

# A IMANÊNCIA RADICAL

---

## L'IMMANENCE RADICALE

Jean-François BORDRON<sup>1</sup>

Tradução de Daniel Perico GRACIANO<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe uma leitura do princípio da imanência formulado por Hjelmslev. Ele interpreta este princípio não como uma vontade de limitar a pesquisa a um único domínio de objeto, a língua, por exemplo, mas como um convite à construção de interfaces entre domínios que à primeira vista parecem disjuntos. Assim, pode-se esperar construir o que Hjelmslev chama de “ imanentismo de ordem superior”. Essa compreensão do princípio da imanência se estende a todos os domínios das ciências humanas (antropologia, psicologia etc.), entre os quais é sempre difícil encontrar um ponto de vista comum. De forma mais geral, ele convida a encontrar um certo número de afinidades e lugares de coerência entre os elementos de uma multiplicidade, como, por exemplo, os diferentes regimes temporais unidos no mesmo momento presente. Esta interpretação do princípio da imanência se entende como uma ferramenta epistemológica no contexto de uma semiótica das culturas.

**Palavras-chave:** Imanência. Dependência. Mereologia. Estrutura. História.

---

1 Professeur émérite à l'Unilim – Université de Limoges, França.

2 Doutor em Linguística pela UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. E-mail: danip.graciano@gmail.com

**Résumé:** Cet article propose une lecture du principe d'immanence formulé par Hjelmslev. Il interprète ce principe non comme une volonté de limiter la recherche à un seul domaine d'objet, la langue par exemple, mais comme une invitation à construire des interfaces entre des domaines paraissant à première vue disjoints. Ainsi peut-on espérer construire ce que Hjelmslev appelle un "immanentisme d'ordre supérieur". Cette compréhension du principe d'immanence s'étend à l'ensemble des domaines des sciences humaines (anthropologie, psychologie etc.) entre lesquels il est toujours difficile de trouver un point de vue commun. D'une façon plus générale, il invite à trouver un certain nombre d'affinités et de lieux de cohérence entre les éléments d'une multiplicité comme le sont par exemple les différents régimes temporels unis dans le même moment présent. Cette interprétation du principe d'immanence se comprend comme un outil épistémologique dans le contexte d'une sémiotique des cultures.

**Mots-clés:** Immanence. Dépendance. Méréologie. Structure. Histoire.

É preciso, antes de tudo<sup>3</sup>, situar o princípio da imanência no contexto que lhe deu origem, isto é, na semiótica hjelmsleviana. Em seguida, examinaremos as razões que podem nos fazer duvidar de seu valor epistemológico ou, pelo menos, de sua eficácia na construção de uma teoria semiótica. Finalmente, buscaremos justificar o que chamamos de imanentismo radical, ou seja, uma concepção da imanência que não faz desse princípio uma injunção que simplesmente devemos respeitar, mas a regra de construção do próprio domínio semiótico.

Sabemos que *Prolegômenos a uma teoria da Linguagem* termina com uma verdadeira homenagem à imanência, cuja dificuldade às vezes subestimamos:

A linguagem, como é considerada num sentido mais amplo que aquele que lhe é atribuído pela linguística contemporânea, retomou sua posição chave no domínio do conhecimento. Em vez de impedir a transcendência, a imanência, pelo contrário, deu-lhe uma base nova e mais sólida. A imanência e a transcendência juntam-se numa unidade superior baseada na imanência. A teoria linguística, por necessidade interna, é levada a reconhecer não apenas o sistema linguístico em seu esquema e seu uso, em sua totalidade assim como em seus detalhes, mas também o homem e a sociedade humana presentes na linguagem e, através dela, a atingir o domínio do saber humano em sua totalidade. Com isso, a teoria da linguagem atingiu a finalidade que se tinha atribuído [...] (Hjelmslev, 1975, p. 132-133).

---

3 O texto ora traduzido foi publicado pelo autor originalmente em francês, com o título "L'immanence radicale", em Bordron, Jean-François, L'immanence radicale. In: Zinna, A. et Ruiz Moreno, L. (éd. 2019). *L'immanence en jeu*. Toulouse: Éditions CAMS/O, collection Études, p. 149-165. En ligne] : [http://mediationsemiotiques.com/ce\\_imm\\_s2\\_11\\_bordron](http://mediationsemiotiques.com/ce_imm_s2_11_bordron).

Vários pontos são dignos de nota. Hjelmslev distingue imanência e transcendência de uma forma que pode parecer simples, mas que na verdade representa uma inversão em relação ao uso tradicional. Em vez de explicar a imanência pela transcendência, como era mais comum, Hjelmslev propõe entender a transcendência a partir da imanência. A imanência serve como base, suporte ou meio para a transcendência.

A imanência da linguagem, segundo Hjelmslev, pode ajudar a compreender o homem e a sociedade, e por conseguinte, todo o conhecimento humano. No entanto, esse tipo de explicação é fundamentalmente diferente de uma que pretenda explicar a existência da linguagem como um fato social ou antropológico, ou seja, a partir da transcendência.

A explicação pela transcendência pressupõe entidades cuja existência é geralmente considerada evidente, como o homem ou a sociedade. Através de sua ação, por meio da causalidade, essas entidades podem ser consideradas a fonte da linguagem e de outros fenômenos semióticos. Auguste Comte, por exemplo, defendia que “a verdadeira teoria geral da linguagem é essencialmente sociológica, embora sua origem normal seja necessariamente biológica”<sup>4</sup>. A explicação pela imanência, por outro lado, não pode recorrer à causalidade no sentido tradicional do termo. A imanência exige um modo de explicação baseado em um tipo de ação que ainda precisa ser definido. O primeiro problema levantado no texto de Hjelmslev é o do modo de ação da imanência sobre a transcendência. Uma versão clássica desse problema consiste em abordá-lo como um problema de causalidade estrutural.

A segunda questão levantada no texto pode ser formulada da seguinte maneira: sobre o que exatamente o princípio da imanência se aplica? Do ponto de vista linguístico, diríamos sem dúvida que se trata simplesmente da língua. Mas devemos incluir nesta língua os atos de enunciação e, finalmente, tudo o que envolve a fala, ou seja, a língua em ação em diversas situações? A delimitação da imanência torna-se ainda mais incerta quando se trata de problemas semióticos que geralmente supõem diversos planos de expressão.

Essa terceira questão nos conduz naturalmente a uma quarta, que concerne ao domínio semiótico. O que quer dizer *imanência* dentro do contexto de uma semiótica geral? Se pode compreender que cada capítulo da semiótica, por exemplo, a semiótica textual e a semiótica visual, possui um domínio de imanência que lhe é próprio, ou devemos admitir uma imanência comum a todos os domínios, imanência que nesse caso só pode concernir à dimensão semântica? Por outro lado, se o princípio da imanência parece ter uma certa evidência quando se trata do plano de expressão da língua, o mesmo se aplica ao conteúdo? Esse problema se torna ainda mais complexo se considerarmos, com Hjelmslev, que a imanência da língua inclui o homem e a sociedade. Não seríamos

---

4 Comte, Auguste (1851-1854). *Système de politique positive, ou traité instituant la religion de l'humanité*. 4 vols, chez l'auteur, p. 224. Citação retirada de Rey (2013, p. 82).

então obrigados a ampliar consideravelmente o domínio da semântica, uma ampliação que parece, no mínimo, mudar a extensão do princípio da imanência?

Para concluir esta lista de questões, observemos que a noção de imanência, tomada em si mesma, parece supor um certo princípio que rege a homogeneidade dos fenômenos que se supõem pertencer à mesma imanência. Por esta razão, geralmente se atribui à imanência uma figura que se encarrega de situar esta unidade dos fenômenos imanentes uns em relação aos outros. Fala-se de plano de imanência, de domínio ou ainda de campo, sendo esta última formulação sem dúvida preferível. Isso implica um certo tipo de relação entre os elementos, ao qual voltaremos mais tarde. Em particular, um campo pode abrigar estruturas extremamente diversas.

No primeiro momento, consideraremos a relação da imanência com a transcendência, e depois a relação da imanência com a prática, esta última noção incluindo a questão da enunciação. Concluiremos evocando o problema da unidade da semântica, ligado ao da imanência.

## 1. Imanência e transcendência

O princípio da imanência pode ser entendido como um princípio epistemológico que delimita um domínio e fixa os métodos adequados para seu estudo. A versão mais simples seria dizer que este domínio, tendo a língua como paradigma, deve ser estudado “em si mesmo e para si mesmo”, segundo a fórmula consagrada. No entanto, a verdadeira dificuldade não é apenas epistemológica. A afirmação da imanência comporta um momento negativo e um momento positivo. O primeiro consiste na rejeição da transcendência e, portanto, como vimos, na recusa de explicações que recorrem a uma causalidade externa. Mas ainda é preciso delimitar o espaço do próprio domínio da imanência. Como nos certificamos da existência e da natureza de um domínio como “a língua”? É certo que podemos recorrer a uma dada empiria, ou seja, ao senso comum. Mas não seria isso voltar à transcendência de uma forma mais ou menos sub-reptícia? No caso de Hjelmslev, esse recurso à empiria, apesar da afirmação de um “princípio do empirismo”, é obviamente excluído. Nessas condições, vemos bem o que o princípio da imanência rejeita, mas é mais difícil dizer o que ele afirma. Observemos este princípio do empirismo. Ele nos diz que uma descrição deve ser não contraditória, exaustiva e simples. Estas são exigências, hierarquicamente dispostas, que parecem poder ser adequadas a qualquer objeto. Portanto, poderíamos considerá-lo um princípio epistemológico geral. Mas na realidade, existe um objeto? Se considerarmos o *Resumo da teoria da linguagem*, é fascinante observar que, desde a enunciação dos princípios, um objeto é pressuposto, mas não tem outra função senão ser precisamente uma pressuposição. Tomemos como exemplo a definição: “A análise consiste na descrição de um objeto sobre a base das relações de dependências homogêneas que mantém com outros objetos e esses objetos mantêm entre si” (1975, p. 49).

Esta definição é seguida de uma representação gráfica que mostra a análise em ação. A análise em si é um tipo particular de dissecação, propriedade que compartilha com a fragmentação. Essa terminologia utilizada por Hjelmslev demonstra que o termo “objeto” é, no fundo, o ponto de ancoragem de uma mereologia, de modo que a imanência está toda suspensa em um postulado que funciona como axioma e que pode ser expresso assim: existe um objeto. É verdade que a passagem que acabamos de citar se refere ao componente dito universal, cujas operações podem ser realizadas em qualquer objeto (de acordo com a definição nº 1). Mas o que se deve explicar não é a universalidade das operações, mas o próprio fato de que existe um objeto. Lembremos que, nos *Prolegômenos*, a noção de objeto faz parte dos indefiníveis (Hjelmslev, 1975)<sup>5</sup>. Por que partir da noção de objeto, que pode parecer bastante inadequada ao que experimentamos quando fazemos a experiência da linguagem ou de qualquer outra semiótica? O objeto funciona aqui como um postulado que tem a função de romper com o senso comum, com a evidência sensível que fornece a prova do sentido. Assim, define-se um campo de análise. O objeto não aparece porque o componente é universal, mas, ao contrário, há universalidade porque há objeto. A forma “objeto” autoriza a universalidade porque tudo pode, em certo sentido, ser tomado como objeto. A fenomenologia do objeto é a de um ato de pensamento que coloca e se opõe a um *vis-à-vis* delimitável que se denomina objeto. Assim, um objeto não é um dado empírico, mas sim o que se constrói, se constitui, no interior do campo da nossa experiência. É imanente a ele. A imanência, portanto, tem dois significados. Por um lado, o objeto é imanente ao campo da nossa experiência, por outro lado, dentro desse campo, constitui a sua própria imanência. Falar de objeto é necessariamente postular a possibilidade de uma imanência com sua própria autonomia. Mas este postulado, que é de natureza ontológica, só tem sentido real se considerarmos a nossa experiência apenas do ponto de vista do conhecimento. É desnecessário salientar que a nossa experiência da linguagem não é uma experiência de objeto, como também não é a nossa experiência semiótica em geral. Mas isso não nos deve levar a recusar a noção de objeto, que é como um corte dentro do que W. James chamava de “o fluxo da experiência”. A categoria de objeto atua como uma tela que reflete esse fluxo em um ponto particular, de acordo com uma certa perspectiva, e permite assim constituir uma imagem dele. Não há razão para achar essa imagem enganosa e negar a imanência que lhe corresponde. Nesse sentido, não é falso dizer que a linguagem existe e pode ser objeto de ciência. Mas isso não corresponde a uma evidência imediata que nos daria a totalidade da experiência linguística, mas sim ao resultado de uma construção que constitui um objeto. É porque essa construção acontece que o princípio da imanência tem um sentido.

Se aceitarmos este raciocínio, podemos ver que a relação entre imanência e transcendência pode ser comparada à relação que uma experiência, por exemplo, uma experiência de pensamento, pode ter com um domínio sob investigação. Por esta razão, o domínio da imanência nunca está completo, nunca está definitivamente construído. Se Hjelmslev pode afirmar, na citação anterior, que a transcendência se encontra dentro

---

5 A lista dos indefiníveis é: descrição, objeto, dependência e homogeneidade.

da imanência, e isso em uma imanência de grau superior, é sem dúvida porque ele percebe a imanência não como um domínio fechado, mas, ao contrário, como aquilo que pode sempre se estender e gerar novas perspectivas e, finalmente, novos objetos. Portanto, não é paradoxal querer incluir a transcendência na imanência. Ao contrário, como Hjelmslev ressalta, a razão de ser da imanência é desenvolver-se para alcançar sempre um nível superior. Isso se faz através da inclusão de transcendências cada vez mais novas. A questão então é como se realizam estas operações de inclusão da transcendência na imanência.

Aqui surge a questão da relação entre o princípio da imanência assim concebido e a perspectiva estruturalista com a qual ele tem um vínculo necessário. É de fato o conceito de estrutura que permite compreender a organização de um campo de imanência.

O estruturalismo tem sido frequentemente contrastado com a história, por um lado, e com a prática, por outro. A questão da história é a primeira que devemos considerar, pois diz respeito diretamente à questão da imanência.

Pode-se perguntar se a noção de estrutura não reserva a imanência ao estudo de fenômenos sincrônicos, deixando assim as variações diacrônicas de uma forma semiótica aos azares da transcendência. A oposição radical concebida por Saussure entre sincronia e diacronia pode ser entendida nesse sentido. Em seu *Curso de Linguística Geral*, ele afirma categoricamente seu caráter irreduzível: “por conseguinte, um fato diacrônico é um acontecimento que tem sua razão de ser em si mesmo; as consequências sincrônicas particulares que dele podem derivar são-lhe totalmente estranhas” (Saussure, 2006 p. 100).

Por outro lado, Saussure parece considerar o sistema da língua como um fato essencialmente estável, insensível por natureza aos eventos que poderiam modificá-lo:

Nenhum sistema se alimenta de acontecimentos, em qualquer medida que seja. Ele implica a ideia de uma estabilidade, de uma estática. Reciprocamente, nenhuma massa de acontecimentos, tomada em sua ordem própria, constitui um sistema (Saussure, 2004, p. 227).

Mesmo que a concepção de Hjelmslev pareça menos rigorosa nesse ponto, não há dúvida de que ele dá grande importância à noção de sistema e até mesmo, em certa medida, busca axiomatizar o que seria o sistema da língua. Pode-se considerar que o princípio da imanência e a noção de estrutura, que nos parecem ligados, são dependentes de uma ideia de sistematicidade rígida, insensível às variações diacrônicas e, mais geralmente, à história? Sobre este ponto, consideremos as concepções de dois filósofos que, em nossa opinião, pelo menos, pensaram particularmente bem a relação entre estrutura e história.

Em um número de *La Pensée* datado de maio/junho de 1965, Louis Althusser propõe o que ele chama de “Esboço do conceito de história”. Este texto nos interessa aqui porque nos permite refletir sobre o que pode significar imanência no contexto do estado sincrônico de uma estrutura. A imanência muda de significado de acordo com a forma como se concebe a sincronia. Esta é um corte no tempo, por assim dizer, sem espessura, ou ao contrário, é a colocação em relação, em uma unidade estrutural, de uma multiplicidade de tempos diferentes, mas coordenáveis entre si? Na primeira hipótese, estaríamos lidando com uma imanência rígida cuja unidade estrutural teria todos os caracteres do arbitrário. No segundo caso, ao contrário, a imanência parece poder ser compreendida segundo um horizonte mais amplo e, principalmente, como procuramos mostrar, suscetível de se alargar ao integrar novos domínios. Mas também não se trata de historicizar a sincronia no sentido em que, segundo uma temporalidade linear, ela viria sub-repticiamente se transformar em diacronia. O erro fundamental seria considerar a sincronia como uma espécie de presente mais ou menos extensível. A sincronia não é um presente, é a imanência em si mesma, cujo funcionamento devemos tentar compreender.

O objeto de Althusser é aquilo que ele chama de o “todo social” cuja complexidade é exposta da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, é impossível pensar a existência dessa totalidade na categoria hegeliana da contemporaneidade do *presente*. A coexistência de diferentes níveis estruturados, o econômico, o político, o ideológico, etc., portanto da infraestrutura econômica, da superestrutura jurídica e política, ideologias e formações teóricas (filosofia, ciências), já não podem ser pensadas na existência do *presente hegeliano*, desse presente ideológico de onde coincidem a experiência temporal e a experiência da essência em seus fenômenos. E em consequência, no modelo de um *tempo contínuo e homogêneo*, que desempenha o papel de existência imediata, que é o lugar dessa existência imediata dessa presença continuada, já não pode ser retido com o tempo da história (Althusser, 1965, p. 109-110).

A importância deste texto para nosso propósito é destacar o caráter ideológico da noção de presente e a impossibilidade de usar essa noção para pensar uma totalidade histórica.

Esse julgamento, que diz respeito à totalidade social, parece-nos perfeitamente adequado para conceber uma totalidade de significação que é o nosso tema presente. Uma totalidade de significação é sempre histórica no sentido estrutural que Althusser promove. Mas, além disso, é constituída por uma diversidade de expressões que têm formas e materiais diversos, mas principalmente que obedecem a temporalidades diferentes. A sincronia não é, portanto, um presente, mas sim o domínio imanente onde se encontram diferentes temporalidades de acordo com uma forma estrutural que lhe é própria em cada caso. O sociólogo Georges Gurvitch (1969) assim pôde descrever

uma multiplicidade de tempos sociais que, em certo sentido, coincidem. Vamos dar um exemplo mais próximo das nossas preocupações atuais.

Em seu livro *Giotto e os Oradores*, Michael Baxandall (1989) demonstra que os humanistas da Renascença iniciaram um discurso sobre a pintura com base na retórica clássica, mais especificamente na retórica ciceroniana. Assim se entrelaçam as três temporalidades da retórica, da pintura e da teoria estética. Sem dúvida, seria possível escrever uma história da retórica sem mencionar a pintura e vice-versa. O mesmo se aplica à história da estética. No entanto, Baxandall demonstra claramente que existem boas razões para buscar um domínio de imanência que, em uma sincronia particular, lhes seja comum. É nesse sentido que falamos anteriormente de uma imanência que não se restringiria a um domínio de expressão (por exemplo, a pintura), mas poderia incluir vários domínios (neste caso, a pintura, a retórica e a estética). Mas para isso, é necessário construir sua estrutura, o que é algo completamente diferente de simplesmente constatar um jogo de influências. É nesse ponto que a noção de história, tal como Althusser busca defini-la, assume toda a sua importância.

O que nos interessa aqui é a relação entre a história da arte e a história *tout court*. Em outras palavras, estamos procurando uma maneira de pensar a história da arte como parte da história social, sem reduzi-la a esta última. Isso significa que devemos encontrar uma maneira de pensar a especificidade da história da arte em relação à história social (Althusser, 1965, p. 18).

Althusser argumenta que a história não é um processo linear e homogêneo, mas sim um conjunto de rupturas e discontinuidades. Ele propõe o conceito de "articulação" para explicar como diferentes elementos se combinam formando uma totalidade complexa. A noção de articulação pode ser aplicada à relação entre a história da arte e a história social. A história da arte não é simplesmente um reflexo da história social, mas sim um processo autônomo que se articula com a história social de maneiras complexas e variadas. Ao compreender a relação entre imanência, estrutura, história e prática, podemos desenvolver uma visão mais completa e complexa da relação entre linguagem, arte, cultura e sociedade. Vejamos outra passagem do mesmo texto:

O conceito de tempo histórico só pode fundar-se na estrutura complexa de dominante e com suas articulações diferenciais da totalidade social que constitui uma formação social baseada em um modo de produção determinado, seu conteúdo só é imputável em função da estrutura dessa totalidade, considerada tanto em seu conjunto como em seus diferentes "níveis" (Althusser, 1965, p. 119).

Deste texto, podemos concluir que a noção de história não é incompatível com a noção de estrutura, mas sim que só se torna verdadeiramente inteligível a partir dela. O cerne do problema é a ideia, familiar na semiótica, de totalidade diferencial. Althusser resume assim a estrutura conforme ao conceito de história e ao significado que podem ter as chamadas imanências relativas:

A especificidade desses tempos e dessas histórias é *diferencial*, posto que está fundada sobre as relações diferenciais existentes em tudo entre os diferentes níveis: o modo e o grau de *independência* de cada tempo e de cada história estão, portanto, determinados necessariamente pelo modo e pelo grau de *dependência* de cada nível no conjunto das articulações do todo. Conceber a independência “relativa” de uma história e de um nível não pode jamais reduzir-se à afirmação positiva de uma dependência no vazio, nem a uma simples negação de uma dependência em si; conceber essa “independência relativa” é definir sua “relatividade”, ou seja, o tipo de dependência que produz e fixa, como seu resultado necessário, esse modo de dependência “relativa”, é determinar, ao nível das articulações de estruturas parciais no todo, esse tipo de dependência produtor de independência relativa, do qual observamos o efeito na história dos diferentes níveis (Althusser, 1965, p. 110-111).

O que nos interessa nesta concepção não é a existência de uma totalidade social, nem de diferentes níveis dependentes de uma “última instância”, como Althusser propõe, mas sim o fato de que uma totalidade estrutural, qualquer que seja a ontologia regional à qual se busca relacioná-la (neste caso, a sociedade), é a coordenação, dentro de uma sincronia, de diferentes tempos e, sem dúvida, também de diferentes espaços. A independência desses tempos e espaços é certamente relativa, mas não a ponto de não ser necessário conceber essa relatividade, não como um fato empírico, mas como um fato em si mesmo estrutural. Demos anteriormente o exemplo da retórica e da pintura. Althusser toma, entre outros exemplos, a relação entre o indivíduo e a história. O problema da ação individual é um falso problema porque leva à comparação de coisas incomparáveis. O verdadeiro problema, por outro lado, é o da cognição das formas históricas da individualidade. Mais uma vez, não se trata de buscar uma influência (neste caso, do indivíduo sobre a história), mas sim um fato estrutural pelo qual um tempo histórico e uma forma de individualidade se explicam mutuamente por suas dependências recíprocas. É essa ideia seminal que torna a noção de imanência o complemento indispensável da noção de estrutura. O indivíduo e a história só podem ser ditos juntos, pelo menos racionalmente, se um horizonte de imanência os faz aparecer como efeitos da mesma estrutura. O mesmo se aplica, acreditamos, quando buscamos compreender diferentes planos de expressão em função de uma mesma imanência semântica.

Gilles Deleuze, em um espírito bastante similar, também destacou o vínculo essencial entre estrutura e história. Longe de se opor, o estruturalismo parece ser o único método para compreender a gênese e a história: “A estrutura não é o modelo abstrato de uma história, mas sim a gênese imanente de uma história, isto é, a articulação de uma multiplicidade de tempos heterogêneos”.<sup>6</sup>

---

6 Ver Deleuze (1988). Referimo-nos mais especificamente ao Capítulo IV, “Síntese da ideia de diferença”.

Esta passagem de Deleuze resume bem a relação entre imanência, estrutura e história:

Em conformidade com os trabalhos de Lautman e de Vuillemin concernentes às Matemáticas, o “estruturalismo” parece ser mesmo o único meio pelo qual um método genético pode realizar suas ambições. Basta compreender que a gênese não vai de um termo atual, por menos que seja, a um outro termo atual no tempo, mais vai do virtual a sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação, das condições de problemas aos casos de solução, dos elementos diferenciais e de suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais diversas que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo (Deleuze, 1988, p. 175).

Na terminologia de Deleuze (1988, p. 175), a estrutura, enquanto multiplicidade, é a ideia:

Assim, a ideia se define como estrutura. A estrutura, a ideia, é o “tema complexo”, uma multiplicidade interna, isto é, um sistema de ligação múltipla não-localizável entre elementos diferenciais, que se encarna em correlações reais e em termos atuais.

Seguindo a terminologia de Deleuze, que aqui é nitidamente platônica, poderíamos dizer que a Ideia é estrutura, ou seja, “um sistema de múltiplas conexões”, e que ela se realiza não em uma imanência pré-existente, mas sim criando a imanência. A Ideia é, portanto, uma potência de forma, ou seja, um pensamento. Digamos mais uma vez que a imanência não é um fato empírico, muito menos a escolha restrita de um domínio de experiência, mas sim uma potência que se realiza ao ampliar incessantemente seu domínio.

Pode-se legitimamente questionar se a concepção de imanência que buscamos ler em autores tão distintos como Althusser, Baxandall ou Deleuze não se distancia abusivamente do sentido hjelmsleviano do qual partimos. A dificuldade reside no fato de que os textos de Hjelmslev parecem, neste ponto, suscetíveis de serem interpretados em direções senão contraditórias, pelo menos bastante diferentes quanto às suas consequências. De certo ponto de vista, Hjelmslev reivindica explicitamente que o ponto de vista da imanência seja estendido a muitas outras ciências além da linguística. Mas, ao mesmo tempo, essa extensão é pensada como devendo levar a uma problemática formulada em termos linguísticos. O texto seguinte é fortemente marcado por essa ambivalência:

Portanto, parece frutífero necessário estabelecer no novo espírito um ponto de vista comum a um grande número de ciências que vão da história e da ciência literária, artística e musical à logística e à matemática, a fim de que, a partir desse ponto de vista comum, estas se concentrem ao redor de uma problemática definida em termos linguísticos (Hjelmslev, 1975, p. 19).

Percebemos neste texto, e de fato em muitos outros, um duplo movimento. Por um lado, há a tendência de ampliar a questão semiótica a um conjunto o mais amplo possível de ciências. É nesse espírito que compreendemos a imanência, precisamente porque não lhe damos o estatuto de sistema, mas sim de uma construção, como veremos mais adiante. A imanência é o que deve ser construído para que o caráter semiótico de diversas ciências e práticas possa levar à emergência de verdadeiras correlações semânticas entre essas ciências e não, como já dissemos, a simples relações de causalidade sem conteúdo. Mas, na ótica de Hjelmslev, também é manifesto que a imanência possui um caráter sistemático muito ambicioso, cabendo à linguística fornecer a arquitetura central de tal sistema. Essa é uma ambição compreensível e respeitável, mas que não nos parece verdadeiramente sustentável fora de um contexto metafísico particular.

## 2. Imanência e prática

A questão da “prática” é geralmente considerada como um desafio ao postulado da imanência e, sem dúvida, a algumas de suas consequências imediatas. Por isso, é importante observar as objeções que foram feitas a partir dessa perspectiva e esclarecer seus pressupostos.

A crítica ao princípio da imanência é um lugar comum nas disciplinas que reivindicam o estudo de “positividade” que existia antes dos atos que as constituem como objetos de conhecimento ou prática. Se tais entidades existem independentemente das semióticas que as informam, parece legítimo pensar que essas estruturas semióticas são dependentes de entidades que então aparecem como suas “bases reais”. Esse raciocínio é encontrado em várias formas nas ciências humanas, que são facilmente inclinadas a buscar “bases” ou “infraestruturas”, sejam elas sociais, psicológicas, cognitivas ou econômicas. Mesmo que, pelo menos na tradição marxista, seja aceito que a linguagem não é uma “superestrutura”, parece difícil pensar que as formas semióticas e as práticas de todos os tipos descritas por essas disciplinas sejam da mesma natureza. A objeção ao princípio da imanência, portanto, volta-se para dizer que as práticas sociais, as operações cognitivas e as ações econômicas não são semióticas, mas que são necessárias para explicar o uso que se pode fazer delas. Um exemplo interessante dessa atitude mental é dado por Pierre Bourdieu em seu livro precisamente chamado *O senso prático*. Neste texto, o autor inicia uma dialética sutil que nos interessa muito, pois diz respeito à relação entre os sistemas simbólicos e a prática. Acreditamos que a seguinte passagem resume sua posição epistemológica de forma bastante clara:

O objetivismo constitui o mundo social como um espetáculo oferecido a um observador que adota um “ponto de vista” sobre a ação e que, importando ao objeto os princípios de sua relação com o objeto, como se estivesse destinado unicamente ao conhecimento e como se todas as interações se reduzissem nele a intercâmbios simbólicos. Esse ponto de vista é o que se adota a partir das posições elevadas da estrutura social desde as quais o mundo social se dá como

uma representação – no sentido da filosofia idealista, mas também da pintura e do teatro – e desde as quais as práticas são apenas papéis teatrais, execuções de partituras ou aplicações de planos. A teoria da prática enquanto prática recorda, contra o materialismo positivista, que os objetos de conhecimento são *construídos*, e não passivamente registrados, e, contra o idealismo intelectualista, que o princípio de tal construção é o sistema das disposições estruturadas e estruturantes que se constitui na prática, e que está sempre orientado às funções práticas (Bourdieu, 1980, p. 87).

Este texto coloca claramente em jogo duas atitudes opostas: a primeira consiste em acreditar na existência de objetos de conhecimento antes de sua elaboração teórica (materialismo positivista) e a segunda (idealismo intelectualista) que parece ignorar que a existência social não é um espetáculo ou um puro e simples sistema simbólico, mas o lugar de uma dialética prática. O ponto crucial do debate diz respeito aos lugares que devem ser atribuídos às estruturas simbólicas e à prática, o que é precisamente o nosso tema. É importante notar que Pierre Bourdieu não se limita a evitar duas afirmações igualmente dogmáticas, mas também sugere que pelo menos uma delas não é apenas uma tese, discutível como todas as outras, mas a consequência de uma atitude de classe que consiste em ver a sociedade como um palco ou um teatro de acordo com um *habitus* herdado dessa mesma posição social. Em outras palavras, o recurso à prática, aqui a prática social, não é apenas uma solução dialética para evitar dois erros contrários, mas também tem a função de designar, e até mesmo denunciar, a causa desses erros. Para que isso seja possível, para que se possa deduzir de uma concepção teórica a posição social que seria sua fonte e razão de ser, e que seria ademais condenável, não seria necessário pressupor um substrato social prático, na realidade impermeável a qualquer dialética? A dificuldade é de fato delicada de discernir, pois reside na própria opacidade do termo “prática”. Podemos ver uma manifestação dessa dificuldade na última frase citada, onde dois sentidos distintos da palavra “prática” estão estranhamente em ação. Primeiro, há a “prática” que é o meio no qual se constituem disposições “estruturadas e estruturantes”. O sentido de “prática” é neste caso claramente dialético, pois trata-se, no fundo, de compreender como os atos, dependentes necessariamente de estruturas preexistentes, são eles próprios causas de novas estruturas. Mas há também a afirmação de que este sistema dialético é ele próprio “sempre orientado para a prática”. O termo “prática” assume então a função de predicado com valor eterno (“sempre”) que expressa uma propriedade essencial de toda ação social, o que parece ser o contrário de um movimento dialético. Se a prática é uma dialética, há manifestamente, subjacente a ela, um substrato que é preciso dizer inalisável. O autor é aliás o primeiro a salientá-lo nestes termos:

A ideia de lógica prática, a lógica em si, sem reflexão consciente nem controle lógico, é uma *contradição nos termos*, que desafia a lógica lógica. Tal lógica paradoxal é a de toda prática ou, melhor, de todo *senso prático*: retida por *aquilo do que se trata*, totalmente presente no presente e nas funções práticas que

ela descobre ali sob a forma de potencialidades objetivas, a prática constitui o retorno sobre si (sobre o passado), ignorando os princípios que a comandam e as possibilidades que ela encerra e que não pode descobrir de outro modo senão atuando-as, ou seja, desdobrando-as no tempo (Bourdieu, 1980, p. 154).

Este texto demonstra de forma brilhante que, por trás da impossibilidade afirmada de uma lógica prática, no sentido estrito de “lógica”, se escondem as questões interligadas da presença, do tempo presente e de sua propriedade essencial de ser o único a ser percebido. Por trás, ou subjacente à prática como dialética, encontra-se a prática patêmica, em si mesma misteriosa, mas suscetível de se desdobrar em um agir.

Tomemos um exemplo. Em sua análise dos mitos e, principalmente, das estruturas de parentesco, Pierre Bourdieu destaca, além das estruturas simbólicas como Lévi-Strauss as descreveu, a importância de diversas restrições que podem ser agrupadas sob o registro das “práticas sociais”, cujo conceito de *habitus* tenta compreender os efeitos comportamentais. Citemos uma passagem entre muitas outras que desenvolvem o mesmo tema:

Reagir, como faz Lévi-Strauss, contra as leituras externas que engajam o mito a uma “estupidez primitiva” (*Urdummheit*) relacionando de forma direta as estruturas dos sistemas simbólicos com as estruturas sociais não deve conduzir ao olvido de que as ações mágicas religiosas são fundamentalmente “mundanas” (*disseiting*), como diz Weber, e que, dominadas por completo pela preocupação de assegurar o êxito da produção e da reprodução, em uma palavra, da *supervivência*, se orientam para os fins mais dramaticamente práticos, vitais e urgentes: sua ordinária ambiguidade reside no fato de que elas põem a serviço dos fins tragicamente reais e totalmente irrealistas que se engendram em situações de desgraça (sobretudo a coletiva), como o desejo de triunfar sobre a morte ou a desventura, uma lógica prática, produzida fora de toda intenção consciente, por um corpo e uma língua estruturados e estruturantes, geradores automáticos de atos simbólicos (Bourdieu, 1980, p. 160).

Do mesmo modo, no que concerne de maneira mais específica às estruturas de parentesco:

Recordar que as relações de parentesco são algo que se faz e com as que se faz algo, não é somente, como poderia fazer crer em uma taxonomia em vigor, substituir uma interpretação “estruturalista” por uma interpretação “funcionalista”; é questionar radicalmente a teoria implícita da prática que leva a tradição etnológica a apreender as relações de parentesco “sob a forma de objeto ou de intuição”, mas como diz Marx, ao invés de sob as formas das práticas que a produzem, as reproduzem ou as utilizam com referências a funções necessariamente práticas. Se tudo que concerne à família não estivesse

rodeado de negações, não haveria necessidade de recordar que as relações mesmas entre ascendentes e descendentes não existem nem subsistem senão às custas de um incessante trabalho de manutenção e que há uma *economia dos intercâmbios materiais e simbólicos entre as gerações*. Enquanto as relações de aliança, somente quando registradas como *fato consumado*, à maneira do etnólogo que estabelece uma genealogia, se pode olvidar que são produtos de estratégias orientadas à satisfação de interesses materiais e simbólicos e organizados com respeito a um tipo determinado de condições econômicas e sociais (Bourdieu, 1980, p. 280).

Estas poucas citações eram necessárias para compreender o ponto exato em que a noção de prática permite levantar uma objeção ao princípio da imanência. Se pensarmos nas estruturas de parentesco, que podem ser consideradas um bom exemplo de estruturas simbólicas (ou semióticas), fica claro que muitas contingências diversas influenciam seu uso social, de modo que seu simples estudo “em imanência” corre o risco de deixar na sombra uma parte essencial de sua realidade. De fato, até este ponto, a objeção ao princípio da imanência parece válida. Encontramos a objeção que Hjelmslev fez a si mesmo no texto citado no início deste trabalho. No entanto, não podemos deixar de notar que o salto, considerável do ponto de vista lógico – como o próprio Pierre Bourdieu observa – entre o simbólico e o prático deixa na sombra o fato de que as práticas, em particular as práticas econômicas, também podem ser consideradas como pertencentes a sistemas simbólicos. As regras que governam implicitamente as ações econômicas dos membros de uma sociedade têm tanto direito de serem descritas como sistemas simbólicos quanto as regras que regem as relações de aliança, filiação e consanguinidade que constituem as estruturas de parentesco. Sem dúvida, dir-se-á que isso apenas adia de uma etapa o recurso a uma instância prática, ou mesmo “dramaticamente prática”, como diz Pierre Bourdieu. Mas reconheceremos que, como o mesmo raciocínio pode ser iterado tantas vezes quantas forem necessárias, a instância prática parece escapar-nos ou, pelo menos, não querer apresentar-se como um além da imanência, mas como um alargamento da imanência no sentido que propusemos. Assim como Althusser observou que o papel do indivíduo na história só pode ser compreendido se pudermos conceber o significado histórico da individualidade, também poderíamos dizer que o significado da prática, no que diz respeito às estruturas de parentesco, só pode ser compreendido de acordo com a forma da prática induzida por certos tipos de estrutura de parentesco.

No entanto, resta uma objeção. Pode-se dizer que, por mais que se tente adiar o momento em que se torna necessário recorrer a uma instância prática, esse momento acaba sempre por se tornar inevitável. Para que o problema fique claro, lembremos que não estamos discutindo o fato de que existe uma dimensão prática em nossa experiência, mas sim o fato de que se deve recorrer, para explicá-la, a uma instância de natureza logicamente diferente da dos sistemas simbólicos. Discutimos, portanto, o fato de que existe uma lógica prática distinta por essência da “lógica lógica”, como diz

Pierre Bourdieu. No exemplo anterior, devemos considerar que o interesse econômico, incontestavelmente ativo na utilização das estruturas de parentesco, é de natureza diferente dessas estruturas? Vimos que podemos considerar as estruturas econômicas como sendo de natureza comparável às estruturas de parentesco. Mas o que dizer do próprio “interesse” como paixão? Dramatizamos essa noção de interesse ao considerar situações em que esse interesse é vital e se assemelha a uma necessidade. Mas muitas paixões não têm a propriedade de serem vitais sem, por isso, parecerem de natureza diferente dos sistemas simbólicos? Assim, se seguirmos Montesquieu, a honra, paixão estruturante dos regimes monárquicos, não é o que é precisamente por ser ao mesmo tempo vital, no duelo por exemplo, e simbólica? O interesse, considerado como paixão estruturante das sociedades burguesas, é sem dúvida ainda mais mortífero do que a honra das sociedades aristocráticas, e, portanto, ainda mais vital para quem não enriquece e pode morrer de miséria. Mas não se pode, por isso, dissociar essa paixão do interesse da organização simbólica desse tipo de sociedade, pois ela é um elemento essencial da mesma.

Em outras palavras, as paixões, mesmo no que podem ter de vital, não necessariamente se baseiam em uma lógica diferente dos sistemas simbólicos que as atualizam e que, em certo sentido, as tornam possíveis. As paixões se desenvolvem na imanência.

No entanto, parece que a noção de prática carrega consigo um significado que ainda resiste à expansão da imanência. Esse significado depende essencialmente do fato de que a prática é um fato individual e concreto. Mas como definir o que é individual e concreto? Esse é um problema que diz respeito diretamente à teoria da enunciação conforme formulada por Benveniste. No limite de todos os sistemas simbólicos, em seus extremos, mas também em cada momento de seu uso, em sua imanência, a enunciação, que é o fato prático por excelência, abre as incertezas ligadas à individualidade, tanto dos sujeitos quanto dos atos. Mas ao mesmo tempo, pelo menos no que diz respeito à linguagem, essa individualidade é assumida por marcadores e regras, seguindo uma certa necessidade formal. Não há necessidade de lembrar as perplexidades ligadas à própria noção de sujeito para perceber as razões que fazem da enunciação tanto uma necessidade constitutiva dos sistemas semióticos quanto o jogo infinitamente aberto de lançamentos de dados sempre singulares em que consiste sua realização. A enunciação é uma necessidade constitutiva porque um signo, ao contrário do que diz a definição tradicional, não se reconhece pelo fato de que significa, mas pelo fato de que, de uma forma ou de outra, teve que ser enunciado para ser um signo. Mas a enunciação também se refere à individualidade e, portanto, a uma certa forma de acaso, porque o singular é o lugar da imaginação, ao mesmo tempo criativa e imprevisível. Essa ligação entre necessidade e acaso torna a noção de enunciação muito complexa. Ela indica o ponto pelo qual um sistema simbólico se encontra excedido, através de sua própria imanência, por algo que não ele próprio e que se refere ao ser.

Se admitirmos que, tendencialmente, existe um único horizonte de imanência, parece que devemos admitir que, por essa mesma razão, não pode existir mais do que uma única semântica. Deve haver um domínio de significação que não seja o domínio de tal ou tal semiótica particular, mas que corresponda a uma forma geral que podemos chamar de potência de significação e que se realiza em tal ou tal domínio, um pouco como há uma ontologia geral que se concretiza em ontologias regionais. Um texto, uma pintura, uma música são atualizações de uma potência de significação segundo modos e razões variadas. Assim, podemos conceber a semântica como o horizonte no qual se coordenam os diferentes planos de expressão. A questão fundamental pode ser resumida da seguinte forma: ou admitimos que o termo "significação" tem um sentido unívoco, independente de quais sejam os planos de expressão considerados, ou imaginamos que cada sistema de expressão funciona como um módulo autônomo que possui seu próprio horizonte de imanência. Mas nesta última hipótese, como coordenar os diferentes módulos sem fazer intervir um princípio de unificação que se supõe existir *a priori*?

Tentamos mostrar, ao contrário, que a imanência radical não é uma suposição, mas uma construção cuja possibilidade permanece aberta desde que se possa realizá-la.

## **| Referências**

AUTHSSER, L.; BALIBAR, É. *Esquisse du concept d'histoire: la pensée*, mai-juin, 1965.

BAXANDALL, M. *Giotto et les humanistes: La découverte de la composition en peinture*. Paris: Seuil, 1989.

BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

COMTE, A. *Système de politique positive: ou traité instituant la religion de humanité*. In: REY, A. *Des pensées et des mots*. Paris: Herman 2013.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GURVITCH, G. *La multiplicité des temps sociaux*. In: GURVITCH, G. *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris: PUF, 1969.

HJEMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução J. Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1975.

REY, A. *Des pensées et des mots*. Paris: Hermann, 2013.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. Tradução Antônio Chechelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SAUSSURE, F. *Escritos de linguística geral*. Org. Simon Bouquet e Rudolf Engler. São Paulo: Cultrix, 2004.

**Como citar este trabalho:**

BORDRON, Jean-François. A imanência radical. Tradução de Daniel Perico Graciano. **CASA: Cadernos de Semiótica Aplicada**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 28-44, jul. 2024. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/index>. Acesso em "dia/mês/ano". <http://dx.doi.org/10.21709/casa.v17i1.19026>.