

## **POR QUÉ NO AGRADO A LOS REBELDES**

**(Acerca de la crítica de Gonzalo Armijos a mi texto  
sobre Kant y Austin)**

**Julio Cabrera**

Universidade de Brasília  
kabra@unb.br

Tengo de Gonzalo Armijos una imagen de filósofo rebelde y anti-académico. Basta leer los dos primeros capítulos de su libro *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio* (Goiânia, 1997). Ahí podemos encontrar textos (p. 11, 15, 22 etc.) que apuntan a una crítica de la cultura del comentario y al estímulo de la creación de filosofía con las propias fuerzas reflexivas. Pero he aquí, curiosamente, que el autor de estos textos estimulantes, y con los que no puedo sino concordar, se me aparece con una crítica que yo reputo como típicamente académica contra un artículo mío, que me deja en la alternativa de responderle también académicamente (trampa mortal) o de aprovechar su texto para hacer indispensables reflexiones meta-filosóficas. Es claro que he optado por lo segundo.

El artículo base de sus críticas es “Como fazer coisas-em-si com palavras”.<sup>1</sup> En este texto, trato yo de expresar, con categorías de la teoría de los actos de habla de Austin, algunas ideas kantianas acerca de las relaciones entre teórico y práctico, específicamente la idea de libertad y el primado de la práctica sobre la teoría. Sostengo que así como Kant concibe a la libertad como una extensión no cognitiva de la razón humana, que invierte la relación con la naturaleza, de manera sugestivamente análoga, Austin concibe los actos performativos como una extensión no constativa (o no descriptiva) del uso del lenguaje. Y así como la práctica queda con el primado, porque la teoría no puede negarla o reducirla, así los performativos acaban, en el texto de Austin, predominando, al enterarnos de que también los constativos son un tipo especial de performativo. En

ese artículo, yo intentaba, como ya lo he hecho en otros textos recientes,<sup>2</sup> hacer notar semejanzas estructurales entre proyectos filosóficos muy distantes, tratando de aproximar tradiciones y autores dispares con objetivos de mutuo esclarecimiento, un ejercicio de imaginación filosófica que, como veremos, no agradó a algunos. En 1997, Gonzalo Armijos escribió un texto,<sup>3</sup> en donde toma la iniciativa de comentar críticamente un texto de Ernildo Stein y el mío sobre Kant y Austin, una práctica casi inédita en nuestros medios académicos que sólo se puede aplaudir.

¿Por que llamo “académico” al texto de Gonzalo? Principalmente por dos motivos: porque él trata de mostrar que yo “interpreto mal a Kant” al tratar de transcribirlo en términos austineanos, y, en segundo lugar, porque yo trato de rescatar un proyecto filosófico “históricamente superado” en términos perfectamente extraños “a lo que Kant verdaderamente se propuso decir”. Con eso, según él, saco a Kant de su contexto histórico, al traerlo *innecesariamente* a un ámbito de pensamiento ajeno, ignorando su fijación a una época. Como yo la entiendo, me parece típico de la filosofía académica el criticar a alguien por haber hecho una “interpretación equivocada” de autores, yendo más allá de “lo que el autor quería decir” (condenando, por consiguiente, toda apropiación personal y creativa de autores, y aconsejando un tratamiento fiel de las fuentes, sin arrebatos interpretativos) y es típico de ella, igualmente, denunciar a alguien por utilizar instrumentos analíticos y conceptuales “superados”, a la luz de lo más reciente y actualizado, de lo que hoy está pensando la comunidad de filósofos. Lo primero tiene que ver con las técnicas de erudición y lectura prolija y cuidadosa, que hoy la academia recomienda como procedimiento insoslayable de “pensamiento serio”; lo segundo, con la “actualización” de categorías, que nos obliga a pensar de acuerdo a lo más último y “de punta”. Son, como yo los entiendo, dos ejes fundamentales alrededor de los cuales gira todo el actual “control de calidad” del trabajo filosófico en nuestras sociedades hiper-industrializadas e hiper-profesionalizadas (Vide las clasificaciones de

post-graduaciones brasileñas por números, de 1 al 6, de la Capes, como un ejemplo).

Gonzalo me acusa de esas dos cosas, con lo cual me pone en la incómoda posición de tener que demostrarle que yo “interpreté correctamente a Kant” y que uso instrumentos filosóficos “actuales”. También me pone en la difícil tentación de exponerlo, repetirlo, citar sus frases y replicar a cada una de críticas, como hacen los debatedores de mesas redondas en congresos. ¿Se entiende si digo que *no quiero hacer eso*, que es lo último que me gustaría hacer con un texto de Gonzalo? Lo que me gustaría, en primer lugar, replicarle es que sí, que él tiene razón, que el Kant que yo presento no es Kant, que Kant jamás dijo o pensó esas cosas, que lo que yo hice fue una deformación de su pensamiento, y no una exposición fiel. ¡Pero claro que concedo eso! Esa manera de tratar con los filósofos es una de las características de un pensamiento filosófico genuino, como yo lo concibo, no porque esto sea consciente y explícito, sino porque la propia dinámica del pensamiento impone la apropiación de los filósofos y su inserción en la propia reflexión. ¿O quiere Gonzalo que yo ofrezca una pulcra y fidedigna exposición de un filósofo consagrado? Está golpeando en la puerta equivocada, él sabe perfectamente a quienes podría pedirles eso con buenas expectativas de éxito. Ni yo ni Gonzalo somos una de esas personas.

La segunda cosa que le respondería es que sí, que admito que se puede volver al pasado y quedarse años hablando acerca de proyectos filosóficos del siglo XVIII, o del XIII o del XIII antes de Cristo, sí, puesto que yo no creo en “filosofías superadas”, ni creo que la filosofía tenga el mismo tipo de historicidad que la ciencia, ni creo, como él, en grandes “rupturas teóricas”, sino, por el contrario, en repeticiones de intuiciones y argumentos parecidos, y en cambios de vocabularios, al decir de Wittgenstein. Para mí el mundo no es tan interesante como para él. Con esto, quiero asumir abiertamente que las dos críticas de Gonzalo (que yo considero sorprendentemente académicas) son perfectamente correctas, y que no tengo nada que replicar. La cuestión filosófica académica termina

aquí. Pero la cuestión meta-filosófica empieza cuando yo defiendo mi manera de hacer filosofía como legítima, y pido un espacio a la comunidad filosófica para que me dejen filosofar como quiero hacerlo, sin ser acusado de “destruir a la filosofía”.<sup>4</sup> En el caso particular del artículo que nos ocupa, yo efectivamente “deformo” el pensamiento de Kant, le hago decir cosas que “nunca soñó en decir”, y, además, vuelvo al pasado para utilizar categorías de un filósofo “superado”. La discusión académica fue ganada por Gonzalo, y yo la perdí. ¡Espléndido! Lo que más me interesa en este momento es perder discusiones académicas.

Espero haber presentado claramente las dos líneas que se abren aquí: por un lado, la discusión filosófica académica, que debería ir por el camino de tratar yo de demostrar, como usualmente, que Gonzalo me ha entendido mal, que mi aproximación entre Kant y Austin es plausible, que hay apoyos textuales para ella etc. La otra, la metafilosófica, admite toda la problematicidad de la aproximación, pero la defiende en términos de una manera posible de hacer filosofía. Solamente por amor al argumento, voy a presentar rápidamente algunas de las cosas que diría sobre el texto de Gonzalo, si yo estuviera interesado en enredarme en la discusión académica.

Cuando él se refiere a la constitución de objetos en el plano práctico, en Kant, Gonzalo se pregunta: “[...] *o escopo do mundo práctico kantiano é o mesmo que o escopo do mundo linguístico austiniano? Se forem, então teremos bases para estender a tese kantiana à tese austiniana, ou, melhor, retrotrair a tese austiniana à kantiana, como seu fundamento*” (ARMIOS, 1998, p. 19). Es claro que los dos “escopos” son diferentes, y deben serlo, para que el experimento que propongo sea interesante. Gonzalo pone mis tesis como si las dos teorías se desarrollasen de manera reductiva, como si yo intentase “extender” Kant para abarcar a Austin o “fundamentar” Austin en Kant. No intento nada de eso. Tampoco trato de “reproducir tesis kantianas” (Cuando Gonzalo comenta la caracterización de la libertad como independencia de significados, él escribe: “Tese filosoficamente rica e provocante. Mas falsa se a lemos como reproduzindo qualquer

tese kantiana”, (p. 21) El encuentro entre dos filósofos es perfectamente contingente: podría no producirse. Lo que hago es señalar hacia intuiciones y estructuras de pensamiento semejantes, que pueden llevar a entender las relaciones teórico/práctico kantianas dentro de un modelo lingüístico, y a repensar el lugar que ocuparía el lenguaje dentro de la filosofía de Kant, si él lo hubiera tematizado. Pero las relaciones que pretendo no son de “extensión” ni de “fundamentación”, sino de carácter heurístico.

Siguiendo con la discusión académica que *no* quiero tener, creo que en la lectura que Gonzalo hace de mi texto, hay un acento exagerado puesto sobre la cuestión de la “constitución (ontológica) de objetos” (en el plano práctico), que él ve en Austin y no encuentra en Kant, por la presencia restrictiva del aparato transcendental, ausente en el filósofo inglés. Eso obstaculizaría la aproximación que propongo. Pero la diferencia entre Kant y Austin en este punto no es gigantesca. Específicamente, no hay en la teoría de los actos de habla ninguna constitución fuerte de objetos, sino tan sólo un uso diferente del lenguaje, un uso instaurativo de estados de cosas, que tampoco puede huir completamente de las estructuras del lenguaje: hay tanto constitución de palabras por el mundo como del mundo por palabras. Se trata de algo tan inocuo como el efecto de una orden tal como “Fuera de aquí!”. Esta orden es “constitutiva de objetos” en un sentido tan inofensivo, y tan poco ontológicamente constrictivo, como decir que pretendemos, con ese acto de habla, hacer con que algo sea el caso, en vez de indicar hacia alguna cosa que ya está siendo el caso con anterioridad al acto de habla. Gonzalo (1998, p. 19) se pregunta “como ficam os outros objetos que já existiam e que seguimos nomeando”, pero eso es como preguntar qué debemos hacer con los contenidos proposicionales a los que antes señalábamos asertivamente una vez que decidimos incluirlos ahora dentro de órdenes o promesas. En la teoría de actos de habla, con los mismos contenidos proposicionales podemos realizar diferentes actos, sin que debamos decir, cada vez, que creamos ontológicamente nuevos contenidos proposicionales o nuevos

objetos. No se trata, como parece verlo Gonzalo, de “dois mundos de objetos paralelos” (p. 20). Los objetos que están ahí y los que constituimos son los mismos, lo que cambia es, precisamente, *lo que hacemos con ellos*.

Esto es el *quid* de la teoría de actos de habla. Pero es también semejante a la situación kantiana: Dios y la libertad son objetos que reciben diferentes tratamientos en el plano teórico-especulativo y en el plano práctico, pero son los mismos objetos los que reciben este doble tratamiento: es la misma libertad la que es declarada “problemática” en el plano teórico, y la que se vincula con la ley moral y los postulados de la razón pura práctica. Son las “ilocuciones” las que Kant varía, y no los objetos: lo que él declara acerca de esos objetos en particular, dicho en términos austinianos, es que ellos no pueden ser objetos de actos de habla constativos, sino tan sólo de performativos. Dios y la libertad deben ser hechos con palabras, pues no hay palabras que sean hechas por ellos.

Yo dejaría aquí de lado la discusión académica, e iría a lo que es realmente importante, la cuestión metafilosófica. En seguida aparece, en el texto de Gonzalo, el problema fundamental, la cuestión de la deformación de los filósofos (KANT, en este caso. Es interesante preguntarse por qué no soy acusado de deformar a AUSTIN).

Fazendo isso [...] corremos o risco de pôr mais em Kant do que realmente está aí. A questão é: o plano da ação prática é idêntico ao plano da ação lingüística? Aí está o problema. A liberdade de Kant é uma liberdade de decidir ações éticas, não é uma liberdade de inventar ou constituir conceitos. (p. 20)

O tratamento do performativo, em Austin, obscurece tanto sua própria proposta como a teoria kantiana. A filosofia kantiana não fornece subsídios para resolver qualquer problema da teoria austineana, e a filosofia kantiana não recebe nenhuma contribuição da teoria

austineana. Por isto, não vejo a necessidade de trazer Kant à discussão. (p. 22)

En etapas más avanzadas de su texto, Gonzalo insiste no tanto en la transposición prejudicial e innecesaria de autores, cuando en la utilización de categorías superadas de pensamiento:

Não fica claro, contudo, por que deveríamos preocupar-nos com a possibilidade de uma teoria contemporânea encaixar-se ou não numa outra teoria proposta –num outro contexto de mais de duzentos anos atrás- para solucionar problemas completamente diferentes [...]. O problema da linguagem, definitivamente, é um problema que não está em Kant. (p. 23)

Parece imposible que Gonzalo suponga que yo no sé que la filosofía del lenguaje es posterior al siglo XVIII. Esta filiación histórica de problemas no se deja de lado por el hecho de presentarse hipótesis de aproximación entre filósofos de diferentes épocas: tanto Austin como Kant son pensadores del límite de lo que se puede expresar indicativamente, pensadores que exploraron las posibilidades no puramente indicativas de referencia (de la conciencia o del lenguaje) al mundo, filósofos que pensaron que la acción humana es regida por una lógica propia que, de alguna forma, invierte o modifica fuertemente la dirección puramente indicativa del conocimiento constativo. Estas estructuras reflexivas comunes surgen, claro está, de un esfuerzo de abstracción que, en gran medida, deja de lado grandes diferencias históricas y epocales.

En muchos lugares, Gonzalo Armijos ha manifestado que la filosofía no puede ser definida.<sup>5</sup> Quiero mostrar que las críticas abiertamente eliminativas a mi texto (considerándolo inútil, “innecesario” y perjudicial) suponen, por el contrario, a la luz de una investigación meta-filosófica, una fuertísima definición de lo que sea la actividad filosófica, tan fuerte que simplemente excluye o prohíbe otras como siendo posibles o viables. Que existan aún

enormes diferencias (plenamente asumidas ya en mi texto de 96) entre el trascendental kantiano y la teoría de actos de habla de Austin, no justifica la condenación sumaria de Gonzalo de este tipo de experimento, a no ser a partir de una definición muy bien determinada de lo que debe ser o no la actividad filosófica, precisamente aquello que Gonzalo se ha negado, repetidamente, a emprender. Esta definición está a veces sugerida por Gonzalo al referirse él insistentemente a la naturaleza *histórica* de la filosofía. Las filosofías pueden variar, pero no pueden dejar de ser históricas. La formulación de esta tesis es evidentemente paradójica: la esencia de la filosofía consiste en no tener esencia, su historicidad está fuera de la historia: la filosofía será siempre e inevitablemente histórica. A la luz de una definición fuerte de la actividad filosófica, es claro que textos como los míos, y muchos otros, que se permiten cruzamientos históricos osados e incursiones intempestivas en filósofos del pasado, están condenados a no ser filosóficos. Sostengo que Gonzalo no podría criticar eliminativamente mis textos y, al mismo tiempo, continuar sosteniendo su idea de la no definibilidad de la filosofía. Una cosa debe desalojar a la otra.

La definición de lo que debe ser la actividad filosófica va acompañada, para mi sorpresa, de una tesis, para mí insustentable, de que no pueden existir muchas lecturas de filósofos, sino solamente una, “la correcta”. Los sorprendentes argumentos de Gonzalo están contenidos en su libro *De como fazer...*, especialmente en los capítulos III, IV y VIII. Sospecho que hay en estos textos algo que yo no comprendo, porque no puedo creer que Gonzalo sostenga realmente esas ideas, que me parecen ir claramente contra sus críticas, en los dos primeros capítulos, al filosofar académico. En el cap. IV, Gonzalo afirma que dos teorías contradictorias no pueden ser ambas verdaderas, lo que prueba que existe por lo menos una posición filosófica falsa (1997, p. 33). Aquí, una idea expuesta por Deleuze y Guattari puede ser oportuna:<sup>6</sup> Gonzalo está suponiendo dos rivales que hablan *exactamente de la misma cosa*, con los mismos



términos y los mismos significados. Si esta suposición fuera correcta, tendríamos, sí, la situación descrita por Gonzalo, dos posiciones contradictorias, una de las cuales debe ser falsa y la otra verdadera. Lo que es temerario suponer es que la tesis que una de ellas afirma sea exactamente la misma que la otra niega, una igualación que posiblemente sólo se consiga usando lenguajes formalizados. Gonzalo protesta contra la idea de que hay muchas “lecturas” posibles de los filósofos. Dice que le incomoda profundamente que si está probado que Tales dijo que todo es agua, alguien sostenga la “lectura” de que Tales dijo otra cosa, digamos, que todo es fuego, que lo que un filósofo pretende decir es una cosa única, y que interpretarlo de muchas maneras es alejarse de lo que él quiso decir, ya que ni Tales ni ningún filósofo quiso decir una infinidad de cosas, sino solamente una cosa. Gonzalo cree que es siempre posible determinar lo que sea esto, pero, ¿quién decide lo que un filósofo *realmente dijo*? El ejemplo de que “Tales dijo que todo es agua” es especialmente simple. De igual manera, podríamos decir, sin problemas, que la frase “Sartre dijo que el hombre es un ser-parasi” es verdadera, y que su negación es falsa, puesto que es indudable que él *dijo* eso, y no lo contrario. Pero, qué diríamos de una afirmación como “Sartre dijo que el método fenomenológico husserliano debe ser perfeccionado”? Él dice o no dice eso en sus obras? Es difícil determinarlo, como lo será en cualquier caso razonablemente complicado. Curiosamente, Gonzalo vincula la diversidad de lecturas de un filósofo con el academicismo (lo que me afirma en la idea de que tenemos diferentes ideas de lo que sea “académico”).

Se Marx disse que o proletariado devia fazer a revolução, eu não vejo como poderia ler as inúmeras passagens em que diz isto e interpretá-lo de uma maneira diferente. (p. 38)

De nuevo, ése es un ejemplo muy fácil. Pero, por ejemplo, dijo Marx que la revolución debía vincularse con algún tipo de

utopía? Dijo Marx que las estructuras de la filosofía hegeliana de la historia debían ser completamente abandonadas? Aquí no es claro que lo que Marx *dijo* sea una sola cosa, y que apartarse de ella es caer en una posición falsa.

Los filósofos tal vez no estén interesados en decir mil cosas diferentes, pero dicen cosas muy complejas que dan pie a muchas interpretaciones, sin que se salga fuera de su marco teórico de reflexión. Según Gonzalo, sus ejemplos muestran que “não é possível fazer infinitas ‘leituras’ dos textos filosóficos, se o que nos interessa é entender o que os filósofos fizeram” (p. 40). Él supone una diafanidad de la comunicación “normal” altamente acrítica:

Quando as pessoas falam, o fazem para comunicar-se. E comunicar é passar para outros, de maneira clara, o que se pensa. (p. 39)

[...] também podemos perceber, pelas intervenções do público ou dos alunos, que muitos entenderam o que queríamos dizer. E o dizemos quando respondemos: sim, era exatamente isso que queria dizer. (p. 41)

Com respeito a isso, há uma verdade incontestável: há algo que o autor quer dizer, e é isso, e não outra coisa, e o diz de uma maneira e não de outra, usando estes argumentos e não outros. (p. 44)

Pero, son las intenciones del autor lo que debemos captar en un texto filosófico? No huye el texto de su propio autor, y no está lo mejor del texto en aquello que su autor no domina completamente, no consigue captar plenamente? Gonzalo supone una teoría inmaculada de la comunicación humana, y de las intenciones conscientes y explícitas de los pensadores. Estos quieren decir algo, lo dicen claramente, y los que se proponen entenderlo lo pueden captar perfectamente. Todas estas suposiciones son altamente problemáticas y controversas.

La concepción no pluralista de Gonzalo alcanza, más adelante, en el mismo capítulo, formulaciones asustadoras, si leídas en contraste con las manifestaciones de los dos primeros capítulos:

Se um texto filosófico pode ter mil significados, então não tem nenhum. O escritor não atingiu seu objetivo, ele fracassou. O escritor fracassa quando ninguém o entende, fracassa quando cada leitor acha que pode fazer a leitura que bem quiser. A verdade, no entanto, é que quem fracassa não é o escritor, que fez o possível para ser claro, e sim o leitor que se deu o direito de interpretar como quis. Com isso destruímos a filosofia, a transformamos num conjunto de caixas vazias em que os leitores podem colocar o que quiserem, a torto e a direito. Eu, como autor, não posso aceitar que cada leitor me leia de uma maneira diferente. (p. 46, ver también, cap. VIII, p. 66 y siguientes)

Gonzalo relata el caso de Mario Bunge, que

[...] chegou até a discutir acaloradamente quando insistiam em atribuir-lhe coisas que não tinha dito, quando insistiam em interpretá-lo de uma maneira que não era a correta: a de reproduzir seus significados. (p. 67)

Es siempre posible preguntar cuál es nuestra autoridad para saber clara e inequívocamente lo que estamos realmente diciendo y lo que no. Como se sabe que eso que yo, como autor, no “reconozco”, me está siendo “atribuido” desde afuera? Esto es un complicado juego de espejos. Queda claro en sus textos que Gonzalo cree en lecturas únicas de los filósofos, en lecturas correctas y, en contraposición, en lecturas estrafalarias, arbitrarias y anormales. Él cree en una univocidad transparente del texto filosófico. Es claro que, a la luz de una tal concepción de la filosofía, mis artículos, y particularmente el de Kant y Austin, deben ser auténticos horrores para él, por ser precisamente lecturas asumidamente “anormales” de los filósofos (sea lo que sea eso).

Cuando escribí mi libro *Crítica de la moral afirmativa* (1996), yo quise sostener tesis pesimistas acerca de la vida humana. Pero lo que quise decir allí no se agota en eso. En verdad, quise decir muchas cosas, no una sola cosa. A veces se acaba sugiriendo muchas otras cosas, de las que no somos plenamente conscientes. No conozco plenamente mis intenciones al escribir un libro, tal vez el otro las conozca mejor que yo en muchos puntos, o las comprenda mejor, y las esclarezca para mí, precisamente, yendo más allá de lo literalmente dicho. Gonzalo supone un control pleno de nuestras intenciones reflexivas, y supone que nuestros textos salen completos de nuestras manos, que los otros están allí, inertemente, tan sólo para comprenderlos, *tal como ellos son*. Pero nuestros textos están allí y no nos pertenecen. A mí me daría mucha rabia si mi libro de 96 fuera interpretado en un registro optimista, pues esto sería precisamente lo contrario de lo que me propuse al escribirlo. Pero no hay absolutamente nada que yo pueda hacer para impedir esa lectura, o para decir que no es legítima. Tal vez, si se trata de una lectura inteligente, el lector, al desobedecerme y recriar mi texto en lugar de dejarse intimidar por él, me convenza de que mi pesimismo es, en verdad, puro optimismo.

Gonzalo Armijos filosofa de manera vital y creadora. Creo que su propia actividad filosófica desmiente sus tesis sobre lo que la filosofía debe ser. Esta manera vital y creadora la veo yo presente en la propia laudable actitud de Gonzalo de zambullirse en mi texto (y en el texto de Ernildo Stein) entablando una discusión entre filósofos sudamericanos. Este tipo de actitud es inédito en nuestros medios académicos, en los cuales cada uno ignora los trabajos del otro, mientras ambos leen los trabajos de algún filósofo “consagrado”. El haber gastado su tiempo en discutir nuestros artículos, es algo de mucho más importante que todas nuestras discordancias, aun las meta-filosóficas.

## Notas

- 1 *Philósophos*. v. 1, n. 1, jan./jun. 1996, p. 99-119.
- 2 “Acerca da expressão *Das Nichts Nichtet*. Uma leitura analítica” (Goiânia, 1998). “Para uma defesa nietzscheana da ética de Kant” (*Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 1999).
- 3 “Metafísica, ontologia e linguagem” (discussão das propostas de Ernildo Stein e Julio Cabrera). *Philósophos*, v. 3, n. 1, jan./jun. 1998, p. 11-28.
- 4 “Dessa maneira, acabamos não dizendo absolutamente nada e destruimos a própria filosofia, convertendo-a [...] em um conjunto de caixas vazias que cada um preenche como bem entender” (ARMÍOS, 1997, p. 66).
- 5 “Filosofia, impossível definí-la”. *Philósophos*, v. 1, n. 1, jan./jun. 1996, p. 33-51.
- 6 “Las discusiones, para decir lo mínimo, no hacen avanzar el trabajo, ya que los interlocutores nunca hablan de la misma cosa. [...] No estamos nunca en el mismo plano. Criticar es solamente constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman, cuando es puesto en un nuevo medio” (DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, cap. I. Qué es un concepto?; versão portuguesa: Rio de Janeiro: Editora 34, 1993).