
Gilles Deleuze y el nuevo realismo

Mario Teodoro Ramírez / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Laureano Ralón / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Recibido el 5 de junio de 2016. Aceptado el 10 de septiembre de 2017.

> Resumen

El presente artículo examina la recuperación de la filosofía de Gilles Deleuze en los tiempos recientes. En particular, analiza las continuidades y discontinuidades entre su pensamiento y el denominado “giro realista” en la filosofía continental actual. Al resaltar la afinidad de Deleuze con el “nuevo realismo” (realismo especulativo o realismo ontológico), el nuevo materialismo, la ontología orientada a objetos y las filosofías de procesos, pone en perspectiva la presencia y recepción del filósofo francés en las discusiones en torno a dichos movimientos, los cuales se presentan como una alternativa al pensamiento moderno y posmoderno, y plantean un giro radical respecto del entero paradigma de la filosofía del siglo XX. Así pues, el objetivo del presente trabajo es relevar la recepción y relevancia de Deleuze en las filosofías del “giro realista” en el horizonte de una reflexión sobre el devenir histórico del pensamiento filosófico. En esta línea, hacemos una presentación del filósofo francés como una “anomalía salvaje”, es decir, como un pensador que no fue precisamente para su tiempo, sino para el tiempo por venir: un pensador del porvenir cuya inclinación por la creatividad y lo nuevo facilitaron su recuperación en un diálogo póstumo pero fructífero con las nuevas generaciones de filósofos.

» *Deleuze, realismo especulativo, ontología orientada a objetos*

> Abstract

The present article examines the philosophical recovery of Gilles Deleuze’s philosophy in recent times. In particular, it analyzes the continuities and discontinuities between his thinking and the so-called “realist turn” in current continental philosophy. By stressing Deleuze’s affinity with “new realism” (speculative realism or ontological realism), new materialism, object-oriented ontology and the philosophies of process, it puts into perspective his presence and reception in the discussions around these movements, which present themselves as an alternative to modern and postmodern thought, and propose a radical turn with respect to the entire paradigm of XX century philosophy. The ultimate aim is to show the significance and relevance of Deleuze in the horizon of a reflection about the historical becoming of philosophical thought. To this end, the French philosopher is presented as a “savage anomaly”, that is, as a thinker who was not exactly of his time, but of the times to come: a thinker of tomorrow whose inclination for creativity and the new enabled his return in a posthumous but constructive dialogue with new generations of philosophers.

» *Deleuze, speculative realism, object-oriented ontology.*

No deja de sorprender la recuperación de la filosofía de Gilles Deleuze en los tiempos recientes, así como la intensa discusión sobre su legado que actualmente se desarrolla en ámbitos académicos de distintos países. Aunque a raíz de la publicación con Félix Guattari de *El antiedipo* (1972) alcanzara cierta fama en la década de los 70 del siglo pasado, Deleuze fue pronta y prematuramente identificado con posturas radicalmente posmodernas, posestructuralistas y deconstruccionistas de las que, en realidad, se encontraba bastante alejado. Confinado a esta definición, su pensamiento permaneció en una posición más o menos marginal en las últimas décadas del siglo XX. Como sucedió en otros casos de la historia intelectual, se juzgó a Deleuze por sus planteamientos más controvertidos, sin considerar el contexto general de su obra y pensamiento. Más allá de su dura crítica al psicoanálisis y al marxismo, más allá incluso de cierta simpatía por una izquierda radical, y más allá, también, de sus textos sobre literatura y cine, Deleuze es ante todo un pensador original y profundo, un filósofo en el sentido más estricto de la palabra. En los últimos años, esto ha empezado a ser advertido de tal manera que asistimos actualmente a un amplio desarrollo de los estudios sobre su pensamiento en sus distintas facetas; en particular, como autor de una concepción filosófico-general teóricamente significativa y muy rica en sus implicaciones y aportes.

En este ensayo nos vamos a ocupar de la presencia y recepción de Deleuze en las discusiones en torno a lo que se conoce como el realismo especulativo y el nuevo materialismo (Bennett, 2010; Bryant 2011; DeLanda, 1997, 2002, 2006; Ferraris, 2012; Harman, 2002, 2005, 2011; Johnston, 2014; Meillassoux, 2006/2015; Morton, 2013; Shaviro, 2014). Aunque no se trata de un movimiento homogéneo, estamos ante una propuesta que, en sus distintas vertientes, viene a plantear un giro radical respecto del entero paradigma de la filosofía del siglo XX, en especial de sus consabidos caracteres anti-realistas, subjetivistas y antropocéntricos. Para comenzar, el nuevo realismo propone un restablecimiento de la ontología como disciplina filosófica básica, frente al dominio de la epistemología en las distintas corrientes del pensamiento moderno (desde Kant hasta el positivismo y la fenomenología). Aunque algunos autores dentro de esta nueva corriente pueden suponer que el pensamiento de Deleuze pertenece al paradigma del pensamiento posmoderno, no dejan de considerar a su filosofía como un antecedente relevante, fructífero e interesante para las nuevas búsquedas de este siglo. Hay, de hecho, distintos grados de aceptación y recuperación crítica del pensamiento de Deleuze, y vamos a tratar aquí de dar cuenta de esa gradación. Cabe aclarar que nos ocuparemos de diversos autores que no son propiamente “deleuzianos”, esto es, estudiosos especializados de su filosofía y/o identificados con ella, sino de pensadores con nuevos y propios planteamientos en los que aparece una relación más o menos crítica, o más o menos receptiva, frente al pensamiento de Deleuze. A través de esta contrastación nuestra intención es relevar la recepción y relevancia de la filosofía deleuziana en el horizonte de una reflexión sobre el devenir histórico del pensamiento filosófico, además de su función y alcance.

> La anomalía deleuziana

Al observar el enorme impacto de la filosofía de Deleuze en el pensamiento reciente, podemos constatar que el filósofo francés no era precisamente un pensador para su tiempo, sino un pensador para el tiempo por venir, un pensador del porvenir. No porque tuviera la extraña habilidad de

prever el futuro, sino porque tenía la enorme capacidad de inventarlo, de construirlo. Un pensador original y creativo como él no podía agotarse en su momento histórico: muchas de sus ideas requerían un nuevo tiempo y, fundamentalmente, de tiempo para ser entendidas, procesadas y asimiladas. De acuerdo con la figura gadameriana del círculo hermenéutico, podemos decir que Deleuze contribuyó él mismo a construir las condiciones intelectuales que hoy permiten una recepción más justa de su filosofía. Ciertamente, el factor de la distancia en el tiempo es también una condición de comprensión. La asunción de nuevas posturas y perspectivas facilita un mejor entendimiento, mientras que estar demasiado pegados y apegados a algo no nos permite verlo en todo su alcance y magnitud. Cierta distancia, temporal y crítica, es sin duda necesaria. De ahí que sea la *diferencia*, y no la identidad o la identificación, la condición necesaria de la comprensión. Así, no ser deleuzianos *avant la lettre* es lo que puede permitirnos hoy una mejor valoración y un mejor entendimiento del fascinante pensamiento de Deleuze, de su significado y de sus valiosos aportes.

Toni Negri, pensador y militante de izquierda italiano, cercano a Deleuze, escribió un libro sobre Spinoza desde una cierta perspectiva deleuziana que tituló *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Proponemos usar aquí la expresión “anomalía salvaje” para caracterizar la propia figura de Deleuze (quien, por otra parte, siempre se consideró a sí mismo un spinozista puro). Deleuze es un pensador “anómalo” en la medida en que actúa a contracorriente de las diversas posturas del pensamiento filosófico del siglo XX y, en cierto modo, de toda la historia de la filosofía. Su potente y excesiva creatividad filosófica desborda con creces los marcos ordinarios y las distintas y restrictivas posturas y corrientes que dominaron el siglo XX. Desde un principio, Deleuze marcó distancia respecto de la tradición fenomenológica, muy presente en el ámbito intelectual francés y europeo de mediados del siglo pasado. Aunque podía simpatizar con ciertos aspectos del existencialismo y del marxismo, nunca suscribió enteramente a estas posturas; de hecho, rompió tempranamente con las tres Hs que dominaban la tradición filosófica continental: Hegel, Husserl, Heidegger. Cercano a, y a veces identificado con, las posiciones del estructuralismo y el posestructuralismo (Lacan, Althusser, Derrida), la alianza con el psicoanalista heterodoxo Félix Guattari le permitió articular una concepción diferente que rompía de manera radical y contundente con todas las formas y estilos del pensamiento y la cultura del momento. Por otra parte, aunque despreciaba supinamente la llamada filosofía analítica anglosajona por considerarla la negación misma de la filosofía, Deleuze profesaba gran interés y valoración por los pensadores clásicos dentro de ese ámbito intelectual, como David Hume o Alfred North Whitehead, así como algunos artistas norteamericanos se contaban entre sus preferidos, como los novelistas Herman Melville y William Faulkner, o los cineastas Orson Welles o Vincente Minnelli. Otros desarrollos de la filosofía del siglo XX, como la hermenéutica o la teoría crítica habermasiana, los juzgó Deleuze superficiales y de talante más bien conservador.

En concreto, lo que Deleuze cuestiona de prácticamente toda la cultura filosófica de su tiempo es su condescendencia con las debilidades de la época y, por ende, su renuncia implícita a la promesa del pensamiento filosófico. Deleuze quiso ser ante todo –y lo fue, lo es– un pensador de gran calado y alcance, a la altura de los grandes pensadores del pasado que le interesaron y en quienes encontró sus fundamentos teóricos y sus auténticas filiaciones: Leibniz, Hume, Kant incluso, Hegel y Kierkegaard en ciertos aspectos, y claramente Spinoza, Nietzsche y Henri

Bergson. Por contraste, no comulgó con las grandes y reconocidas figuras del siglo XX: no fue husserliano ni heideggeriano ni wittgensteniano. Tampoco aceptó el confinamiento de la filosofía a ámbitos especializados, restrictivos y aislados, ni quiso ser partícipe de las odas lúgubres a la oscuridad existencial, la finitud, la falta, el fracaso, o del decaído anhelo de un Dios ausente que tanto atrajo a varias figuras del siglo XX. Asumió, decimos, la potencia del pensamiento con alegría y audacia. La filosofía, según su famosa definición, es una actividad creadora, y en particular, consiste en la “creación de conceptos” capaces de vectorizar la experiencia concreta y plegarse a la sinuosidad del ser en su devenir incesante. Esta valoración de la “creación” se extiende a todos los ámbitos. Como observa Peter Hallward (2006), toda la filosofía del pensador francés puede ser entendida como una “filosofía de la creación”, como una ontología del acto creador. Éste es el sentido del “empirismo trascendental”, término con el que el propio Deleuze calificó en algún momento su programa filosófico; y es también el sentido de su autodefinición como un “metafísico puro”. En efecto, para Deleuze y Guattari (2005), la presunta muerte de la metafísica y la superación de la filosofía fueron falsos problemas que consideraban “futilidades inútiles y fastidiosas” (14-15). Así pues, la singular metafísica de Deleuze, incluso cierta teofanía deleuziana, se elabora bajo el signo de la actividad creadora, de la vida creadora, y se presenta como un elogio de lo “abierto” y de lo “nuevo”. De hecho, no podemos entender a Deleuze como el gran filósofo de la *inmanencia* si no lo entendemos a la vez como un filósofo de la novedad y como un arquero lanzador de grandes flechas.

En relación con esto último, es importante destacar que el énfasis en la creación y lo nuevo implica un quiebre radical respecto de toda una tradición filosófica anterior que –de Platón a Heidegger– priorizó el retorno a los orígenes, ya sea mediante la reminiscencia o la destrucción metafísica. Este abordaje arqueológico mantiene intacto el principio de identidad en detrimento de los seres individuales, que considera como copias degradadas de algo más original y originario (las formas perfectas, el ser en general). Por supuesto que los modelos que regulan la relación entre el ser y los seres, entre lo uno y lo múltiple, han ido variando de una filosofía a otra (lógico, analógico, intencional, emanativo, etcétera), pero en todos los casos se mantuvo la subordinación de lo óntico a lo ontológico, en menosprecio de la realidad concreta que nos confronta y opone resistencia. Esta aproximación a las cosas, exasperada en la modernidad a partir del “giro copernicano” de Kant con su énfasis en las condiciones formales de posibilidad de la experiencia, culmina en una profunda escisión entre la filosofía y la ciencia. Durante la primera mitad del siglo XX, la fenomenología en sus diversas expresiones (trascendental, existencial, teológica) exacerbó esta bifurcación de la naturaleza propugnada por la filosofía crítica de Kant y adoptada de forma acrítica por casi toda la filosofía continental posterior. Para Husserl, la ciencia toma como un ser verdadero lo que es en realidad un método; para Heidegger, la ciencia calcula pero no piensa; para Merleau-Ponty, la ciencia es segunda respecto a nuestra experiencia perceptiva del mundo. La filosofía de Heidegger, en particular, profundizó esta división al considerar que el entendimiento óntico de la ciencia, en cuanto indagación de una región específica y parcial del ser, constituye una forma de comprensibilidad derivada de la experiencia vivida del *Dasein* en la cotidianidad. En efecto, aunque Deleuze suele considerar a Kant como su más formidable adversario, su verdadero rival contemporáneo no es otro que Heidegger, cuya relación entre el ser y el ser-ahí, en cuanto proceso de apropiación recíproca, plantea una correlación que supera la lógica de la representación, aunque manteniendo la primacía del ser en general y la centralidad del *Dasein* como ente ejemplar.

La “no-relación” de Heidegger con Deleuze ha sido desarrollada por otros autores (Rae, 2014), por lo que no profundizaremos mucho más en esa dirección. Sin embargo, es importante resaltar una serie de (dis)continuidades adicionales, por demás significativas. Como sabemos, al momento de la publicación de *Diferencia y Repetición* (1990), Heidegger gozaba de una gran popularidad en Francia y, en cierto modo, este libro seminal de Deleuze puede tomarse como una reacción contra el influyente libro de Heidegger, *Identidad y Diferencia* (1957), publicado diez años antes. Ciertamente, Heidegger avanza allí hacia un tratamiento de la diferencia introduciendo la noción de “acontecimiento” [*das Ereignis*], noción capital para las filosofías posmodernas subsecuentes inspiradas en su pensamiento. Sin embargo, las nociones de un develamiento histórico, de una co-apropiación recíproca y de un “pensamiento meditativo” (no metafísico) son insuficientes a la hora de erradicar de su filosofía el principio de identidad que concibe al Ser como punto de referencia. A este respecto, resulta llamativo que, como sugiere André Cloots (2009), el título del primer y más importante trabajo filosófico de Deleuze contenga dos indicios claves para la comprensión de su nueva propuesta: por un lado, “diferencia” precede a “identidad” en el título, y por otro, “identidad” se transforma en “repetición” (62). Estas dos operaciones nos dan la pauta, primero, de una subversión radical del principio de identidad (la analogía del juicio, la similitud de la percepción, etcétera), y segundo, de una tentativa de pensar la diferencia en sí misma y no en términos dialécticos, es decir, como algo externo a dos cosas. Tampoco se contentará Deleuze con invertir el orden de los factores, como parece hacer Derrida cuando prioriza la diferencia sobre la identidad en un “relacionismo” (Harman, 2009: 75) de superficie que conduce, mediante el juego de diferencias, a un relativismo infinito. En rigor, estas tentativas post-estructuralistas continúan pensando la diferencia *a través* de la diferencia ontológica heideggeriana y no *como* diferencia pura (Rae, 2014: 121). Para Heidegger y sus discípulos, es sabido, la diferencia deriva de un despliegue histórico del Ser, mientras que para Deleuze, el despliegue es el ser mismo: su síntesis disyuntiva supone una proliferación “rizomática” (no jerárquica) de multiplicidades que superan la dualidad entre lo uno y lo múltiple. El Ser, en su incesante devenir, ya no es aprehensible por un pensamiento que se limita a ser su *ahí* y esperar pacientemente el develamiento de sus misterios. Para Deleuze, al igual que para Heidegger, hay algo que fuerza al pensamiento a pensar; sin embargo, para el filósofo francés, el pensamiento es mucho más que una receptividad activa, mucho más que una respuesta adecuada a las solicitudes del mundo circundante. Dicho de otro modo, el pensamiento para Deleuze no está vinculado de manera negativa al olvido del ser, sino que cumple un papel afirmativo: vectorizar la experiencia concreta a través de la creación de conceptos lo suficientemente maleables para amoldarse a la sinuosidad del ser.

Contra este trasfondo, vale la pena aclarar qué entiende Deleuze por la famosa y a veces no bien entendida fórmula de la filosofía como creación de conceptos. Cuando él habla de “concepto” lo hace en el sentido de Hegel, es decir, de una construcción del acto del pensamiento, no en el sentido de la lógica formal o en el sentido lingüístico-semántico. El concepto no es una definición ni es una palabra, y no basta con usar nuevas o extrañas palabras –una jerga– para tener un concepto. Un concepto filosófico consiste en un conjunto, una configuración o una constelación de conceptos, afirmación un poco paradójica: un concepto no es uno sino una multiplicidad de conceptos. Por ejemplo, Descartes crea en la historia de la filosofía el famoso concepto de “ego cogito”, pero este concepto no se presenta ni se comprende por sí solo, sino por asociación

con otros conceptos que concretan su sentido y alcance como “sustancia pensante”, “sustancia extensa”, “duda”, “certeza”, “método”, etcétera. Decíamos que Deleuze mismo crea o recrea el concepto de “inmanencia”, pero que este no podía ser entendido cabalmente sin la concomitancia de los conceptos de “apertura”, “virtualidad”, “devenir”, “novedad”, “creación”, etcétera. Podemos observar en este ejemplo que si bien la filosofía es creación de conceptos, esta actividad creadora no puede proceder sino secundada por un gran conocimiento de la historia de la filosofía, conocimiento del que Deleuze hizo gala ante todo (y que lo distingue de otros pensadores del siglo XX que hacían gala de una profunda ignorancia de la historia de la filosofía). Si un concepto lo entendemos como una multiplicidad que se ramifica indefinidamente (cada concepto de la constelación puede remitir a otras constelaciones), podemos entender entonces la idea deleuziana de que los conceptos pueblan y crean el plano de inmanencia y de que, al fin, el plano de inmanencia es la realidad misma, lo Absoluto mismo. Podemos entender también porque, en *¿Qué es la filosofía?* (1993) Deleuze y Guattari repiten sin rubor la arcaica frase de Parménides de que “Pensar y Ser son los mismo”. En tanto que la filosofía no puede estar sometida al criterio de verdad, es decir, en tanto no se mueve en el “plano de referencia” como lo hace la ciencia o, con otras palabras, en tanto la filosofía no compete con la ciencia (no quiere ser ni una aprendiz de ciencia ni una súper-ciencia), consiste en construir conceptos que tienen como fin determinar lo Real mismo, darnos la realidad como tal. En este sentido, la filosofía de Deleuze tiene claramente una vocación realista, y podemos entender el porqué de su presencia en las discusiones actuales del nuevo realismo. Con pocas palabras: mientras que la tradición filosófica se preocupa de representaciones inmatrimales de lo trascendente, la filosofía deleuziana se ocupa de los materiales inmanentes de lo real.

La última precisión que haremos sobre este punto es que la creación conceptual no es un proceso “arbitrario”: no se trata de un constructivismo meramente convencional, sino que está guiado por el compromiso de aprehender y comprender el Ser, lo Real, y que sus criterios sólo pueden ser, por una parte, el de la consistencia interna del pensamiento y, por otra, el de la evidencia de la capacidad de los conceptos para “funcionar” y ser adoptados como buenos medios para el pensar. No se trata, dice Deleuze en varias ocasiones (retomando una expresión de Godard), de construir ideas justas sino *justo ideas*, no ideas verdaderas sino *verdaderas ideas*: consistentes, potentes, creadoras, eficaces.

> La apropiación actual del pensamiento de Deleuze

Decíamos al inicio que existía en ciertas líneas del pensamiento filosófico reciente una reconsideración y hasta apropiación más o menos crítica de la filosofía de Gilles Deleuze. En lo que sigue daremos cuenta de la apropiación o actualización de ese personaje virtual llamado Gilles Deleuze, por obra de diversos autores inscritos en las corrientes del “nuevo realismo”, ya en el “nuevo materialismo”, el “realismo especulativo”, la “ontología de objetos” o la “ontología de los procesos”. En un subsiguiente apartado haremos una evaluación general del significado y los aportes de la filosofía de Deleuze al pensamiento de nuestro tiempo.

> Deleuze y el nuevo materialismo

En la década de los 90 del siglo pasado empezó a ser reconocido el pensador francés Bruno Latour (1991), cuyo trabajo no se desarrollaba estrictamente en el campo de la filosofía sino en el de la teoría, la historia y la sociología de la ciencia, pero cuyas suposiciones e implicaciones tendrían amplias consecuencias para el pensamiento filosófico. Aunque no es claramente observable la influencia de Deleuze en su pensamiento, ciertos aspectos de sus planteamientos tienen resonancias claramente deleuzianas. Latour propone una visión realista y materialista aunque bajo una nueva modalidad de esos términos, definida en principio por el deslinde crítico respecto a todo antropocentrismo (que será uno de los tópicos del nuevo realismo), es decir, respecto a toda postura epistemológica y ontológica que otorgue a la perspectiva humana un lugar privilegiado en la comprensión de lo real. Latour propone pensar en términos de transversalidad, de figuras que atraviesan y configuran los supuestos órdenes de la realidad, y propone entonces una ontología *plana* donde los seres de la más distinta índole deben ser considerados a un mismo nivel. Resuena aquí la idea de Deleuze de la univocidad ontológica, es decir, de que el Ser es el mismo en la multiplicidad y pluralidad de sus diferencias. En Latour, la realidad (el Ser) aparece como un conjunto de redes cuyos agentes, llamados por él “actantes”, pueden ser tanto entes humanos como entes no humanos. El teórico francés se ocupa así de los fenómenos más raros y específicos como microbios, científicos, políticos, empresas y variaciones climáticas, en un agenciamiento de entes y conceptos que parecen sacados de un libro de literatura fantástica. Latour es uno de los primeros pensadores post-deleuzianos en sistematizar un pensamiento de las multiplicidades.

No obstante, es Manuel DeLanda, un mexicano residente en Nueva York, profesor de la Universidad de Columbia, quien ha hecho la mejor exposición de una ontología plana, materialista y orientada a las ciencias, y con una clara influencia del pensamiento de Deleuze, a tal punto que DeLanda es reconocido actualmente como el mayor (y mejor) especialista en la filosofía de Deleuze. Desde su puesto de profesor en una universidad norteamericana, y con intereses en diversas disciplinas técnicas, científicas y artísticas, DeLanda se ha propuesto ante todo, como él mismo lo confiesa, enseñarles a los analíticos norteamericanos la validez teórica y la utilidad epistemológica del pensamiento deleuziano, es decir, las fuentes científicas y la concepción de las ciencias que está presente en la obra de Deleuze, desde su interés por la matemáticas y el cálculo diferencial en *Diferencia y repetición* (1990), hasta sus diversas alusiones o referencias a distintas ciencias (topología, física, biología molecular, zoología, botánica, etología, etnología, geografía de las poblaciones, historia política, lingüística, semiótica, historia del arte, etc.) tal y como se puede observar en sus obras con Guattari: *El antiedipo* (1973), *Mil mesetas* (1988), *¿Qué es la filosofía?* (1993). En descargo, habría que reconocer que igual importancia tiene en el pensamiento de Deleuze el recurso filosófico a las distintas artes, como la pintura, la literatura, la música y, de modo destacado, el cine.

Expuesta en sus distintas obras, como *Mil años de historia no lineal* (1997), *Intensive science and virtual philosophy* (2002), *Assemblage Theory and Social Complexity* (2006) o *Deleuze: History and Science* (2010), DeLanda aboga por una filosofía de procesos, de la complejidad, que significa, según sus palabras, “agregar a las propiedades que definen la identidad de un objeto sus *tendencias y capacidades*” (DeLanda, p. vii). DeLanda hace uso fundamental de la noción

deleuziana de *virtualidad*: el campo de las *diferencias intensivas*, como medio para pensar las totalidades de un modo que podamos escapar a la alternativa entre un formalismo idealista (las totalidades son sólo construcciones mentales) y un realismo sustancialista (las totalidades son realidades empíricas, actuales). Las totalidades operan según interacciones, relaciones, y se afectan y complejizan entre sí y a los entes que las conforman; son “agenciamientos” (o ensamblajes) que operan en diversos niveles de complejidad. De hecho, la noción de agenciamiento (o ensamblaje) es una alternativa a los conceptos de totalidad y de esencia propiciados por la tradición filosófica. Según DeLanda (2006), el problema con las totalidades es que se rigen por relaciones de interioridad (relaciones intrínsecas) presupuestas por un todo existente de antemano, lo cual implica una macro reducción de sus componentes o partes individuales. Con otras palabras, el problema con las totalidades es que suscriben a una “metáfora organicista”, la cual supone una suerte de monismo de la substancia o holismo funcional en el que a) el todo es más que la suma de las partes, y b) las partes encuentran su identidad a partir del lugar que ocupan, y la función que desempeñan, en dicho todo. DeLanda parece aceptar el primer punto y rechazar el segundo. Los ensamblajes no son un todo perfecto, sin soldaduras, sino una zona intensiva de consistencia y homogeneidad que emerge y se perpetúa a partir de las múltiples relaciones entre sus diversos componentes. Dichas interacciones están reguladas por una causalidad “no lineal” a partir de la cual dos ensamblajes solo interactúan entre sí a través del encuentro de sus componentes materiales y expresivos. Dichos componentes funcionan, en su capacidad de afectar y verse afectados, como “catalizadores” que modifican la consistencia del todo de forma indirecta, es decir, modificando la configuración del ensamblaje selectivamente. En definitiva, si bien el todo es mucho más que la suma de sus partes, en cierto sentido cada parte es un todo en sí mismo.

El punto básico de DeLanda es estudiar las propiedades *emergentes*, que surgen de la relaciones entre los diversos componentes del ensamblaje. Esto va contra cualquier “micro reduccionismo” cientifista de corte fisicalista como el que ha sido defendido por muchos autores del siglo XX. Pero también va en contra de las nociones de esencia y substancia, así como de posibilidad y potencia, dado que las capacidades o propiedades emergentes surgen del encuentro contingente entre dos o más elementos, no de un excedente necesario que se ocultaría en el subsuelo componente mismo (una suerte de trascendentalismo subterráneo). Retomamos más adelante esta línea del materialismo especulativo.

> La crítica de Meillassoux a Deleuze

El movimiento del “realismo especulativo” surgió en 2007, a raíz de la publicación en 2006 del libro *Después de la finitud. Ensayo sobre la contingencia de la necesidad* (2015), del filósofo francés Quentin Meillassoux. De alguna manera este libro ha catalizado la novedad filosófica de nuestro siglo. Uno de los aportes más reconocidos de Meillassoux consiste en el concepto de “correlacionismo”, con el cual busca caracterizar, más allá de la oposición idealismo-realismo, a todo el pensamiento moderno, incluido el posmoderno. “Correlacionismo” refiere a esa posición, definida desde Kant, de que sólo tenemos acceso a la “correlación” sujeto-objeto (o Pensamiento-Ser, o

Lenguaje-realidad, o Ser humano-mundo) y que nada podemos decir de la cosa en sí, de la realidad más allá de nosotros, del absoluto como tal. Contra el correlacionismo de toda la filosofía moderna (desde el kantismo hasta el positivismo y la filosofía analítica, desde la dialéctica hasta la fenomenología y la hermenéutica) y su eminente y evidente antropocentrismo, Meillassoux ha propuesto una concepción ontológica radicalmente novedosa centrada en la afirmación de la “contingencia absoluta” de lo existente, el principio de factualidad (la no-facticidad de la facticidad) o principio de irrazón (no hay una razón o causa última de lo existente), y la asunción del Hípercaos como consistencia última de lo real. Cabe aclarar que el filósofo francés asume una postura plenamente racional en el sentido de que cada una de sus propuestas es expuesta a través de una rigurosa argumentación.

Son dos las críticas a Deleuze que se siguen del planteamiento de Meillassoux. En primer lugar, su asunción, un poco al paso, de que la filosofía de Deleuze no escapa a la fórmula del “correlacionismo”, es decir, que forma parte del gran paradigma o la gran episteme de la modernidad, que tiene siempre, para Meillassoux, inaceptables implicaciones escépticas y relativistas. Si bien Deleuze no se alinea a las formas del correlacionismo más comunes y autolegitimadas –las que piensan en términos de la “representación” y bajo el supuesto de un sujeto racional, intencional y objetivante– sí mantiene un correlacionismo que tiene por polo la esfera de la vida y el deseo. Se puede deducir así que la ontología deleuziana se presentará siempre como una comprensión del Ser sobre-determinada por las condicionantes vitalista y deseante, por el inconsciente maquínico incluso, donde más allá del ser conforme al Deseo, más allá de la vida, no hay para Deleuze realidad que importe.

Aunque Deleuze busca por todos los medios salir de los paradigmas de la modernidad filosófica, su fuerte interés por las orientaciones prácticas del pensamiento, es decir, su fehaciente compromiso con una ética vitalista y un ejercicio crítico contra todas las formas de sujeción y limitación de las fuerzas creadoras, lo lleva a mantenerse en la esfera del correlacionismo, si bien resulta ser el pensador que más apuesta a una “salida” (el Afuera), más allá de las circunscripciones ideológicas del “humanismo”, más allá de toda posición complacientemente antropocéntrica. Aun así, para Deleuze la ontología no resulta un fin en sí mismo, sino el recurso o la prueba para la conformación de un “pensamiento ético”, esto es, de una acción vital basada o fundada en la comprensión del Ser, del acontecimiento y del devenir, más allá de todo valor, concepción, ideología, es decir, de todo artificio meramente humano y, por ende, comprometido con el nihilismo. Sin embargo, más allá de sus condiciones y contextos, el pensamiento deleuziano deja abierta la vía ontológica de la filosofía, mostrando su valor y necesidad.

En segundo lugar, Meillassoux retoma la filosofía de la inmanencia de Deleuze y se propone llevarla a sus últimas consecuencias, lo que implica señalar un límite o un equívoco en la concepción deleuziana de inmanencia. ¿Cuál es ese límite, ese equívoco? Si bien es cierto que Deleuze es, por excelencia, el pensador contemporáneo de la inmanencia (la tercera gran figura del inmanentismo moderno, después de Spinoza y Bergson), es decir, el filósofo que piensa al Ser a partir de él mismo, sin necesidad de ninguna muleta trascendente, Meillassoux encuentra que el defecto de la inmanencia deleuziana, y quizá de toda filosofía de la inmanencia existente hasta hoy, es su vínculo con la idea de “necesidad”, con la idea de que el Ser, en tanto que se

basta a sí mismo, es “necesariamente” lo que es y no puede ser de otro modo. Esta restricción es lo que a Meillassoux le parece inaceptable si en verdad asumimos un inmanentismo radical. Desde su punto de vista, la inmanencia significa más bien que atendidos al ser en cuanto tal todo “puede ser”, cualquier cosa es posible. Esto significa también un avance respecto a la idea de “devenir”. Meillassoux busca ir más allá de la idea bergsoniana-deleuziana del devenir como un “flujo continuo” hacia una concepción del devenir como posibilidad de emergencia absoluta, de innovación extrema o de cambio total. Meillassoux plantea incluso la tesis de la contingencia de las leyes de la naturaleza, su carácter no absoluto. En la medida que des-absolutiza la idea de necesidad y absolutiza la de contingencia, el filósofo francés asume que una filosofía de la inmanencia absoluta no conoce ningún límite, ni siquiera el de la mortalidad, el de la muerte. Al menos, según él, cabe pensar el carácter no lógicamente contradictorio de la posibilidad de la inmortalidad, incluso de la posibilidad de lo “divino”. Sólo llevando la inmanencia a sus límites absolutos, es decir, absorbiendo dentro de ella aquello que se consideraba como “trascendente” (la inmortalidad, lo divino, lo absoluto), es posible “salvar” a la inmanencia de sus implicaciones todavía restrictivas, relativistas o nihilistas. Inmanencia no significa entonces “sólo hay esto y nada más”, sino “hay todo esto y todavía más”. Es una manera de ajustar cuentas en definitiva con la modernidad y su talante al fin positivista, reduccionista e irremediabilmente nihilista.

> Deleuze: ontología de objetos y ontología de procesos

Una derivación relevante del nuevo realismo (realismo especulativo o realismo ontológico) ha sido la llamada “ontología orientada a objetos” del filósofo norteamericano Graham Harman. Con bases fenomenológicas y heideggerianas, este autor ha recuperado la noción de sustancia de la tradición metafísica para insistir en la irreductibilidad del objeto real, e incluso del propio objeto sensible (“objeto sensual” u “objeto intencional”), desde una perspectiva totalmente anti-antrópocéntrica. Ahora bien, para la ontología orientada a objetos *todo es objeto*, no hay sujeto o, más bien, el propio sujeto es un objeto entre otros y las llamadas “cualidades subjetivas” son en realidad cualidades del objeto. De esta manera, a la vez que supera el anti-realismo de la filosofía moderna, la ontología orientada a objetos supera el consabido dualismo (sujeto-objeto, naturaleza-cultura, materia-espíritu, etc.), dominante en toda la modernidad y parece que desde la historia del pensamiento en general, es decir, desde el mito (sagrado/profano) y la religión (trasmundo/mundo). Más que primacía del objeto lo que tenemos con Harman es, pues, una ontología no-jerárquica, horizontal o, como luego dirá Bryant (2011), una “democracia de los objetos”.

Así pues, para Harman, el objeto es lo que existe en sí y por sí mismo, lo que existe de forma autónoma y autosuficiente. La cosa se retrae sobre sí misma y sólo podemos captarla a través de sus “alusiones” (*allure*). Frente a otras posturas del nuevo realismo, Harman sostiene que sólo podemos afirmar la realidad independiente y autónoma del objeto si no lo reducimos a sus accidentes o relaciones (en el nivel supra o en el nivel infra: “enterrar” o “demoler” las cosas). Así, Harman cuestiona toda concepción ontológica no sólo de carácter “correlacionista”, como hace Meillassoux, sino, en general, de carácter “relacionista”, esto es, que priorice la accesibilidad

al objeto más que el objeto mismo. Según Harman (2011), el “correlacionismo” identificado por Meillassoux como el principal obstáculo para la filosofía contemporánea desde Kant consiste de dos postulados básicos:

1. La relación humano-mundo se sitúa en el centro de la filosofía, pues no podemos pensar algo sin pensarlo.
2. Todo conocimiento es finito, incapaz de alcanzar la realidad en sus propios términos.

La diferencia fundamental entre Harman y Meillassoux es que el primero rechaza el punto 1) a la vez que afirma el punto 2), mientras que el segundo rechaza el punto 2) a la vez que afirma el punto 1).

Desarrollando el pensamiento de Harman, podemos afirmar que el relacionismo conduce, tarde o temprano, a un “constructivismo” epistemológico, pues las relaciones sólo pueden ser aprehendidas a través de “esquemas” o “estructuras” que ineludiblemente poseen carácter de “construcciones” teóricas e intelectuales, es decir, “humanas”; todo lo cual nos retrotrae finalmente a las posturas anti-realistas del pensamiento del siglo XX.

Aunque no se ocupa directamente de la filosofía de Deleuze, si bien la menciona en varias ocasiones, parte de la crítica de Harman parece dirigirse a un tipo de teoría como la del filósofo francés, a quien acusa de demolidor de objetos por pretender reducir su realidad autónoma unificada a un flujo primordial del devenir. Particularmente en sus obras con Félix Guattari, Deleuze hizo gala de una concepción relacionista, procesual, profundamente anti-sustancialista. Conceptos excesivos como rizoma, multiplicidades, devenires, agenciamientos (ensamblajes), máquinas de guerra, hacen referencia a una perspectiva donde el Ser, la realidad en todos sus niveles es concebida como un movimiento continuo y complejo de relaciones, y donde el ente por sí solo y en sí mismo es poco menos que nada. Lo que existe y lo que importa, para Deleuze y Guattari, son las relaciones, los encuentros, incluso los choques, los enfrentamientos, las capturas. Cabe señalar que Deleuze abonó desde sus obras anteriores a esta concepción ontológica procesal. Desde *Diferencia y repetición*, quizá su mayor y más puro texto filosófico, al afirmar el primado de la Diferencia sobre la Identidad (y la representación), Deleuze apunta a una visión del Ser como variación y multiplicidad, como virtualidad –esto es, como posibilidad actuante, potencia pura, “abstracta”, irreductible como tal a ninguna determinación identitaria y sustancialista. En la línea de las ontologías de Spinoza, Nietzsche y Bergson (y luego Leibniz), Deleuze privilegia en todo momento una concepción del ser como fuerza, acontecimiento, devenir, en la que nada está fijo y estable y ninguna trascendencia (Dios, el yo, la Ley) puede confinar y controlar los poderes de la inmanencia radical. La contundencia de la concepción ontológica deleuziana es tal que difícilmente podrá ser ignorada o eludida por los nuevos realistas.

Levi Bryant, otro autor vinculado a la ontología orientada a objetos y gran conocedor de la filosofía deleuziana, trata de mediar entre la perspectiva ontológica del pensador francés y la inusual posición ontológico-sustancialista de Graham Harman. Para lograrlo propone una redefinición de la noción de sustancia que a la vez permita superar la paradoja de la sustancia que lleva la destrucción de este concepto. La paradoja consiste en que la sustancia o bien es

sólo la suma de sus cualidades, y entonces no es nada en sí misma, o bien es algo más que sus cualidades pero entonces cada sustancia es igual a cualquier otra. Así, dice Bryant: “My thesis is that the substantiality of objects is not a bare substratum, but rather an absolutely individual system or organization of *powers*”.¹ La sustancia es una capacidad o una potencia y no un mero conjunto inerte de propiedades, y éstas son más bien actualizaciones o localizaciones de aquella capacidad. De esta manera, según el ejemplo de Bryant, no hay que decir que “la taza es azul” sino, más bien, que “la taza azulea” o “la taza está azuleando”. Se trata pues de convertir al adjetivo (que define la propiedad) en un verbo, en una acción. “The blueness of the mug is not a quality that the mug has but is something that the mug does”.² Bryant aclara, no obstante, que la potencia de la taza no estriba en producir el “azul” sino una “coloridad” variable. De esta manera, refuerza su propuesta interpretando la distinción entre el plano de las manifestaciones locales de una sustancia y el de su ser virtual propio en términos de la diferencia entre el nivel geométrico y el nivel topológico. Las variaciones del ser virtual de la sustancia consisten en un proceso continuo, intensivo, mientras que las variaciones de las manifestaciones responden a un proceso discontinuo, analítico o extensivo.

Si bien la distinción entre lo virtual y lo actual es debida a Gilles Deleuze, siendo uno de sus aportes más relevantes al pensamiento ontológico, Levi Bryant plantea no obstante una diferencia con la concepción del filósofo francés. Según él, la insistencia de Deleuze en mantener una contraposición (casi dicotómica) entre lo virtual y lo actual lo lleva de alguna manera a disolver el ente “individual”, el objeto, es decir, a mantener una forma del antiguo monismo metafísico. A fin de cuentas, para Deleuze, como para Spinoza, el Ser o la sustancia absoluta es una y la misma siempre y los entes individuales no son más que “modos” o “apariencias” de esa sustancia y nunca poseen una realidad propia. Consistente con Graham Harman, Bryant busca mantener la sustancialidad irreductible del objeto y considera que pensarlo como poseyendo un ser virtual en sí mismo (y no más allá de sí mismo, como según él hace Deleuze) permite entender, más allá también de Harman, el dinamismo ontológico de las relaciones y los procesos.

El filósofo norteamericano Steven Shaviro ensaya otra forma de resolución de la contraposición entre ontología de objetos y ontología de procesos a través básicamente de un enfoque estético de la problemática ontológica y con el recurso de confrontar el pensamiento de Gilles Deleuze con el de A.N. Whitehead, filósofo del siglo XX un poco olvidado y apenas recuperado en años recientes. Cabe señalar que, aunque pocas, existen significativas referencias de Deleuze al pensador británico, de tal manera que la hipótesis de Shaviro resulta plausible. En principio, el filósofo norteamericano retrotrae la discusión, a una recuperación de la estética kantiana. A contracorriente del declarado anti-kantismo del nuevo realismo, Shaviro considera que la tercera *Crítica* es susceptible de una lectura ontológica y que puede mostrarnos incluso un Kant insospechado. Shaviro resalta sobre todo la tesis kantiana de la experiencia de lo bello como la experiencia de la singularidad de lo existente, de su irreductibilidad a un concepto o una generalidad. Contra cierta suposición más bien equivocada (y de la que incluso un autor como Gadamer se hizo eco), la belleza no es para Kant algo meramente “subjetivo”, una imposición arbitraria del sujeto sobre

1 “Mi tesis es que la sustancialidad de los objetos no es un sustrato desnudo, sino más bien un sistema absolutamente individual o una organización de poderes” (Bryant, 2011: 89; nuestra traducción).

2 “La azulidad de la taza no es una cualidad que la taza tiene sino algo que la taza hace” (Bryant, 2011: 89; nuestra traducción).

el objeto. La belleza es, más bien, un acontecimiento, un “encuentro”, una relación contingente: es lo que está implicado en la concepción kantiana del carácter “desinteresado” del juicio estético ante un objeto “indiferente”. Además, y aquí está la inspiración ontológico-realista de Shaviro, ese “encuentro” no tiene por qué suponerse privativo de la relación del humano con las cosas. Éstas son protagonistas de sus propios encuentros, conexiones y percepciones; como el encuentro de la avispa y la orquídea, o el de la garrapata y el buey, o el de la lámpara y la mesa.

Frente a la tesis del realismo especulativo de Meillassoux que se propone encontrar “un objeto sin pensamiento” (es decir, un objeto existiendo independientemente del pensamiento), como vía para superar el correlacionismo, Shaviro propone una vía alterna para alcanzar esa misma superación, y consiste (consecuente con Meillassoux) en buscar un “pensamiento sin objeto”, un pensamiento no correlacional, que existe independientemente de todo objeto intencionado. El pensamiento no correlacional tiene su propia realidad, remite al sentimiento y la sensibilidad, a la *aisthesis*.

> Deleuze, y más allá de Deleuze

Según Meillassoux (2015), tanto Deleuze, como Heidegger y Wittgenstein, –acaso los tres filósofos más importantes del siglo veinte– comparten un denominador común a pesar de sus múltiples (e irreconciliables) diferencias. Estas tres figuras son consideradas por el joven filósofo francés como correlacionistas “fuertes”, en la medida en que plantean, cada uno a su manera, un *rappor*t más cerrado entre el pensamiento y el ser, trascendiendo así la lógica de la representación que caracteriza a la tradición. Sin embargo, hay una diferencia fundamental que distingue a Deleuze de los otros dos filósofos, y que lo posiciona como un pensador del futuro. En efecto, Deleuze parece ser el único que se interesa por la creatividad, por el devenir y por lo nuevo; el único que no renuncia al mañana en pos de un regreso a los orígenes, es decir, a una fundación más original y originaria de la que todo lo demás adquiriría su valor e inteligibilidad. Este rasgo definitorio de su filosofía le brinda un carácter utópico, aunque no teleológico, que de alguna manera prepara el terreno para una reconciliación entre la filosofía y la ciencia, enemistadas a partir del “giro copernicano” de Kant. Es, justamente, esta orientación hacia el porvenir, motorizada por el avance creativo y la especulación metafísica, lo que le permite a su filosofía trascender la contextualidad de su propio tiempo, e incluso auto-superarse.

Si la no-relación entre Heidegger y Deleuze que tratamos brevemente al comienzo supone una progresión del pensamiento a través de la negatividad, la relación de Deleuze con los integrantes del nuevo realismo parece ser, a pesar de sus discontinuidades, mucho más afirmativa y constructiva. Mientras que Heidegger y sus discípulos posmodernos son contemplados más y más como pensadores monológicos, enemistados con la tradición filosófica y convencidos de la necesidad de su “destrucción” o “deconstrucción”, Deleuze tuvo una relación más amorosa con sus maestros, además de una visión menos fatalista del futuro que lo puso en contacto póstumo con nuevas generaciones, las cuales encararon su filosofía sin perder de vista sus propios intereses ni renunciar a una mirada crítica. No es de extrañar, en este sentido, el

irrenunciable interés que los filósofos actuales tienen en el pensamiento deleuziano, como si ahí encontrasen las claves fundamentales de nuestro presente y, probablemente, de nuestro propio futuro.

En paralelo a este trasvasamiento afirmativo, que toma la diferencia y la multiplicidad como punto de partida de una verdadera intencionalidad colectiva, hay una reconciliación entre el constructivismo y el realismo que parece superar definitivamente los excesos posmodernos y el exacerbado énfasis en la textualización de la experiencia. Se trata de un constructivismo con dientes, enraizado en la ontología y la especulación metafísica, que toma distancia de una cierta imagen del pensamiento ligada a nuestros esquemas conceptuales, aparatos perceptivos y razón categorial. La idea de este constructivismo metafísico es la de pensar con la existencia concreta, no reducirla a una serie de elementos que se sitúan por debajo o por encima de ella, como bien señalan Harman y DeLanda. Así, este constructivismo aparece como la realización de las potencias abiertas de un pensamiento especulativo puro y libre, como una actividad positivamente creadora, y no meramente como una elegante claudicación escéptica frente a las exigencias de un pensar ontológico radical, es decir, como un mero artificio (el constructivismo posmoderno) que sólo acaba reforzando el subjetivismo y el antropocentrismo.

> Bibliografía

- » Bennet, J. (2010). *Vibrant Matter: a political ecology of things*, Durham: Duke University Press.
- » Levi R. Bryant (2011). *The democracy of objects*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- » Cloots, A. (2009). "Whitehead and Deleuze: Thinking the event", en K. Robinson (ed.), *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, New York: Palgrave MacMillan, pp. 61-76.
- » DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, London: Continuum Press.
- » DeLanda, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London: Continuum Press.
- » DeLanda, M. (1997). *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York: Zone Books. Deleuze, G. (1990). *Diferencia y repetición*, trad. Alberto Cardín, Buenos Aires: Júcar.
- » Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona: Paidós.
- » Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona: Muchnik.
- » Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama.
- » Deleuze, G. (2011). *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. Sebastián Puente y Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.
- » Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos.
- » Deleuze, G. (2005). "¿Cómo reconocer el estructuralismo?", en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos, pp. 223-250.
- » Deleuze, G. y Guattari, F. (1993), *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kaut, Barcelona: Anagrama.

- » Deleuze, G. y Guattari, F. (1988), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez, Valencia: Pre-textos.
- » Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona: Barral.
- » Hallward, P. (2006). *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London: Verso Books.
- » Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: Re.press.
- » Harman, G. (2005). *Guerrilla metaphysics: phenomenology and the carpentry of things*, Chicago: Open Court Publishing Co.
- » Harman, G. (2002). *Tool being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago: Open Court Publishing Co.
- » Harman, G. (2001). *The quadruple object*, London: Zero Books.
- » Johnston, A. (2014). *Adventures in transcendental materialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- » Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes - essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- » Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*, trad. José Blanco Jiménez, Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- » Meillassoux, Q. (2015) [2006]. *Después de la finitud*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- » Morton, T. (2013). *Realist magic: objects, ontology, causality*, Ann Arbor: University of Michigan Library.
- » Shaviro, S. (2014). *The universe of things: on speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.