la producción de lo verdadero. Sin embargo, “la verdad, en todos sus aspectos, es asunto de producción, no de adecuación”³⁶. Esta nueva concepción de lo verdadero la hereda Deleuze de la filosofía nietzscheana: “La verdad es únicamente lo que crea el pensamiento, [...] el pensamiento es creación, y no voluntad de verdad, como muy bien Nietzsche supo hacer comprender”³⁷. He aquí que aparece una cuestión fundamental: de ninguna de las maneras se trata de negar la verdad, sino de promover otra concepción de la misma, una más profunda, más alta, que vaya precisamente a aquello que posibilita que haya algo así como una *verdad*. Por esta razón, son altamente falaces las críticas al postestructuralismo que se centran en su supuesta negación de la verdad: ni Deleuze ni otros pensadores como Foucault o Nietzsche reniegan en absoluto de lo verdadero, solo de la caracterización que la representación le impone³⁸.

³³ Lebrun, G., “Lo trascendental y su imagen”, en Alliez, E. (ed.), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Santiago de Cali, Revista “Sé cauto”, 2002, p. 96.

³⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 271.

³⁵ *Ibid.*, p. 247.

³⁶ *Ibid.*, p. 236.

³⁷ Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 57.

³⁸ En el caso de Foucault, su interés se halla en los “juegos de verdad”, esto es, en las prácticas históricas y discursivas que establecen distintos regímenes de verdad y falsedad. En sus términos: “Aquello a lo que me he sujetado –aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años– es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de la que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia”. Foucault, M., *Historia*

Ahora bien, cabe destacar que esto no es un asunto arbitrario de elección, a saber, no se trata de escoger entre una concepción de la verdad como adecuación o como creación. La forma de verdad predicativa o por correspondencia también ha pasado necesariamente por un momento de producción de lo verdadero. El conjunto de proposiciones que son tomadas como verdaderas según este modelo de verdad es derivado de un determinado problema como elemento genético de tales soluciones; es decir, las proposiciones verdaderas se remiten siempre a algo que posibilita la verdad de la proposición. Tal y como dice Mengue:

Su tesis consiste en decir que aquello que se da por verdadero –y que para nosotros está, en un caso o en otro, determinado, no es creado (y que entonces está “dado por” o se encuentra “corrientemente admitido”)– se hace posible, depende en última instancia de una invención, de una creación. Lo creado entonces no es lo que se manifiesta en un nivel proposicional o en un juicio determinado, sino lo que permite a esta verdad aparecer como verdad.³⁹

Entonces, nos movemos en dos planos distintos si contraponemos la concepción de verdad por correspondencia a la verdad como creación. Cuando Deleuze habla de que la verdad es producida se refiere a esa verdad más profunda, a la “verdad de la verdad”, no a las proposiciones que son tomadas como verdaderas sino a aquello que determina como verdad dichas proposiciones. Por “verdad de la verdad” entendemos ese elemento genético que determina el carácter de lo verdadero. Se trata de ir más allá del conjunto de verdades dadas en un momento determinado, para pensar aquello que posibilita que haya algo así como una verdad. De tal modo que debemos buscar nociones que evalúen, ya no si algo es verdadero o falso, sino el sentido de cada verdad o falsedad: “Las nociones de importancia, de necesidad, de interés, son mil veces más determinantes que la noción de verdad. No porque ellas la reemplacen, sino porque miden la verdad de aquello que digo”⁴⁰. Como vemos, no se trata de una eliminación o reemplazo del concepto de verdad, sino de pensarlo desde esa verdad anterior ligada a su carácter y sentido. La lectura de Mengue habla también en estos términos⁴¹; sin embargo, su interpretación deja alguna duda al respecto de la problemática que supone esta idea.

En primer lugar, es imprescindible ligar esta “verdad de la verdad” a las fuerzas reales que producen el pensamiento. Si bien Mengue conecta esta noción con la vida, en tanto que pensar significa experimentar e inventar nuevas posibilidades de sentir y afectar⁴², no aclara de qué modo se ha de pensar el carácter de esta verdad más profunda. Es decir, en línea con Deleuze, afirmamos que toda verdad está en deuda con una determinada forma de vida, pero ello trae consigo nuevas preguntas: ¿cómo distinguir entre tales formas de vida? ¿cómo saber cuál es la que da un sentido adecuado o importante a nuestras verdades? ¿Qué problemas y preguntas son más interesantes? Dice Mengue que precisamente es por la *verdad* que el “ideal de

de la sexualidad II. El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI, 2019, p. 10. La postura de Nietzsche se tratará con detalle en las siguientes páginas del artículo.

³⁹ Mengue, P., *Gilles Deleuze o el sistema de lo múltiple*, op. cit., p. 53.

⁴⁰ Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p. 207.

⁴¹ Cfr. Mengue, *Gilles Deleuze o el sistema de lo múltiple*, op. cit., pp. 50-62.

⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 61.

verdad” carece de sentido⁴³. Estamos de acuerdo, aunque no es suficiente con dicha afirmación. Debemos profundizar en esa “verdad de la verdad” que niega el sentido del carácter inmóvil y abstracto de lo verdadero.

Antes de proceder a ello, también habremos de tener en cuenta otra interpretación de la verdad en Deleuze. Siguiendo la lectura de Smith, la única manera de poner en cuestión la *forma de la verdad* (como universal y eterna) es mediante la *forma pura y vacía del tiempo*⁴⁴. Con este cuestionamiento aparece lo falso, ya no como forma sino como poder. Así, la forma de la verdad en Deleuze sería sustituida por el *poder de lo falso*, que daría lugar a procesos creativos (de conceptos, preceptos, funciones, etc.) mediante los cuales aparecería de nuevo la “verdad”, ahora como producto de una creación⁴⁵. En este trabajo no podemos adentrarnos a fondo en la relación entre tiempo y verdad, a pesar de que compartimos la idea de que ambos están conectados. Nos centramos en eso que llamamos “verdad de la verdad”, y en observar de qué modo se ha de pensar el sentido de lo verdadero desde esta noción. En esta línea, consideramos que la lectura de Smith también supone ciertos problemas, en tanto que se centra en ese *poder de lo falso* como sustitutivo de la verdad como ideal.

Cabría decir, primeramente, que hablar de falsedad en oposición al carácter eterno y universal de la verdad, es entrar en el mismo juego del que se quiere salir. Porque solo hay *lo falso* desde la perspectiva de un mundo verdadero que se contrapone⁴⁶, y por ende, afirmar el poder de esta falsedad es no realizar adecuadamente la inversión nietzscheana del platonismo. Nietzsche en ningún momento renegó de la verdad por motivo de su oposición a su forma ideal, sino que por el contrario afirmó que es justamente *la verdad* la que hace de esta forma una mentira y una falsa ilusión. En *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* (1873), Nietzsche habla del conocimiento como la mayor y más falaz ilusión del hombre, y del intelecto como medio para crear ficciones cuyo fin es la conservación de la especie⁴⁷. Frente a esta *falsedad* del ser humano no hay sino una oposición radical:

Este arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, [...] es hasta tal punto la regla y la ley, que casi no hay nada más inconcebible que el hecho de que haya podido surgir entre los humanos *un impulso sincero y puro hacia la verdad*. Están profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, su mirada se desliza tan solo sobre la superficie de las cosas viendo «formas», *sus sentidos no conducen en ningún caso a la verdad*, sino que se contentan con recibir estímulos jugando, por así decirlo, a tantear el dorso de las cosas.⁴⁸

Es así como el ser humano puede tomar como verdad la simple adecuación de la naturaleza a sus exigencias (su representación), aunque eso no sea más que una mera ilusión. A este respecto, otro fragmento interesante lo encontramos en *La gaya ciencia* (1882), al comienzo del libro tercero. En esta ocasión, Nietzsche nos habla

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 66.

⁴⁴ Cfr. Smith, “Temporality and Truth”, *op. cit.*, pp. 384-385.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 386.

⁴⁶ No es que no exista la falsedad sin un mundo verdadero, sino que hablar de *lo falso* en términos absolutos solo tiene sentido en oposición a dicho mundo.

⁴⁷ Cfr. Nietzsche, F., *Verdad y mentira en un sentido extramoral*, en *Obras completas I*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 619-620.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 620. La cursiva es propia.

del origen del conocimiento como asunción de una serie de errores que han quedado como fondo olvidado del pensamiento humano: la creencia de que existen cosas iguales, de que nuestra voluntad es libre, de lo “bueno en sí”, etc.⁴⁹ A continuación, afirma:

Solo muy tardíamente surgió la verdad, como la forma de conocimiento más carente de fuerza. Parecía que con ella no era posible vivir, nuestro organismo estaba preparado para lo opuesto; todas sus funciones superiores, las percepciones de los sentidos y todo tipo de sensación en general trabajaban con esos errores fundamentales incorporados desde muy antiguo. Es más: esas proposiciones mismas se convirtieron dentro del conocimiento en las normas de acuerdo con las cuales se medía lo que era «verdadero» y «no verdadero».⁵⁰

Como podemos observar, también Nietzsche remite la verdad a una serie de implicaciones que calibran lo que es verdadero y lo que no (“verdad de la verdad”). En este caso, se trata de la ilusión y falsedad del conocimiento en sus orígenes lo que determina la verdad desde su forma universal e ideal⁵¹. No obstante, los errores que han llevado hasta esta comprensión se enfrentan, después de una larga historia del conocimiento, al instinto de verdad, que ahora también resulta útil para la conservación de la vida. Entonces, surge la pregunta que Nietzsche caracteriza como cuestión última de la condición vital: ¿hasta qué punto soporta la verdad aquella asimilación [de los errores]?⁵² Como vemos, no es que a la verdad se le contraponga lo falso, nada más lejos de la realidad, es ese instinto de verdad o esa verdad más profunda la que hace de la verdad representativa un error y una ilusión. Y si bien Nietzsche no responde a la cuestión anterior, cabría decir que su propio planteamiento indica ya cuál sería su respuesta: la verdad *no soporta* su caracterización como algo eterno, abstracto e ideal.

Así pues, se trata de remitir lo verdadero a una “verdad de la verdad” ligada con las fuerzas reales de la vida y el pensamiento. Dice Smith: “El poder de lo falso es creativo de la verdad - pero esto es, precisamente, un nuevo concepto de verdad: la verdad ya no es un universal intemporal que hay que descubrir sino una singularidad que hay que crear (en el tiempo)”⁵³. Bien, pero ¿cómo podemos pensar esa verdad singular? ¿de qué forma crea el poder de lo falso lo verdadero? ¿cómo distinguir entre creaciones? Además de lo ya dicho acerca de los problemas de considerar el *poder de lo falso* como origen de la verdad, cabría señalar que, como vimos en la crítica a la imagen dogmática, Deleuze insiste en que lo importante no es la falsedad o la verdad de algo, sino el carácter o el valor de tales verdades y falsedades. En cualquier caso, de nuevo aparecen cuestiones sin resolver muy similares a las que nos hacíamos al respecto de la interpretación de Mengue. Por consiguiente, debemos analizar más detenidamente esa *verdad* deleuzeana que está más allá, tanto del ideal

⁴⁹ Cfr. Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Obras Completas III*, Tecnos, Madrid, 2016, p. 795.

⁵⁰ *Loc. Cit.*

⁵¹ Sobre esta cuestión, dice Foucault: “Se comprende por qué Nietzsche habla del conocimiento como mentira [...]. Es mentira en dos sentidos; ante todo porque falsea la realidad, [...] porque borra la diferencia y porque instala el reino abusivo de la semejanza; a continuación porque es muy otra cosa que el conocimiento (relación de sujeto con objeto). [...] El ser del conocimiento es ser mentira”. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 235.

⁵² Cfr. Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, p. 796.

⁵³ Smith, “Temporality and Truth”, *op. cit.*, p. 386. Todas las traducciones son propias.

de verdad como de la verdad proposicional, y en la que justamente reside el sentido de lo verdadero.

5. Pensar las fuerzas

En esta remisión a una “verdad de la verdad”, la propia verdad cambia totalmente de forma. Ya no puede ser tratada como *universal abstracto*, sino que tiene que ser puesta en relación con todas las fuerzas reales que producen el pensamiento⁵⁴. Esta noción de fuerza es fundamental para comprender por qué la verdad no puede remitirse a un fundamento. La fuerza, nos dice Deleuze, nunca es identidad sino pluralidad, en tanto que solo existe en relación con otras fuerzas⁵⁵. Justamente es la diferencia entre las distintas fuerzas que entran en relación lo que hace que el pensamiento y la verdad tengan un determinado carácter. “Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás”⁵⁶. Esto impide que se pueda asumir un fundamento como originario para pensar lo diferente, puesto que en el origen lo que hay es siempre la diferencia y la pluralidad de las fuerzas (el devenir).

En este sentido, Deleuze y Nietzsche diferencian fundamentalmente dos fuerzas: activas y reactivas. Las activas son aquellas que afirman su propia diferencia y potencia singular, mientras que las reactivas son justamente las que pretenden negar la distancia entre ellas mismas y las fuerzas activas. En otros términos, si las fuerzas activas se constituyen en *su diferencia*, las reactivas lo hacen en *la identidad* de todas las diferencias. De ahí la oposición radical de Deleuze a la dialéctica, en tanto que ésta concibe la diferencia únicamente desde una negatividad y una reacción⁵⁷. El modo de pensar representativo, reuniendo toda multiplicidad según las exigencias de un modelo, pretende igualar todas las diferencias en torno a ese universal que se preestablece. Por el contrario, un pensamiento crítico con esta forma de pensar trata precisamente de afirmar el devenir y lo diferente, distinguiendo entre las relaciones de fuerzas que están detrás de todo pensamiento.

Por consiguiente, lo que se debe valorar no es la verdad o la falsedad sino el sentido, el modo en el que se relacionan las fuerzas que están detrás de toda consideración de lo verdadero. Así pues, la verdadera crítica sería la realizada por Nietzsche, en tanto que pone en juego los conceptos de sentido y valor para analizar el carácter de las verdades⁵⁸. Y esto se relaciona con la cuestión de los problemas, ya que, como bien señala Zourabichvili, son éstos los que llevan a una producción de sentido que va más allá del conjunto de proposiciones verdaderas⁵⁹. Por ende, se debe realizar una *tipología de las verdades* que tenga en cuenta las regiones del pensamiento a las que pertenece cada verdad, puesto que “tenemos las verdades que merecemos según al lugar al que llevamos nuestra existencia, la hora en que

⁵⁴ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 149.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

⁵⁶ *Loc. Cit.*

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 18-19.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 7.

⁵⁹ Cfr. Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses, 2003, p. 67.

velamos, el elemento que frecuentamos”⁶⁰. La “verdad de la verdad” permanece ligada a aquello que la ha generado, detrás de la asunción de ciertas verdades hay distintas formas de vida implicadas. Ciertas cosas solo pueden ser dichas a condición de vivir y pensar *bajamente*, mientras que hay sentimientos y pensamientos que no pueden ser sino producidos por formas de vida *altas y nobles*⁶¹.

No se trata, pues, de que renegando del fundamento haya necesariamente que renegar también de la verdad, en absoluto. Se podría decir, más bien, que hay aquí la mayor de las pasiones por lo verdadero, en tanto que va más allá de lo que el sentido común da por supuesto –de las verdades ya dadas– y analiza el elemento problemático diferencial que las genera. Esto implica que toda verdad o toda identidad –que es siempre derivada respecto a la pluralidad en el origen– arrastra tras de sí un elemento *caótico* o diferente que impide su constitución como forma definitiva o ideal. Recordemos: el concepto de fuerza no es nunca una unidad, por tanto, toda verdad está presidida por una “verdad de la verdad” que le da sentido relacionándola con una serie de fuerzas que permanecen inherentemente plurales.

Veámos en el segundo punto la motivación que se escondía detrás del pensamiento representativo. Se desvelan ahora las intenciones de una filosofía crítica con la representación: pensar la diferencia en sí misma, remitir el pensamiento a ese mundo de fuerzas e intensidades que está detrás de toda verdad, abrir la posibilidad a crear nuevas formas de vida. Deleuze va a definir así su proyecto:

Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida [...] Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida.⁶²

En definitiva, en el terreno de los valores y de los modos de vida no hay posibilidad de remitirse a un modelo o a una identidad preestablecida; estamos *condenados* a producir nuestra propia forma de sentir y de pensar. Ello se debe a que lo que está detrás de todo pensamiento son las fuerzas en su carácter de pluralidad y multiplicidad. Por consiguiente, lo que hay en el origen no es nunca un fundamento unívoco, sino el devenir y la diferencia; es ahí donde entra en juego todo el mundo de fuerzas e intensidades de las que la representación no puede dar cuenta, donde se producen las verdades más profundas, más altas. La “verdad de la verdad”, el elemento genético de lo verdadero (los problemas y preguntas), eso es siempre algo creado y producido, nunca representado. Por esta razón, pensar es experimentar, problematizar⁶³.

Ahora bien, cabe señalar que esta forma de entender lo verdadero y las fuerzas no está exenta de problemas. El pensamiento de la representación, como ya dijimos, se constituye en la selección de la diferencia por medio de una identidad que se preestablece. Por la vía del fundamento, es posible establecer un criterio –dogmático, eso sí– que dictamine una jerarquía y que no iguale toda diferencia. El gran problema

⁶⁰ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 158.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 8.

⁶² *Ibid.*, p. 115.

⁶³ Cfr. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, p. 124.

al que se enfrentan las filosofías críticas con esta forma de pensar es justamente el de buscar nuevos criterios que permitan otro modo de seleccionar lo diferente. Deleuze, de la mano de Nietzsche, apela a conceptos como los de sentido, valor, interés... o a nociones ligadas a las formas de vida que se relacionan con términos como *noble*, *bello*, *alto*, *vil*, etc. Sin embargo, existe cierta ambigüedad a la hora de pensar en qué consisten tales nociones, y no parece haber un criterio claro que nos salve de una igualación absoluta de las diferencias. En algunos momentos, Deleuze llega a hablar de *anarquía coronada* en oposición a la jerarquización de la representación. Desde nuestra perspectiva, esta expresión es altamente peligrosa porque puede llevarnos a una indiferencia entre las distintas fuerzas que se apoderan del pensamiento.

El criterio por excelencia que Deleuze nos propone, de clara influencia spinozista y nietzscheana, es el de valorar la mayor potencia de lo que *es*, a saber, las diferencias son seleccionadas según su capacidad de llevar hasta la *enésima potencia* su propia singularidad (en llegar al límite de lo que pueden). Sería ésta una forma de valorar inmanente y no trascendente, que analizaría cada modo de vida según sus propias posibilidades y no desde un elemento trascendente dado de antemano. A este respecto, afirma Smith:

La selección ya no se refiere a la pretensión, sino al poder. [...] La selección, en definitiva, debe basarse en el criterio puramente inmanente de la potencia o capacidades de una cosa [...]. Una diferencia ética inmanente (bueno / malo) sustituye así a la oposición moral trascendente (Bien / Mal). Lo “malo” es un modo de existencia agotado y degenerado que juzga la vida desde la perspectiva de su enfermedad, que devalúa la vida en nombre de valores “superiores” [...]. El “bien” es una forma de existencia superadora, ascendente y excepcional, un tipo de ser capaz de transformarse en función de las fuerzas con las que se encuentra, siempre aumentando su poder de vivir.⁶⁴

No obstante, hemos de mostrar nuestras reticencias ante esta forma de selección, porque de nuevo cae en un peligro a evitar: si solo es posible valorar las diferencias desde sus propias posibilidades, entonces no hay forma de evaluar cualitativamente entre los distintos límites a los que pueden llegar. Es decir, por ejemplo, si la potencialidad de un dictador es la de dominar y controlar todo un país, en el caso de que llegase a lograrlo, deberíamos afirmar que ha elevado su ser hasta la enésima potencia y que ha incrementado en gran medida su poder de vida. Para poder comprender esto más adecuadamente, debemos relacionarlo con la cuestión de las fuerzas: éstas se definen por su poder de afectar y ser afectadas⁶⁵. Las fuerzas activas serían aquellas que tienen una mayor capacidad para ello, puesto que afirman la vida y aumentan así sus posibilidades de afección. Sin embargo, este criterio se queda en la mera cuantificación del poder vital, sin tener en cuenta cuáles son los modos en los que tiene lugar dicho poder (no diferencia entre formas de afección). Por tanto, cabe preguntarse: ¿Es suficiente un criterio para las fuerzas y formas de vida que apele únicamente a la potencia singular de las diferencias? ¿Toda afirmación vital ha de ser

⁶⁴ Smith, D., *Essays on Deleuze*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012, pp. 24-25.

⁶⁵ Como señala Zourabichvili, “Los conceptos de fuerza y afecto se encuentran en relación lógica, toda vez que la fuerza es aquello mismo que afecta y que es afectado. Todo afecto implica una relación de fuerzas, es el ejercicio de una fuerza sobre otra, y el padecer resultante de ello. La fuerza no es solamente la potencia afectante, sino potencia afectada, materia o material sensible sobre el cual una fuerza se ejerce”. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 57.

medida únicamente de modo cuantitativo? ¿No cabría distinguir de entre las formas superiores de lo que es aquellas que son *mejores* o más *adecuadas*?

Volvemos a entrar en ciertos problemas, porque de nuevo necesitamos apelar a nociones ambiguas. Ocurre también al respecto de los problemas y preguntas, cuando ligamos la verdad a un momento de creación. ¿Cómo distinguir entre creaciones que sí tienen sentido y valor de las que no? ¿Cómo saber qué problemas generan verdades interesantes? Bajo nuestra óptica, Deleuze tampoco ofrece una definición o criterio suficientemente claro que nos permita seleccionar entre las distintas creaciones (quizá porque no sea posible hacerlo). Detrás de toda verdad están las fuerzas y las formas de vida, pero ¿qué significa una forma de vida *baja* o *vil*? En el caso de las fuerzas tenemos la distinción entre activa y reactiva, aunque repetimos: ¿cualquier fuerza activa por el mero hecho de serlo es ya loable? ¿No hay fuerzas activas que han supuesto las mayores vilezas o maldades de la historia humana? No es suficiente con afirmar la pluralidad o el devenir, sino que al igual que hacía Platón, hay que afirmar ciertas cosas dentro de esa pluralidad (no toda afirmación de la diferencia ha de tener el mismo valor). Los criterios limitados a la *cantidad* de potencia o a la capacidad de afección caen en el peligro de hacer indistinguibles *cualitativamente* las fuerzas activas o los grandes poderes vitales. ¿Basta en este mundo con haber sido capaz de llevar tu singularidad hasta sus máximos límites? ¿O debemos cuidarnos de aquellas singularidades que en su enésima potencia no suponen sino una enésima potencia de maldad y envenenamiento?

6. Conclusión

Desde la perspectiva de este artículo, una de las cuestiones clave sobre la que gira la crítica deleuzeana a la representación es que no hay identidad o modelo que pueda actuar como fundamento para pensar lo diferente. Detrás de aquello que se considera como verdadero según las exigencias de una identidad preestablecida, se halla una “verdad de la verdad” ligada con las fuerzas y formas de vida inherentemente plurales. De este modo, la verdad no puede ser comprendida como adecuación o correspondencia, ni puede tener una forma universal y abstracta. Esto no implica, desde luego, una renegación de la noción de verdad; por el contrario, insistimos en que lo que hay en Deleuze (y en otros filósofos como Nietzsche o Foucault) es la mayor de las pasiones por lo verdadero, en tanto que va más allá de las verdades que se dan por supuesto para acudir a su momento genético. Es precisamente ahí donde se ha de valorar el carácter de las verdades, estableciendo criterios que nos permitan diferenciar entre las múltiples fuerzas del pensamiento.

Así pues, podemos distinguir tres sentidos en juego en la concepción deleuzeana de la verdad. 1. La *verdad proposicional*, la más superficial y en la que la representación pone toda su fe elevando un determinado conjunto de proposiciones (aquellas que cumplen sus exigencias) al rango de universales y absolutas. 2. La “verdad de la verdad”, esto es, aquella que determina el carácter y sentido de esa verdad primera, y que es inevitablemente creada o producida (“juegos de verdad”, en el caso foucaultiano). 3. Un tercer sentido que incluso los pensadores que venimos mencionando dejan muchas veces sin explicitar: aquella por la cual toda verdad se remite a una “verdad de la verdad”, y no a un fundamento unívoco. Esto quiere decir que es por la *verdad* (tercer sentido) que toda *verdad proposicional* (primer sentido)

está presidida por una “verdad de la verdad” (segundo sentido) que le otorga un determinado carácter y valor. En consonancia con la cuestión de las fuerzas, esto implica que es debido a que en el origen está siempre la pluralidad y el devenir, por lo que toda verdad proposicional se remite a las fuerzas reales que producen el pensamiento. Por tanto: si la verdad no puede tener una forma universal y eterna, ello es debido a que la “verdad de la verdad” nunca es una sino múltiple (según las distintas fuerzas que se apoderen del pensamiento); y esto, a su vez, es consecuencia de que el ser es devenir (tercer sentido de la *verdad*), lo que hace dogmática toda presuposición de un fundamento absoluto para pensar lo diferente.

De este modo, aquí debemos distanciarnos de la interpretación que hace Foucault de la cuestión nietzscheana de la verdad y el conocimiento. Afirma que, dado que el conocimiento en su origen es una ilusión, la verdad proviene de algo de lo que no se puede decir que sea o no verdadero, en tanto que la verdad solo aparece a partir del establecimiento de criterios que dictaminen qué es y qué no es verdad⁶⁶. Sin embargo, como ya hemos visto, Foucault afirma luego que para Nietzsche el *ser del conocimiento es mentira*⁶⁷. Esto es una clara contradicción: ¿cómo va a ser el conocimiento en su origen una falsedad y una mentira si, según su lectura, no existe aún lo verdadero? Lo que ocurre aquí es que se confunden los sentidos de la verdad, y no se hace explícito ese tercer sentido que venimos tratando: a saber, aquel bajo el cual es posible afirmar que el conocimiento se origina a partir de ilusiones y errores (creencia de que hay dos cosas iguales, de lo bueno en sí...). Foucault se está refiriendo a que no hay *verdad proposicional* que no esté presidida por una “verdad de la verdad” (unos criterios que calibren el carácter de ese primer sentido), pero no tiene en cuenta que esto es así precisamente por la *verdad* en el tercer sentido, porque el ser es devenir y en el origen no hay sino diferencia.

Es en la “verdad de la verdad” donde se reparte el valor de lo verdadero, puesto que la verdad en el tercer sentido únicamente nos indica esta remisión de lo proposicional a las fuerzas. Ahora bien, que esto sea así no habría de ser óbice para establecer criterios que seleccionen entre las distintas formas de vida que están detrás de toda verdad. Deleuze ofrece una serie de criterios que, como hemos podido ver, dejan algunas cuestiones sin resolver. Siguiendo su pensamiento, no hay más criterio que la propia vida, y es justamente esta “limitación” la que dificulta el establecimiento de un criterio inmanente para seleccionar la diferencia. Quizás sea inevitable cierta ambigüedad a la hora de proponer nociones que sirvan para evaluar las formas de vida. Aun así, se debe intentar que dichas valoraciones no se queden en términos meramente cuantitativos de potencia o afectión, y traten de diferenciar cualitativamente entre las formas superiores de todo lo que es. Desde la perspectiva de este artículo, cabe poner en duda que sea suficiente con afirmar que todo aquello que aumenta el poder vital sea ya de por sí adecuado o aceptable.

En definitiva, podemos concluir tres puntos: 1. Deleuze no reniega de lo verdadero, sino que lo afirma en un sentido completamente distinto al de la representación. 2. Este sentido es el de remitir lo verdadero a una “verdad de la verdad” ligada con las fuerzas del pensamiento inherentemente plurales (y esto debido a la *verdad* en un tercer sentido). 3. Los criterios que propone Deleuze para distinguir entre las

⁶⁶ Cfr. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, op. cit., p. 230.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 235.

diferentes relaciones de fuerzas se quedan, en muchas ocasiones, en lo meramente cuantitativo, sin tener en cuenta las diferencias cualitativas entre las múltiples afirmaciones de la vida y la verdad.

7. Referencias bibliográficas

- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pretextos, 1996.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, G., *La isla desierta y otros textos, Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Deleuze, G., *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pretextos, 2008.
- Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2019.
- Lebrun, G., “Lo trascendental y su imagen”, en Alliez, E. (ed.), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Santiago de Cali, Revista “Sé cauto”, 2002, p. 96.
- Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos, 1999.
- Nietzsche, F., *Verdad y mentira en un sentido extramoral*, en *Obras completas I*, Tecnos, Madrid, 2016.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, en *Obras Completas III*, Tecnos, Madrid, 2016.
- Mengue, P., *Gilles Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
- Pachilla, P., “Sentido común y buen sentido en Deleuze”, en *Valenciana*, n. 23, 2019, pp. 139-174.
- Pardo, J. L., *Deleuze, violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
- Platón, *Sofista*, en Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2020.
- Smith, D., *Essays on Deleuze*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012.
- Smith, D., “Temporality and Truth”, *Deleuze Studies*, 7.3., 2013, pp. 377-389. DOI: 10.3366/dls.2013.0118.
- Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses, 2003.
- Zourabichvili, F., *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.