

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Adamo Bouças Escossia da Veiga

**O Social e a Metafísica:
Tarde e Simondon**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da PUC-Rio como requisito
parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro
Março de 2016



Adamo Bouças Escossia da Veiga

O Social e a Metafísica:

Tarde e Simondon

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-RIO

Profa. Deborah Danowski

Departamento de Filosofia – PUC-RIO

Prof. César Kiraly

Departamento de Ciência Política – UFF

Prof. Erick Felinto

Departamento de Comunicação – UERJ.

Profa. Denise Barruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas- PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 28 de março de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Adamo Bouças Escóssia da Veiga

Graduou-se em Relações Internacionais com ênfase em Estudos Estratégicos pela UFF (Universidade Federal Fluminense do Rio de Janeiro) em 2014.

Ficha Catalográfica

Veiga, Adamo Bouças Escóssia da

O social e a metafísica : Tarde e Simondon / Adamo Bouças Escóssia da Veiga ; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2016.

165 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Metafísica contemporânea. 3. Pensamento social. 4. Gabriel Tarde. 5. Gilbert Simondon. I. Nunes, Rodrigo Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Agradecimentos

À CAPES pelo apoio financeiro sem o qual este trabalho não seria possível. Ao meu orientador Rodrigo Nunes cuja orientação, disponibilidade e estímulo foram fundamentais para o desenvolvimento do mestrado. Sua importância na jornada da qual este trabalho é uma etapa excede, e muito, o que se poderia esperar de um orientador de pesquisa.

À minha mãe, Cláudia, e aos meus avós, Carlos e Alvanyr, por todo suporte e estímulo durante toda a minha formação acadêmica.

Aos demais professores e colegas, por compartilharem seu conhecimento e pelas discussões enriquecedoras em sala de aula, principalmente, Carla, P.H, Rafa, Alyne, Carlos e Victor. Também aos funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pela solicitude demonstrada ao longo desses dois anos do mestrado.

Resumo

Veiga, Adamo Bouças Escossia da; Nunes, Rodrigo Guimarães. **O Social e a Metafísica: Tarde e Simondon**. Rio de Janeiro, 2016. 165 p. Dissertação de Mestrado- Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho se pretende pensar o social a partir de um ponto de vista metafísico, entendendo-se aqui o termo como uma solução de continuidade entre o humano e a natureza. A incomensurabilidade ontológica absoluta entre o homem e o cosmo – inaugurada na modernidade – nos leva a diversos problemas sociais, éticos, ambientais e políticos na medida em que serve como justificativa teórica e prática para a devastação do meio ambiente. Por outro lado, o dualismo natureza e cultura é análogo a disjunção parte-todo que dominou o pensamento sociológico até o século passado, sendo esta igualmente problemática na medida em que, por um lado, o predomínio do Todo nos leva a posturas fascizantes e, pelo outro, uma postura centrada no predomínio absoluto do indivíduo nos leva ao neoliberalismo. Em ambos, temos o predomínio dos termos sobre as relações, sendo a disjunção colocada como um *a priori* intransponível. O que pretendemos é uma análise social que supere estes binarismos: primeiramente, através de uma continuidade entre o homem e a natureza, e, em segundo lugar, pela destituição da disjunção parte-todo. Sendo assim, nos voltamos para o pensamento de Gilbert Simondon e Gabriel Tarde, procurando articulá-los em uma metafísica do social que exclua a dicotomia entre parte e todo e natureza e cultura. Simondon realiza um percurso da física à sociedade humana, estabelecendo um contínuo entre eles na sua teoria da individuação; Tarde, por outro lado, expande o conceito de sociedade para toda a natureza, realizando o movimento oposto ao de Simondon. Trata-se de uma via de mão dupla, cuja complementariedade será o objeto do presente trabalho.

Palavras Chave

Filosofia; metafísica contemporânea; pensamento social; Gabriel Tarde; Gilbert Simondon.

Abstract

Veiga, Adamo Bouças Escossia da; Nunes, Rodrigo Guimarães (Advisor)
The Social and the Metaphysical: Tarde and Simondon. Rio de Janeiro, 2016. 165 p. MSc. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work intends to think the social through a metaphysical point of view, understanding metaphysics as a solution of continuity between human (and culture) and Nature. The absolute ontological incommensurability between both – created in the modernity – leads us to diverse social, ethical, environmental and political problems inasmuch as it works as a theoretical and practical justification to the environmental devastation. By other side, the nature-culture dualism is analogous to the part-whole disjunction that has dominated the social thought until the last century, being that equally problematic as long as, by one side, the prevail of the Whole lead us to fascistic postures and, by other, a posture centered in the absolute prevail of the individual leads us to neoliberalism. In both cases, we have the prevail of the terms on the relations, being the disjunction given as an insurmountable *a priori*. What we intend to do is a social analysis that goes beyond those binarisms: first, through a continuity solution between Man and Nature and, secondly, by the destitution of the part-whole disjunction. Therefore, we will recur to the thought of Gilbert Simondon and Gabriel Tarde, looking to articulate both in a metaphysics of the social that excludes the part-whole and human-nature dichotomy. Simondon goes from the physics to the human society, making a continuum between them in his individuation theory; Tarde, by his turn, expands the concept of society to the whole nature, making a opposite movement regarding Simondon. It is a double way, in which the complementarity will be the main object of the present work.

Keywords

Philosophy; Contemporary Metaphysics; Social Thought; Gabriel Tarde; Gilbert Simondon.

Sumário

1. Introdução	10
2. A Sóciometafísica de Gabriel Tarde	18
2.1. O Debate Tarde Durkheim	18
2.2. A hipótese das mônadas	23
2.2.1. O infinitesimal	24
2.2.2. A Monadologia em Leibniz	27
2.2.3. Monadologia intensiva ou diferencial	30
2.2.4. Monadologia e Imanência	33
2.2.5. Monadologia e Ciência Contemporânea	34
2.3. A Diferença	37
2.4. Crença e Desejo	42
2.4.1 A crença e o desejo	42
2.4.2 O julgamento e a vontade	47
2.4.3 O primado da crença	48
2.5 Sobre a Posessão	49
2.5.1 Ontologia do Haver	49
2.5.2 Posessão individuante	52
2.5.3 Duas tendências na posessão	54
2.6 A teoria das redes	58
2.7 O psicomorfismo	65
2.8 As Três Leis da Sociologia Universal	67
2.8.1 Introdução às Três Leis	67
2.8.2 A repetição	68
2.8.2.1 Repetição Física e Biológica	69
2.8.2.2 A repetição social: a imitação e suas leis	71
2.8.2.2.1 Influência Lógica na Imitação	73
2.8.2.2.2 Imitação extra-lógica	75
2.8.3 A oposição	82
2.8.3.1 Oposição Formal	84
2.8.3.2 Oposição de Ritmo	87
2.8.3.3 Oposição Material	90
2.8.3.4 Oposição Social-humana	93
2.8.4 A adaptação	96
2.8.4.1 A invenção	102
2.8.4.2 A importância da religião na adaptação social	104
2.8.4.3 Harmonia e Variação	104
3. A individuação em Gilbert Simondon	107
3.1 Crítica ao hilemorfismo	108
3.2 A individuação	110
3.3 Metaestabilidade	110

3.4 O Pré-individual: ser e devir	113
3.5 Transdução	117
3.6 Os três regimes da individuação	123
3.7 O conceito de informação	127
3.8 A individuação dos seres viventes	129
3.9 A individuação psico-social	133
4. Conclusão	141
4.1 A posseção recíproca como <i>sociabilidade</i>	143
4.2 A individuação e a contemporaneidade das três leis	153
4.3 Sóciometáfísica	161
5. Referências bibliográficas	163

Há tão somente o social e o metafísico.
Gilles Deleuze; Félix Guattari. *O Anti-Édipo.*

1) Introdução

Perguntemos, em primeiro lugar: há Homem fora da Natureza? Humano vem de húmus; terra. “Do pó viestes e ao pó voltarás”; e se tal passagem bíblica nos parece distante do que o que hoje nos diz a ciência, a marca por ela imprimida na própria palavra pela qual nós nos designamos enquanto “espécie” guarda viva a memória de uma questão fundamental: não há homem sem mundo, não somos um reino separado da Natureza. Já nos alertava Spinoza o quão é vão pensar o homem como *um império dentro de um império*.¹ Pensamento este que na nossa era, na qual a ordem da natureza cada vez mais reage a nossas ações², é repleto de perigos. O ser humano não está para além (ou para aquém) da Natureza, não detém nenhuma excepcionalidade última capaz de separá-lo dela em definitivo; é parte dela, habita nela, e somente sob esta condição pode ser compreendido.

Igualmente, parece vã a dicotomia estabelecida pelos “sociólogos do social” - para usar o termo de Bruno Latour³-, segundo a qual o “social” e o “individual” se encontram distintos. Em *Reassembling the Social*⁴, ele opõe a “sociologia do social” a uma sociologia que rastreie as associações, o que ele chama de teoria do ator-rede. Se uma toma o social como já constituído, chave de explicação para os indivíduos a ela subordinados em uma sobredeterminação do todo sobre as partes, a segunda se preocupa mais em analisar as relações constituintes da sociedade em sua dinâmica própria, na qual o todo não existe para além das associações das partes que o constituem performaticamente em ato. No primeiro caso, toma -se o social como “algo que sempre esteve lá à disposição”⁵ para ser observado, fazendo o termo social significar algo como “um tipo de material, como se este adjetivo fosse comparável a outros termos como ‘de madeira (wooden)’, ‘metálico...’”⁶ Trata-se de conceber o social “como um tipo específico de

¹ ESPINOZA, 1991. p. 175

² Vivemos no Antropoceno, época geológica na qual a ação dos humanos produz mudanças climáticas em escala global.

³ LATOUR, 2005

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, p. 18

⁶ Ibidem, p. 12.

ingrediente que supostamente diferiria de outros materiais.”⁷ O social seria, então, uma espécie de substância específica *pre-existindo* às relações que têm curso em seu interior.

O trabalho aqui apresentado, se não segue diretamente Latour, não deixa de se inserir no projeto de opor a uma sociologia do social uma concepção outra do que é a sociedade. No entanto, duras são as críticas, sobretudo as do próprio Latour, quanto a própria possibilidade de uma sociologia. Se desubstancializamos o social, substituindo-o por um regime de associações horizontais entre agentes, isto não nos parece interditar a possibilidade mesma de uma sociologia, mas apenas a de uma *certa sociologia*. O sentido que o conceito de *social* tem em Gabriel Tarde é, sem dúvida, um antídoto à conceptualização clássica dos “sociólogos do social.” Para Tarde, a sociedade não é prerrogativa humana e não se reduz a relações entre humanos. A sociedade ganha *estatuto ontológico* em seu pensamento, conceitualmente aplicável a qualquer agenciamento, qualquer relação, qualquer associação, seja no domínio físico, químico, vivente, humano ou cosmológico. Se Latour associa a sociologia de Tarde ao fim do social⁸, parece que este fim, é, como todo fim, a perspectiva de um novo começo.

Do mesmo modo que a dicotomia natureza-cultura, a dicotomia social-individual não dá conta do processo propriamente genético de constituição tanto do social, quanto do individual. O que deve interessar em uma reflexão sobre o homem, a natureza, a sociedade e o indivíduo é, em primeiro lugar, o processo *ontogenético* comum a eles. Estas dicotomias não podem ser compreendidas sem que antes se procure no nível mais “profundo” das *relações*, que são sempre produtivas e individuantes, a chave explicativa para a formação de ambos os termos, o processo comum a todos os estratos na natureza, do qual o homem é apenas uma parte. A sociologia do social está, no entanto, presa a uma concepção excepcionalista do humano, o que interdita o pensamento de um contínuo entre este e a natureza.

A sociologia, por outro lado, excluiu, no seu momento fundacional, o pensamento filosófico e metafísico como forma de se validar enquanto ciência positiva. A negação da metafísica foi tomada como critério de legitimação

⁷ Idem.

⁸ LATOUR, 2004.

científica pelos primeiros sociólogos, como se ela consistisse em um resquício teológico a ser eliminado. Auguste Comte, o pai-fundador da disciplina, já colocava na sua “lei dos três estados” a metafísica como sendo um estágio inferior ao positivo-científico no qual se encontrava a sua sociologia.⁹ O social, as relações entre humanos, em consequência, teria suas leis próprias, que se distinguem absolutamente das em operação nos demais domínios do real. Teria sua *coisa* própria, como coloca Durkheim.¹⁰ E, para alcançá-la, é necessário que se atinja o nível de objetividade das ciências da natureza, tomando-as como diametralmente opostas a especulação filosófica.

Acreditamos que tal postura possui consequências políticas graves: a espoliação da natureza e dos não-humanos se dá, em grande parte, sobre esta cisura entre *nós* e *eles*. Igualmente, a espoliação dos humanos dentro de uma sociedade se legitima em grande parte sobre a proeminência do Todo – o Estado, a Raça, a Humanidade – sobre as partes. Trata-se de uma herança propriamente moderna, que a partir da noção de progresso e do culto a ele, estabeleceu um destino propriamente humano como sendo distinto e superior a natureza, que seria apenas um *meio* em relação a ele, da mesma forma que os humanos (indivíduos) seriam apenas um *meio* para a realização do progresso da humanidade, do Estado ou de uma raça, como um todo.

Temos, nisto, uma oposição entre o homem e o mundo no qual uma fissura intransponível se interpõe entre eles. O antropocentrismo é indissociável de uma certa concepção cristalizada na filosofia a kantiana, segundo a qual o mundo só existe para uma consciência, sendo ele em si mesmo para além de qualquer penetração. A modernidade pós-kantiana subordina à natureza a conformidade com a mente humana, negando a possibilidade de conhecê-la enquanto tal. Esta postura é o que Danowski e Viveiros de Castro chamarão de *nós-antes-do-mundo*, postura essa que corresponde precisamente ao antropocentrismo humanista na forma de uma “anterioridade transcendental do humano ao mundo.”¹¹ Esta postura, no entanto, tendo sido gestada no Iluminismo, permaneceu ao longo século XX na forma daquilo que poderia ser chamado vagamente de um “anti-

⁹ COMTE, 1995

¹⁰ DURKHEIM, 2014, p. 10.

¹¹ DANOWSKI,; CASTRO; 2014, p. 44.

realismo” generalizado, definido como “uma aversão a ciência, foco na linguagem, cultura e subjetividade em detrimento dos fatores materiais, uma persistente procura por absolutos, e uma aquiescência às específicas condições do nosso atiramento (throwness) histórico.”¹² O mundo torna-se exclusivamente o que ele é para os humanos.

Ora, a questão é que esta anterioridade diante do mundo se torna cada vez mais difícil de ser mantida. A perspectiva de um *mundo-sem-nós*, um mundo depois de nós, se impõe crescentemente conforme as mudanças climáticas apontam para um novo equilíbrio geofísico, insustentável para a vida humana. Vivemos uma degradação do equilíbrio entre biosfera, geoesfera, atmosfera e hidrosfera, o que inaugura, segundo diversos cientistas, uma nova época geológica: o antropoceno. A ação humana se tornou um fator de mudança geológica e o mundo reage a ela. O *fim-do-mundo* assume a forma de uma inquietação real, manifesta em toda uma série de narrativas que perpassam tanto os meios de cultura de massa, como o cinema e a televisão, quanto os discursos técnico-científicos, como mostra o crescente investimento em tecnologias ditas sustentáveis. No entanto, o problema do fim-do-mundo, mesmo que posto nos “termos rigorosos das ciências supremamente empíricas que são a climatologia, a geofísica, a oceanografia e a ecologia”¹³ não deixa de ser “essencialmente metafísico”.¹⁴ Trata-se de uma questão quase universalmente presente em todas as culturas, cada uma desenvolvendo suas respostas próprias. É, sem dúvida, uma das grandes indagações que inquietam o homem desde sempre. Dado que, agora, a nossa cultura se vê diante deste problema que assume as feições mais gritantes e urgentes a cada ano que passa, a metafísica deve responder a ele.

Uma das formas que esta resposta vem assumindo é a forma de um movimento em direção ao real, afastando-se o pensamento filosófico de uma perspectiva excessivamente condicionada pela interpretação textual, pelo subjetivismo e estudos de cultura. O realismo especulativo surge desta necessidade de repensar a relação entre o homem e o mundo, oferecendo um prisma novo no qual o primeiro não deterá o primado sobre o segundo. Uma

¹² BRYANT; SRNICEK; HARMAN; 2011, p. 4

¹³ DANOWSKI; CASTRO; op. cit., p. 17

¹⁴ Idem.

filosofia subjetivista, na medida em que transforma a realidade em uma *realidade para o sujeito*, se afasta dos problemas que se impõem ao pensamento no nosso próprio tempo. Em *Towards a Speculative Realism* (2001), Harman, Srnicek e Bryant escrevem que:

Diante da crise ecológica, da marcha para a frente da neurociência, da crescente interpretação fragmentária da física básica, e da crescente violação da divisão entre humano e máquina, há um senso crescente de que as prévias filosofias são incapazes de se confrontar com estes eventos.¹⁵

Diante da necessidade de confrontar estas questões, uma série de novos pensadores tem começado a “especular novamente sobre a natureza da realidade independentemente do pensamento e da humanidade de modo mais geral.”¹⁶ Dentre estes, podemos incluir Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Bruno Latour, Slavoj Žižek, Graham Harman, Steven Shaviro dentre diversos outros. O esforço deste trabalho se insere neste escopo. Acreditamos, assim, que tanto o trabalho de Gabriel Tarde quanto o de Gilbert Simondon se auxiliam mutuamente em uma perspectiva que reata o liame do homem com o cosmos, pensando um mundo independentemente do sujeito que o percebe

Tarde foi, ao lado de Durkheim e Comte um dos primeiros sociólogos. Francês de ascendência aristocrática, viveu entre 1843 e 1904, tendo ocupado importantes cargos acadêmicos e jurídicos. Foi professor no *Collège de France*, sendo sucedido por Henri Bergson com o qual entretinha uma grande amizade. Mesmo que durante a sua vida tenha obtido grande projeção intelectual, mesmo fora da França, após a sua morte a tradição sociológica aportada por Durkheim, oposta a sua, se tornaria dominante ao ponto de lançar a sua obra em um quase esquecimento que duraria até o final do século XX. A importância das ideias de Tarde para o pensamento em Gilles Deleuze foi o principal responsável pelo renascimento da sua obra. Títulos de trabalhos célebres como *Diferença e*

¹⁵ BRYANT; SRNICEK; HARMAN; op. cit., p. 3.

¹⁶ Idem.

*Repetição*¹⁷ e *Mil Platôs*¹⁸ foram diretamente inspiradas em Tarde, como nota Eduardo Vargas.¹⁹

Gilbert Simondon, por sua vez, nos escreve de um tempo mais recente. Viveu de 1925 a 1989, e durante a sua vida não obteve grande destaque. Teve como professores Georges Canguilhem e Maurice Merleau-Ponty, e ambos deixariam uma marca vívida em sua teoria. Sua tese de doutorado, que contém o fundamento do seu pensamento, *L'inviduation à la lumière des notions de forme et de information* (1989), só foi publicada na íntegra postumamente. Simondon não foi muito lido até a sua descoberta recente, dada sobretudo pela sua grande influência no pensamento de Deleuze. Conceitos deleuzianos tais como *singularidades pré-individuais* e *disparação* são diretamente inspirados nele.

A partir dos dois, proporemos uma sociometafísica. O caminho que escolhemos na transposição desta “incomensurabilidade ontológica absoluta”²⁰ entre o homem e a natureza será o apontado por Tarde em sua crítica ao idealismo. Escreve ele:

Reconhecer que se ignora o que é o *ser em si* de uma pedra, de um vegetal, e ao mesmo tempo obstinar-se em dizer que ele *é*, é logicamente insustentável; a ideia que se tem dele, é fácil mostra-lo, tem como conteúdo total nossos estados de espírito, e, como nada resta se forem abstraídos nossos estados de espírito, ou bem se afirma apenas a existência deles ao afirmar esse x substancial e incognoscível, ou se é forçado ao admitir que, ao afirmar outra coisa, nada se afirma. Mas se o ser em si é, no fundo, semelhante ao nosso ser, não sendo mais incognoscível, ele se torna afirmável.²¹

Na medida em que nós estamos no mundo, em que possuímos esta semelhança com todos os seres, podemos afirmar algo sobre a realidade. Enquanto pertencentes ao mundo, podemos conhece-lo. Negando a nossa anterioridade em relação a ele, podemos afirma-lo, pois ele é coextensivo a nós mesmos. Isto nos encaminha para que o Tarde irá chamar de *psicomorfismo universal*. Este consiste em uma espécie de pampsiquismo, no qual tudo que é possui ao seu modo uma *mente* e um *espírito*. Temos aqui um *antropomorfismo*,

¹⁷ DELEUZE, 2000.

¹⁸ DELEUZE;. GUATTARI; 2011.

¹⁹ VARGAS, 2007, p. 12.

²⁰ DANOWSKI; CASTRO; op. cit., p. 44

²¹ TARDE. ,2007. p. 66

que como indica Shaviro²², pode ser um antídoto ao antropocentrismo. Contudo, este antropomorfismo que encontramos em Tarde não significa que tudo seja feito à imagem e semelhança do homem, mas o contrário: o homem que é a imagem e semelhança de todas as outras coisas. Trata-se aqui de uma via de mão dupla, e se não levarmos isto atentamente em consideração, cairemos em um novo antropocentrismo, talvez ainda mais radical. Este antropomorfismo só é pertinente se abolirmos a fronteira entre o homem e o mundo, de modo que o mundo será humano do mesmo modo que o humano será mundo. Escrevem Danowski e Viveiros:

Humanidade e mundo estão, literalmente, do mesmo lado; a distinção entre os dois “termos” é arbitrária e impalpável; se se começa o percurso a partir da humanidade (do pensamento, da cultura, da linguagem, “do dentro”) chega-se ao mundo (ao ser, à matéria, à natureza, ao grande fora) *sem cruzar nenhuma fronteira*, e reciprocamente.²³

É partindo deste *psicomorfismo* que Tarde usará o termo *sociedade* para se referir a todo e qualquer agenciamento. Se o ser humano é social, a natureza inteira será também, pois ele nada mais é do que uma parte dela, com todas as outras.

É com base nesta consideração que podemos falar de uma sociometafísica enquanto esforço para atravessar a fissura entre homem e natureza. Partimos do social, pois não há humano sem ele. Simondon já apontava como sendo um dos erros mais contundentes do pensamento sociológico a redução do social ao interindividual, na qual se toma cada indivíduo como já constituído em si mesmo antes de entrar em relação com os demais em sociedade. Ao contrário, é a partir desta relação que ele terá a sua individualidade, não preexistindo nem o individual, nem o social à relação entre os dois, que ele chamará de *transindividual*. O humano é eminentemente social e uma recomposição dele com a natureza não pode trata-lo sob o ponto de vista do sujeito isolado. Um *psicomorfismo* ou um *antromorfismo* se torna uma sociologia universal na medida em que o homem não é nada para além de social, e, sendo deste modo, pode-se perceber como a natureza, da qual ele faz parte, será social acima de tudo.

²² SHAVIRO, 1998, p. 14.

²³ DANOWSKI, CASTRO, ,op. cit., p. 147

O que pretendemos neste trabalho é desenvolver estas breves considerações acima a fim de propor uma metafísica do social a partir do pensamento de Tarde e Simondon. Ambos os autores estabelecem uma continuidade entre o social e o natural a partir de uma metafísica que toma o *ser como relação*. Tarde, por sua vez, partirá da humanidade ao mundo, sendo a humanidade essencialmente social. Simondon partirá do caminho oposto, do mundo ao homem, a partir da sua teoria da individuação cuja inspiração vem sobretudo da física e da cibernética. O que almejamos é procurar uma mediação entre es dois caminhos. Trabalharemos o conceito de social em Tarde a partir do social enquanto transindividual em Simondon, mas mantendo a universalidade desta sociologia, o que em Simondon está ausente. Igualmente, nos utilizaremos da teoria da individuação para melhor equacionar as três leis que descrevem o movimento social em Tarde. Não se trata, no entanto, de pular por cima das diferenças entre os dois, mas de conjuga-las na medida em que os conceitos aportados por cada um deles podem enriquecer o pensamento dos dois. Esperamos, assim, a partir destas duas sociologias que são, primeiramente, metafísicas, apontar certos caminhos possíveis para um pensamento social que não se paute por um descontinuo abissal entre o homem e a natureza, e, simultaneamente, por uma disjunção entre o social e o individual, a parte e o todo.

2) Capítulo 1: A sóciometafísica de Gabriel Tarde

2.1) O debate Tarde-Durkheim

Na tentativa de pensar o social a partir de uma perspectiva que supera os binarismos natureza-cultura, interior e exterior, o pensamento de Gabriel Tarde nos parece fundamental. Tarde nos escreve do berço mesmo da sociologia, à época embrionária de disputas, na qual o método estava por se consolidar, e que o próprio campo sociológico ainda estava em vias de se aplainar. Neste sentido, vemo-nos inseridos nos debates que sucederam a Auguste Comte e a Herbert Spencer, autores cuja influência em Tarde é nítida, por maiores que sejam suas críticas a ambos. Contudo, é em Durkheim que vemos seu adversário mais contundente, cujo pensamento e concepção metodológica acabariam por ofuscar o pensamento de Tarde por quase um século. Se para Durkheim, e para grande parte da tradição sociológica subsequente, o social constitui um domínio à parte da natureza, um campo possuidor de suas próprias leis e objeto, da sua *coisa* própria, para Tarde, ao contrário, a sociologia possui uma vocação universal, pois “toda coisa é uma sociedade”.²⁴ Sociedades cósmicas de planetas e galáxias, sociedades de células em organismos, de animais entre si e com seu meio. Onde há compostos, organizações e ressonâncias, possuem reciprocamente de todos por cada um, há sociedades. Longe de se tratar de um fenômeno exclusivamente humano, separado da natureza como um “império dentro de um império”²⁵, para usar a expressão de Spinoza, a sociedade, em Tarde, possui um caráter ontológico, sendo a propriamente humana, apenas um caso do mesmo movimento que perpassa os diversos domínios da natureza.

Segundo o autor, o homem não está separado do mundo, em um reino de leis independentes, como se do seio da natureza um Estado infante se erguesse com pretensões de tudo reduzir a si; o homem, longe de um sistema fechado, abismo entre o real e a consciência, está no mundo antes mesmo de estar em si

²⁴ TARDE, 2007, p. 81

²⁵ ESPINOZA, op. cit, p. 175.

mesmo, e nisto reside toda a esperança de que possa compreender alguma coisa dele.

Contudo, isto não quer dizer que a solução de continuidade entre o cosmos e o homem o destitua de qualquer especificidade. O homem é a expressão do movimento da natureza, é a composição dos seus estratos. Tarde elevará o conceito de sociedade ao estatuto ontológico, sem, no entanto, ver uma identidade absoluta entre todas as expressões deste conceito. Se tudo é uma sociedade, isto não quer dizer que tudo seja uma *mesma* sociedade. O primado da diferença em Tarde, que veremos mais adiante, impede qualquer interpretação deste tipo.

Pretendemos demonstrar, neste capítulo, a sua tentativa de estabelecer uma metafísica do social. Por mais que ele próprio se coloque em alguns momentos como indo *contra* um pensamento metafísico, e que, no seu debate com Durkheim, ambos se acusem disto veementemente, parece-nos que tal negação é mais consequência da necessidade de legitimação científica do seu tempo do que da particularidade da sua obra. Vemos na sua obra um pensamento do ser (entendido como “haver”), e mais claramente ainda, em sua *Monadologia* (2007), uma tentativa de resolver o problema essencialmente metafísico de compatibilizar uma pluralidade de substâncias com a continuidade do real. Neste sentido é que a sua sociologia se relaciona com as tentativas recentes de se pensar uma ontologia materialista, como expomos na introdução.

Acreditamos que, antes de nos lançarmos sobre a obra de Tarde propriamente dita, vale situá-lo no debate contra Durkheim, uma vez que é deste último que proveio a concepção sociológica que dominou o último século e que, hoje, se vê em crise. Para isso, nos utilizaremos para fins didáticos da bela reconstrução – fictícia, porém nada improvável – de um debate direto entre eles, criada por Bruno Latour. Temos de um lado, o acadêmico emérito, mais velho e aristocrático. Herdeiro de uma tradição que ainda procurava transitar entre os campos diversos do conhecimento, reuni-los e compô-los, mesmo em uma época em que a especificação dos saberes já estava a pleno vapor, Tarde foi alvo fácil de acusações de “místico”, “espiritualista”, e mais contundentemente ainda, de “metafísico”, com já dizemos. Por outro lado, Durkheim, anos mais jovem, era um professor do interior procurando se firmar nos círculos prestigiados de Paris, decorrente da autonomização da universidade francesa e da profissionalização da

pesquisa. Se temos aqui, de certa forma, um conflito geracional, um embate de personagens conceituais, cada um representando a seu modo às tendências vivas da academia do seu tempo, temos no plano mais propriamente teórico, uma oposição contundente quanto ao que seria o campo sociológico em si mesmo.

Durkheim concebe o campo sociológico como ontologicamente independente de todos os demais. No seu esforço de dar à nova ciência uma vestimenta científica – esforço este que, presente em Tarde, levará a resultados assaz diversos – ele define como primeira regra fundamental da sociologia o tratamento do social como *coisa*.²⁶ Coisa, aqui, assume o sentido de *unidade de objetificação*, e nas *Regras do Método Sociológico* (2014), nós encontramos toda uma defesa sobre o caráter objetivo que a sociologia deve assumir, libertando-se assim da psicologia e da filosofia a fim de encontrar as leis particulares que a regem. Com efeito, para ele o domínio social é dotado de regras próprias que cabe à ciência investigar, sendo necessário a isso, mesmo que aproximativamente, que se coloque a sociedade como exterior ao sujeito do conhecimento, a fim de que se possa objetiva-la de forma semelhante ao que faz o físico a investigar a natureza.²⁷ E, se para tal, ela necessita de um objeto, este será definido por ele como sendo o *fato social*. Este consiste em um dado superior as relações individuais que opera coercitivamente sobre elas, determinando-as e moldando-as. Nas suas palavras:

Eis portanto, uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais e consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotados de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele.²⁸

Fatos sociais, para Durkheim, são a pressão exercida pelo todo por sobre cada parte individual; o jeito de se vestir de dada sociedade, sua língua comum, sua religião, sua sensibilidade estética, e etc. Para ele, é justamente esta pressão do todo sobre a parte que garante ao social a sua inteligibilidade. Tudo parte do

²⁶ “No entanto, os fenômenos sociais são coisas e devem ser tratados como coisas. Para demonstrar essa proposição, não é necessário filosofar sobre sua natureza, discutir as analogias que apresentam com os fenômenos dos reinos inferiores. Basta constatar que eles são o único *datum* oferecido ao sociólogo” DURKHEIM, 2014, p. 23.

²⁷ “É preciso, portanto, considerar os fenômenos sociais em si mesmos, separados dos sujeitos conscientes que os concebem; é preciso estudá-los de fora, como coisas exteriores, pois é nessa qualidade que eles se apresentam a nós.” Idem.

²⁸ Ibidem, p. 4.

fato social. Sem ele não há sociedade, sendo impossível falar de qualquer associação entre homens se antes não houverem entre eles certos vínculos morais, fatos sociais nascentes. A sociedade é a coerção dos fatos, e o funcionamento deles é o que interessa em primeiro lugar à sociologia. Aqui vemos nascer a concepção do *social* como *transcendente* e *independente* às partes que ele compõe, como se se tratasse de um material como o ferro ou madeira, ou, um conjunto inesgotável de forças cuja capacidade explicativa é dada independentemente dos atores por elas colocados em cena, como situa bem Bruno Latour.²⁹ Veremos como a posição de Tarde se opõe a tal concepção, que nos últimos cem anos, determinou praticamente sozinha a definição daquilo que é *social*.

É instrutivo, neste ponto, recorrer ao debate entre os dois, que tendo de fato ocorrido em 1903, se perdeu, tendo sido recentemente reconstituído por Bruno Latour, Louise Salmon e Bruno Karsenki, (2007). A contraposição de argumentos e posições é muito reveladora da distinção sociológica entre eles. Como vimos, Durkheim crê no fato social como ente autônomo em relação aos indivíduos, a sociedade como um todo à parte das partes, e cuja face mais visível, mais apta a investigação, é a coerção. A objeção de Tarde a este princípio é que Durkheim está tomando o condicionado pela condição, o efeito pela causa. Se há, com efeito, fatos sociais coercitivos, eles em si mesmos não explicam nada. De onde nasceria este fato social, onde se opera a sua gênese? Onde mais poderia se encontrar a sociedade, o fato social, se não entre os indivíduos e suas relações? Onde vemos o Todo senão nas partes? Segundo Tarde, a perspectiva durkheimiana concebe o fato social como uma *criação ex nihilo*.³⁰ Para ele, se há coerção do todo sobre as partes, tal coerção não pode ser compreendida se não levarmos em consideração como o todo nasce a partir das partes, sobre que princípio os indivíduos (ou antes deles, as suas próprias partes componentes) se reúnem e se agregam, compartilhando dos mesmos hábitos, moral e desejos. Pergunta ele a Durkheim:

²⁹ LATOUR, 2005.

³⁰ Diria ele à Durkheim: "...a assunção de que a mera relação de diversos seres pode ser tornar ela mesma um novo ser, geralmente superior aos outros. É estranho ver mentes tão orgulhosas de serem acima de tudo positivistas, metódicas, mentes que caçam e acoçam mesmo a sombra do misticismo, estarem tão presas a uma noção fantástica." LATOUR, B; SALMON, L; KARSENKI, B ; apud TARDE, 2007.

Mas como podem estas realidades sociais (fatos sociais) virem a ser? [...] Eu vejo, claramente, que uma vez formados, elas se impõem sobre o indivíduo[...] Mas como estes maravilhosos monumentos foram construídos, e por quem, se não pelos homens através dos seus esforços? ³¹

Para Tarde, o fato social de Durkheim incorre no erro de tomar como dado aquilo que é necessário explicar. A sociologia não deve buscar suas respostas em uma suposta totalidade social independente dos indivíduos que a compõem; mas sim, no processo genético de formação destas totalidades, nas relações entre indivíduos singulares e suas mútuas ações. Subtraindo-se os indivíduos, não resta nada mais de social.

Outro ponto de divergência é quanto à necessidade de exteriorização do objeto sociológico, a sua independência em relação ao sujeito. Tal objetificação, que reúne multiplicidades em totalidades, para ele tem sua efetividade em um sentido meramente aproximativo. Tarde, assim como Durkheim, é um entusiasta da ciência estatística, mas, se para o último ela serve para desvelar o fato social em sua realidade mesma, para o primeiro ela é uma ferramenta imperfeita, útil, sem dúvida, porém incapaz de descrever a realidade em suas variadas singularidades, sendo assim, obrigada a recorrer a aproximações cujo valor é apenas o de representar uma realidade infinitamente mais vasta em um esquema simples, sem que isto nos faça crer na simplicidade desta realidade em si. Se as demais ciências, por conta do nosso afastamento relativo em relação aos objetos naturais, precisam de simplificações instrumentais, aproximações arbitrárias, a vantagem da sociologia é justamente que, uma vez sendo *nós* aquilo compõe a sociedade, podemos conhece-la mais intimamente do que as demais. Se a separação abissal entre sujeito e objeto acaba por nos fechar os olhos ao mundo – ao qual só podemos ter acesso através da sua refração nas categorias da nossa percepção e conhecimento – para Tarde, a saída é justamente a negação desta distinção.

Uma vez que, para o autor, tudo é uma sociedade, é a partir da nossa, da nossa experiência, que devemos buscar um princípio explicativo mais amplo capaz de se estender para os outros domínios. Em última instância, a separação

³¹ Idem, apud TARDE, 2007.

brutal entre homem e mundo lança um véu sobre o último, véu que gera infinitas dificuldades na hora de dar conta da relação entre os dois. Uma possível resposta para a questão, a resposta tardeana, é que apenas na medida em que participamos do real que podemos ter acesso a ele, apenas na medida em que somos constituintes de uma sociedade é que podemos entendê-la. “Aqui na sociologia, nós temos um raro privilégio, o conhecimento íntimo tanto do elemento, nossa consciência individual, quanto do composto (assemblée), a soma das consciências; aqui, ninguém pode nos fazer confundir palavras por coisas.”³² E, deste modo, a nossa intimidade com o objeto sociológico, nossa interioridade para com ele, é a grande vantagem da sociologia sobre as demais ciências. O método de Durkheim dela abdica por princípio.

Para Tarde, então, a sociedade humana não seria constituída de fatos transcendentais, mas se constituiria *em ato* a partir das mútuas ações dos agentes sociais uns sobre outros, através das propagação e convergência de séries imitativas, sua oposição e sua adaptação. Veremos mais adiante os pormenores destes três movimentos. Por hora, é necessário dizer que todo o pensamento de Tarde passa por uma negação do complexo, do todo e do muito grande enquanto norte explicativo do real, o que faz com que muitos definam seu trabalho como uma “microsociologia”. Para o pensador, é no mínimo, no infinitesimal que se encontram as explicações, e cada vez mais o conhecimento tenderá a pulverizar o mundo em suas partes simples e constituintes. É, neste sentido, que ele reencontrará Leibniz, refundando sua monadologia em novas bases.

Assim demonstrada a sua diferença para com a tradição sociológica pós-Durkheim, partamos para a sóciometáfísica de Tarde em si mesma.

2.2.) A hipótese das mônadas

A *Monadologia* de Gabriel Tarde é, por assim dizer, uma síntese do seu pensamento. Sua inspiração é, naturalmente, Leibniz, e para ele, igualmente, a *Monadologia* surgiu do esforço de procurar sintetizar os pontos principais da sua vasta obra. No sistema ali apresentado veremos articulados os fundamentos da

³² Idem, apud TARDE, 2007.

sóciometafísica de Gabriel Tarde. É o seu momento mais metafísico, e por isso, por ele começaremos nossa exposição. Veremos aqui: o primado do infinitesimal no pensamento de Tarde, as suas semelhanças e diferenças com a monadologia de Leibniz, e, por fim, trabalharemos suas *hipóteses imaginadas* à luz de duas correntes científicas contemporâneas.

2.2.1) O infinitesimal

O primado do infinitesimal chega em Tarde através da experiência científica do seu tempo: “a ciência tende a pulverizar o universo, a multiplicar indefinidamente os seres”.³³ Ele é contemporâneo dos primeiros experimentos que revelaram o conteúdo intrínseco dos átomos, como a descoberta do elétron por Thompson em 1897, do mesmo modo que Leibniz fora contemporâneo dos primeiros experimentos com o microscópio. O atomismo, esquecido deste o crepúsculo da antiguidade, torna-se no século de Tarde, a partir do desenvolvimento da ciência química, a explicação dominante para a matéria. Contudo, se, em um primeiro momento, o átomo era o indivisível último por definição, a ciência demonstrará, por sua vez, que *há muito mais além*, o que para ele importará de forma capital.

Embora não seja explícito, podemos dizer que a natureza para Tarde se articula, sobretudo, em três estratos principais: o físico, o biológico e psíquico-social. Estes três domínios, em seu desenvolvimento científico, se revelam unânimes no direcionamento às pequenas escalas. Na física, para além do claro exemplo do universo subatômico, ele exemplifica com a atração gravitacional newtoniana, a força que molda a face do Universo, descrevendo-a como uma concentração de pequenas forças vinculadas a cada molécula da matéria: “a gravitação de um corpo celeste não é senão a soma da gravitação de todas as massas que a compõem.”³⁴ As atuais pesquisas científicas em direção ao gráviton, partícula subatômica responsável pela interação gravitacional, se alinham com esta abordagem. Na biologia, a teoria celular rompe “do mesmo modo a unidade

³³ TARDE, 2007, p. 64

³⁴ Ibidem, p. 54

do corpo vivo, decompondo-o em um número prodigioso de organismos elementares.”³⁵ Se antes a doença e a saúde eram consideradas pessoas ou entidades, agora são reportadas a ação infinitesimal de pequenos agentes. O desenvolvimento da biologia após Tarde se orienta ainda nesta tendência, sobretudo após a genética. No estrato psíquico-social ele indicará uma reorientação historiográfica em direção a uma perspectiva que não se preocupa tanto com a ação dos grandes homens e eventos, mas com as pequenas variações econômicas, culturais e políticas, que ensejam estes grandes momentos. Em *Lois de L’Imitation* (1890), o seu entusiasmo para com a estatística e arqueologia expressam melhor este ponto, no qual nos deteremos melhor mais adiante. Por hora, devemos dizer que o remetimento ao infinitesimal tem inspiração notadamente científica. Fundamenta-se em teorias do seu tempo, das quais Tarde abstrairá um horizonte especulativo-filosófico. Se a ciência avança no domínio do pequeno, as ciências ditas humanas e a filosofia devem proceder do mesmo modo, evitando explicar a “árvore pela floresta”³⁶, ou o indivíduo pela sociedade, mas sim, procurando na parte componente a explicação para o todo composto.

É necessário ressaltar que o infinitesimal não é uma unidade mínima. Ele não é finito. Remete a uma tendência decrescente a zero que *nunca o alcança*. Uma vez que os próprios átomos são compostos, como os cientistas do seu tempo demonstram, há pouca razão para insistir em uma unidade derradeira indivisa. A realidade não é composta de blocos sobrepostos, em si mesmos inquebráveis, pois estes próprios blocos precisariam ser compostos de algo. Tudo que é extenso é divisível. Poder-se-ia, com efeito, apostar em um futuro científico no qual se encontraria nas entranhas mais íntimas do átomo, a microunidade finalmente indivisível. Mas, cerca de um século após Tarde, a ciência contemporânea, longe de tê-la encontrado, nos dá resposta contrária, semelhante à posição defendida por ele. Decompôs-se prótons e nêutrons, e neles foram encontrados quarks, glúons, bósons, partículas cada vez menores, cuja massa cada vez mais ínfima se aproxima do zero sem nunca encontra-lo. Entre o 1 e 0 há tantos números quanto entre 1 e infinito. Como coloca muito bem Didier Debaise:

³⁵ Idem.

³⁶ Ibidem, p. 73

O infinitamente pequeno difere *qualitativamente* do finito sobre o qual se forjaria a ontologia, pois os seres que o compõem vão ao infinito sob um modo mais e mais imperceptível, formando um feixe contínuo no qual nós não podemos distinguir nem partes, nem limites, nem distância, nem posição.³⁷

O finito se explica pelo infinitesimal. O infinitesimal não é uma finitude mínima, mas possui uma diferença de natureza em relação ao finito, e o explica. Imaginemos, como ele propõe, o deslocamento de um corpo do ponto A ao ponto B. Se o víssemos tão somente em A e depois em B, como se magicamente transportado ou não menos magicamente aniquilado e recriado em seguida no outro ponto, isto em muito nos chocaria, independentemente da distância entre A e B.³⁸ Contudo, se víssemos o deslocamento do corpo, sua justaposição sequencial em todos os pontos do percurso, nada nos pareceria mais natural. Se a menor distância (finita) entre dois pontos é a linha reta, para percorrê-la é necessário passar pelos infinitos pontos que a compõem. Este infinito em uma distância finita, a variação infinitesimal, demonstram a sua não redutibilidade em relação ao finito.

Se o infinitesimal diferísse do finito apenas por grau, se tanto no fundo das coisas como em sua superfície apreensível houvesse apenas posições, distâncias, deslocamentos, por que um deslocamento, inconcebível como finito, mudaria de natureza ao se tornar infinitesimal? Logo, o infinitesimal difere qualitativamente do finito; o movimento tem uma causa diferente dele mesmo; o fenômeno não é todo o ser.³⁹

Não é uma diferença de grau que separa o finito do infinitesimal, mas uma diferença de natureza. Se o finito é extenso como uma distância ou as dimensões do corpo, o infinitesimal é *intensivo*. Não é isso que afirma a física quântica ao demonstrar que no fundo do átomo só temos energia? No fundo, a realidade é composta de *forças*, não de unidades. Estas forças são *diferenças*, variações. O extenso se desloca ao passo que o intensivo varia. Uma intensidade, não sendo uma unidade, é sempre diferencial na medida em que corresponde a uma escala de variação. O infinitesimal é preenchido por multiplicidades intensivas cujo jogo produz os corpos extensos. Será a partir da integração destes diferenciais que o

³⁷ DEBAISE, 2008, p. 450.

³⁸ TARDE, op. cit, p. 64

³⁹ Ibidem, p. 60

finito surgirá do infinitesimal, processo este em que nos deteremos mais detalhamento logo adiante.

Para Tarde, uma vez que o infinitesimal é diferencial e intensivo, ele será *heterogêneo*. Aqui, ele se opõe a tese de Herbert Spencer, bastante vigorosa em seu tempo, segundo a qual a evolução sempre se dá a partir de diferenciação do homogêneo em direção ao heterogêneo. Para Spencer, quanto mais homogêneo, mais instável, e é desta instabilidade que parte a diferenciação. Tarde combate com muitos exemplos tal ponto, afirmando que se trata de um preconceito supor naquilo que desconhecemos uma homogeneidade: “antes da invenção do telescópio que nos revelou a multiformidade das nebulosas dos tipos estelares, [...] não se imaginava universalmente, para além do céu conhecido, haver céus imutáveis e incorruptíveis?”⁴⁰ Quando uma nuvem de vapor d’água se condensa em agulhas de gelo, não temos aí um ganho de heterogeneidade; no estado gasosos, as moléculas e suas relações são muito mais livres, mais heterogêneas, sendo a sua condensação uma homogeneização das suas relações, o que facilmente se compreende a partir da maior força de ligação molecular no segundo estado. O homogêneo provém do heterogêneo a partir da sua diferenciação. Se para Spencer ela é derivada, para Tarde, ela é primária. Nas suas palavras:

O heterogêneo e não o homogêneo está no coração das coisas. Que coisa mais inverossímil, ou de mais absurda, que a coexistência de elementos incontáveis nascidos co-eternamente similares? Não se nasce semelhante, torna-se semelhante.⁴¹

2.2.2) A monadologia em Leibniz

É neste sentido que Tarde interpretará Leibniz. A definição que este apresenta no parágrafo 1 da sua *Monadologia* (1983) é assim expressa: “a Mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer sem partes.”⁴² Os corpos extensos não atendem às qualidades necessárias para a sua realidade substancial; são compostos por partes,

⁴⁰ Ibidem, p. 97.

⁴¹ Ibidem, p. 77-78.

⁴² LEIBNIZ, 1983, p. 105

logo não podem subsistir por si: “visto que há compostos é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou *aggregatum* das partes.”⁴³ Sua unidade real precisa ser retirada de algum outro ponto, senão aquilo que é extenso careceria absolutamente de realidade sendo reduzido meramente a um fenômeno como um arco-íris ou um agregado de pedras. Como coloca Edgar Marques:

O argumento apresentado por Leibniz parece envolver, desse modo, pelo menos as seguintes premissas (1) toda substância apresenta uma unidade real; (2) a mera extensão não fornece unidades reais; das quais se segue a conclusão condicional segundo a qual (3) se os corpos extensos são substâncias, então deve haver neles algo não-extenso que seja responsável por sua unidade.⁴⁴

A substância precisa de unidade verdadeira, e a extensão, enquanto infinitamente decomponível, não a apresenta por si mesma. A extensão não é ontologicamente autosuficiente. Por isso, as mônadas não são extensas, mas *espirituais*, em consequência da sua simplicidade. É a partir deste plano ontológico fundamental que os corpos extensos derivam a partir do *aggregatum* de substâncias simples. A unidade do corpo e espírito se sustenta neste ponto; só há unidade no corpo na medida em que esta é garantida pelo espírito, e, por isso, Leibniz não cogitará a existência de mônadas não ligadas a nenhum corpo. Elas são, contudo, distintas e heterogêneas entre si, “porque na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca”⁴⁵

As mônadas não podem, no entanto, sofrer mudança por causa externa, pois esta se dá sempre de *parte a parte*. Assim, “as mudanças naturais das Mônadas procedem de um *princípio interno*, pois no seu íntimo não poderia influir causa alguma externa.”⁴⁶ Este princípio interno, o cerne mesmo das mônadas, se articula de dois modos: como percepção e como apetição. Estes dois compreendem a pluralidade de afecções que uma mônada envolve. A primeira é a representação da multiplicidade em uma unidade; e a segunda, a “ação do

⁴³ Idem, p. 106

⁴⁴ MARQUES, 2004. p 184.

⁴⁵ LEIBNIZ, op. cit., p. 105

⁴⁶ Idem

princípio interno que provoca a mudança ou passagem de uma percepção a outra”.⁴⁷

Um problema fundamental é que, se a mônada é fechada, “sem janelas onde nada pode entrar e sair”⁴⁸, como explicar a sua ligação ao corpo extenso, sendo este permanentemente sujeito à mudança por princípios externos? Se uma mônada não pode receber sequer um influxo de outra mônada, como explicar a *causalidade* observável em cada canto do universo? A resposta de Leibniz é que Deus “programou” com primor relojoeiro todos os movimentos das mônadas como se esta causalidade fosse real. Os corpos extensos possuem suas leis, e os espíritos as suas; a interação aparente entre espíritos e corpos, espíritos e espíritos, corpos e corpos, é um artifício divino imposto no momento da criação: uma harmonia pré-estabelecida.

Na monadologia renovada de Tarde, as mônadas são agora essencialmente *abertas*. É preciso dizer que a monadologia da Tarde não é uma interpretação da de Leibniz, mas que, antes, apenas nela se inspira. O caráter fractal das mônadas – uma mônada é composta de outras ao infinito – se mantém. Assim como para Leibniz

[...] cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo de planta, cada membro de animal, cada gota de seus humores é ainda um jardim ou um lago.⁴⁹

Como veremos em breve, esta postura será suportada pela moderna geometria fractal (também inspirada em Leibniz) desenvolvida poucas décadas após a morte de Tarde. O primado da relação sobre os termos, igualmente, é uma herança leibnitziana – segundo uma possível leitura- no pensamento de Tarde. A sua divergência será, sobretudo, para além das questões conceituais pertinentes ao contexto histórico-filosófico de cada um, no que tange à necessidade de uma transcendência divina para a harmonia entre as mônadas.

⁴⁷ Idem

⁴⁸ Idem. p. 105.

⁴⁹ Ibidem, p. 115.

2.2.3) Monadologia intensiva ou diferencial.

O fundamental na monadologia de Tarde é que as mônadas correspondem à heterogeneidade diferencial, intensiva e infinitesimal do mundo. Como vimos, diante do problema da substância simples e última, a resposta de Tarde é enxergar não mais uma substância no fundo do mundo, mas um regime intensivo de forças e ações. A heterogeneidade das substâncias em Tarde não se refere propriamente ao sentido moderno de substância, e na verdade, ele geralmente se refere tão somente à “heterogeneidade”. A fórmula geral da sua monadologia se expressa assim: “descontinuidade dos elementos⁵⁰ e “homogeneidade do seu ser.”⁵¹

A descontinuidade decorre da heterogeneidade dos elementos. Trata-se de uma descontinuidade *em ato* e não uma descontinuidade possível por divisão indefinida. No entanto, esta descontinuidade não é absoluta, excluindo qualquer continuidade – o que seria notadamente absurdo – mas é condição mesma desta continuidade. Ela é contrabalaneada pela produção *derivada* de homogeneidade; ela “tende a se reabsorver por somação infinitesimal”.⁵² A “passagem” do infinitesimal ao finito é justamente este processo. Se tomarmos o exemplo anterior do deslocamento de um corpo de A para B veremos como ele só foi possível a partir do seu movimento sobre a justaposição de todos os pontos descontínuos do trajeto, do mesmo modo que “a continuidade dos matizes seria impossível sem a descontinuidade das cores”⁵³.

Quanto à *homogeneidade formal* das mônadas, esta se vê garantida pelo fato de que todas são igualmente *ávidas* e atravessadas pelas forças da *crença* e do *desejo*.⁵⁴ Toda mônada corresponde a um vetor de propagação de indefinido; cada uma quer agregar o cosmo inteiro a si, fazê-lo a sua imagem e semelhança. Elas são um princípio ativo indiscernível da sua própria propagação. Isto é o que ele chama de *avidez* monadológica. Como coloca o autor:

⁵⁰ A substituição de “substância” por elementos pode ser compreendida na medida em que na época de Tarde as ciências já trabalhavam a partir de elementos químicos e não mais com a ideia de substância. Mesmo a “substância química” tem pouca relação com a acepção moderna do termo.

⁵¹ TARDE, op. cit., p. 56

⁵² MONTEBELLO, 2003, p. 114.

⁵³ TARDE, op. Cit., p. 54.

⁵⁴ Falaremos, em uma seção separada, sobre estas duas forças em breve.

Ora, se há um fato que deveria impressionar todos os olhos, é realmente a avidez, a ambição imensa que, de uma ponta a outra do mundo, do átomo vibrante ou do animalculo prolífico ao rei conquistador, preenche e move todos os seres.⁵⁵

A crença e o desejo são duas formas de expressão desta “ambição imensa”, a primeira enquanto tendência dinâmica, e a segunda como tendência ao estático. Estando presente em todas as mônadas, indistinguível do seu ser mesmo, essa avidez garante uma *homogeneidade formal* nas diferenças elementares.

A singularidade, contudo, de cada mônada, a partir de uma homogeneização e integração, será um *modo de posse*, para usar o termo de Didier Debaise (2008). A diferença se integra, se desacelera, e se reduz em corpos mais ou menos estáveis. O modo deste desenvolvimento será o responsável pela variação macrofísica do mundo. Na seção sobre posse, veremos melhor como isto se articula.

É necessário ressaltar que as mônadas infinitesimais são pré-individuais. São pré-individuais pois não comportam nenhuma individualidade, não são unidades ou um mínimo de identidade. Antecedem *de direito* todo indivíduo que a partir delas tem sua gênese. Dizemos *de direito* pois *de fato* não há mônada que já não esteja agenciada com outras mônadas, que não esteja ligada a um corpo extenso. Falar de uma “mônada nua” solitária e independente é contraditório em alguns sentidos. Por um lado, toda mônada já é uma multiplicidade de outras mônadas, logo não pode estar sozinha. Igualmente, elas não são micro indivíduos, não possuem uma individualidade intrínseca que se manteria independentemente das relações que elas estabelecem entre si. Referir-se a uma mônada é sempre se referir a uma multiplicidade, e não uma unidade. Podemos, ficcionalmente, estabelecer uma mônada solitária para fins de exposição. Mas, na realidade, elas não são existem individualmente.

2.2.4) Monadologia e Imanência.

⁵⁵ Ibidem, p.123

Vimos como, em Leibniz, a impossibilidade de mudança via um fator externo nas mônadas, o seu fechamento, leva à introdução do Deus-relojeiro: a transcendência divina estabelece a harmonia pré-estabelecida do mundo. Tarde, ao abrir suas mônadas, reporta a causalidade e a extensão a um princípio *imane*nte à relação das mônadas entre si. Uma vez que elas são feixes de força em interação, é como resultante destas forças que todo corpo extenso, macroscópico, se individua enquanto tal. Nas palavras de Tarde:

Como complemento de suas mônadas fechadas, Leibniz faz de cada uma delas uma câmara escura em que o universo inteiro das outras mônadas vem se inscrever em escala reduzida e sobre e sob um ângulo especial; além disso, ele teve que imaginar a harmonia pré-estabelecida, do mesmo modo que, como complemento de seus átomos errantes e cegos, os materialistas devem evocar as leis universais ou fórmula única que conteria todas estas leis, espécie de mandamento místico ao qual todos os seres obedeceriam e que não emana de nenhum ser, espécie de verbo inefável e ininteligível que, sem nunca ter sido pronunciado por ninguém, entretanto seria escutado em toda parte e sempre.⁵⁶

Nos dois exemplos do trecho acima aquilo que Tarde crítica é, implicitamente, a necessidade de introdução de uma *transcendência* para explicar as interações entre as mônadas/átomos e a individuação dos seres. A solução da abertura das mônadas leva à ideia de que elas se determinam mutuamente ao infinito em um movimento de guerra e paz entre si. A harmonia deriva das ações das mônadas umas sobre as outras; não é pré-estabelecida, mas um *estabelecer-se* contínuo. Elas, enquanto feixe de ações, se prolongam de cada parte ínfima do universo até onde podem, aspirando a absorvê-lo por inteiro. Sucede-se que estes diferentes feixes se chocam, limitando-se uns aos outros, somando-se ou aniquilando-se; é a partir disso que temos a homogeneidade a partir da heterogeneidade, o extenso do intensivo. A individuação monadológica é consequência deste movimento; harmonias nascem desta integração de diferenciais, destas somas e subtrações de feixes de ações. Para Tarde, tudo que é, é na medida em que age, e assim cada elemento material “ outrora visto como um ponto, torna-se uma esfera de ação indefinidamente ampliada.”⁵⁷ Tudo se passa entre mônadas, em um jogo sem árbitro.

⁵⁶ Ibidem, p. 179

⁵⁷ Ibidem, p. 54.

O próprio espaço e tempo, as categorias próprias da estética transcendental de Kant, não preexistem a este movimento, mas, em Tarde, derivam dele. Não há espaço único nem tempo único, mas apenas os seres que os povoam; da mesma forma, não há lei da natureza senão através da ação de certos elementos cuja repetição triunfou ao ponto extremo de se tornarem leis. Como diz Tarde, “todas elas [o espaço, o tempo, e as leis da natureza] teriam começado como nossas leis civis e políticas, por serem projetos e desígnios individuais”⁵⁸ que teriam se propagado, se repetido, até a hegemonia. Cada mônada em seu cerne aspira ao universo inteiro; cada uma é um “*meio universal*, ou aspira a sê-lo, um universo *para si*, não apenas um microcosmo como queria Leibniz, mas o cosmo inteiro conquistado e absorvido por um único ser.”⁵⁹

Neste sentido, cada mônada é determinada pela “ação a distância” de todas as outras; a individuação dos seres é dada desse modo. É impreciso falar de “uma mônada” ou de “as mônadas”, não somente porque cada uma já em si mesma uma multiplicidade, mas também porque cada uma expressa a totalidade das outras; ela só é na medida em que as outras a determinam. Não há mônada sozinha, independente, e fechada. *O seu ser é relação*. A “reabsorção do descontínuo no contínuo” opera precisamente por esta via. Se há continuidade no mundo, é porque cada coisa é um espelho do universo inteiro. Como diz Tarde, “no fundo de cada coisa há toda coisa real ou possível”.⁶⁰

Tarde não se reporta frequentemente aos termos imanência e transcendência. Contudo, pelo que foi exposto anteriormente, podemos ver claramente como a sua metafísica não precisa de nenhum princípio transcendente. Mesmo as leis da natureza, as leis da física e da química, não funcionam mais como princípio ordenador do Universo, superior a ele, determinante em relação a ele, mas, antes derivam – como qualquer coisa – do seu movimento imanente e instintivo, assim como o espaço e o tempo. Com efeito, ele não nega de modo algum a harmonia observável no mundo, como a integração harmônica entre trilhões de células em um organismo vivo. Contudo, esta harmonia não é de modo algum pré-estabelecida, mas ela se desenvolve de forma imanente a partir do

⁵⁸ Ibidem, p. 76.

⁵⁹ Ibidem, p. 79

⁶⁰ Ibidem, p. 110.

ímpeto monadológico a sua própria repetição. Se para Leibniz, Deus “é o nome que se dá, habitualmente, à razão última das coisas; a um ser existente em ato e exterior à série de coisas existentes”⁶¹, para Tarde esta razão está nas próprias coisas, e para além da sua série, não há mais nada. No seu tempo, felizmente, já não se precisava mais de Deus.

2.2.5) Monadologia e ciência contemporânea

Passado um século da morte de Tarde, podemos observar como as suas intuições científicas foram de certo modo confirmadas pelo seu desenvolvimento posterior. A inspiração científica de sua monadologia não é em nada c pela ciência de nosso tempo; antes, ela ainda pode servir de inspiração para a mesma. Exporemos brevemente duas teorias recentes – dentre muitas possíveis – nas quais a neo-monadologia de Tarde se vê apoiada.

A geometria fractal é uma invenção científica de cerca de cinquenta anos após a morte de Tarde, e coaduna fortemente com seu pensamento. A via de intersecção entre os dois é a inspiração mútua em Leibniz, considerado de modo geral como um “avô” da geometria fractal. Um fractal é um constructo matemático definido pela auto similaridade iterada em uma dimensão dada por um número não inteiro. O imaginário popular está preenchido de fractais, dada o seu uso crescente na computação gráfica e nas artes plásticas; de forma ainda mais intuitiva, é válido pensar na regressão infinita de dois espelhos paralelos ou na típica Boneca Russa. A definição formal apresentada por Benôit Mandelbrot é “uma forma geométrica irregular ou fragmentada que pode ser dividida em partes que são (pelo menos aproximadamente) uma cópia reduzida do todo”.⁶²

O fractal também consiste em uma *dimensão* topológica dada por um número fracionado. A dimensão topológica de um corpo é aquela usual que aprendemos na escola, na qual uma linha é uma dimensão =1, um quadrado =2 e um cubo =3. A dimensão fractal, no entanto, se encontra entre uma e outra; dimensão 1,3, 2,5, e etc. Entre as diferenças dimensões há uma dimensão fractal.

⁶¹ Definição retirada do “Glossário Leibniz”. Disponível: <http://www.leibnizbrasil.pro.br/> Acesso a: 13/11/2015.

⁶² MANDELBROT, 1965.

Um fractal é como um quadrado, que na sua repetição infinita, saísse do papel tendendo a se tornar um cubo; um intermezzo dimensional. Se em Tarde uma mônada é uma multiplicidade imanente – cada uma é infinitas ao infinito – elas estão como que no mesmo intermezzo preenchendo o indefinível “espaço” entre as dimensões.

O seu caráter de auto-similaridade remete à igualdade formal das partes com o todo; uma iteração infinita de figuras semelhantes, que em cada nível se tornam mais complexas e detalhadas. Isto tem uma consequência matemática muito relevante: um espaço finito pode conter um perímetro infinito. Mandelbrot, no seu artigo sobre o tamanho da costa da Inglaterra (1965)⁶³, demonstra que se tentássemos medir a sua costa, com seus infinitos detalhes, a cada grau de detalhamento, propiciado por um ganho de precisão no instrumento medidor, haveríamos um aumento em perímetro ao ponto de termos em uma área finita, um perímetro infinito. Do mesmo modo que para Tarde, o *finito* guarda sempre guarda um infinito infinitamente pequeno.

A geometria fractal nos oferece dois outros conceitos interessantes: axioma e gerador.⁶⁴ Axioma é o padrão a ser repetido com diminuição de escala e ganho de detalhamento. O gerador é a operação matemática que efetua esta repetição. Trata-se de uma conceitualização técnica voltada para a produção de fractais através da linguagem computacional. Contudo, transpondo-a para a monadologia de Tarde, veremos como o gerador e o axioma podem ser visto, de forma instrutiva, como indistintos. Por uma lado para Tarde, a repetição monadológica tem a forma de uma padrão de auto similaridade infinita(simal); por outro lado é esta repetição o gerador do padrão. A heterogeneidade inicial é o gerador do axioma, ao mesmo tempo que o axioma também é um gerador na medida em que as mônadas nada mais são do que uma esfera de ação indefinidamente prolongável. Se a distinção de axioma e gerador na geometria está ligada à produção consciente de um sujeito usando uma máquina, na natureza a distinção entre ambos perde sentido. A operação geradora gera o axioma ao mesmo tempo que o axioma é suporte de uma nova operação geradora.

⁶³ Idem.

⁶⁴ CHURCHILL, 2004.

Ainda mais interessante é o modelo cosmológico de López-Sandoval, na esteira de outros que vêm sido propostos em oposição ao modelo do Big Bang. Este, sem dúvida, é a cosmologia dominante de nossa era, e sua fundamentação científica, se não inconteste, até recentemente foi pouco desafiada. Com base nas observações de Hubble, que detectaram um desvio para o vermelho na luz provinda de galáxias distantes, desvio este imputado pelo seu movimento de *afastamento*, conclui-se que ele deve ter sido precedido por um ponto original de concentração absoluta. Este ponto, no entanto, seria inacessível, ou pelo menos de acesso quase impossível a qualquer investigação, pois a concentração infinita de matéria nele suposta, por ser infinita, naturalmente, não é quantificável, e assim, está para além da possibilidade de investigação científica. A crítica dos novos cosmólogos é justamente essa: situar a origem do universo em uma singularidade ininteligível é sucumbir diante da ignorância em relação a ela. Novello⁶⁵, por exemplo, se aventura na sociologia ao explicar que o principal responsável pelo sucesso de tal modelo é a ressonância que ele obteve a partir da visão cultural – herdada do cristianismo – de um universo finito, possuidor de um começo e de um fim atemporal.

No modelo de Lopez-Sandóval⁶⁶, não há qualquer singularidade inicial. O universo é “eterno, estático, auto sustentável, e infinito.”⁶⁷ O seu modelo descreve o Universo como um *fractal* infinito e homogêneo. Nele, a distribuição de matéria obedece a uma organização hierárquica na qual a partir de certa escala as diferenças de distribuição dão lugar a uma homogeneidade formal. Da mesma forma que estrelas se agrupam em galáxias, orbitando sobre um centro de massa, estas se agrupam em “clusters de galáxias” e estes, por sua vez, em “superclusters”. Sandoval chama os últimos de “tijolos do Universo”; sua máxima unidade. Orbitam igualmente sobre um *centro de rotação gravitacional máxima*, podendo este ser um buraco negro supermassivo de densidade infinita. O Universo seria uma miríade de estruturas similares em equilíbrio dinâmico, uma vez que para além deste nível, não há nenhum ponto comum de rotação. Nenhum destes centros máximos possui as propriedades físicas suficientes para que outros

⁶⁵ NOVELLO, 2007.

⁶⁶ LÓPEZ-SANDOVAL, 2015.

⁶⁷ Ibidem, p.12.

orbitem ao seu redor, e igualmente, o colapso entre clusters ou galáxias é um evento suficientemente raro e esparsos no tempo ao ponto de ser facilmente compensado pelo nascimento de outra em alguma outra região do universo, garantindo-se, deste modo, o equilíbrio. Se dentro das estruturas há heterogeneidade, mudança, morte e nascimento, no nível total ele é homogêneo, pois toda alteração local, o sucumbir de uma estrela, por exemplo, é compensada em outra parte dos infinitos clusters através do nascimento de outra a partir de uma nuvem interestelar. Os três principais sustentáculos da teoria do Big Bang – o desvio para o vermelho da luz das galáxias distantes, a radiação cósmica de fundo e a presença de elementos pesados em estrelas – são, igualmente, por ele explicados.

Se seguirmos este modelo, veremos como a mesma estrutura fractal encontrada no domínio do infinitesimal se encontra no domínio cósmico, do grão de areia às galáxias, do átomo ao supercluster. Nestas duas teorias, o fractal se prolonga, enquanto estrutura, do domínio microfísico infinitesimal ao macrofísico supra-galático. Nada mais ao gosto de Tarde. O Universo, assim, é concebido um espelho infinito onde o infinitesimal reflete as estrelas, e as estrelas, o infinitesimal. Cada mínima parte da matéria, como dizia Leibniz, é em si “um espelho vivo e perpétuo do universo.”

2.3) A Diferença

Em seu artigo *A Variação Universal*, vemos uma hipótese central na ontologia de Tarde. Ela “consiste em identificar a essência e o fim de todo ser com sua diferença característica, isto é, em dar a diferença como objetivo a ela mesma.”⁶⁸ A diferença é identificada como fim e essência de todas as coisas, movimento íntimo do mundo. Na *Monadologia*, Tarde já havia firmado que “existir é diferir”, mostrando como a repetição e a identidade são tão somente um caso da diferença, um “mínimo de diferença. Para Montebello, toda a monadologia de Tarde é um recurso teórico para desenvolver metafisicamente a tese primordial diferença universal. Escreve ele:

⁶⁸ TARDE, 2007, p. 135.

Para compreender a gênese das diferenças, Tarde emite a hipótese de que a natureza é uma constelação cósmica de pequenas diferenças monadológicas. Um imenso rumor ao fundo do universo. Ela é a pulsão de ínfimas tendências, o estardalhaço de linhas de ação que se cruzam.⁶⁹

Suas mônadas nada mais são do que diferenças, variações. Trata-se dar a diferença como objetivo a ela mesma, ao invés de supô-la como um estágio inferior, transitório, rumo a um fim determinado e último a ser alcançado em uma escatologia da vida. Se a diferença, a variação incessante que vemos em toda parte possuísem uma finalidade intrínseca, uma identidade transcendente como razão eminente da série, um *fim* último ao qual tudo tendesse, deveríamos então nos perguntar porque ela “desviou-para atingir sua meta em vez de ir direto, porque empregou meios em vez de apreender seu fim diretamente e preferiu as vias tortuosas da evolução ao caminho curto e fácil da atuação imediata.”⁷⁰ A finalidade para Tarde é sempre múltipla; não há *telos* cósmico, mas uma infinidade de finalidades lutando entre si. Não há um fim último em cada coisa, mas sempre uma pluralidade de fins se interpenetrando. Cada mônada aspira a universalizar-se, e é esta aspiração o motor da variação, o seu *acontecer*.

A dupla força da crença e do desejo são os modos da diferença se efetuando. “Pela crença o eu se distingue e se distingue; pelo desejo ele se modifica e se modifica”⁷¹ A crença possui sempre um caráter diferencial, se dá sempre em um fundo de *oposição* pelo qual ela ganha sua *objetividade*, sua determinabilidade. A crença como composição e liame serve à diferença na medida em que cada composição é *distinta*, diferente de todas as outras; ela é produtora de distinção enquanto força de integração. A crença serve à diferença na medida em que produz distinções. Distinção aqui assume o sentido de uma *variação individuante*, permitindo certo critério de identificação a partir da reunião de uma multiplicidade em uma unidade. A amplitude de variação composta no objeto “cadeira”, por exemplo, é um índice diferencial desta em relação a totalidade de outros objetos possíveis, seja uma mesa, um lápis, etc... “O objeto da fé é sempre um caráter diferencial apreendido por ela e acrescentado aos

⁶⁹ MONTEBELLO, op. cit., p.113.

⁷⁰ TARDE, 2007, p. 120.

⁷¹ Idem. p. 135.

que ela já apreendeu.”⁷² Já o desejo, enquanto princípio dinâmico, serve à diferença de modo mais claro: ele impele ao Outro, ao *dehors*, possuindo sempre um caráter indeterminado – não conjugado ainda com a crença – pelo qual ele se comunica com outros desejos produzindo determinações novas, sempre variáveis. Esta necessidade de complemento, movimento para fora de si, serve à diferença.

A harmonia do Universo, o emaranhado complexo de átomos em relações ainda mais complexas no interior de cada corpo, a complexidade pujante do céu em miríades multifacetadas para todas as direções, são efeitos da variação universal. É a partir das diferenças funcionais que se estabelecem organismos, da diferença de luz, cor e sombra que nasce uma pintura, da diferença de velocidades que surge o repouso. A harmonia frágil de um corpo organizado consiste em uma integração de uma série infinita de diferenças; cada célula, cada aminoácido, são diferentes em relação aos demais, e é a partir desta diferença, integrada em uma ressonância comum, um tema musical tocado pelas múltiplas partes, que eles se individualizam e se perpetuam. Da variação universal, da cacofonia do caos, certas variações tornam-se regulares, constantes, se compatibilizando e sincronizando com outras variações semelhantes, dando origem a *harmonias*. Contudo, a *diferenciação diferenciante* não se esgota de uma vez por todas, e as próprias variações harmônicas entram em relação com outras, produzindo novas variações e assim por diante. A harmonia – aqui identificada ao *progresso* do caos à ordem – serve à diferença e não ao contrário; todas as finalidades múltiplas em seu conflito, não tendo uma direção única, progresso unívoco, se dão em uma constelação de progressos parciais, vitral plurívoco de teleologias conflitantes. O que une todos os progressos possíveis nas suas direções divergentes é o mesmo que une a descontinuidade elementar em homogeneidade formal: a produção de diferença, diferença diferenciante, como único fim comum a todos os fins.

Um ponto relevante na hipótese da variação universal é a ausência de critério comparativo universal capaz de servir como modelo de identidade a todos os seres. Não há Idéia, nem Forma. No caso social-humano, Tarde nos fala sobre a riqueza interior de cada indivíduo, a sua unicidade e diferença específica, a convergência ímpar de variações que lhe dá sua forma individual. A diferença, tendo como fim a ela mesma, não permite, como veremos melhor mais adiante, a

⁷² Idem.

eleição de nenhum critério transcendente de avaliação segundo o qual poderíamos julgar dentre a multiplicidade de indivíduos únicos, os melhores ou piores. Falta a identidade e o modelo

Assim, na sociedade humana, cada indivíduo possui uma riqueza infinita e incomparável, uma vez que não há função última para servir de critério unívoco de comparação. A harmonia das sociedades humanas é ínfima perto da de um corpo orgânico. Sem este critério parcial, a diferença nua é o plano de identidade (idêntico enquanto diferente) de todos para com todos. Escreve o autor:

Conceber-se-ia a igualdade verdadeira, que não se funda sobre o nivelamento das condições e o apagamento dos caracteres, mas – como no mundo dos artistas –, onde não há hierarquias, mas sítios diversos – sobre a heterogeneidade das aptidões.⁷³

Todos são iguais, pois ninguém é igual. O projeto burocrático de tornar a sociedade humana aos moldes de uma sociedade orgânica nunca se completa, pois o homem está mais para arte do que para máquina. E, de todo modo, mesmo a integração do órgão, com toda sua perfeição, não é nada mais do que um estágio transitório na variação; diferenças domadas, diferenças integradas, mas que uma hora se rebelam. E o que é o câncer senão esta rebelião? O que é a morte mesma senão uma reafirmação pujante da variação que renega as correias do organismo?

Se falamos de diferenças domadas, subjugadas em harmonias, é porque o processo de engendramento harmônico é essencialmente agônico; é através de oposições e conflitos que determinadas harmonias se sobrassem as outras, principalmente, por conta da sua capacidade de replicação, de repetição. Se é da natureza de cada mônada aspirar à posse universal – posse sempre individuante como vimos –, se cada uma é um projeto que tende a realizar-se, um possível que tende a universalizar-se, o choque de tais aspirações levará ao triunfo de umas sobre as outras, e conseqüentemente, à destruição de *sociedades* ainda em esboço, à amputação e à mutilação de infinitos outros mundos possíveis. Mundos que se fecham a cada momento quando uma relação se torna dominante e concreta, quando uma harmonia nascente expulsa todas as demais que poderiam

⁷³ Ibidem, p. 146.

ter ocorrido para fora do domínio do Real.⁷⁴ O triunfo de uma aspiração, de uma integração, é a morte de infinitas outras; por isso, o possível sempre excede o real. Porém, a variação continua operando por debaixo da harmonia mais estável, e pela vibração da crença e do desejo, da homogeneidade aparente, do tema monocromático, rebeliões pululam em todos os cantos, os compostos se decompõem, e a harmonia dá luz a um novo processo de combate entre diferentes, o que dará luz a novas harmonias e assim por diante. Cada mundo que nasce é a morte de infinitos outros; e a cada mundo vivo, morrerá para dar luz a infinitos outros.

A heterogeneidade monadológica é a própria *diferença*. No nível infinitesimal, tudo varia em direções indeterminadas, em uma velocidade inumerável. A Harmonia que disso decorre, por vezes, é um ganho de homogeneidade a partir da integração dos heterogêneos. Esta homogeneidade não significa necessariamente que as singularidades diferenciais tenham deixado de assim ser. Significa que agora elas estão integradas, ressoando em comum. Tarde chamará tal processo de *invenção/ adaptação*, em outro momento, quando definir suas três leis sociais. Uma invenção é nada mais do que uma integração harmônica de diferenças antes dispersas; integração esta que será ela própria uma diferença em relação outras, que ela combaterá, se integrando em uma nova harmonia ou perecendo tentando.

Uma vez que a hipótese monadológica supõe um caráter fractal no real, parece pouco promissor pensarmos em tal dinâmica como ocorrendo em uma linearidade causal, um encadeamento de estágios sucessivos de caos e harmonia. Melhor faríamos em interpretá-los como simultâneos, duas tendências em curso no movimento de variação universal. Por um lado, a tendência à harmonização, a produção de um *todo provisório e performático*⁷⁵ como expressão da sincronia das partes pela via estática da crença, e por outro lado, paralelamente, o impulso dinâmico do desejo, as variações sutis no tema, instabilidades locais, que pouco a pouco se somam até desarranjarem a Harmonia. Sendo os dois processos simultâneos, vemos como a totalidade harmônica é sempre relativa; é uma

⁷⁴“Elas permanecem, no entanto, virtualmente enquanto *possíveis*. Por isso, ele afirma que o “real é um dispêndio do possível.” Ibidem, p. 213.

⁷⁵ Dizemos “provisório e performático” no sentido de que ele só existe em ato. Não preexiste ou pós-existe as relações que o fundam atualmente.

diferença domada, sincronizada, mas nunca completamente. A diferença sempre a supera. Com efeito, parece-nos que a compatibilização em harmonias, que nada mais é do que uma possessão recíproca, corresponde a uma individuação, e assim, a um ganho de homogeneidade correlato à solução de uma heterogeneidade instável. Esta individuação se daria a partir do fundo infinitesimal, que como vimos, é pré-individual. Talvez, tal processo tenha como fim último “ a conversão de todo desejo em crença”⁷⁶, uma morte térmica do universal onde toda a variação tenha se consumado na harmonia perpétua do estado mais estável. Porém, não será esta a postura de Tarde. Para ele, a diferença continua perpetuamente se diferenciando. Nas suas palavras:

Por paradoxal que possa parecer à primeira vista, esse resultado o é bem menos que um resultado análogo, porém mais restrito, parece-me, que se produziu neste século das descobertas da ciência. A teoria da transformação das forças e da conservação imutável da força se reduz, no fundo, a esta explicação universal: o movimento para o movimento. Por que não a mudança para a mudança? Tenho pelo menos o cuidado de acrescentar: “e *na* mudança”, o que estabelece entre as duas doutrinas um profundo intervalo, e nos salva do abismo da substância idêntica e monótona na qual o Sr Herbert Spencer nos mergulha e nos precipita.

⁷⁷

2.4) Crença e Desejo

2. 4.1) A crença e o desejo

O âmago de cada mônada, constituído por sua *avidéz*, é uma força única articulada em dois polos: desejo e crença: “desejos e crença são para Tarde a mesma energia cósmica que se desdobra, a mesma energia cósmica que se cinde em duas correntes.”⁷⁸ A crença e o desejo são as duas forças pré-qualitativas que Tarde encontra no mundo, as únicas verdadeiras quantidades. Por detrás, debaixo, ou além de qualquer qualidade imposta à sensação, ou de qualquer julgamento que se firma no intelecto, na sua miríade infinita de variações pulsantes, efêmeras e transitórias, há duas forças idênticas a si mesmas cujas somas e subtrações operam a individuação de cada parte da matéria. Quantidade, aqui significa nada

⁷⁶ TARDE, 2007. p 130.

⁷⁷ Idem. p. 164.

⁷⁸ MONTEBELLO, op. cit., p.122.

mais do que intensidade; crença e desejo são as únicas a não variar nunca qualitativamente, mas apenas em intensidade e em *vetor*. As mudanças qualitativas seriam resultado destas variações quantitativas primitivas; seria o caso em que uma mudança de intensidade, de grau, se torna uma mudança de natureza. Se Tarde nos diz que não se pode mensurá-las *de facto*, a sua variação intensiva *de direito* seria mensurável. Nas suas palavras:

Estas duas quantidades, com efeito, são as únicas duas coisas idênticas a si mesmas que nos são dadas observar diretamente ou por uma indução legítima, de um lado a outro da escala mental, do grau mais baixo da psicologia animal ou infantil ao grau mais alto da psicologia humana ou adulta.⁷⁹

O mesmo que falamos sobre o antropomorfismo na introdução se aplica aqui. Do homem ao cosmos, Tarde verá na nossa experiência interior um índice da realidade exterior na medida em que nós pertencemos a ela. O que ele chama de crença e de desejo são muito mais fundamentais do que seu desdobramento específico na nossa espécie. Estas duas quantidades são o próprio desdobramento do Haver enquanto possessão; são o duplo constituinte das mônadas que pulsam no Real. Nada têm de subjetivas, mas são plenamente objetivas; não se trata da crença para um sujeito ou do desejo de um sujeito; mas da crença e do desejo enquanto forças naturais e a-subjetivas, constituintes de cada sujeito e de cada objeto.

A inspiração aqui, também é de Leibniz. Para ele, o que caracteriza as mônadas são as apetições e percepções. *Percepção* é a capacidade exprimir uma multiplicidade em uma unidade; é o “ponto-de-vista” de cada mônada no qual a totalidade do universo se vê expressa. Já a *apetição* é aquilo que permite a passagem de uma percepção a outra, uma força interna que impulsiona a mônada entre as múltiplas percepções. É o princípio de mudança interna, de transformação. Na monadologia revisada de Tarde, a percepção se torna crença e a apetição, desejo.

Para Tarde, a crença é uma *força estática* e o desejo uma *força dinâmica*. No fundo, trata-se da mesma força, a possessão desdobrada em dois movimentos; um que impele e outro que retém, um que fixa e um que desmonta, de cujo ritmo e

⁷⁹ TARDE, 1897. p. 93

oscilação tudo deriva. O *haver* de cada mínima parte do universo nada mais é do que esta dupla intensidade; a conjugação destas duas direções. Se Descartes afirmava, “Penso, logo, sou”, Tarde dirá, “Desejo, creio, logo hei” [“*Je désire, je crois, donc j’ai*”]⁸⁰. Crença e desejo são as duas correntes do ser, e tudo que é, o é na sua convergência.

O desejo é a aspiração de cada parte da matéria a totalizar-se; é a sua pulsão, o seu *conatus*. É movimento de propagação, de repetição, enquanto a crença é movimento de aderência e congregação. Espírito de conquista, pela qual cada mônada quer agregar a totalidade do cosmo a si e espírito de integração (ou de massa, como coloca Montebello), pelo qual as diferenças são integradas em totalidades provisórias: “pela crença, pelo choque atrativo e assimilador, o ser psíquico⁸¹ adere, e cresce; pelo desejo, pela expansão de si, ele se exterioriza e dispende.”⁸² O desejo é guerra e a crença aliança.

A sensação nada mais é que a conjugação da crença e do desejo, funcionando a partir do influxo dinâmico aportado pelo primeiro e da estabilização deste fluxo através de uma ligação operada pela *crença* nas múltiplas singularidades a ele trazidas. A fixação do fluxo heterogêneo do real passa por ela, que opera, através de uma série de julgamentos instintivos e inconscientes, uma unificação das partes heterogêneas em um todo. A aspiração de cada mônada a todas as outras impele as “nossas” mônadas em direção ao mundo exterior; e o que dá consistência, o que fixa a multiplicidade imanente em totalidades apreensíveis, é a crença.

A crença é responsável pela capacidade de atribuir e de desatribuir, pela afirmação e pela negação. Os últimos são seus dois vetores: positivo e negativo. “Nós constatamos, às vezes, entre duas imagens, ou entre uma imagem e uma sensação, que não cessam de se colocar presentes ao pensamento, a passagem gradual de um vínculo afirmativo a um vínculo negativo e inversamente”⁸³ Ele nos dá o exemplo de uma viagem de trem; vemos no horizonte uma forma branca indistinta, que a princípio nos parece uma cadeia de montanhas pontilhada de neve; aqui, afirmamos gradativamente a cadeia, na medida em que estabelecemos

⁸⁰ Idem, 2007. p. 114.

⁸¹ Como vimos na questão do psicomorfismo, todo ser é, em alguma instância, um ser psíquico.

⁸² Ibidem, p. 135

⁸³ Ibidem, p. 130.

conexões entre a imagem que se apresenta e a imagem que temos de uma montanha, sua forma, junto das demais sensações que acompanham esta memória. Chegando mais próximos, vemos que já não se trata de uma cadeia, mas de uma nuvem branca no céu; o mesmo acontece, associando a forma, nome e sensações referentes às nuvens àquilo que nos é apresentado. Ocorre, então, uma passagem da afirmação inicial a segunda afirmação, na qual, ao se *oporem*, a convicção em uma cresce conforme a outra se enfraquece; a convicção na montanha, sua afirmação, se torna negativa, logo negação, ao passo que a na nuvem se torna afirmativa às expensas desta. A percepção para Tarde é isso: afirmação ou negação de dados distintos apresentados aos sentidos, no quais a variação da quantidade de crença entre um e outro se resolve em algo que nos aparece concretamente como real.⁸⁴

O desejo, aqui, naturalmente tem seu papel; se a capacidade de afirmação ou negação é um princípio estático, a variação que vemos no exemplo se dá pelo desejo. Deseja-se saber o que está ali, uma nuvem ou cadeia, e é este desejo que impele à passagem de uma convicção a outra. O desejo, como veremos mais adiante, promove a dúvida na medida em que tem uma *crença* por objeto; o desejo mais primordial é sempre o de *certeza*. O liame próprio da realidade é dado pela crença; mesmo o *eu sou* é uma crença, das mais primordiais; a crença em si mesmo que dá substrato as demais, oferecendo-lhes o solo para a *realização* do mundo segundo certa perspectiva individual.

Dado que tudo é animado por crenças e desejos, a afirmação e a negação não têm mero valor atributivo ou discursivo. Possuem valor *objetivo*, concreto. Neste sentido, a *morte* pode ser interpretada como a incapacidade de um ser de continuar se *afirmando*. A crença como liame de realidade, substrato metafísico do Real, se reverte segundo o outro vetor, na negação da própria existência, reversão da crença fundamental no em-si. Naturalmente, nada disso é um movimento voluntário, não é um movimento subjetivo; a crença e o desejo, no *psicomorfismo* de Tarde, são pré-subjetivas e absolutamente objetivas.

A morte para Tarde é o destronamento de uma mônada dominante; é a destituição de um todo, o retorno ao infinitesimal de mônadas nuas de onde tudo proveio. A crença que conjuga a totalidade, animada pelo desejo que vincula as

⁸⁴ TARDE, 1897. p. 100.

partes conjugadas, em dado momento se torna incapaz de manter o liame. Escreve Tarde:

[..] .chamo morte o destronamento gradual ou súbito, a abdicação voluntária ou forçada desse conquistador espiritual, que despojado de todos os seus Estados, como Daria depois de Arbela e Napoleão depois de Waterloo, ou como Carlos V em Saint-Just e Diocleciano em Tessalônica, porém ainda mais completamente nu,] retorna ao infinitesimal natal.⁸⁵

Aquilo a que ele se refere aqui é a dissolução de uma harmonia, de um vínculo estruturante de crença alimentado por um fluxo de desejo. A crença não pode mais afirmar o desejo, e este explode em todas as direções, arrastando ao infinitesimal tudo que ela mantinha unido.

Contudo, esta morte é um recomeço, não esgota nem a crença e nem o desejo. Cada parte do todo orgânico que se decompõe, cada mônada das outrora subjugadas sobre o organismo, é uma nova promessa de vida; animadas pelo desejo e pela fé, farão dos destroços do mundo a que pertenciam, um novo mundo por vir. E, assim, sucessivamente. Até que, como diz Tarde ao término da sua *Monadologia*, todo o desejo tenha decaído em crença e do infinitesimal nada mais se erga. A avidez se esgota, e o desejo se purga. E se cada parte do real é como um lago onde cada gota já é um outro lago, as suas águas repousarão para sempre sem nenhuma onda que a pertube.

Se a crença se desdobra em afirmação e negação, seus dois vetores, o desejo se desdobra em *repulsão* e *atração*. Na percepção, ele é, naturalmente, o responsável pela dor ou prazer, pelo lado agradável das coisas ou seu lado do desagradável. Em um plano mais amplo, pode ser interpretado em dois sentidos, primeiramente, como variável intensiva por trás da crença, sua variação dinâmica entre mais e meno: “o desejo aumenta incessantemente a soma da fé”⁸⁶, e, igualmente, servindo para diminuí-la no seu polo inverso. E, por outro lado, ele é aquilo que oferece o substrato para a crença; ela se dá a partir do desejo, por mais que, como veremos, ela possua para Tarde a proeminência. Na medida em que o princípio dinâmico impele ao exterior, desestabilizando aquilo que a crença estabiliza, esta desestabilização é necessária para a individuação de uma fé

⁸⁵ Idem. 2007. p. 130

⁸⁶ TARDE, 1895. p. 328.

qualquer. O julgamento enquanto combinação das duas forças, tem no desejo seu polo menor operando justamente neste sentido: é o desejo que põe em oposição dois julgamentos distintos, operando na variação intensiva de crença de cada um até o ponto em que um triunfará sobre o outro.

Os dois aspectos se articulam na medida em que o desejo como força de propagação intensiva impele ao exterior, o que produz, no confronto com ele, os julgamentos positivo ou negativo e, simultaneamente, a intensidade relativa de ambos. É um vetor impelindo ao exterior e a partir da sua resistência, será direcionado, será acumulado, sobre um julgamento em detrimento de outro.

2.4.2) O julgamento e a vontade; combinações do desejo e da crença.

Julgamento, para Tarde, é “a princípio, uma ligação, afirmada ou negada com mais ou menos força de crença, entre um sujeito e um atributo, entre duas noções.”⁸⁷ O julgamento, assim é individuante, o que facilmente se vê pela sua ligação com a possessão. Julgar é possuir segundo o modo da crença; é construir pontes ou fazer barragens. É, com efeito, uma combinação de crença e desejo, sendo a crença a força principal e o desejo a secundária. A afirmação ou a negação, as duas manifestações mais evidentes da crença, se articulam com o desejo na medida em que este é o fundo dinâmico pelo qual a *afirmação se afirma* em contraposição a uma negação e vice-versa: “afirmar ou negar, concluir, isto é impulsionar a crença de um grupo de impressões ou de memórias ou a outro grupo, que é desejado”⁸⁸. O desejo como dinâmica opera no contraste – na oposição – entre duas tendências a se afirmar ou a se negar, o que se resolve em um julgamento positivo ou negativo. Ele é o “mais ou o menos” da convicção que funda um julgamento; é o seu caráter propriamente intensivo; enquanto força-dinâmica, não poderia ser diferente.

A *vontade*, distinta do desejo, é a sua combinação com a crença, na qual prepondera: “a vontade é o desejo mobilizado por um julgamento.”⁸⁹ Deseja-se algo, uma sensação, por exemplo, e o modo de se obtê-la, ou melhor a sua

⁸⁷ TARDE, 1897. p. 95-96.

⁸⁸ Ibidem, p. 189

⁸⁹ Ibidem, p. 230.

identificação com algo que será a sua causa, são uma operação de *juízo*. Desejo água, por isso *quero* ir até a geladeira, pegar uma garrafa e encher o meu copo. A vontade ocorre quando o desejo impele o juízo em uma direção ativa, do mesmo que, inversamente, o ato de julgar é a direção passiva de um desejo individualizado em uma afirmação ou negação.

2.4.3) O primado da crença

Para Tarde, todo desejo tem uma crença por objeto. O desejo se dirige à crença e não o contrário. Privilegiadamente, a crença, enquanto busca por *certeza*, é o seu objeto determinante. Prova disso é que a crença máxima mobiliza nossa vida diária, seja na certeza de nossa própria existência, seja nas certezas táteis ou visuais do cotidiano; por outro lado, o desejo máximo, é coisa muito rara. Se fosse tão comum quanto, se a velocidade infinita percorresse o universo, não haveria nenhuma certeza possível e tudo mudaria tão rápido que seria impossível afirmar qualquer coisa sobre qualquer coisa.⁹⁰ O desejo enquanto dinâmica tende a se estabilizar, decair em crença; ele procura a certeza, a estabilidade, do mesmo modo que uma solução química heterogênea tende a se estabilizar: “se o desejo praticamente infinito fosse também contínuo, nossa existência não seria mais do que uma sucessão de transportes inefáveis ou de dores atrozes.”⁹¹

A certeza para Tarde, ou seja, a crença máxima, é o desejo fundamental e basilar do espírito. A curiosidade – a única paixão que não tem oposto – é o fundamento passional do homem; a criança, antes de mais nada, deseja conhecer o mundo que a cerca, e é deste desejo que seus primeiros juízos nascerão. Deseja-se sempre o maior grau de certeza possível. O espírito tende a procurar certezas condicionais, que se desdobrarão em outras mais em uma série prolongável ao infinito, querendo envolver por completo – como o homem rico e saudável que se julga imortal – a variação incessante da natureza, da vida, e da sociedade, em um conjunto de condições previsíveis. “O desejo humano, de fato, não repousa nem repousará jamais senão em uma certeza julgada por ele como possível de se desenvolver em uma série verdadeira indefinida de possibilidades

⁹⁰ TARDE. 1895. p. 227.

⁹¹ Idem.

de outras certezas.”⁹² O desejo se prolonga em segurança, e se, inicialmente, é uma explosão de mil direções, tenderá sempre a se fixar sobre uma delas. Se ele não tendesse a isso, a variação seria sempre infinita em velocidade, e não haveria no mundo nada que durasse mais do que um segundo. Ele tem a crença como objeto, da mesma forma que a aceleração em algum momento leva ao repouso

A certeza aqui igualmente não possui caráter subjetivo. A certeza como direção privilegiada do desejo é a *produção mesma da realidade*. A crença é o liame, a aderência que permite a congregação monadológica, e assim, o suporte ontológico para extensão material, para individuação de tudo que há atualmente. A transformação do desejo em crença é uma passagem do possível para o atual; é homogeneização a partir da heterogeneidade que falamos anteriormente. Trata-se de um movimento de realização, congregação e gênese, que poderá vir a consumir todo o desejo em crença, em uma espécie de morte térmica do universo.⁹³ O máximo de congregação, quando todos os possíveis, todas as aspirações monadológicas se realizarem, “quando esse máximo for atingido pela coesão universal, o desejo consumido se aniquilará, o tempo se aniquilará”.⁹⁴ Teremos a homogeneidade no final do cosmos. Já vimos, agora há pouco, os desdobramentos de tal hipótese quando falávamos da crença como afirmação de si mesmo na existência. O desejo é sempre um possível que se impele ao real.

. O que importa aos nossos propósitos é que o desejo tende a se *realizar*, tende ao real, e se ele e a crença – a sua *realização* – nada mais são do que duas correntes de um mesmo rio, podemos afirmar, como dirão bem depois Deleuze e Guattari, que “o ser objetivo do desejo é o real em si mesmo”.

2.5) Sobre a Possessão

2. 5.1) Ontologia do Haver

Como vimos, o âmago do mundo se encontra em um domínio a-extenso e intensivo, uma miríade infinita e fractal de forças em ação. Não há aí nenhum encadeamento necessário, nenhuma transcendência capaz de assegurar,

⁹² Ibidem, p. 231

⁹³ Esta questão presente na Monadologia de Tarde, que remete a possibilidade da história do universo ter um , será problematizada no final deste capítulo.

⁹⁴ TARDE.,2007.p. 131

determinar e direcionar, o seu movimento; as mônadas dizem-se de si mesmas e tão somente. Mas, naturalmente, se há de certa forma um primado do infinitesimal, ele não exclui de nenhum modo o finito. A mônada, enquanto princípio de propagação, desencadeia em si mesma o polimorfismo do universo, das suas vibrações ínfimas, passando do subatômico energético ao macroscópico galáctico. A matéria extensa – mais homogênea, mais regular, integrada – aparece a partir desta pulsão monadológica como “um efeito, uma fase, ou melhor, um modo de reagrupamento no interior da multiplicidade de ações espirituais que agem umas sobre as outras.”⁹⁵ Este “modo de reagrupamento”⁹⁶, ou “reabsorção do descontínuo no contínuo”⁹⁷ é operado pela *possessão* enquanto princípio ativo de tudo que há. O próprio Ser, para Tarde, se resume a ela, em um dos movimentos mais originais de seu pensamento.

A *possessão* é um movimento ontológico. Ele propõe a substituição do verbo Ser pelo Haver [*avoir*], e afirma que “tudo se define por propriedades, e não por entidades”.⁹⁸ Haver pode significar tanto *possuir*, ser proprietário (“elas houveram de tudo do bom e hoje nada têm”) quanto *existir* (“há duas senhoras empobrecidas aqui”). Esta duplicidade é fundamental. O haver guarda o conteúdo do verbo ser, porém não se reduz a ele; o conteúdo de igualdade – quando digo “Ela é uma senhora brasileira” – está expresso tanto quanto o sentido de possuir – “As senhoras são bonitas”. No primeiro, exemplo, a relação de igualdade expressa relação de *possessão* uma vez que há relação de continente a conteúdo, gênero e espécie e vice-versa; ela *pertence* ao conjunto de brasileiras. No segundo, o adjetivo “bonita” expressa uma *propriedade* das senhoras. A ambivalência do termo *propriedade*, que pode significar tanto pertencimento quanto qualidade, expressa um único aspecto ontológico do pensamento de Tarde: a indistinção entre o existir e possuir, entre a qualidade e o pertencimento.

Naturalmente, o termo *propriedade* aqui não se relaciona ao mero sentido material, comercial e judiciário do termo; não se trata, como uma interpretação abusiva poderia supor, de uma identidade do ser com a posse de bens materiais. A relação humano-social da *propriedade* privada, se, naturalmente, se enquadra

⁹⁵ DEBAISE ,op. cit., p. 449.

⁹⁶ MONTEBELLO, ,op. cit., p. 112.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ TARDE, 2007, p. 115.

neste princípio ontológico, é de modo bastante distinto e distantemente derivado da possessão enquanto norte ontológico. O método do psicomorfismo (ou antropomorfismo) faz com que esta relação social primordial seja estendida à compreensão mais ampla da natureza. Contudo, mesmo no social-humano, a propriedade está muito para além do sentido meramente mercantil, por mais que este aspecto, naturalmente, se inclua.

Com efeito, a ontologia do Haver significa que o ser de cada coisa nada mais é do que o conjunto de propriedades e tão somente, prescindindo-se de uma *substância suporte* para elas. O haver, o existir, é um ato, é agência, e não essência ou substancialidade; não é anterior às propriedades que o compõe e não subsiste ou preexiste a elas. Não há substantivo sem adjetivos que o descrevam e lhe deem consistência; o substantivo em si – e há mais grandioso substantivo do que o maiúsculo Ser? – é uma abstração vazia, pois retirando-lhe os conteúdos atributivos, não teremos nada. O ser de algo é, assim, um conjunto de propriedades, e cada uma delas é, por sua vez, nada mais do que um conjunto de outras propriedades em uma *regressão fractal*. “A verdadeira propriedade de um proprietário qualquer é um conjunto de outros proprietários.”⁹⁹ Um fractal adjetivo-qualitativo na qual a substância se vê esvaziada em prol dos seus atributos. Não há mais, com efeito, nenhuma substância que sirva de suporte para as propriedades; o ser não é substancial, mas *relacional*, pois as propriedades não são igualmente *essências*, e sim uma interação dinâmica entre si.

Esta interação dinâmica é a mútua determinação imanente das mônadas. “Se o ser é haver, segue que toda coisa deve ser ávida”, escreve Tarde. A mínima parte do universo aspira a a tudo que pode, a sua máxima agência, a máxima possessão; a mônada não é nada além de uma propagação ativa ou uma força irradiando-se. Como vimos, irradiam-se em uma somação infinitesimal de elemento a elemento. É “esta relação fecunda” de possessão de parte ínfima a parte ínfima que produz cada ente. “Todo ser quer, não se aproximar dos seres exteriores, mas apropriá-los a si”¹⁰⁰ isto é a possessão em Tarde. Deste modo, ela é responsável pela integração do descontínuo em uma totalidade provisória e performática (não pré-existe ou pós-existe para além de si). A possessão mútua de

⁹⁹ Idem

¹⁰⁰ Ibidem, p.. 107

um conjunto de seres unicelulares pode dar luz aos organismos; a partir da possessão mútua, grupos independentes de moléculas puderam se reunir em todos coerentes (nunca maiores ou independentes das partes), *sociedades*, de seres vivos a planetas. Uma célula possui todo o organismo na medida em que é possuída por ele, da mesma forma que os planetas em um sistema planetário se possuem mutuamente através da sua atração gravitacional recíproca. São propriedades um dos outros; um sistema nada é sem os seus planetas, como um corpo nada é sem as suas células. Qualquer totalidade é uma “integração de inumeráveis diferenciais”¹⁰¹, e é esta integração o que se denomina possessão recíproca, e, também, *sociedade*. A possessão é a gênese social, e não à toa ele, define sociedade, como vimos, como sendo a “possessão, sob formas extremamente variadas de todos por cada um”.

2.5.2) A possessão individuante

Aqui, creio valer a pena trazer a estruturação triádica da possessão em Tarde elabora por Debaise. Ele se refere à obra de Tarde como uma “metafísica da possessão” e se a sua ontologia define o ser precisamente como *avoir*, tal nomenclatura nos parece adequada. Três leis estruturam a metafísica da possessão em Tarde:

O princípio de dissolução. Como vimos logo acima, é o princípio que “permite subtrair da possessão toda realidade que lhe será anterior e dela dependerá.”¹⁰² Trata-se da definição metafísica do ser como propriedades cujos proprietários são outras propriedades em regressão fractal. A possessão, enquanto princípio, significa que não existe nada se não pela reabsorção infinitesimal de mônada a mônada. Tudo se dilui na possessão, na medida em que ela é o mecanismo de individuação a partir da heterogeneidade monadológica intensiva. Desta heterogeneidade, enquanto diferença intensiva ainda não individuada em identidade extensiva, não podemos ir mais além, pois, como vimos, no fundo de

¹⁰¹ Ibidem, p. 103.

¹⁰² DEBAISE. ,op. cit., p. 453.

todas as coisas não há uma parte mínima, átomo fundamental, mas uma relação diferencial de forças.

O princípio da individuação. A individuação de cada coisa se dá a partir da possessão; a realidade monadológica intensiva é, assim, *pré-individual*. Se não temos nada para além de uma heterogeneidade intensiva, uma multiplicidade pré-formal, não há no domínio do infinitesimal nenhuma individualidade pré-estabelecida. A contingência das relações monadológicas, a ausência de um *telos* transcendente torna possível qualquer integração entre elas. Um corpo ou qualquer outra coisa de extenso não tem sua gênese pré-determinada ou direcionada por nada além do seu próprio processo de extensificação e ontogênese. O domínio infinitesimal é pré-individual e a possessão individuante. A singularidade, a particularidade de cada coisa, é resultante de um *modo de possessão* entre as diferenças monadológicas ; os cruzamentos das linhas de propagação intensiva, suas somas e subtrações, permitem a criação incessante de formas variadas no universo.

Princípio da diferença entre atividade possessiva e tomada de posse. O segundo, para Debaise, se refere à possessão de um objeto por um sujeito; o exercício de *poder* de um homem sobre o seu terreno, por exemplo. É o sentido propriamente burguês, jurídico e mercantil do termo propriedade. Tal sentido é rechaçado por ele, pois, diferentemente do primeiro aspecto, este se dá sobre seres já individuados reduzindo “as dinâmicas de possessão a um vínculo unicamente de poder.”¹⁰³ A *atividade possessiva* se distingue da possessão enquanto vínculo de poder pelo seu caráter individuante, genético e constituinte – “o sujeito se individua paralelamente ao objeto no interior de um espaço dinâmico e mais e mais microscópico do que aquele que virá ocupar.”¹⁰⁴ Quanto ao segundo modo, para ele, o poder é preexistente e pressupõe uma realidade estabelecida dada em direito, ao passo que a primeira a constitui.

Neste ponto é bom esclarecer que, por mais que, evidentemente, Tarde não esteja se referindo à propriedade privada-burguesa, alçando-a a um patamar ontológico, ela não está excluída da sua concepção de possessão. Por outro lado,

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

sabemos desde de Foucault que o poder é *individuante* antes de ser repressivo; é *constituente* antes de necessitar de uma realidade de direito dada. A atividade possessiva é uma atividade de poder, de conquista, de dominação, e, por isso mesmo, *individuante*. A possessão apresenta modos distintos, variações e intensidades, podendo tender à unilateralidade ou à reciprocidade. Nas três leis sociais que Tarde propõe para descrever o movimento de possessão, veremos que a lei da *oposição* é a que melhor expressa o caráter *individuante* da avidez monadológica. Neste movimento de avidez, há um perene *agon* cósmico. Cada parte do real luta em uma guerra de *tudo contra tudo*, e como em toda guerra, há também alianças, tréguas e tratados. Umas triunfam, se tornando as direções privilegiadas de estruturação harmônica a partir da qual as outras mônadas – focos de ação, amplitudes de variação – irão convergir. Conflito de aspirações e avidezes, na qual há conquistadores e conquistados. Como coloca Montebello, a agência universal em Tarde o leva a politizar a natureza: “o caráter bizarro e disparatado da realidade, visivelmente dilacerada por guerras intestinas seguidas de precárias transformações, supõe a multiplicidade de agentes no mundo.”¹⁰⁵ A metafísica de Tarde supõe uma política universal - ou uma cosmopolítica - e não há política sem poder. *Bellum sive natura*.

2.5.3) Duas tendências na possessão: unilateralidade e reciprocidade

A variação dos modos de possessão, “os graus extremamente variados de todos por cada um”, se reportam a duas tendências: a unilateralidade e a reciprocidade. Como Tarde nos diz:

Seja qual for a forma da possessão, física, química, vital, mental, social (sem falar das subdivisões que podem ser feitas em cada forma), precisamos distinguir, primeiro, se ela é unilateral ou recíproca e, em segundo lugar, se ela é entre um elemento e um ou vários outros elementos individualmente considerados, ou entre um elemento e um grupo indistinto de outros elementos.¹⁰⁶

Nos deteremos primeiro sobre este primeiro aspecto. No *agon* entre as heterogeneidades livres, determinada *direção* de integração se sobrepõe às

¹⁰⁵ MONTEBELLO.,op. cit., p. 126.

¹⁰⁶ TARDE.,2007. p. 117.

demais; as domina, fazendo-as convergir sobre si. Tarde, apesar da sua crítica a proeminência metafísica do Todo sobre a parte, não nega em definitivo a totalidade; antes a situa no seu lugar apropriado, como *derivada* condicional e accidental da ação das partes entre si. A dita “mônada dominante” é uma direção privilegiada de integração; é a ação que melhor se propagou, congregando as demais. Esta dominância é uma estruturação, um aporte de estrutura. Como vimos, nenhuma lei – física ou jurídica – já está sempre dada, mas antes se constitui em um processo dinâmico de estabilização crescente, em uma produção de identidade a partir da multiplicidade. Um “elemento-chave” opera neste processo. Se toda mônada tende a realizar-se, se toda ação a propagar-se indefinidamente¹⁰⁷, se toda mônada aspira a ser lei universal, algumas de fato conseguem se aproximar deste ideal.

Podemos dar como exemplo de posseção unilateral a posseção do senhor ao escravo, da mulher pelo patriarca, do fazendeiro ao seu gado¹⁰⁸, do industrial com os meios de produção; no domínio físico, os primeiros átomos no interior de uma protoestrela a começarem a relação de fusão nuclear – estendida em cadeia por todo o corpo estelar na sequência – são um exemplo. Tarde se refere à ação de um “átomo conquistador no seio do Sol”, o que é admissível segundo a ciência do seu tempo, cremos. A ação de um centro gravitacional supermassivo pode ser interpretada como um exemplo de relação de unilateralidade no que tange as galáxias.

Para ele, no entanto, a posseção unilateral é *extra-social*.¹⁰⁹ Ela supõe uma relação de *exterioridade*, uma posseção exterior. A posseção mútua supõe, ao contrário, uma relação de interioridade, e sendo *sociedade* a integração de partes dissonantes em uma harmonia comum – seja ela mais ou menos harmônica – é fácil entendermos tal questão. A identificação da sociabilidade plena com a posseção recíproca tem, por outro lado, um viés evidentemente político; para Tarde, em *Lois de L’imitation*¹¹⁰, a sociabilidade unilateral corresponde a um estágio atrasado, superado pelas Luzes e pela tendência à democratização. De

¹⁰⁷ Ibidem, p.123.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 115

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ TARDE, 1993.

fato, “as mônadas não submetem senão por interesse”¹¹¹ e a tendência à unilateralidade para ele é sucedida por uma harmonização (concretização, como colocará Debaise a partir de Simondon) pela qual a integração tende ao “de todos por cada um”, e não mais de um para todos. Este estágio primário corresponde à unilateralidade de uma direção dominante no processo de individuação monadológica. Primeiro, uma amplitude de variação se torna o compasso pelo qual as demais se moverão; em seguida, seu primado se dissolve na medida em que a música assim nascida faz de cada parte igualmente relevante para sua execução perfeita.

A integração unilateralmente aportada por uma mônada dominante se compõe de forma harmoniosa com todas as demais, de forma a dar origem a um todo coerente e funcionalmente integrado. Temos a posseção mútua. Na sociedade humana o poder unidirecional de um sobre as massas ou de um grupo sobre as massas se reverteria em uma posseção verdadeiramente mútua. Ganho de harmonia, ganho de homogeneidade, e ganho de sociabilidade. Escreve Tarde:

A posseção unilateral do escravo pelo mestre, do filho pelo pai ou da mulher pelo marido no antigo direito não passa de um primeiro passo em direção ao liame social. Graças à civilização crescente, o possuído se torna mais e mais possuidor, o possuidor possuído, do mesmo que pela igualdade dos direitos, pela soberania popular, pela troca igualitária de serviços, a escravidão antiga, mutualizada, universalizada, faz de cada cidadão ao mesmo tempo mestre e serviçal de todos os outros¹¹²

A posseção mútua é, assim, associação cooperativa, o funcionamento harmonioso das partes, o social propriamente dito ao passo que a coerção da posseção unilateral é o oposto. Parece-nos que quando há formação de um todo, seja ele social ou não, no qual uma totalidade – “mônada dominante”- salta para fora das suas partes, possui-a mais do que é possuído por ela, a integração social é comprometida por este polo atrator privilegiado. A propagação da ação privilegiada, o foco de convergência, deixa de possuir sua predominância na medida em que diversos outros assumem um papel autônomo na mesma composição; a ação concentradora de um centro gravitacional, ao ser contrabalanceada em certo ponto pela ação gravitacional do corpo atraído dá luz a

¹¹¹ Idem, 2007. p. 120.

¹¹² TARDE, 1993. p. 283.

um equilíbrio dinâmico. A repetição dos hábitos das classes dominantes e o seu desprezo pelos das dominadas dá luz a um estado no qual umas imitam as outras, integrando tanto os hábitos outrora subalternos com os outrora elitizados. As linhas divergentes de reprodução celular convergem umas sobre as outras em organismos, cuja unidade é garantida, apenas e exclusivamente, pela sincrônica ação de cada célula sobre todas as demais. A direção privilegiada de concentração perdeu seu privilégio; o homem não é mais o proprietário da família, mas possuído por ela na exata medida em que ela o possui. O caráter bélico da conquista monadológica, que de certa forma “impõe” as outras mônadas a uma direção triunfante, gera uma harmonia sócio-ontológica na qual este ímpeto devém parte integrante de um conjunto funcionalmente integrado em que o todo só existe na ação reciprocamente condicionada e harmonizada de suas partes componentes. Há concentração, e a convergência, se inicialmente heterogênea em certos pontos determinantes, logo deixa de o ser em prol de uma harmonia no qual todos convergem sobre todos. Naturalmente, tais aspectos são sempre relativos. A heterogeneidade sempre permanece em certa medida, do mesmo modo que uma mônada em Tarde continuará operando como dominante.

Ainda sobre a possessão, ela pode se dar entre elementos individuais ou entre conjuntos já formados. Como todo elemento é um conjunto de outros, esta distinção diz mais respeito ao grau de interpenetração monadológica. Pode-se apreender em uma relação de possessão um grupo unificado de outras mônadas; não há penetração no grupo, mas interação com a totalidade, dada como fechada em si mesma. Tarde nos dá o exemplo da observação de uma pedra ou de uma cascata; a rede intrincada de fenômenos constituintes de ambos, a comunidade de proprietários e propriedades, nos escapa na medida em que o apreendemos como um todo hermético (ou relativamente hermético). Nossa relação para com eles é de um elemento (que já é um conjunto, igualmente fechado) com um conjunto indistinto de outros elementos. Esta relação é tendencialmente *unilateral* já que a possessão mútua é limitada pela relação privilegiada com uma unidade que faz da multiplicidade em questão, indistinta. Já quando estabelecemos uma conversa com alguém, nossas mônadas se apreendem mutuamente; nossos discursos se interpenetram, agem uns sobre os outros; por mais que sejamos unidades de certa

feita fechadas, nossos pontos de vista se cruzam, interagem.¹¹³ A apreensão de uma multiplicidade enquanto uma unidade é um ato de posse unilateral; possui-se em mão única aquilo que em si são variadas direções de posse recíproca. Por outro lado, a posse recíproca apreende algo externo segundo a sua própria multiplicidade, comunicando multilateralmente relações de posse.

Podemos dizer que a graus variados de *opacidade* nas sociedades monológicas. Elas são opacas na medida em que as relações entre seus elementos constituintes têm uma relação mais intensa entre si; sua unidade de integração – sua totalidade provisória e performática – é mais forte. Logo, maior reciprocidade no seu modo de posse. Pode ser menos opaca conforme a unilateralidade da posse estabelece um vínculo mais fraco entre as partes. Como veremos na próxima sessão, uma constituição excessivamente dependente de um núcleo central é menos estável¹¹⁴ que uma regida pela pluralidade de núcleos ligados entre si. Pode facilmente ser desorganizada por uma força agindo de fora, e mediante a destituição da monada unilateralmente dominante, tudo se desfaz.

É necessário frisar que a unilateralidade e a reciprocidade são sempre *tendências*. Uma sociedade pode comportar simultaneamente núcleos de posse unilateral reciprocamente *possuídos* entre si; e, igualmente, uma relação principalmente unilateral pode guardar certa reciprocidade. As duas tendências se interpenetram e coexistem.

2.6) A teoria das redes

Acreditamos que uma teoria da ciência contemporânea, neste caso, também é útil para desenvolver o que nos propõe Tarde. A teoria das redes, desenvolvida a partir da teoria dos grafos, consiste em uma análise matemática de uma *rede*, compreendida enquanto fenômeno epistemologicamente e ontologicamente independente das partes que a compõe; trata-se de analisar as *relações* nelas mesmas. A teoria das redes procura descrever matematicamente as

¹¹³ TARDE, 2007.

¹¹⁴ É necessário ressaltar aqui, mesmo que tal questão seja trabalhada bem mais adiante, que a verdadeira estabilidade é uma metaestabilidade e não uma real estabilidade, identificada, em uma última instância, com a incapacidade de mudança.

regularidades topológicas entre diversas redes, biológicas, físicas e sociais, a fim de precisar tendências, formas, da mesma enquanto tal, independentemente dos seus componentes substanciais específicos. Estuda-se a relação entre relações, abstraindo-se os seus termos.

O advento da internet faz da interconectividade uma questão proeminente nos nossos dias. Há redes por toda a parte: redes terroristas, redes de lanchonetes multinacionais, redes de distribuição de petróleo e gás, redes de ativismos, e etc. A temática do contágio – a disseminação massiva de uma singularidade informacional, comportamental, biológica, etc. – se torna cada vez mais relevante. O contágio, para Tarde, é ontologicamente constitutivo, pois cada parte da matéria nada mais é do que uma ação rumo à sua universalização; “toda ação tende a universalizar-se.” O contágio é um dos nomes do Ser.

Como vimos, para o nosso autor, o ser é relação; relação imanente de propriedades entre si. O conceito de rede se insere bem aqui – a teoria do ator-rede de Latour, inspirada em grande parte em Tarde, não à toa tem este nome – a fim de descrever esta teia relacional de agentes entre si. Para a teoria das redes qualquer sistema-rede pode ser pensada em termos de nós (indivíduos, pontos) e suas ligações com outros nós (laços). Ponto A ligado ao Ponto B por um laço C; uma página na web A tem um hiperlink C para as páginas B. Ou, segundo o “modelo dos pequenos mundos”¹¹⁵ de Duncan e Watts no qual ninguém no planeta está mais distante do que seis conhecidos de qualquer outra pessoa, teríamos Pedro que conhece Marcos que conhece João, e assim por diante até Barrack Obama, por exemplo. A análise quantitativa da natureza destes nós mostrou um fator um tanto surpreendente: se, os estudos grafológicos anteriores indicavam que, em uma rede crescente, os nós novos teriam estatisticamente as mesmas chances de se ligarem a qualquer um dos nós anteriores, o estudo empírico da distribuição em redes crescentes indicou o contrário.¹¹⁶

Descobriu-se uma *lei de força*, chamada de *preferential attachment*,¹¹⁷ segundo o qual os nós novos na rede tendem a se conectar com os nós

¹¹⁵ WATTS; STROGATZ; 2009.

¹¹⁶ BARÁBASI, 2002.

¹¹⁷ “Colocando as peças do quebra-cabeça juntas, veremos que as redes reais são governadas por duas leis: crescimento e ligação preferencial [preferential attachment]. Qualquer rede começa em

previamente mais conectado – os *hubs*. Isto gera uma tendência a assimetria no sistema, pois aqueles nós mais conectados tendem a permanecer nesta posição conforme o sistema cresce – *the rich get richer*.¹¹⁸ O contágio mais acentuado de determinada ideia seria consequência da ação de hubs e do seu maior alcance no sistema-rede; e conforme o sistema cresce, esta assimetria cresce, pois os novos nós se ligarão preferencialmente aos hubs, tornando-os ainda mais conectados em detrimento dos demais. Disto deriva, a lei do 8/80, uma releitura do velho diagrama de Pareto, segundo a qual toda sociedade apresenta uma concentração (ou uma tendência a) de oitenta por cento dos recursos nas mãos de oito por cento dos seus membros: oito por cento dos nós detendo oitenta por cento dos laços; oito por cento da população mundial – em um sistema de livre-mercado, necessário dizer – detendo oitenta por cento da riqueza; oito por cento dos internautas compondo oitenta por cento do conteúdo.¹¹⁹ Após a passagem de certo limiar, em certos casos, um hub torna-se o centro do sistema rede, convergindo sobre ele todos os nós que depois se somam.

O modelo, contudo, funciona a partir de uma análise quantitativa; as mudanças só são descritas através de alterações do grau (números de laços) excluindo assim outras possíveis medidas de centralidade entre nós e laços; e, por outro lado, o direcionamento imposto pelas leis de força enfrenta algumas dificuldades em expressar eventos bruscos não previstos por elas. O exemplo que Barabási nos oferece para tal questão é o do monumental crescimento do *Google*, em detrimento dos outros sites de pesquisa, já possuidores de muitos laços, e assim, favorecidos pelo princípio do *preferential attachment*. A resposta é que tais eventos possuem um elevado grau de *fitness* no sistema-rede. Tal grau corresponde a qualidades próprias daquilo que se espalha, capazes de favorecer o seu contágio em detrimento das leis de força a partir da sua adequação à configuração do sistema-rede.¹²⁰ Neste ponto, a análise com foco quantitativo tem dificuldades em lidar com este aspecto essencialmente qualitativo. Da mesma forma, mudanças bruscas no sistema-rede, capazes de mudá-lo qualitativamente, e

um núcleo pequeno e se expande com a adição de novos nós. Estes novos nós, então, quando pensamos onde devem se conectar, preferirão os nós mais conectados.” *Ibidem*, p. 91.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 79-93.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 69-73.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 120.

não apenas a quantidade de nós e seus laços, não são explicadas pelo modelo. O conteúdo daquilo que se espalha é capaz de provocar reorganizações no sistema inteiro, podendo provocar mudanças para além da relação métrica em nós e laços. A entrada do Google no mercado alterou qualitativamente a forma como a internet se organiza, assim como o comportamento das outras empresas do setor.

Por outro lado, como colocam Thacker e Galloway, a teoria das redes institui uma separação por demais estanque entre nós e laços, entre *agente* e *ação*. A questão é que o agente só é agente mediante a sua ação, e só através dela ele pode se individuar enquanto tal. E, igualmente, um nó pode ser um “cluster” de outros nós e laços, da mesma forma que laços podem ser extensões de nós.¹²¹ A separação entre um e outro tem todo o seu valor analítico, porém, a zona de indiscernibilidade entre eles também precisa ser pensada. Um nó pode operar como laço entre dois nós, e assim por diante. Para Tarde, como vimos, tudo que é, é na medida em que age; assim, nós e laços são igualmente agentes, e se aplicarmos seu pensamento à teoria das redes, veremos como a distinção entre um e outro não é ontológica de modo algum, mas apenas epistemológica.

Rodrigo Nunes¹²² ressalta a importância de se determinar o que é um nó e o que é um laço em cada análise grafológica, subordinando esta determinação ao objetivo analítico em vista. É necessário sempre os definir anteriormente, assim como a *escala* com que se pretende trabalhar. Uma tal análise é essencialmente abstrata; a rede é um mapa, e como tal, não é um território concreto onde se possa pisar e construir casas, mas não deixa de funcionar como um guia em meio a ele. A escolha das coordenadas está, deste modo, subordinada a onde se quer e onde se vai chegar com ela.

Um outro problema epistemológico é que uma rede é uma estrutura sempre dinâmica, em variação contínua, cujo diagrama será sempre um “congelamento” para fins de análise. “Qualquer descrição dela não pode aspirar a ser mais que um instantâneo de um processo contínuo.”¹²³ Isto, contudo, não quer dizer que as relações descritas não sejam reais. São plenamente concretas, por mais que a nossa capacidade de apreendê-las não seja tão rápida quanto a dela de

¹²¹ GALLOWAY; THACKER; 2004. p. 13.

¹²² NUNES, 2014.

¹²³ Ibidem, p. 17

variar. A necessidade de definição não a lança em um plano de abstração pura, mas antes é o índice da sua limitação e direcionamento capaz de estabelecer a sua correlação com a realidade estudada.

Que a individuação de uma rede depende de uma definição não faz das redes “subjetivas”. A relação que as constitui existe objetivamente, pelo menos na medida em que as informações compiladas nos dirão; mas é apenas se algum critério de definição é estabelecido que estas relações se revelam.¹²⁴

A intensidade dos laços, assim como a individualidade relativa dos nós, é um fator qualitativo importante que deve também ser levado em conta. O que falávamos sobre opacidade, reflexividade e transparência em Tarde ressoa aqui; dependendo da intensidade dos laços que o compõe intestinamente, o nó estará mais ou menos individuado, estará mais ou menos opaco. Igualmente, o sistema inteiro estará mais fechado, menos passível de mudança pela soma de nós posteriores ou pela desintegração interna a partir do rompimento de nós com o hub principal. A intensidade dos laços é um meio de estabilidade do sistema, de sua robustez.

Contudo, Barabási nos mostra como este mesmo fator, na verdade, se torna um índice de vulnerabilidade. A concentração demasiada sobre certos hubs torna a rede suscetível a um ataque cirúrgico; derrubando-os, como demonstram certos exemplos na internet, em que um efeito em cadeia derruba o sistema inteiro. Em *Star Wars*, o Império Galáctico comete sucessivamente este mesmo erro; constrói sempre uma Estrela da Morte com um *hub* de tal maneira concentrado, que basta atingi-lo para fazê-la ir pelos ares, expondo, desta forma, todo um gigantesco esforço de engenharia e recursos, ao ataque preciso de meia dúzia de caças. No mundo real, um dos fatores determinantes na concepção da internet foi justamente o descentramento relativo; assim, um possível ataque soviético não derrubaria de uma vez todo o sistema de informações norte-americano. A multacentralidade de um sistema-rede lhe permite resiliência, capacidade de auto-organização; quando a posse tende a reciprocidade, a destituição de um centro logo é contrabalanceada por outras relações entre centros, mantendo-se o sistema, por mais que se percam algumas partes. Barabási

¹²⁴ Ibidem, p. 19;

compartilha deste modo, do otimismo de Tarde a partir das suas observações matemáticas: uma rede crescente tende a dar lugar a uma miríade de centros distintos e integrados, em um regime de posseção mútua. Não há aranha tecendo e controlando a teia:

As redes reais não são estáticas, como todos os grafos colocavam até recentemente. Elas não são centralizadas como uma rede em formato de estrela. Antes há uma hierarquia de *hubs* que mantém esta rede unida, um nó altamente conectado seguido por diversos nós menos conectados, seguidos por dúzias de nós ainda menos conectados. Nenhum nó central ocupa o meio da teia de aranha, controlando e monitorando todo cada laço e nó. Não há nenhum nó singular cuja remoção possa quebrar a rede. Uma rede livre de escala é uma teia sem aranha.¹²⁵

Quanto a escala, quando ele nos fala desta “hierarquia de hubs”, encontraremos aqui novamente uma estrutura fractal. Cada nó, não só está participando de diversas redes simultaneamente, exercendo diferentes posições em cada uma delas, mas igualmente, ele próprio já pode ser considerado uma *rede em si mesmo*. Um sistema-rede pode ser pensado como uma rede de outras redes, ao infinito em direção às microescalas como ao infinito em direção ao macrocosmo. O Universo é a verdadeira rede de todas as redes, a máxima rede possível; contudo, um átomo já uma rede de incontáveis elementos. Tudo é relação, rede. No modelo cosmológico que apresentamos anteriormente, cada sistema de “supercluster” de galáxias é um sistema-rede ligado – através da fraca atração gravitacional que permite o equilíbrio dinâmico entre eles – a outros sistemas iguais.¹²⁶ Em uma análise qualquer, assim, é importante definirmos as escalas e os limites que trabalharemos.

De volta à Tarde, a sua monadologia pode ser pensada como um fractal-rede indo ao infinito. O que falávamos sobre a unilateralidade e reciprocidade, pode ser explicado pelo princípio do *preferential attachment*. Uma mônada (nó) se propaga, aderindo outras a si em um processo escalonar; cada corpo extenso pode ser visto como uma concentração deste estilo sobre um foco inicial de convergência que se torna ainda mais *atraente* conforme mais e mais mônadas são a ele atraídos. A “mônada dominante” é um hub; conjunto de relações que se

¹²⁵ BARÁBASI, op. cit., p. 222.

¹²⁶ É necessário ressaltar que mesmo que em certo sentido ele seja uma rede das redes, a interação entre nós é fraca em escala intergaláctica (mesmo em menor escala também), de modo que talvez não seja adequado defini-lo deste modo.

estende proporcionalmente a sua própria extensão. Como vimos, esta unilateralidade pode ser contestada pelo surgimento de novos focos de concentração, capazes de alterar qualitativamente todo o sistema. Igualmente, um grau excessivo de unilateralidade, a dependência demasiada de pontos centrais, é um fator de instabilidade. Redes recíprocas, em que esta tendência é mais acentuada, são mais estáveis, sobrevivem melhor; as unilaterais, se não podemos afirmar com Tarde que serão necessariamente sucedidas por modos de posseção recíprocas, podemos pelo menos afirmar que são mais frágeis, apesar da sua aparente solidez. Como se trata de *tendências*, é preciso frisar, não estamos falando de categorias estanques e cindidas; pode-se ter uma rede unilateral composta de diversos centros de poder integrados; do mesmo modo, que uma rede centrada sobre poucos hubs pode ter grande reciprocidade nos laços estabelecidos pelos nós entre si, independentemente deles. Do mesmo modo que é necessário definir sempre o que conta como nó e como laço e em que escalas trabalharemos, que fator específico nos permitirá estabelecer para fins de análise o limite da rede, devemos agir do mesmo modo ao utilizarmos dos critérios tardeanos de unilateralidade e reciprocidade; ambos são sempre relativos.

A unilateralidade, no entanto, não impede em paralelo uma posseção mútua; como vimos, cada nó pode participar de diversas outras redes, assumindo posições variáveis. A unilateralidade e a reciprocidade são tendências, graus; temos no crescimento da rede uma unilateralidade de certos hubs que concentram nós; porém, estes mesmos nós podem ser hubs em outras redes, e o hub unilateral pode ser apenas um nó em outra rede. Igualmente, redistribuições são sempre possíveis, e, de certa forma, a pluralidade de redes coexistindo em um mesmo plano garante uma reciprocidade imanente a todo sistema rede, uma vez que nenhum hub será hierarquicamente superior ao ponto de funcionar como “hub de todos os hubs”. No fundo, por mais que sejam diferentes os modos de se espelhar o universo, todas as mônadas a seu modo o espelham.

2.7) O psicomorfismo

Um ponto muitíssimo relevante é a articulação da monadologia de Tarde com o esforço de se evitar os problemas do dualismo matéria/espírito. Se por um lado temos, com os idealistas, a precedência¹²⁷ do pensamento, da forma, ou ideia sobre matéria, a interação entre as duas torna-se um problema nunca satisfatoriamente resolvido ou, pior ainda, acaba-se por chegar a uma espécie de solipsismo segundo o qual nada para além do *eu* pode ser afirmado sem dúvida. Tarde argumenta que o monismo, usualmente, concebe matéria e espírito como expressões distintas de um mesmo princípio transcendente, ou, os concebe na forma de um paralelismo entre as duas, levando a uma série de problemas envolvendo a sincronia causal entre elas.¹²⁸ A solução de Tarde é um tipo específico de monismo, o *psicomorfismo* universal. Dos tipos de monismo, o seu é aquele passa pela afirmação de que tudo é *espírito*. O que Tarde chama de espírito são as relações de força que animam o fundo¹²⁹ infinitesimal do universo; forças, que por sua vez, não são extensas, mas que são condições de toda extensão. Um ponto interessante é que se estas relações de forças sendo espirituais, não deixam de ser igualmente materiais; espírito em Tarde é matéria do mesmo modo que matéria é espírito. Não existe materialidade que não seja espiritual nem espírito que não seja material; o intensivo é tão material como o extenso e o extenso tão espiritual como o intensivo. Matéria e espírito são duas expressões, segundo dois regimes, de uma mesma realidade.

Esta concepção é a própria condição de possibilidade epistêmica para o autor. O grande problema do idealismo é reduzir o mundo aos estados da consciência, estabelecendo um fosso entre as *coisas em si* e *nós*. O paradoxo está, segundo Tarde, em afirmar que não posso conhecer X, mas ao mesmo tempo afirmar a existência de X. “Reconhecer o que se ignora o que é o ser em si de uma pedra, de um vegetal, e ao mesmo tempo obstinar-se em dizer que ele *é*, é

¹²⁷ Esta precedência manifesta-se, sobretudo, na forma de uma incapacidade do humano de apreender o mundo enquanto tal para além da representação que temos dele. A postura kantiana, que nos interdita o acesso ao mundo em si mesmo, é exemplar.

¹²⁸ TARDE, 2007. p. 65-66.

¹²⁹ Quando falamos em “fundo” isto não significa que seja, de fato, uma dimensão microfísica da matéria. O infinitesimal é paralelo, coexistente e horizontal em relação ao extenso e ao finito.

logicamente insustentável.”¹³⁰ Por outro lado, se se nega esta postura, procurando em *nós* justamente aquilo que há em comum com a pedra e o vegetal – em última instância, o pertencimento ao mesmo mundo, e o próprio fato de *ser* enquanto sujeito– eles se tornam compreensíveis. “Mas, se o ser em si, é no fundo, semelhante ao nosso ser, ele não é mais incognoscível, se torna afirmável.”¹³¹ Este aspecto de certa maneira opera como horizonte metodológico em toda a obra de Tarde. O *psicomorfismo* é uma espécie de *antropomorfismo*, cujo mérito é de tornar afirmável a compreensão do homem em relação mundo a partir da concepção da sua experiência enquanto pertencente a ele, prolongamento de um movimento mais amplo da realidade, que nele se expressa. Como coloca Montebello: “O homem não aparece mais como superior às coisas, mas se torna tão somente um caso particular da lei que governa todas as coisas”¹³²

Steven Shaviro nos diz que para evitar o antropocentrismo é necessário se valer de um *antropomorfismo cauteloso*.¹³³ Cauteloso, pois não se trata de reafirmar a superioridade do humano em uma afirmação de que o mundo inteiro foi feito à sua imagem e semelhança. Não é colocar o homem no centro do universo como se este fosse *matéria* e o humano a máxima *forma*. Pelo contrário, trata-se de destituir o lugar privilegiado do humano ao demonstrar que tudo é humano na medida em que o humano é parte de tudo; sem nenhuma excepcionalidade, ele está no mundo como todos os demais seres, e é nesta comunhão que todos os outros podem ser ditos antropomorfos na mesma medida em que o homem pode ser dito “cosmomorfo”. Como vimos na Introdução, o antropocentrismo se estrutura sob uma cisão entre o homem e o mundo; o último é inerte, e mesmo inapreensível senão pelas categorias próprias do homem. Há um abismo entre o Eu e as coisas, e estamos de volta no regime dos dualismos. Para superá-lo, no entanto é necessário “aceitar que as categorias que eu uso para me descrever são também válidas para uma pedra de granizo; elas possuem seu próprio ponto de vista, como eu; e de certo modo sentem o piche com o qual entram em contato do mesmo modo que eu sinto,”¹³⁴ por mais que, naturalmente

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Idem,

¹³² MONTEBELLO, ,op. cit., p. 126.

¹³³ SHAVIRO, op.cit, p. 14.

¹³⁴ Idem.

não a sintam com a mesma consciência que eu. O mundo, os objetos possuem *agência* da mesma forma que nós ou vocês; e é nesta agência que o sujeito e o mundo se identificam e se encontram ao ponto da distinção entre ambos perder seu lugar. Para Tarde não é diferente; veremos agora como, em sua ontologia, o par conceitual crença e desejo, fundamental em sua obra, são sobretudo uma teoria da *agência* universal.

2.8) As Três Leis da Sociologia Universal

2.8.1) Introdução às três leis.

A sociometafísica de Tarde é descrita a partir de três leis *sociais*; sendo social, aqui, entendido na plena acepção tardeana do termo. São elas: a repetição, a oposição e a adaptação. As três servem à *diferença*; são os modos nos quais ela se *diferencia*. A diferença não aumenta, não diminui, permanece na única constância eternamente possível que é da incessante variação: “todas as três colaboram para o florescimento da variação universal sob suas formas mais elevadas, mais amplas, e mais profundas.”¹³⁵ Como vimos, a metafísica de Tarde não concebe uma transcendência da *lei* em relação ao mundo, como se este fosse passivamente moldado por ela; toda e qualquer lei, humana física ou química, nasce de forma imanente da *relação* entre mônadas. A *lei* para Tarde é uma repetição sucessiva de fenômenos, ao tal ponto mutuamente possuídos, que se tornam *necessários*. Primeira das leis, que veremos agora, a repetição é a que oferece o substrato, o *lastro* legislativo das outras; é pela repetição que as leis mesmas têm sua origem.

Antes de entrar nela, vale ainda uma ressalva. A *possessão*, como determinante conceitual da *sociedade*, é um movimento. As três leis a descrevem, desenvolvendo em mais minúcia os “modos extremamente variados” da possessão de todos por cada um. Representam o desenvolvimento da mônada enquanto ação; descrevem o que se passa do infinitesimal aos grandes conjuntos extensos. Como a sociedade não é privilégio humano, mas sim, figura de todo universo, cada uma

¹³⁵ TARDE, 2012. p. 113.

das três leis terá seu correlato nos estratos físico, biológico e humano-social. A possessão como “fato universal” faz das suas três leis o cânone de um possível *direito universal*.

As três terão um aspecto epistemológico e ontológico. Por um lado, serão procedimento de tomada de conhecimento, procedimento científico, sobretudo. Simetricamente, correspondem a um movimento real, concreto, no mundo mesmo, no *mundo-sem-nós*, sendo *nós* aqui, os humanos. A ciência progride enquanto segue o mesmo movimento da natureza.

2.8.2) A Repetição.

A repetição é a lei basilar da metafísica de Tarde. É a pulsão, o ímpeto de cada parte da realidade em se repetir indefinidamente – como já vimos assaz. É o movimento pelo qual tudo tende a se tornar lei. Leis físicas são como leis humanas; solidificação de projetos, hábitos e costumes. E, do mesmo modo, é através da repetição que as leis podem ser apreendidas. A ciência conhece o mundo através da observação de repetições de fenômenos, através da descoberta de similitudes. Ela passa de “similitudes e repetições de massas, complexas e confusas, a similitudes e repetições de pormenores, mais difíceis de captar, porém mais precisas, elementares e infinitamente numerosas.”¹³⁶ O movimento dos astros, inicialmente, confuso e aleatório, começa a ser compreendido a partir da periodicidade dos seus movimentos, e prossegue de forma cada vez mais refinada até assumir a forma da regularidade das relações matemáticas. Vemos, então, um duplo aspecto da repetição; ela é ontológica e epistemológica. Ontologicamente, ela não é uma forma, uma regra transcendente ao mundo e a ele aplicada, mas é produzida por ele e não preexiste à sua produção. Nas palavras de Tarde:

Do mesmo que o espaço e o tempo, as leis, outras entidades flutuantes e fantásticas, acharão enfim o seu tipo de assento e o seu ponto de aplicação nas realidades reconhecidas. Eles, com tudo, começaram, como nas leis civis e políticas, por serem projetos, planos individuais.¹³⁷

¹³⁶ TARDE, 2012, p.23

¹³⁷ Idem, 2007, p. 89,

A ciência para Tarde, trabalha neste regime, usando método análogo à própria gênese das leis, para apreende-las cientificamente. Ela procura observar nos fenômenos, na sua aparição confusa, aleatória e contraditória, uma série de repetições, regularidades e similaridades. A astronomia, por exemplo, nasce da observação das regularidades na desordem incandescente do céu; a física, das regularidades dos movimentos dos corpos terrenos. Assim, a ciência nada mais é do que “uma ordenação de fenômenos encarados pelo viés das suas repetições.”¹³⁸

De forma ainda mais contundente, é a repetição que permite a quantificação fundamental a qualquer ciência. É a partir delas que há um *mais*, um aumento. O aquecimento é a repetição do calor; a aceleração é a repetição do movimento. Escreve Tarde: “O conhecimento das similitudes permite a enumeração e a medição, e a ciência depende primariamente do número e da medida.”¹³⁹ Do mesmo modo, a causalidade mesma só é apreensível pela repetição: “a mente não compreende plenamente nem claramente reconhece a relação de causa e efeito, exceto na medida em que o efeito se assemelha ou repete a causa, como por exemplo, quando uma onda sonora produz outra onda sonora, ou uma célula, outra célula.”¹⁴⁰ Neste momento, Tarde supõe um mundo sem semelhanças e sem repetições, onde os astros não têm períodos e as estações não têm data; seria possível assim supor relações causais, com efeito, mas sem a regularidade delas, não poderíamos de modo algum intuir qualquer coisa de científico. Posteriormente, a causalidade será identificada ela própria como consequência da repetição de um fenômeno – manifestando-se aqui a força-crença — ou da oposição entre duas séries de repetição. De todo modo, a repetição tem um duplo aspecto: *ontológico*, enquanto aspiração à propagação presente em cada mônada, e *epistemológico*, como modo de reconhecimento científico do mundo.

2.8.2.1) Repetição Física e Biológica

A repetição no sentido ontológico é análoga em todos os domínios da Natureza. No domínio físico, ela se manifesta como a propagação ondulatória; uma onda de som, de luz ou no mar, é a repetição sucessiva de um mesmo

¹³⁸ Idem, ,op. cit., p. 20

¹³⁹ Ibidem, p. 17.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 12.

movimento. A partir disso, podemos interpretar a Lei de Hubble¹⁴¹ – posterior a Tarde – como a manifestação cosmológica do princípio da repetição; o próprio Universo na medida em que se expande, se repete. O espaço na sua expansão está se repetindo continuamente, repete a si mesmo na medida em que se alarga.

Todas as similitudes a serem observadas no mundo químico, físico ou astronômico (os átomos de um corpo, as ondas de um feixe de luz, os estratos concêntricos de atração do qual um corpo pesado é o centro) podem ser causadas e explicadas pelo movimento periódico, e, na maioria das vezes, vibratório dos corpos.¹⁴²

No domínio biológico, a *reprodução hereditária* é a forma mais evidente de repetição. Uma célula em sua meiose ou mitose, se repete e se replica; um mamífero, ao gestar um feto, reproduz, repete, as características combinadas dos seus progenitores. Espécies são repetições fenótipo-anatômicas, assim como *filos* e *famílias*. Um vírus nada mais é do que uma unidade de repetição indefinida cujo ser é idêntico à repetição de si mesmo. A reprodução hereditária é a manifestação da repetição se fazendo vida. Tarde afirma:

Todas as semelhanças de origem vital no mundo da vida resultam da transmissão hereditária, seja ela uma reprodução intra ou extra orgânica. É através da relação entre células e da relação entre espécies que todos os diferentes tipos de analogias e homologias, que a anatomia comparada aponta entre espécies e a histologia entre elementos corpóreos, são explicadas.¹⁴³

Neste aspecto, o neoevolucionismo genético, como o defendido ardentemente por Richard Dawkins¹⁴⁴, contribui fundamentalmente para esta questão. Com efeito, a repetição da vida é melhor expressa pela *replicação genética* do que pela *transmissão hereditária*; a última está subordinada à primeira. O evolucionismo darwinista colocava outrora a unidade de seleção natural – ou seja, aquilo que sofre o processo de seleção propriamente dito – na espécie; o que a ciência contemporânea propõe, bem ao gosto de Tarde, é que esta unidade não está no aglomerado macroscópico da espécie, muito menos no indivíduo; está, justamente, no *infinitesimal*.

¹⁴¹ Trata-se da lei física que mede e descreve a aceleração da expansão do Universo.

¹⁴² TARDE, 1993 p. 23

¹⁴³ Ibidem, p. 30

¹⁴⁴ DAWKINS; 1979.

Dawkins argumenta que tanto indivíduos quanto espécies são por demais perenes, não sendo suficientemente discretos para servir como objeto da seleção; os caracteres individuais ou mesmos específicos são assaz transitórios, se perdem em algumas poucas gerações ou em alguns milhares de anos.¹⁴⁵ A sua complexidade os torna frágeis e mortais. A verdadeira unidade de seleção é o *gene*. O organismo e em seguida a espécie, são derivadas de movimentos de repetição interiores determinados pelos genes; no centro da reprodução celular ou hereditária, o encontramos. É ação vital que em primeiro lugar se propaga. A sua simplicidade permite-o se reproduzir inalterado por milhões de anos. Eles são os verdadeiros replicadores, as verdadeiras unidades de repetição. Para tornar tudo ainda mais ao gosto de Tarde, se referir a eles como unidades já é um tanto problemático; são antes multiplicidades, sequências interconexas e mutuamente determinadas cuja individuação em unidades obedece a um caráter epistemológico e funcional – se diz um “gene” para um conjunto determinável de funções em uma sequência indeterminada mais ampla. Toda a complexidade do jogo da vida, as formas monumentais de um elefante à complexidade íntima de uma célula, seriam derivadas deste impulso cego a se propagar indefinidamente.

2.8.2.2) A repetição social: A imitação e suas leis

No domínio social-humano, a repetição se torna imitação, do mesmo modo que no físico é a ondulação e no biológico a reprodução. Para Tarde, eis o principal fato da vida social. A sociedade entre humanos é uma sucessão de invenções e suas imitações. Ela é percorrida por *raios pré-subjetivos de imitação*, correntes inconscientes que a definem em dado momento histórico. Estas correntes de imitação são alimentadas pela crença e pelo desejo; seus diferentes entrelaçamentos, cruzamentos e concentrações são a substância na qual a imitação é a forma.

¹⁴⁵ “Os indivíduos não são estáveis, são passageiros. Os cromossomos também caem no esquecimento pelo baralhamento, como as cartas de um jogador logo depois de serem carteadas. Mas, as cartas em si sobrevivem ao baralhamento. Elas são os genes. Estes não são destruídos pela recombinação. [...] Mas os genes são habitantes do tempo geológico: são para sempre.” Ibidem, p. 24

O mesmo princípio metafísico das mônadas se aplica aqui; uma dada criação social tende a se espalhar, enfrentando resistências ou se propagando até onde pode. A similitude, tal como a homogeneidade, é produzida assim. É a partir da emanção de um ponto – ou de vários pontos – que a uniformidade de um povo tem sua origem. Gestos, hábitos, mitos, narrativas, tudo se transmite deste modo. A individualidade de cada um é um entrecruzamento destas correntes imitativas. A personalidade individual é a composição de tudo aquilo que por ela passou, e pelos fluxos de crença e desejo que nela se fixaram de forma constitutiva. O Eu é uma mônada dominante, reunindo provisoriamente, performativamente, uma sucessão de outras. A sociedade humana pode ser vista, do mesmo modo que as demais sociedades, como uma *rede* percorrida por fluxos de crença e desejo.

Socialmente, a crença se expressa em convicções, sistemas lógicos, religiões e estruturas de governo; o desejo, em projetos, em necessidades. Como vimos antes, elas não aparecem em estado puro; um projeto já está mergulhado em certa crença, do mesmo modo que uma necessidade. “Aquilo que é inventado ou imitado é sempre uma ideia ou uma vontade, um julgamento ou um projeto, onde se exprimem uma certa dose de crença e de desejo.”¹⁴⁶ O desejo irriga a crença, seu único objeto. Um julgamento é afirmado ou negado com a intensidade do desejo; e uma vontade nada mais é do que um desejo guiado por um julgamento acerca de certo objeto. Os objetos de imitação – todo objeto social, de gestos à invenções técnicas – são compostos de crença e de desejo. Na verdade, aquilo que se espalha são *crenças e desejos, mais do que propriamente objetos*. Estes nada mais são do que a coagulação destes, seu produto.

As correntes de crença e desejo podem se reforçar ou se limitar; podem se opor ou se auxiliar mutuamente. As instituições sociais, como o Estado ou a Religião são as coagulações de um fluxo de crença intensificado por um grande matiz de desejo. Como vimos, todo desejo tem uma crença por objeto; o desejo principal, o de conhecer – idêntico ao desejo pela segurança – é o fator estruturante das construções macropolíticas da sociedade. A própria ciência se exerce nesta função, estruturando-se a partir de crenças que tendem ao absoluto da certeza, assegurando aos indivíduos a consolação de uma verdade certa sobre o mundo, substituindo, em grande parte, a função típica da religião. A crença opera

¹⁴⁶ TARDE., ,op. cit., p. 109.

a engenharia da máquina social – “é a partir de acordos ou de oposições de crenças se entre-fortificando ou se entre-limitando que as sociedades se organizam”¹⁴⁷, ao passo que o combustível desta máquina nada mais é que o desejo.

A imitação é o cerne da sociologia humana de Tarde, e tem suas leis próprias, analisadas à exaustão no seu *magnum opus*, *Les Lois de l'imitation*, de 1890. Nós analisá-las-emos agora, sob dois prismas: o lógico e o relacional. No primeiro, temos as influências lógicas e extra-lógicas na imitação. No segundo, o aspecto unilateral ou recíproco.

2.8.2.2.1) Influência Lógica na Imitação

As imitações lógicas são teleológicas; se pautam por um *fim*, o da utilidade. Se não podemos dizer que são totalmente racionais, é porque estão subordinadas ao influxo não- racional da crença e do desejo e à série de imitações anteriores que impõe a elas o seu critério objetivo de utilidade. Ele define:

As causas lógicas agem quando a inovação escolhida por um homem o é porque é julgada por ele a mais útil ou mais verdadeira que a outras, ou seja, mais de acordo com os fins ou princípios estabelecidos nele (por imitação sempre).¹⁴⁸

A lógica, a criação de sistemas é uma resposta dada pela crença à necessidade desejante de *verdade e segurança*. A lógica trata de um conflito de crenças na sua afirmação e negação, de modo contraditório ou convergente. “ Os fatos sociais sob o ponto de vista lógico, ou seja, o ponto de vista das crenças, se confirmam ou se negam quando se implicam, tanto quanto os desejos auxiliares ou contrários que eles implicam deste modo.”¹⁴⁹ O contágio de certa invenção social, sob este aspecto, é bem sucedido na medida em que ressoa nos julgamentos anteriormente dispostos; julga-se mais útil um carro do que uma carroça, um avião a um dirigível, segundo o critério anteriormente disposto, no caso em questão, de utilidade enquanto velocidade. Isto se dá no que Tarde chama de *duelo lógico*: o enfrentamento entre duas convicções, duas crenças

¹⁴⁷ TARDE, 2007. p. 75

¹⁴⁸ TARDE, 1993, p. 184.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 109.

contraditórias no qual uma triunfará em detrimento da outra, cada uma irrigada pela sua respectiva intensidade de desejo. A convicção de dois políticos em disputa eleitoral, na qual cada um representa para si o melhor para o país (por hipótese) gera um duelo entre as duas, no qual ao eleitor caberá investir uma ou outra com mais crença. A contradição entre as duas não permite a sua soma, mas somente a substituição de uma pela outra. O mesmo pode ser dito de fés contraditórias de uma mesma religião – o luteranismo e o catolicismo, por exemplo – cujo acúmulo de desejo entre umas e outras leva ao desdobramento de um conflito no qual uma triunfa, senão totalmente, o suficiente para fazer convergir sobre si a maior intensidade de fé de uma sociedade. Há certas invenções que progridem por *substituição*; não há vínculo possível entre elas se não o da guerra. A contradição é a batalha da lógica; a fé, o árbitro, e o desejo, as armas.

Por outro lado, se certas convicções entram em relação de oposição e levam à substituição de umas pelas outras, outras são passíveis, pelo contrário, de soma e *acumulação*. Antes que haja convicções contraditórias é preciso que haja convicções, em primeiro lugar, a partir do acúmulo gradual e pacífico de convicções menores e auxiliares. Neste ponto, não há vínculo entre as invenções senão o de não se contradizerem. As primeiras ideias que darão luz a uma religião, a princípio, se somam em um germe primário, um conjunto de ritos e crenças esparsas anteriores a sua sistematização em dogmas. A acumulação, ou seja, a repetição livre, é o momento inicial de qualquer individuação; ela é estruturante. Primeiro cria-se um exército, através da reunião dos homens; depois se faz a guerra.

A ordem que vimos não nos deixa de fazer crer que o progresso por substituição é, se se remonta às suas origens, o predecessor do progresso por acumulação. Na realidade, este deve preceder necessariamente aquele; do mesmo modo que, visivelmente, ele o segue; ele é o alfa e o Ômega e o outro nada mais do que um termo médio.¹⁵⁰

Os duelos lógicos relacionam-se, mesmo enquanto imitação, à *oposição* no esquema das três leis, como veremos. Por hora, não nos deteremos nisso. Uma distinção importante, a derradeira nesta digressão sobre a imitação lógica, é que “a

¹⁵⁰ Ibidem, p. 189

acumulação que precede a substituição por duelos lógicos não deve ser confundida com a que a sucede.”¹⁵¹ O liame estruturante primário é dado por um acúmulo desimpedido, pela ausência de contradição; não há força contrária no vetor de integração nem antagonismo entre as partes integrando-se. Desta integração, o conflito se sucederá, e após ele, novas acumulações são possíveis de forma indefinida ou limitada: da formação inicial da gramática – passível de um número limitado de regras sem contradição — um léxico infinito pode a ela ser acrescentado. Este segundo modo de acumulação é “um feixe vigoroso de elementos que não apenas não se contradizem, mas, no mais das vezes, se confirmam.”¹⁵² As normas estruturais são limitadas na sua acumulação, mas permitem em si um conjunto indefinido de variações possíveis, podendo ser quase infinito como a gramática ou bastante limitado como no caso das religiões.

2.8.2.2.2) Imitação extra-lógica

Acreditamos que o caráter extra-lógico seja o mais relevante no que tange à imitação social no sentido estrito. Por mais que o critério de utilidade e as forças das convicções estruturem o meio social na forma de uma cultura científica, religiosa, linguística, engendrando uma *lógica* imanente, as influências extra-lógicas, mais próximas do desejo, parecem dar conta de um aspecto ainda mais fundamental da sociedade humana. O dinamismo do desejo, no mundo acelerado do capitalismo tardio, possui proeminência prática; sem falar que, toda crença, sendo objeto de um desejo, se sustenta sobre ele.

Tarde precedeu a psicanálise e não se utiliza, então, da sua acepção de inconsciente. Mas, por mais que os elementos da imitação possam ser conscientes, voluntários, o caráter não-consciente, não lógico é, para ele, com efeito, de maior importância. Há um inconsciente social em Tarde, a ação à distância de um cérebro sobre o outro, a transmissibilidade, não volitiva, de um fluxo imitativo. Este inconsciente é onde o jogo de forças do desejo e da crença opera de modo nu,

¹⁵¹ Ibidem, p. 193.

¹⁵² Idem.

direto. Para Tarde, as imitações podem nascer conscientes e lógicas; mas, na sua consolidação, tendem a se tornar *hábitos*, passando ao inconsciente. Se poderíamos pensar que com o “progresso” da civilização o aspecto lógico e volitivo da imitação se consolida em detrimento do inconsciente, Tarde nos mostra o contrário: “a consciência ou a vontade são o fato universal constante, os quais o progresso da civilização não aumenta nem diminui.”¹⁵³ Um índio crê realizar voluntariamente os rituais de seus ancestrais do mesmo modo que um jurista contemporâneo julga utilizar logicamente os seus cerimoniais próprios. A consciência de necessitar de certa roupa para o consumidor de hoje é análoga ao de um índio, de certa cultura, por uma pena. As justificativas de um ou outro em nível consciente não demonstram uma supremacia lógica de um sobre o outro, mas apenas diferentes condicionamentos inconscientes aportados por correntes distintas de imitação consolidadas. Pode-se desejar conscientemente imitar uma celebridade, por exemplo, e tal desejo já é *em si* uma imitação; imita-se o desejo de imitá-la. Nas suas palavras:

Certamente, o bárbaro aos olhos de quem o costume ancestral de sua tribo é a justiça mesma, e a religião de sua tribo, a verdade, não possui menos consciência de imitar seus ancestrais e não deseja menos imitá-los praticando seus ritos jurídicos e religiosos, do que o trabalhador, e mesmo o burguês moderno, a possuem ao imitarem seu patrão, seu jornalista, repetindo aquilo que ele leu no seu jornal ou comprando o armário que ele viu no salão do seu patrão ou do seu vizinho. Pois, esta vontade mesma de imitar é transmitida por imitação: antes de imitar o ato de outrem, começa-se por experimentar a necessidade de onde nasce este ato, e não se tem dela experiência em sua modalidade precisa porque ela já lhe foi sugerida.¹⁵⁴

Tarde apresenta três pressupostos primários para as leis de imitação extra-lógicas: 1) elas são primeiro de dentro para fora; 2) do axiologicamente superior para o inferior 3) a influência considerável das imitações laterais dos contemporâneos e unilateral dos parentes.¹⁵⁵ Quando abordarmos esta terceira, trabalharemos mais propriamente sobre o aspecto da unilateralidade e reciprocidade. Vamos às primeiras.

¹⁵³ Ibidem, p. 207.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Idem.

As imitações extra-lógicas são de dentro para fora [*du dedans au dehors*]. Antes de serem externalizadas na forma de gestos, hábitos, expressões, elas são primeiro realizadas intra-conscientemente pelos imitadores. Em um povo conquistado, por exemplo, estes primeiramente imitarão subjetivamente as idéias e gostos dos seus senhores antes de imitar objetivamente seus comportamentos. Primeiro, a imitação se dá de forma intrasubjetiva, ou melhor, *transubjetiva*, imitando-se antes a *perspectiva internas* do que as ações: “Os modelos internos serão imitados antes dos externos.”¹⁵⁶ O inconsciente absorve aquilo que em seguida transformar-se-á em ação. Antes de se imitar a vestimenta de um astro televisivo, por exemplo, foi-se internalizada, por sugestão imitativa, a valoração subjetiva associada ou não a esta imitação; por imitação do desejo, deseja-se o que a celebridade deseja, antes de procurar, nas medidas possíveis, a realização deste desejo; crê-se que o que a celebridade crê é o *certo*, é o melhor, antes de expressar tal convicção específica ou outra qualquer (no caso, supomos, que tons de bege ficam melhor com bolsas de cor azul) na forma de uma ação ou discurso. Primeiro se imitam as crenças e os desejos; o resto, desta imitação deriva. “A imitação, então, marcha de dentro do homem para fora.”¹⁵⁷

A imitação é, primeiramente, repetição de crenças e desejos mais do que de invenções e lógicas: “todas as imitações onde a lógica não entra por nada retornam sob estas duas categorias: credulidade e docilidade, imitação de crença e desejo.”¹⁵⁸ Um inconsciente de propagação de crença e desejo; um inconsciente intensivo antes de mais nada. A propagação da crença é a disseminação de uma fé, de uma convicção, e um breve olhar para o mundo ao nosso redor já atesta com total clareza a sua imensa importância; a docilidade, a imitação do desejo, é para ele, o centro das *relações de poder* nas sociedades humanas, seu motivo e sua gênese.

A crença se espalha do profeta para seus discípulos; o desejo de um rei para os seus súditos. A obediência nada mais é do que a imitação de um desejo; e a imitação da crença é resultado da necessidade de que este tem de um objeto – a verdade e a segurança, privilegiadamente. Dizer que obedecer é imitar o desejo é

¹⁵⁶ Ibidem, p. 208

¹⁵⁷ Ibidem, p. 203.

¹⁵⁸ TARDE, 2015, pág 200

melhor expresso quando observamos que se trata de um *contágio* inconsciente; o obediente identifica-se com a vontade do comandante, imita-a, fazendo-a sua.

Seria possível negar que a volição é, junto da emoção e da convicção, o mais contagioso dos estados psicológicos? Um homem energético e autoritário exerce sobre as naturezas fracas um poder irresistível; ele lhes oferece aquilo que lhes falta, uma direção. Obedecer-lhe não é um dever, mas uma necessidade.¹⁵⁹

A conjugação entre os dois é bem exemplificada no caso familiar: o patriarca é simultaneamente a fonte de onde emana os desejos, e, também, a verdade. A criança é crédula e dócil; imita o que lhe dizem e obedece ao que lhe mandam. Para Tarde, a dominação de uma classe pelas outras passar por este ponto: o *prestígio* tem um papel fundamental. A valoração dos valores e hábitos de determinada classe dominante é um movimento pelo qual as suas crenças e desejos são imitadas pelas classes inferiores. Não é o medo o único liame da obediência; se assim o fosse, se não houvesse o que La Boétie¹⁶⁰ chamou de *servidão voluntária*, nenhum líder se manteria no poder por mais que um dia.

Para La Boétie, a *servidão voluntária* se dá por duas razões: o hábito e a possibilidade de poder na submissão. Obedece-se, pois assim obedeceram os seus ancestrais e os ancestrais antes deles; tolera-se uma tirania sob o disseminado e sempiterno argumento de “que tudo foi sempre assim”. A educação submete a aspiração à liberdade fazendo parecer eterna e necessária a contingência da submissão presente. Neste caso, vemos a imitação da crença de modo claro. Obedece-se por hábito, pois o desejo imitado já se cristalizou sob esta forma. No segundo caso, a situação é mais complexa. A submissão como ganho de poder significa que, a partir da submissão a uma entidade hierarquicamente maior, exerce-se esta mesma submissão sobre grupos inferiores. É o caso do burocrata, do policial e do soldado; exercendo um poder sem possuir a sua titularidade, o exercem *do mesmo modo* em nome do seu possuidor, auferindo lucros e distinções pessoais.

Aqui, interpretando através de Tarde, o que se imita é o desejo, mas de forma bastante particular. O que o segundo tipo de obediência voluntária imita é o

¹⁵⁹ Ibidem, p. 213.

¹⁶⁰ BOÉTIE, 2015

cerne, o âmago e o coração do desejo do superior: o seu *desejo por poder*. A criança quando obedece ao pai – “fala que nem homem, meu filho!” – imita o desejo do pai de que ele fale de tal modo; quando cresce, e se torna ele próprio patriarca, o que imita é o desejo do pai *pelo poder sobre a família*; imita o desejo de ter seus desejos imitados na forma da obediência dos seus próprios filhos, e o veremos repetir aos seus a mesma ordem. Imitando o desejo de poder que, quando criança o oprimia na figura do patriarca, o homem oprimirá agora a partir da imitação deste mesmo desejo de poder. Diz Tarde sobre o caso do escravo:

Mas, apesar de trabalhar gratuitamente para outro, o escravo aspira a fazer trabalhar alguém de graça para si mesmo, e por fim, [...] ele consegue fazer uma economia que o leva à sua libertação, e depois, à compra de um ou vários escravos, suas vítimas a seu turno.¹⁶¹

O segundo ponto – a imitação *de cima para baixo* – nasce disto. Os desejos e crenças dos dominantes se espalham do socialmente superior para o socialmente subalterno, penetrando extra logicamente nos dominados de forma a fazer com que eles se identifiquem com eles, imitem suas vontades, seus discursos e julgamentos. O pobre imita a crença do rico na meritocracia, mesmo isso entrando em *contradição lógica* com a sua realidade social objetiva; o trabalhador corporativo, muitas vezes, deseja o lucro máximo da sua empresa, mesmo sabendo, conscientemente, que ele não será seu e é auferido às suas custas. Citando:

A obediência, em suma, é a irmã da fé. Os povos obedecem pela mesma razão que creem; e, do mesmo modo que a sua fé é a irradiação da fé de um apóstolo, a sua atividade nada mais é do que a propagação da vontade de um mestre. Aquilo que o mestre deseja ou desejou, eles desejam; o que o apóstolo crê ou que ele creu, eles crerão; e por isso que em seguida o que o mestre ou apóstolo faz ou diz, eles o farão ou dirão à sua vez ou terão uma tendência a o fazer ou dizer.¹⁶²

O operário deseja o que o patrão deseja, e crê no que o patrão crê. As relações de poder para Tarde se dão desde modo: certas séries de imitação dominam as demais na medida em que se erigem como *modelo* axiologicamente superior, fazendo com o que os fluxos de desejo e crença do corpo social

¹⁶¹ TARDE, op. cit., p. 371

¹⁶² Ibidem, p. 204.

convirjam sobre elas. “Desde sempre, as classes dominantes são ou começaram por ser as classes modelos”.¹⁶³ É o que já vimos sobre o nome de possessão unilateral.

O terceiro ponto, sobre a reciprocidade imitativa dos contemporâneos vis-à-vis o papel privilegiado das imitações familiares, começa aqui. Como vimos, a *possessão* pode ser unilateral ou recíproca; esta idéia, aplicada no contexto metafísico na *Monadologia*, é primeiro ensaiada no *Les Lois de L'Imitation*. A imitação unilateral é aquela que vimos acima; do mestre para o escravo, do patriarca para a família, do apóstolo para os discípulos. Os fluxos de crença e de desejo emanam unilateralmente. O predomínio deste tipo de relação definirá as *eras de costume*. O conceito descreve tempos sociais em que as imitações estabelecidas, os hábitos e tradições, têm peso determinante e a mudança é esconjurada. Uma sociedade de modelos fixos, de leis rígidas, onde a circulação das correntes de imitação se vê limitada por barreiras diversas a fim de se manter a direção unilateral do fluxo. O grau de interioridade do corpo social é maior, seus laços mais densos e fortes. A família patriarcal aqui, tem, novamente, seu papel exemplar. É a partir do costume familiar, transmitido unilateralmente através das gerações que se determinarão principalmente as séries de imitação.

No caso oposto, as *eras da moda*, a interioridade será posta em segundo plano por um ímpeto à exterioridade. As imitações privilegiadas no contexto familiar são preteridas pelas imitações horizontais dos agentes sociais. Não se imita tão somente a tradição transmitida pelo pai, com seu eco longínquo nos avós e seu cerceamento relativo; imita-se a todos e todos se imitam. Se em uma época de costume, o modo tradicional de se fazer pão é um imperativo que deve ser imitado independentemente do seu valor prático, mas por hábito tão somente, em uma sociedade de moda, com as barreiras axiológicas suprimidas ou relativizadas, diversos modos de fazer pão – correntes imitativas – poderão mais facilmente se encontrar, favorecendo a inventividade social como um todo. Procura-se a novidade, e o horizonte temporal que, nos tempos de costume, se volta para o passado, nos de moda, se volta para o futuro. No primeiro caso, o prestígio das castas dominantes é incontestado, e o fluxo imitativo desce de cima para baixo, sem refluxo; absurdo um nobre feudal imitar um camponês, ou mesmo um camponês

¹⁶³ Ibidem, p. 303

imitar o de outra região. Contudo, para Tarde, o desenvolvimento comunicacional, industrial, o progresso mesmo da sociedade a partir da imitação, tem por efeito a substituição desta unilateralidade pela reciprocidade, fazendo da imitação inter-classe muitíssimo mais comum até o ponto em que será a norma. Para ele, trata-se de um *efeito da imitação*, necessário e imanente às suas leis. A unilateralidade da dominação – imitação do desejo e da crença do mestre pelo escravo – é sucedida pela mutualidade da dominação; cada membro da sociedade se torna serviçal e mestre de todos os outros. Democracia liberal após a tirania absolutista; por fim, a possessão mútua.¹⁶⁴

Bem, isto é certamente visível, em certos aspectos, no nosso primeiro século após-Tarde: o funk, o jazz, o samba, são exemplos de fluxos imitativos que partiram das classes inferiores para as superiores. Que isso tenha um efeito propriamente libertador, emancipador, levando à possessão mútua, é um outro problema; se certas séries imitativas das classes subalternas penetraram nas superiores, e se, de fato, a nossa *era é de moda* – voltada para o futuro e sedenta de invenções – isto não significa necessariamente um ganho democrático. Imita-se mais, certamente, invenções são produzidas em velocidade ímpar pela convergência de séries várias, e as relações entre diversas nações está mais intensa e profícua. Mas, a regra de cima para baixo, o *contágio* da crença e do desejo dominante, soube perfeitamente bem se ajustar a esta nova realidade – por ele mesmo produzida, cremos. Índices de imitação unilateral são produzidos o tempo todo; a imitação das classes subalternas só começa quando revestida pelas *crenças* da classe dominante. Sobre isso, o *funk ostentação* – esta ode hiperbólica às virtudes do consumo, oriunda das periferias pobres de São Paulo, onde o consumismo é só um sonho – é notório exemplo. Se a imitação é de *dentro para fora*, o fora pode até ser imitado mutuamente, entre-classes; mas o dentro, nestes tempos de capitalismo tardio, não deixou de ser unilateralmente disseminado.

As crenças das elites se propagam através do controle dos meios de produção de informação, a mídia em geral, de tal modo que a disseminação exterior de um elemento cultural das massas subalternas ocorre a partir da sua adequação aos valores das elites. O potencial revolucionário de movimentos culturais originados em classes desprivilegiadas, como o próprio funk e o rap,

¹⁶⁴ Ibidem, p. 254-264.

disseminam-se em outras classes sob o custo de se aliarem aos valores das classes superiores. Articulam-se, sobretudo, na crença na meritocracia, segundo a qual a condição econômica de um indivíduo é decorrente da sua ação individual; qualquer um, mediante o seu talento e esforço, pode ascender às classes superiores. No caso das artes citadas acima, a disseminação de uma cultura subalterna reforça tal crença na medida em que os poucos que obtêm ascensão social por esta via se tornam símbolos vivos desta possibilidade que não é, naturalmente, acessível a todos. A cultura subalterna, então, se alia aos valores dominantes e os temas que outrora se voltavam para uma realidade social difícil, com tom de denúncia e contestação, hoje, se voltam para uma exaltação dos valores de consumo ou ao hedonismo sexual, como bem demonstra a diferença temática entre o funk das décadas de 90 e 2000 com o atual.

2.8.3) A Oposição

Já falamos da oposição no que precedeu. A oposição é um *intermezzo* entre a repetição e adaptação; ela é *individuante* enquanto a última corresponde à individuação. Ela é o choque entre as diferentes avidezes, a guerra de tudo contra tudo. Tarde, no entanto, a concede sempre um estatuto inferior, de meio e intermediário entre as duas outras leis. Sob certo aspecto, ela pode ser considerada como uma espécie de repetição e, por outro, como uma forma de adaptação. A definição apresentada por Tarde de oposição é a seguinte:

Quando dois termos variáveis são tais que um não pode ser concebido como se tornando o outro sem a condição de percorrer uma série de variações que passa por um estado de zero, e de remontar, em seguida, a esta mesma série de variações precedentes em sentido inverso, estes dois termos são opostos.¹⁶⁵

É necessário de antemão não confundir a *oposição* com a diferença. A diferença, enquanto princípio metafísico, é mais amplo que a oposição. Para que algo se oponha a algo, é necessário que se estabeleça uma relação entre eles, não bastando a mera diferença para estabelecer a oposição. Não basta que duas coisas difiram para que se oponham; é necessário que elas estejam em *relação*. A

¹⁶⁵ TARDE, 1897, p. 22.

oposição não é uma “contrariedade de natureza”¹⁶⁶, não deve ser entendida sobre um ponto de vista *substancialista*. O calor, enquanto tal, não se opõe ao frio enquanto tal, como se fossem essências ideais. A oposição, sendo *relacional*, só pode ser compreendida como “relação entre duas forças, duas tendências, duas direções”¹⁶⁷. A *díade indefinida* de Simondon ressoa aqui. Tendências opostas são os vetores da díade e o ponto zero, o momento em que uma diferença de grau se torna uma diferença de natureza. Em uma bola que se choca com outra bola arremessada em sentido inverso, o ponto do *choque* entre elas corresponde ao *zero* das suas duas acelerações, o ponto de indistinção entre os dois vetores a partir do qual serão ambos invertidos. Cada estado atual de coisas expressa “a contrariedade real ou suposta das forças pelas quais esses estados foram produzidos”¹⁶⁸.

Uma consideração interessante é que Tarde identifica este *estado zero* ao não-ser. Ele nos diz que o *nada*, o *não-ser*, só existem relativamente, negando um não-ser absoluto: “cada coisa pode ser concebida como possuindo seu nada próprio, sua maneira de não-ser”¹⁶⁹. Talvez aqui ele esteja operando uma reversão da tese de Platão no *Sofista*¹⁷⁰, segundo a qual o não-ser do ser é a *alteridade*. Com Simondon, veremos que a noção que os antigos tinham de ser se associava a ideia de um equilíbrio estável, ou seja, a uma imagem de imutabilidade, identidade, e eternidade. Para Tarde, o não-ser será justamente esta imobilidade e imutabilidade identificadas ao *estado zero*. O não-ser é equilíbrio, estabilidade: “o nada, a neutralidade, o zero, neste sentido, significa equilíbrio e estabilidade”¹⁷¹. A partir do primado da diferença pode-se falar que o ser é a alteridade, é a diferença; e o não-ser, a identidade e a mesmidade. Não se trata, de modo algum, de um não-ser absoluto, um nada cósmico em oposição a uma totalidade parmenídica. O não-ser e o ser são relativos, referenciados a cada coisa concreta. Não são, inclusive, excludentes, dado que, como vimos, a identidade é um *mínimo de diferença*. Como em Simondon, o estável é uma *degradação*, uma *diminuição*

¹⁶⁶ Idem, 2012, p. 57

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ TARDE, 1897. p. 23.

¹⁷⁰ PLATÃO, 1972, p. 189-192.

¹⁷¹ TARDE, op. cit., p. 23.

de diferenças, e é neste sentido que a alteridade pode ser identificada ao ser completo, pré-individual enquanto diferença de potenciais. Em Tarde, a associação do não-ser ao estado zero consiste em um movimento análogo. O *zero* é a estabilidade e a identidade, e assim, o *não-ser* relativo de cada coisa.

Sob o ponto de vista epistemológico, a importância da oposição tem aqui função complementar à da observação das regularidades. Do mesmo modo que a ciência substitui repetições aparentes e superficiais por outras profundas e verdadeiras, o seu progresso consiste na substituição “de um pequeno número de oposições vãs, grosseiras e superficiais, [...], por oposições sutis e profundas, inumeráveis”.¹⁷² Em outro sentido, a ciência, após observar as regularidades, precisa também dar conta das irregularidades, e mais ainda, das regularidades das *irregularidades* (ritmos, períodos). A química, ao demonstrar a repetição de certos padrões químicos – acidez de certas substâncias, por exemplo – precisa opô-la a outra série de regularidades – a basicidade, neste exemplo. A matemática, de forma mais patente, é inteiramente dependente de relações opostas: soma e subtração, multiplicação e divisão, potência e raiz. A repetição permite a individuação de certo objeto do conhecimento, individuação esta que se prolonga em sistema a partir da indexação destes objetos segundo sua relação de oposição.

Em *L'opposition Universelle* (1897) e *As Leis Sociais* (2012), Tarde oferece uma classificação exaustiva de todos os modos de oposição, nos três estratos naturais. Primeiramente, as oposições podem ser analisadas sob o ponto de vista *formal* e, em seguida, sob o ponto de vista *material*. Formalmente, a oposição pode ser *estática* ou *dinâmica*. Materialmente, *qualitativa* ou *quantitativa*.

2.8.3.1) Oposição Formal

Oposições estáticas são preteridas em favor das dinâmicas. Para Tarde, com efeito, as últimas são a fonte das primeiras; é estático aquilo que é uma dinâmica estabilizada, condicionada, individuada. São exemplos toda simetria, como a radial de uma esponja, a bilateral de um bípede ou a simetria inorgânica

¹⁷² Idem, 2012. p. 49.

de um cristal. No entanto, esta simetria sempre guarda a um nível mais profundo, mas íntimo, uma miríade de assimetrias dinâmicas; em última instância, a heterogeneidade monadológica. A simetria é uma derivada momentânea de uma assimetria fundamental; aqui, o que já falamos exaustivamente sobre o heterogêneo e o homogêneo se aplica. Toda oposição estática tem como fundamento a contrariedade real das forças e tendências pelas quais esses estados estáticos foram produzidos. A oposição estática nada mais é do que um *estado* de ações. Todo estado de coisas é uma atualização de tendências em oposição dinâmica. Deste modo, “as oposições estáticas têm por único fundamento inteligível oposições dinâmicas mais ou menos dissimuladas”¹⁷³.

As oposições dinâmicas, assim, têm o primado. Elas podem ser, e este é o seu aspecto mais importante, *simultâneas* ou *sucessivas*: “no primeiro caso, existe choque, luta, equilíbrio; no segundo, existe alternância, ritmo”¹⁷⁴. As oposições são entre duas forças e duas tendências; no primeiro caso, elas efetivamente lutam entre si, se anulam, se destroem ou se neutralizam; no segundo, elas se sucedem harmoniosamente, como quando vemos decrescimentos acompanhados de crescimentos, sucessões de regressões.

A oposição simultânea se desdobra em oposição linear e irradiativa. Aqui, é tudo uma questão de direção; a propagação radial tende à oposição irradiativa, como no supracitado caso da expansão luminosa. Chove na superfície de um lago; cada gota produz sua própria vibração circular na água, e irradiando-se ela por todos os lados, se choca com as irradiações ao seu lado, provocando o frêmito incessante na superfície. Ondas que se chocam e se cruzam. A oposição irradiativa divide-se em dois tipos: centrípeta e centrífuga. Os exemplos que demos são do tipo centrífugo, como é fácil perceber. Escreve Tarde:

O som, a luz, a eletricidade são vibrações que se propagam ou tendem a se propagar em direção a todas as direções possíveis do espaço no ar ou no éter. Um raio qualquer [...] se opõe a um outro raio emanado, em direção diametralmente inversa, do mesmo feixe sonoro ou luminoso. Trata-se da oposição irradiativa centrífuga.¹⁷⁵

¹⁷³ TARDE, 1897, p. 27.

¹⁷⁴ Idem, 2012. p. 59.

¹⁷⁵ Idem, 1897, p. 28.

Já a centrípeta é a de vetor inverso. A atração gravitacional, como força que atrai em direção a um centro de massa, quando atrai um raio de luz é exemplo de uma *oposição centrípeta* em relação ao movimento do raio. Este tipo de oposição ocorre quando “ao invés de divergirem de um centro, os infinitos movimentos opostos vão convergindo em direção a ele”. Do mesmo modo que a luz, todas “as moléculas terrestres tendem ao centro de gravidade do globo”¹⁷⁶. A oposição centrípeta é, deste modo, aquela que se opõe a uma força atraindo-a sobre um centro, ao passo que a centrífuga é a oposição entre forças que se chocam ao divergirem de um centro.

A história de uma estrela, estas que são as fábricas do cosmos, conjuga estes dois aspectos. Em primeiro lugar, uma oposição centrípeta em uma nebulosa, fazendo convergir matéria sobre um centro mais denso – um *hub* – até que a oposição entre as partículas assim convergidas seja tão intensa que elas se fundem dando origem às reações de fusão nuclear de hidrogênio. A fusão é responsável por realizar uma oposição centrífuga em relação à atração centrípeta tanto gravitacional, quando eletromagnética. Dependendo da sua massa, seu destino, quando o combustível atômico da fusão se encerrar, poderá ser tanto uma explosão quanto uma contração. No primeiro caso, a estrela se torna uma gigante vermelha expandindo sua área em alguns bilhões de quilômetros. O que ocorre é que as reações de fusão prosseguem para fora do núcleo nas camadas intermediárias, levando a uma imensa expansão capaz de destruir sistemas solares inteiros. Neste caso, a *oposição centrífuga* triunfa, após milhões de anos de equilíbrio, sobre a *oposição centrípeta* da gravidade e do campo eletromagnético. No caso oposto, com estrelas de massa maior, ocorre precisamente o contrário; sem a impulsão centrífuga da fusão, a estrela entra em colapso concentrando toda sua matéria sobre um centro hiper-denso. A *oposição centrípeta* triunfa, podendo dar origem a uma estrela de nêutrons, uma anã branca ou marrom, ou, em casos extremos, pode, literalmente, a partir da sua imensa atração gravitacional, *furar* o tecido do espaço-tempo, tornando-se um buraco-negro.

A oposição linear corresponde, nas ciências físicas, à *polarização*. O polo positivo e negativo de um ímã, a distinção entre ácido e básico nas composições químicas, são exemplos. São os dois pontos extremos de uma mesma vibração, as

¹⁷⁶ Idem.

duas pontas de um mesmo movimento. Na astronomia, os dois extremos da elipse do movimento planetário no sistema solar podem ser considerados polos opostos deste movimento. Na biologia, Tarde nos dá um exemplo interessante. As variações múltiplas de um tipo vivente podem ser indefinidamente extensíveis segundo o princípio metafísico da variação universal. No entanto, uma oposição linear é imposta a esta amplitude pela pressão do ambiente hostil. As diferentes morfologias assumidas em razão dela constituem polos opostos, ou tendências opostas de desenvolvimento orgânico. Ele nos fala de flores que podem ter uma ou mais pétalas diferentemente estruturadas, dependendo do meio ambiente.

Na vida social, a oposição linear é visível de modo mais claro. Tarde nos fala, por exemplo, da oposição entre dois polos do cristianismo primitivo: o consubstancialismo, que pregava unidade de Cristo com Deus, e o polo oposto que defendia que a separação ontológica entre os dois¹⁷⁷. Aqui, vemos também os duelos escolásticos, as querelas científicas, o costumeiro jogo de teses e antíteses que mobilizou grande parte da especulação filosófica. Na política, podemos ver claramente a polarização social em torno de duas posições, como, por exemplo, a que anima o debate entre os defensores da legalização do aborto e os seus opositores.

2.8.3.2) Oposição de Ritmo

Quando a oposição entre duas forças não leva ao choque, quando é *sucessiva*, temos música e não mais guerra. O aspecto rítmico da oposição tem dois lados: sobre o aspecto da repetição, é uma repetição entre oposições; sobre o aspecto da adaptação é fator de integração harmônica. Este modo de oposição que conjuga opostos é deveras diferente do modo que vimos anteriormente: se a luta é o aspecto destrutivo quando duas tendências mutuamente se cancelam levando à *estabilidade*, aspecto nulo e conservador da oposição, o ritmo, inversamente, será o aspecto propriamente produtivo da oposição. A repetição ondulatória comporta uma oposição deste tipo, entre o pico de uma onda e seu ponto mais baixo. Nosso coração alimenta nosso corpo no ritmo da sua sístole e da sua diástole, e o

¹⁷⁷ Ibidem, p. 31

organismo em geral funciona a partir da oposição rítmica entre operações anabólicas e catabólicas. O nosso planeta orbita no sempiterno compasso ao redor do Sol; uma sociedade humana, em dado momento histórico, consiste em uma alternância rimada entre fluxos de desejo e de crença, entre convicções, necessidades e vontades.

Entremos nos detalhes dos organismos e das sociedades, e antes de mais nada veremos as superficiais e aparentes oposições simultâneas apresentadas pelos fatos de massa se resolverem em reais e profundas oposições rítmicas que se desenrolam no seio das células e órgãos, das consciências individuais ou grupos de elementos.¹⁷⁸

O ritmo é socialmente¹⁷⁹ constitutivo enquanto repetição de oposições sucessivas. A interpenetração mútua das mônadas é aquilo que produz qualquer interioridade; esta interioridade, não sendo substancial, é rítmica enquanto movimento coordenado de tendências e forças. É a partir do nascimento de um tema que as variações infinitesimais se organizam e se estruturam em melodia, fazendo surgir uma sinfonia sem maestro ou compositor. Elas não mais se chocam, mas dançam umas com as outras, alternando-se em um compasso sincrônico. Como diz Montebello: “cada organização hierárquica de forças é um ritmo e o cosmos é cantado por uma multiplicidade de ritmos”¹⁸⁰.

A oposição de ritmo, na sua dupla relação com a repetição e a adaptação, consiste em uma repetição interiorizante e, como veremos, a adaptação nada mais é do que uma *ontogênese de interioridade*. O ritmo, na sua proximidade com a repetição, funciona como “o progresso de pouco a pouco (transdução) que vai em progressão geométrica de um átomo a outro, de uma célula a outra, de uma pessoa a outra, traçando uma via de escoamento para uma força que segue conquistando”.¹⁸¹ É um esboço de organização, de forma, estrutura e sincronia que se espalha, se dissemina e conquista; no entanto, esta organização não é uma mera repetição pois guarda em si uma oposição como condição mesma desta propagação. O caso da membrana viva é um bom exemplo. Ela nada mais é do que uma sucessão rítmica entre entradas e saídas de componentes químicos,

¹⁷⁸ Ibidem, p. 52.

¹⁷⁹ Social, aqui, no sentido particular que Tarde lhe atribui.

¹⁸⁰ MONTEBELLO, op. cit, 144.

¹⁸¹ Ibidem, p. 143.

responsável, deste modo, pela constituição de uma interioridade no vivente. Esta interioridade não é, para Tarde, no entanto, privilégio daqueles que Simondon chama de viventes. Em Tarde, tudo é vivo, tudo é social, e o ritmo compõe interioridades em qualquer arranjo monadológico, seja ele orgânico ou inorgânico.

A interpretação de Montebello nos revela um ponto interessante neste aspecto. Escreve ele:

Um ritmo é, antes de mais nada, um agenciamento de multiplicidades sobre uma lógica temporal interna. Cada fragmento da realidade vale como ritmo segundo as variações que lhe são próprias. O ritmo pode se definir como uma relação temporal fazendo passar uma multiplicidade qualquer em fluxo.¹⁸²

Segundo Montebello, a temporalidade, a cronologia, tem papel importante na constituição de uma interioridade. Ela instaura uma “lógica temporal interna” e, como todo ritmo, não se desassocia de uma determinada *duração*. A topologia, enquanto estrutura, é correlata de um ritmo que a define. O ritmo é a estrutura que faz passar a multiplicidade em um fluxo, regulando-o, encadeando a suas oposições. Qualquer totalidade, interioridade, só existe em ato, só existe segundo uma *duração* dada que consiste na sucessão sincronizada de oposições e repetições que a constituem atualmente.

Tarde, por sua vez, nos diz que é necessário sempre distinguir se a oposição ocorre “num mesmo ser (uma mesma molécula, um mesmo organismo, um mesmo eu)”¹⁸³ ou “entre dois seres diferentes (duas moléculas ou duas massas, dois organismos, duas consciências humanas)”¹⁸⁴. A partir da constituição desta interioridade pelo ritmo é que teremos, igualmente, uma exterioridade. Antes, não faria sentido falarmos de oposições interiores ou exteriores, pois só há interioridade na medida em que há ritmo constituindo-a. Neste sentido, como em Simondon, a operação transdutiva (aqui, operação rítmica) polariza exterior e interior, constituindo a ambos. No nível infinitesimal das mônadas, a oposição entre todas as linhas de propagação ainda não se reporta a estes dois critérios; se elas são abertas, é de tal maneira que não são exteriores nem interiores umas às outras. Neste nível, as oposições são apenas interiorizantes-exteriorizantes

¹⁸² Ibidem, p. 145.

¹⁸³ TARDE, 2012. p. 59.

¹⁸⁴ Idem.

(rítmicas). A oposição simultânea aparece quando há já o que se opor simultaneamente; antes, se, de fato, duas linhas de propagação infinitesimais podem se chocar e não se compor (quando as duas se cancelarem mutuamente), esta ação não levará a nenhuma individuação. Ela é estéril, vazia, e só leva a uma estabilidade identificável ao não-ser. Vale notar, que o ritmo é, sobretudo, uma relação. E se, para Tarde, o ser é relação, para além de qualquer substancialidade ou idealidade, o ritmo ganhará, deste modo, valor ontológico, fazendo Montebello afirmar com toda poesia que o “ritmo é a melodia secreta das coisas e tudo canta na Natureza”¹⁸⁵.

2.8.3.3) Oposição Material

As oposições sob o ponto de vista material dividem-se entre *qualitativas* e *quantitativas*, respectivamente, de série e de grau. Neste momento, vemos desdobrar-se uma questão já presente desde a *Monadologia*: as qualidades, enquanto propriedades, definem todo ente em uma ontologia do Haver; por outro lado, estas qualidades nada mais são do que produções transitórias de um fundo intensivo povoado por mônadas. Este fundo intensivo, é sempre necessário dizer, não é substancial, mas relacional. Conjunções de relações energéticas estruturam qualidades que continuam o mesmo movimento relacional com outras qualidades na individuação de qualquer ente. As relações intensivas se tornam extensivas, sem que neste movimento se anulem; permanecem em paralelo como condição atual das qualidades extensivas. Estas, por sua vez, poderão servir de suporte a outras qualidades na medida em que são indissociáveis das suas relações mútuas. Se vimos que o ser nada mais é do que propriedades, e em um sentido, estas propriedades são qualidades, do mesmo modo que estas são sempre um conjunto de outras propriedades cada qualidade será, fractalmente, um conjunto de outras propriedades. No sentido material da análise da lei da oposição, veremos isso ainda com mais clareza.

A oposição quantitativa é formada por fases homogêneas. É oposição entre mais e menos, entre aumento e diminuição, alta e baixa¹⁸⁶. A matemática

¹⁸⁵ MONTEBELLO, ,op. cit., p. 145.

¹⁸⁶ TARDE, 2012. p. 57.

demonstra com ímpar clareza: os números reais positivos são opostos aos números reais negativos na medida em que um estado zero se interpõe entre eles. Trata-se sempre de um aumento ou de uma diminuição. Não se vê, sob este aspecto, uma mudança de natureza, mas tão somente uma mudança de intensidade, um prolongamento positivo ou negativo de uma força já disposta.

A oposição qualitativa ou de série é, pelo contrário, uma oposição entre fases heterogêneas. Sucessão de qualidades, como, por exemplo, a oposição cromática no espectro visível. Corresponde à *evolução* e *contra-evolução*.¹⁸⁷ A evolução de uma espécie viva é uma sucessão de diferentes estados qualitativos, heterogêneos entre si; uma variação de pequenas variações anatômicas se desenvolve na separação entre o primata e o *homo sapiens*. Um artesão, ao fazer do extrato vegetal uma dose de cachaça, o faz através de uma sucessão de fases distintas, na qual as mudanças qualitativas em cada fase se compõem em uma série. Tarde não nos oferece um exemplo concreto de contra-evolução¹⁸⁸, mas esta seria o caso, meramente imaginável, da transformação inversa, pelo mesmo processo, da cachaça em extrato vegetal. Nem toda série evolutiva é passível de reversão, no entanto. Um exemplo de reversão seria a da montagem de um carro, série de encaixes e soldas de peças, passível de ser realizada no sentido inverso na decomposição do veículo nas suas peças constituintes.

O mais relevante, neste aspecto, é a mútua dependência, a reciprocidade entre os dois tipos de oposição. Uma oposição qualitativa sempre supõe uma oposição quantitativa e vice-versa. No exemplo luminoso, a variação qualitativa entre as cores do espectro é referente a uma variação quantitativa entre a frequência de onda, sua maior velocidade ou lentidão. Uma oposição intensiva tem como correlato uma variação qualitativa, e toda qualidade é um estado resultante de uma oposição intensiva. Trata-se sempre de uma *mudança de grau que se transforma em mudança de natureza*. A água líquida ao evaporar segundo um aumento quantitativo de calor sofre uma mudança qualitativa nesta transformação. A importância do estado zero se manifesta notadamente neste ponto. Entre uma mudança intensiva e uma qualitativa há uma zona de indiscernibilidade que é justamente a do momento de transformação. Para que um

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 56.

ser se torne outro, há um breve interlúdio de não-ser no qual ele não é ainda um nem outro. O zero não é positivo nem negativo, mas é o ponto de passagem entre um e outro, é o *limiar* da variação; o não-ser entre dois seres, o neutro entre uma mudança de polo, o breve repouso antes de uma mudança de direção. Há um ponto no exemplo da água em que o aumento do calor leva à vaporização (mudança qualitativa); por outro lado, esta mudança é correlata a uma mudança de fase homogênea, quantitativa (a variação térmica). A qualidade e quantidade intensiva, do mesmo modo que o homogêneo e o heterogêneo, são correlatos em termos monadológicos: “todo crescimento de largura, de velocidade, de densidade, de trabalho, e também de desejo e de crença, deve ser concebido relativamente a um comprimento, a uma velocidade”¹⁸⁹. A variação entre homogêneos se dá a partir de termos heterogêneos, e vice-versa: “os crescimentos e decrescimentos dos seres são marcados pela natureza das fases qualitativas que eles devem percorrer”¹⁹⁰. O heterogêneo varia segundo a sucessão intensiva, quantitativa e contínua, que o percorre. Assim, “sem qualidades, não há, então, quantidades possíveis; sem heterogeneidade, nenhum contínuo. E a recíproca não é menos verdadeira”¹⁹¹.

Vimos antes como o fundo infinitesimal do mundo é pura intensidade não-extensa. A partir dele é que se individualizam os corpos, na medida em que o intensivo se torna qualitativo e extenso. Porém, trata-se de uma via de mão dupla. Por um lado, o intensivo se dá a partir da variação entre qualidades: como vimos, o ser, para Tarde, é propriedades. Por outro lado, estas qualidades são produzidas pela variação intensiva: são limares de variação. A *dualidade estrutura-energia* atual em qualquer indivíduo em Simondon é análoga ao que demonstramos acima. É necessário notar que os dois regimes são contemporâneos um ao outro. O primado do infinitesimal monadológico em Tarde, por mais que possa nos levar a sobrevalorizá-lo em relação ao extenso e ao finito, não supõe que ele seja superior, anterior, ou verdadeiramente mais profundo. O infinitesimal coexiste com o finito em todas as partes da natureza; são antes dois aspectos de um mesmo movimento do que polos antagônicos e exclusivos. Só há variação quantitativa

¹⁸⁹ TARDE, 1897. p. 36.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Idem.

intensiva a partir de qualidades extensivas, do mesmo modo que só há variação qualitativa a partir da variação intensiva.

2.8.3.4) Oposições Social-Humanas.

Nas sociedades humanas, a oposição assume três figuras principais: a guerra, a concorrência e a discussão. As três tem seu fundo na oposição elementar entre *crença* e *desejo*, que já vimos. Elas se cristalizam nestas três figuras, que são suas derivadas; as três necessitam da convicção, da vontade e do julgamento. A difusão imitativa de um destes três, dado que é a imitação que constitui o social humano, é a razão de qualquer oposição a este nível. As oposições *exteriores*, como vimos, necessitam antes de uma individuação por oposição rítmica interior que, justamente, produz a interioridade e a exterioridade sendo, deste modo, condição de oposição entre as duas.

A guerra é o modo mais claro de oposição. Dois povos em luta, naturalmente, se opõem. São duas tendências diametralmente opostas, como mostram os exércitos indo um contra o outro no campo de batalha. O ponto interessante aqui é que, para o autor, a guerra tende necessariamente à paz: “a observação mostra que todo estado de luta, exterior ou interior, sempre aspira (e acaba chegando) a uma vitória definitiva ou a um tratado de paz”.¹⁹² As lutas tribais, incessantes e recorrentes, tendem a criar uma unidade estatal superior que garante a paz relativa em seu interior. Este Estado, por sua vez, entrará em guerra com outros Estados, até que uma unidade imperial sobressair-se-á garantindo a paz entre eles, de modo que “a continuação das guerras é, em resumo, a extensão do domínio da paz”.¹⁹³ É o caso dos romanos cujas guerras tribais do quarto e quinto século antes de Cristo contra etruscos e sabinos levaram à criação de um Estado unificado na Itália, apenas para, em seguida, entrar em guerra com outros Estados, como Cartago, os estados gregos, a Judéia, o Reino do Ponto, o Egito e etc. A unidade imperial que a isto se sobressaiu seria uma garantidora da paz entre territórios antes envolvidos em sucessivas guerras; se, naturalmente, desconsideramos as inumeráveis guerras civis que se sucederam a partir do final da República justamente por conta desta expansão territorial desmedida. Se as

¹⁹² TARDE, 2012. p. 62.

¹⁹³ Idem.

guerras no passado costumavam envolver muitos homens e ser muito numerosas, Tarde identifica, no seu tempo, uma diminuição do número de guerras e de danos em direta relação à globalização da política.¹⁹⁴ Tarde se inclui entre “os sonhadores da Paz Perpétua”¹⁹⁵ e sua posição neste aspecto se assemelha a de Kant no seu texto do mesmo nome.¹⁹⁶ Pelo exemplo que acabamos de dar, poder-se-ia supor um elogio a um estado imperial global, mas, de fato, de acordo com o espírito de seu tempo, ele nos diz que a solução imperial é somente uma possível solução para as guerras entre nações.¹⁹⁷ A federação dos povos, ao modo kantiano, é o caminho defendido pelo autor. A concorrência econômica, como segunda figura da oposição social-humana, terá para ele papel determinante neste aspecto, do mesmo modo que ela tinha para Kant.

A concorrência, “forma adocicada de guerra”¹⁹⁸, é igualmente simples de ser encarada enquanto oposição. Oposição de compradores pelo mesmo produto desejado e de produtores pelos consumidores. Do mesmo modo que a guerra leva ao Estado Imperial, a concorrência econômica leva ao monopólio. Os mercados se unificam, e as competições entre produtores locais se transformam em competições entre gigantes globais. O monopólio, no entanto, nunca é total. Sendo sempre relativo, tende à associação entre as grandes empresas concorrentes, à divisão pacífica do mercado. A concorrência se estabiliza da mesma forma que a guerra física. A oposição entre as empresas e seus trabalhadores não é colocada em questão por ele, infelizmente.

A terceira figura da oposição social é a discussão. São os duelos lógicos que falamos anteriormente. No início, pequenas discussões, que levam a grandes sistemas. Do mesmo modo que a concorrência é uma guerra adocicada, a discussão o será ainda mais. Nos povos primitivos¹⁹⁹, as discussões levavam imediatamente a conflitos físicos; não se tolerava divergência opinativa. Do

¹⁹⁴ Ibidem, p. 69.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 66.

¹⁹⁶ KANT; 2008.

¹⁹⁷ TARDE, ,op. cit., p. 66.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 67.

¹⁹⁹ Tarde, no espírito de seu tempo, se refere assim aos ameríndios e outros considerados incivilizados pelos europeus da época. Hoje em dia, tal definição é problemática e pode-se dizer mesmo que totalmente ultrapassada. Igualmente, este tipo de generalização antropológica atualmente não é mais tolerada dado que sobre o termo “povos primitivos” há uma milhares de culturas diferentes não facilmente redutíveis a um denominador comum.

mesmo modo, no início da Igreja, as discussões teológicas eram sangrentas. A expansão pacificadora operou do mesmo modo, tornando os povos mais aptos a discutirem. E a ciência, modo especial de crença, suporta e é suportada como nenhum outro sistema pela necessidade de discussão.²⁰⁰ Exemplo especial é o processo jurídico, no qual oposições pessoais e comerciais são resolvidas de modo pacífico, as quais antes eram resolvidos na base da violência física e vingança pessoal. Se a expansão do Estado levou paz às regiões belicosas, o processo jurídico tem o mesmo efeito no interior de certa comunidade, nação ou povo. A ampliação das esferas jurídicas, das diferentes cortes e autoridades julgadoras é movimento análogo e paralelo ao estabelecer níveis hierárquicos de solução de oposições intermediárias entre duas possíveis interpretações de uma mesma lei, por exemplo²⁰¹.

Esta expansão pacificadora nestas três figuras expressa o caráter subordinado da oposição à adaptação. As três leis levam à vitória da paz sobre a guerra, da harmonia sobre a discórdia. A expansão da guerra, do conflito, é mero termo intermediário entre a repetição da ambição e a paz perpétua. A lei da oposição só tem com função suscitar o gênio inventivo, a adaptação criadora. Escreve Tarde:

Em resumo, sob suas três formas principais – guerra, concorrência, discussão – a oposição-luta em nossas sociedades humanas mostra-se obediente à mesma lei de desenvolvimento: apaziguamentos intermitentes e crescentes que se alternam com retomadas da discórdia, amplificada e centralizada até o acordo final. A consequência disso [...] é que a oposição-luta desempenha [...] o papel de um termo médio, destinado a desaparecer progressivamente, a esgotar-se e a eliminar a si mesma em virtude de seu próprio crescimento.²⁰²

Trata-se de um otimismo comum em sua época. No nível metafísico, se expressa na purgação da avidez monadológica²⁰³, e na primeira lei, na sociedade de moda. Contudo, infelizmente, como também dizemos antes, tal otimismo não se sustenta nos nossos dias. Nada impede que o ciclo das três leis se repita indefinidamente; nada indica, baseando-se na negação tardeana de uma teleologia única, que haja um final definitivo ao seu movimento. A guerra, neste século que

²⁰⁰ Ibidem, p. 76.

²⁰¹ Idem.

²⁰² Ibidem, p.77.

²⁰³ TARDE, 2007. p. 130-131.

o sucedeu, se mostrou ainda mais brutal, envolvendo muitíssimos mais homens e gerando muitíssimo mais dano. Por outro lado, a extensão do domínio do Estado, ou mesmo de uma federação entre eles, não fez e não fará cessar as lutas intestinas que os mobilizam diariamente, como bem expressa o nosso caso brasileiro, onde uma paz internacional quase única no mundo convive com uma extrema militarização interna, capaz de gerar tantas mortes quanto um típico conflito entre Estados. Na economia, o monopólio ou associação entre monopólios – o cartel – não gera estabilidade de modo algum, mas antes, o seu contrário, na medida em que o arbítrio na escolha incondicionada dos preços em detrimento das capacidades dos consumidores, sobretudo em casos de necessidade básicas, não só gera danos sociais incalculáveis, como, no aspecto propriamente econômico, leva a uma diminuição da qualidade dos produtos, junto com um descompasso entre o seu valor real e o preço. Se de fato a discussão é um modo de resolver conflitos, tendo a democracia liberal como base justamente a livre difusão e enfrentamento de opiniões, isto não impede o prosseguimento dos mesmos, mesmo físicos, em outros níveis em paralelo.

Contudo, estes fatores que indicamos acima são característicos de *As Leis Sociais*. Veremos, em breve, como esta posição por demais otimista não deve ser reportada ao conjunto da obra tardeana. De certo modo, Tarde foi um liberal, um social-democrata, como demonstram as posições que acabamos de descrever sobre a guerra, a economia²⁰⁴, e a discussão. Mas, o seu pensamento, sendo mais rico do que isto, nos permite outras interpretações que não estas.

2.8.4) A adaptação

Chegamos, por fim, à terceira lei. Vimos como a oposição corresponde ao caráter individuante da possessão. A *adaptação*, por sua vez, corresponderá à *individuação* em si mesma. Ela é, assim, essencialmente produtiva, criativa. Para Tarde, é a lei mais relevante, pois ela envolve todas as demais; tanto a repetição

²⁰⁴ No aspecto econômico, ele será grande opositor do liberalismo clássico, criticando, sobretudo, a ideia do sujeito racional. Sua crítica, no entanto, não se alinha com as do marxismo ou keynesianismo. Aquilo ao qual ele se opõe é a ideia de que os sujeitos agem de forma racional em detrimento da sua afetividade. Para ele, a economia será muito mais uma questão de afetividade do que de cálculo. A defesa do monopólio também é outra divergência possível, dado que o liberalismo clássico enxerga nele a asfixia da concorrência, motor próprio do progresso. Sobre este aspecto, vide *Psychologie Économique*. Paris: Félix Alcan. 1902.

quanto a oposição são modos de adaptação parciais e incompletos. A repetição é o que estabelece séries, produz *semelhanças*; a oposição produz *diferença* entre estas semelhanças através do conflito destas entre si; e a adaptação é a conjunção de diferenças e repetições, semelhanças e dessemelhanças. Ela consiste em um “um equilíbrio móvel, um circuito de ações encadeadas que se repetem – que se repetem com variações”²⁰⁵.

Ela possui, como as outras duas, os aspectos ontológicos e epistemológicos conjugados. A ciência, depois de ter observado as similitudes entre fenômenos, a oposição entre as séries de fenômenos similares, se detém sobre a mútua adaptação destes fenômenos entre si. Observações produzem dados; dados estes que produzem interpretações sistemáticas que se opõem a outras sistematizações até a sua adaptação mútua em uma teoria. A ciência caminha, deste modo, na medida em que primeiro há uma aglutinação via repetição imitativa de certos pressupostos iniciais que, em seguida, ao se oporem a outros em duelos lógicos, resultam em uma co-adaptação quando um sistema consegue harmonizá-los. A adaptação “exprime o aspecto mais profundo no qual a ciência aborda o universo”²⁰⁶, do mesmo modo que nas outras leis, o seu progresso está associado à “passagem do grande ao pequeno, do falso ou superficial ao verdadeiro e ao profundo”²⁰⁷.

A adaptação corresponde ao momento em que a tensão opositiva entre as séries de repetição se resolvem, se atualizam em um agregado qualquer. A pluralidade de ações elementares converge e se alia. Se a oposição é guerra, a adaptação é a paz ao qual ela tende. É a harmonia. A passagem do intenso ao extenso é a resolução da tensão positiva suscitada pela propagação ambiciosa de cada parte do real, e o momento desta resolução é a adaptação. A adaptação é sempre uma coprodução de uma realidade atual qualquer através da soma, contração, associação, cooperação e sistematização de agências antes divergentes e/ou opostas. Tarde nos diz que a palavra “agregado” remete etimologicamente ao termo *adaptado*²⁰⁸; e o termo latino *habitat* deriva deste, junto da adaptação em sentido inverso do ambiente ao vivente: co-adaptação. Em Leibniz um

²⁰⁵ TARDE, 2012, p. 84.

²⁰⁶ Ibidem, p. 85.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ Ibidem, p. 85.

agregatum não possui consistência ontológica o suficiente, sendo necessária a harmonia pré-estabelecida para garanti-la; em Tarde, na sua monadologia imanente, a harmonia é auto-estabelecida através da relação de posseção entre as mônadas.

Isto pode se dar segundo dois modos: “um agregado qualquer é um composto de seres adaptados entre si, seja uns com os outros, seja num conjunto subordinado a uma função comum”²⁰⁹. Se nos ativermos a sua *Monadologia*, veremos como este “uns com os outros” já consiste em conjuntos. Em Tarde, como vimos, há uma teleologia muito particular, uma politeleologia: “não existe um fim na Natureza em relação ao qual todo o resto seria um meio: o que existe é uma multidão infinita de fins que tentam servir-se uns dos outros”²¹⁰. Aqui é necessário fazer uma ressalva: esta politeleologia em Tarde entra em contradição com certas afirmações suas, como a de uma tendência à harmonia. Discutiremos esta tensão instestina à sua obra na seção sobre “Harmonia e Variação”.

Esta multidão de fins – referentes à avidez de cada parte da realidade – leva, por vezes, à supremacia de um sobre os outros na figura da “mônada dominante”. Esta teleologia derivada se organiza em dois vetores, um que tende à unilateralidade e outro à reciprocidade – respectivamente, ao primado de um fim único que utiliza os outros na sua realização, e ao uma ressonância de fins nos quais todos se aliam para a realização conjunta de todos. O mesmo pode ser dito da adaptação.

A unilateralidade de uma adaptação corresponde à integração de múltiplos fins a um fim divergente dos seus. Nas sociedades físicas, vemos como uma montanha está adaptada ao escoamento das águas do rio, mas este escoamento não lhe está adaptado, pois, “o escoamento, ao invés de servir à manutenção da montanha, tem por efeito o seu desnudamento, e mesmo, de maneira gradual, a sua supressão”²¹¹. Sobre este ponto de vista, o *fim* do rio se sobressai ao da montanha e o utiliza. Entre as sociedades viventes, a relação de *parasitismo* é um exemplo notável. Um corpo orgânico está adaptado à necessidade de replicação e nutrição de um vírus; contudo, o vírus não está adaptado a ele, e pode, do mesmo

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Ibidem, p. 88.

²¹¹ Ibidem, p. 86.

modo que no exemplo físico do rio, levar à sua destruição. Há aqui, na unilateralidade adaptativa, relação análoga à da unilateralidade imitativa; se temos lá modelos e cópias, aqui teremos um adaptante e um adaptado²¹². O vírus é o adaptante, ou seja, aquele que subordina outros fins ao seu sem reciprocidade; o corpo, o adaptado, subordinado ao fim do vírus, mesmo que este seja antagonico ao seu. Nas sociedades humanas, as relações de classe operam deste modo; a burguesia capitalista adapta o proletariado aos seus fins – o enriquecimento incessante – através tanto da *servidão voluntária* (como vimos), quanto da servidão involuntária, pela cooptação e pela coerção, respectivamente. Trata-se de modo literal de uma relação de parasitismo.

Quanto temos uma possessão recíproca sob o modo da adaptação, tudo se passa de forma diferente. Temos coprodução e não mais produção. O adaptante é adaptado e vice-versa. A finalidade estruturante do agregado, o tema da harmonia, não é mais metonímica; não é um fim parcial que se torna total, mas uma totalidade de fins parciais, adaptados entre si de forma mútua. Na sociedade física, um exemplo é a adaptação das órbitas planetárias, resultante da força centrípeta dos planetas em direção ao sol e da força centrífuga em direção oposta. Nas sociedades viventes, “o órgão serve à função vital, e, reciprocamente, a função vital serve à manutenção do órgão”²¹³. Este exemplo é dado na *Monadologia* quando trata-se de explicar o liame intra-social da possessão recíproca: “cada célula de um organismo tem como propriedade biológica não a irritabilidade, a contratibilidade, a inervação, etc., mas todas as outras células do mesmo organismo e, especialmente, do mesmo órgão”²¹⁴. O exemplo orgânico, para Tarde, é o exemplo privilegiado de possessão recíproca. Um órgão, como, por exemplo, nosso estômago, é produzido simultaneamente por todas as células que o compõem através tanto da sua repetição meiótica, quanto das oposições físico-químicas que elas produzem. Ele nada mais é do que esta possessão de todas as células por cada uma, e, simetricamente, do organismo em relação a elas. Se retiramos uma parte do estômago, não só ele será prejudicado, mas o organismo como um todo.

²¹² Esta distinção não é de Tarde. Estabelecemo-las com base nos exemplos que ele dá.

²¹³ Ibidem, p. 84

²¹⁴ TARDE, 2007. p. 115.

Outra questão importante relativa à lei da adaptação é a da *interioridade* e da *exterioridade*: “o ajustamento a si mesmo difere muito, em toda ordem de fatos, do ajustamento a outrem”.²¹⁵ Temos, aqui, considerações análogas à oposição de ritmo: “nós estamos em relação (*rapport*) com todos os outros seres, e acreditamos que toda relação consiste em entrar em acordo ou se opor”.²¹⁶ Se o caráter simultâneo da oposição é a luta, onde há destruição e aniquilamento de forças; e o caráter sucessivo, o ritmo, este último será aquilo que, sendo envolvido pela adaptação, melhor expressa a sua função interiorizante. Uma harmonia qualquer é uma composição, uma coexistência e coabitação de variações interiorizadas. A interiorização, como produtora de exterioridade, será condição para uma adaptação entre interioridades anteriormente constituídas, o ajustamento a outrem. No nível monadológico, onde as mônadas abertas não constituíram ainda interioridade e exterioridade²¹⁷, não temos ainda esta distinção. Mas, no nível do finito e do extenso, as interioridades rítmicas e harmônicas já constituídas podem se individuar novamente em uma nova adaptação com outra interioridade a ela externa, produzindo, assim, uma nova interioridade e, conseqüentemente, uma nova exterioridade.

A adaptação se dá em graus distintos, do menor ao maior. O que foi dito sobre a questão do fractal e da teoria das redes se aplica aqui; devemos escolher sempre a escala em que trabalharemos: “a adaptação de primeiro grau é aquela que ocorre entre os elementos do sistema considerado; a adaptação de segundo grau é aquela que os une ao sistema que os cercam, àquilo que podemos chamar, muito vagamente, do seu meio”.²¹⁸ Por exemplo, a adaptação de crenças e desejos, de raios distintos de imitação em uma consciência em um indivíduo, pode ser considerada como uma adaptação de primeiro grau, ao passo que a mútua adaptação destas consciências em um projeto comum – seja o de erguer uma casa, seja o de fazer a revolução comunista –, como uma adaptação de segundo grau. No primeiro caso, a adaptação cria uma interioridade em cada indivíduo estabelecendo simultaneamente a sua exterioridade com os demais (o meio); o segundo grau, prolongamento do primeiro, consiste em uma *individuação* de

²¹⁵ TARDE, op. cit., p. 85.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Como já dissemos, a “mônada nua” só existe por definição.

²¹⁸ TARDE, op. cit., p. 85.

segundo grau no coletivo de construtores ou de revolucionários. Estes graus, claramente, vão ao infinito na direção do ínfimo e do imenso. A consciência individual já é um prolongamento de uma individuação adaptativa de uma sociedade orgânica que, por sua vez, é um prolongamento de uma sociedade física. Podemos, no entanto, observar aqui em Tarde, assim como em Simondon, o indivíduo traz consigo um *meio associado* através do qual uma nova individuação será possível.

2.8.4.1) A invenção

Em Tarde, as sociedades humanas expressam a adaptação na forma da *invenção*. Ele define:

O essencial de uma invenção é o fato de se utilizar reciprocamente os meios de ação que antes pareciam estrangeiros ou opostos; ela é uma associação de forças substituindo uma oposição ou uma estéril justaposição de forças. A invenção, em suma, é o nome social da adaptação. Socialmente, os dois são sinônimos.²¹⁹

Trata-se do mesmo processo que descrevemos, só que entre raios imitativos. É a gênese de uma máquina, de uma ideia, de um sistema de leis ou de uma obra arte. Trata-se de heterogêneos lado a lado em oposições ritmadas e repetições regulares. Em uma máquina, vemos nitidamente a subordinação das oposições à integração harmônica que as envolve: “com efeito, em todas as máquinas [...] há sempre duas peças correlativas e, em um sentido oposto uma a outra que, se contrariando, se conduzem: a porca e o parafuso, o ponto de apoio e a alavanca”²²⁰. O mesmo pode ser dito das invenções científicas, religiosas e filosóficas. Um texto filosófico, ou argumentativo em geral, muitas vezes guarda dentro dele oposições sucessivas, perguntas retóricas, ou teses sucedidas de antíteses, segundo uma finalidade argumentativa específica.

Sob outro aspecto, a invenção é uma condensação de raios imitativos que se adaptam mutuamente. O gênio inventivo, para Tarde, é o ponto de convergência destas séries sobre o qual se opera a sua integração. Não se trata,

²¹⁹ Idem, 1897. p. 222.

²²⁰ Idem.

como o senso comum encara o tema, de uma criação *ex nihilo* operada pela inspiração brusca de um indivíduo. Trata-se, antes, de uma criação relativamente acidental operada pela adaptação de ideias opostas ou indiferentes tendo o indivíduo como palco. Invenções, notadamente, servirão de suporte para outras, pois se tornam raios imitativos na medida mesma em que são sociais. Quantas invenções, antes desconectadas, não estão integradas em um carro, avião ou computador? Um número imenso, sem dúvida. Para além dos exemplos técnicos, tomemos outros: o cristianismo é inventado a partir da convergência do platonismo com o monoteísmo judaico, a língua portuguesa a partir da língua latina e dos dialetos célticoslusitanos. Este processo, no entanto, raramente é súbito, e como vimos, o indivíduo tem papel secundário; o acúmulo de invenções até certa síntese transdutiva, acúmulo de variações intensivas até uma nova individuação, no geral, é contínuo e lento, quase imperceptível.

2.8.4.2) A importância da religião na adaptação social.

A coesão social, para Tarde, enquanto invenção e harmonia, corresponde à coexistência máxima e simultânea de desejos e crenças distintos. Trata-se de conjugar o maior número de *diferenças* em uma adaptação consistente.

Fazer coexistir e viver juntos um grande número de crenças e desejos infinitamente diversos, entre os quais há muitos contrários; paliar esta oposição ou a elevar, ou converte-la em colaboração superior: este é, com efeito, o problema social.²²¹

Para isto, dado que o desejo tem sempre uma crença por objeto, é necessário que as sociedades humanas se articulem sobre crenças mutuamente compartilhadas e intensas. *A moral e a religião* têm este papel. A necessidade da religião provém da “quase unanimidade que ela estabelece sobre os pontos de doutrinas particularmente importantes para o apaziguamento das maiores angústias”.²²² O desejo precisa da crença; sem a crença, a vida sem certeza se torna uma tempestade insuportável de angústias e inquietações sem respostas. O desejo livre, selvagem, leva apenas a uma dinâmica conflituosa incessante,

²²¹ TARDE, 1897. p. 226.

²²² Ibidem, p. 227.

velocidade impassível de aspirações. No entanto, não temos aqui uma carolice ou um conservadorismo. Não se trata de um retorno aos valores cristãos como necessidade social imprescritível, nem a um deus transcendente como legislador e consciência punitiva dos indivíduos sociais. A posição de Tarde está mais próxima de Freud, notável ateu, quando nos diz em *Futuro de uma Ilusão* que a religião só vai verdadeiramente desaparecer quando algo realizar suas mesmas funções.²²³

O que Tarde propõe é isso, uma religião que não “contradiga os dados da experiência ou da observação”²²⁴, mas que sirva de liame social e ao apaziguamento da angústia. O que aqui é considerado religião poderia ser qualquer outro conjunto de crença em potencial. Diferentemente do cristianismo, por exemplo, com seu deus único, “a multiplicidade do desenvolvimento humano, ao mesmo tempo moral, estético e intelectual, exige a multiplicidade das religiões”.²²⁵

Dois pontos, então, se articulam nesta defesa de uma religiosidade por vir: a adequação à ciência, à observação e experimentação, e a pluralidade e multiplicidade dos seus dogmas. Nos parece que não seria ir longe demais dizer que se faz necessário uma *religião materialista* articulada com uma *ética da alteridade*.²²⁶ O primeiro ponto se refere à negação da transcendência de um além-mundo, como também à sua adequação à ciência. O segundo, mais profundo, diz respeito justamente ao máximo de coexistência de diferenças em uma sociedade humana dada. Se a diferença é o “alfa e o ômega” do mundo, e uma nova religiosidade necessita ser plural, levando ainda assim a uma moral capaz de efetuar a ligadura dos fragmentos sociais, ela precisará ter como pressuposto não o mínimo de diferença, mas o seu máximo possível. Não mais se pautar por modelos exclusivos – que caracterizam, aliás, o modo unilateral de posse social – mas, sim, abraçar o diferente, o que não cabe no modelo. Se a sociedade humana é uma teia de imitações, não devemos mais, na medida em que pudermos, erguer modelos segundo os quais teremos inferiores, cópias boas e

²²³ FREUD, 1996. p. 15-64.

²²⁴ TARDE, op. cit., p. 229.

²²⁵ Ibidem, p. 229-230.

²²⁶ Uma tal ética pode ser observada na obra de alguns filósofos contemporâneos de renome, sobretudo Gilles Deleuze e Jacques Derrida.

cópias ruins. Ao contrário, devemos enxergar na singularidade de cada um, na sua diferença essencial, a igualdade que nos faz todos iguais, não mais perante a um deus, mas perante a nós mesmos. A natureza de tal religiosidade e de tal ética excede em muito os propósitos de nosso presente trabalho. Deixamos aqui estas breves linhas a título de mero esboço.

2.8.4.3) Harmonia e Variação

Tarde é bastante crítico ao darwinismo. O que o afasta dele é, primordialmente, sua leitura de que a oposição é uma adaptação degenerada. A oposição serve à adaptação e não contrário. O primado da luta pela sobrevivência no darwinismo seria uma interpretação hiper-militar da natureza que colocaria em segundo lugar a produção de harmonias, sendo que são estas as determinantes da oposição. Na natureza, a oposição se converte em harmonia, mas não o contrário. A oposição entre dois olhos serve à visão, a entre as duas pernas à locomoção. Tarde escreve:

Todas estas oposições são, de fato, adaptações, todas as simetrias são harmonias, e qualquer que seja a razão final destas simetrias de forças vivas, elas devem se justificar suficientemente por uma necessidade de suplemento e complemento recíprocos ou por uma resposta a uma avidez, a uma ambição infinita, não restando nada mais certo do que o fato de que elas são adaptadas a um fim, e como tal, harmoniosas. Mas, o inverso não é verdadeiro: nem todas as harmonias se resolvem em simetrias nem em oposições quaisquer.²²⁷

Apesar da argumentação de Tarde, não vemos por que a harmonia teria qualquer precedência. Se há uma pluralidade imanente de fins na natureza, porque a harmonia se sobressairia como fim último e determinante da luta de todos os fins entre si? É uma postura, sem dúvida, ambígua. Esta postura, mobilizada contra o darwinismo e sua interpretação militar da natureza, tem como consequência a assunção de uma paz universal derradeira, uma homogeneidade última, purgação do desejo. O problema desta postura é que ela sutilmente reintroduz uma transcendência, um *telos* para além da pluralidade dos *telos*. Os conceitos colocados em cena em outros momentos, no entanto, não nos levam a crer nesta harmonia última, *telos* de todos os *telos*. Porém, em *L'opposition*

²²⁷ TARDE, 1897, p. 221.

Universelle e As Leis Sociais, de forma tímida, a adaptação derradeira nos aparece como fim universal. Mas, por outro lado, o primado da diferença não nos levaria por outro caminho? As harmonias produzidas também produzem desarmonias na constituição da sua interioridade e exterioridade; e, também, elas são o início de um novo processo agônico de repetição e oposição. No fim de *As Leis Sociais*, Tarde escreve:

Algo muito mais importante do que um simples aumento de diferenças acontece sem cessar: a diferenciação da própria diferença. A própria mudança vai mudando, e num *sentido determinado*, que nos encaminha de uma era de diferenças cruas e justapostas, como de cores berrantes que não combinam, para uma era de diferenças harmoniosamente nuançadas.²²⁸

O problema deste trecho está no “sentido determinado”. A adaptação é identificada um pouco antes como a própria diferença: “na verdade a diferenciação da qual quer se falar é antes a adaptação da qual falamos”²²⁹. A harmonia é uma integração de diferenças que, como vimos, não são de todo suprimidas, mas se mantêm na harmonia. Em um ritmo, as variações permanecem, por mais que regulares. O que Tarde está afirmando aqui é que a diferença, mesmo prosseguindo, tende necessariamente à adaptação. Um *telos* último é, sutilmente introduzido.

Em a *Varição Universal*, texto anterior a *As Leis Sociais*, a sua posição é outra: a harmonia é um momento da variação, um episódio deste movimento que é mais vasto. A harmonia é “operadora da diferença universal, de modo que o Progresso existe para a mudança, e não a mudança para o Progresso.”²³⁰ Toda harmonia, quando produzida, não é suficiente para deter ou direcionar o movimento das coisas; a adaptação não é um fim privilegiado, mas um sucedâneo da articulação provisória de outros tantos fins. Para Tarde, o filósofo deve escrever no “cabeçalho da sua filosofia, Diferença e não Harmonia”²³¹. A última serve à primeira. Um tratado de paz, mesmo na forma épica de uma confederação de povos, não é suficiente para garantir o fim das guerras. A miríade de agentes, com sua ambição desmedida, impede a harmonia derradeira. O ciclo sempre

²²⁸ Ibidem, p. 112. Grifo nosso.

²²⁹ Ibidem, p. 111.

²³⁰ TARDE, 2007, p. 139.

²³¹ TARDE, 2007. p. 159.

recomeça, *ad aeternum*, “portanto, nos é lícito afirmar que a diferença é a causa e o objetivo, e a harmonia o meio e o efeito”²³². A harmonia constituída se repete e se opõe a outras, se adapta a outras ou é aniquilada. Tal interpretação nos parece mais consonante com a totalidade do seu pensamento, e é nela que apostaremos, mesmo que, na conclusão deste trabalho, procuremos substituir a ideia de ciclo pela de *contemporaneidade*.

²³² Ibidem, p. 164.

3. Capítulo 2: A individuação em Gilbert Simondon

A filosofia de Simondon pode ser considerada como uma sociometafísica. A partir de uma preocupação ontológica, o problema clássico da individuação dos seres, Simondon irá propor uma sociologia que, assim como a de Tarde, enxergará na sociedade humana uma relação de *continuidade* com as demais esferas da Natureza. Acreditamos que a sua teoria da individuação pode servir de complemento à sociologia de Tarde. A problemática da individuação tem grande peso na monadologia tardeana, mesmo que não seja trabalhada nestes termos. A teoria de Simondon, por sua vez, nos parece ser capaz de oferecer uma nova luz sobre este ponto, enriquecendo e desenvolvendo a sociologia universal tardeana.

Na verdade, faz parte do escopo do pensamento simondoniano uma procura por uma axiomática das ciências humanas capaz de reunir os diversos campos (sociologia, antropologia, psicologia) em uma teoria comum. Com efeito, ele argumenta que as ciências da natureza, antes dispersas, foram no seu desenvolvimento se unificando ao ponto de não haver mais hoje várias químicas ou várias físicas, mas uma física e uma química, e com crescente importância, uma físico-química. Nas ciências humanas, além da divisão entre os diversos campos, temos no interior de cada um deles uma miríade de princípios explicativos distintos, e dificilmente pode-se mesmo falar de *uma* antropologia ou *uma* sociologia, por exemplo. Nestas “observamos uma unidade de tendências muito mais do que uma unidade de princípios explicativos”²³³. É esta unidade, ao que nos parece, que todo pensamento da individuação em Simondon procura. Deste modo, Simondon coloca:

Não haveria entre os dois extremos, quer dizer, entre a teoria dos grupos, que é a sociologia, e a teoria do indivíduo, que é a psicologia, um meio termo a ser buscado, que seria precisamente o centro ativo e comum de uma axiomatização possível? Vemos, com efeito, em muitos casos, que, mesmo se nos detemos na psicologia individual mais diretamente monográfica e interiorista, mesmo se tomamos a sociologia dos maiores conjuntos, somos sempre levados a uma investigação de correlação, tornada necessária pelo fato de que não existe, em sociologia, o grupo de todos os grupos, nem, em psicologia, no interior de um indivíduo.²³⁴

²³³ SIMONDON, 2015, p. 4

²³⁴ Idem.

Neste sentido, já observamos entre Simondon e Tarde um esforço comum: ambos querem transpor barreiras entre diversos campos do saber. A *axiomática* de Tarde, por assim dizer, seria a de uma sociologia universal, sob a qual reunir-se-iam tanto as ciências da natureza quanto as humanas. A própria divisão entre ciências humanas e da natureza perde o seu sentido em ambos os autores dado que o homem não é nada para além da natureza, não é mais concebido enquanto um *império dentro de um império*. Veremos agora, qual será a *axiomática* no trabalho de Simondon.

3.1) Crítica ao hilemorfismo

A filosofia de Simondon se pretende, em primeiro lugar, um pensamento da individuação. Para ele, a filosofia sempre tentou explicar a individuação a partir dos seres já individuados, procurando neles um princípio anterior e determinante capaz de explicar o mecanismo da individuação antes da individuação propriamente dita. Procura-se explicar a individuação a partir das características dos seres já individuados. Através do recurso a um princípio primeiro – seja pelo átomo no caso do substancialismo atomista, ou pela dualidade forma-matéria no hilemorfismo – se toma a individuação como aquilo que deve ser explicado no indivíduo, e não aquilo de onde provém a explicação para ele. No primeiro caso, o átomo é em si algo já individuado, funcionando como individualidade primeira de onde as outras irão nascer. Ele é o princípio de individuação na medida em que as forças de coesão que constituem o ser individuado são explicadas pelas suas propriedades intrínsecas. No entanto, ele já é um indivíduo constituído, invariável e eterno. No caso do *hilemorfismo*, o erro consiste em não explicar a individuação nela mesma, mas aquilo ao qual ela tem necessidade para poder acontecer: a matéria e a forma. Assim, “o princípio [da individuação] é suposto como contido, seja na matéria, seja na forma, porque a operação de individuação não se supõe capaz de aportar o princípio mesmo, mas apenas de empregá-lo”.²³⁵ Em ambos os casos, trabalhou-se sempre dentro de um

²³⁵ SIMONDON, 2009, p. 25.

“ privilégio ontológico do indivíduo *constituído*”²³⁶ em detrimento da sua *constituição*.

O que Simondon pretende é inverter este privilégio. Trata-se de “conhecer o indivíduo através da individuação antes de a individuação através do indivíduo.”²³⁷ Simondon procura entender a individuação como um processo dinâmico, em ato, ao invés de procurá-la em algum princípio explicativo anterior ou superior à própria individuação. Não se trata de abstrair do indivíduo sua forma e sua matéria, por exemplo, e supor sua individuação a partir da combinação das duas. Trata-se, antes, de pensar o movimento no qual ele adquire tanto sua forma como sua matéria, sendo que ele não pre-existe a este movimento. A individualidade de um ser ou outro em particular não deriva de sua essência transcendente ou do encontro entre uma forma pura e uma matéria inerte, mas sim do processo relacional e dinâmico que o constitui ao mesmo tempo que constitui aquilo que lhe é exterior. Forma e matéria só são discerníveis depois deste processo; ele tem sua plena suficiência em relação a elas. O autor nos fala de “uma zona obscura que recobre a operação de individuação”²³⁸. Esta é justamente onde se opera a individuação enquanto *ontogênese*. Ela é sempre vista como “aquilo que deve ser explicado, e não aquilo de onde vem a explicação”²³⁹. Assim, o que ele pretende, em primeiro lugar, é dar a individuação a ela mesma. Nas suas palavras:

A diferença entre o estudo clássico da individuação e o que nós apresentamos é essa: a individuação não será considerada unicamente sob a perspectiva do indivíduo individuado; será captada, ou pelo menos deverá ser captada, antes e durante a gênese do indivíduo separado; a individuação é um acontecimento e uma operação no centro de uma realidade mais rica que o indivíduo que resulta dela.²⁴⁰

²³⁶ Ibidem, Grifo nosso, p. 24.

²³⁷ Ibidem, p. 26.

²³⁸ Ibidem, p. 25.

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Ibidem, p. 83.

3.2) A individuação

A individuação em Simondon, enquanto ontogênese e nada mais, está associada a uma mudança de fase no *ser*. O *ser* é entendido como *sem fases*, e o devir como o movimento no qual ele adquire fases, cada fase correspondendo a um nível de individuação. Fase aqui não significa estágio. Não se trata de uma evolução ou de uma sucessão, mas antes, as ditas fases são contemporâneas umas às outras. Será a partir de uma diferença do ser em relação a si mesmo, de um excesso consigo mesmo, da sua não-identidade, que ele irá se defasar, mudar de fase, em indivíduos. Este movimento é o devir, não mais oposto ao *ser*, mas integrado a ele. A individuação corresponde à dinâmica deste processo. A sua ontologia terá inspiração científica, e o *ser* será entendido a partir de uma noção provinda das ciências, a de *metaestabilidade*. Tal inspiração é o que levará Deleuze a afirmar, em comentário com que concordamos, que a obra de Simondon nos faz “sentir a que ponto um filósofo pode inspirar-se na atualidade da ciência e, ao mesmo tempo, porém, reencontrar os grandes problemas clássicos, transformando-os, renovando-os.”²⁴¹

3.3) Metaestabilidade

Segundo o autor, o erro metafísico que descrevemos acima decorre da ausência de um conceito: a metaestabilidade. Criado pela termodinâmica, ele exprime um sistema passível de mudança através da solução de uma disparidade energética, uma disparidade entre duas ordens de grandeza. Um sistema metaestável é aquele que ainda não alcançou seu grau máximo de estabilidade, e assim, mediante um aporte de energia externo ou algum evento interno, muda de fase, se transforma, passando para um estado mais estável, instável ou mesmo igualmente metaestável. Em última instância, o estado mais estável corresponde a um índice máximo de *entropia*, uma indisponibilidade de conversão de energia em trabalho, incapacidade de sofrer qualquer transformação. É o “equilíbrio que se alcança quando todas as transformações possíveis foram realizadas e já não

²⁴¹ DELEUZE, 2004, p. 106.

existe nenhuma força”²⁴². O Ser, para os antigos, era associado a um sistema estável; era aquilo que se mantinha eterno, imutável.

A noção de potencial apresenta importância fundamental aqui. Para a física, a energia potencial de um sistema está associada à sua capacidade de modificação, podendo ser irreversível ou não. No caso da oscilação de um pêndulo, a energia potencial acumulada no ponto mais alto será convertida em energia cinética no seu retorno, em uma modificação de direção após se atravessar um breve limiar de equilíbrio no pico superior da trajetória. Contudo, em outros sistemas, a convertibilidade não é possível; a energia se degrada, se torna indisponível para novo trabalho. Toda máquina, enquanto sistema fechado²⁴³, sofre com o aumento da entropia. O potencial é aqui assimilado a um caráter neguentrópico²⁴⁴, definindo-se *neguentropia* como o inverso da entropia. Se ela consiste no ganho de indisponibilidade energética de um sistema, esta consistirá no seu aumento. Um aumento de potencial é um ganho de instabilidade ao passo que a atualização deste dá origem a um sistema mais estável. Um sistema metaestável é, assim, um sistema que ainda possui energia disponível para novas transformações. O mais relevante é que esta disponibilidade é assegurada por uma dissimetria, por uma *disparação*, uma *incompatibilidade*, uma *tensão*, uma *diferença*. As palavras de Deleuze quanto ao tema nos parecem bastante explicativas:

O que define essencialmente um sistema metaestável é a existência de uma “disparação”, ao menos de duas ordens de grandeza, de duas escalas de realidade díspares, entre as quais não existe ainda comunicação interativa. Ele implica, portanto, uma *diferença* fundamental, como um estado de dissimetria.²⁴⁵

A partir da solução desta disparidade, da estabilização relativa desta metaestabilidade, é que teremos a ontogênese do indivíduo. O ser é identificado, em sua acepção completa, como sendo essencialmente metaestável em oposição à

²⁴² SIMONDON, op. cit., p. 28.

²⁴³ No caso do pêndulo, a entropia é igual à zero. Em sistemas fechados é que podemos verdadeiramente observar a entropia, dado que em sistemas abertos, o aporte externo de energia pode invertê-la.

²⁴⁴ Tal conceito provém da cibernética, que servirá de grande inspiração para Simondon. Ele a critica em muitos pontos, mas isso não faz com que ela não seja uma referência importante na sua obra.

²⁴⁵ DELEUZE, op. cit., p. 102-103.

concepção de ser imóvel e eterno dos antigos. Em breve, quando falarmos do *pré-individual*, veremos o desdobramento propriamente ontológico da aplicação filosófica deste conceito físico. O ponto mais interessante aqui é que o metaestável guarda em si mesmo uma *diferença constituinte*; na medida em que algo difere de si mesmo é que podemos falar de uma metaestabilidade. A plena identidade é, em última instância, a incapacidade de qualquer alteração e transformação, a eternidade de uma mesma estrutura, a máxima entropia. Nobert Wiener, um dos fundadores da cibernética, já associava a máxima entropia à indistinção e à identidade. Conforme temos um ganho de entropia, o “universo tende a deteriorar e perder a sua distinção, movendo-se de um estado de organização e diferenciação no qual distinções e formas existem, a um estado de caos e mesmidade [*sameness*]”.²⁴⁶ A semelhança e a identidade são posteriores à individuação e correspondem ao seu grau extremado. A questão se este crescimento levará ao extremo de uma morte térmica universal não cabe aqui.²⁴⁷ O que importa diretamente aqui é que a indisponibilidade de potencial para transformações, em Simondon, corresponde à estabilidade. Ela será relativa, operando em graus diferentes, pois a individuação nem sempre é completa, podendo dar origem a outro estado metaestável. Não necessariamente vamos diretamente à estabilidade a partir da metaestabilidade; tal estado corresponde a uma individuação completa que não é o caso único de individuação possível. Nas suas palavras:

A individuação completa é a individuação que corresponde a um emprego total da energia contida em um sistema antes da estruturação; desemboca em um estado estável, e pelo contrário a individuação incompleta é aquela que corresponde a uma estruturação que não tenha absorvido toda energia potencial do estado inicial não estruturado; ela desemboca em um estado metaestável.²⁴⁸

²⁴⁶ WIENER, 1990, p. 38.

²⁴⁷ Vale, no entanto, dizer que na opção cosmológica que faremos neste trabalho, com López Sandoval, não haveria ganho de entropia que não fosse compensado por um processo neguentrópico em outra parte do cosmo.

²⁴⁸ SIMONDON, op. cit., p. 103.

3.4) O Pré-individual: ser e devir

Este caráter metaestável do *ser* é relacionado à sua dimensão *pré-individual*. Neste sentido, ele é pura tensão, diferença intensiva; é um estado problemático²⁴⁹, rico em potenciais, em desequilíbrio. Do mesmo modo que em Tarde, ele constitui uma *heterogeneidade*. O heterogêneo é o instável, aquilo que é dinâmico. O pré-individual é o *ser completo* e, enquanto tal, ele é pura tensão ainda não resolvida, ainda não individuada. Ele é anterior ao indivíduo, pois estes serão o seu desdobramento enquanto individuação. A individuação é a passagem de fases no *ser*, e esta passagem corresponde à solução deste desequilíbrio. Esta passagem de fase é a gênese mesma de fases, segundo o qual o *ser* se tornará polifásico: é o *devir do ser* enquanto tal: “o devir é o ser que se defasa em relação a si mesmo, passando ao estado do ser sem fase ao estado de ser segundo fases, que são *suas* fases”.²⁵⁰

A oposição entre ser e devir, para ele, é consequência do erro hilemórfico-substancialista que vimos. Para ele, o devir é um momento do ser e o ser se mantém no devir. Um pensamento que pretenda dar a ontogênese a ela mesma deve conceder ao devir o devido caráter ontológico. Na medida em que o ser é mudança de fase, que é defasagem em relação a si mesmo, ele é também devir. A ausência do conceito de metaestabilidade não oferecia aos antigos senão a alternativa entre um ser como pura imobilidade ou mobilidade absoluta: Parmênides ou Heráclito.²⁵¹ A metaestabilidade nos abre a possibilidade de um *ser* que é mais do que um, e, simultaneamente, gênese do múltiplo. Escreve Simondon:

Segundo a doutrina que apresentamos, o ser nunca é Uno; quando é monofásico, pré-individual, é mais que *uno*; é uno porque não pode ser decomposto, porém tem em si mesmo com que ser mais do que é em sua atual estrutura; o princípio do terceiro excluído só se aplicaria em um ser residual incapaz de devir; o ser é muitos, no sentido de uma pluralidade realizada; o ser é mais rico que a coerência consigo mesmo.²⁵²

²⁴⁹ Na seção sobre a transdução discutiremos a questão do *problema* em Simondon.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 483.

²⁵¹ Não discutiremos aqui a relação de Simondon com os antigos detalhadamente; nem se, de fato, a sua interpretação está realmente de acordo com o pensamento dos mesmos. Este exemplo que damos é meramente ilustrativo.

²⁵² SIMONDON, *op. cit.*, p.486.

O devir é, assim, um aspecto do *ser* em uma relação não-hierárquica; o *ser*, enquanto disparação e metaestabilidade, leva ao devir como desdobramento imanente. O devir é a *individuação* enquanto aspecto ontológico, dado que ela é consequência desta diferença e do excesso do *ser* em relação a si mesmo: “o devir não se opõem ao ser; é relação constitutiva do ser enquanto indivíduo.”²⁵³

Quando dissemos que o *ser* se defasa no devir, isto, no entanto, não supõe uma temporalidade linear: fases não são estágios. O passado e o futuro são derivados de um processo de individuação e não são anteriores a ele. Dar a ontogênese a ela mesma deve envolver o tempo no seu modo genético e constituinte. O devir enquanto individuação é *presentificação*. O passado e o futuro se dizem a partir da individuação, e não a envolvem de antemão. O pré-individual, a tensão antes da solução, só se torna passado a partir dela: “o devir é o ser como presente na medida em que se defasa atualmente em passado e futuro.”²⁵⁴ A partir da aparição de fases é que uma temporalidade, enquanto sucessão de fases, será possível. Antes, no entanto, não há temporalidade, e é com base nisso que podemos dizer que o pré-individual se mantém contemporâneo ao indivíduo. Na medida em que o presente se presentifica temos um prolongamento da individuação que operará concomitante a uma polarização em passado e futuro; o presente não se dá de uma única vez, mas se prolonga estabelecendo neste prolongamento tanto o passado, quanto o porvir. Simondon, contudo, identifica este caráter de gênese temporal nos indivíduos viventes. De todo modo, tempo é devir na medida em que este é o *presente* da defasagem; defasagem esta que é a individuação.

O pré-individual, mesmo que não possua indivíduos, não deixa de possuir singularidades, como bem nota Deleuze.²⁵⁵ Este aspecto é relevante, sobretudo quando adentrarmos na sua relação com Tarde. Uma singularidade se distingue de uma individualidade na medida em que é tão somente intensiva; não possui qualidades, não possui qualquer identidade, não possui extensão. O pré-individual, enquanto metaestabilidade, comporta diferenças de grandeza, tensão

²⁵³ Ibidem, p. 107.

²⁵⁴ Ibidem, p. 481.

²⁵⁵ DELEUZE, 2000, p. 232-233.

entre potenciais; os limiares que marcam esta distribuição, esta tensão mesma, correspondem, na interpretação de Deleuze, às singularidades. Singularidades estas, que sendo limiares de diferenciação, serão intensivas. Simondon usa pouco o termo *singularidade*, e, no geral, ele se refere ao *gérmen estrutural*, como veremos. No entanto, concordamos com Deleuze quando ele afirma que “o metaestável, definido como ser *pré-individual*, é perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e à repartição dos potenciais”²⁵⁶. Uma singularidade é um ponto intensivo, a-extenso; não é indivíduo, mas pré-individual.

O caráter relativo do pré-individual precisa ser frisado. Não é um mundo à parte do nosso mundo de seres individuais, um domínio separado. Sequer podemos falar de “*um* pré-individual”, pois não há sentido em falar de unidade naquilo que é pré-unitário e *mais que um*. Não se trata de um critério de univocidade transcendente, nem um além-mundo. Ele é relativo e contemporâneo ao ser individuado. A pré-individualidade nos permite, assim, trabalhar com este conceito segundo uma amplitude e escala variáveis. A abstração de um pré-individual puro só é possível em um sentido teórico e expositivo; só existe *por definição*. Na prática, a potencialidade de mudança configura uma pré-individualidade em diversas instâncias concretas, o que enriquece a aplicabilidade deste conceito. Podemos falar do caráter pré-individual de uma solução química sobressaturada que estamos trabalhando no laboratório; podemos falar do caráter pré-individual de um momento político em que vivemos. O pré-individual, enquanto aquilo que é passível de mudança, aquilo que ainda não foi determinado, estruturado, dá uma amplitude prática ao termo que exclui uma interpretação absolutizante, que, no projeto de Simondon, seria de todo incoerente. Não é um princípio de individuação anterior à individuação a partir do qual ela se daria; a sua contemporaneidade e simultaneidade ao processo de individuação e a sua multiplicidade referenciada a cada processo de individuação impedem esta interpretação. Não é um princípio de individuação, pois não é, como diz o termo, *princípio*. Não é anterior a ela, mas contemporâneo à toda ontogênese.

Cabe aqui uma breve consideração sobre o papel que Anaximandro desempenha na conceptualização simondoniana de pré-individual. Simondon

²⁵⁶ DELEUZE, 2004, p. 103.

associará analogicamente este conceito ao *apeiron* do filósofo jônico, na forma da permanência do pré-individual nos seres individuados. Ambos os termos são relacionadas, de forma bastante interessante, à natureza entendida como pré-individualidade: “poder-se-ia chamar natureza esta realidade pré-individual que o indivíduo leva consigo, procurando encontrar na palavra natureza a significação que os fisiólogos jônicos pré-socráticos colocavam nela”.²⁵⁷ Duhem²⁵⁸ nos mostra como o retorno de Simondon aos pré-socráticos é uma operação transdutiva²⁵⁹ realizada pelo autor, na qual a heterogeneidade dos termos é mantida e não sintetizada de forma absoluta. Assim, não se trata de identificar o *apeiron* ao pré-individual, mas de estabelecer uma analogia. A mais importante distinção é a necessidade de uma singularidade estruturante, que em Anaximandro está ausente; esta singularidade, que veremos quando falarmos de gérmen estrutural, é o que pode fazer uma individuação servir como singularidade estruturante de outra, tornando possível um indivíduo determinado servir como *apeiron*, o que em Anaximandro, segundo Duhem, não é possível. A atribuição do processo genético da natureza a um dinamismo e a uma indeterminação é declaradamente uma semelhança conceitual com o filósofo jônico.

Em suma, o pré-individual enquanto *ser completo* é a indeterminação se mantendo paralela à individuação enquanto determinação. Nesta permanência do *apeiron*, temos a condição de transformação que permite uma segunda individuação a partir de uma primeira. Sendo natureza, ela se mantém paralelamente à individuação sobre a forma de uma *carga associada* através da qual o ser individuado se comunica com o mundo e com outros seres individuados. A possibilidade de um transindividual – conceito que veremos em breve – é indissociável da resolução entre si desta tensão remanescente nos indivíduos.

²⁵⁷ SIMONDON, 2009, p. 454.

²⁵⁸ DUHEM, 2012.

²⁵⁹ Definiremos transdução mais detalhadamente adiante.

3.5) Transdução

Em Simondon, trata-se de substituir os binarismos por uma *díade indefinida*.²⁶⁰ Ambos os polos que constituem os binarismos tradicionais da metafísica – sujeito/objeto, contínuo/descontínuo, indivíduo/sociedade – são aspectos de uma mesma relação que é genética em relação a ambos. A antinomia descontínuo/contínuo expressa dois aspectos distintos do ser pré-individual, sem que ele se esgote em um e outro; toda descontinuidade tem um correlato de continuidade, como o caso da dualidade onda-partícula, em física, demonstra.²⁶¹ Uma díade expressa uma mudança de grau que se transforma em mudança de natureza; os polos opostos são os extremos da díade e só existem enquanto relação disposta nela. A individuação é uma mediação na díade, um ponto que se individua em um contínuo intensivo. Ela expressa uma diferença de potenciais, uma tensão, a partir da qual aparecerão ambos os termos como soluções extremadas e o indivíduo concreto como solução intermediária. Do mesmo modo que, do plasma ao condensado de Bose-Einstein²⁶², ambos correspondendo a estados distintos da matéria, há uma mudança de grau térmico que os produz, todos os demais binarismos se articulariam; cada indivíduo corresponde a um ponto na díade que corresponde a certa solução da tensão intensiva em um estado de coisas. Esta tensão genética, no entanto, não deixa de existir. Ela permanece em paralelo, e trabalharemos isto melhor quando mostrarmos a correlação entre estrutura e energia no processo de individuação.

O centro deste deslocamento, seu primeiro desdobramento, é que a *relação tem estatuto de ser*.²⁶³ O ser é relação na medida em que os termos – sejam eles matéria e forma, sujeito e objeto, sociedade e indivíduo, interior e exterior – são definidos por ela, e não o contrário. Não se põe termos em relação, mas é a relação que põe os termos. A individuação é um movimento que pressupõe uma

²⁶⁰ Aqui, a inspiração vem de Platão, mas não nos deteremos em precisar as diferenças e semelhanças entre o conceito nos dois autores.

²⁶¹ O elétron pode se comportar tanto como contínuo na forma de uma onda, como discreto na forma de um corpúsculo; seu ser comporta os dois aspectos simultaneamente.

²⁶² Os dois correspondem aos estados extremos da matéria; o plasma a temperaturas muitíssimo elevadas como as no interior das estrelas, e o condensado a temperaturas que beiram o zero absoluto (-180 kelvin), o nível térmico mais baixo possível.

²⁶³ SIMONDON, op. cit., p. 32

relação, ela é relacional: “a individuação necessita de uma verdadeira relação”.²⁶⁴ O indivíduo é sempre uma realidade relativa, nunca completo em si mesmo; só é possível mediante uma relação que o institui na sua interioridade, ao mesmo tempo que institui a sua exterioridade. Ele é uma fase do ser, um momento da solução de uma *disparação*. O pré-individual enquanto tal é sempre relação entre ordens de magnitude diferentes ou entre heterogêneos. O indivíduo não pode ser pensado sozinho e independentemente de uma realidade mais ampla e profunda da qual ele é um prolongamento, um momento. Se dizemos que ele é relativo, ele o é “em dois sentidos: porque não é todo o ser, e porque resulta de um estado do ser”²⁶⁵. A relação constitui a sua exterioridade e a sua interioridade, constituindo-o neste movimento. Trata-se de um nominalismo de termos associado a um realismo de relações, ou “uma identidade de relações e não uma relação de identidade”²⁶⁶. Nominalismo de termos, pois estes não correspondem à realidade, mas apenas a uma abstração linguística necessária à sua compreensão; a realidade é, em si mesma, pura relação anterior a qualquer termo nela posto. Estes só surgem *a posteriori* e não são ontologicamente constituintes, mas ontologicamente constituídos.

Isto supõe toda uma inversão: a relação não se diz mais da procura de semelhanças entre seres, mas uma analogia entre as diferentes relações. Simondon inaugurará uma teoria do conhecimento que será chamada de *método transdutivo* – que, enquanto tal, será análogo a uma *operação de transdução*. A individuação possui, assim, um duplo aspecto: ontológico, enquanto método; e operatório, enquanto ontologia.

Uma operação de transdução é a propagação estruturante de uma atividade em um domínio no qual cada parte estruturada servirá de suporte para a estruturação das suas partes contíguas: “a operação transdutiva é uma individuação em progresso”.²⁶⁷ Se o pré-individual é uma problemática, a transdução é o seu *solucionamento*, entendido aqui como a operação atual de aporte de solução. Indivíduo e meio são termos extremos desta operação,

²⁶⁴ Ibidem, p. 83

²⁶⁵ Ibidem, p. 26.

²⁶⁶ Ibidem, p. 130.

²⁶⁷ Ibidem, p. 38.

extremos já solucionados. O caso do germen cristalino²⁶⁸ é paradigmático deste aspecto na medida em que ele *informa* o meio amorfo, constituindo uma interioridade e uma exterioridade, por mais que ela seja dada de uma única vez, diferentemente dos seres vivos. A informação aqui opera como “direção organizadora emanando à curta distância do germe estrutural e ganhando o campo”²⁶⁹. No caso do vivo, ela não se dá por uma simples repetição, mas de forma variável, mais complexa, mantendo um jogo perene de novas transduções que asseguram a sua metaestabilidade²⁷⁰. O caráter operatório da transdução é assegurado na medida em que ela é apenas operação; operação de individuação em um sistema metaestável. Estruturação a partir da potência.

A partir da individuação psíquica será posto o problema do conhecimento. Para Simondon, o princípio do terceiro excluído só poderia se aplicar à realidade individuada; o pré-individual não possui ainda os termos pelos quais poderia se dar esta exclusão. O ser é mais que unidade, mais que identidade, é pré individual, de modo que a lógica clássica não pode apreendê-lo, pois esta supõe “conceitos e relações entre conceitos que só se aplicam aos resultados da operação de individuação”²⁷¹. Já o método transdutivo, por sua vez, procura conhecer a ontogênese mesma, o conjunto de relações que emergem da individuação a partir do pré-individual. Trata-se de “seguir o ser em sua gênese, de consumir a gênese do pensamento ao mesmo tempo que a do objeto”.²⁷² A individuação do conhecimento acompanha a individuação do objeto na medida em que opera uma estruturação individuante a partir de uma disparidade aportada ao sujeito, como uma imagem que se forma no cérebro a partir da solução da disparidade entre as impressões visuais dos dois olhos. Entretanto, o sujeito também se constitui enquanto constitui o objeto; só existe nesta relação. Ele se individua em paralelo ao objeto enquanto sujeito na igual medida que um objeto se individua enquanto objeto para um sujeito.

²⁶⁸ Nós nos deteremos neste caso mais adiante. Por hora, é necessário apenas dizer que a cristalização é um processo químico de estruturação de um meio amorfo sobressaturado a partir de germens já cristalizados que propagam tal estrutura neste meio.

²⁶⁹ SIMONDON, 2015, p. 3.

²⁷⁰ A permanência da metaestabilidade será, em Simondon, o que distingue o vivo do não-vivo.

²⁷¹ SIMONDON, op. cit., p. 38.

²⁷² *Ibidem*, p. 39.

O método *transdutivo* é ele mesmo uma transdução entre indução e dedução. Diferentemente da dedução, “a transdução não irá buscar em outro lugar um princípio para resolver o problema de um domínio”²⁷³, não irá buscar a individuação antes da sua operação em alguma lei universal. Por outro lado, diferencia-se da indução, pois esta, ao extrair dos termos singulares uma norma geral, o faz apenas pelo “que há de comum entre dois termos, eliminando o que eles possuem de singular”²⁷⁴. A dedução estabelece um contínuo do geral ao particular, ao passo que a indução, um descontínuo a partir do particular, que se tornará geral por uma relação de semelhança. A transdução será aquilo que comporta “um descobrimento de dimensões cujo sistema faz comunicar o que pertence a cada um dos termos de tal modo que a realidade de cada um dos termos do domínio possa chegar a se ordenar, sem perda, sem redução, nas novas estruturas descobertas”.²⁷⁵ Disto deriva uma verdadeira analogia entendida como a busca por “identidade de relações e não mais relações de identidade”²⁷⁶. Não mais procurar compatibilizar tensões a partir de uma noção de semelhança entre termos, seja entre si na constituição de um universal (indução), seja deles em relação a um universal já dado.

A transdução põe em jogo diferenças enquanto tais: “estas identidades de relação não se apoiam em absoluto sobre semelhanças, mas sobre diferenciais, e têm por fim explica-los”.²⁷⁷ A semelhança é um critério substancialista que procura explicar a individuação pelas qualidades do indivíduo, ao invés de se preocupar com modo de gênese destas qualidades que será sempre estabelecido por uma relação diferencial. Não há semelhança entre o infra-vermelho e o azul de um espectro; no entanto, há analogia de relações na medida em que é a variação da velocidade e da longitude de onda que os diferencia. Trata-se de um tipo de analogia que pode ser dita diferencial; não se produz a partir de semelhanças, mas através de diferenças, operando no cerne da incompatibilidade a fim de apreender o potencial genético que ela comporta. Este método se relaciona à operatória da transdução, pois é uma amplificação de relações estruturantes.

²⁷³ Ibidem, p. 41.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Ibidem, p. 154.

²⁷⁷ Idem.

Atualiza os potenciais díspares em uma estrutura, sendo que, aqui, estes potenciais remetem à incompatibilidade de dados aportados ao investigador, e à amplificação, à expansão desta estrutura sobre um certo domínio do conhecimento.

O conceito simondoniano de problema está intimamente ligado ao de transdução. Ele é diretamente associado ao pré-individual, descrito como *problemático*. Usualmente, pensa-se o problema sob um ponto de vista subjetivo e epistemológico. Trata-se de um momento de obscuridade cognitiva que funciona de forma subordinada à solução, que é a sua justificativa e *raison d'être*. Os problemas são postos em razão dos seus casos de solução e, estes, por sua vez, compreendem toda a positividade do problemático. O problema é negativo, é insuficiência e transitoriedade. A solução enquanto síntese é sua justificativa e fim. A transdução, por sua vez, “opera a reversão do negativo em positivo; aquilo pelo que dois termos não são idênticos entre si, naquilo pelo qual são díspares [...] é integrado ao sistema de resolução”.²⁷⁸ O problema ganha um caráter genético em relação às soluções; estas se dizem dele e não mais o contrário. A solução é associada à estabilidade e o problema à tensão. Dentro da reversão ontológica operada pelo autor, a instabilidade será genética e a estabilidade derivada, e é neste sentido que o problema ganha sua positividade própria enquanto condição de ontogêneses, tanto epistemologicamente quanto ontologicamente. Aqui, do mesmo modo que a individuação é uma estabilização relativa a partir de uma disparação, a solução será a individuação a partir de uma problemática.

Esta postura será adotada por Deleuze em *Diferença e Repetição*, onde se insistirá no caráter eminentemente positivo do *problema*. Não mais uma falha do nosso conhecimento, o seu negativo, intermédio até a solução, mas uma fase do ser na qual ele, ainda indeterminado, aportará toda determinação como modo da sua resolução. Escreve ele no seu comentário sobre Simondon:

No pensamento de Simondon, a categoria do “problemático” ganha uma grande importância, justamente na medida em que ela está provida de um sentido objetivo: com efeito, ela já não mais designa um estado provisório do nosso conhecimento, um conceito subjetivo indeterminado, mas um momento do ser, o primeiro momento, pré-individual. E, na dialética de Simondon, o problemático

²⁷⁸ Ibidem, p. 41.

substitui o negativo. A individuação, portanto, é a organização de uma solução, de uma “resolução” para um sistema objetivamente problemático.²⁷⁹

Esta solução, no entanto, não suprime o problema. Não se trata de uma síntese ao modo dialético de Hegel, a *dialética de ritmo ternário*, para usar a expressão de Simondon. Nesta, com efeito, “a síntese *envolve* teses e antítese superando a contradição; a síntese é, portanto, hierárquica, lógica e ontologicamente superior aos termos que reúne”.²⁸⁰ A ontologia da relação não permite que essa seja resolvida em uma síntese. A solução ainda mantém assimetrias na medida mesma em que *ainda é relação* entre tese e antítese, não suprimindo esta relação em prol de uma identidade derivada deste movimento: “ambas conservam nesta relação seu próprio caráter funcional”.²⁸¹ A síntese suporia, no caso da *dialética de ritmo ternário*, uma homogeneidade e simetria dos termos. Seria estável e, assim, não haveria ali instabilidade que permitisse o prosseguimento da marcha dialética. A transdução, por sua vez, não supõe o progresso do conhecimento a partir da reunião de tese e antítese, mas as põe em relação mantendo sua heterogeneidade. Apenas nesta condição ela poderá progredir em novas individuações, evitando-se o abismo da identidade estável e derradeira. Não há “resultado de síntese, *mas apenas uma relação sintética complementar; a síntese não se efetua, não é jamais acabada*”.²⁸² Esta relação sintética complementar, por um lado, é relação antes de ser identidade de termos, e, por outro lado, remete à permanência do problemático em cada solução. O problema não é suprimido, e é com base nisso que Deleuze, por sua vez, afirmará que:

O ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. O indivíduo encontra-se, pois, reunido a uma metade, pré-individual, que não é impessoal, mas antes o reservatório de suas singularidades.²⁸³

²⁷⁹ DELEUZE, op. cit., p. 104.

²⁸⁰ SIMONDON, op. cit., p. 159.

²⁸¹ Ibidem, p. 158.

²⁸² Ibidem, p. 150.

²⁸³ DELEUZE, 2000, p. 232.

3.6) Os três regimes da individuação: energia, estrutura e acontecimento.

A individuação em Simondon é pensada, primeiramente, a partir da física. Dela ele extrairá o modelo posteriormente aplicado aos seres viventes e, dentre estes, os humanos. A inspiração física não o impede, no entanto, de frisar as diferenças entre os modos de individuação nos diferentes estratos, sobretudo na passagem do físico ao vital. Já vimos que o processo de individuação consiste em uma defasagem ontológica que produz indivíduos; é o processo de solução relativa de um campo problemático, intensivo e pré-individual. Isto se dá na presença de três caracteres coextensivos à toda individuação: uma energética, uma estrutura e um regime acontecimental.

O regime energético corresponde à disparidade constituinte do pré-individual, à presença de potenciais ainda não efetuados. A estrutura corresponde à solução deste potencial, sem que, no entanto, ele se esgote; ele se mantém paralelamente, é condição virtual da estrutura. A individuação enquanto ato relacional é sobretudo relação de uma materialidade com uma energética. A estabilidade relativa de qualquer estrutura é referida à uma condição dinâmica e, por outro lado, modificações desta estrutura são indissociáveis de uma variação intensiva. Trata-se de uma dualidade de circunstâncias presentes em cada indivíduo. Escreve Simondon:

Os limites do domínio de estabilidade de um tipo de estrutura são determinados por condições energéticas [...]; a toda estrutura está ligada um caráter energético, e, inversamente, à toda modificação das condições energéticas de um sistema físico pode corresponder uma mudança do caráter estrutural deste sistema.²⁸⁴

A presença de potenciais, enquanto possibilidade de mudança de sistema, só se expressa nesta própria mudança; mas, de forma latente, se mantém na estrutura enquanto limite do domínio de estabilidade. Um exemplo mais simples do que aquele que ele oferece é o da mudança de estado físico na água. Uma condição energética é indissociável da estrutura molecular nos três estados, vapor, líquido e sólido. O aumento de calor no líquido leva à agitação molecular que enfraquece as ligações entre moléculas, culminando em uma reorganização

²⁸⁴ SIMONDON, op. cit., p.105.

estrutural na forma do vapor. E, inversamente, a condensação em gelo é indissociável de uma diminuição térmica na qual a agitação entre moléculas é reduzida. Um aumento energético – no caso, o calor – quando ultrapassa certo limiar leva a uma reorganização estrutural do sistema.

No entanto, tal exemplo é limitado, pois a estruturação no caso é insuficiente. Ele nos dá dois exemplos privilegiados: o da formação cristalina e o da dualidade onda-partícula. O primeiro, sendo a organização de moléculas desorganizadas em uma estrutura geométrica precisa, é exemplo notável de uma ontogênese estrutural no domínio físico. O segundo tem a vantagem de exprimir em nível ontológico a dualidade energia-estrutura sob o ponto de vista da busca de uma partícula fundamental.

A cristalização começa com a sobressaturação de uma substância química por conta da temperatura ou da pressão. É um estado instável, na qual as suas moléculas constituintes se chocam, transferindo calor umas às outras. Esta instabilidade corresponde ao lado propriamente energético e, como vimos, terá uma estrutura correlata – no caso, a organização não-cristalina, amorfa, da substância sobressaturada. Esta agitação, no entanto, não é suficiente para que haja a cristalização. Para que da disparidade energética e do suporte material surja o cristal enquanto indivíduo é necessária a intervenção de um fator *acontecimental*. Para que a disparidade energética entre estruturas ou no interior de uma própria estrutura tenha valor constitutivo é fundamental que a “energia possa ser atualizada pela estrutura, em função das condições materiais locais²⁸⁵”. Estas condições materiais locais correspondem, no exemplo, à presença de gérmenes cristalinos, singularidades que apontarão na direção da individuação do sistema. Nesta situação específica, são moléculas já organizadas segundo a forma cristalina. Na cristalização artificial, em laboratório, é comum adicionar à substância química trabalhada estruturas já cristalizadas que, mediante as condições energéticas adequadas, iniciarão um processo de cristalização geral da matéria.

²⁸⁵ Ibidem, p. 122.

Os primeiros cristais estruturados são um germe estrutural a partir do qual toda a substância se estrutura; eles *in-formam*²⁸⁶ a matéria através da sua amplificação estruturante. O gérmen estrutural conjuga a energética com a materialidade, permitindo a atualização da última na primeira. Ele aponta na direção da atualização dos potenciais latentes em estrutura, “definindo a *interioridade* mútua de uma estrutura e de uma energia potencial no interior de uma singularidade”.²⁸⁷ Não é matéria nem forma, mas *informação*, modulação. Esta operação é transdutiva; relação constituinte de termos e não relação entre termos. Só há termos a partir da ressonância interna do gérmen; neste sentido, ele opera a polarização de uma matéria amorfa. Polarização, aqui, se relaciona à amplificação da estrutura aportada que se reproduz no meio amorfo, cada molécula estruturada servindo como suporte de estruturação para as moléculas próximas. Deste modo, a matéria amorfa se polariza na relação entre a parte estruturada e a parte não estruturada, definindo uma certa *interioridade relativa*. O gérmen é um portador de polarização.

Esta propagação é uma transdução na medida em que ela é uma modulação: “esta função polarizante, graças à qual cada nova capa é novamente uma singularidade que assume o papel de informação para a matéria amorfa contígua, explica a amplificação por transdução”²⁸⁸. Esta propagação, no entanto, não pode se dar se não houver no sistema a capacidade de recebê-la, se o meio na qual ela se efetua não possuir as condições materiais e energéticas para a sua amplificação. Ela precisa destas condições para se tornar *significativa*. Sendo relacional, a propagação de um gérmen estruturante é, simultaneamente, relação com a matéria e com a energia – relação essa que, sendo propriamente genética, corresponde à individuação de um cristal sobre uma matéria amorfa: “o gérmen não é substancialmente distinto do cristal, está incluso nele, segue sendo o cristal, que se converte em um gérmen mais vasto”.²⁸⁹ Não é através das propriedades intrínsecas do gérmen que a estruturação se articula; é através da sua convergência

²⁸⁶ A informação será um conceito que trabalharemos mais adiante e, aqui, *in-formar* remete ao processo de tomada de forma, de gênese de forma.

²⁸⁷ *Idem*.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 124.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 105.

com a estrutura e a energia do sistema que isto ocorre. É uma sinergia, uma simbiose.

Não se trata da quantidade de energia escalar da energia potencial, nem das puras propriedades materiais, nem das puras propriedades vetoriais, da estrutura portada pelo gérmen, mas sim de uma relação de terceiro tipo, que pode se chamar analógica, entre as estruturas latentes da substância ainda amorfa e a estrutura atual do gérmen. Esta condição é necessária para que possa haver ali uma verdadeira relação amplificante entre esta estrutura do gérmen e esta energia potencial carregada por uma substância amorfa.²⁹⁰

A expansão do gérmen não tem limite interno. É suscetível de expansão indefinida, só sendo interrompida pela oposição exterior ou pelo esgotamento do material ou da energia disponíveis no meio amorfo. Esta ausência está assimilada à capacidade, nos sistemas físicos, de receberem apenas uma única *informação*. A individuação se dá em único lance, propagando-se o gérmen até onde ele pode. Os limites são dados por fora; qualquer ser, na realidade, existe sob o seu limite que é onde se dá a sua polarização em relação ao meio. No entanto, a constituição de uma verdadeira individualidade é comprometida pela ausência de integração informacional do conjunto; na estabilidade, não temos mais informação, ela já foi consumida. Cada parte do cristal é interior e exterior às outras sem que isto institua um limite comum em relação ao cristal e o meio; seu crescimento indefinido não permite a constituição de uma interioridade a partir de uma autolimitação. Isto será, com veremos, uma propriedade dos indivíduos vivos.

A questão da partícula elementar, fundamento do atomismo, oferece, no desenvolvimento da física do século XX, uma resposta muito diferente; no fundo da matéria, não há mais um ser indivisível e eterno. A relatividade restrita de Einstein demonstrou que no interior dos átomos não encontramos indivíduos no sentido clássico – estáveis, dotados de características invariáveis –, mas, de modo bem diferente, uma convertibilidade dinâmica entre matéria em energia. $E = Mc^2$, a mais famosa equação da história, expressa este fenômeno: a massa varia em relação à velocidade, “a variação de massa ligada à variação de nível energético, portanto, a uma mudança de estrutura, concretiza de maneira profunda o que é a

²⁹⁰ Idem.

relação como equivalente de ser”.²⁹¹ A partícula elementar não é substancial, mas *relacional*, na medida em que ela é uma relação de grandezas díspares, matéria e energia. O atomismo supunha o átomo como indivíduo último da realidade; o que o define é o fato de “estar estreitamente limitado por sua dimensão, sua massa e sua forma, e dotado, em consequência, de uma rigorosa identidade através do tempo”²⁹². Dado que o movimento, a aceleração, aumenta a massa de uma partícula, ela se torna potencialmente ilimitada: “o encontro acidental, fortuito afeta a substância”²⁹³. Não há mais diferença entre substância e ação. Uma partícula não possui interioridade substancial, uma vez que a sua relação com outras partículas e grandezas altera seus caracteres internos. A transdução é justamente esta relacionalidade constituinte, anterior aos termos, e que os configura como casos limites de uma relação mais profunda que eles.

3.7) O conceito de informação

O conceito de informação em Simondon se distingue da noção dos estudos de comunicação da sua época sob um ponto de vista capital: a informação não é mais “uma magnitude absoluta, estimável e quantificável em um número limitado de condições técnicas”.²⁹⁴ A informação ganha estatuto ontológico, para além da sua mera aplicabilidade ao campo técnico das trocas de mensagens. Neste sentido, ela deixa de ser entendida como aquilo que circula entre receptor e emissor, “passando a ser pensada como troca significativa e irreversível, como a própria operação transdutiva de tomada de forma que caracteriza todo processo de individuação”.²⁹⁵

Ela se define como “a propriedade que um esquema possui de estruturar um domínio, de se propagar através dele, e de ordená-lo”²⁹⁶. A informação é uma comunicação de ordens de grandeza díspares, o que a associa profundamente à

²⁹¹ SIMONDON, 2009, p. 143.

²⁹² *Ibidem*, p. 139.

²⁹³ *Idem*.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 490.

²⁹⁵ ESCÓSSIA, 2012, p. 20.

²⁹⁶ SIMONDON, 2015, p. 18.

individuação; não há individuação sem informação. Ela atualiza a energia potencial de um sistema em estrutura – esta estrutura, no entanto, não está dada na informação; ela é produzida nesta atualização. Como no caso do gérmen, ela precisa deste potencial disponível e de uma condição estrutural favorável à sua amplificação: “só pode haver tomada de forma se duas condições forem reunidas: uma tensão de informação trazida por um gérmen estrutural e uma energia portada pelo meio que vai tomar forma”.²⁹⁷ Ela precisa obter ressonância interna para que possa condicionar o sistema a partir dos potenciais latentes: “a informação se define pela maneira em que um sistema individuado se afeta si mesmo condicionando-se; é aquilo mediante o qual existe um modo de condicionamento do ser por si mesmo, modo que pode ser chamado de ressonância interna”²⁹⁸.

Ressonância interna é o modo de condicionamento recíproco das partes integradas em uma totalidade; seja dos germens cristalinos em uma solução sobressaturada que se tornará cristal, seja em um organismo, seja na sociedade humana. A condição de condicionamento mútuo é a integração da disparidade presente nos diferentes componentes. A individuação de cada gérmen cristalino em uma atividade amplificante, enquanto estruturação, define uma ressonância interna na medida em que a transdução se propaga através da conversão de cada parte estruturada em elemento estruturante. O gérmen estrutura o seu entorno, que estruturará, por sua vez, o que lhe é contíguo. Este caráter amplificante é o que define a informação como aquilo capaz de fazer passar de um *problema* a outro; ela expressa a possibilidade de individuação entre seres individuados no seu mútuo condicionamento a partir da carga de pré-individualidade associada. Quando ele diz que ela é sempre “informante e informada”²⁹⁹ é porque uma informação realizada serve de suporte para novas individuações. Ela “estabelece a transdutividade de sucessivas individuações”³⁰⁰ na medida em que ela só pode ser pensada como dualidade estrutura-estruturante; uma estrutura que se estrutura, estruturando-se através de uma atualização de potenciais latentes. E este movimento só é possível a partir da tensão que ela aporta. Simondon define: “a informação é aquilo pelo qual a incompatibilidade do sistema não resolvido

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Idem.

devém dimensão organizadora na resolução; ela supõe uma mudança de fase no sistema, pois supõe sempre um estado pré-individual que se individua segundo a individuação descoberta”³⁰¹. Ela é, de modo bem esquemático, a comunicação de cargas associadas de pré-individualidade a seres relativamente individuados. Esta comunicação, pela *tensão* que comporta, provoca uma nova individuação que recobre, sob a forma de uma ressonância, as individuações precedentes. Comunicação aqui não significa nada mais do que uma *tensão* entre cargas de pré-individualidade que, na medida em que se tornam *informação* são atualizadas permitindo o prolongamento da individuação em diferentes níveis.

Neste sentido é que ela pode operar como “mediação entre cada subconjunto e conjunto. É ressonância interna do conjunto na medida em que comporta subconjuntos; realiza a individuação do conjunto como progressão de soluções entre subconjuntos no interior do conjunto”³⁰². Ela possui um caráter essencialmente modulador. É uma modulação atual entre as partes de um conjunto que as integra em uma interioridade através da compatibilização dos seus potenciais. A informação expressa a imanência do conjunto em cada um dos subconjuntos e a existência do conjunto como grupos de subconjuntos. Se existe, de fato, uma dependência de cada subconjunto em relação ao conjunto, existe também uma dependência do conjunto em relação aos subconjuntos. É esta dependência, “esta reciprocidade entre os dois níveis, o que pode se chamar ressonância interna do conjunto, e é o que define o conjunto como realidade em curso de individuação”³⁰³.

3.8) A individuação dos seres vivos.

Uma importante distinção se impõe na passagem do indivíduo físico para o vivente. Vimos que, no primeiro, a informação se atualiza em uma forma única; os potenciais se resolvem uma única vez. O indivíduo físico não apresenta coincidência entre topologia e cronologia; esta é sua maior distinção com o vivente. O passado de um cristal, a sua formação cristalina, estando esgotada no

³⁰¹ SIMONDON, op. cit., p. 36.

³⁰² Ibidem, p. 492.

³⁰³ Idem.

estado estável, não está verdadeiramente presente nele: “tem apenas um papel bruto de sustentação”³⁰⁴. O tempo passado não é “condensado” em um cristal, pois, como vimos, o presente enquanto presentificação é indissociável de um devir associado a um estado metaestável. A estabilidade, se a associarmos novamente à entropia, é indissociável de uma direção temporal definível; a questão da “flecha do tempo”³⁰⁵ se relaciona a uma estabilidade última como fim cosmológico inevitável. O passado se torna a reação irreversível, já dada, já acabada – e, neste sentido, é identificado a um ganho de estabilidade inversamente proporcional à disponibilidade de energia potencial para transformação. No caso do cristal, em escala menor, o ganho de estabilidade a partir da solução imediata da metaestabilidade, que não deixa mais potencial disponível, é o que lhe concede um passado verdadeiramente passado, que não atua mais no seu presente e não se prolonga no seu porvir.

Por outro lado, podemos afirmar que ele não possui uma verdadeira interioridade após o momento de transdução germinal-estruturante. Cada molécula cristalizada é exterior às demais, e o arranjo estrutural do cristal macroscópico é a mera sobreposição destas. Não há troca informacional entre elas, não há ressonância interna, mas apenas adição. O seu limite exterior não provém de uma operação interiorizante continuada; ele é dado unicamente no momento da individuação que se consuma de uma única vez.

A diferença entre um vivente e um cristal inerte consiste no fato de que o espaço interior do cristal inerte não serve para sustentar o prolongamento da individuação que se efetua nos limites do cristal em crescimento; a interioridade e a exterioridade só existem de capa molecular a capa molecular, de capa molecular já depositada a capa molecular depositando-se; [...]; o interior não é homeostático em seu conjunto em relação ao exterior.³⁰⁶

Diferentemente, o vivente é aquele que constitui uma verdadeira interioridade enquanto conserva em si a metaestabilidade. Há, de fato, uma continuidade entre o físico e o vivente, mas há, igualmente, uma grande diferença de regime. Escreve Simondon:

³⁰⁴ Ibidem, p. 339.

³⁰⁵ Ou seja, se a entropia no final triunfa indicando uma direção irreversível do tempo correlata à irreversibilidade das transformações químicas, a indisponibilidade de energia para a mudança.

³⁰⁶ Ibidem, p. 339.

A individuação vital não vem depois da individuação físico-química, mas durante esta individuação, antes de seu acabamento, suspendendo-a no instante em que ainda não alcançou seu equilíbrio estável, e fazendo-a estender e se propagar antes da iteração da estrutura perfeita que pode apenas ser repetida.³⁰⁷

O vivente é um teatro de individuações contínuas que interrompem a degradação em direção à estabilidade. Assim, o “equilíbrio do vivente é um equilíbrio metaestável”.³⁰⁸ A permanência da metaestabilidade significa aqui que o ser vivo carrega ainda uma problemática não resolvida no nível físico. A sua gênese a partir dele ocorre com o surgimento de um novo problema, cuja capacidade de solução não pode se dar mais no nível meramente físico, levando ao surgimento de uma nova dimensão, uma nova fase no ser. Esta permanência do pré-individual é o que permite que ele receba informação mais de uma vez, que sua ressonância interna se estenda para além de um momento estruturante inicial. Diferentemente do cristal, a estrutura do vivente é dada continuamente, constantemente. A função anabólica, a síntese proteica, a respiração celular, a integração nervosa, são processos de estruturação permanentes no seio do vivente. Isto supõe uma in-formação contínua. Ele é um conjunto de ações antes de ser uma substância.

Neste sentido, ele possui uma verdadeira interioridade caracterizada “como unidade de um sistema de informação”.³⁰⁹ Ele a possui de fato, pois não é apenas composto pela sobreposição de partes, mas pela sua integração e diferenciação permanente. Integração aqui é entendida como armazenamento de potenciais e a diferenciação como a estruturação a partir destes potenciais; as duas estabelecem uma relação transdutiva. No caso meramente físico, “esta transdução é direta e em um único nível, enquanto no ser vivente ela é indireta e hierarquizada”³¹⁰. Ele comporta vários níveis, várias operações transdutivas simultâneas. Escreve Simodon:

A estrutura de um organismo completo não é somente a integração e a diferenciação; é também esta instauração de uma mediação transdutiva de

³⁰⁷ Ibidem, p. 230.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ Ibidem, p. 430.

³¹⁰ Ibidem, p. 234.

interioridades e exterioridades que vão desde uma interioridade absoluta a uma exterioridade absoluta, através de diferentes níveis mediadores de interioridade e exterioridade; poder-se-ia classificar os organismos segundo o número de mediações de interioridade e exterioridade que põem em marcha para o cumprimento das suas funções.

Um organismo como o nosso é composto de infinitas mediações entre interioridade e exterioridade; um regime de informação, de determinação recíproca, organiza as células em um órgão, por exemplo, cuja unidade funcional lhe garante certa unidade relativa. Ele é exterior ao corpo, em certo sentido, sendo pertencente a ele em outro; a mediação transdutiva, dada por um regime informacional, é o que permite a integração dele em uma individuação mais ampla, a do próprio organismo. Como já vimos, é este regime que permite a coexistência de conjunto e subconjuntos. O aparelho nervoso central é o grande integrador da troca informacional nos seres viventes. Pode-se dizer que ele opera a ressonância interna, ou melhor, é a operação da ressonância interna. Por exemplo, um estímulo externo é transmitido por ele até um nervo motor para contração ou expansão muscular, demonstrando um grau elaborado de ressonância que leva o indivíduo a estar por inteiro em contato com o mundo exterior. Diferentemente de um cristal, cujas partes interiores não são afetadas se batermos com uma picareta no seu limite exterior, um ser vivente será inteiramente afetado através da ressonância nervosa caso o atingjamos com a mesma picareta. No vivente, um acontecimento na parte é transmitido integrado no todo.

A membrana viva, estrutura orgânica elementar, instaura tanto interioridade quanto exterioridade na medida em que ela é uma *polarização ativa* entre meio e indivíduo, é a parte mais essencial do vivente, é paradigmática do que acabamos de dizer. Ela “caracteriza-se como aquilo que separa uma região de interioridade e de exterioridade”³¹¹. A membrana nada mais é do que esta polarização. Se a representação que usualmente temos dela é a de uma linha, ela é antes uma atividade seletiva que regula a entrada e saída de componentes. Ela institui a polaridade constitutiva de um dentro e de um fora, é um traçado ativo que recorta topologicamente o espaço, definindo estas duas direções. Não é, propriamente, um traçado, porque é uma *disparidade*, uma tensão; esta tensão se expressa na diferença físico-química entre ela e o meio por onde opera a sua

³¹¹ Ibidem, p. 335.

seletividade. Ela é condição de metaestabilidade na medida em que é através desta mediação entre exterior e interior que serão dadas as condições de manutenção deste estado, seja pela excreção de resíduos degradados, seja pela absorção de nutrientes. Ela é condição de desequilíbrio e opera pelo desequilíbrio. Ela é “o que faz que o vivente seja a cada instante vivente”³¹²; é ela que mantém o meio de interioridade como tal em relação ao meio de exterioridade, em um processo contínuo e continuado. A dimensão basilar do vivente, então, na forma da membrana, é essencialmente topológica. Nos seres mais complexos, pluricelulares, “a existência de meio interior complica a topologia, no sentido de que há várias capas de exterioridade e interioridade”³¹³. É em um regime de ressonância interna dado pela capacidade de integrar sucessivos aportes de informação, como vimos, que a mediação entre estes diferentes seres no indivíduo vivente complexo se dará.

Este caráter topológico define essencialmente o indivíduo vivente; por isso, Simondon afirma: “o vivente vive no limite de si mesmo, sobre seu limite; é em relação com este limite que existe, em um organismo simples e unicelular, uma direção em direção ao dentro e uma direção ao fora”³¹⁴. Este caráter vem associado a uma cronologia que coincide com ele. A região interior, produzida pela membrana, é o passado na medida em que ele se presentifica atualmente no indivíduo. O passado assume a forma de elementos incorporados, internalizados, que permanecem ativos na constituição do indivíduo como condição de sua metaestabilidade. O nutriente é um bom exemplo; a sua incorporação constitui um passado que define ativamente o presente na medida em que oferece as condições energéticas para a manutenção da individualidade metaestável do vivente. Por outro lado, os elementos a serem absorvidos implicam uma direção temporal inversa; são o futuro do vivente, aquilo que nele poderá se integrar vindo a constituir um passado. Estas duas dimensões cronológicas integram-se à topologia do vivente, dando a ele um verdadeiro presente. A membrana enquanto polarização ativa e seletiva é, assim, uma individuação continuada que, deste modo, produz o *presente*. Ela é a atividade operatória que individua o presente na

³¹² Ibidem, p. 339.

³¹³ Ibidem, p. 338.

³¹⁴ Ibidem, p. 336.

sua topologia, criando tanto passado, quanto futuro, exterior e interior. Escreve Simondon:

No nível da membrana polarizada se enfrentam o passado interior e o futuro exterior; este enfrentamento na operação de assimilação seletiva é o presente do vivente que é feito desta polaridade entre a passagem e a resistência, entre substâncias passadas e substâncias que advêm, presentes uma a outra através da operação de individuação; o presente é esta metaestabilidade da relação entre exterior e interior, passado e porvir. [...] Topologia e cronologia coincidem na individuação do vivente.³¹⁵

Simondon, quando discutindo a questão da individuação física, nos oferece duas categorias interessantes: ele diz que uma abordagem pautada pelo *determinismo* supõe a “ausência de ressonância interna em um sistema, ou seja, nenhum intercâmbio entre os diferentes níveis que ele encerra e o constitui”³¹⁶. Inversamente, uma abordagem pautada pelo indeterminismo puro “corresponderia a uma ressonância interna tão elevada que toda modificação que adviria em um nível determinado repercutiria imediatamente em todos os níveis sob a forma de uma mudança de estrutura”³¹⁷. No entanto, a individuação é sempre intermediária entre os dois, que são casos extremos. A metaestabilidade, naturalmente, está associada a um maior indeterminismo em relação à estabilidade. A partir disso, podemos “determinar um nível de individuação tanto mais elevado quanto maior a carga de pré-individual é dada”³¹⁸, lembrando que esta carga é relativa à metaestabilidade. O cristal guarda pouco dela após a sua individuação. Sua ressonância interna esgota-se depois da estruturação cristalina. A informação, enquanto manutenção do pré-individual no individuado, é o que permite a ressonância; e estando associada à individuação, é o que permite a constituição de uma verdadeira interioridade para além do momento inicial. A capacidade informacional, a capacidade de receber aportes sucessivos de informação é, deste modo, relativa à permanência de potenciais estruturáveis, à maior metaestabilidade. Dado que o cristal não a recebe senão em um único lance, sua ressonância interna é baixa em relação aos seres vivos, cuja capacidade de receber

³¹⁵ Ibidem, p. 340.

³¹⁶ Ibidem, p. 217.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Idem.

múltiplos aportes de informação é o que os definirá enquanto tais, por excelência. O indivíduo físico é, assim, *determinado* em relação aos seres vivos, que serão, por sua vez, portadores de uma carga maior de *indeterminação*, configurando um regime mais amplo de individuação. O físico determina-se de uma única vez, enquanto o vivo é uma *indeterminação* determinando-se sucessivamente.

3.9) A individuação psico-social.

O indivíduo vivo, no entanto, não deixa de se pôr novos problemas cuja solução levará a um outro nível de individuação. O psiquismo surge quando o vivo “mergulha” novamente no pré-individual, adquirindo uma nova individualidade em uma outra dimensão, que não exclui a primeira, nem é meramente complementar a ela. Toda individualidade tem associada a si uma “carga de natureza”, rica de potenciais e de funções organizáveis; nela, o problemático engendra o psiquismo sobre o vital, em uma “dilatação, uma expansão precoce da individuação vital”.³¹⁹ O ponto mais relevante nesta nova individuação é que a psíquica não se dá sobre os limites do vivo. Dado que a realidade pré-individual, enquanto campo intensivo associado ao indivíduo, não está sobre os seus limites, a individuação que os recobrirá não está igualmente associada aos limites do seu corpo orgânico. Não se trata de uma “mente” individual, isolada das outras e dotada de uma individualidade própria. Supor no psiquismo uma identidade pessoal é um erro apontado para ele nas teorias psicológicas e mesmo na psicanálise. O psiquismo não se dá em uma intraindividualidade. É da natureza desta nova individuação ter como campo associado outros psiquismos em uma relação transdutiva. Não se trata de uma relação entre termos individuados, mas de uma relação que institui ambos os termos como extremos: “a problemática psíquica não pode resolver-se de maneira intraindividual”³²⁰.

Interessante notar que esta problemática nova não serve de fundamento para uma antropologia, sob a forma de um critério de identidade que sirva para definir essencialmente o homem. O homem não é pensamento e os animais

³¹⁹ Ibidem, p. 243

³²⁰ Ibidem, p. 234.

possuem psiquismo ao seu modo. A diferença é que o homem “apela mais ao psiquismo; é a situação puramente vital que lhe é estranha, e na qual ele se sente desamparado”.³²¹ Já no animal, o psiquismo é mais raro mesmo que existente, de modo que o “o animal está melhor equipado para viver e o homem melhor equipado para pensar do que para viver”.³²² De todo modo, o psiquismo não é definidor de uma antropologia. Neste sentido, o autor identificará as sociedades animais a um grau mais baixo de sociabilidade, interindividual e não *transindividual*³²³; de maneira que as relações entre animais não são recobertas por uma nova individuação que os integrasse em uma sociedade verdadeira. O psiquismo neles é exceção; e nos humanos, é regra.

Esta problemática nova posta ao vivente é a da disparidade entre os processos catabólicos e anabólicos³²⁴, entre o crescimento e a velhice. É uma dessincronização entre cronologia e topologia. A metaestabilidade do vivente se degrada e, após um pico na maturidade, decresce até a morte, independentemente de qualquer ação externa. Há uma incompatibilidade entre a sua ontogênese e a sua degradação que se expressa em uma *defasagem* do presente vivo na medida em que este não consegue mais condensar o passado através do anabolismo, nem se prolongar em futuro em razão do progresso do catabolismo. O coletivo surge, aqui, como um *presente* mais vasto que os presentes individuais, que os põe em comunicação em uma nova individuação. Ele é uma permanência de metaestabilidade nascida desta incompatibilidade individual. Como diz Simondon: “a única e definitiva metaestabilidade é a do coletivo porque se perpetua sem envelhecer através das individuações sucessivas”³²⁵.

O coletivo é uma “afirmação de permanência”³²⁶ e “um modo de presença mais completa que a presença do indivíduo sozinho”.³²⁷ Já demonstramos antes como o presente é um devir; é na forma de uma permanência do devir enquanto

³²¹ Ibidem, p. 242.

³²² Idem.

³²³ Este conceito, fundamental na obra do autor, será trabalhado nas próximas páginas.

³²⁴ Os dois processos remetem à capacidade do organismo de produzir ou degradar. O anabolismo é produção, enquanto o catabolismo é a degradação. O metabolismo consiste em um equilíbrio entre os dois, entre produção de tecidos a partir da degradação de nutrientes e a sua conseqüente liberação de energia. No envelhecimento, a capacidade anabólica se deteriora em relação à capacidade catabólica, e o indivíduo vivente não consegue mais produzir a partir da degradação.

³²⁵ Ibidem, p. 324.

³²⁶ Ibidem, p. 437.

³²⁷ Idem.

metaestabilidade que a membrana polarizada mantém, de fato, o presente vivo. O coletivo condensará, do mesmo modo, o passado enquanto interioridade incorporada e o futuro enquanto exterioridade incorporável. A interioridade de um grupo é a analogia transdutiva dos passados individuais e das projeções sobre o futuro. O futuro aparecerá ao indivíduo como planos, fins, expectativas às quais ele tenderá a atender enquanto se integra ao coletivo, e o passado coletivo lhe será aportado na forma de um modo de se portar socialmente, de um conjunto de hábitos e de crenças instituídas, de mitos e histórias que serão referenciais em relação a sua ação. Estes dois aspectos são articulados no presente coletivo, no qual o passado *informa* o futuro, e este o *informa* reciprocamente. A partir da condensação de diversos passados individuais e da condensação de diversas expectativas individuais – condensação esta que será transdutiva e não sintética – é que o coletivo se presentifica. Esta condensação situa o indivíduo em relação a um passado coletivo e a um futuro de expectativas compartilhadas, constituindo-o temporalmente enquanto transdução.

Apenas tornando-se parte de uma realidade mais durável (tanto em relação ao passado, quanto ao futuro), apenas tornando-se *informação* em um sistema de informação, é que ele pode sobreviver à sua degradação. O coletivo é o que “supera o indivíduo ao mesmo tempo que o prolonga”.³²⁸ Trata-se um sistema de informação e, assim, ele é uma comunicação de problemáticas. A partir da carga de natureza associada (pré-individual) aportada pelos indivíduos na forma desta disparidade entre cronologia e topologia não resolvida no nível vivente é que o coletivo-social terá sua gênese através de uma propagação transdutiva. Podemos dizer que o social se erige contra a morte, constituindo uma *espiritualidade* que não é uma vida após a morte, mas uma resistência contra a degradação na forma de uma *presentificação*, que, como vimos, é o que define a vida em seu nível mais essencial. O coletivo é resistência à estabilidade, é a continuação da metaestabilidade em um nível mais amplo de individuação.

A partir disso, Simondon irá criticar, nas Ciências Sociais, a presença do mesmo erro da tradição metafísica. Elas substancializam indivíduo e sociedade (coletivo) como termos prontos a serem postos em relação, furtando-se a observar a relação ontogenética que constitui ambos. Por um lado, “tomar a realidade dos

³²⁸ Ibidem, p. 437.

grupos como um fato, segundo a atitude da objetividade sociológica, é chegar depois da individuação que funda o coletivo”³²⁹, e, por outro lado, se pensarmos apenas em termos de relações interpessoais, entre indivíduos já formados, como fazem as abordagens psicologizantes do social (microsociologia e interpsicologia), nos colocaríamos antes da individuação, perdendo, igualmente, o seu acontecimento em ato. Toma-se o indivíduo e o social em uma relação de oposição que corresponde tão somente a um preconceito substancialista. O social verdadeiro, por sua vez, “não é algo da ordem do substancial, pois não é um termo de relação; é sistema de relações, sistema que implica uma relação e a alimenta”³³⁰. A sociedade, para Simondon, não é substância, mas condicionamento recíproco e constituinte: é ressonância interna. Escreve ele:

O coletivo é a significação obtida pela superposição em um sistema único de seres que são díspares um a um; é um encontro de formas edificadas em um sistema, uma significação realizada, que exige a passagem a um nível superior, advento do coletivo como sistema unificado de seres recíprocos.³³¹

A significação da informação é a sua ressonância interna no sistema; é no coletivo, onde as cargas pré-individuais são resolvidas, que a informação adquire significação. É na fronteira entre o eu e o outro, na relação que estabelece ambos, que há troca informacional, e assim, individuação a partir da resolução da tensão de energia produzida. A significação é, deste modo, uma ressonância informacional e relacional entre seres, que os envolve em uma nova individuação como condição de sua pertença mútua a um coletivo identificado com uma nova fase ontológica: “descobrir a significação da mensagem que provém de um ser ou de vários seres é formar com eles um coletivo; é individuar-se com eles através de uma individuação de grupo”.³³² Ela não é algo que ocorre entre dois seres, mais através deles. A linguagem, enquanto troca de sinais entre indivíduos, não é condição de significação, mas o contrário, esta que é condição da linguagem: “pode-se dizer o que é a informação a partir da significação, mas não que é a

³²⁹ Ibidem, p. 466.

³³⁰ Ibidem, p. 469.

³³¹ Ibidem, p. 445.

³³² Ibidem, p. 457.

significação a partir da informação”.³³³ A significação é uma espécie de individuação em paralelo de indivíduos já relativamente informados através da resolução das suas cargas associadas de pré-individualidade feitas comunicantes pela informação. E esta, como vimos, é justamente aquilo que media o conjunto com seus subconjuntos, definindo o condicionamento recíproco, a exterioridade e interioridade mutuamente participantes, de um e de outro.

Esta comunicação entre a indeterminação de cada indivíduo é o que ele chama, no nível social, de transindividual; é a operação de fundação em ato, nunca terminada, do coletivo. Não temos aqui nem social puro, nem indivíduo fechado; mas, sim, a relação transdutiva de gênese que forma tanto um quanto o outro. Deste modo “o social puro e o individual puro existem por relação à realidade transindividual, como termos extremos de toda a extensão do pré-individual”.³³⁴ Ele distingue-se da mera interindividualidade, pois “esta é um intercâmbio entre realidades individuadas que permanecem em seu mesmo nível de individuação”.³³⁵ Neste caso, não há outra individuação na medida em que os termos permanecem exteriores a si em relações independentes de auto-constituição. A sua crítica ao atomismo substancialista ecoa aqui: os átomos se relacionam apenas de modo interindividual, sendo o composto explicado pelas suas propriedades intrínsecas (mais o acaso do encontro fortuito), sem que o todo interfira nestas propriedades. Por outro lado, o todo não possui verdadeira individualidade, pois é apenas o agregado, a sobreposição das partes. Já no transindividual, estas propriedades *intrínsecas* só existem a partir da *relação extrínseca* com as outras partes componentes; e, por outro lado, o composto não é um mero agregado, mas um “sistema de relações” que o efetua em ato através da relação imanente das partes entre si. Ressonância interna, nas palavras do autor:

A relação transindividual vai de indivíduo a indivíduo; não penetra nos indivíduos; a ação transindividual é aquela que faz que os indivíduos existam juntos como os elementos de um sistema que comporta potenciais e metaestabilidade, expectativa e tensão, logo descobrimento de uma estrutura e de uma organização funcional que integram e resolvem esta problemática de imanência incorporada.³³⁶

³³³ Ibidem, p. 458.

³³⁴ Ibidem, p. 470

³³⁵ Ibidem, p. 245.

³³⁶ Ibidem, p. 450.

O transindividual não se dá por uma disjunção entre o *eu* e o *outro*, nem que seja em um momento posterior à individuação. Ele é, como coloca Morfino, “trama de relações que atravessa e constitui os indivíduos e a sociedade, interditando metodologicamente a substancialização daqueles ou desta”³³⁷. A gênese de ambos se dá sob um fundo comum, não individualizado, que é a sua própria carga de indeterminação. Não faz mais sentido falar de indivíduos ou de sociedade. Tanto um quanto o outro são termos extremados de uma relação que os constrói mutuamente, estabelecendo tanto sua interioridade, quanto exterioridade. O indivíduo é simultaneamente estranho e pertencente ao social, interior e exterior. Sua personalidade individual é individual enquanto coletiva; o seu presente, como vimos, é ele mesmo coletivo. A relação do indivíduo com o social é como a do elétron com a onda; é simultaneamente discreto enquanto corpúsculo, e contínuo enquanto onda.

³³⁷ MORFINO, 2007, p. 7.

4) Conclusão

Vimos como em Tarde e em Simondon, há um contínuo entre natureza e humanidade, e entre indivíduo e sociedade. Acreditamos que uma *transdução*, uma complementariedade sintética entre eles, pode vir a se inserir positivamente dentro de uma tentativa de se estabelecer uma metafísica além dos binarismos que lhe são tradicionais, opondo-se, igualmente, à relação homem/natureza e indivíduo/sociedade como foi estabelecida pela modernidade. A natureza não é um palco inerte, nem o homem um domínio completamente separado. Há um contínuo entre todos os estratos do cosmos, por mais que cada um ainda mantenha sua especificidade.

No entanto, o movimento dos dois é *inverso*. Tarde parte da sociedade rumo à natureza em seu ponto de vista sociológico universal. Simondon, por sua vez, partirá da física, elaborando a partir dela a teoria da individuação que ele aplicará à sociedade humana. A ciência, tanto para um contra para o outro, é inspiração para a análise filosófica, em uma postura verdadeiramente *transdutiva* em relação aos diversos campos do conhecimento. Vemos um movimento de transdução entre estes campos, física, biologia e psicologia, no qual as suas metafísicas têm sua gênese. Nelas, encontraremos, em seu núcleo, uma mesma ontologia: o *ser como relação*. Disto, derivará toda uma filosofia que poderá ser considerada uma filosofia da *diferença*, no sentido de que esta deixará de ser o negativo, a sombra e o erro, para se tornar pura afirmação e gênese. Deleuze (2002), no escopo do projeto de pensar a diferença e influenciado pelos dois autores, irá inserir a sua própria filosofia da diferença no velho objetivo de *reverter o platonismo*. Isto “significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem.”³³⁸ Em suma, a identidade sobre a diferença, o *mesmo* sobre o *outro*. A sociologia que podemos tirar tanto de Tarde quanto de Simondon é uma resistência ao platonismo que ainda domina as ciências. O *fato social* é como um modelo, do qual a prática social real, as associações e ações que permeiam a sociedade, são apenas uma imagem, uma derivada. O tipo social weberiano se insere neste mesmo esquema. Trata-se, sem dúvida, de um

³³⁸ DELEUZE, 2000.p. 71

procedimento sutil, que descarta a necessidade de um *além-mundo* no sentido propriamente teológico do termo. Mas, a partir de uma generalização com base em critérios de semelhança, se define um conceito de sociedade que, por mais que possa ser dito provisório, aproximativo, não deixa de erigir um modelo enquanto norte explicativo privilegiado. O social se transforma em uma essência, em um material, em um fato, e procedendo-se assim, perde-se o seu movimento próprio de ontogêneses. E, sendo a sociedade nada para além do que ela é em ato através da ação recíproca de todos os seus componentes constituintes, em um *presente* social que é indiscernível do próprio social, *hic et nunc*, ela é gênese contínua antes de ser essência.

Do social ao cosmos, e do cosmos ao social. Dois movimentos, duas direções. Há, no entanto, uma possível incompatibilidade entre eles. Se para Tarde, de certo modo, tudo é vivente, tudo possui uma mente, como vimos no seu psicomorfismo, em Simondon, a vida será um critério bem mais limitado. Poder-se-ia interpretar esta distinção como uma reintrodução de hierarquias no *ser* operada por Simondon. A vida está associada à neguentropia e à permanência da metaestabilidade. Dado que o ser é metaestável, haveria uma espécie de superioridade ontológica do vivente em relação ao físico. Igualmente, conforme novos problemas são postos ao vivo, problemas que levarão à individuação psicossocial, mais metaestabilidade o indivíduo seria capaz de portar. O *psiquismo*, enquanto problemática de grau mais elevado, por mais que não seja exclusivo aos humanos, é privilegiadamente seu, e a sociedade, resolução desta problemática, seria mais um grau de permanência do metaestável, um grau superior. A dualidade sujeito/objeto, sendo relativizada, uma vez que ela não preexiste à relação de tomada de conhecimento que a funda, no entanto, interdita a um não-humano ser sujeito. Sujeito e transindividual são conceitos aplicáveis aos humanos apenas. Através desta associação do ser ao metaestável e da assimetria de graus de carga de natureza associada, ele introduziria uma pequena hierarquia ontológica, infinitamente menor do que o usual, mas ainda assim, ela estaria lá.

Naturalmente, esta é só uma interpretação possível, e nos parece que não é a melhor. A partir dela poder-se-ia acusar Simondon de estar introduzindo uma hierarquia ontológica entre o humano e o vivo não humano, e entre este e o inorgânico. Tal acusação, então, poderia se desdobrar na mesma acusação que

dirigimos aos “sociólogos do social”: a partir desta hierarquia, a espoliação do planeta e dos seus habitantes humanos e não-humanos estaria justificada. Veremos em breve como esta interpretação não é justa.

Trabalharemos agora, uma articulação dos dois pensadores que não só afastará uma interpretação negativa desta possível hierarquia como nos abrirá o horizonte para uma sociometafísica por vir. Primeiramente, introduziremos a sociologia universal de Tarde no transindividual de Simondon. Em seguida, trabalharemos as três leis sociais de Tarde a partir do conceito de *individuação* de Simondon. Por fim, exporemos de forma sintética as nossas conclusões na forma de definições conceituais pertinentes a uma possível sóciometafísica.

4.1) A possessão recíproca como *sociabilidade*: o físico e vivente.

Para Tarde, cada mínima parte do real é uma aspiração, uma ação, uma possibilidade tendendo a realizar-se. A partir disso, teríamos sociedades em níveis indefiníveis em uma escala que *tende* tanto ao infinitamente pequeno quanto ao infinitamente grande. Tudo é sociedades de mônadas e cada mônada já em si uma sociedade de mônadas. Estas têm, como âmago, duas forças, ou uma mesma força em dois desdobramentos: crença e desejo. Neste sentido é que podemos falar de uma vida universal, pois estas duas forças estabelecem um contínuo essencial entre a descontinuidade de todas as mônadas e os diferentes estratos da natureza. Tanto uma pedra, quanto um animal, quanto um humano, são sociedades de mônadas articuladas pela crença e pelo desejo.

Naturalmente, isto não quer dizer que não haja diferenças entre eles. Se em Simondon esta diferença será dada a partir de uma questão física, através da metaestabilidade e da neguentropia, as duas associadas à informação, em Tarde, podemos falar que ela é dada por graus diferentes de *sociabilidade*. A sociedade para ele se define como “a possessão mútua, sobre formas extremamente variadas, de todos por cada um”.³³⁹ Estes graus, estas formas extremamente variadas, correspondem a maior ou menor possessão mútua, recíproca. Em Simondon, vimos que o social-transindividual se define por uma ressonância interna de

³³⁹ TARDE, 2007. p. 112.

informação, associada a um condicionamento recíproco. Isto é, sem dúvida, próximo ao que Tarde chama de “possessão recíproca” e, também, de *ritmo*.

A operação de transdução é análoga à ação de uma “mônada conquistadora” sobre as demais. Esta estabelece uma possessão unilateral, mesmo que ela venha a ser recíproca posteriormente, dado que o unilateral sempre precede o recíproco. O caso do gérmen cristalino nos mostra como a sua propagação, enquanto “mônada dominante”, possui unilateralmente todas as demais moléculas ao ponto da solução sobressaturada inteira se tornar como um único gérmen macroscópico. A solução sobressaturada devém à sua imagem e semelhança. O aporte único de informação que um indivíduo físico pode receber é indissociável desta unilateralidade; se a informação é modulação e o físico só se modula uma única vez, é porque uma única direção, um único *fim*, se sobrepôs de tal modo aos demais, que homogeneizou a solução inteira segundo a direção por ele aportada. Não há reciprocidade, mas possessão unilateral.

É esta possessão unilateral no físico que o tornaria indisponível para novos aportes de informação. Isto, contudo não o destitui da sua interioridade, uma vez que esta possessão unilateral permanece enquanto tal. O gérmen *prosegue* possuindo as outras moléculas segundo a sua forma. E, isto, naturalmente, não para a eternidade, pois uma outra modulação é possível. Não só um cristal pode ser informado por um artesão, como pelo vento, pelo mar. Se ele possui possibilidade de alteração, de transformação e mudança é porque ele ainda guarda certa metaestabilidade. Podemos falar que ele é estável apenas de modo relativo a uma condição energética. O que dizemos sobre a rede e sobre o caráter fractal das mônadas nos mostra que o cristal, como tudo, não possui um verdadeiro limite senão na medida em que a reciprocidade das partes o torna opaco, e ainda assim, de modo sempre relativo. Ele só pode ser dito estável se o individuarmos em detrimento do sistema em que ele se encontra. No caso, o cristal só é estável em relação às interações entre as suas moléculas; se o observamos em um sistema mais vasto, como um vulcão em atividade, por exemplo, não podemos dizer que ele é propriamente estável. O vulcão o possui no sentido tardeano do termo, mas esta possessão igualmente é unilateral, e sendo assim, será mais estável que um organismo. De todo modo, ainda não se pode dizer que chegou à estabilidade absoluta.

Na verdade, o planeta inteiro pode ser considerado um sistema metaestável. Cada era geológica corresponde a um equilíbrio metaestável entre fatores térmicos, oceanográficos e atmosféricos, físicos e químicos. O equilíbrio entre estes fatores que caracteriza o Holoceno está em vias de se romper (ou já foi rompido) pela ação humana, que como um germen estrutural, iniciou uma nova propagação transdutiva na Terra, informando-a em uma nova estrutura. Há ressonância interna no sistema planetário, e isso se torna facilmente observável na medida em que vemos como as ações humanas sobre ele reverberam umas nas outras em direção a um novo equilíbrio que, infelizmente, talvez seja inadequado à sobrevivência do *Homo sapiens*.

Neste sentido, é difícil dizermos que algo é verdadeiramente estável. A metastabilidade associada ao vivente orgânico assim é insuficiente para defini-lo em detrimento dos outros seres. O universo inteiro, na opção cosmológica que fizemos com López-Sandoval, tem como condição de sua eternidade a sua metaestabilidade. Diferentemente de outros modelos que supõem a morte térmica, seja a partir de uma expansão indefinida do cosmos, seja através do consumo final de material fundível nas estrelas, no seu modelo o equilíbrio dinâmico entre os *superclusters* de galáxias configura uma metaestabilidade eterna. Os ganhos de entropia em certa parte do cosmo são compensados, dado o infinito da escala, em outra parte do universo por um processo negentrópico que o contrabalança. Vale notar que Wiener, de onde Simondon irá se inspirar para o seu conceito de vida enquanto permanência de metaestabilidade, nos fala que fenômenos astronômicos podem possuí-la tal como um organismo.³⁴⁰

Parece-nos assim, que a metaestabilidade enquanto propriedade do vivente é um critério um tanto inadequado. Melhor seria, a partir de outro ponto, definirmos os graus variáveis de individuação para além desta distinção entre viventes e não-viventes. Com Simondon, isto é plenamente possível, dado que há um contínuo entre vivo e não-vivo, e não uma oposição. Nem mesmo ele nega a metaestabilidade do indivíduo físico: “os limites do indivíduo físico são também metaestáveis.”³⁴¹ No entanto, mais do que pela metaestabilidade, o vivente se diz a partir de uma coincidência entre *topologia e cronologia*, o que não será

³⁴⁰ WIENER, op. cit., p. 58

³⁴¹ SIMONDON, op. cit., p. 220.

característica exclusivamente sua. Por exemplo: “um conjunto de núcleos fisséis não é um conjunto realmente individuado se o número de núcleos [...] é pequeno demais para que a fissão de um núcleo tenha chances de provocar a fissão de um outro núcleo.”³⁴² Porém, se o número é suficiente, a fissão de um núcleo é suficiente para fazer ecoar uma ação em cadeia, formando uma “rede de ressonância interna com todos os outros núcleos susceptíveis de fissão.”³⁴³ Este processo, quando ocorre a partir do urânio é o que move as usinas termonucleares e o que atua em uma bomba atômica. A partir desta rede de ressonância, topologia e cronologia coincidem violentamente, e a “a capacidade de recepção de informação do conjunto aumenta bruscamente.”³⁴⁴ Assim, se o vivente é aquele que tem cronologia e topologia conjugadas, isto não será impedimento de que o ser físico possa vir a tê-la também. Tudo depende da escala em que trabalhamos, daquilo que definiremos como sistema, como vimos quando expomos a teoria das redes. De todo modo, não há uma verdadeira descontinuidade entre o físico e o vivente. Esta diferença será mais em relação ao grau de ressonância interna do que a qualquer característica propriamente intrínseca do ser vivo. Deste modo, pode-se

[...] dizer , em consequência, que o grau de individuação de um conjunto depende da correlação entre uma cronologia e uma topologia do sistema; o dito grau de individuação pode chamar-se também nível de comunicação interativa, posto que ele define o grau de ressonância interna do sistema.³⁴⁵

Deste modo, não nos parece que faz muito sentido apartar o vivente e não vivente. Trata-se antes de graus variados de individuação que, contudo, não garantem ao vivente uma verdadeira superioridade ontológica dado que este tipo de ressonância pode ser observado em fenômenos físicos. O universo inteiro pode ser dito “vivo” enquanto comporta metaestabilidade, mas ela, por si mesma, não é critério suficiente. O vivente, em Simondon, na coincidência de topologia e cronologia, se configura como um grau determinado de *comunicação interativa e ressonância interna* que necessita de metaestabilidade para se efetuar. O Universo

³⁴² Idem.

³⁴³ Ibidem, p. 221.

³⁴⁴ Idem

³⁴⁵ Idem.

enquanto vivo, sob o ponto de vista da permanência da metaestabilidade, por outro lado, tem uma ressonância interna baixa: algo que acontece em um outro supercluster de galáxias debilmente ressoa no que se passa no nosso planeta, por exemplo. Assim, nos parece que não vale mais a pena prosseguir com uma distinção entre vivos e não vivos, pois dado que há múltiplos graus, em múltiplos fenômenos, de coincidência entre topologia e cronologia através da permanência da metaestabilidade em um sistema, o caráter relativo que o termo vida assume ou nos leva a afirmação de que tudo é vivo ou nos obriga a definir um critério exaustivamente preciso de que ponto um grau de ressonância interna faz algo ser vivo ou não. De todo modo, nos parece infrutífero tal esforço; a vida não é uma essência, e não é um princípio, nem substância, então este critério, por mais que possa eventualmente ser alcançado, não deixaria de ser estéril. Antes de falarmos da vida ou não vida em um sistema, melhor seria nos atermos a questão da *ressonância interna* apenas.

O conceito de vida, então, não se mostra um bom marco para compreendermos as diferenças entre o orgânico e o não orgânico, entre o animal e o humano. No entanto, as diferenças de grau de ressonância interna, de fato, podem vir a configurar uma espécie de hierarquia. Ela, contudo, deve vir desassociada de qualquer noção de superioridade e muito menos de qualquer pretensão de direito que os conjuntos com maior grau de ressonância interna teriam sobre os com menos. Maior grau aqui não possui qualquer axiologia associada. As hierarquias definidas assim possuem a mesma neutralidade objetiva de uma proposição como “o sol é maior que a terra”. Nenhum juízo de valor vem anexo à diferença objetiva de proporção entre o astro e nosso planeta; do mesmo modo, não devemos observar nos diferentes graus de ressonância interna um juízo de valor, nenhum “melhor” ou “pior”. Esta neutralidade objetiva, no entanto, não deve ser entendida em uma disjunção entre fatos e valores, entre a objetividade da ciência e a subjetividade do indivíduo. Uma verdadeira neutralidade objetiva só existe partir do reconhecimento da *singularidade*; como vimos com Tarde, o primado da diferença interdita que elejamos critério comparativo universal, sem, no entanto, nos impedir de definir graus maiores ou menores de complexidade. A neutralidade, então, só se torna possível na medida em que deixa de ser uma comparação entre dois termos – mesmo em sua equivalência – para se tornar o

reconhecimento de uma diferença (ou de diferenças) em um contínuo de variações.

Parece-nos que a ressonância interna é um conceito que pode ser aproximado ao de “possessão recíproca”³⁴⁶ em Tarde. A informação, como vimos, precisa de um sistema metaestável para se atualizar; a sociedade enquanto sistemas de informação, tem um grau de ressonância interno indissociável deste fator. Informar, em Simondon, não deixa de ter sentido semelhante a possuir em Tarde. A posseção recíproca pode ser associada à capacidade de um sistema, dada pela metaestabilidade, carga de natureza associada, *apeiron* ou pré-individual, de comportar um alto grau de ressonância interna. Assim, uma pedra é uma sociedade, mas em um grau distinto de sociabilidade do que uma sociedade humana, que, por sua vez, também terá um grau distinto da de um organismo. Quanto maior a comunicação, quanto mais todos se possuírem uns aos outros, maior será a afetabilidade de cada parte sobre o conjunto. Vale notar que, em Tarde, teremos a posseção recíproca associada à “relação intrassocial” e a unilateral como “extra-sociais.”³⁴⁷ Quanto maior o primeiro aspecto, mais consistente será a interioridade, a individuação do sistema. Desta forma, acreditamos que podemos associar sociabilidade à metaestabilidade³⁴⁸ e à ressonância interna, sendo a tendência a posseção recíproca o critério pelo qual podemos medir a individualidade de um sistema. Assim, os graus de individuação de que Simondon nos fala podem ser vistos como *graus de sociabilidade*.

O coletivo social, para Simondon, é transindividual, e ele só aplica tal conceito a partir da individuação psíquica. Antes, o termo está ausente. No entanto, não conseguimos encontrar motivo algum para que ele não possa ser utilizado na individuação em geral. Neste sentido, parece-nos proveitoso recorrer à interpretação de Vittorio Morfino sobre o tema. Em “Transindividualidade: Leibniz e Spinoza”³⁴⁹, ele nos escreve sobre a incompatibilidade entre os dois autores modernos sob um prisma bastante original. Ele trabalha com a atualização

³⁴⁶ Estando esta associada a harmonia, ele não deixará de associá-la ao organismo que será colocado como exemplo do maior grau de adaptação conhecido. TARDE, 2007, p. 146.

³⁴⁷ TARDE, 2007, p. 115.

³⁴⁸ A metaestabilidade é indissociável da ressonância interna porque ela que põe os potenciais para a efetuação da última.

³⁴⁹ MORFINO, 2007.

da monadologia leibniziana a partir de Husserl, contrapondo-a à interpretação de Balibar acerca da individuação em Spinoza a partir do transindividual em Simondon. Parece-nos que a crítica à monadologia que ele realiza, tanto em relação à de Leibniz, quanto a de Husserl, não seriam aplicáveis à monadologia de Tarde. Com efeito, esta nos parece mais próxima da transindividualidade spinozista do que a monadologia de Leibniz em cuja ele se inspira.

O problema observado na monadologia leibniziana³⁵⁰ é que o composto (e relação entre compostos) seria dado a partir das propriedades intrínsecas das mônadas, “ou seja, que cada relação exterior seja fundada em uma propriedade da mônada, seja um estado interno da mônada (e cada estado é infinitamente complexo porque deve exprimir todo o inter-individual em nível intra-individual).”³⁵¹ Esta crítica é próxima à de Simondon a respeito de Leibniz: “a mônada de Leibniz é, todavia, um átomo, porque seus estados de desenvolvimento e de involução estão regidos pelo rigoroso determinismo interno da noção individual concreta.”³⁵² Assim, ela “permanece isolada do devir”³⁵³ e “os limites das suas determinações sucessivas estão rigorosamente fixados pelo sistema da compossibilidade universal.”³⁵⁴

O mesmo não pode ser dito da monadologia de Tarde. Não há mais harmonia pré-estabelecida, nem compossibilidade universal. Se há compossibilidade, em Tarde, ela não é pré-estabelecida, nem necessária, mas contingente e pós-estabelecida. As únicas propriedades intrínsecas são a crença e o desejo, que dificilmente podem ser chamadas de intrínsecas. Por um lado, a sua inspiração direta na percepção e na apetição em Leibniz poderia nos fazer concordar com Simondon quando nos diz que mesmo “que ela [a mônada] possuindo em si um microcosmos, sob a forma de pequenas percepções, seja um resumo das modificações das mônadas no universo inteiro”³⁵⁵, ela continuaria, mesmo assim, sendo um caso de determinação intrínseca análoga ao do atomismo e com os problemas que este carrega. Mas, como vimos, a crença e o desejo são a

³⁵⁰ A atualização desta em Husserl não é relevante aos nossos propósitos aqui.

³⁵¹ *Ibidem.*, p. 13,

³⁵² SIMONDON, 2009, p. 185.

³⁵³ *Idem.*

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ *Idem*

solução de continuidade entre as mônadas, é o que garante a sua *homogeneidade formal*. Elas não são constituintes interiores das mônadas, pois a garantia desta homogeneidade é justamente a sua capacidade relacional trans-monadológica. Não podemos falar em uma individualidade monadológica, pois estas, em Tarde, estão mais próximas das singularidades – no sentido que Deleuze dá ao termo³⁵⁶ – do que aos átomos na acepção antiga. Se o infinitesimal é intensivo e pré-individual, a crença e o desejo não podem ser propriedade intrínsecas de microindivíduos. As duas constituem vertentes de um mesmo *fluxo*, são forças e tendências que não estão exatamente presentes em cada mônada, mas passam por elas, atravessam-nas.

Neste sentido, a monadologia de Tarde está mais próxima de Spinoza, como Morfino o interpreta, do que de Leibniz. Escreve ele que em Spinoza:

....cada determinação intrínseca é, na realidade, fundada sobre um complexo jogo de determinações extrínsecas (o que não significa, contudo, que as determinações extrínsecas possam conter antecipadamente a determinação intrínseca), ou seja, cada propriedade de um indivíduo é produzida pelo complexo jogo de relações que constituiu sua individualidade.³⁵⁷

O mesmo se passa em Tarde. Tudo se explica por propriedades, e não por entidades. Mas, disto se segue que cada proprietário é um conjunto de outros proprietários; logo, as propriedades são determinadas extrinsecamente e não ao contrário; são sempre relacionais e nunca totalmente individuais. A monadologia de Tarde, diferentemente da de Leibniz, rompe com qualquer substancialidade. Se Spinoza ainda se reporta à substância, o indivíduo para ele “não é nem substância nem sujeito (nem *ousia*, nem *hypokeimenon*).”³⁵⁸ É uma determinada proporção entre relações de movimento e de repouso. Ele “é uma relação entre um exterior e um interior que se constituem na relação (ou seja, não existe a interioridade absoluta do *cogito* diante da exterioridade absoluta do mundo do qual o corpo próprio é parte).”³⁵⁹ Esta relação entre exterior e interior, relação ontogenética, corresponde ao *transindividual* enquanto mediação entre interior e exterior.

³⁵⁶ Como vimos, no seu comentário sobre Simondon.

³⁵⁷ MORFINO, op. cit., p. 13

³⁵⁸ Ibidem, p. 14

³⁵⁹ Idem.

A transindividualidade, na sua reação química com o texto de Spinoza, é articulada “como específico esquema de causalidade”³⁶⁰ e “como elemento determinante na construção de sucessivos graus de individualidade.”³⁶¹ A causalidade não é linear, em Spinoza, pois a concatenação infinita das causas “assume o aspecto de uma rede infinita de modos singulares ou existências, de uma unidade dinâmica de atividades modulantes/moduladas (a ação de B sobre cada A é, por sua vez, modulada por alguns C, que são modulados por um D qualquer, etc.)”³⁶² Os indivíduos são compostos como pontos nesta rede infinita, mediação na unidade dinâmica de atividades. Deste modo, cada indivíduo é um diferencial entre passividade e atividade na medida em que é determinado por um conjunto de ações entre suas partes componentes e as que lhe são exteriores, o que estabelece “uma equivalência entre o conceito de existência atual de um indivíduo e a pluralidade de relações entre indivíduos diferentes.”³⁶³

A partir disto, teremos níveis distintos de integração e complexidade na constituição dos indivíduos, na medida em que um indivíduo incorpora outros indivíduos. Em Spinoza, um ser está sempre perdendo partes que o compõem e, igualmente, integrando outras a si. Este processo regenerativo, no entanto, não o altera essencialmente, pois como vimos, sua essência é relacional, relação entre movimento e repouso. A sua integração enquanto tal é uma certa proporção, que pode se manter invariável independentemente desta troca constante. A interioridade é, aqui, como em Simondon, dinâmica. Quanto maior a complexidade de um indivíduo mais relações entreterá com o mundo externo; “isto é, quanto mais intensamente trocar as próprias partes com outros indivíduos (semelhantes ou diferentes), tanto mais estas trocas se tornarão necessárias para a preservação de sua existência.”³⁶⁴ O caso do organismo é exemplar aqui: se em Simondon, o que o define essencialmente é a polarização dinâmica e seletiva da membrana, mediação constitutiva entre um interior e um exterior, o organismo se constitui em uma dupla direção ao dentro e ao fora, trocando suas próprias partes com a de outros indivíduos (dispostos no meio, na forma de substâncias químicas).

³⁶⁰ Ibidem, p. 9

³⁶¹ Idem

³⁶² Idem. apud. BALIBAR, 2002, p. 117

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ Ibidem, p. 10 apud. BALIBAR, op. cit., p. 122-126.

O indivíduo é uma realidade sempre relativa, pois é sempre um limiar dinâmico entre um dentro e um fora recortado em ato; ele só pode ser compreendido no par indivíduo-meio através do qual ele mantém sua *carga associada* de pré-individualidade ainda não resolvida.

As relações assim, de qualquer indivíduo, independentemente do psiquismo, são *transindividuais*. As mônadas de Tarde seriam, assim, mais próximas do spinozismo do que de Leibniz. Elas não são partículas essenciais, corpos simples ou átomos. Os diferentes níveis de complexidade não levam, por um lado, a indivíduos simplíssimos em um nível microfísico, nem a uma concepção da natureza com um único indivíduo. E sobre este último ponto que se dá a crítica de Simondon a Spinoza³⁶⁵: não haveria nenhum indivíduo senão a natureza, sendo o regime da individuação perdido quando se nega a individualidade para além da individualidade da totalidade substancial. No entanto, como vimos, na interpretação de Balibar e Morfino não é este o caso:

Parece-me claro que Espinosa não está dizendo que existem infinitos níveis de existência de indivíduos entre os corpos simples e a natureza entendida como indivíduo no seu conjunto, mas que existem infinitos níveis de existência de individualidades de complexidade crescente *tout court*, e a natureza consiste precisamente nestes infinitos níveis de complexidade, e não pode ser reduzida nem ao infinitamente pequeno nem ao infinitamente grande (a rigor, com efeito, nem os *corpora simplicissima* nem a natureza como totalidade podem ser entendidos como indivíduos em sentido espinosano).³⁶⁶

Estes níveis de complexidade podem ser considerados como graus de *sociabilidade*. Não há propriamente um todo, nem propriamente uma parte simplicíssima. Não há “mônada nua”, não há mônada que não esteja já agenciada com outras. Neste sentido, uma vez que o fundo monadológico é intensivo, não há um verdadeiro pré-individual senão em nível teórico, pois todo “pré-individual” já comporta alguma individualidade associada e reciprocamente. Muito menos, poderíamos encontrar ali algo como uma unidade derradeira. Por outro lado, o grau de ressonância interna do Universo inteiro, tomado em sua totalidade infinita, pode ser dito por demais baixo para podermos falar de um indivíduo total.

³⁶⁵ SIMONDON, op. cit., p. 88

³⁶⁶ Ibidem, p. 12.

Do mesmo modo que a sociedade humana, em Simondon, é *transindividual*, a partir da sociologia universal de Tarde podemos ver, como demonstra a interpretação de Morfino, que toda sociedade também o será. A partir do *apeiron* associado de cada mônada é que haverá comunicação entre suas problemáticas, levando a uma individuação na forma de uma maior ou menor ressonância interna. Todo indivíduo é uma sociedade, e a *socialização* é sempre uma *individuação*.

4.2) A individuação e a contemporaneidade das três leis

Acreditamos que a individuação pode complementar a três leis sociais de Tarde. Com efeito, para Tarde, elas consistem em três estágios sucessivos, mesmo que cíclicos. Ele realmente as coloca em sucessão, mas isto não impede que sejam trabalhadas de outro modo. Na sua sociologia, nada impediria que os três movimentos fossem *contemporâneos* uns aos outros. Se as três leis são ditas *leis*, elas são, como toda lei, constituídas pelas mônadas de forma imanente; e na medida em que as leis continuam verdadeiras, continuam existindo em ato, é necessário que elas prolonguem a sua individuação a partir da manutenção de uma *tensão*. A sua individuação, enquanto leis, prossegue a partir desta tensão. Esta responde ao sistema de ressonância interna que tem palco nas três enquanto tais; a repetição, a oposição e adaptação se aliam em uma *individuação* na qual elas se integram, tanto teoricamente enquanto propiciam inteligibilidade científica, quanto na realidade, na forma da sua contemporaneidade. São interiores e exteriores umas às outras.

Vimos como todas elas são, simultaneamente, ontológicas e epistemológicas: acontecem no mundo e na ciência. São uma ferramenta de descrição da realidade na medida em que acompanham o próprio movimento da realidade. Neste sentido, como coloca Simondon, elas têm que, enquanto teoria do conhecimento, enquanto pensamento, seguir a *ontogênese* em ato. Uma vez que a analogia entre realidade e pensamento já está dada em Tarde na forma destes dois

aspectos presentes nas três, podemos interpretá-las sob um ponto de vista *transdutivo*, procurando reuni-las, mantendo sua independência funcional, de forma a fazê-las se tornarem *presentes* umas às outras. Para isso, interpretaremos as três como sendo um mesmo movimento ontogenético, um movimento próprio de individuação. As três leis, em Tarde, se colocadas não mais como sucessivas, podem ser associadas analogicamente à teoria da individuação em Simondon, de modo a nos fazer evitar alguns problemas a que a sua descrição enquanto sucessão poderia nos levar.

O primeiro deles é o da teleologia do fim último. O próprio Tarde cai nele em alguns momentos, como vimos nas *Leis Sociais*. Se as leis são sucessivas – primeiro a repetição, depois oposição, e, por fim, a adaptação – dificilmente evitaríamos enxergar na adaptação algo distinto da razão de toda a série, e ela operaria como *telos* unificante de todos os movimentos em jogo nas outras. A natureza se repetiria e se oporia apenas para se adaptar e, como já sabemos, na realidade, a oposição, a repetição e adaptação servem apenas à variação. Se não fosse assim, a história teria um fim, conforme a adaptação solucionaria todas as oposições. Em Tarde, não é isso que se passa, pois, a harmonia serve à diferença e não o contrário. Em segundo lugar, temos o problema da temporalidade. Se espaço e tempo são antes de mais nada produzidos em ato pela crença e pelo desejo, as duas forças da possessão cujo movimento as três leis descrevem, como pode haver entre elas uma sucessão temporal ou espacial? Se o progresso serve à variação, não há um verdadeiro progresso enquanto “flecha do tempo”. Deste modo, não podemos tomar as leis que descrevem a própria gênese espaço-temporal como sendo posteriores a ela. Assim, as três leis não podem ser nada, senão simultâneas. Cada uma corresponde a um regime distinto em mútua coexistência em qualquer individuação.

A adaptação é análoga à individuação mesma, e, neste sentido, envolve as outras duas leis. O pré-individual é análogo ao fundo monadológico e vimos como a crítica de Simondon à monadologia de Leibniz não se aplica a Tarde. As mônadas de Tarde, definitivamente, não são átomos. São antes, singularidades, no sentido que Deleuze dá a elas no seu comentário sobre Simondon: repartição de potenciais. O papel da *diferença* interdita trata-las como unidades. O infinitesimal,

então, é o pré-individual e as singularidades que o povoam são as mônadas tardeanas.

Enquanto tal, o infinitesimal não é estável, seja pelo fato de que é povoado por diferenças, seja pela heterogeneidade das mônadas ou pela sua avidez desmedida que as mantém em uma permanente tensão umas com as outras. O infinitesimal é metaestável, é excessivo, é sobressaturado. Neste aspecto, os progressos da física, posteriores a Tarde, de fato, encontram na intimidade do átomo não mais uma unidade, mas uma *relação* entre energia e massa. Em Tarde, a avidez característica de cada mônada se configura em um ímpeto à possessão. Este ímpeto, levando à *repetição* de cada parte na medida em que lhe possível, é um modo de amplificação estruturante; cada mônada é como um gérmen estrutural em vias de estruturar um meio amorfo, sendo este meio as outras mônadas. Cada uma é, igualmente, uma *informação* cujo jogo relacional de todas entre si definirá se ela tornar-se-á significativa ou não. Não é cada parte da realidade que consegue estruturar o *meio monadológico*. As mônadas dominantes são justamente estas que conseguiram atualizar os potenciais latentes, que conseguiram estabelecer uma ressonância interna no sistema. Da mesma forma que no gérmen cristalino, esta propagação se dá em uma ação de mônada a mônada, átomo a átomo, de molécula a molécula, de célula a célula, de planeta a planeta, de galáxia a galáxia... Esta propagação se dá através de uma comunicação de heterogeneidades, na qual a indeterminação de cada mônada³⁶⁷, a sua problemática, é mutuamente solucionada pela sua relação com as demais, sendo cada uma determinante e determinada, estruturada e estruturante, ao mesmo tempo. É a partir desta solução que teremos *sociedades* enquanto *transindividulidades*. Mônadas são transindividuais antes de serem pequenos indivíduos. Assim, a *repetição*, enquanto primeira lei, é análoga ao *momento de transdução* do processo ontogenético de individuação.

Neste sentido, no que tange à sociedade humana especificamente, parece-nos que a ressonância interna de informação é um conceito melhor do que o de raio imitativo. Quando falamos de imitação, não deixamos de pensar em um modelo e uma cópia. Em Tarde, não é exatamente isso que ocorre. O modelo é derivado das correntes imitativas e não é de modo absoluto sua origem; é a partir

³⁶⁷ Lembremos que não existe, se não, por definição, uma “mônada nua”.

da possessão unilateral que teremos modelos, mas esta, mesmo sendo anterior à recíproca, não é uma verdadeira origem. Por outro lado, segundo a lei do *dedans au dehors*, uma imitação para ser bem-sucedida na sua estruturação sobre um “imitador” necessita de “potenciais latentes”, inconscientes e não-individuados para se efetuar. A precedência do interior sobre o exterior na imitação, ou seja, a precedência de uma imitação interna e subjetiva anterior à sua externalização em gestos, comportamentos e discursos, significa que a imitação estrutura-se justamente a partir da parte não individuada de cada um, a partir do pré-individual latente que permite o transindividual enquanto sociedade.

Tarde, tendo precedido Freud, não pode afirmar que a imitação é inconsciente no elaborado sentido que este último dá ao termo, mas ao que nos parece, podemos afirmar que se trata de uma imitação a nível inconsciente seguida da sua passagem à consciência. Simondon, por sua vez, não ligará diretamente o *apeiron* associado do psiquismo ao inconsciente freudiano, mas certa passagem talvez nos permita assim o fazer. Escreve Simondon:

Toda dificuldade da doutrina de Freud provém do fato de que a sexualidade é posta como algo que o indivíduo contém e encerra; pois bem, a sexualidade é uma modalidade primeira de individuação mais que um conteúdo do indivíduo atual; no seu desenvolvimento ontogenético se organiza ou não enquanto aquilo que chamamos de natureza associada.³⁶⁸

A sexualidade não é individual, não está no indivíduo. Ela é pré-individual e o desvio patológico é justamente quando a carga pré-individual “não pode encontrar outras cargas de natureza em outros indivíduos com os quais poderia formar um mundo transindividual de significação”³⁶⁹ Trata-se então dos casos em que a sexualidade “não se organiza” como ele diz no trecho acima. Dado que para a psicanálise a sexualidade está intimamente ligada ao inconsciente, e que, por sua vez, Simodon irá associa-la ao *apeiron* que fundamenta o transindividual, podemos interpretar a lei do *dedans au dehors* como sendo o princípio segundo o qual a imitação primeiramente inconsciente é antes de mais nada operada a partir da comunicação das cargas de natureza associada dos indivíduos psíquicos, sendo que, como vimos, este psiquismo não é anterior ao transindividual, mas

³⁶⁸ SIMONDON, op. cit., p. 461.

³⁶⁹ Idem.

coextensivo a ele. Deste modo, como a informação, a imitação necessita ser interiorizada para se tornar significativa; precisa atualizar uma pré-individualidade latente, do mesmo modo que o gérmen cristalino necessita desta latência para estruturar o meio amorfo em cristal. Imitar é ser informado, no sentido unilateral, e, no sentido recíproco, é ser, simultaneamente, informante e informado. E, como falamos anteriormente, os dois aspectos são *tendências*.

A oposição, enquanto mediação entre a repetição e a adaptação, merece ser analisada sobre suas diferentes feições. Ela, primeiramente, se refere ao limite de variação energética correlato a cada estrutura em um processo de individuação. Está mais próxima do pré-individual na medida em que é intensiva, disparidade de forças e tendências. Contudo, ela também é intermediação entre as duas outras leis e tem uma face voltada tanto para uma, quanto para a outra.

Enquanto oposição estática, ela é uma estrutura correlata a uma energética na forma de uma oposição dinâmica de fundo. Nas de tipo dinâmico, teremos no caso das oposições simultâneas, de luta, uma *disparação* entre diferentes tendências ou forças que se enfrentam linearmente, centrifugamente ou centrípetamente. Esta convergência conflituosa, independentemente da direção, pode ser profícua ou pode não ser. Pode-se, a partir do choque, ter uma *estabilidade* (sempre relativa) no *estado zero*. Não há informação, pois a disparidade não oferece as condições para a propagação significativa de um gérmen. Contudo, pode ser que ela assuma o aspecto rítmico, e é por ele que veremos o que Tarde quer dizer quando diz que a oposição sobre o seu aspecto simultâneo, como luta “serve apenas para *suscitar* a adaptação.”³⁷⁰

Sob o aspecto ritmo, como vimos, a oposição se relaciona à repetição. Como a amplificação transdutiva, ela é *interiorizante*. Constitui uma interioridade ao mesmo tempo que uma exterioridade. Mas, este interior é sempre dado em uma oposição ativa – uma diferença de potencial – com o exterior, como demonstra a membrana viva. A oposição de ritmo é uma transdução que constitui ativamente um interior a partir do qual poderemos ter oposições entre seres, assim, feitos distintos. Ela, no entanto, pode operar como sucessão estruturada de oposições simultâneas, funcionando a partir da sua estabilidade relativa e da disparidade entre estas. A interioridade supõe uma polarização enquanto oposição linear (logo,

³⁷⁰ TARDE, 2012, p. 81. Grifo nosso.

do tipo simultâneo) em relação ao fora, do mesmo modo que também supõe uma oposição irradiativa centrífuga e centrípeta, respectivamente em direção ao exterior e ao interior. Uma membrana é centro de convergência e de repulsão, e nisto está a sua seletividade. Tal oposição de luta, porém, se encontra subordinada a um ritmo, a uma ressonância, que a integra em uma sistemática comum. Assim, a oposição simultânea e a oposição de ritmo são contemporâneas uma a outra em um sistema individuado.

Sob o ponto de vista material, as oposições qualitativas e quantitativas nos mostram com mais clareza a correlação entre o intensivo e o extenso, energia e estrutura. No domínio monadológico, temos apenas variações quantitativas. Não à toa, Tarde nos diz que a crença e o desejo, as duas forças intensivas nas mônadas, se não são quantificáveis de fato, o são de direito.³⁷¹ É partir desta *diferença* intensiva-quantitativa, entre ordens de magnitude, entre grandezas diferentes que as mônadas se integram socialmente. A partir de uma variação quantitativa que as qualidades terão sua gênese. Para que isto aconteça, no entanto, é necessário que um germen estrutural, mônada dominante, intervenha em uma operação transdutiva. O ser é *haver*, nada além das suas propriedades, sendo estas, por sua vez, compostas de outras propriedades *ad infinitum*. Propriedades, no sentido de qualidades, pressupõem a solução de uma disparidade intensiva enquanto estrutura. Vale, no entanto, lembrar que a energética-intensiva é paralela à estrutura; uma variação intensiva pode levar a uma nova estruturação (ou apenas a uma desestruturação) quando certo limiar é ultrapassado, como a cor muda quando aceleramos a ondulação luminosa. A cor é sempre um bom exemplo de qualidade, e no caso podemos ver como cada uma remete a uma intensidade de vibração ondulatória. Uma onda luminosa em uma certa frequência é uma estrutura garantida pela sua correlação com a energia. Acelerando a onda através de um aporte de energia, a cor muda conforme a frequência muda. Cada qualidade, então, é uma dinâmica estabilizada de tensões. Ela pode, naturalmente, ser parte de uma outra estrutura mais ampla, se tornar ela mesma propriedade de outra propriedade.

A adaptação, por fim, é a individuação mesma. Em termos simondonianos, ela é um sistema de relações assegurado por uma ressonância interna de

³⁷¹ TARDE, 1895, p. 180-236.

informações entendida como comunicação entre cargas de natureza associada. Cada individuação é a emergência de uma *sociedade*, na acepção que Tarde tem do termo. A oposição ainda permanece em uma adaptação, como vimos no caso da membrana. Por outro lado, ela é condição mesma da permanência da variação, pois é através desta disponibilidade de tensão que novas individuações poderão acontecer, seja internamente ou via confronto com o exterior. A *diferença* envolve a harmonia, e assim, a oposição tem que permanecer latente para que haja não só ressonância interna, quanto variação. Senão fosse assim, teríamos uma estabilidade derradeira. Igualmente, a oposição entre dois seres, quando eles se integram em uma individuação que os envolve em uma comunicação transindividual de problemáticas, se mostra, enquanto disparidade, necessária para que possa haver ressonância de informação e assim, o transindividual propriamente dito. Por sua vez, a repetição enquanto operação transdutiva é o que atualiza a oposição em estrutura. Também é o que permite que uma estrutura sirva de gérmen estrutural em uma nova individuação, a partir da atualização de um potencial latente.

Igualmente, para Tarde, a adaptação não é uma síntese, como a individuação via transdução não é para Simondon. Do mesmo modo que esta integra o diferente enquanto tal, sem destitui-lo da sua heterogeneidade, a adaptação também não será uma caminhada rumo ao *mesmo*. Por mais que haja sempre uma homogeneidade maior em relação ao heterogêneo monadológico, a adaptação necessita que certa heterogeneidade seja sempre mantida. Se o homogêneo triunfasse no fim, a diferença, como vimos, seria subordinada a adaptação.

Quando Simondon fala de adaptação, parece-nos que a pertinência da associação que estamos estabelecendo em relação a Tarde se mantém. No caso da adaptação de uma criança ao ambiente que a cerca, ele nos mostra como isto consiste em uma estruturação a partir da incompatibilidade com o meio exterior. A criança, inicialmente, consegue estruturar seu ritmo alimentar e seu ritmo de vigília e sono sem que este seja imposto a ela por um adulto. Contudo, após certo tempo na fase de maturação, ela perde esta capacidade, sentindo fome irregularmente e adquirindo um sono descompassado. Após este período, ela se adaptará novamente a um regime alimentar e de descanso regular. Este período intermediário que poderia ser chamado de “desadaptação”, em Simondon é

análogo ao meio amorfo rico em potenciais. A partir das novas problemáticas que aparecem na criança conforme ela se desenvolve, a antiga estrutura se torna incompatível e a individuação de uma nova estrutura se faz necessária como solução desta incompatibilidade. Escreve ele:

É possível interpretar a ontogênese do comportamento como feita da sucessão de momentos de plena adaptação ao mundo exterior altamente formalizados, bem individualizados – e de momentos que se caracterizam ao contrário pela presença de uma tensão (podendo aparecer ao observador puramente behaviorista como uma desadaptação e, por conseguinte, uma regressão), mas que, na realidade, mostram que o organismo está em vias de constituir em si o que poderíamos chamar de sistemas potenciais, a partir dos quais este domínio de esquemas elementares de qualquer maneira liquefeitos, constituindo um campo metastável como uma solução em superfusão, poderá se estruturar muito rápido por sua própria energia em torno de um tema de organização apresentando uma tensão de forma maior³⁷²

Este movimento é análogo ao primado da variação sobre a adaptação, através do qual novas adaptações serão possíveis. Esta maior tensão de forma corresponde à capacidade de receber aportes de informação, e assim está associado à *ressonância interna* e ao que chamamos, a partir dela, de grau de sociabilidade. A adaptação necessita da manutenção da oposição como condição mesma de transdução e ressonância interna. A *repetição* é igualmente necessária enquanto transdução. Assim, em cada indivíduo, teremos, contemporaneamente, a ação das três leis.

Tarde já nos dizia que a tarefa social por excelência é integrar o maior número de desejos e crenças diferentes, como vimos. Esta seria, então, a manutenção de um máximo de ressonância interna a partir das heterogeneidades. Logo, ela pressupõe uma manutenção da metaestabilidade. Não se trata mais de um modelo de “perfeição” social associado a um estado último e plenamente estável de integração social. A manutenção desta integração entre crenças e desejo é *tensa*, e deve sê-lo para que haja ressonância. Ela que propicia um verdadeiro *presente* social. Em suma, a adaptação, a harmonia, como em música, é uma integração de diferenças (diferença de velocidade, de tom, de altura) a partir do qual pode-se intuir uma totalidade, mas esta nunca pré-existe a sua execução pelos músicos e não possui qualquer substância para além dela. Do mesmo modo que

³⁷² SIMONDON, 2015, p. 19.

em uma orquestra, a ressonância interna entre os instrumentos será aquilo que garantirá a beleza da execução. No entanto, diferentemente, não teremos um maestro nem uma partitura. A harmonia não antecede à música, mas é a partir da luta entre cada instrumento por absorver a si a totalidade da orquestra, que teremos, por fim, uma harmonia. E cada harmonia poderá ser uma nota em uma música mais vasta.

4.3) Sociometafísica.

A partir do que foi antes exposto, vemos como o *transindividual* pode ser aplicado à individuação monadológica em todos os níveis, não só no psicossocial. Deste modo, podemos manter a afirmação de Tarde de que tudo é uma sociedade. O que não quer dizer, de modo algum, que tudo seja a *mesma sociedade*. A articulação de uma maior ou menor sociabilidade a partir da *possessão recíproca* nos permite definir escalas, graus distintos de individuação social. Assim, podemos, no escopo de um projeto de sócio-metafísica, definir a sociedade como sendo um equilíbrio metaestável assegurado por uma ressonância interna de informação a partir da comunicação da carga de natureza associada (pré-individual) de diferentes mônadas em uma relação transindividual na qual cada componente, assim como a totalidade dos componentes, não preexistem à relação que os funda na sua interioridade e exterioridade. O infinitesimal é o campo pré-individual no qual há apenas singularidades intensivas (mônadas), repartição de potenciais, a partir dos quais teremos sociedades em múltiplos graus, mantendo-se o infinitesimal coextensivo ao finito na forma de uma permanência de metaestabilidade. Os graus de sociabilidade são os graus extremamente variados de posseção correlatos à capacidade de um sistema de receber múltiplos aportes de informação e integrá-los em ressonância interna.

Por fim, esperamos a partir deste trabalho termos, por pouco que seja, contribuído para a um novo pensamento social que não se dê mais por uma disjunção entre homem e natureza, sociedade e indivíduo, mas que os encare a partir da sua *continuidade*. Esperamos que as conclusões apresentadas acima

possam vir a servir, mesmo que ainda sejam provisórias e esboçadas, como princípios teóricos a uma sóciometafísica a ser desenvolvida.

5. Referências bibliográficas

1. BARÁBASI, Albert. **Linked: the new science of networks**. Cambridge. Perseus Publishing., 2002
2. BOÉTIE, E.L. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Disponível em: <http://www.miniweb.com.br/>. Acesso a: 02/11/2015.
3. BRYANT, Levi. SRNICEK,, Nick. HARMAN, Graham. **Towards a Speculative Philosophy**. In: The Speculative Turn. 2011. Disponível em: www.re-press.org. Acesso a 03/01/2016.
4. COMTE, Auguste. **Discours sur l'esprit positif**. Paris: Vrin, 1995.
5. CHURCHILL, Martin. **Introduction to Fractal Geometry**. Keble : Keble Summer Essay, 2004.
6. DUHEM, Ludovic. **Apeiron et physis: Simondon transducteur des présocratiques**. Cahiers Simondon, Numéro 4, L'Harmattan, 2012
7. DANOWSKI, Déborah. CASTRO, Eduardo. Viveiros de. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianopolis: Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto sócioambiental , 2014
8. DAMASCENO, Verônica. **Notas sobre a individuação intensiva em Simondon e Deleuze**. O que nos faz pensar? Rio de Janeiro; v. 21, maio de 2007.
9. DAWKINS, Richard. **O Gene Egoísta** .EDUSP; São Paulo; 1979.
10. DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. Trad. de Christian Pierre Kasper. São Paulo : Editora Iluminuras; 2004.
11. _____.. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado Lisboa: Relógio D'água, 2000.
12. DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil Platôs Vol 1**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. . São Paulo: Editora 34; 2011.
13. Duncan J. Watts & Steven H. Strogatz. **Collective dynamics of 'small-world' networks**. Disponível em : <http://worrydream.com>. Acesso a : 04/10/2015.
14. DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

15. ESCÓSSIA, Liliana. **Individuação e Informação em Gilbert Simondon**. Informática na educação: teoria e prática. Porto Alegre, v.15, n.1, jan./jun. 2012.
16. ESPINOZA, Bento. **Ética**. In: Os Pensadores. Trad. Marilena Chauí. Carlos Lopes, Joaquim de Carvalho e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
17. FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago. 1996..
18. LATOUR, Bruno. **Resembling the social: an introduction to the actor network theory**. Oxford : Oxford University Press, 2005
19. _____. **Gabriel Tarde and the end of the social**. Disponível em : www.brunolatour.com. Acesso a: 12/01/2016
20. LATOUR, Bruno, SALMON Louise, Karsenki, Bruno. **The Debate**. Disponível em : www.bruno-latour.com.fr. Acesso a: 04/12/2015
21. LEIBINIZ, Gottfried. **Monadologia**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1989.
22. LÓPEZ-SANDOVAL, E. **Static Universe: Infinite, Eternal and Self-Sustainable**. Disponível em : <http://arxiv.org/>. Acesso a : 03/12/2015.
23. GALLOWAY, Alexander. THACKER, Eugene. **Protocol, Control, and Networks** The MIT Press. 2004.
24. MARQUES, Edgar. **Corpos e mônadas na metafísica madura de Leibniz**. Rio de Janeiro: o que nos faz pensar nº018, setembro de 2004.
25. MANDELBROT, Benôit. B. **How long is the coast of Britain? Statistical self-similarity and fractional dimension**. Dispnível em: <https://classes.soe.ucsc.edu>. Acesso a:02/12/2015.
26. MONTEBELLO, Pierre. **L'autre métaphysique**. Paris : Desclée de Brouwer, 2003.
27. MORFINO, Vittorio. **Transindividualidade a partir de Leibniz e Spinoza**. Tradução de Herivelto Pereira de Souza. Cadernos Espinozanos. V. 17. São Paulo; 2007.
28. NOVELLO, Mário. **Do Big Bang ao universo eterno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

29. NUNES, Rodrigo. **Organization of the organizationless: collective action after networks.** Londres; PML Books. 2014.
30. PLATÃO. **O Sofista.** Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: Os Pensadores. Editora Abril. São Paulo: 1972.
31. TARDE, Gabriel. **As Leis Sociais.** Trad. Francisco Fuchs Niterói: Editora da UFF. 2012
32. _____ **Monadologia e Sociologia.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007
33. _____ **L'opposition universelle.** Paris : Félix Alcan, 1897.
34. _____ **La logique sociale.** Paris : Félix Alcan, 1895.
35. _____ **Les lois de l'imitation.** Paris : Éditions Kimé, 1993
36. _____ **Psychologie Économique.** Paris: Félix Alcan. 1902
37. _____ **Essais et mélanges sociologiques.** Paris: A. Maloine, Éditeur, 1895.
38. SHAVIRO, Steven. **The universe of things.** Disponível em: www.shaviro.com. Acesso a: 12/01/2016
39. SIMONDON, Gilbert. **La individuación a la luz de las nociones de forma y información.** Trad. de Pablo Esteban Rodríguez. Cactus. Buenos Aires, 2009.
40. _____ **Forma, Informação, Potenciais.** Trad. de Paulo Henrique Cople. Inédito.
41. WIENER, Nobert. **The human use of human beings: cybernetic and society.** Tradução nossa. Londres. Free Association Books; 1990. Pág. 38.