

UMA RENOVAÇÃO FILOSÓFICA*

Vincent Descombes

École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris/France)

Resumo: Que condições lógicas, cosmológicas e práticas são exigidas para pensarmos a viabilidade histórica de um projeto de autonomia social? Tal pergunta mobiliza, inegavelmente e de pronto, a tradição do pensamento e implica, nessa medida, a superação dos impasses que essa tradição perpetuou. Tal foi o projeto filosófico original construído por Castoriadis desde o início dos anos 1960. Tendo em conta as exigências – e limites críticos – desse projeto Vincent Descombes procura, no presente artigo, discutir as principais contribuições deste exigente pensamento para a filosofia e a teoria política, mas também para a compreensão do nosso presente e da epistemologia do conhecimento contemporâneo.

Palavras-chave: Autonomia, imaginário, ontologia, instituição.

Abstract: What are logical, cosmological, and practical conditions required for us to think about the historical viability of a project of social autonomy? Such a question undeniably and immediately mobilizes the tradition of thought and implies, to that extent, overcoming the impasses that this tradition has perpetuated. Such was the original philosophical project constructed by Castoriadis in the early 1960s. Taking into account the requirements and critical limits of this project, Vincent Descombes seeks in this paper to discuss the main contributions of this demanding thought to philosophy and political theory, but also to understand our present and the epistemology of contemporary knowledge.

Keywords: Autonomy, imaginary, ontology, institution.

Não sem malícia, Castoriadis aponta que filósofos profissionais anunciaram o “fim da filosofia” no exato momento em que “tudo exige uma renovação filosófica”¹. Este tudo inclui, em particular, o estado atual das ciências e da política.

* O artigo « Un nouveau philosophique » foi originalmente publicado na *Revue européenne des sciences sociales*, T. 27, Nº 86, « Pour une philosophie militante de la démocratie », 1989, p. 69-85. A presente publicação foi autorizada pelo autor. Tradução de Sérgio Dela-Sávia. No caso das citações de *L'institution imaginaire de la société* (1975), o tradutor optou por indicar entre colchetes a passagem correspondente da obra de Cornelius Castoriadis na tradução brasileira. O resumo e as palavras-chave, em língua portuguesa e inglesa, foram elaborados pela equipe editorial da *Dissertatio – Revista de Filosofia*.

¹ CASTORIADIS, Cornelius, *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978, p. 176.

O estado atual das ciências: não podemos mais ignorar o colapso do programa de uma Ciência Unificada dos Fenômenos, de uma única disciplina metódica que daria conta de tudo o que acontece, desde o comportamento dos elétrons até a visitação de consciência pelos sonhos, passando por esses vários movimentos que são o choque de bolas de bilhar ou aquelas outras agitações terrestres chamadas *batalha, feira, missa de casamento, piquenique ou defesa de tese*.

O estado atual da política: o que caracteriza a política contemporânea (tomada em seu sentido maior) é o conflito incerto entre o movimento democrático da cultura moderna e seu movimento tecnológico (ou, se preferir, a aspiração à autonomia e a busca desmesurada pelo controle de tudo).

Castoriadis é conhecido por não hesitar, para dizer o mínimo, em seguir a *contracorrente*. Pela primeira vez, a corrente parece alcançá-lo. Durante várias décadas, tanto à esquerda como à direita, prevaleceu o niilismo metafísico: nada se deve esperar da filosofia, nada senão mais do mesmo, sistemas ou “razões” improváveis. Hoje, o espírito da época é devolver à filosofia sua função essencial, que é a de fazer as perguntas radicais. Não apenas de fazê-las, mas de tratá-las.

Se Castoriadis clama por uma renovação filosófica é, aparentemente, porque ele não pode se contentar com um retorno a uma filosofia confirmada. Para acabar com o niilismo metafísico, somos convidados de todos os lados a abraçar novamente uma doutrina respeitável, uma doutrina que nos devolveria a confiança que nossos avós tinham em seus axiomas e seus grandes princípios. Por mais de um século, os retornos filosóficos foram “retornos a Kant”. Com isso se quer dizer, não um retorno à letra de Kant, mas a intenção de formular uma filosofia crítica plausível e aceitável por todos os espíritos de boa vontade, sob o modelo kantiano. Hoje, trata-se de restabelecer, em apoio aos grandes princípios que queremos honrar (democracia, *civil rights* etc.), o axioma inicial do racionalismo clássico: *Um resultado é racional se puder ser (re)encontrado ou (re)construído por qualquer ser capaz de conduzir seu pensamento observando os primeiros princípios de todo raciocínio*.

Consideraremos *arbitrário* ou *irracional*, ou seja, segundo o caso, insignificante ou inadmissível: 1) o que só pode ser encontrado, mas nunca mais encontrado por uma reconstrução “racional” (no sentido acima); 2) o que tão somente pode ser pressuposto, ou aceito sem mais, sem jamais poder fundar-se em algo mais imediatamente certo.

O retorno a Kant “por causa da democracia” é, assim, o retorno a um “individualismo racionalista”² que restringe o campo do que é racionalmente aceitável por mim unicamente àquilo que pode ser derivado por qualquer um

² CASTORIADIS, Cornelius, « Individu, society rationality histoire », *Esprit*, 1988, n° 2, p. 103.

usando apenas os recursos cognitivos, éticos, políticos etc. disponíveis para ele enquanto ele é, não ele mesmo (*soi*), mas qualquer um. Um tal racionalismo, ao contrário dos racionalismos especulativos dos Grandes Ancestrais, permite que surjam dois bolsões de arbitrário nos limites do inteligível-por-mim assimilado ao inteligível-por-alguém-sem-mais: por um lado, os fatos primários (por exemplo, o fato de haver uma linguagem na qual se pode reconstruir um resultado válido para quem a entende), de outro, os “valores últimos” (entre os quais o “valor de racionalidade”).

Como qualquer filósofo digno desse nome, Castoriadis não discute sua admiração pelo gênio de Kant, assim como pelo de Platão, Aristóteles ou Hegel. Ele tampouco começa partindo da orientação neokantiana quando rejeita qualquer solução dualista para o problema da filosofia. Esse problema não é exatamente contido, segundo ele, na “questão do ser”, a menos que se precise que essa pergunta nos é dirigida e encontrará em nós a sua resposta: o que *devemos* pensar do que é ou do que pode ser?³. O dualismo aqui seria estabelecer um sistema de dupla verdade: a verdade segundo a ciência e a verdade segundo a outra fonte irrefutável de revelação sobre nós mesmos, nossos deveres e nosso destino. O neokantiano aceita prontamente que tudo é, do ponto de vista das ciências, inflexivelmente predeterminado. De fato, ele concedeu a si mesmo a possibilidade de substituir o reino dos fenômenos por um reino dos fins onde encontramos, com nossos deveres, a livre disposição de nossas pessoas⁴.

Castoriadis não acredita que se possa preservar um sentido (“ético”) para o conceito de liberdade se tivermos que renunciar a tentar encontrar para ele um ponto de aplicação nos movimentos físicos que ocorrem na ordem natural das coisas. Esse é o momento “grego” de seu pensamento. Para os filósofos mais representativos da era moderna, formada por séculos de exame de consciência e controvérsias sobre a natureza e a graça, a questão da liberdade traduz-se imediatamente na questão da livre decisão, ou “livre-arbitrio”. A investigação incide sobre o caráter predeterminado (ou não) do ato da vontade. Mas, para Castoriadis, a liberdade é antes de tudo o caráter de que

³ CASTORIADIS, Cornelius, « Pouvoir, politique, autonomie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, n° 1, p. 96.

⁴ Na época de Kant, era difícil escapar da crença de que a possibilidade da ciência era igual à impossibilidade de “milagres”. Não que fosse filosoficamente justificado, ou mesmo justificável, mesmo naquela época. Como Elizabeth Anscombe coloca: no século XVIII era logicamente possível, mas culturalmente difícil, separar a noção de explicação causal daquela de determinismo universal; hoje, é tanto logicamente e culturalmente possível (“Causalidade e determinação”, *Philosophical Papers*, U. of Minnesota Press, t. II, 1981, p. 147). No entanto, a ideia de que a ciência (ao menos a natural) se baseia no postulado do determinismo ainda perdura nos manuais.

minha ação tem de ser determinada, em sua existência e em seu conteúdo, por mim (autonomia), enquanto a ausência de liberdade se deve ao fato de que minha conduta é determinada por outros que não eu (heteronomia).

Em outras palavras, o reino da liberdade não pode começar onde os dados naturais e as motivações empíricas terminam, para além da natureza. A filosofia da liberdade deve reconhecer as condições antropológicas e cosmológicas da autonomia pessoal.

As condições antropológicas da autonomia

A primeira dessas condições pode ser chamada de “antimaterialista”. Os espíritos formados na tradição alemã falarão de “idealismo”. Mas, como veremos, os próprios “materialistas” devem incluir o idealismo local em suas explicações. O verdadeiro problema, então, é saber de que tipo de ideias esse idealismo faz uso.

Não é possível falar seriamente de uma autonomia humana se tivermos de olhar para fora das “ideias” (termo que falta esclarecer), a saber: nas circunstâncias materiais, o *primum movens* que explica a conduta dos agentes humanos, suas maneiras de fazer as coisas, suas instituições etc. Sabemos que a antropologia materialista (seja ela marxista ou não) se adapta a um certo idealismo local. Ela aceita de bom grado que o comportamento humano não é inteiramente explicado pelas urgências materiais do momento tais como podem ser determinadas por um olhar lúcido (solo e clima, demografia, poder técnico etc.). Ao lado desses fatores “objetivos”, deve-se levar em conta a inadequação das representações que os agentes formam (e devem formar em tais condições) de seu mundo e das tarefas necessárias para sua sobrevivência. Por não serem capazes de formar uma representação adequada (um conhecimento de “terceiro tipo”), esses agentes são confrontados a problemas “imaginários” (no sentido de “irreais”) aos quais dão soluções que não se sabe realmente se eles devem ser ditos “imaginários” ou “reais”. Eles são muito reais do ponto de vista econômico: consistem em gastar tempo, energia e recursos. Eles são irreais se os compararmos com os problemas qualificados como “reais”. Mas, mesmo desse ponto de vista, eles não são desprovidos de realidade: não se pode dizer que um sacrifício ritual ou uma cerimônia de coroação seja inútil. Esses gastos garantem a perpetuação de um sistema globalmente “falso”, uma vez que constantemente transcreve problemas reais em “falsos problemas” e preside a uma alocação irracional de recursos.

Tal ideologia antropológica, deve-se enfatizar, não é especificamente marxista, mesmo que seja sob sua versão marxista que a maioria de nós a

encontramos pela primeira vez. Também não basta criticar o dogma marxista, se for para trocar o *homo oeconomicus* de Marx-Engels pelo *homo oeconomicus* de J.-P. Sartre ou dos liberais.

Os escritos críticos de Castoriadis por volta de 1965 testemunham o fato de que o ímpeto para revisar o marxismo muitas vezes veio, intelectualmente, da sociologia histórica e da literatura etnográfica. (Existem marxistas “weberianos” e marxistas “levi-straussianos”, mas nenhum marxista parece capaz de digerir tanto a *Ética protestante* quanto o *Tristes Trópicos*). Resta traduzir filosoficamente os motivos da revisão radical. É isso que Castoriadis faz ao atacar a distinção aceita entre o *imaginário* e o *real*⁵. Através de um movimento que, desta vez, lembra mais Fichte e Coleridge do que os gregos, ele nos convida a redescobrir, por trás das divisões historicamente variáveis do real e do imaginário, a mesma imaginação primordial.

Aqui está como eu entendo esse movimento. O paradigma do que deixou de ser posto como existente pode ser fornecido pelo panteão grego. Na época de Offenbach, todos concordavam que os deuses gregos eram “imaginários”. Com isso queremos dizer que, de fato, eles não existem. Mas, o sentido em que entendemos essa inexistência talvez seja insuficiente, mistificador. Diz-se que a estátua que representa Zeus existe, enquanto Zeus não existe. Até aqui não há problema em seguir. Mas, por que há uma estátua de Zeus? Não basta dizer: porque se *acreditava* na época que havia um ser imortal como Zeus, quando ele havia sido apenas *imaginado* ou inventado. A divisão ontológica seria então: o deus grego não existe (é uma invenção), ao passo que seu templo existe, da mesma forma que uma fábrica de automóveis ou uma loja de departamentos (são realidades). O que logo conduz ao falso problema: como é que as pessoas vão ao templo e não apenas à loja de departamentos? Por que eles vão ao templo, onde tudo o que existe é uma estátua (mas não o deus)? Por que não apenas ir na loja de departamentos, onde estão exatamente as coisas que você espera encontrar lá? Daí finalmente a grande questão, comum às teorias antropológicas de Marx, Freud e de tantos outros: as pessoas sonham, se alimentam de ficções; quais são as lacunas da sua vida real (“realmente real”) que eles tentam assim preencher? Essa é a concepção dominante do imaginário como (falsa) *compensação* e *reflexo* (ímpotente).

O deus grego é uma invenção, mas a loja de departamentos também é uma invenção. De fato, toda instituição humana é inventada sem nenhum

⁵ Algumas vantagens da palavra *imaginária* sobre a palavra *ideia*: primeiro, evitamos sugerir que tudo se passa apenas na “representação”, excluindo desejos e paixões; segundo, nos beneficiamos da associação que todos fazem entre ter imaginação e ser inventivo.

modelo natural. Uma instituição humana não tem outro suporte ontológico senão a atividade instituinte do grupo. A palavra *imaginário* faz pensar numa doutrina psicológica das faculdades: mas creio que se deve ver na teoria de Castoriadis uma tese sobre a natureza das instituições. Ele quer dizer que nunca seremos capazes de entender as instituições se persistirmos em focar nossa atenção no contraste ofuscante: um deus grego não existe, mas um carro, sim. Castoriadis nos convida a tomar as coisas de outro ponto. Como exercício dialético, para organizar o pensamento, é útil tentar a outra hipótese e dizer a si mesmo que o carro é igualmente imaginário. Admito que o deus grego não existe: não se trata aqui de procurar falsas portas de saída (atribuindo-lhe uma “existência imaginária”). No entanto, a cidade grega existia. Mas quem disse que o deus poderia existir *sem* a cidade? Certamente não os poetas. A ideia de que os deuses estão “longe de nós” é tardia, é uma ideia “ímpia” e “apolítica”, um pensamento epicurista. Portanto, talvez tenha sido um erro colocar a questão da existência em conexão com “entidades” que se acredita serem isoladas. Mas vamos deixar de lado os deuses e, em vez disso, considerar o carro. É intuitivo dizer que o carro existe, que ela satisfaz todos os critérios de existência de um realismo robusto. Na verdade, o que existe isoladamente é a sucata, que é tudo o que resta do carro se ele for privado do *Umwelt* de que necessita. O carro só existe como carro se ao seu redor existir uma malha viária, bombas de gasolina etc., mas também todas as instituições humanas sem as quais as bombas não seriam abastecidas, nem as estradas em estado de funcionamento. Ora, esse sistema institucional sem dúvida não requer uma religião politeísta como solo nutritivo, mas supõe sempre o respeito por entidades “fictícias” tais como o *meu carro* (que é mais do que: este veículo que acabo de “abandonar” na calçada) ou *minha prioridade* de passagem no cruzamento (a distinguir, por exemplo, da maior potência do meu veículo usado como trator)⁶.

A conclusão a tirar desse exercício não é que os deuses gregos sejam, “em última análise”, a personificação de noções morais e jurídicas, portanto meras figuras de linguagem. O objetivo não é reduzir a religião a outra coisa, por exemplo, à lei, mas sim sublinhar que a questão que diz respeito à “realidade” dos deuses gregos: existem deuses gregos e onde eles estão? se assemelha mais com a pergunta: existem leis gregas e onde elas estão?, do que

⁶ Encontramos aqui uma certa inspiração pragmatista comum a Castoriadis, a Heidegger de *Sein und Zeit* e aos sociólogos da Escola de Durkheim. Mais geralmente, a inversão que nos é exigida aqui pode ser substituída. De modo mais geral, a inversão exigida de nós aqui pode ser substituída pela grande oposição entre uma abordagem atomista (“newtoniana”) e uma abordagem holística (“hegeliana”) das coisas.

a pergunta: existem azeitonas gregas e onde elas estão? Atrás do templo como atrás da loja de departamentos Castoriadis encontra a invenção, através da “imaginação”, de um sistema de instituições. Se há “idealismo”, ele consiste em destacar o papel de um poder de imaginar (ou inventar) mais do que um poder de conceber (de representar). Dizer que as instituições repousam sobre o *imaginário* significa dizer que elas sempre fornecem uma ordem dentro da qual certas atividades são plenamente dotadas de sentido e que esse sentido não pode ser relacionado a circunstâncias externas. Para um observador inumano situado no planeta Marte e que não teria meios de antropomorfizar seu olhar, o espetáculo de uma multidão se aglomerando em uma tarde de sábado na Bloomingdale seria tão ininteligível quanto o de uma multidão celebrando a festa das panateneias. Em ambos os casos, a fonte de toda a atividade, incluindo a das construções materiais exigidas em cada caso, permanece invisível ao olhar positivista.

A primeira condição antropológica da autonomia humana é, portanto, que a raiz das instituições humanas seja o imaginário, o poder da invenção radical, e não as necessidades. A esta primeira condição, negativa, devemos acrescentar uma segunda, positiva. Todos os tipos de humanidade são inventados. Nenhuma pode ser explicada pelo clima, nem pelo nível das forças produtivas. Ocorre que entre os tipos de humanidade inventados ao longo da história, há um que se destaca dos demais pela prioridade que dá ao desenvolvimento das capacidades pessoais e não à excelência, em conformidade com os arquétipos fixados pelo grupo em termos de virtudes e sucesso. Nossa cultura se distingue pelo lugar que dá ao ideal de *autogoverno*, de autonomia (e, ao mesmo tempo, pelo menor valor que dá a outros princípios da moral, como a honra, a piedade, o respeito aos mais velhos, o conhecimento das Coisas Boas deste mundo etc.). Em suma, nossa cultura não apenas exalta, como qualquer cultura, seu poder coletivo de constituir um universo habitável pelos humanos, mas também o poder pessoal dos indivíduos. Poder de aí encontrar um lugar, de aí deixar a sua marca: é o imperativo da autorrealização, do qual resulta o aspecto conquistador e “prometeico” do Ocidente. O poder de fazer respeitar aí a sua autonomia pessoal e a dos outros: esta é a exigência democrática. Nosso tempo acabou por reconhecer que o projeto “prometeico” não era necessariamente compatível com o projeto democrático, ao contrário do que o humanismo progressista oriundo do Iluminismo tinha acreditado. No entanto, os dois projetos são culturalmente indistinguíveis um do outro. Do ponto de vista da cultura, o direito a uma existência autônoma não é facilmente distinguível de uma espécie de “direito à felicidade” (que cada um detalhará os termos como

bem entender: direito a um carro, a diplomas, ao transplante de órgãos etc.). Cabe ao filósofo dissociar o que a cultura confunde, provar que duas “ideias” são *logicamente* independentes uma da outra ainda que historicamente associadas. Nem é preciso dizer que a contribuição do filósofo para a solução do grande problema político é mais crítica do que construtiva. Subscribo plenamente a tese mais consistente de Castoriadis: a teoria de uma prática nunca pode superar a inteligência dos próprios praticantes. A *práxis* sempre precederá a teoria. Não é, portanto, nos seminários de filosofia que as sociedades modernas resolverão seus problemas políticos. Seria tolice concluir disso que esses seminários são inúteis, não servem para nada: eles servem para esclarecer e discutir, de forma obviamente muito conceitual, os problemas que *já* foram colocados pelas pessoas que os encontraram em suas práticas, bem como as soluções diversas, incoativas, talvez mutuamente incompatíveis que estão *já* sendo inventadas para lidar com isso.

As condições cosmológicas da autonomia

Existem também condições de autonomia do lado do mundo. Não diremos: do lado do objeto, porque acabamos de negar que um ser autônomo possa se apresentar como puro sujeito de vontade racional. Esse sujeito que, aliás, é sujeito de ação e não de vontade, deve corresponder a um tipo antropológico de modo a ser dotado de *imaginário* capaz de sustentar o projeto de autonomia. Mesmo assim, o mundo desse ser autônomo não pode ser arbitrário. Aqui, novamente, a tarefa do filósofo hoje é acabar com certos preconceitos ancestrais em nossos espíritos. Entre esses preconceitos, há um que a tradição filosófica veicula com grande consistência. Este é o preconceito da *ontologia formal*. Essa tradição nos coloca diante de uma alternativa em matéria de cosmologia:

- 1) ou o mundo é um *caos*,
- 2) ou o mundo é *ordem*.⁷

Se só pudermos escolher entre essas duas possibilidades cosmológicas, parece que nossa decisão deve ser dialética. Quero dizer que abraçaremos um partido menos por ele mesmo, por seus méritos filosóficos, do que porque o outro nos parecerá incrível demais ou detestável. O partidário da ordem é, antes de tudo, um adversário do caos e vice-versa.

As duas teses cosmológicas, sendo formuladas com tal grau de generalidade, têm um alcance ontológico. Com efeito:

⁷ CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 458-459. [A *instituição imaginária da sociedade*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 386-387].

1) Se o mundo não é totalmente determinado (cada coisa estando em um único lugar, o seu), então ele deve ser caótico, o que significa inconstante e inconsistente; a consequência é que só existe ontologia negativa – é impossível dizer algo sobre os seres considerados como tais, exceto que não se pode concebê-los antecipadamente de acordo com alguma “tabela de categorias”;

2) Se o mundo não é pura indeterminação, então deve-se admitir que ele é totalmente organizado, inteiramente determinado em sua composição e em seus estados passados, presentes e futuros; conseqüentemente, temos uma ontologia formal: podemos dizer o que deve caracterizar todo ser, seja ele qual for, podemos elaborar a “tabela de categorias” segundo a qual o objeto arbitrário = x é necessariamente determinável.

Acabo de formular a alternativa clássica no campo da ontologia: há, ou não há, certas verdades relativas a todo ser, qualquer que seja ele, e que decorrem do próprio conceito de “ser”. Mas essa alternativa nos é mais frequentemente apresentada em uma versão mista, em parte ontológica, em parte epistemológica. A razão é, sem dúvida, que as duas teses do caos universal ou da organização total parecem muito extremas. Para amenizá-las os filósofos tentaram, na maioria das vezes, distribuir ordem e desordem entre o mundo como Representação e o mundo como Coisa-em-si. Sem sair do terreno da ontologia formal, vemos de imediato que temos à nossa disposição duas fórmulas de compromisso, apelando à distinção entre as coisas tais como são (ontologia) e as coisas tais como devem nos aparecer, considerando nosso modo de representação (epistemologia):

3) Ontologia do caos corrigida por uma epistemologia determinista: o mundo é de fato um caos (como percebemos em raros momentos de iluminação), mas nosso modo de representação exige que o tomemos como ordenado e determinado em toda parte;

4) Ontologia da ordem corrigida por uma epistemologia indeterminista: as coisas são e só podem ser determinadas (como sabemos pelos primeiros princípios da filosofia), é a nossa representação que é afligida por males tais como o vago, a indeterminação, o indecidível.

Podemos, então, explicar a diferença entre o mundo como nossa ontologia o define e o mundo como ele aparece para nós através da miséria humana. Por vezes ela se manterá devido a uma mania de classificar e determinar em vista de lidar com situações bem definidas. É a aventura do morcego respondendo às fuinhas binárias, se não já estruturalistas: – Você não é um rato? *Sou um pássaro: veja minhas asas*; – Você não é um pássaro? *Sou um rato: viva os ratos!* Outras vezes essa miséria do espírito humano significa não

conseguir igualar a precisão das coisas: usamos o artigo indefinido, mas a natureza só conhece o artigo definido.

Castoriadis enfatiza que a ontologia determinista domina amplamente a tradição filosófica e, portanto, também todas as tradições teóricas do Ocidente. “Há vinte e cinco séculos, o pensamento greco-ocidental se constituiu, se elabora, se amplia e se aprimora sobre esta tese: ser é ser algo de determinado (*einai ti*), dizer é dizer algo de determinado (*ti legein*).”⁸ Ele concordaria, portanto, de bom grado que a fórmula n° 3, uma versão temperada de um empirismo radical e, *a fortiori*, esse próprio empirismo radical, são pensamentos minoritários. Além disso, é difícil dar uma afirmação totalmente satisfatória: se tudo é indeterminado, por que excetuar as representações? E se as representações também são indeterminadas, o que exatamente diz a tese? Note-se que a corrente de pensamento conhecida sob o rótulo de *estruturalismo francês* se apresentou ora aplicando-se a tudo, ora apenas às representações. Neste último caso, falamos hoje de *pós-estruturalismo*. As afinidades dos autores assim classificados, com Nietzsche, são bem conhecidas: e é de fato em Nietzsche que se encontraria a expressão mais feliz de uma ontologia do caos associada a uma epistemologia da ordem.⁹

Mas é mais sensato simplesmente recusar a alternativa. Castoriadis nos dá duas razões para fazê-lo: primeiro, essa alternativa não leva em conta a ação (ora, *há* ações); em seguida, baseia-se no postulado de que, positiva ou negativa, a ontologia deve ser formal.

O mundo da ação

Que apenas a teoria tenha um alcance ontológico, eis o primeiro preconceito que governa a própria formulação da alternativa clássica. O mundo é um espetáculo, um jogo de fenômenos que nós observamos. Esse jogo nos parece mais regulado do que “rapsódico” (para falar como Kant). Trata-se de saber se a ordem que aí encontramos provém do nosso olhar ou se está na própria coisa. O espetáculo *poderia* ser totalmente rapsódico. Também poderia ser regulado como uma partitura.

⁸ CASTORIDIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 303. [A instituição imaginária da sociedade, op. cit., p. 259].

⁹ Nietzsche escreve, espirituoso: “A invenção das leis numéricas foi feita a partir do erro que reina desde a origem, saber que existiriam várias coisas idênticas (mas, de fato, não há nada idêntico), que, ao menos, existiriam coisas (mas, não há ‘coisas’). (...) Para um mundo que *não é* nossa representação, as leis numéricas são inteiramente inaplicáveis: elas só valem no mundo dos homens.” (*Humano, demasiado humano*, § 19). Utilizamos aqui a edição das obras completas de Nietzsche, (*Œuvres*, Tome II, Paris, Gallimard, 2019, col. “Bibliothèque de la Pléiade” [Nota do tradutor]).

Mas esse não é o mundo em que vivemos. Esse mundo não poderia ser pura indeterminação ou pura determinação. Em outras palavras, a ação no mundo torna-se inconcebível nas duas cosmologias que a alternativa clássica oferece à nossa escolha.

O mundo no qual vivemos é um mundo em que agimos. Nessas ações, ora prevalece o aspecto instrumental, ora o aspecto liberal (Castoriadis reserva para este último o nome de *praxis*).¹⁰

É fácil afirmar as condições de impossibilidade da ação instrumental. Surgem dois casos, que correspondem precisamente às hipóteses do determinismo e do indeterminismo. É impossível usar algo como instrumento se os movimentos e operações dessa coisa *já estão* determinados pelo estado anterior da coisa ou do sistema do qual essa coisa faz parte. Somente posso operar com algo se minhas intenções podem afetar o seu comportamento. Inversamente, uma coisa é inutilizável sob todos os aspectos se seus movimentos possíveis e seus poderes são totalmente indeterminados. Num universo conformado à ontologia do empirismo radical, não se poderia cravar um prego, colher uma maçã, ordenhar uma vaca etc. Em suma, o mundo em que é possível se entregar a atividades instrumentais não deve ser nem muito duro nem muito mole. Mas é fato que usamos as coisas como instrumentos. Assim, o mundo é suficientemente determinado para que concebamos as coisas como instrumentos, mas não é determinado a ponto de tornar vãs as nossas tentativas de intervir no curso das coisas.

Quanto às ações de tipo liberal, como educação, aconselhamento, discussão, entrevista terapêutica, às vezes acreditamos que é possível explicá-las em termos que as coloquem no reino da *intersubjetividade*. Bastaria levar em conta apenas os sujeitos (os agentes livres envolvidos, voluntariamente descritos como *consciências*), as relações entre eles (igualdade, subordinação, reciprocidade etc.) e atos com finalidade ética (libertar ou oprimir, reconhecer a existência do outro ou recusá-la etc.). Aqui, o império do objeto figuraria apenas metaforicamente, como na expressão: tratar alguém como *coisa* e não como pessoa.

Na realidade, todos esses atos liberais ainda possuem uma condição externa aos diversos sujeitos envolvidos no cenário. Para que haja práxis, não basta que um sujeito adote uma atitude em relação a outro sujeito, é preciso que existam também *instituições* que contextualizem o que esse sujeito diz e faz. Essas instituições não têm necessariamente a forma visível de uma escola, uma família, uma assembleia. Também devemos considerar como instituições (ou

¹⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 103. [A instituição imaginária da sociedade, op. cit., p. 94].

regras coletivas de conduta) coisas como o contrato ou o status de autoridade. Sem contrato não há cura analítica. Sem autoridade não há *paideia*.

A ação semelhante à *práxis*, portanto, requer esse tipo de mundo chamado sociedade. E, novamente, não podemos conceber este mundo como inteiramente determinado ou inteiramente indeterminado. A sociedade deve ser tal que as relações de um e outro sejam definidas, mas também deve ser tal que mudanças possam ser introduzidas pelos interessados em suas relações mútuas. A mera intersubjetividade apenas define uma situação social de anarquia, de vazio institucional: mas então esses sujeitos são indiferentes uns aos outros, indiferentes uns aos outros do ponto de vista dos fins que uma *práxis* pode visar. Entre eles, pode-se conceber que nasçam sentimentos e que haja até trocas, mas não aquelas ações que visam modificar o status que um dos parceiros tem em relação ao outro. É assim que o médico visa fazer alguém passar da condição (social) de doente para a condição (social) de saudável, enquanto o educador recebe alguém que tem a condição de menor na sociedade e deve auxiliá-lo no acesso à sua maioridade. Inversamente, em uma sociedade de programação total, procedimentos burocráticos teriam sido substituídos por profissionais para realizar de forma mais “racional” essas difíceis transições de uma identidade social para outra.

Crítica de toda ontologia formal

De fato, a tradição filosófica contém, além do platonismo amplamente dominante, uma advertência contra a paixão excessiva pelo Uno e pelo Bem Definido. O primeiro a nos alertar nesse sentido foi, claro, o próprio Platão, em uma famosa passagem de *Filebo* onde ele zomba da inaptidão dos dialéticos juvenis que se lançam muito rapidamente do múltiplo para o uno (“tudo está em ordem”) ou do um no múltiplo (“tudo é de qualquer jeito”). Castoriadis traduz esta passagem decisiva assim: “(...) que tudo aquilo que pode ser dito que *é*, é feito de um e de vários, e possui, levando consigo desde o início (*symphyton*), a determinidade (*peras*) e a indeterminidade (*apeiron*).”¹¹

Mas se esta é a maneira correta de abordar a “questão do ser”, conclui-se que o programa de uma ontologia formal foi mal orientado. Não há razão para buscar uma caracterização positiva dos entes como entes, nem uma única tabela de categorias fixando de antemão os diferentes aspectos sob os quais um ente, seja ele qual for, desde que seja, é determinável. Se não há ciência positiva dos *ens qua ens*, também está excluído que se possa formular

¹¹ CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 405, nota 32 (citation du *Filebo*, 16c). [A instituição imaginária da sociedade, op. cit., p. 342, nota 32 (citação do *Filebo*, 16c)].

uma verdade negativa a esse respeito. Em vez disso, é necessário postular que as coisas tenham tanto o aspecto do *Perus* quanto o aspecto do *Apeiron*, elas dão somente origem a ontologias regionais.

Em outras palavras: as coisas não são determinadas ou indeterminadas *em si mesmas*, como tais. Eles são uma coisa ou outra em função das perguntas que fazemos. A certos tipos de questão (ou “tipos de atribuição”, “categorias”), as coisas nos permitem dar determinadas respostas. Outros tipos de questão recebem apenas respostas indeterminadas.

Por exemplo, minha posição atual, meu “lugar”, está totalmente determinado. Mas minha posição amanhã à mesma hora é em grande parte indeterminada (na medida em que mil coisas podem acontecer entre hoje e amanhã que irão atrapalhar várias vezes minha agenda). É o sinal de que não se pode aplicar ao meu ser de amanhã, que é um “futuro contingente”, as mesmas categorias do meu ser de hoje. Não há uma mesma ontologia para o ser e para o poder-ser.

Outro exemplo: eu fiquei hoje no mesmo lugar de tal hora a tal hora, e refleti sobre os problemas que estou tratando. Meu lugar e minha atividade são, portanto, totalmente determinados do ponto de vista do tempo: de tal hora a tal hora. No entanto, eles não o são da mesma maneira. Pode-se perguntar onde eu estava precisamente em tal ou tal instante, ou seja, no exato momento em que o ponteiro do relógio marcava tal ou tal hora. Mas não se pode perguntar qual era exatamente o estado de minha reflexão em tal momento, nem em que momento eu “comecei” a me orientar em tal direção intelectual. Portanto, não se poderia usar a mesma categoria de tempo para todas as nossas atividades (físicas e mentais).

Em uma palavra, devemos diversificar nossa ontologia duas vezes: segundo as categorias (há relações e há ações e há sujeitos, mas tudo isso não existe da mesma maneira) e segundo as regiões (há elétrons e há organismos e há sociedades, mas o modo de ser é diferente a cada vez). Essa conclusão se opõe à tradição dominante, em particular a das Escolas, mas é lícito encontrar nela um ar aristotélico:

O que se denominou de “diferença ontológica”, a distinção da questão do ser e da questão dos entes, é impossível de sustentar (...). Porque não existem categorias transregionais (...). O que ainda é apenas uma outra maneira de dizer que o ser só é sempre ser dos entes, e que cada região dos entes desvenda uma outra face do sentido de: ser¹².

¹² CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 252 et 253 [A instituição imaginária da sociedade, op. cit., p. 217 e 218].

Até esse ponto da minha exposição, não tive dificuldade em acompanhar Castoriadis nas revisões metafísicas a que ele nos convida. Para concluir, apontarei alguns aspectos mais problemáticos de sua argumentação. Trata-se apenas de esboçar uma discussão que, para ser conduzida satisfatoriamente, exigiria um espaço considerável.

Conjuntos, estruturas e magmas

Segundo Castoriadis, as deficiências da ontologia e da lógica tradicionais tornam-se flagrantes se considerarmos seu descendente mais incontestável: a teoria dos conjuntos. Na origem das suas reflexões neste campo, parecem estar os dois sucessivos fracassos, neste século, do programa epistemológico da unificação das ciências. O dogmatismo marxista ainda pertence à era epistemológica do primeiro projeto: a unificação se fará por uma redução, obviamente de inspiração metafísica, à ciência natural. Podemos dizer que esse tipo de tentativa teve sua última grande hora, e sua derrota, com o Círculo de Viena. Isso não quer dizer que as filosofias “fiscalistas” tenham desaparecido. Mas elas se contentam em anunciar que “em breve” reduziremos a psicologia, e possivelmente a linguística, à fisiologia. Não se trata mais de enunciar leis do desenvolvimento histórico da espécie humana.

A tentativa mais recente terá sido largamente francesa: é o projeto de uma unificação por um formalismo, sobre o modelo da unificação “estruturalista” das diferentes matemáticas. Esse projeto, de fato, só foi tentado no campo antropológico. Os autores franceses são conhecidos por confundir facilmente ciência, rigor de pensamento e apresentação axiomática de resultados excessivamente formalistas. As velhas ciências morais e políticas deviam dar um salto adiante graças a tal e tal ramo da matemática, seja a teoria de grupos, a álgebra ou a topologia. A intenção do estruturalismo parece ter sido a de que as matemáticas fornecessem os meios para lidar (“rigorosamente”) com qualquer espécie de multiplicidade. Deveria, portanto, ser possível formular a teoria matemática de uma combinação de palavras (em um poema), de um ciclo de prestações (em uma operação comercial), de uma série de imagens (em um sonho), de uma aliança matrimonial, de uma associação de ideias etc. Seria esquecer que Cantor havia escrito esta frase, que Castoriadis gosta de citar: “Toda multiplicidade, ou bem é uma multiplicidade inconsistente, ou bem é um conjunto.”¹³

¹³ Carta a Dedekind de 28 de julho de 1899 (que pode ser lida em: Jean Cavailles, *Philosophie mathématique*, Hermann, 1962, p. 239).

Há, portanto, além das multiplicidades “consistentes” às quais se aplica a teoria dos conjuntos, outras multiplicidades para as quais essa teoria não é válida. Castoriadis dá a essas últimas o nome de “magma”. São *conjuntos* multiplicidades cuja organização pode ser descrita pela teoria dos conjuntos. Esta última obedece à lógica que ele chama de “identidade” e cujo princípio fundamental é a equivalência entre *propriedade* e *classe*. “Possuir uma propriedade define uma classe, pertencer a uma classe define uma propriedade.”¹⁴ São *magmas* multiplicidades cuja organização não pode ser representada nas formas canônicas da teoria dos conjuntos.

Para compreender esse ponto, devemos nos voltar para as condições (ontológicas e lógicas) da enumeração. Qual é a diferença entre situações em que podemos contar e aquelas em que não podemos? “Em todos os aspectos práticos, e em quase todos os aspectos teóricos, duas cabras mais duas cabras perfazem quatro cabras. Mas o *que* perfazem duas representações mais duas representações?”¹⁵

Multiplicidades do tipo “rebanho de cabras” satisfazem as condições de um censo. A razão disso é esta: sabemos como diferenciar entre:

- 1) “eis aqui uma cabra, e eis aqui uma *outra* cabra” (= duas cabras),
- 2) “eis aqui uma cabra, e eis aqui ainda *a mesma* cabra” (= uma cabra).

Também podemos estabelecer subconjuntos dentro do conjunto das cabras do rebanho: Quantas cabras marrons? Quantas cabras corsas? etc. Por outro lado, não sabemos quanto são duas representações mais duas representações porque não sabemos o que faz com que uma representação seja verdadeiramente *uma*, ou seja, o que a faz valer como a mesma ou como uma outra, diferente da anterior. Para contar as representações, elas devem ser anexadas a *frases* ou a *imagens*. Pode-se dizer quantas frases diferentes ou ilustrações diferentes existem em um livro, mas não quantas significações distintas existem. Como observa Castoriadis, essa consideração explica a manifesta esterilidade de vários programas de “semântica estrutural”.

Como, então, devemos descrever a organização das multiplicidades que Castoriadis chama de *magmas*? A questão é importante porque é precisamente esse tipo de organização que devemos esperar encontrar em sistemas capazes de uma ou outra forma de *autogoverno*: os seres vivos, as sociedades humanas, as pessoas.

O problema é que a palavra *magma* evoca antes uma *ausência* de organização do que outro modo de organização. Não pode ser uma simples questão de vocabulário, pois o mesmo se diria das outras palavras que

¹⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 204.

¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

Castoriadis nos diz ter pensado em utilizar (*acúmulo* [amas], *conglomerado*).¹⁶ Prefiro acreditar que há um problema de fundo aqui, onde encontramos a oposição anterior entre ordem e caos. Se todos os termos que significam organização e ordem se situam do ponto de vista conjuntista e da lógica extensional, devemos renunciar a falar de uma “outra lógica”, correspondente a esta forma de *organização* que exige a organização de si por si (“auto-organização”). Seria mais claro declarar-se partidário do caos, “empirista” ou “pós-estruturalista”, pois a liberdade só poderia ser encontrada fora de todas as condições conhecidas de articulação de uma ordem em uma multiplicidade. A “outra lógica” deveria permanecer apofática, ou encerrar-se no paradoxo.

Minha resposta é que convém dissociar o conceito de *estrutura* do de um conjunto bem formado. O que significa sustentar isso: a teoria dos conjuntos, longe de expressar maravilhosamente os aspectos estruturais da realidade e os processos arquetônicos de nossa compreensão, o faz apenas imperfeitamente. Considere o exemplo dado pelo próprio Castoriadis: “Será sempre preciso que o conjunto de casas forme a aldeia, que é *esta* aldeia e *nossa* aldeia, aquela à qual nós *pertencemos* e à qual não pertencem os de outra aldeia nem os de nenhuma outra aldeia.”¹⁷

Este exemplo, na demonstração do autor, pretende ilustrar o fato de a organização social se basear na concretização do ponto de vista conjuntista (entendendo-se que ela não pode se reduzir a isso). Cada habitante da aldeia pertence a uma casa. Os habitantes da mesma casa são “parentes”. Cada casa neste cantão pertence a uma aldeia. Os habitantes de casas que pertencem à mesma aldeia são “povos”. E assim por diante.

Esta análise não é filosoficamente satisfatória. A terminologia conjuntista pode ser útil, mas não consegue articular uma análise do nosso conceito de aldeia. Não falo nem do conceito mais sofisticado, da aldeia entendida como incluindo ao mesmo tempo uma localidade, construções, uma população, uma cultura, uma história. Mesmo do ponto de vista do geógrafo ou do cartógrafo, uma aldeia não é um conjunto de casas. Ela certamente não é o conjunto das casas *atualmente existentes*. Se fosse esse conjunto, nunca poderíamos acrescentar casas à aldeia, derrubá-las, reconstruí-las. Obras que modificassem a lista de casas em uma única unidade produziriam outra aldeia. (Por outro lado, poderíamos desmontar todas as casas da aldeia e reconstruí-las na Califórnia: teríamos apenas deslocado a aldeia.) Mas a aldeia também não pode ser confundida com o conjunto de casas que *foram, são ou serão*

¹⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986, p. 386.

¹⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 311. [A instituição imaginária da sociedade, op. cit., p. 266].

construídas dentro de um determinado perímetro. O nosso conceito de aldeia, se ele tolera muitas modificações na composição do rol de casas, exige, no entanto, que se respeite uma certa autarquia do conjunto habitacional. Se a aldeia, sem ser modificada em nada nas casas que a constituem, se tornasse o subúrbio ou o centro de uma cidade, já não falaríamos de aldeia. No entanto, nada proíbe o uso de conceitos estruturais (embora não matematizáveis) para especificar o tipo de unidade que uma aldeia exige, as condições de sua identidade através das vicissitudes da história. Para elaborar uma teoria da aldeia, não seria mais natural dizer que uma aldeia é uma estrutura (parte material, parte humana) definida, como qualquer estrutura, pela invariância de certas relações entre os elementos (heterogêneos) que entram em sua composição? Pode-se, por exemplo, argumentar que duas relações devem ser preservadas em todas as variações para que uma aldeia seja sempre a mesma aldeia:

1) Uma relação consigo mesma: o sistema material da aldeia deve refletir a escolha dos aldeões da mesma instituição como fonte de vida e centro de identificação coletiva; talvez alguém descubra que uma vila “Mediterrânea” possa ter vários cafés, mas apenas uma igreja (possivelmente suplementada por “capelas”), enquanto uma vila do “*Midwest* americano” pode ter várias igrejas, uma para cada seita, mas apenas uma *Main Street* e uma única *Drugstore*.

2) Uma relação com o exterior: o sistema material (estradas, canalizações) deve refletir a constância da relação entre a aldeia e o que se fixa como marco urbano mais próximo (centro administrativo, mercado etc.), de modo que o deslocamento que consiste em “ir à cidade” continua sendo o mesmo deslocamento.

Há uma razão filosófica final para essa ideia de que a aldeia pode ter uma estrutura sem ser representável em termos de conjunto. Simplesmente, uma aldeia não pode ser uma coleção de casas. Uma aldeia é um objeto concreto, mais organizado do que um vilarejo, menos explicitamente governado do que um transatlântico. Um *conjunto* de casas é um objeto abstrato, um ser de razão construído por nosso entendimento na operação de responder à pergunta: quantas casas tem esta aldeia?

Ao mesmo tempo, é aconselhável restringir bastante o alcance da equivalência entre propriedade e classe. Se dois levantamentos cadastrais derem duas vezes a mesma lista de lotes e construções, trata-se do mesmo conjunto de objetos. Mas esses objetos não são *objetos sem mais*, “unidades” simplesmente pensáveis como idênticas e distintas umas das outras. O que faz uma casa ser dita *da aldeia* é que ela aparece na lista de casas da aldeia. Assim, a propriedade tem prioridade sobre a classe: a lista não é apenas uma lista de

objetos, ou mesmo de casas, é a lista *das casas da aldeia*. Além disso, pode acontecer que em uma determinada data, todas as casas da aldeia, e só elas, apareçam em outra lista (por exemplo, a lista de casas do departamento que ainda não foram limpas). As duas propriedades têm a mesma extensão: mas, como diria Aristóteles, é por acidente.

De tudo isso, tiro a seguinte lição. Existem duas estratégias concebíveis para limitar as pretensões da “lógica identitária”. Pode-se recorrer ao paradoxo ou à relativização. Ao adotar a estratégia do paradoxo – há uma outra lógica, mas só podemos expressá-la nesta –, Castoriadis de repente se mostra muito mais próximo dos (pós-)estruturalistas do que deveria e que ele mesmo desejaria, a julgar por suas orientações iniciais. Acredito que nada de essencial em seu argumento seria afetado se nos recusássemos a abandonar o conceito de identidade ao “adversário” (um pouco fictício) que é a “lógica identitária”. Em vez disso, deve-se enfatizar que o conceito de identidade como o usamos não é aquele que as fórmulas do tipo “para todo x , $x = x$ ” desejam capturar. Temos um conceito de aldeia. Temos então um conceito de identidade da aldeia, a saber, a noção que utilizamos para dizer, no dia em que “regressamos à aldeia” após vinte anos de ausência, que é a mesma a aldeia ou que já não é mais de jeito nenhum a mesma aldeia. Essas frases são compreendidas, têm um sentido. Consequentemente, as condições de identidade para uma entidade do tipo “aldeia” não são as mesmas que as condições de identidade para a entidade abstrata “conjunto de casas numa aldeia”. Diferentes tipos de ser têm diferentes condições de identidade.

Felizmente, esse resultado concorda com as razões de uma filosofia que recusa a ontologia formal. O argumento de Castoriadis, portanto, se beneficiaria ao reter algo das visões daqueles filósofos da tradição fregeana que lidaram com o conceito de uma identidade relativa.¹⁸ O princípio “toda coisa é o que ela é” não diz nada de interessante. O princípio “toda coisa é sempre o que ela é” é obviamente falso. Mas o princípio “toda coisa é, enquanto ela é, do mesmo tipo de coisas” é um princípio frutífero. Significa, por exemplo, que *as mesmas casas* podem, sob certas condições, deixar de formar esta aldeia, enquanto *a mesma aldeia* pode, sob certas condições, ser formada por outras casas. Em outras palavras, o conceito de identidade (“o mesmo”) só faz sentido quando usado com um predicado (“a mesma aldeia”, “a mesma casa”)

¹⁸ A noção de uma identidade exclusivamente definível em relação a um critério de identidade foi introduzida por Peter Geach (cf. *Reference and Generality*, Cornell UP, 3ª ed., 1980, § 30). Ela é discutida por Michael Dummett em *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Duckworth, 1981. cap. XI). O livro de David Wiggins (*Sameness and Substance*, Blackwell, 1980) dá uma visão geral do problema e sugere uma solução.

cujo significado nos diz qual proporção de *peras* e de *apeiron* caracteriza o tipo de coisa em questão.

Références

- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Le Seuil, 1975.
- _____. *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe*, II. Paris: Seuil, 1986.
- _____. "Individu, society rationality histoire". In: *Esprit*, 1988, n° 2.
- _____. "Pouvoir, politique, autonomie". In: *Revue de metaphysique et de morale*, 1988, n° 1.
- CAVAILLÈS, J. *Philosophie mathématique*. Paris: Hermann, 1962 (Collection "Histoire de la Pensée").
- DUMMETT, M. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Duckworth, 1981.
- GEACH, P. *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. 3ª ed. London: Cornell UP, 1980.
- NIETZSCHE, F. *Œuvres*. Tome II. Paris: Gallimard, 2019 (col. "Bibliothèque de la Pléiade").
- WIGGINS, D. *Sameness and Substance*. Blackweil, 1980.