



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

El carácter social de la verdad en Deleuze

Héctor Sevilla Godínez

Universidad de Guadalajara, México
hector.sevilla@academicos.udg.mx

Recibido: 2 de noviembre de 2024 | Aprobado: 10 de abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358809>

Resumen: El presente artículo aborda el concepto de verdad desde la perspectiva filosófica de Gilles Deleuze, subrayando su carácter intrínsecamente social. Se examina cómo el conocimiento está siempre mediado por lo social y se analizan tres aspectos fundamentales: la interconexión, la diferencia y las condiciones sociohistóricas del avance científico. El artículo se centra en la intersección entre ciencia, verdad y nihilismo, abordando los desafíos que enfrenta la construcción de la verdad en el marco contemporáneo y haciendo notar algunos de los límites del saber, la posibilidad de la pregunta por la verdad y la paradoja del nihilismo, lo cual no implica la destrucción del sentido, sino que abre la posibilidad de nuevas formas de verdad y conocimiento. En suma, el texto argumenta que el progreso del conocimiento está intrínsecamente vinculado con los contextos específicos en los que se desarrolla. La metodología empleada es el análisis filosófico y la hermenéutica, cimentadas en la indagación de los textos deleuzianos. Se ha buscado interpretar su relevancia y aplicabilidad en el contexto contemporáneo, destacando las interrelaciones entre lo social y lo epistemológico.

Palabras Clave: mediación social, interconexión, nihilismo, epistemología, ciencia

Cómo citar este artículo:

Sevilla Godínez, H. (2025). El carácter social de la verdad en Deleuze. *Estudios de Filosofía*, 73, 204-225. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358809>





The social character of truth in Deleuze

Abstract: The present article explores the concept of truth from the philosophical perspective of Gilles Deleuze, emphasizing its intrinsically social nature. It examines how knowledge is invariably mediated by the social, focusing on three fundamental dimensions: interconnection, difference, and the socio-historical conditions underlying scientific progress. The discussion centers on the intersection of science, truth, and nihilism, addressing the challenges that confront the construction of truth in the contemporary context. It also highlights certain epistemological limits, the possibility of engaging with truth, and the paradox of nihilism—understood not as the destruction of meaning, but as the opening of new possibilities for truth and knowledge. Ultimately, the article argues that the advancement of knowledge is inseparably tied to the specific contexts in which it emerges. The methodology employed combines philosophical analysis and hermeneutics, grounded in a close reading of Deleuzian texts. The objective is to interpret their relevance and applicability in contemporary settings, emphasizing the interrelations between the social and the epistemological.

Keywords: social mediation, interconnection, nihilism, epistemology, science

Héctor Sevilla Godínez: Profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Realizó un posdoctorado en Psicología Social en la Universidad Kennedy de Buenos Aires. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Académica de Filosofía de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (nivel II). Ha publicado 16 libros, entre los cuales destacan *Contemplar la nada* (2017), *Espiritualidad Filosófica* (2018), *Filosofía Transpersonal* (2018), *Asombro ante lo absoluto* (2020) y *Ética para Sofía* (2022). Cuenta con más de 140 artículos publicados en revistas indizadas de veinte países. Sus líneas de investigación son la filosofía de la religión, la mística y la metafísica.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1055-6059>



1. Interconexión o influencia

Uno de los aspectos centrales de la filosofía de Deleuze es el de los entrecruces que acontecen para que se interrelacionen los pensamientos. De hecho, en estricto sentido, no podría hablarse entonces de “la filosofía de Deleuze”, sino de las combinaciones que provocaron que en Deleuze emergiera una síntesis de sus influencias y absorciones intelectuales, sociales y afectivas.

Los pensamientos son como líneas que se entrelazan con muchas otras, que a la vez han salido de las intersecciones con otras más. En ese sentido, no hay pureza en los pensamientos, al menos no en el entendido de que no surgen por sí mismos o de que no se generan con plena autonomía. Conceptos como el de librepensador, soberanía del saber, independencia conceptual, no son más que quimeras en el pensamiento deleuziano. Por ello,

Deleuze y Guattari utilizan la metáfora del árbol y de la raíz pivotante y fasciculada como su modelo y su diagrama para referirse a la filosofía occidental, al conocimiento (a la lógica y a la ciencia), al sujeto y al deseo. Éste es el pensamiento que eligen para formular sus críticas y presentar sus planteos (Raffin, 2008, p. 25).

Si todo está interconectado, solo se desvanecerá aquello que, por la misma dinámica móvil de este entrelazado, quede fuera de contacto.

Aún más, si bien Raffin (2008) plantea que la metáfora del árbol y de la raíz fasciculada en Deleuze y Guattari representa una ruptura con visiones tradicionales, es innegable que este recurso no es una invención original. Desde Descartes hasta las alusiones bíblicas al árbol del conocimiento, esta imagen ha sido empleada clásicamente para simbolizar la complejidad y la interconexión del saber. Así, incluso Deleuze y Guattari se ven inevitablemente influenciados por sus referentes históricos, lo cual, irónicamente, corrobora la idea de que nada existe en aislamiento y que todas las concepciones están imbricadas en una larga tradición de pensamiento. Esta situación evidencia, a la postre, la veracidad de la noción deleuziana de interconexión: la supuesta innovación de la metáfora se sostiene precisamente en su capacidad para unir diversas corrientes y herencias culturales. Ahora bien, en el pensamiento cartesiano, el árbol simboliza una estructura fija y jerárquica, donde el conocimiento se construye de manera lineal y sistemática a partir de principios claros y ordenados. En contraste, el árbol deleuziano se caracteriza por su dinamismo, multiplicidad y capacidad de reconfiguración: sus raíces y ramas se interconectan en redes incesantes, reflejando un conocimiento en constante devenir y desestabilización de fronteras fijas.

Otro de los conceptos que brotan en la explicación de Deleuze es el de rizoma. Este concepto ayuda a entender la interacción continua e inevitable que se da entre lo existente. En palabras de Deleuze, “un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 29). En

ese orden de ideas, se deriva que “los tallos de rizoma surgen constantemente de los árboles, las masas y los flujos constantemente se escapan, inventan conexiones que saltan de árbol en árbol, y que desenraizan” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 516). Visto así, tras las combinaciones y el mutuo nutrirse de las cosas, “el rizoma puede leerse, en última instancia, como la ideología, como la nueva forma de entender la filosofía” (Raffin, 2008, p. 25), pero aún más allá, la nueva forma de entender la realidad.

Una de las implicaciones de este entendimiento de los flujos y cruces de las cosas es que no existe la inmovilidad, que las cosas no pueden ser solo de una manera, que suponer que existe el deber ser fijo y universal no es más que delirio, y uno de los más péfidos en cuanto que se vuelve de por sí una justificación para imponer y excluir lo diferente. Las instituciones que se han cimentado en la idea de que las cosas y las tradiciones no deben moverse ni un ápice, así como las conjeturas que ensalzan a la verdad como meta inalterada de todos los saberes y esfuerzos, no han más que dar vueltas sobre su propio eje, confusas, sin comprensión del curso de las cosas, de la naturaleza burbujeante de lo que nos rodea.

No hay nada individual que no surja de lo social puesto que las dinámicas colectivas influyen en el pensamiento propio; si bien es cierto que puede estudiarse al individuo desde el plano de su unicidad, esto no niega su exposición al entorno y las influencias de este. Con Deleuze, la propiedad individual del pensamiento puede ponerse en duda, en la mesa del debate, en la sospecha. El término de agenciamiento alude a una cuestión no subjetiva que es derivación sintética de la dinámica de interacciones.

Ya no se trata de que lo externo influye a lo interno, sino que lo otrora considerado interno está externalizado, es parte de la interacción continua. “Deleuze y Guattari utilizarán el concepto de agenciamiento [...] para referirse a la multiplicidad no-subjetiva o entramado de fuerzas responsables de la praxis, que no se ajusta a la forma del sujeto ni a la de la figura de la intersubjetividad” (Pachilla, 2019, p. 110). Visto de esa manera, no existe una experiencia tal como la individualidad, lo que hemos asumido como el yo es un entramado de adherencias, cohesiones que se han empalmado a lo largo de cada etapa temporal que llamamos vida. En ese tenor, “todo pensamiento ya es una tribu” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 382), y aquello que se piensa no es nunca unívoco, sino voz colectiva.

Si bien los agenciamientos pueden entenderse de manera particular, a partir del concepto de singularidad, en el sentido de que no todos los agenciamientos son iguales, estos siguen interactuando con las cosas y las ideas: “Territoriales, los agenciamientos siguen perteneciendo, no obstante, a los estratos; al menos pertenecen a ellos en un aspecto” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 513). Los estratos aluden a porciones de entrelazados que podrían ser distinguibles por un tiempo, si bien en algún momento podrían vincularse de manera más cercana con otros estratos o incluso integrarse.

De manera ineludible, los estratos son necesarios porque “fuera de los estratos o sin los estratos, ya no tenemos formas ni sustancias, ni organización ni desarrollo, ni contenido ni expresión. Estamos desarticulados, ni siquiera parece que los ritmos nos sostengan” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 513). La existencia de los estratos faculta la combinación en bloque, la articulación, la estructura, la clarificación de algunas diferencias, pues si bien todo interactúa no significa por ello que todo sea lo mismo; incluso, si todo fuese lo mismo o tuviese las mismas características, no habría interacción posible. Sin embargo, esta misma necesidad de los estratos implica el riesgo de los derrames, es decir, de la proliferación de sistemas autoritarios que solidifican las segmentaciones, restringiendo los devenires y limitando la posibilidad de fuga. Como señala Deleuze, los derrames operan cuando las formaciones estratificadas se endurecen hasta el punto de volverse asfixiantes, cuando las diferencias dejan de ser dinámicas y se convierten en fronteras infranqueables. Así, la tensión entre los estratos y los derrames define un campo de fuerzas donde lo que está en juego no es solo la articulación y organización de los elementos, sino también la posibilidad de que esa organización se convierta en una estructura clausurada, impidiendo la emergencia de nuevas configuraciones.

Por otro lado, el que las cosas o ideas puedan ser comprendidas de manera particular no implica que sean independientes, pues el procedimiento de comprensión de una idea supone la existencia de muchas otras con las cuales converge. En ese sentido, “que toda forma es precaria, es evidente, puesto que depende de las relaciones de fuerzas y de sus mutaciones” (Deleuze, 1987, p. 166), provocando que nada se sostenga en la separación o de manera excluida. En consonancia con ello, cuando se piensa en una persona aislada ésta lo es solo en apariencia, pues para parecer aislada necesita de la referencia del grupo del que se asume que se está aislando.

Estar alejado de un grupo no es lo mismo a no guardar relación con él, pues estar a distancia o “incomunicado” es también una manera de estar vinculado, al menos de una manera que disiente de lo común. Cuando se critica a los extranjeros por no haber nacido en un país en específico, no se cae en cuenta que la referencia del país como un territorio particular requiere de la existencia de otros tantos para diferenciarse. La existencia del extranjero permite la noción de la propia nacionalidad, pues ésta se desvanecería si no hubiese un encuentro con lo diferente. La concepción del “nosotros y ellos” que siempre ha causado división no es más que el involucramiento ineludible de unos y otros que, con cierta ironía, requieren del otro para saber que son lo que piensan ser. Si no hay un *ellos* no hay un *nosotros*, al menos de manera conceptual. En la lógica del mutuo inmiscuirse, tanto los que son *ellos* como los que son *nosotros*, son un *ellos* y un *nosotros* para los otros, que a la vez son solo un conjunto de particularidades que se percibe separada estando en el mismo plato del gran comensal.

Por todo lo anterior resulta inverosímil que en algunas instituciones educativas se procure una didáctica colaborativa con la intención de que los saberes interactúen, cuando en realidad no hay saber alguno que no sea producto de ello. No es que aprendamos de los otros como producto de un ejercicio didáctico, sucede aún sin planteárnoslo como objetivo. Más que una intención, la interacción es inevitable, la combinación está dada.

El pensamiento de Deleuze también desarticula la rigidez psicoanalítica al cuestionar los modelos cerrados de subjetivación. La controversia que el pensamiento de Deleuze implicó para el psicoanálisis no estaba derivada de la negación del complejo de Edipo, por ejemplo, sino por la negación de su independencia como estructura explicativa del deseo. Más que Edipo, lo que prevalece en Deleuze es la interacción de las máquinas deseantes, las cuales funcionan más allá de los límites impuestos por las estructuras familiares y las narrativas edípicas. En este marco, el *grillete edípico* se erige como un mecanismo de captura que restringe las fuerzas del deseo dentro de una estructura estratificada y autoritaria, donde el deseo es codificado bajo la lógica del padre, la madre y el hijo. Deleuze y Guattari denuncian cómo este grillete funciona como un derrame psíquico, en el que el deseo queda atrapado en una maquinaria de representación que impide su libre circulación, reduciendo sus posibilidades de conexión con otros flujos y deteniendo su potencia creadora. De este modo, el psicoanálisis tradicional, al operar como un sistema de estratificación simbólica, se convierte en un modelo de captura que refuerza los límites impuestos por los estratos, consolidando estructuras que podrían abrirse a devenires más expansivos. Deleuze y Guattari (1985) se explican diciendo que

cuando oponemos las máquinas deseantes a Edipo no queremos decir que el inconsciente sea mecánico (las máquinas son más bien la metamecánica), ni que Edipo no sea nada. Demasiadas fuerzas y gente mantienen a Edipo, demasiados intereses en juego: sin Edipo, en primer lugar, no habría narcisismo (p. 401).

Por ende, incluso la presencia de Edipo es derivación, no aparición pura o independiente, como nada lo es en el plano o la dimensión de lo humano.

Así como no tiene sentido la idea de separación total, salvo que suponga la desaparición, los conceptos no pueden ser entendidos de manera separada, pues solo encuentran su valor en la misma medida en la que interactúan con otros conceptos. No cabe duda entonces de que “un concepto carece de sentido mientras no se enlaza con otros conceptos, y no enlaza con un problema que resuelve o que contribuye a resolver” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 80). Tal como una letra eleva su decir cuando conforma una palabra, y ésta a la vez acrecienta su significado cuando interactúa con otras en un orden específico, los conceptos tienen mayor valor cuando establecen su vínculo con otros, o, en su caso, cuando emergen de la lógica de interconexión. En abono a ese argumento puede mencionarse la evidencia de que algunos conceptos

que en la antigüedad revertían mucho sentido ahora lo han disminuido de manera contundente por no estar conectados con otros conceptos que han surgido de interacciones más recientes.

Lo anterior atestigua que los conceptos y prioridades están en constante movimiento. No entenderlo de esa manera provoca el anacronismo, la desconexión con lo que está aconteciendo, es una manera de morir por desvanecimiento. Por ello, “el caos se define menos por su desorden que por la velocidad infinita a la que se esfuma cualquier forma que se esboce en su interior” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 117). Narrativas y conceptos que han sido la plataforma de otras civilizaciones están dejando de tener un contenido significativo en la actualidad. El lamento cotidiano y nostálgico que esboza que “las cosas no son como antes” tiene a la vez un pleno desconocimiento de la condición caótica de la realidad que nos circunda, a la vez que, de manera paradójica se está haciendo una de las afirmaciones más elocuentes, pues, no cabe duda, las cosas no son como antes, pero al mismo tiempo son como antes, pues tanto ahora como antes el movimiento de los conceptos es lo que ha imperado.

2. El valor de la diferencia

Lo único estable es el movimiento, la conclusión de Heráclito sigue vigente. El río no es el mismo, pero a la vez es el río. Desde esa óptica, “la univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos” (Deleuze, 1989, p. 186). Si bien podría parecer angelical y empalagosa, la conjetura de todos somos uno no es del todo equívoca si se establece que estamos en el enmarañado de lo uno con el resto; si bien somos una combinación y uno en el sentido de la interacción inevitable, al mismo tiempo, para de verdad interactuar, debe mantenerse cierta diferencia.

Uno de los aspectos que favorecen la diferencia es la corporalidad, el hecho de ser entidades, no solo ser. El ser contenido podría ser el mismo, pero el contenedor del ser es diferente. Esa es la importancia de los cuerpos, pues su existencia permite la fricción y el encuentro. En este sentido, a partir de la univocidad del ser, Deleuze, siguiendo a Spinoza, distingue unos seres de otros no por su esencia, sino por su potencia. No se trata de una diferencia en términos de sustancia, sino de grado de capacidad, de afección y de acción en el mundo. Los cuerpos, en este marco, no son simples receptáculos de un ser homogéneo, sino nodos de intensidades diferenciales, campos de fuerzas que se despliegan de acuerdo con su potencia de afectar y ser afectados. Así, la corporalidad no solo favorece la diferencia, sino que es el medio a través del cual se experimentan las variaciones de la potencia, haciendo del encuentro entre cuerpos un acontecimiento donde la diferencia se intensifica en vez de diluirse en una identidad indiferenciada.

Deleuze (2022) sugiere que la diferencia en sí misma es algo que no puede ser comprendido fácilmente debido a su propia naturaleza. La diferencia, por definición, implica la existencia de algo distinto, algo que no es igual a otra cosa. Sin embargo, esta diferencia parece resistirse a cualquier intento de relacionarse con otras diferencias de manera que sea fácilmente pensable o comprensible. La advertencia es muy clara:

la diferencia en sí misma parece excluir toda relación de lo diferente con lo diferente, que la haría pensable. Pensable, parece que sólo llega a serlo domada, es decir, sometida al cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción (Deleuze, 2022, p. 389).

Enseguida se esboza con detalle una explicación del cuádruple grillete de la representación que Deleuze (2002, p. 63) alude en su texto: a) la identidad en el concepto se refiere a la tendencia a reducir la diferencia a la identidad a través de conceptos que intentan fijar y definir lo que es diferente en términos de lo que es igual; b) la oposición en el predicado sugiere que la diferencia se concibe en relación con la oposición, es decir, como una negación de lo que no es, en lugar de ser entendida por sí misma; c) la analogía en el juicio implica que la diferencia se comprende mediante la comparación con algo similar, lo que reduce su singularidad y la encasilla en categorías preexistentes; d) la semejanza en la percepción alude a cómo la diferencia se percibe a través de la semejanza con algo conocido, limitando así su potencial innovador y disruptivo.

Deleuze argumenta que la diferencia, en su esencia misma, desafía nuestra capacidad de comprenderla plenamente y solo puede ser abordada a través de una representación que la domestique y la encierre en categorías predefinidas, limitando así su potencial creativo y transformador. De allí que, en palabras de Deleuze (2022), “al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser” (p. 389). Con esto se sugiere que la diferencia, cuando no es objeto de reflexión o pensamiento, pierde su relevancia o su capacidad de ser reconocida y comprendida. La diferencia, en la concepción deleuziana, es una fuerza creativa y disruptiva que desafía las categorías establecidas y las formas habituales de pensar. Que la diferencia desaparezca en el no-ser no significa que deja de existir completamente, sino más bien que pierde su capacidad de manifestarse o de tener un impacto en el mundo. El no-ser no se refiere de manera forzosa a la inexistencia absoluta, sino más bien a un estado en el que algo no es reconocido o no tiene efectos discernibles.

Por ello, la diferencia cobra relevancia cuando es activamente pensada o reconocida. Cuando la diferencia cae en el olvido o es ignorada, parece perder su poder y disiparse en un estado donde su influencia y su presencia se vuelven indistinguibles o imperceptibles. Por eso no puede permitirse la mentalidad que

concluye que “todo da lo mismo” o que “todo tiene el mismo valor”, pues esto no es más que la nulificación de la capacidad de distinguir. Deleuze otorga importancia primordial al pensamiento activo y a la reflexión filosófica para la comprensión del mundo y la creación de nuevas posibilidades. De hecho, no se puede crear algo distinto sin la conciencia de la posibilidad de hacer diferencia. Esta actividad no es meramente contemplativa, sino que es, en términos nietzscheanos, una actividad de las fuerzas, donde el pensamiento se despliega como una dinámica de afirmación y transformación. La filosofía, en este sentido, no se limita a interpretar o representar lo que ya existe, sino que es creación de conceptos, una producción activa de nuevas formas de pensar y de percibir el mundo. Crear conceptos no es simplemente definir o clasificar, sino abrir espacios para la emergencia de nuevas realidades, haciendo del pensamiento un campo de experimentación que desafía las estructuras establecidas y posibilita el devenir.

3. Condiciones sociohistóricas del avance científico

En la perspectiva sociohistórica en la creación del conocimiento destaca la interacción dinámica entre las condiciones sociales e históricas y el proceso de producción y difusión del conocimiento. De hecho, de acuerdo con Bernal (1979),

la ciencia se encuentra colocada entre la práctica establecida y transmitida de los hombres que trabajan por su sustento y las normas ideológicas y tradiciones que aseguran la continuidad de la sociedad y los diversos privilegios de las clases que las gobiernan (p. 32).

Al considerar estos factores, se obtiene una comprensión más completa y contextualizada de cómo se genera y se utiliza el conocimiento en diferentes contextos y épocas. No obstante, cabe resaltar que “la realidad está siempre dentro y fuera de los límites del conocimiento, sea dominante o no” (Zemelman, 2021, p. 244). En otras palabras: creamos la ciencia y sus producciones para acercarnos y comprender la realidad; pero esa comprensión siempre está situada, por tanto, sesgada; a su vez, lo que hemos comprendido está dentro de los límites del conocimiento, sujeción y frontera a la que no se circunscribe la realidad; ergo, la ciencia no es garantía de conocer la realidad plena. Toda investigación es hija de su tiempo, nunca su madre.

Algunos ejemplos en los que puede evidenciarse el impacto de las condiciones sociohistóricas en la creación del conocimiento podrían ser los siguientes en el campo de las ciencias sociales: a) durante el siglo XIX, la Revolución Industrial transformó la estructura social y económica de Europa. En este contexto, algunos textos de pensadores como Comte (1971; 1978) y Durkheim (1978) desarrollaron la sociología como una disciplina científica para comprender y analizar los cambios sociales

resultantes de la Revolución Industrial; b) durante la Segunda Guerra Mundial se generó una demanda urgente de avances médicos para tratar heridas de combate, enfermedades y traumas psicológicos. Este contexto sociohistórico impulsó la investigación médica en áreas como la farmacología y la psiquiatría, dando lugar a importantes avances en el tratamiento médico; c) a partir de la segunda mitad del siglo XX, el movimiento feminista desafió las normas de género tradicionales y llamó la atención sobre la desigualdad de género en la sociedad. Este contexto sociohistórico condujo al surgimiento de los estudios de género como un campo académico dedicado al análisis de las estructuras de poder y las dinámicas sociales relacionadas con el género, así como a la promoción de la igualdad de género; d) en la década de 1960, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos generó un interés renovado en la psicología social y el estudio de las actitudes, los prejuicios y la discriminación racial. Este contexto sociohistórico influyó en la investigación psicológica, impulsando el desarrollo de teorías que han contribuido a abordar las disparidades sociales y promover la justicia social; e) tras la crisis financiera global de 2008 se intensificó el interés en comprender los factores psicológicos y emocionales que influyen en las decisiones económicas y financieras. Este contexto sociohistórico impulsó el análisis sobre cómo los sesgos cognitivos y las normas sociales afectan el comportamiento económico; f) la pandemia de COVID-19 generó una demanda urgente de investigación médica y científica para comprender el virus, desarrollar vacunas y tratamientos, así como abordar los impactos sociales y económicos de la enfermedad. Este contexto sociohistórico ha acelerado avances en áreas como la epidemiología y la salud pública.

Hay otros casos en que los cambios sociales acontecen de manera menos inmediata y suponen un proceso de entrecruce de acontecimientos. A lo largo de la historia, por ejemplo, los roles de género han cambiado significativamente, lo que ha influido en la forma en que se comprenden y abordan temas como la identidad de género, la sexualidad y las dinámicas familiares en psicología. Eso, desde luego, condiciona lo que se investiga y cómo se hace. Bogue (2010), a la luz de Deleuze, plantea que, en lugar de presentar la historia como una sucesión de eventos estáticos, se sugiere verla como un proceso dinámico y múltiple, en el que el sentido se construye de manera fluida y abierta a nuevas interpretaciones. Este enfoque ofrece herramientas para cuestionar y deconstruir las narrativas convencionales que a menudo mantienen las heridas del pasado en un estado perpetuo de dolor. Asimismo, el desarrollo tecnológico ha proporcionado nuevas herramientas para la investigación en psicología, como el uso de neuroimágenes, el análisis de los algoritmos, los datos en redes sociales y la simulación por computadora, lo que ha ampliado nuestras capacidades para estudiar y comprender el comportamiento humano.

Los movimientos sociales como el de derechos civiles, el feminismo y el movimiento LGBTQ+, han influido en la forma en que se conceptualizan y abordan cuestiones

relacionadas con la identidad, la discriminación y la justicia social en la psicología. Todos los días lo miramos, incluso en la manera en que se solicita hablar en las instituciones. Los cambios en la estructura familiar, como el aumento de familias monoparentales, familias reconstituidas y el retraso en la edad del matrimonio, han llevado a una reevaluación de las teorías y prácticas psicológicas relacionadas con el desarrollo infantil, la crianza y las relaciones familiares. Del mismo modo, la idea de lo que es ser pareja, cómo es que ésta se construye, se ha modificado en todo el mundo.

Con los ejemplos anteriores se reconoce que el conocimiento siempre está relacionado con las estructuras sociales, las relaciones de poder, las normas culturales y los eventos históricos que caracterizan a una sociedad en un momento dado. Esta imposibilidad de un conocimiento puro o aislado es congruente con la idea de que no existe el folio en blanco. El pensamiento no comienza desde cero ni se desarrolla en un vacío ontológico, sino que siempre parte de una red de intensidades, afectos y signos preexistentes. Para Deleuze, el pensamiento no es una simple representación de lo dado, sino una fuerza que emerge en el entramado de lo real, en un proceso continuo de diferenciación y devenir. En este sentido, todo conocimiento es una inscripción sobre algo ya trazado, una prolongación y transformación de fuerzas que preceden cualquier acto de conceptualización. En sentido estricto, “un pensamiento teórico es un pensamiento que hace afirmaciones sobre lo real” (Zemelman, 2021, p. 236); pero lo real siempre está acompañado de un contexto. Así, lejos de un sujeto racional autónomo que construye desde la nada, el pensamiento es una experimentación sobre un campo preconfigurado de relaciones y devenires, donde cada nueva idea es un pliegue más en la compleja textura del mundo.

4. Límites del saber

Las ciencias han sido producto de la indagación humana, pero no todo lo cognoscible nos es dado de inmediato e incluso de algunas cosas no podemos saber porque no las conocemos. Entre los saberes con los que contamos se encuentran algunos que son sujetados a la verificación mediante los parámetros o particularidades que se definen y articulan en el terreno de la ciencia. Saber lo que es ser el humano, cómo piensa, por qué hace lo que hace, cuál es el sitio en el que habita y qué caracteriza las innumerables interacciones entre los sujetos y aquello que los rodea es parte de lo que le interesa a la ciencia. Por otro lado, de acuerdo con Deleuze y Guattari (1997), “crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía” (p. 11).

Durante bastante tiempo se ha separado el conocimiento de la naturaleza propia de la ciencia y el conocimiento o la intuición de lo metafísico que se solía adjudicar a las indagaciones filosóficas. Para Deleuze, semejante separación no debería seguir siendo concebible, sobre todo porque no hay separación entre filosofía y ciencia si se parte del entendido de que ambas debieran centrarse en la naturaleza. Sin rodeos,

el pensador francés estipula que “la filosofía y la ciencia están unidas. Cuando la ciencia deja de utilizar conceptos pasivos, deja de ser un positivismo, pero la filosofía [por ello] deja de ser una utopía, un ensueño sobre la actividad que compensa dicho positivismo” (Deleuze, 1998, p. 108). Dicho de otro modo, “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 8) y la ciencia pretende comprobarlos o sujetarlos a la experimentación, o, en su caso, detonarlos a partir de la observación. Incluso con los datos que aporta la ciencia pueden crearse concepciones nuevas o alternativas de lo que es real, de lo que es ser humanos o de las condiciones interactivas de nuestro entorno, de modo que el pensamiento filosófico creativo está siempre invitado al banquete de la degustación de los saberes.

Ahora bien, el que la ciencia y la filosofía se interesen por la naturaleza no supone por ello su unificación. El que un filósofo se interese por la ciencia no lo vuelve de inmediato en científico, tal como el científico no es filósofo por conocer algunas lecturas encumbradas por los filósofos. La ciencia trata de conocer algo que no hemos conocido, la filosofía, cuando se vincula con la ciencia, puede crear conceptos centrados en la experimentación o por su derivación, no solo a partir de la mera especulación. La creación del concepto de aquello que no es sabido es justo lo que promoverá su conocimiento. No es una cosa menor, no es un ejercicio simple, requiere tesón y compromiso, no es algo que se hace en los ratos que a alguien le queden libres.

Mientras los campos estén ubicados con claridad no habrá necesidad de impugnar uno contra el otro o de quererlos separar al grado del antagonismo. Si bien no hay dualidad en la intención de crear conocimiento y de crear conceptos, la separación en el ejercicio sí es del todo útil, pues “siempre resulta nefasto que los científicos hagan filosofía sin medios realmente filosóficos o que los filósofos hagan ciencia sin medios efectivamente científicos” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 164). Por consiguiente, la autonomía disciplinaria no solo enriquece la precisión metodológica, sino que también evita la contaminación epistemológica que puede surgir cuando los límites entre disciplinas se desdibujan sin criterios claros. Esto no significa, sin embargo, que deba fomentarse el aislamiento entre la ciencia y la filosofía, sino más bien una colaboración interdisciplinaria informada y respetuosa. Una interacción tal permitiría que cada disciplina aporte sus fortalezas y perspectivas únicas al diálogo, potenciando la generación de un conocimiento más integral y profundo.

Además de la vinculación con la naturaleza, la ciencia y la filosofía tienen la posibilidad crear conocimiento. En palabras de Deleuze, “comportan por ambos lados [...] un *no sé qué* que se ha convertido en positivo y creador, condición de la propia creación, y que consiste en determinar mediante lo que no se sabe” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 129). Si todo fuese sabido no habría necesidad ni de indagación científica ni de ejercicio filosófico, solo quedaría circunscribirse al saber último y primordial que nulifica cualquier contraargumentación. Es por ello, quizá, por lo

que Deleuze se encuentra tan en contra de los autoritarismos y dogmatismos. Si hubiese una Palabra omnisapiente, superior a cualquier dicción humana, no habría necesidad de artificio alguno, salvo cuando la idea misma de semejante posibilidad sea el artificio de dominación.

A su vez, no solo las ciencias y la filosofía son capaces de facultar la creación, puesto que también debe darse su justo valor a las cuestiones estéticas, al arte. Con relación a estos últimos términos Deleuze crea el concepto de *percepto* para aludir a un conjunto de percepciones y de sensaciones que sobrevive a aquél que las experimenta. La obra de arte se vuelve un compuesto de perceptos y de afectos.

Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son seres que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia (Deleuze & Guattari, 1997, p. 165).

Estos otros caminos de saber, cuya predilección se centra en la belleza de la expresión, en la armonía de los colores, en la precisión de los sonidos, en la exactitud en las formas o en la precisión de todas estas combinadas, no debieran ser jamás desestimados, puesto que, por ejemplo, “ciencia y poesía, las dos son saber” (Deleuze, 1987, p. 47). Si en un grupo social se desestima la ciencia, la filosofía y el arte no habrá camino por el cual poder sostener lo humano. Lo anterior en tres sentidos primordiales: por el interés hacia lo que se conciba como dado de bienestar, por la necesidad de crear y por la legitimidad de expresar aquello que se ha descubierto.

5. La pregunta por la verdad

Desde luego, estos aspectos nos conducen a la pregunta por lo verdadero. ¿Qué es la verdad? ¿La preferimos en vez de lo placentero o de lo que parece benéfico? Sin miramientos, Deleuze le quita a lo verdadero su carácter romántico y plantea que

todo el mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad: nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero. Pero los filósofos pretenden que el pensamiento, en tanto que pensamiento, busca la verdad, que ama “por derecho” la verdad, que quiere “por derecho” la verdad (Deleuze, 1998, p. 134).

En realidad, no es que todo mundo sepa que el hombre no busca la verdad, pero lo que tiene bastante más sentido es que la idea que se tenga de la verdad no convierte a nuestra idea en contenedora de la verdad en sí.

En ese orden de ideas, lo falso de la verdad o de nuestras ideas de la verdad radica en la absolutización de lo concreto, en la suposición de que algo se vuelve verdadero solo por pensarlo así. Si cada uno puede elaborar una serie de conclusiones sobre lo que es la verdad, entonces estamos en el plano de la creencia validadora, justo en el punto en el que se debe creer en la propia verdad.

En los distintos grupos sociales se manejan ideas sobre lo que es verdadero. Entre estas ideas están las creencias mágicas o religiosas, aquellas mediante las cuales las personas creen tener garantía suficiente de que lo que dicen es correcto. No obstante, para quienes no compartamos la misma idea religiosa no nos parecerá apropiado o suficiente. En la comunidad a la que uno pertenece puede haber razones en contra que invaliden las que uno cree, de modo que *ser razonable* implica verificar si en la propia comunidad se tienen argumentos contrarios a los que uno cree verdaderos.

En el pensamiento deleuziano no puede concordarse con la separación de lo que es mítico y lo que está probado de manera científica, pues ambas cuestiones interactúan con los significados que tienen las personas. La suposición de que hay un mundo de lo mítico y un mundo de lo científico es mera separación producida por los parámetros aprendidos. Los que provocamos que algo sea visto como mítico o científico somos nosotros según nuestra interpretación. En eso se concuerda con De Sevilla, De Tovar y Arráez (2006) cuando afirman que

el hombre que ejecuta un rito mágico no difiere del hombre de la ciencia que hace en su laboratorio un experimento de física o de química. En ambas la sucesión de los acontecimientos es perfectamente regular y cierta, está determinada por leyes inmutables cuyo proceder puede ser previsto y calculado con precisión (p. 126).

Por supuesto, habría que matizar la idea, pues no se trata de que al no diferir sean idénticos o que busquen lo mismo y con los mismos métodos, pero al menos tienen en común que desean clarificar algo para sí mismos, construir una respuesta, indagar, explorar, provocar, dar a luz.

Suponer que el mundo de lo mítico es para algunos elegidos que “ven más allá de sus narices”, supone división, separación y perspectiva dicotómica. A su vez, pensar que el mundo de lo científico es para algunos superdotados que están más cerca de la verdad por seguir un método es también inverosímil. En todo caso, según López (2019),

mito y ciencia están más cerca de lo que parece. Lo mítico puede convertirse en ciencia [...], mientras que la ciencia [...] se encuentra teñida de aspectos mitificantes. Mientras en el primer caso se intenta conferirle sentido a la vida humana, en el segundo se pretende explicar el ámbito físico del hombre en el mundo (p. 685).

El conocimiento, por tanto, evoluciona en la medida en que existe el diálogo entre la ciudadanía o entre los grupos concretos de esta misma:

La ciencia [...] es un producto social e histórico, obra de personas, la comunidad científica, que comparten valores y prejuicios, entre ellos políticos, religiosos e ideológicos. Gustos y prejuicios, así como obsesiones y particulares cosmovisiones, pueden ser condicionantes de la labor de investigación de los científicos, impidiéndoles observar algunos fenómenos y, sobre todo, haciéndoles ver otros que parecen no corresponder a la realidad (López, 2019, p. 683).

En tal sentido, uno puede creer que sabe, pero eso no es lo mismo a saber. Todo saber está sujeto a verificación. Es probable, en ese sentido, que en algunos años se ponga en duda y sean desbancadas las ideas que se tienen en el presente.

El escéptico en realidad tiene razón al no dar por definitivo lo que se sabe. Puede hacerse una distinción entre motivos para creer en algo, y razones para creer en algo. Las razones pueden sustentarse en argumentos dados por otros pensadores. La creencia más intensa se sustenta no solo en argumentos, sino en motivaciones psicológicas. Creer en el destino del alma puede apoyarse tanto en las ideas de Platón como en la angustia de no querer que haya algo después.

Las ideas compartidas van formando ideologías. A su vez las ideologías sustentan o son la plataforma de algo que nos resulta conveniente. Por tanto, los intereses tienden a encontrar razones, aunque no sean validadas, y de esto se forman las ideologías. Por ejemplo, una ideología de opresión puede sustentarse en ideas fabricadas en torno a los defectos de los oprimidos, a partir de lo cual se sustenta o se intenta justificar la dominación.

La creencia es un saber que puede no tener demasiados fundamentos; el saber tiene mayores fundamentos, pero nunca los tiene definitivos. El conocimiento, para decir que está mayormente fundado, necesita basarse en saberes que tengan mayor solidez:

La ciencia ha tenido primacía porque se entiende que su conocimiento ni es falso ni ilusorio y, además, tampoco es superficial o provisional. Revela realidad, mientras que las experiencias subjetivas, apariencias. Ahora bien, el conocimiento científico no es inmutable, y pueden existir hechos objetivos sobre experiencias subjetivas (López, 2019, p. 682).

De por sí insostenible, aunque algunos lo sigan intentando, la pretensión en torno a la verdad se desvanece por sí sola y nos arroja ante la disyuntiva de construir una idea de verdad centrada o posicionada en lo metafísico o en un Ser incapaz de errar o mentir, o bien caemos en cuenta del engaño, el autoengaño y de la condición humana tan precaria de inventar algo por el *horror vacui* trasladado a las ideas, una especie de temor a la incertidumbre o el quedarse sin raíces. Deleuze entiende que la búsqueda de la verdad, su encasillamiento como meta última, es algo en desuso, y es por eso por lo que advierte que “Kant es el último de los filósofos clásicos: nunca pone en duda el valor de la verdad, ni las razones de nuestra sumisión a lo verdadero”

(Deleuze, 1998, p. 134). Se pone entonces en cuestión el valor de la verdad, y por tanto de la autoridad que la proclama, así como la sumisión que le deben aquellos que escuchan (o leen). Más que buscarla, la verdad se construye.

6. La paradoja del nihilismo

Justo el siguiente paso de la negación de la verdad es el nihilismo, el cual adviene cuando se ha dado paso a la incertidumbre y se entiende que no hay más orden que el caos. El nihilismo puede ser momentáneo, es decir, la vivencia del nihilismo, o bien puede adoptarse y enraizarse en la modalidad empírica de las personas. A pesar de que el nihilista se presenta a sí mismo como gran pensador, en el fondo es un metafísico perezoso. Esto en virtud de que considera que la vida carece de sentido, pero vuelve esa noción el principio de su malestar, justo porque sigue creyendo que debiera tener sentido: “El sentido no es, pues, separable de un nuevo género de paradojas, que señalan la presencia del sinsentido en el sentido” (Deleuze, 1989, p. 88).

El nihilista se distancia de los que parecen optimistas tratando de encontrar sentido en cada detalle, pero al mismo tiempo no le he dejado la esperanza de compartir esa perspectiva del mundo, pues ¿de qué otra manera sería mala noticia el hecho de que no hay sentido? Salvo a los que desean el día les puede incomodar la noche. Así, la desesperanza del nihilista surge de su esperanza no consumada por un sentido. Mantener la idea de un sentido que *debiera* existir le da su toque metafísico, pero al mismo tiempo es un perezoso porque no ha indagado en el *porqué* de su esperanza.

Para Deleuze, la vida es un campo de fuerzas, una intensidad pura que no pertenece a nadie en particular, sino que atraviesa a los seres y los acontecimientos, constituyendo un plano de inmanencia absoluto. Por eso la negación del valor de la vida no siempre se empareja con la evidencia empírica, sino con la obstrucción en el ámbito de las ideas: hay una especie de forzamiento por destruir aquello que parece construido. Quien niega todo valor de la vida es casi como el niño que está en la playa y se sienta a mirar molesto los castillos de arena que construyen otros infantes. Se ríe y se burla de su obstinación, pues afirma, con evidente razón, que los castillos se desvanecerán con el pasar de las olas. Pero el que los castillos se desvanezcan no trae consigo el displacer a la hora de edificarlos. Quien niega el valor de la vida no cae en cuenta de su propia obstinación que a la letra dice: “para que el castillo tenga sentido debiera ser indestructible”. Se equivoca, pues todo lo edificado caerá, tal como toda vida terminará. Mantiene una visión más allá de lo físico, perdiendo de vista que la naturaleza de lo físico es una tendencia a la finalización.

El nihilismo es útil cuando es vivido como un episodio del que uno sale, pero es de muy poco valor cuando se obstina en persistir como un modo ridículo de resistencia. En este sentido, “Deleuze comprende el nihilismo como la empresa de negar o depreciar la vida en este mundo. Dichos efectos suponen una ficción (alguna

clase de “otro mundo”, sea moral, metafísico o religioso) mediante la cual se erige una instancia opuesta a la vida” (Antonelli, 2013, p. 171). Si de verdad se entiende el friccionar de todo entre sí, entonces se asimilará que el absurdo y el sinsentido solo persisten edificándose en posiciones metafísicas, aquellas desde las cuales todo debiera tener explicación y a la vez un sentido, motivo o significado último por el cual existir. Al hablar de este modo no nos adentramos a un nihilismo de segundo orden, sino a la comprensión de la finitud y la aceptación de que ésta no es algo contra lo cual debiéramos (o podamos) vencer. No es nuestro sinsentido algo contra lo cual enfrentarnos, porque solo quien ha entendido el fondo de la cuestión advierte que no hay tal sinsentido, como tampoco sentido. Lo que hay es una especie de detonante que interactúa con las cosas y hace que estas interactúen entre sí mientras existen.

Del devenir cabe mayor certeza porque no ha sido en sí mismo una producción humana. Quejarse por la falta de sentido por pensar que la vida debe tenerlo es una especie de truco de mal gusto, pues se está manteniendo de manera voluntaria aquella que ocasiona el sesgo de nuestra queja. En otras palabras, “si la ficción de la trascendencia es el medio empleado por el nihilismo para quitarle valor al mundo del devenir, la motivación nihilista obedece al resentimiento” (Antonelli, 2013, p. 171). Así, resentido contra los sistemas que en su opinión debieran favorecerle los niega; está molesto con Dios sin percatarse de que mantiene una idea de un dios providente y proveedor; está obsesionado con el señalamiento del error de los demás, pero no abre la mirada ante la perspectiva de su propia ceguera metafísica; se asume como combatiente activo, pero es un pensador aflojerado. El verdadero nihilista no es un tipo doliente o resentido; incluso Deleuze (2010) nos recuerda que “Nietzsche dirá que hay dos plagas, el hombre como enfermedad, el resentimiento y la mala conciencia” (p. 290), e incluso advierte que “el resentimiento y la mala conciencia son, al pie de la letra, lo que Spinoza llamaba el odio y el resentimiento” (Deleuze, 2010, p. 290).

Cosas similares acontecen con aquellos que se quejan de que sus ilusiones no han sido realizadas, sin examinar primero el valor y consistencia de estas. El deseo de lo no realizable es una trampa metafísica, pues edifica la estabilidad emocional y existencial en una quimera fabricada para dotar de sentido una vida a la que no le interesa tenerlo. Esto también repercute en otros pensadores que han asociado la tragedia con la expectativa. Por ello Cuevas (2016) señala que “para Deleuze el teatro hegeliano no es más que un teatro vacío, una dramatización nihilista en la que el deseo expresado es un deseo patológico” (p. 39). Y suele ser que el deseo que nace enfermo no se prepara para la aceptación de su constante latencia. Deleuze (2010) alude que “Spinoza coloca el gusto por las condecoraciones del lado de los afectos tristes. Las recompensas son como una especie de compensación de una tristeza de ser fundamental” (p. 291). Persistir sin realizarse hasta perecer, ese es el rol del deseo patológico, del esperar lo inalcanzable, de querer mirar lo inexistente.

La conceptualización del deseo como patología, según Deleuze, refleja la profunda alienación del sujeto frente a sus propias aspiraciones y su realidad. Este deseo patológico, anclado en la perpetua insatisfacción, perpetúa un ciclo de desesperanza y desilusión que desdibuja no solo la percepción de uno mismo sino también la interacción con el mundo externo. En este sentido, el deseo no cumplido se convierte en un motor de sufrimiento continuo, donde la solución parece ser la renuncia a este deseo irrealizable; sin embargo, esta renuncia no es una resignación, sino más bien un camino hacia una libertad donde el ser puede existir sin la pesada carga de lo inalcanzable. Así, al despojarnos del lastre de las expectativas irrealizables, podemos reconstruir nuestra relación con el deseo de una manera más saludable y auténtica.

Ahora bien, si no se ha tenido la obtusa gallardía para volverse nihilista y no se acepta la vena patológica en el propio deseo, siempre cabe la opción de hacer del sentido algo místico; no obstante, la mistificación ha permitido que emerjan otras maneras de percibir y de relacionarse con las cosas, pues ha favorecido “precisos y diversos momentos que singularizan determinados hitos culturales, que no son más que variaciones del nihilismo, variaciones de la mistificación del sentido de desarrollo lineal y circular de la historia” (Martínez, 2014, p. 51). Un ejemplo de ello es la invención del concepto de Dios, al menos como manera de explicar lo que solía ser o sigue siendo inexplicable, pero, sobre todo, no cabe duda, para dotar de sentido a una vida que es tan tangible como misteriosa. Construir a Dios para que la vida tenga sentido no es criticable, el problema es imponer las ideas que se tienen de Dios y forzar a los crédulos en su significación dirigida. Ante algo así también reaccionan los nihilistas, quizá también con resentimiento, pero tanto el sentido de unos como el sinsentido de otros no puede ser la bandera que represente a la humanidad, si bien esta es mejor representada por la condición de la que emergieron ambas posibilidades. Nietzsche presenta la muerte de Dios como un acontecimiento cultural y filosófico, el colapso de los valores trascendentes en la modernidad; por eso, en torno a Dios, denuncia de manera plural: “*Lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!” (Nietzsche, 2002, p. 209); esto da el paso a nuevas concepciones, creativas y esperanzadoras, y como mínimo diversas.

Cabe entonces mencionar al menos dos modalidades de nihilismo, a la manera de Deleuze (1998):

el primer sentido del nihilismo hallaba su principio en la voluntad de negar como voluntad de poder. El segundo sentido, “pesimismo de la debilidad”, halla su principio simplemente en la vida reactiva, en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas. El primer sentido es un nihilismo negativo; el segundo sentido, un nihilismo reactivo (p. 209).

Hemos dicho que el filósofo es el que crea conceptos, pero para crear cualquier cosa debe existir disposición, no hacia el sentido o la gloria, sino al devenir.

Por otro lado, resulta irónico que uno de los intereses de la ciencia sea romper los dogmatismos y que, no obstante, la actitud de algunos científicos se vuelva dogmática en cuanto a sus propios postulados. Como lo alude González (1989), “el pasado puede ser fuente de sabiduría, pero también de error y de prejuicios. De ahí la importancia filosófica del estudio del conocimiento humano: sabiendo cuáles son los límites de la inteligencia y cuáles son sus posibilidades” (p. 46). Por tanto, algunos de los mitos sobre la ciencia y los científicos, de acuerdo con la visión popular, consisten en que la ciencia nunca se equivoca, que sus postulados son para siempre, que son definitivos, que no deberían contradecirse y que dan autoridad absoluta a quienes los proponen. Por supuesto, la mayoría de los científicos es consciente de que sus afirmaciones serán refutadas e incluso destituidas cuando lleguen otras que las superen, pues el conocimiento es móvil, nunca estático. En ese tenor, el trabajo de Deleuze permite incluso confrontar la investigación que se realiza en las ciencias psicológicas (Nichterlein & Morss, 2017).

Si la gente de a pie observa a los científicos de manera mítica al dotarlos de una credibilidad absoluta se avanza al punto de la sumisión; ofrecerles infalibilidad está a un paso del sometimiento. También están los casos en los que los científicos han sido menospreciados por los gobiernos o las sociedades, pero esto es porque no se les ha comprendido ni siquiera en cuanto a sus posibilidades de aportación genuina. Ambas posiciones deberían quedar desestimadas si se considera que “la psiquis surge en la actividad sociohistórica del ser humano y se manifiesta en ella a través de las interacciones” (Toledo & Cabrera, 2017, p. 11).

En otras palabras, ningún científico y ninguna ciencia tienen el saber definitivo puesto que siempre están sujetos a los sesgos del contexto histórico-social. En cualquier caso, lo óptimo no es solo elaborar algunos conocimientos, sino ser críticos ante el conocimiento en general, sea del origen que sea. Si alguien se mantiene en la idea de que ha dado al mundo un saber universal, infinito e inmutable no habrá aprendido nada. Brown (2010) considera que un acercamiento inspirado en Deleuze puede revitalizar la ciencia social al dotarla de instrumentos conceptuales que reconozcan su carácter multidimensional y en constante transformación.

González (1989) refiere que “lo que cada individuo conoce y su modo concreto de conocer e interpretar el mundo es algo que está configurado por su ambiente cultural, por su sociedad, por su tiempo, por las generaciones pasadas” (p. 64). Por ello, no es que pensemos de manera individual, sino que el contenido de ese pensamiento es una herencia del entorno. No es que por pensar existamos, a la manera cartesiana, sino que por existir de manera colectiva construimos el pensamiento. En ese sentido, no se puede radicalizar el racionalismo. No es que algo sea verdadero por ser razonado, puesto que también la razón nos engaña: “El conocimiento científico, por lo tanto, ni es universal ni absoluto, sino con limitaciones y provisional” (López, 2019, p. 690). Es más, es bastante absurdo hablar de *la* razón en singular, cuando más bien hay razones

diferentes, tanto sobre la moral, sobre lo que debe hacerse o sobre lo que es más apropiado, así como con las explicaciones sobre el origen, la verdad o la naturaleza.

7. Conclusiones

La verdad, según Deleuze, no es un concepto estático ni universal, sino un fenómeno intrínsecamente social, mutable y condicionado por relaciones de poder y configuraciones históricas. No existe una verdad absoluta que se imponga desde una instancia trascendental, sino verdades que emergen, se reconfiguran y desaparecen en el devenir de las sociedades. La verdad, entonces, no es un descubrimiento, sino una producción, una construcción contingente en la que intervienen discursos, estructuras y subjetividades.

La ciencia, la verdad y el nihilismo están intrínsecamente relacionados si se los entiende como productos de la inspección humana, de la voluntad de sentido que orienta la construcción del conocimiento. La ciencia no se erige sobre verdades inamovibles, sino sobre aproximaciones parciales y provisionales que se validan según los métodos y marcos epistémicos del momento. Afirmar lo contrario sería reducir la ciencia a dogma y traicionar su carácter dinámico. La invención de realidades basadas en ficciones, lejos de ampliar nuestro horizonte epistemológico, puede convertirse en un obstáculo si se impone como verdad incuestionable, pues restringe la capacidad de concebir nuevas lógicas y explorar dimensiones aún inexploradas.

No existe la investigación en singular; existen investigaciones que, desde distintas perspectivas, intentan abordar lo desconocido. No existe la ciencia como entidad monolítica; existen evidencias, métodos, errores y reformulaciones constantes. No existe la verdad única; existen significaciones que emergen de cosmovisiones, sistemas lingüísticos y estructuras socioculturales. Pretender una sola manera de acceder a la realidad es ignorar que ésta se revela a través de múltiples prismas, cada uno con sus propios códigos y limitaciones.

Si la ciencia se rigiera por verdades definitivas, dejaría de ser ciencia para convertirse en dogma, en un sistema cerrado que ahoga la posibilidad de la crítica y la transformación. La esencia de la ciencia no es la certidumbre, sino la posibilidad de la revisión, la falsabilidad, el cuestionamiento perpetuo de sus propios supuestos. La filosofía, en este mismo sentido, no se funda en la certeza, sino en la interrogación inagotable. Es la ignorancia la que permite su avance, pues su motor no es el hallazgo de una verdad única y final, sino la multiplicación de las preguntas, la exploración de nuevos territorios del pensamiento.

Así, aunque el discurso académico insista en la búsqueda de la verdad como el propósito supremo de la ciencia y la filosofía, paradójicamente, su hallazgo definitivo marcaría la aniquilación de ambas. La ciencia y la filosofía no existen para hallar una verdad absoluta, sino para sostener la tensión entre lo sabido y lo desconocido,

para desafiar sus propios límites y para reinventar continuamente los marcos de comprensión de la realidad. En todo caso, no se buscan respuestas, se elaboran. En ese sentido, la verdad no es un punto de llegada, sino un campo de batalla donde se disputan significados, visiones del mundo y formas de existencia.

Lo anterior nos invita a seguir explorando cómo las prácticas científicas y filosóficas se convierten en procesos de producción y reconfiguración de significados, en lugar de ser simples descubrimientos de hechos inmutables. En este sentido, la noción de verdad debe analizarse como un campo de batalla donde confluyen discursos, subjetividades y estructuras socioculturales, lo que plantea la necesidad de metodologías que integren la crítica del dogmatismo con la capacidad de la ciencia para la revisión constante de sus supuestos. Así, el enfoque deleuziano abre el debate sobre la relación intrínseca entre la invención de realidades y la emergencia de nuevas lógicas epistemológicas, impulsando investigaciones que examinen el papel de la contingencia en la formación del conocimiento, resaltando la importancia de considerar múltiples prismas interpretativos en torno al ser y la existencia en común.

Referencias

- Antonelli, M. (2013). Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 12, 169-182.
- Bernal, J. (1979). *La ciencia en la historia*. Nueva Imagen-UNAM.
- Bogue, R. (2010). *Deleuzian fabulation and the scars of history*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748641758>
- Brown, S. (2010). Between the planes: Deleuze and social science. En C. Bruun y K. Rødje (eds.), *Deleuzian intersections: Science, technology, anthropology* (pp. 101-120). Berghahn Books. <https://doi.org/10.1515/9781845459642-006>
- Comte, A. (1971). *Discurso sobre el espíritu positivo* (C. Berges, trad.). Aguilar.
- Comte, A. (1978). *La teoría social del positivismo* (G. Valenzuela, trad.). Centro de documentación política.
- Cuevas, L. (2016). Spinoza, Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia. *Rev. Guillermo de Ockham*, 14(2), 33-41. <https://doi.org/10.21500/22563202.2422>
- De Sevilla, M., De Tovar, L., y Arráez, M. (2006). El mito: la explicación de una realidad. *Laurus*, 12(21), 122-137.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (J. Vázquez, trad.). Paidós. <https://doi.org/10.5040/9781350252004>
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido* (M. Morey, trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. (2010). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.

- Deleuze, G. (2022). *Diferencia y repetición* (M. Delpy y H. Beccacece, trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo* (F. Monge, trad.). Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas* (J. Vázquez, trad.). Pre-textos.
- Durkheim, E. (1978). *Las reglas del método sociológico* (A. Leal, trad.). La Pléyade.
- González, A. (1989). *Introducción a la práctica de la filosofía*. ULA.
- López, J. (2019). Elementos míticos y paradigmas científicos. *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, 10, 679-694. <https://doi.org/10.14516/fdp.2019.010.001.026>
- Martínez, R. (2014). Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal. *Revista del Instituto de Filosofía de Valparaíso*, 2(3), 33-63. <https://doi.org/10.22370/rhv.2014.3.90>
- Nichterlein, M. & Morss, J. (2017). *Deleuze and psychology: philosophical provocations to psychological practice*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315741949>
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Edaf.
- Pachilla, P. (2019). Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 95-115. <https://doi.org/10.5209/asem.65855>
- Raffin, M. (2008). El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión. *Lecciones y ensayos*, 85, 17-44.
- Toledo, M., & Cabrera, I. (2017). Corrientes psicológicas determinantes de la concepción del aprendizaje en la enseñanza médica superior. *Educación Médica Superior*, 32(4), 1-14.
- Zemelman, H. (2021). *Pensar teórico y pensar epistémico*. Espacio abierto.