

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
DEPARTAMENTO DE DIREITO  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

Victor Porto Cândido

FRAGMENTO DE DIREITO FUTURO

Florianópolis  
2013





VICTOR PORTO CÂNDIDO

FRAGMENTO DE DIREITO FUTURO

Trabalho de Conclusão apresentado ao Curso de Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito à obtenção do título de bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Morais da Rosa

Florianópolis  
2013



Autor: Victor Porto Cândido

Título: Fragmento de Direito Futuro

Trabalho de Conclusão apresentado ao  
Curso de Graduação em Direito da  
Universidade Federal de Santa Catarina,  
como requisito à obtenção do título de  
Bacharel em Direito.

Florianópolis, Santa Catarina, 2 de dezembro de 2013.

---

Prof. Dr. Alexandre Morais da Rosa

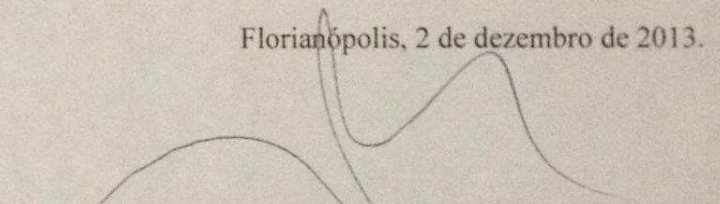


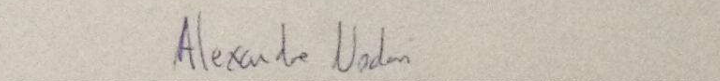
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
COORDENADORIA DE MONOGRAFIA

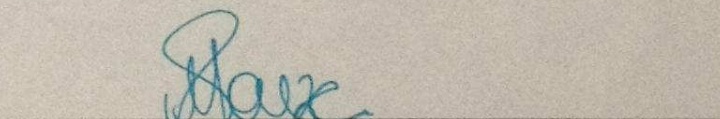
TERMO DE APROVAÇÃO

A presente monografia intitulada "**Fragmento de direito futuro**", elaborada pelo(a) acadêmico(a) **Victor Porto Cândido**, defendida em **02/12/2013** e aprovada pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10 ( dez ), sendo julgada adequada para o cumprimento do requisito legal previsto no artigo 9. da Portaria n. 1886/94/MEC, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução n. 003/95/CEPE.

Florianópolis, 2 de dezembro de 2013.

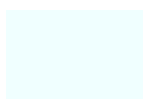
  
\_\_\_\_\_  
Professor(a) Orientador(a)  
Alexandre Morais da Rosa

  
\_\_\_\_\_  
Membro de Banca  
Alexandre Nodari

  
\_\_\_\_\_  
Membro de Banca  
Marcel Soares de Souza



André Vallias, "ortego"



## RESUMO

“As mônadas, filhas de Leibniz, seguiram caminho desde seu pai”. É com essa intrincada noção – as mônadas que, em Leibniz, representavam as substâncias simples que entravam nos compostos – que Gabriel Tarde, sociólogo e jurista do final do século XIX, inaugura seu pensamento social. Rumando à escala infinitesimal das mônadas, Gabriel Tarde coloca em questão a emergência de entidades coletivas como Estado ou Sociedade e, negando-os, acaba por negar a própria noção de Indivíduo, que deverá buscar sua constituição no caráter fundamental da diferença. O objetivo desta monografia é explorar este percurso: a descida monadológica de Tarde e os desdobramentos que ela leva a sua teoria social.

Palavras-chave: Gabriel Tarde; monadologia; sociologia; diferença.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1 A DESCIDA MONADOLÓGICA .....	14
2 EXISTIR É DIFERIR .....	32
3 SER É HAVER .....	44
CONCLUSÃO .....	57
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	62



## INTRODUÇÃO

Apresentar o pensamento de Gabriel Tarde é um desafio. Tendo ele sido deixado para trás e de certa maneira proscrito da história institucional da sociologia que se desenvolveu após e apesar dele, retornar a Tarde é descobrir a prodigalidade do mundo ofuscada pelo papel que as grandes estruturas tomaram no *mainstream* do pensamento social e político nesses últimos cem anos que nos separam de sua morte. Para Tarde, não há o que não deva ser questionado; questionar, o ato filosófico e científico por excelência, que levou a tradição ocidental ao *cogito*, aqui curiosamente se volta contra toda constituição do *ser* que ele permitiu formular. E é a mônada, a minúscula entidade que organizou o mundo para Leibniz, denunciada por tantos que vieram depois dele por sua intransponível solidão, que aos olhos de Tarde vem desorganizar, pela imensa diversidade de suas relações umas com as outras, toda ideia, toda noção pré-concebida de mundo, às quais tentamos desesperadamente nos agarrar. É permitido dizer que, ao abrir as mônadas de Leibniz, Tarde nos deixou nus: nós já não *somos*. O que nos resta, então? A resposta de Tarde é surpreendentemente animadora: resta-nos o *mundo*.

A sociologia de Tarde, o leitor perceberá, não tenta ocultar sua metafísica. Lá onde qualquer possibilidade de realidade poderia parecer rarefeita, contudo, é onde ela melhor transparece. Para Tarde, trata-se, antes e sobretudo, de alterar nossa perspectiva; ou melhor, de *reconhecer* nossa perspectiva. É este o motivo por que, afinal, ele rejeitará a filosofia do Ser – o verbo identitário por excelência, que não nos permite afirmar outra existência que não a nossa, que lança seu olhar para dentro e que consegue ver apenas as projeções nas paredes dessa câmara escura que é o eu. Não; para Tarde, a realidade é possível, e é hora de começarmos a olhar para ela, para fora: ele empreenderá os maiores esforços para a emergência de uma filosofia do Haver, ou do Ter. Em Tarde, nunca se *é*, sempre se *tem* – ou, precisamente, só se *é* à exata medida que se *tem*: toda realidade não é senão a rede das



relações que cada mônada trava com todas as outras tomadas separadamente.

Mais: é ainda necessário que cada mônada seja diferente de todas as outras. Afinal, não é senão por suas diferenças que as mônadas lançam-se e tomam-se reciprocamente. Nessa dinâmica, toda diferença quer perpetuar-se, tudo quer afirmar a própria singularidade, cujo ponto no plano representa. Perpetuar-se, estabelecer-se, contudo, é jamais manter-se imóvel; para Tarde, *durar é mudar*, e toda diferença apenas se irradia para que possa continuar diferindo. É a diferença, divisada na escala infinitesimal das mônadas, que de repente nos abre a chave para o universo.

Se Tarde, ao tender sempre para o nível mais mínimo das coisas, descontinua toda noção de Sociedade como entidade supra ou extra-individual, isto é, se ele se recusa a acreditar no surgimento *ex abrupto* de um ente coletivo onde antes só havia a reunião de alguns homens, não é menos certo que ele descontinue também toda noção de indivíduo. É, bem assim, descartar as leis gerais da História; mas é também sentir-se inafastavelmente parte dela. De tudo, ler Tarde parece estar-se sempre disposto a negar a realidade, para depois afirmá-la ao final.

\*

Não é do interesse deste trabalho resgatar a vida de Gabriel Tarde, senão apropriar-se de perspectivas que guiam os seus textos e podem ser (o interesse é sobretudo o de fornecer alguma prova de que efetivamente sejam) úteis para a renovação das análises no campo sociológico e, mais especificamente, no campo jurídico. Devo reconhecer, no entanto, que as peculiaridades da trajetória e relevância acadêmica de Tarde despertaram curiosidades e serviram, enfim, como justificativa para a escolha do tema desta monografia. Uma breve nota biográfica deverá apontar, então, que Gabriel Tarde, nascido em 1843 na província de Sarlat, na França, lá atuou como magistrado durante boa parte de sua vida, havendo se mudado para Paris apenas em 1894, seis anos antes de ser nomeado professor de filosofia moderna no Collège de France. Apesar do ingresso tardio na carreira

acadêmica, Tarde não era um autor marginal, muito pelo contrário: teve suas obras publicadas ainda em vida e tornou-se a tal ponto relevante que Mark Baldwin, ao esboçar, em 1899, um prefácio à edição norte-americana de *Les lois sociales*, limitou-se a afirmar que “*It goes without saying that no introduction of M. Tarde is necessary to English and American readers who are versed in current sociological discussions*”. Opôs-lhe, contudo, o emergente Émile Durkheim, vindo da Universidade de Bourdeaux, que saiu vitorioso dos debates e efetivamente pôde instaurar uma escola, que lhe seguiu. As últimas referências a Tarde datam, nessa época, de 1905, para reaparecer com força apenas na década de 1960, atualizadas sobretudo por Gilles Deleuze. Esse hiato certamente não se dá por acaso, e as razões que permearam os debates entre Tarde e Durkheim serão apontadas aqui e ali no desenvolvimento deste trabalho. Para um estudo aprofundado dessa oposição e do obscurantismo em que foi lançada a obra de Tarde, remeto o leitor à dissertação de Eduardo Viana Vargas, publicada em livro (VARGAS, 2010).

\*

Todas as noções mencionadas anteriormente, das quais Tarde se vale para a elaboração de seu método monadológico, aparecem em maior ou menor grau neste trabalho. O recorte privilegiado para a elaboração desta monografia foi justamente aquele da diferença, que me pareceu render os melhores frutos e, sobretudo, a maneira menos traumática – reconhecer a própria abertura é sempre deixar-se vaziar – para compreender Tarde.

Um rápido sumário, portanto: o primeiro capítulo, “A descida monadológica”, explora as aproximações de Tarde com a monadologia de Leibniz, chamando atenção para a descontinuidade dos todos, a observação dos fenômenos em escala infinitesimal e o *reduccionismo* a que Tarde se propõe a partir das mônadas leibnizianas. O segundo capítulo, “Existir é diferir”, cuida do papel literalmente fundamental que a diferença exerce nas mônadas de Tarde e a maneira como ela estabelece a realidade como necessariamente contingente, no extravasamento de toda uma dimensão de possíveis cuja virtualidade é a condição da realidade ela mesma. O terceiro capítulo pretende

retomar a formulação de Tarde segundo a qual “ser é haver”, isto é, a recusa de Tarde por uma *ontologia* em favor de uma *ecologia*, nos termos que lá serão propostos. Apresenta, ainda, as noções de possessão para Tarde, decorrentes dessa transição, e um exemplo de como se poderiam apreender os fenômenos sociais na maneira como Tarde os situa.

O fragmento de direito futuro que exponho no título deste trabalho é, de fato, apenas um fragmento. Ele está localizado na conclusão da monografia, após a necessária incursão no pensamento de Tarde. A monadologia, conquanto reducionista, não é unívoca, e, dessa forma, teria me parecido incorreto situar todas essas livres inferências ainda no corpo do desenvolvimento. Outras aproximações são possíveis e necessárias; a que ofereço é apenas um recorte, que o leitor poderá acompanhar.

Há muitos elementos de Tarde que não serão trabalhados aqui; apenas para pontuá-los, lembro rapidamente das forças de crença e desejo, que não serão aprofundadas, e as leis de repetição, oposição e adaptação de que Tarde se vale para sua análise dos fenômenos sociais. Acredito, contudo, que, muito embora esses elementos sejam de grande importância, aproveitar em toda a extensão a *descida monadológica* de Tarde e os desenhos de seu método seja, neste momento, primordial. É isso a que este trabalho se propõe.

\*

Duas últimas anotações, contudo, antes de seguirmos adiante para o desenvolvimento do trabalho.

O lugar obscuro reservado ao legado de Tarde para a história da sociologia, apenas recentemente resgatado, teve por consequência a grande dificuldade em se ter acesso às suas obras, sobretudo em português. Foi necessário recorrer, portanto, em grande parte a obras escritas em outros idiomas. Para permitir que o texto fluísse, traduzi no corpo do texto todas as citações que retirei dos textos consultados, mantendo nas notas de rodapé a versão original, para a avaliação do leitor. Quatro importantes textos de Tarde foram publicados recentemente em português, em um único volume editado pela Cosac Naify. São os seguintes: *Monadologia e sociologia*, *A variação*

*universal, A ação dos fatos futuros e Os possíveis.* Como são todos independentes entre si, optei por citá-los individualmente, da mesma maneira como os relacionei nas referências bibliográficas. Para indicá-los de modo mais preciso, utilizei, nas citações, as abreviações dos títulos: *MS*, *VU*, *AFF*, e *OP*, respectivamente. Se a opção que fiz não se encaixa à risca nos padrões de referência, é porque esses padrões não permitiriam remeter o leitor imediatamente aos textos específicos, que, acredito, foi o que ocorreu da maneira proposta.

O leitor notará ainda que esta monografia toma para si a forma de um ensaio. Essa formatação pareceu-me interessante por dois motivos, que, creio, serão bem compreendidos: em primeiro lugar, a forma literária com que Tarde apresenta sua monadologia, que não vislumbrei apropriado deixar de lado nessa primeira incursão ao seu pensamento; em segundo lugar, porque, se forma é também conteúdo, não há outro modo de fazer justiça ao pensamento de Tarde que não pelo ensaio, isto é, pela experiência que sempre se traduz em ato, e da forma literária onde floresce a imaginação. Ou, com Tarde,

Então ficaria claro que a sistematização consumada e a propagação universal da ortodoxia científica tiveram por última e suprema razão de ser o desenvolvimento extraordinário de hipóteses, de heresias filosóficas, de sistemas pessoais e indefinidamente multiplicados, de fantasias líricas e dramáticas extraordinárias, nos quais se satisfaria plenamente em cada espírito, graças ao saber impessoal, a necessidade profunda de universalizar sua nuance especial, de imprimir no mundo sua marca. A inteligência levada ao extremo acabará por ser apenas um manual prático de imaginação (*MS*: 2007, p. 100).

## 1 A DESCIDA MONADOLÓGICA

É uma lei o que busca a ciência. Como suas análogas, no campo das ciências naturais, assim também deve proceder a sociologia. Essa intenção, conquanto não haja sido exclusiva de Gabriel Tarde – o positivismo sociológico que se consagrou após e apesar dele também partia de um ponto semelhante, num ensaio de incorporação metodológica das ciências da natureza, embora sob uma perspectiva absolutamente distinta –, foi o que lhe conferiu fôlego para empreender na busca de um estatuto científico para a sociologia no momento de sua emergência. Para Tarde, a ciência deve seu desenvolvimento à observação dos acontecimentos sob três processos distintos; em suas palavras, “[a ciência] procura, antes de tudo, não meramente as causas, mas as leis que governam a repetição, a oposição e a adaptação dos fenômenos” (TARDE, 2000, p. 9)<sup>1</sup>. Processos esses que, por sua vez, serão sempre coordenados (ou, para colocar de forma mais adequada ao pensamento de Tarde, *disseminados*) por forças que ele chamará de crença e desejo, ou, em outros termos, forças de distinção e mudança. Repetição, oposição, adaptação, crença e desejo: essas são todas ideias muito caras ao pensamento de Tarde e exploradas desde seus primeiros escritos filosóficos (DEBAISE, 2009). No entanto, ao longo do desenvolvimento de seu método de apropriação dos fenômenos sociais, Gabriel Tarde deverá adotar um ponto de vista – não aproveitado com intensidade nesses trabalhos anteriores – que parta do infinitamente pequeno, *infinitesimal*, e que afinal servirá de inflexão em seu percurso e permitirá extrair interpretações outras mesmo de seus textos anteriores. Antes dessa virada, portanto, Tarde opera

[...] em escala ‘macroscópica’, pois está preocupado com as propriedades e constituições do sujeito. No entanto, a transição para a monadologia, que será necessária à análise técnica da emergência do sujeito e dos fenômenos sociais, força-o a

---

<sup>1</sup> “She seeks, before all else, not the mere causes, but the laws that govern the repetition, opposition and adaptation of phenomena”, na fonte (n.f.).

transformar os conceitos de crença e desejo. Aquilo com que ele se ocupa a partir de *Monadologie et sociologie*, e que verdadeiramente nos interessa, é a busca pelo agente de conexão mínimo, microscópico, entre desejo e crença (DEBAISE, 2009, p. 226)<sup>2</sup>.

Essa mínima intersecção – esse mínimo ponto de vista – é o que Tarde chamará, tomando o nome de Leibniz, de *mônada*.

Em Leibniz, porém, as mônadas servem como categoria para as substâncias simples, cuja agregação forma os compostos; são as partes sem partes das coisas do mundo – “onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisão possível. Essas mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza” (LEIBNIZ, 1998, p. 10)<sup>3</sup>. Elas não podem ser

alterada[s] ou modificada[s] em seu interior por qualquer outra criatura, pois nada se lhe[s] pode transpor, nem se pode conceber nela[s] qualquer movimento interno que possa ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído lá dentro, tal como ocorre nos compostos, onde há mudança entre as partes. As mônadas não possuem janelas através das quais algo possa entrar ou sair (LEIBNIZ, 1998, p. 12)<sup>4</sup>.

As mônadas são vistas como partículas intransponíveis, tanto de onde as divisa o observador (não há nada para lá das mônadas que possa ser identificado), como do ponto de vista das próprias relações que elas estabelecem entre si. Elas nascem por criação e morrem por destruição, em movimentos que são sempre e necessariamente intrínsecos, uma vez que

---

<sup>2</sup> “[...] Tarde posed them on the ‘macroscopic’ scale because his inquiry concerned the faculties and constitutions of the subject. However, the passage to monadology, which will be required for the technical analysis of the emergence of the subject and of the social phenomena, forces him to transform the concepts of belief and desire. What he is interested in, from *Monadologie et sociologie* onward, and what mainly concerns us, is the quest for a minimal, microscopic, agency of connection between desire and belief”, n.f.

<sup>3</sup> “[...] où il n’y a point de parties, il n’y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature [...]”, n.f.

<sup>4</sup> “Il n’y a pas moyen aussi d’expliquer, comment une Monade puisse être altérée, ou changée dans son intérieur par quelque autre creature ; puis qu’on n’y sauroit rien transposer, ny concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté, ou diminué là dedans ; comme cela se peut dans les composés, ou il y a du changement entre les parties. Les Monades n’ont point de fenêtres, par les quelles quelque chose y puisse entrer ou sortir”, n.f.

nada pode atingi-las em seu interior. Elas são diferentes umas das outras, “porque jamais na Natureza há dois Seres perfeitamente um como o outro, nos quais não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada sobre uma qualidade intrínseca” (LEIBNIZ, 1998, p. 14)<sup>5</sup>, mas são, contudo, fechadas a qualquer influência que se lhes exerça desde o exterior. Em Leibniz, elas são ainda dotadas de *alma*, consideração que extrai da capacidade de as mônadas desenvolverem percepções e apetites – outra noção afinal aproveitada por Tarde.

No entanto, “As mônadas, filhas de Leibniz, seguiram caminho desde seu pai” (MS: TARDE, 2007, p. 53). Com essa declaração, que inaugura Monadologia e Sociologia, Tarde começa a deixar claro que sua tomada do conceito leibniziano de mônada difere radicalmente daquele que o cunhou. De fato, em Tarde a relevância da mônada encontra sua justificação enquanto categoria útil de análise – é dizer, enquanto perspectiva – mais do que propriamente em sua substância ou essência. As mônadas têm a seu favor o fato de serem capazes da “redução a uma só destas duas entidades, a matéria e o espírito, confundidas na segunda, e ao mesmo tempo a multiplicação prodigiosa dos agentes espirituais do mundo” (MS: TARDE, 2007, p. 53). O ponto de partida para o método monadológico de Tarde é, pois, precisamente este: de um lado, a redução do ser, até então cindido na dicotomia entre corpo e alma, a esta última, ou seja, ao espírito, o que o fará instaurar um monismo; e, de outro e conseqüentemente, a profusão dos agentes dotados de alma (o que quer dizer, simplesmente: sujeitos) no mundo. Parece-me que a consequência, fortemente material, talvez seja aqui mais fácil para uma primeira aproximação que a causa, eminentemente metafísica.

\*

---

<sup>5</sup> “Car Il n’y a jamais dans la Nature deux Êtres qui soyent parfaitement l’un comme l’autre, et où il ne soit possible de trouver une difference interne, ou fondée sur une denomination intrinseque”, n.f.

Tarde percebe como próprio do desenvolvimento científico que ele culmine na fragmentação dos todos homogêneos que se punha a estudar. Um exemplo favorece a exposição: instigada em primeiro lugar com a aparente desordem na pluralidade dos seres vivos, a ciência permitiu a classificação desses entes a partir de um grau ampliado de semelhanças, que deram impulso ao surgimento da botânica e da zoologia. O desenvolvimento de instrumentos de observação mais apurados, no entanto, trouxe a lume a célula, componente comum – em grau de semelhanças e diferenças infinitamente menor – aos corpos vivos, e que forçou a reunião desses dois ramos em uma disciplina maior, a biologia. Esses minúsculos componentes puderam ainda ser decompostos, levando à descoberta de suas estruturas, núcleos, moléculas, o átomo. Outros exemplos para essa constatação são recorrentes na obra de Tarde: “os progressos da química nos conduzem à afirmação do átomo, à negação da continuidade material que o caráter contínuo das manifestações físicas e vivas da matéria [...] parecia superficialmente revelar” (MS: TARDE, 2007, p. 53); “[os fundadores da teoria celular] romperam do mesmo modo a unidade do corpo vivo, decompueram-no em um número prodigioso de organismos elementares” (idem, p. 54); “a doença, outra entidade, tratada como uma pessoa pelos antigos médicos, pulveriza-se em desordens infinitesimais de elementos histológicos” (idem, p. 55); e mesmo a matemática é possível ver-se desdobrar “a partir da introdução do cálculo infinitesimal” (TARDE, 2000, p. 35). É da ciência que se pode esperar que

[...] no lugar das semelhanças meramente superficiais, aparentes e ilusórias, nós venhamos a distinguir outras semelhanças, então mais profundas e reais. De fato, nós passamos das semelhanças e repetições complexas e confusas do todo para as semelhanças e repetições das partes. [...] [E]las são infinitamente numerosas e infinitamente pequenas (idem, p. 12)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> “[...] *in place of the merely superficial, apparent, and deceptive resemblances among them, we have come to discern certain other resemblances, at once deeper and more real. In fact, we have passed from complex and confused resemblances and repetitions of the whole to resemblances and repetitions of the parts. [...] [T]hey are at once infinitely numerous and*



Em vez de seguir-se à “tendência, natural e *a priori*, aparentemente legítima, de escolherem-se os maiores fenômenos, mais imponentes e mais generalizados, para explicar os menos acentuados” (idem, p. 94)<sup>7</sup>, é do coração das ciências que estas comecem por questionar exatamente *como* esses fenômenos foram produzidos, ou como um tão alto grau de semelhanças foi capaz de surgir, a ponto de poder ser percebido em um primeiro momento como um único ser, ou um único objeto, quando se trata em realidade de um conjunto formado por partículas diferenciadas, e que a própria ciência desvela. À maneira como coloca Vargas (2000, p. 198),

Tarde não se cansa de repetir que se deve deixar de tomar os grandes e vagos fenômenos de superfície ou os raros conjuntos volumosos e aparentes como pontos de partida, e iniciar as análises pelos pequenos conjuntos, pelos fenômenos elementares, pelos detalhes precisos e profundos, pelas finas nuances sempre infinitamente numerosas e difíceis de serem percebidas.

Essa lição geral de ciência deve ser aproveitada para a sociologia. Se os exemplos suscitados por Tarde fazem comprovar que a ciência, primeiramente levada a crer no pequeno número de grandes similitudes que se lhe apresentaram, fez descontinuar esses *todos*, então cabe à sociologia cautela ao posicionar em estatuto privilegiado esses compostos organizados – religiões, instituições, Estados. Essa sugestão de modo algum põe em questão a existência de determinadas realidades sociais, mas vem questionar justamente como e pelo quê elas são formadas e se mantêm. Se para Tarde parece limitado e demasiado cômodo que o estudo de um fenômeno histórico explique-o a partir “[do] gênio da raça, [das] entranhas do povo, ator anônimo e sobre-humano” (MS: TARDE, 2007, p. 56), então nos será necessário um método que dê conta “de um acontecimento histórico qualquer por ações individuais apenas, [...] que serviram de modelo aos outros e se reproduziram em milhares de exemplares” (idem, p. 56). “A verdade”, diz

---

*infinitely small*”, n.f.

<sup>7</sup> “[...] *natural and a priori apparently legitimate tendency to choose the greatest, most widespread, and most imposing phenomena to explain the less marked*”, n.f.

Tarde, é que um fato social, qualquer que seja, “se transmite e se passa, não de um grupo social coletivamente em direção ao indivíduo, mas, antes, de um indivíduo [...] a outro, e que, nessa passagem, [ele] refrata” (TARDE, 1898, p. 67)<sup>8</sup>. Essas refrações individuais tomadas em conjunto são toda a realidade do fato social que se pretende estudar. Não há que se deixar enganar pela aparência de continuidade de um determinado fenômeno social – é necessário que a ciência se o faça descontinuar, que o decomponha em múltiplas relações travadas entre (e nos) indivíduos.

A redução monadológica ainda não encontra seu termo, contudo. Ela não é satisfeita apenas pela proliferação desses novos seres no mundo: desde Leibniz, ela deve ser aplicada radicalmente. Se foi possível perceber que os corpos eram compostos de minúsculos corpos, estes também, por sua vez, compostos de outros ainda menores, será também possível compreender que essas mínimas partes *agem* no mundo, umas em relação às outras, tencionando sua própria multiplicação, sua própria repetição. Essa *intenção*, assim declarada, de as coisas se perpetuarem – desde o mínimo movimento da partícula subatômica que atrai e agrega outras de forma a construir os átomos, e estes, moléculas; até a reprodução dos seres vivos, ou, mais, dos rituais de uma religião tomada em específico, ou das guerras e tratados de paz que fazem sobreviver às gerações as nações –, então nos depararemos com a necessidade de, uma vez por todas, colocar em questão uma dicotomia fundante, aquela que cindiu mente e matéria. Para Tarde, é novamente a ciência que empresta suas conclusões como exemplos para essa necessidade: “vejamos uma pequena massa de protoplasma, onde nenhum indício de organização pôde ser descoberto”, diz ele, para acrescentar: “no entanto, essa geléia executa movimentos, captura animais, os digere etc. Tem apetite, é evidente, e, por isso, uma percepção mais ou menos clara do que lhe apetece” (MS: TARDE, 2007, p. 73). Vista dessa maneira, é uma assertiva que não se

---

<sup>8</sup> “*La vérité est qu’une chose sociale quelconque [...] se transmet et passe, non pas du groupe social pris collectivement à l’individu, mais bien d’un individu [...] à un autre individu, et que, dans ce passage d’un esprit dans un autre esprit, elle se réfracte*”, n.f.

distancia de Leibniz, portanto, para quem as mônadas – para fazer valer seu princípio de mudança (nele, é de se destacar, sempre encerrada nas próprias mônadas) – seriam dotadas de percepções e movidas por apetites: “Se quisermos denominar Alma a tudo o que possui percepção e apetite, no sentido geral que acabo de enunciar, todas as substâncias simples ou mônadas poderiam ser chamadas Almas” (LEIBNIZ, 1998, p. 20)<sup>9</sup>.

O monismo que se propõe a unificar a dualidade entre corpo e espírito, e no qual Tarde aposta, é também ele singular, monadológico. Não pretende encarar mente e matéria como “duas *faces* de um mesmo fato”, nem “fazendo decorrer a matéria e o espírito, cuja natureza heterogênea não é negada, de uma fonte comum, de um espírito oculto e incognoscível” (MS: TARDE, 2007, p. 65): a primeira opção não revela senão mais do mesmo, e a segunda nos confere ainda um terceiro elemento, em vez de apenas dois. A verdadeira redução consiste em declarar que “*matéria é espírito, nada mais*” (idem, p. 65; grifei). Dessa afirmativa, contudo – e Tarde adverte –, é possível inferir que a realidade não pode ser senão afirmada por mim, isto é, que não há matéria que não seja necessariamente apenas um dos estados da mente daquele que a observa, o que é negar a realidade dos fatos. A interpretação monadológica dessa afirmação monista é a única que possibilita extrair dela seus melhores desdobramentos – e, por ser a única que efetivamente estabelece uma identidade entre esses dois elementos, pode inclusive invertê-la para declarar que mente também é matéria –; forçando-nos a admitir, portanto, que “todo o universo é composto de almas outras que a minha, mas no fundo semelhantes à minha” (idem, p. 65). Para Tarde, não há outra maneira de conceber a existência e a compreensão da realidade senão por assumir que há algo necessariamente afim entre nós e aquilo que nos é exterior ou de que somos compostos. Essa semelhança tem como ponto de

---

<sup>9</sup> “*Si nous voulons appeler Âme tout ce qui a perception et appétiti, dans le sens général que je viens d’expliquer ; toutes lus Substances simples ou Monades créées pourroient être appellées Ames*”, n.f.

partida – e isso começa a parecer bastante claro – a descontinuidade da matéria, que abarca o aspecto geral do qual a descontinuidade de nossos próprios corpos é apenas uma manifestação, mas ela deve ser aprofundada: se temos a capacidade de *perceber* o mundo – essa sendo a condição exclusiva da possibilidade de ciência –, e se soa profundamente anticientífico desconfiar que essa percepção possa simplesmente brotar da reunião das células nervosas que constituem o cérebro, então será necessário reconhecer percepção a essas células também, e assim a cada nível abaixo na descida monadológica, até chegar às mônadas.

Conceder a possibilidade de percepção àquilo que se divisa em escala infinitesimal deverá levar-nos a reconhecer que o universo esteja também prenhe de apetites, ou intenções, como dito mais acima. A ciência nos apresenta um universo em mudança gradual e constante; se cada partícula que o compõe tem percepção da multiplicidade de seu entorno, não é assumir demais que cada uma delas desenvolva interesses em relação às outras. A física desenvolveu leis para as manifestações de atração e repulsão das partículas carregadas; a química relacionou afinidades e reações moleculares; a biologia descreveu processos de digestão e reprodução atinentes aos seres vivos; caberá à sociologia ocupar-se também dos momentos em que relações, a princípio entre indivíduos, são propriamente formadas e irradiadas, e como esse interesse permite consolidar práticas, ritos, instituições, enfim, o todo homogêneo que se convencionou chamar sociedade. Essas duas capacidades – percepção e apetite, noção e interesse, ou, como Tarde as nomeou, crença e desejo – constituem, portanto, o que para Gabriel Tarde é o próprio *ser* das mônadas, na redução última da primeira dicotomia entre mente e matéria. É a partir dessas considerações, afinal, que Tarde pode extrair, como mencionado anteriormente, “a multiplicação prodigiosa dos agentes espirituais do mundo” (MS: TARDE, 2007, p. 53).

\*

Reconheço que o leitor, embora possa ter aceitado de bom grado a multiplicação dos agentes do mundo, possa não ter sido capaz de encontrar

neles qualquer vestígio de espírito. É verdade também que uma assunção desse porte pode parecer carregada de um inevitável antropomorfismo. Pior ainda, a relevância dessas considerações na análise de um determinado fato social – e, para o intuito deste trabalho, nos fatos sociais que encerram o direito – também soa duvidosa neste ponto. Os postulados apresentados até aqui, contudo, são a base sobre que Tarde constrói seu modo de apropriar-se dos fenômenos sociais, o que veremos adiante. É importante, antes, sedimentarmos essas bases, e para tanto parece necessário determo-nos ainda um pouco sobre o caráter espiritual dos “agentes do mundo”, e, após, refutarmos as objeções que se possam fazer quanto ao possível antropomorfismo das teorias de Tarde.

\*

Um artigo recente de Emanuele Coccia (2013) oferece outras pistas para a resolução da dicotomia entre mente e matéria da maneira proposta por Gabriel Tarde. Esse artigo não o cita entre suas referências, e em verdade tem por objetivo conferir estatuto filosófico à natureza – para Tarde, veremos adiante, trata-se justamente de conferir-lhe estatuto sociológico. As conclusões de Coccia, no entanto, não poderiam estar mais próximas dos princípios de Tarde: “trata-se de pensar o processo de gênese dos viventes [...] da mesma forma que a mente opera [...]: existe um cérebro de matéria, uma mente imanente à matéria em cada vivente” (COCCIA, 2013, p. 213).

Essas considerações são importantes para esclarecer que o abandono de uma divisão, muito cara à organização das ciências em geral, entre cultura e natureza – uma repetição, em outros termos, da mesma linha que divide o corpo do intelecto, ou a mente da matéria –, levado a efeito radicalmente, não prossegue sem a necessária equivalência entre mente e matéria. “Se as substâncias separadas, os puros intelectos, os anjos da tradição teológica não existem, é porque tampouco existem corpos simples entre os viventes” (idem, p. 215). Isso não deve querer indicar um

materialismo um pouco bruto que se esforça para traduzir qualquer manifestação psicológica ou mental em processos

bioquímicos ou fatos anatômicos [...] [mas] o contrário, que *a natureza, em todos os seus graus, é capaz de produzir fatos espirituais e culturais* (idem, p. 202, grifado no original).

Coccia revisita para tanto alguns textos de Darwin, preocupados menos com a adaptação anatômica *dos seres vivos ao ambiente* que os circundava do que com a adaptação *do meio ambiente por* esses seres vivos. É o caso dos vermes observados por Darwin nesses escritos, que, alimentando-se dos restos afundados na terra, tornam a própria terra que habitam mais favorável não apenas a outras espécies (como as plantas, diga-se, que aproveitam a matéria por eles reciclada), mas à própria espécie, “[transmitindo] o novo mundo para as gerações que os seguem” (idem, p. 203). Se a ideia daquilo que é humano construiu-se sobre o domínio e a transformação da natureza, da “capacidade de reagir à pobreza dos próprios meios físicos através de técnica e cultura” (idem, p. 205), então não restará opção a não ser negar o estatuto exclusivamente humano da cultura, e estendê-la aos demais viventes. É dizer que,

Se com a Origem das espécies Darwin terminou com o preconceito da separação da natureza humana do resto da espécie (produzindo, segundo Freud, uma das três grandes feridas narcisistas da modernidade), com a última das suas obras ele destrói o preconceito da separação da cultura *humana* daquela animal (idem, p. 205, grifado no original).

Onde, contudo, localiza-se, na matéria, no ser vivo *inferior*, seja ele planta, verme, animal, essa potência de cultura, ou de mente? Essa, embora legítima, é uma pergunta enviesada: ela parte do pressuposto de que existe cisão entre mente e matéria, e de que é possível localizar um desses termos no outro, qualquer que seja sua ordem – uma resposta apressada a ela pecará ou por exagerada teologia, se assume que “no início era o Verbo”, ou pelo materialismo bruto de que Coccia falava anteriormente, se reduz uma manifestação espiritual ao arranjo de elementos bioquímicos. Não, pelo contrário, o que há de se pôr em questão é a própria pergunta, e não restará opção senão reafirmar o monismo de Tarde, ou, como coloca Coccia,

“considerar cada ser vivente como uma mente em ato, como a realização de um *programa [pattern] cultural*” (idem, p. 210, interpolação e grifos no original).

Essas considerações ajudam a dissipar os preconceitos que a redução monadológica de Tarde pode suscitar. O argumento de Tarde parece, nessa perspectiva, inclusive mais conservador que o de Coccia: este não abre mão das figuras da inteligência ou do cérebro – invocando, sim, a materialidade da mente e a espiritualização da matéria, mas também assumindo (com o cérebro) certa centralização da espiritualidade, certo local onde essa intersecção ocorre, e arriscando (com a inteligência) imbricar algo de racionalidade –, enquanto Tarde concentra-se no mais mínimo, na manifestação de duas forças, que se traduzem em atos, chamadas crença e desejo, percepção e apetite. O exemplo de Coccia parece interessante porque também equivale mente e matéria (embora recorrentemente em formulação contrária, de que *matéria é mente*, de toda forma assimilável pelo monismo de Tarde) e, ao focar na proliferação das manifestações culturais da matéria, fornece pistas para uma interpretação relacional da mente, basilar para Gabriel Tarde: a cultura não é senão relacional; mesmo as espécies solitárias supõem uma relação com o ambiente, que é sempre uma relação com o outro, ou, mais simplesmente, uma relação. É possível, com Coccia, estender uma ideia de cultura, de apropriação, de transformação do meio (ou dos outros, ou ainda: que *sempre* são “os outros”) às demais coisas do mundo; por que nos pareceria estranho então identificar percepções e intenções como as forças mesmas que viabilizam essas modificações? É precisamente o argumento de Tarde.

\*

Seria possível refutar os esforços de Tarde (des)qualificando-os como antropomórficos. Essa afirmativa, sendo verdadeira, seria capaz de demonstrar que a monadologia não é outra coisa que uma repetição, em larga escala e sem crítica, das mesmas bases antropocêntricas que cindiram as ciências humanas das ciências da natureza; o argumento inovador de Tarde não passaria incólume pela primeira revisão de seus pressupostos; e seu

método não teria conseguido alcançar a redução que almeja, por assentar-se numa primeira divisão e prevalência do humano sobre o não-humano.

Para Tarde, contudo, a crítica que lhe imputa um antropomorfismo é ela própria antropocêntrica. De fato, declarar que a perspectiva que ele inaugura estende o estatuto humano aos agentes do mundo apenas pode partir daqueles que tomaram para si a exclusividade humana das manifestações espirituais. Em Tarde, a unificação da dualidade cartesiana entre mente e matéria lança a ciência não “em um antropomorfismo, mas em um *psicomorfismo* inevitável” (MS: TARDE, 2007, p. 65, grifado no original).  
Escreve ele:

Com certeza, se o preconceito de nos acreditarmos sempre superiores a tudo não nos cegasse, a comparação [da inteligência do humano em relação às manifestações espirituais de todo o resto] não penderia a nosso favor. É esse preconceito, no fundo, que nos impede de crer nas mônadas. Em seu secular esforço para interpretar mecanicamente tudo o que está fora de nós, mesmo o que mais brilha em traços de gênio acumulados, as obras vivas, nosso espírito [antropocêntrico] sopra, de certo modo, apagando todas as luzes do mundo em benefício de sua solitária fagulha (MS: TARDE, 2007, p. 74).

É dizer, com Vargas (2007, p. 16) que “a lição (neo)monadológica é dupla, pois supõe a descontinuidade dos elementos e a homogeneidade de seu ser”; ou, o que é o mesmo, que a matéria encontra manifestações físicas diferenciadas mundo afora, mas que a mente opera da mesma maneira em todos os níveis da escada monadológica: em formas mais ou menos elaboradas de ação das mesmas forças de crença e desejo. É o correspondente da formulação de Eduardo Viveiros de Castro (2011, p. 348-349) às cosmologias ameríndias, que – em oposição ao multiculturalismo que nos é familiar, que se apoia na “universalidade objetiva dos corpos e da substância [...] [e na] particularidade subjetiva dos espíritos e do significado” – chamou de *multinaturalismo* a noção ameríndia que “suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” – de



onde Vargas (2007, p. 25, grifo meu), aliás, conclui que “*a metafísica de uns é a cosmologia de outros*”.

De tudo isso – da pulverização da matéria pela ciência e sobretudo da espiritualização dessa poeira, à maneira como Tarde descreve –, outra conclusão não se há de extrair que, sendo todas as coisas *animadas*, em movimentos de crença e desejo, de apropriação e de interesse, de constituição de relações e modificações mínimas, infinitesimais, mas sempre *relações*, o ponto de vista sociológico seja necessariamente universal: há de se levar em conta que “*sociedade* é uma palavra que pode ser atribuída a *qualquer* associação” (LATOURET, 2002, p. 120, grifado no original)<sup>10</sup>. Nas palavras de Tarde (MS: 2007, p. 81, grifos meus),

[...] isso supõe, em primeiro lugar, que *toda coisa é uma sociedade*, que *todo fenômeno é um fato social*. Ora, é significativo que a ciência tenda, aliás por uma continuidade lógica de suas tendências precedentes, a generalizar estranhamente a noção de sociedade. [...] *Todas as ciências parecem destinadas a tornarem-se ramos da sociologia*. Sei perfeitamente que, por uma falsa compreensão do sentido desse termo corrente, alguns foram levados a ver nas sociedades organismos, mas a verdade é que, desde a teoria celular, os organismos é que se tornaram sociedades de uma natureza à parte.

Disso decorre necessariamente a abertura da sociologia que Tarde propunha. Não há, ao contrário do que se consolidou em termos de ciências sociais, que garantir espaço exclusivo à sociologia enquanto disciplina, de decantar de seu primordial objeto, o fato social, toda manifestação que não possa ser explicada exclusivamente por sobre outros fatos sociais – afinal, para Tarde, todos os fenômenos o são. Constituir-se por si e para si, como, de resto, as demais ciências, parecia-lhe inevitável; era uma espécie “de egoísmo, de individualismo científico, útil até certo ponto como todo egoísmo” (TARDE,

---

<sup>10</sup> “[...] *we have to understand that 'society' is a word that can be attributed to any association*”, n.f.

1898, p. 63)<sup>11</sup>, que poderia, contudo, tornar-se nocivo a si próprio se extrapolasse seus limites. O alerta de Tarde à sociologia nascente é que não se pretendesse exclusiva de si mesma, dada a profunda unidade da realidade universal, e sugeria: “tentemos preveni-lo ; procuremos, com toda a precisão que se fizer necessária, mas sem pretender, a nossa cara ciência, uma autonomia absoluta” (idem, p. 63)<sup>12</sup>.

\*

O estranhamento que o leitor deve sentir com a virada monadológica que Tarde propõe pode ser visto através da impertinência de suas bases em relação ao que se convencionou como método científico para a sociologia – e dela para seus congêneres, como a economia ou o direito. É sempre prudente lembrar que, com Tarde, estamos na borda da constituição da sociologia como disciplina independente, e localizamo-nos precisamente no momento da emergência das ciências sociais. O debate mais importante que Gabriel Tarde travou foi, sem dúvidas, com Émile Durkheim, que construiu escola e consagrou-se, afinal, “como pai da sociologia, enquanto Tarde foi neutralizado como mero precursor da disciplina” (VARGAS, 2004, p. 172). O problema, que aparece aqui, é que “nos apossamos de Tarde depois de termos sido tomados por Durkheim, pois geralmente é sob o crivo do pensamento durkheimiano que consideramos os escritos de Tarde” (VARGAS, 2000, p. 9). Faz sentido evidenciar, agora que se aproxima o fim deste primeiro capítulo, alguns princípios da perspectiva de Durkheim, que deixarão claras as divergências entre esses dois autores, de forma que possamos prosseguir mais livres da influência de um sobre o outro.

Para Durkheim, citado por Vargas (2000, p. 141),

---

<sup>11</sup> “*d'égoïsme, d'individualisme scientifique, utile dans une certaine mesure comme tout égoïsme*”, n.f.

<sup>12</sup> “*Tâchons de le prévenir ; cherchons avec toute la précision désirable, mais sans prétendre pour la science qui nous est chère à une autonomie absolue*”, n.f.

O homem é duplo. Nele existem dois seres: um ser individual que tem sua base no organismo [...]; e um ser social que representa em nós a mais alta realidade na ordem intelectual e moral que possamos conhecer pela observação, isto é, a sociedade.

Bruno Latour (2012) confere a essa posição de Durkheim o nome de “perspectiva de dois níveis” (“*two-level standpoint*”, ou “*2-LS*”). Essa perspectiva parece atravessar inúmeras ciências ocupadas com a observação de fenômenos coletivos complexos, e supõe que existam diferenças fundamentais entre o nível onde se situa o indivíduo e aquele em que se põe o agregado, além da necessidade de se observarem os fatos através de dois níveis de análise correspondentes, um *micro* e um *macro*. Esse ponto de vista não é exclusivo de Durkheim, certamente, mas é ele quem – inaugurando, para a história institucional da disciplina, a sociologia – o aplica de maneira decisiva no campo sociológico, instaurando, no mesmo golpe, tantas outras dualidades caras ao desenvolvimento do pensamento social: indivíduo e sociedade, sensações e conceitos, simples e complexo, homogêneo e heterogêneo etc.

Trata-se, portanto, como um dos princípios da sociologia durkheimiana, de observar que, na medida em que está inserido em uma determinada realidade social, o homem é construído e dirigido por uma organização independente dele e que o supera. Os recortes nessa organização são o que ele chamará de *fatos sociais*, constituídos por maneiras “de agir, pensar e sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências individuais [...] [e] dotados de poder imperativo e coercitivo em virtude do que [impõem ao indivíduo], quer ele queira quer não” (DURKHEIM apud VARGAS, 2000, p. 142). Essa entidade supra-individual ganha, em Durkheim, a forma do organismo, “a reboque do sucesso das ciências biológicas pós-Darwin” (VARGAS, 2000, p. 145), recurso analógico que encerra o “postulado segundo o qual o domínio social constitui uma realidade *sui generis*, como a realidade da vida é *sui generis* em relação às partículas materiais que a compõem” (idem, p. 145). Como a vida parece, nessa linha de pensamento, irreduzível à matéria, assim “a sociedade [é] irreduzível à natureza” (idem, p. 146): a realidade dos fenômenos sociais, de

ordem eminentemente moral, não pode ser explicada por outra ciência que não a própria sociologia.

É apenas um prolongamento dessa afirmativa que a sociologia deva estabelecer – ao contrário do que vimos com Tarde – limites definidos para os objetos postos sob sua análise; por “uma série de procedimentos retórico-analítico-institucionais bastante próximos às práticas de purificação” (VARGAS, 2000, p. 139), Durkheim pretende expurgar de seu fato social qualquer aproximação dos domínios da psicologia ou da biologia. É dizer, numa formulação que ficou célebre, que o *social explica-se pelo social*, e que, se há pontos de intersecção entre a parte-indivíduo e o todo-sociedade, estes “[...] não são fenômenos sociológicos em sentido estrito. Eles dependem de ambos os domínios ao mesmo tempo, e seria possível denominá-las sociopsíquicos” (DURKHEIM apud LATOUR, 2010, p. 31)<sup>13</sup>. O enviesamento da questão social a essa maneira traz consigo, contudo, alguns desarranjos, que permanecem abertos:

A consequência de uma distinção desse porte é que quase todas as questões levantadas pela teoria social foram forjadas na busca pelo caminho que leva um nível ao outro: a pesquisa deve iniciar pelo nível micro ou macro? O macro representa uma mera agregação ou algo *sui generis*? Como alguns fenômenos macro emergem das interações que ocorrem no nível micro [...]? É possível reconciliar esses dois níveis por outra teoria, mais abrangente [...]? É possível imaginar um nível intermediário, *meso*? E assim por diante (LATOUR, 2012, p. 591)<sup>14</sup>.

É possível perceber o peso do legado de Durkheim e desse arranjo fundamental, que literalmente colocou de lados opostos indivíduos e

---

<sup>13</sup> “[...] *They are not phenomena which are in the strict sense sociological. They depend on both domains at the same time, and one could call them socio-psychical*”, n.f.

<sup>14</sup> “*The consequence of such a distinction is that almost all the questions raised by social theory have been framed as the search for the right pathway that leads from one level to the other: should the inquiry begin from the micro or from the macro level? Is the macro a mere aggregate or a sui generis? How do some macro features end up emerging out of the interactions going on at the micro level [...]? Is it possible to ‘reconcile’ the two levels by another more encompassing theory [...]? Is it possible to imagine an intermediary level, a ‘meso’ one? And so on*”, n.f.

sociedades – “a sociedade tanto se impõe ao indivíduo, quanto se opõe a ele, ou seja, ela é a fonte criadora do indivíduo ao mesmo tempo que mantém uma existência *sui generis*” (VARGAS, 2000, p. 161) – no pensamento social que lhe sucedeu. O direito é um de seus herdeiros, sem sombra de dúvida; o positivismo jurídico que deu corpo a uma ciência do direito não a constituiu senão pelos mesmos métodos de purificação que Durkheim havia empregado à sociologia, e o necessário atrelamento da existência e validação da relação jurídica a espaços institucionais (a autoridade competente que tem o poder, no âmbito do legislativo, de criar uma norma, ou a autoridade que tem competência para aplicá-lo, no âmbito do judiciário, para falar das teorias mais ortodoxas) não deixa de recorrer a seus estatutos ontológicos diferenciados dos simples indivíduos.

Acredito que tenha podido ensaiar algumas justificativas para o desconcerto que se sente ao percorrer algumas noções fundantes da monadologia de Tarde: o que ele postula certamente difere da visão durkheimiana, organicista, mas não de modo meramente vetorial. Sua monadologia não cuida de divisar o mundo a partir do nível individual para chegar ao social; ela dificilmente poderia ser tida por individualista. A sociologia, como falamos, é para Tarde necessariamente universal: a ela interessa colocar em questão justamente a sociedade e, assim, também o indivíduo – visto que também ele é uma realidade social *per se*, constituído das imbricadas relações entre essas mínimas, diferentes e diferenciantes, forças que chamou crença e desejo.

\*

Este primeiro capítulo pôde, assim espero, apresentar o leitor às bases do método monadológico de Tarde. É com as mônadas de Leibniz que ele nos sugere duvidar da irreduzibilidade dos todos, sobretudo em sociologia; tudo, para Tarde, é sempre redutível – daí a importância do *infinitesimal* em sua obra –, até o ponto em que não reste senão a afirmação das puras forças de crença e desejo, que lançam as mônadas umas às outras. É dizer, simplesmente, que nós deveremos estar atentos às relações que se

constituem, se conservam ou se rompem, que as mônadas – os menores elementos do ponto de vista de cada ciência – realizam. Como citei anteriormente, contudo, a apropriação de Tarde pelas mônadas difere radicalmente de Leibniz. Duas incursões são ainda necessárias neste ponto, e veremos ambas seguidamente. Já estamos familiarizados com essas mínimas perspectivas; trata-se agora de compreender, com as mônadas, que, para Tarde, *existir é diferir*, e que *ser é haver*.

## 2 EXISTIR É DIFERIR

Leibniz já havia indicado que as mônadas – como tudo na Natureza, dizia – são “diferenciadas (dotadas de qualidades que as distinguem umas em relação às outras) e diferenciantes (animadas por uma força imanente de mudança contínua ou diferenciação)” (VARGAS, 2010, p. 210)<sup>15</sup>. De fato, ao observar os fatos e os seres em escala monadológica, como faz Tarde, é de se prestar atenção aos detalhes, também infinitesimais. Os cientistas, vimos, parecem ter empreendido os maiores esforços para provar a pertinência dessa hipótese: tudo aquilo que parecia homogêneo no maior, uma vez rompido, mostrava-se constituído pelas prodigiosas relações da profusão dos menores, que diferenciavam uns dos outros na mesma medida em que eles próprios se diferenciavam. Se esses cientistas – sociólogos da natureza, como Tarde chamaria –, contudo, ignoram as nuances das partículas, tratam-nas pelo geral e quanto a este prometem enunciar suas leis, a eles é possível desculpar: essas partículas são inúmeras e, mais, lhes são exteriores. Essa é uma justificativa razoável para a ciência em geral seguir numa perspectiva aberta – “mas não para as sociedades humanas, vistas de dentro: nós sabemos que, nesse caso, a soma é *sempre* menor que a menor de suas partes” (LATOURETTE, 2008, p. 19, grifado no original)<sup>16</sup>. Em escala monadológica, cada diferença assume um papel realmente fundamental, e cada mínima diferença é, ao mesmo tempo, a maior delas; se forças de distinção e de mudança constituem a alma das mônadas, então toda alteração, por menor que seja, em seu sentido, direção ou trajetória, será decisiva para o *ser* da mônada. Ou, nas palavras de Tarde,

---

<sup>15</sup> “[they are] differentiated (equipped with qualities that distinguish one in relation to the others) and differentiating (animated by an immanent power of continuous change or differentiation)”, n.f.

<sup>16</sup> “[...] but not for human societies, viewed from inside: we know for certain that, in this case, the sum is always smaller than the tiniest of its parts”, n.f.

Existir é diferir; na verdade, a diferença é, em certo sentido, o lado substancial das coisas, o que elas têm ao mesmo tempo de mais próprio e de mais comum. É preciso partir daí e evitar explicar esse fato, ao qual tudo retorna, inclusive a identidade da qual falsamente se parte. Pois a identidade é apenas um *mínimo*, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse (MS: TARDE, 2007, p. 98, grifado no original).

Novamente o pensamento de Tarde aqui soa contra-intuitivo. Ele já nos colocou complicações demais na base dos fenômenos, em relação à simplicidade aparente que a superfície apresenta; ele fez observar que cada partícula tem suas próprias intenções e seus próprios interesses, provavelmente indetermináveis. Contemplar a realidade, por outro lado, parece-nos levar à conclusão de que, se essas diferenças profundas – profundas, aliás, em todos os sentidos que esse termo possa carregar – realmente existem, elas servem apenas para que delas surja o homogêneo: não é assim que se justificariam as complexas diferenças das partes, pela simples regularidade dos compostos? Não seria a diversidade dos átomos apenas um passo para a homogeneidade das moléculas; a pluralidade dos seres vivos não encontraria justificativa na conservação de um bioma; as inúmeras paixões e ações e a história de cada indivíduo não representariam apenas o ponto intermediário, através do qual a solidez das instituições poderia surgir? Qual a importância da diferença, afinal, se ela serve apenas para produzir mais semelhança, essa, sim, cientificamente relevante? Essa é uma pergunta que o leitor deverá entender em toda a sua extensão teleológica e, sobretudo, compreender em suas implicações políticas. Até aqui, o que Tarde pôde perceber foi que “a diferença produz harmonia e que, por sua vez, a harmonia engendra a diferença; e assim por diante” (VU: TARDE, 2007, p. 139). Trata-se – e os questionamentos anteriores indicam a sua necessidade – de avaliar “qual desses dois termos apresenta-se a nós como subordinado ao outro” (idem, p. 140).

Tomemos em primeiro lugar o que o bom senso nos parece aconselhar. Como escreve Tarde, “a ideia de harmonia supõe a relação das



partes de um todo harmonioso a um *objetivo comum* que a colaboração delas realiza” (idem, p. 141). Instituir a semelhança como a finalidade da diferença é uma opção estacionária: a realização da harmonia não poderá ceder lugar à mudança, sempre instigada pelas mínimas diferenciações das partes, ou ela não teria sido, desde o início, harmônica em seu sentido mais preciso. Dizer que as coisas visam à harmonia é, dessa forma, crer em um estado (futuro, necessariamente, uma vez que a observação nos indica que ainda não chegamos lá) de coisas que, uma vez alcançado, simplesmente permaneceria. É supor, afinal, na duvidosa existência de um tempo atemporal – o tempo não pode ser medido senão à medida que muda. Ou, como Tarde ironiza, “se tudo vem da identidade e tudo visa e dirige-se a ela, qual a origem desse rio de variedade que nos deslumbra?”; “do casamento do monótono com o homogêneo, que pode nascer senão o tédio?” (MS: TARDE, 2007, p. 105). A linha de pensamento segundo a qual tudo surge da identidade e tudo a ela retorna – a hipótese de Deus, diga-se – não resiste à aplicação de sua própria lógica; é dizer, com Tarde, que “a Harmonia não explica tudo, já que não explica seu próprio efeito” (VU: TARDE, 2007, p. 141).

Assim, a questão que se nos colocava – da importância da diferença quando comparada à semelhança – parece já de antemão contrária à própria contemplação que permitiu formulá-la. É que, em todo lugar e a todo momento, as semelhanças, que observamos serem formadas de pequenas diferenças, encaminham-se para a sua própria diferenciação; a harmonia, sim, parece apenas o meio, o estado intermediário que se coloca entre uma diferença e outra, de uma diferença que segue diferindo. O “exemplo das sociedades é precisamente muito adequado para fazer perceber este importante fato e para sugerir ao mesmo tempo sua verdadeira significação”, diz Tarde (MS: TARDE, 2007, p. 99), com o que ilustra:

Homens que falam, todos com uma diversidade de sotaques, de entonações, de timbres de voz, de gestos: eis aí o elemento social, verdadeiro caos de heterogeneidades discordantes. Mas, com o tempo, dessa Babel confusa destacam-se hábitos gerais de linguagem, formuláveis em leis gramaticais. Estas, por sua vez, servem apenas pelo relacionamento de um maior

número de falantes juntos, para realçar a feição própria de suas ideias: outro gênero de discordância.

Tarde não nega a possibilidade de harmonia, portanto, mas a subordina a um princípio geral de diferença. A diferença, nesse sentido, tem a vantagem de ser objeto dela própria; ao contrário da semelhança, que imobiliza – e, se móvel ou contingente, não se justifica –, a diferença aparece aqui como o verdadeiro “motor da história”: o lugar conferido por Tarde à diferença instaura uma dialética, é certo, mas uma dialética necessariamente distinta. O exemplo fornecido por ele demonstra que a diferença se move por repetições – que um olhar desatento tomaria como homogêneas –, mas elas são “repetições diferenciais e diferenciantes” (DELEUZE, 1994, p. 308)<sup>17</sup>. A oposição, ou antítese, noção cara à ideia da dialética, assume aqui a espécie da qual a repetição é o gênero: a antítese não é senão um caso de repetição – e, por isso, um caso de diferença –, assim como o círculo, retomando a citação anterior de Tarde, não é senão um caso da elipse. A diferença, dessa forma, se diferencia (isto é, instaura um novo grau de repetições, ou semelhanças) apenas para poder continuar diferindo. Para Tarde, é “a diversidade, e não a unidade, [que] está no coração das coisas” (idem, p. 104). Deleuze (1994, p. 314) permite resumir o papel literalmente essencial que Tarde confere à diferença, quando diz:

Precisamente a repetição é que serve à diferença. Isso porque nem a oposição, e nem mesmo a adaptação, sugere a figura livre da diferença: a diferença ‘que a nada se opõe e que serve a propósito algum’, e que é ‘o objetivo último de todas as coisas’ (*L’opposition universelle*, p. 445). Desse ponto de vista, *a repetição está entre duas diferenças*; é o que nos permite passar de uma ordem a outra de diferença: da diferença exterior à interior, da diferença elementar à diferença transcendental, da diferença infinitesimal à diferença pessoal e monadológica. A repetição, portanto, não é o processo pelo qual a diferença aumenta ou diminui, mas o processo pelo qual

---

<sup>17</sup> “[...] *differential and differentiating repetitions*”, n.f.

a diferença 'vai diferindo' e 'toma a si própria como seu objetivo' (grifado no original)<sup>18</sup>.

Pensar a diferença dessa maneira leva-nos ainda a outra conclusão, que o bom senso também parece contrariar: é a diferença, e não a semelhança, que permite, afinal, que as coisas permaneçam. Essa consideração não nos deve soar estranha; verificamo-la quando exploramos, com Tarde, o monismo monadológico, e percebemos que a possibilidade mesma da inteligência é devida sobretudo à minuta observação das almas, traduzidas em forças de crença e desejo, que as mônadas carregam: nada surge *ex nihilo*. Toda diferença leva consigo um aspecto, um lado, daquilo em relação ao qual ela se diferenciou – ou não seria a diferença, mas a pura criação. A observação não nos falta com a verdade quando demonstra que a espécie viva visa a perpetuar-se, que “há algo nela que luta para conservá-la contra tudo o que busca dissolvê-la. [Assim como] todo governo [...], cujo papel essencial é sempre dizer-se, acreditar-se, querer-se instalado no poder para sempre” (MS: TARDE, 2007, p. 105). Mas essa observação não estará completa se não considerar que “durar é mudar” (VU: TARDE, 2007, p. 136), ou que o meio adequado da própria conservação seja sempre ele a diferença.

A diferença está, pois, no início e no fim das coisas, ela é “o alfa e o ômega do universo” (MS: TARDE, 2007, p. 98). Colocá-la nesse lugar privilegiado traz suas próprias implicações, contudo. Se é certo que tudo difere, e se é certo também que é dessas diferenças que surge a possibilidade de permanência – a mudança é a constância do universo –, não é menos certo que nem toda diferença mostra-se capaz de instaurar um novo grau de repetições ou semelhanças. Para Tarde, essas diferenças que não se realizam

---

<sup>18</sup> “[...] *it is rather repetition which serves difference. For neither opposition nor even adaptation presents the free figure of difference: that difference 'which opposes nothing and which serves no purpose', which is 'the final end of all things' (L'opposition universelle, p. 445). From this point of view, repetition is between two differences; it is what enables us to pass from one order of difference to another: from external to internal difference, from elementary difference to transcendent difference, from infinitesimal difference to personal and monadological difference. Repetition, therefore, is not the process by which difference is augmented or diminished, but the process by which it 'goes on differing' and 'takes itself as its end'*”, n.f.

em toda a extensão que pretendem são da maior relevância; são elas que fazem comprovar a prodigalidade da diferença e seu papel fundamental para a análise dos fatos sociais. É necessário recorrer à dimensão dos possíveis.

\*

A afirmação da ordem dos possíveis, em Tarde, não pode ser lida senão como a necessária extensão do lugar em que ele coloca a diferença. Toda variação tende a perpetuar-se, isso está claro, mas como se pode enunciar, ao mesmo tempo, que *tudo* difere, e que *toda diferença* tem por intenção a própria conservação? Poderíamos ensaiar responder, tentando-nos manter ainda sob os termos de Tarde, que a pergunta foi elaborada de maneira equivocada, e que, enquanto o segundo termo representa uma variação de grau (a diferença diferenciante), o primeiro representa as variações individuais (as diferenças que diferem). Essa resposta, contudo, não nos seria satisfatória: em verdade, ela se aproxima mais do nosso recorrente apego às semelhanças do que do distinto papel da diferença. Insistir na hipótese da diferença é, nesse sentido, ter de novamente duvidar daquilo que se apresenta a nós como dado; em outras palavras, é renunciar à realidade, para afirmá-la outra vez ao final.

Para Tarde, assim como, divisados em escala infinitesimal, são infinitos os sujeitos que compõem o mundo, também são infinitas as diferenças que se podem estabelecer neles e entre eles. A incidência, que a pergunta pôde formular, dessas duas direções que empregam os movimentos infinitos de diferença – uma que poderíamos chamar de horizontal, na medida em que agrega as diferenças entre indivíduos tomada uma mesma ordem de repetição, e outra, vertical, que inaugura novas ordens de diferença –, é sempre conjunta, porém limitada pela finitude do mundo que as encerra. A realidade, portanto, lança a diferença à competição – em processos de repetição, oposição e adaptação, modulados pelas ondas de crença e desejo que se estabelecem nos pontos determinados do plano.

Essa consideração merece um à parte. É de bom tom esclarecer que a competição que Tarde comenta não pode ser observada sob o prisma evolucionista, de adaptação do indivíduo ao meio, mas, antes, como a

necessidade, surgida de um universo limitado, de afirmação do caráter singular do indivíduo em relação aos demais. Nesse ponto, Tarde afirma que “é um erro socialista achar que a fortuna crescente do rico seja um roubo feito ao pobre”, indicando ainda que “negar a necessidade da concorrência comercial é o verdadeiro erro socialista” (OP: TARDE, 2007, p. 217-218). Não arrisco afirmar que Tarde não defendesse o capitalismo, à época aproveitando sua fase industrial, mas uma interpretação mais interessante (para a compreensão de Tarde, sobretudo) dessa análise não a faria distar dos pressupostos que carrega: parece-me que ela se aproxima menos à defesa de um modo de produção do que à denúncia da crença, que o “erro socialista” toma, em processos de diferenciação (ou produção de diferenças) que não suponham a perda (“o roubo feito ao pobre”) e, por isso mesmo, a competição (“a necessidade da concorrência comercial”) em primeiro lugar. Esse ponto de vista não se afastaria, pois, da crítica que, hoje, Žižek (2008, p. 14) elabora em relação ao que chama de “utopia marxiana”:

[...] o que Marx ignora é que [...] esse obstáculo/antagonismo [de uma produção capitalista automotriz] como a ‘condição de impossibilidade’ do desenvolvimento completo das forças produtivas é simultaneamente sua ‘condição de possibilidade’: se retirarmos esse obstáculo, a contradição inerente do capitalismo, nós não ganhamos a pulsão desenfreada à produtividade, finalmente dissociada de seu impedimento, nós perdemos a produtividade ela mesma, que parecia simultaneamente criada e contrariada pelo capitalismo<sup>19</sup>.

Tarde parece estar, dessa forma, novamente preocupado com o caráter infinito das variações mínimas, localizadas num espaço que, por sua vez, é determinado. Os termos de Žižek, muito embora se destinem a outra discussão, aqui se tornam úteis para ler a hipótese lançada por Tarde: em um universo onde toda diferença seja capaz de se desenvolver, sem que a relação

---

<sup>19</sup> “[...] what Marx overlooked it that [...] this inherent obstacle/antagonism [‘of self-propelling capitalist productivity’] as the ‘condition of impossibility’ of the full deployment of productive forces is simultaneously its ‘condition of possibility’: if we abolish this obstacle, the inherent contradiction of capitalism, we do not get the fully unleashed drive to productivity finally derived of its impediment, we lose precisely this productivity that seemed to be generated and simultaneously thwarted by capitalism”, n.f.

de uma a outra tenha por condição o necessário aniquilamento de tantas diversas, ou ainda, ali onde a potência traduz toda a sua extensão em ato, já não há diversidade, não há diferença – para Tarde, não há nem sequer realidade: a “condição de impossibilidade” da diferença é a sua mesma “condição de possibilidade”. Afinal, “se todos os possíveis fossem realizados de uma só vez, como poderíamos passar de uma existência para outra?” (VARGAS, 2007, p. 27), ou, como no exemplo de Tarde,

se o universo se compusesse de um só indivíduo vivo, se toda a evolução cósmica se reduzisse a essa única evolução individual, [...] nada barraria ou pareceria barrar o curso dessa evolução única, e ela atingiria seguramente seu fim. O mesmo já não acontece se vários indivíduos são chamados a evoluir juntos e lado a lado [...] (AFF: TARDE, 2007, p. 180).

A pluralidade dos indivíduos, a manifesta prodigalidade da diferença é a causa e a consequência de seu próprio abortamento: “em princípio, toda realidade é concebida como contendo essencialmente um excesso da *potência* sobre o *ato*” (OP: TARDE, 2007, p. 200, grifado no original). É o extravasar da potência no ato que justifica a ordem dos possíveis não realizáveis, para Tarde. Essa dimensão assume relevância na medida em que ela se torna a condição da realidade e nos permite compreendê-la: aquilo “que existe no real são emergências produzidas pelos encontros fortuitos e inumeráveis de séries repetitivas, [...] inteligíveis com relação a infinitas séries de relações ou encontros virtuais” (VARGAS, 2007, p. 26), ou, ainda, que “a soma dessas *refrações*, do impulso inicial de um inventor, de um descobridor, de um inovador ou de um modificador qualquer, anônimo ou ilustre, *é toda a realidade de uma coisa social em um determinado momento*” (TARDE, 1898, p. 67, grifei)<sup>20</sup>. Encarar a realidade como necessariamente contingente, como o resultado que surge da interseção de inúmeros possíveis, é ao mesmo tempo encará-la como o descarte de outros tantos; é reconhecer

---

<sup>20</sup> “L’ensemble de ces réfractions, à partir d’une impulsion initiale due à un inventeur, à un découvreur, à un innovateur ou à un modificateur quelconque, anonyme ou illustre, est toute la réalité d’une chose sociale à un moment donné”, n.f.

que “não se pode conceber uma realidade sem virtualidade” (*OP: TARDE*, 2007, p. 214).

Chegamos, então, a duas conclusões: a primeira, que observamos, é que a realidade exige a eleição contingente de uma determinada linha de possibilidades. É como se os possíveis apresentassem-se à realidade em rede, e no entanto ela pode seguir apenas um de seus ramos. Na eleição que torna determinados possíveis realizáveis, séries de outros tantos são deixados de lado. “Para um desenvolvimento único, bilhões de abortos!”, diz Tarde (*MS: 2007*, p. 124) – “*abortos de outrem*” e “*abortos de si*”, ele esclarece (*OP: 2007*, p. 216, grifado no original): “É por uma série de abortos que o tipo dos vertebrados, tão admirável em sua essência pura, tornou-se mamífero, homem, europeu, francês, eu” (*idem*, p. 220). Foi, afinal, porque o ato não exauriu a potência que a realidade tomou a forma pela qual se apresenta, e que situa a diferença em seu distinto lugar. A segunda consideração, que se implica, é que, se é certo que “sempre que uma realidade morre, ela sepulta consigo seu cotejo de possíveis” (*idem*, p. 214) – ou seja, se cada diferença que não se consegue afirmar, não consegue afirmar também a dimensão (poderia dizer: imensidão) diferenciante que ela poderia instaurar –, é certo também que “sempre que uma realidade nasce, ela faz avançar em um grau seu cotejo de possíveis” (*idem*, p. 214). Em outras palavras: a diferença que se afirma, afirma com ela inúmeras possibilidades que, sem ela, não estariam ali. Novamente, Tarde ilustra: se a Grécia houvesse sido conquistada pelos persas na batalha de Matarona, “essa conquista é um possível de 1.º grau. A substituição da língua e da civilização helênicas pela língua e a civilização persas, consequência possível, mas não necessária dessa conquista, é um possível de 2.º grau etc.” – e, “prossequindo, chegar-se-ia à conclusão de que o Impossível é um Possível de infinitésimo grau” (*idem*, p. 213).

Em meio à desordem dos possíveis, que papel cabe à lei? Para Tarde, “os tipos são apenas freios, as leis são diques opostos em vão ao transbordamento das diferenças revolucionárias, intestinas, nas quais se elaboram em segredo as leis e os tipos de amanhã” (*MS: TARDE*, 2007, p.

106). Enunciar uma lei, no caso das ciências da natureza, é estabelecer uma necessidade; essa necessidade, contudo, não necessariamente será sempre satisfeita: “‘Se o fato A se reproduz, o fato B se reproduzirá’, *o que é certo*, embora não seja certo que o fato A se reproduzirá” (OP: TARDE, 2007, p. 195, grifado no original). Ele cuida de explicar:

Em outras palavras, convém distinguir claramente três coisas: as necessidades, as realidades, as possibilidades. As necessidades, as leis do mundo, têm um duplo conteúdo: um conteúdo real, que é um pequeno ponto; e um conteúdo não real, as possibilidades, que são um todo infinito. As leis são aplicáveis inclusive ao irrealizável; e seu imenso seio, onde as existências se despejam em vão continuamente, jamais é ultrapassado ou preenchido por elas. As leis – juízos universais, no caso das leis civis; juízos universais e necessários, no caso das leis naturais – são palácios incomensuráveis como os fenômenos que as atravessam e que não parecem feitos para tão majestosas construções. Um desejo de infinito acha-se no fundo das leis (idem, p. 211-212).

As leis existem e são úteis na medida em que exprimem, de forma lógica, um determinado caminho possível entre os inúmeros que se apresentam à realidade. É necessário não perder de vista, contudo, que “as propriedades, como os direitos, nascem dos fatos” (idem, p. 224), ou seja, que elas exprimem sua atualidade na mesma proporção em que se deixam vazar pela virtualidade que as origina e se inscreve dentro delas: mesmo o mais estrito e exclusivo direito “sempre nos deixa certa latitude, nem que seja a de exercê-lo em tal ou tal momento, ou de não exercê-lo. O que os juristas chamam a *ação* não é o direito, mas seu exercício, que sempre poderia ter sido um pouco diferente” (idem, p. 197, grifado no original). Para Tarde, a lei “não é mais do que uma referência, [...] não é a estrutura a partir da qual se pode deduzir qualquer motivação individual ou à qual o comportamento individual deve obedecer. A lei anda lado a lado com uma multiplicidade de casos e precedentes” (LATOURE, 2010, p. 152)<sup>21</sup>. Para Latour (idem, p. 152),

---

<sup>21</sup> “[...] is never seen as more than a reference, a summary, a memory, a ‘composite photograph’, a guide; it is not a structure from which one could deduce any individual motif or to



Quando Tarde ouvia as palavras ‘leis sociais’ em Spencer ou mesmo em Durkheim, ou ‘leis naturais’ quando lia os cientistas da natureza, ele sabia, em primeira mão, que isso era, na melhor das hipóteses, uma metáfora legal, e que jamais poderia ser a maneira como os elementos e compostos verdadeiramente conspiram em conjunto<sup>22</sup>.

O que é interessante observar, aqui, é que, contrariamente aos cânones ortodoxos da sociologia durkheimiana, segundo os quais a realidade social é um fato tomado como exterior ao indivíduo, indiferente às relações que a pluralidade dos indivíduos comporta – e, se nos esforçarmos nessa perspectiva, poderemos dizer que ela é exterior à diferença e, portanto, exterior à mudança – a sociologia de Tarde, assentada sobre as bases da diferença imanente, é animada, *pulsante*. As leis jamais são eternas: nem as leis da natureza o são – “é infinitamente provável, vendo-se a nitidez com que se destacam as faunas características de cada etapa geológica, que se produziu, nos começos de uma espécie, *algo* de desconhecido [...], isto é, contrário a nossas leis ordinárias” (OP: TARDE, 2007, p. 232, grifado no original) –, então como poderíamos pretendê-las para a sociologia, ou mesmo para a história? Ler Tarde é jamais se distanciar da afirmação de que “o real é um dispêndio de *possível*” (idem, p. 212, grifado no original), e que há de se garantir aos possíveis – sejam as revoluções bem ou mal sucedidas – o seu inerente “*direito à inutilidade*” (idem, p. 227, grifado no original): é dali mesmo, do intrinsecamente inútil, do impotente, do possível não realizável, em suma, que está o germe da mudança, da diferença e, bem entendido, da realidade.

\*

Antes de seguir ao próximo capítulo, parece necessário esclarecer, num parágrafo, que a defesa de Tarde pelo aspecto fundamental da

---

*which individual behavior should obey. The law sits side by side with a multiplicity of cases and precedents*”, n.f.

<sup>22</sup> “When Tarde heard the words ‘laws of society’ in Spencer or even Durkheim, or ‘laws of nature’ when reading natural scientists, he knew, first hand, that this was, at best a loose legal metaphor, and that it could never truly be the way that elements and aggregates would conspire together”, n.f.

*diferença* não pode ser lida da mesma maneira como, hoje, levantam-se os movimentos em favor da *diversidade* sem que algo se perca no processo. É que, vista a partir de Tarde, a defesa da diversidade soa mais como a afirmação de diferenças *iguais*, digamos, e jamais de diferenças *diferentes*. O discurso da diversidade limita-se, no geral, à defesa da diversidade *sexual*; esse é um primeiro ponto. Mais que isso, porém, ele segue a enxergar, na sexualidade, “o fundamento de nossa identidade” (REVEL, 2006) – “identidade”, aqui, é uma palavra que não se dissocia das implicações taxonômicas que carrega. Se “podemos verificar no mundo contemporâneo novas taxonomias sobre a sexualidade, fundamentadas em estudos biomédicos”, e o “clamor pelo respeito aos diferentes modos de expressão da sexualidade humana”, é também certo que “a sexualidade humana jamais se adaptou às normas jurídicas, às classificações estatísticas, aos dogmas religiosos e aos ideais sociais” (CAMARGO, 2013, p. 2). Não é coincidência, portanto, que a defesa da diversidade esteja atrelada à luta, via legislativo ou judiciário, da ampliação do âmbito de aplicação de determinadas normas, da interpretação estendida de certos direitos – sem que, contudo, tencione questionar esses direitos eles mesmos –, nem que ela se valha de *categorias* sexuais e suas nomenclaturas correspondentes. Da perspectiva de Tarde, parece-me, pode-se observar que a defesa da diversidade não é, contrariamente ao esperado, senão a defesa da semelhança, do apego a esses “diques opostos em vão às revoluções intestinas” que são as leis e os tipos. Partindo de Tarde, portanto, somos levados a crer que a resposta “não parece estar no domínio da igualdade e nem da diversidade. É no domínio da singularidade que os sujeitos encontrarão uma solução para o enigma da sua sexualidade” (idem, p. 2), e a afirmar que “jamais se é qualquer coisa, porque não se é apenas um objeto no discurso, as práticas e as estratégias do poder, mas uma subjetividade que jamais cessa de inventar-se a si própria, de variar em relação consigo mesma” (REVEL, 2006).

### 3 SER É HAVER

O lugar central que a noção de mônada ocupa nos escritos de Tarde, sua defesa intransigente da diferença, sua desconfiança pelos todos homogêneos – tudo isso não nos estaria levando irremediavelmente à afirmação do indivíduo, como categoria privilegiada de análise? Acredito que não. Dizia, no início deste trabalho, que a apropriação de Tarde pelas mônadas difere radicalmente daquele que as cunhou. Até o momento, é verdade, parece termos visto apenas a confirmação de certos elementos presentes desde a Monadologia de Leibniz: o apreço pelo infinitamente pequeno já estava lá; a resolução do monismo monadológico, que permitiu a Tarde afirmar que “matéria é espírito, nada mais” (MS: TARDE, 2007, p. 65), a partir da identificação de percepções e apetites inerentes às mônadas, lá encontrava suas bases; e mesmo o caráter essencial, fundamental da diferença poderia ter sido diretamente extraído de lá sem muitas perdas. É certo que, para Leibniz, as manifestações das diferenças encontram sua justificação numa ideia de Harmonia pré-estabelecida, que Tarde rejeita em favor da pura contingência da realidade, mas isso não pareceria autorizar destacar a *descida monadológica* de Tarde como *radicalmente* distinta. A solução para a questão que se levanta no início deste capítulo é, no entanto, precisamente o lugar onde Tarde mais acentuadamente descontinua a monadologia emprestada de Leibniz – descontinuidade que, aliás, não poderia ser mais literal:

O que Tarde propõe [...] é uma monadologia renovada, vale dizer, uma teoria social que retenha, de Leibniz, o princípio da continuidade (que fundamenta o cálculo infinitesimal) e o dos indiscerníveis (ou da diferença imanente), e que abra mão dos princípios da clausura e da razão suficiente (em suma, da hipótese de Deus), em que Leibniz havia encerrado as mônadas (VARGAS, 2004, p. 174).

É, afinal, uma necessidade lógica do argumento de Tarde que ele acabe por repelir a ideia das mônadas como “nano-indivíduos física e metafisicamente estáveis” (NODARI, 2013): se ele recusa a tomar como dados os todos homogêneos, entes supra-individuais externos à minuta ordem onde

as diferenças florescem e as mudanças efetivamente ocorrem, isto é, se ele rejeita a ideia de “tipos divinos inteiramente prontos *ab initio*” (MS: TARDE, 2007, p. 59); e se é justamente essa consideração que o permite afirmar que “*toda coisa é uma sociedade*, que todo fenômeno é um fato social” (idem, p. 81, grifado no original), então não é menos necessário reconhecer que não há ente individual que não deva ser questionado: “esses elementos últimos, aos quais chega toda ciência, o indivíduo social, a célula viva, o átomo químico, só são os últimos da perspectiva de sua ciência particular” (idem, p. 57). Nem as mônadas passam incólumes, pois, à redução ao infinitamente pequeno. “Não há meio algum”, diz Tarde, “de se deter nessa inclinação para o infinitesimal, que se torna, de modo sem dúvida muito inesperado, a chave do universo inteiro” (idem, p. 58). Ou, nas palavras de Vargas (2004, p. 174, grifado no original), “Tarde rompe a clausura das mônadas leibnizianas como os cientistas haviam quebrado o átomo: se os átomos são turbilhões, as entidades finitas não constituem realidades *sui generis*, mas *integrações de diferenças infinitesimais*”.

Todo o ser das mônadas, isso vimos anteriormente, constitui-se senão de uma série de pequenas variações, moduladas por forças de crença e desejo. Essas forças têm, em Tarde, as mesmas propriedades com que estamos acostumados em física; elas provocam deslocamentos, desvios, alterações, diferenças – são traduzidas em ações. Dito de outra maneira, portanto, uma mônada “está inteiramente lá onde age” (MS: TARDE, 2007, p. 80), de forma que ela representa “o ponto de interseção entre duas forças possessivas” (DEBAISE, 2008, p. 454)<sup>23</sup>, e jamais uma estrutura determinada. Começa a ficar claro, então, que, se Leibniz (1998, p. 12) tende a ver que as mônadas são fechadas em si, “não possuem janelas através das quais algo possa entrar ou sair”, e que elas têm a forma de uma “câmara escura”, dotada de um “*fundo sombrio*: dele ela tira tudo, e nada vem de fora ou vai para fora” (DELEUZE, 1991, p. 54), para Tarde elas são abertas<sup>24</sup>, não cabendo dizer,

---

<sup>23</sup> “[...] *le point d’intersection entre deux forces possessives*”, n.f.

<sup>24</sup> Em verdade, dizer das mônadas que elas sejam “abertas” não parece satisfazer

delas, quaisquer caracteres que não a afirmação das próprias forças de cujo ponto de encontro elas são a expressão.

Assim como toda força, para que gere movimento, deve ser aplicada sobre outro corpo, e assim como toda diferença não se pode evidenciar senão pela comparação entre dois termos, “entregue a si mesma uma mônada nada pode. Eis aí o fato capital, e ele serve imediatamente para explicar um outro: *a tendência das mônadas a se reunirem*” (MS: TARDE, 2007, p. 90, grifado no original). A força explica-se pelo deslocamento, a diferença explica-se pela comparação; as mônadas, por consequência, explicam-se necessariamente pelas outras, isto é, pelas relações que articulam entre si. É isso o que está em jogo quando Tarde (idem, p. 113, grifos no original) afirma que

Toda a filosofia fundou-se até agora no verbo Ser [*Être*] cuja definição parecia a pedra filosofal a descobrir. Pode-se afirmar que, se tivesse sido fundada no verbo Haver [*Avoir*], muitos debates estéreis, muitos passos do espírito no mesmo lugar teriam sido evitados. ~ Deste princípio, *eu sou* [*je suis*], é impossível deduzir, mesmo com toda a sutileza do mundo, qualquer outra existência além da minha; daí a negação da realidade exterior. Mas coloque-se em primeiro lugar este postulado “*Eu hei*” [*j’ai*] como fato fundamental; o *havido* [*eu*] e o *havendo* [*ayant*] são dados ao mesmo tempo como inseparáveis<sup>25</sup>.

---

completamente a distinção que Tarde impõe a elas, quando comparado a Leibniz. Soa, a meu ver, como um bom recurso retórico – que, pela utilidade, será aproveitado para o desenvolvimento deste trabalho –, não deixando transparecer, pela contradição dos termos aberto/fechado, a radicalidade da apropriação de Tarde. As mônadas de Tarde, se podem ser vistas como um *ponto de interseção*, não devem ter – para tomar os termos de Deleuze (1991) – nem câmaras, nem fachadas, porque *elas não têm interior*. Essa consideração, que poderia negar, *contrario sensu*, que algo pudesse também ser exterior a elas, torna-se no entanto a confirmação de que, para a mônada, o exterior é tudo o que há. Isso nos livra já de antemão de buscas inúteis pela *essência* da mônada, e nos permite seguir analisando-a em seu estatuto necessariamente relacional.

<sup>25</sup> É certo que a tradução, para o português, do *Avoir* francês comporta duas possibilidades: haver e ter. A nota de tradução do volume de Monadologia e Sociologia que serviu de referência para este trabalho tem boas considerações a respeito; é de se destacar aqui que “em português, enquanto o verbo ‘ter’ absorveu todo o sentido possessivo do *avoir* francês, a designação do sentido de existência ficou a cargo do ‘haver’. Como notou Santoro (2004: 543), ‘há sempre uma diferença de nuance’ entre ‘ter’ e ‘haver’, pois enquanto o ‘ter’ ‘conserva o aspecto tranquilizante e sólido de uma posse’, o ‘haver’ envolve ‘a ideia de eclosão, de evasão

Para Vargas (2007, p. 34-35),

A renúncia à metafísica do ser – ou à ontologia – em favor de uma metafísica do haver – ou, como sugeriu Milet (1970: 164), da ecologia – exige, portanto, uma mudança radical: em vez de buscar a essência identitária dos entes, cabe defini-los por suas propriedades diferenciais e por suas zonas de potência.

A abertura das mônadas de Tarde leva-o, portanto, a defini-las sempre *em relação às outras*. É por isso, aliás, que, na busca pelo infinitesimal, encontra-se “a chave do universo inteiro”: a mônada “é um *meio universal* ou que 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” (idem, p. 80, grifado no original). Assim como no plano cósmico tudo pode ser sempre posicionado da perspectiva de um corpo desde a descoberta das leis da gravitação, tudo pode ser sempre observado a partir de uma mônada, de acordo com suas leis de possessão. A sociedade – e novamente não nos devemos esquecer da máxima segundo a qual *tudo é uma sociedade* –, para Tarde, é precisamente isto: “a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (idem, p. 112), ou como no exemplo: “quando entro em comunicação verbal com um ou vários de meus semelhantes, *nossas mônadas respectivas*, segundo meu ponto de vista, *apreendem-se reciprocamente*” (idem, p. 117). Uma possessão, uma *apreensão*, não é mais, contudo, que uma *perspectiva*. O mistério que se colocava para a compreensão das sociedades, o vácuo deixado pelas teorias de *two-level standpoint*, que Latour (2012) comentava, é assim resolvido pela “diferença de perspectiva, [que] não é uma partilha ontológica” (VARGAS, 2007, p. 25). Compreendida dessa maneira, toda sociedade, todo indivíduo, toda mônada

---

e de flexibilidade’, sendo mais adequado para designar, não ‘um objeto que se possua solidamente’, mas sua ‘irrupção’ na existência” (VARGAS, 2007, p. 43). Como anotou Viveiros de Castro (2005) na Rede Abaeté de Antropologia Simétrica, a proposta de tradução de *avoir* por *haver*, e não *ter*, nos abre a possibilidade dos neologismos “de havência e de havente. A havência é a potência do evento, a apreensibilidade do que ocorre. [...] Contra o ente e o agente, o ‘hajente’, isto é, o havente, e seu havido”.

não são senão uma tomada de perspectiva, um ponto de vista, a partir da qual se irradia uma profusão de relações.

\*

Estão claras as proporções que tomam a rejeição de Tarde pela “filosofia do Ser”, em benefício de uma “filosofia do Haver”. Se a primeira não admite qualquer variação do *ser* – “entre ser ou não ser, não há meio termo” (MS: TARDE, 2007, p. 114) –, e, tomando por privilegiado o verbo identitário por excelência, não consegue deduzir outra existência que não a própria daquele que anuncia; a segunda nos permite uma série de variações – sempre “se pode haver [ter] mais ou menos” (idem, p. 114) – e coloca, desde o início, a necessidade de um segundo elemento para a explicação do primeiro. É compreensível, portanto, por que, pautada numa ontologia, a sociologia (mas não só ela) tenha ido buscar a constituição de um *ser social*, que deveria, pelas próprias condições do *ser*, bastar-se em si própria. Se toda sociedade, contudo, vista desde a segunda perspectiva, aparece senão como a *possessão* de cada uma de suas partes em relação a todas as outras, ainda nos é lícito procurar saber se essas relações se desenvolvem sempre da mesma maneira, ou se comportam apropriações diferenciadas.

Tarde não faria justiça ao papel fundamental da diferença, contudo, se afirmasse que todas as relações ocorrem de maneira semelhante. A relação que uma mônada articula com a outra é o germe mesmo da mudança, e portanto sempre admite “formas extremamente variadas” (idem, p. 112). Essas relações – que Tarde chama de possessões – podem ser observadas, no entanto, segundo duas variações principais: possessões recíprocas e possessões unilaterais. Ao leitor caberia questionar, neste momento, o que Tarde compreende por estas segundas formas de possessão, se lembra que a sociedade toma a forma da “possessão recíproca [...] de todos por cada um” (idem, p. 112). É precisamente o que nos cabe esclarecer.

Para Debaise (2008, p. 453), é preciso em primeiro lugar estabelecer que, quando Tarde trata de possessões, ele não está falando de relações de poder. A possessão carrega consigo um caráter ao mesmo tempo

bidimensional e individualizante, na medida em que o sujeito se individualiza paralelamente ao objeto, e apenas o faz porque o objeto também se individualiza, isto é, se afirma nesse encontro. Trata-se, para ele,

de opor dinâmicas de ações imperceptíveis que se reportam a outras ações, e que por suas relações e suas tensões dão corpo aos indivíduos. Lá onde a questão do poder pressupõe uma realidade dada por direito, a possessão é inseparável dos processos de individuação, da emergência de indivíduos a partir de uma realidade literalmente 'pré-individual' (idem, p. 453)<sup>26</sup>.

Toda possessão reivindica, dessa forma, uma via de mão dupla. É este o motivo por que Tarde escolheu esta palavra – *possession* –, e não outra, como apropriação ou propriedade. Aquilo que possui, por possessão, está também apto a ser possuído. Dessa maneira, tratar de possessão unilateral não exclui, em toda sua extensão, o momento de reciprocidade que se estabelece numa tal relação. A possessão unilateral é a forma da relação *extra-social* (MS: TARDE, 2007, p. 115), isto é, aquela que se impõe entre uma mônada (ou um indivíduo) e um conjunto indiscernível de outras (ou uma associação realizada em um grau de repetições e diferenças no qual ele não pode penetrar). Na ilustração de Tarde (idem, p. 118),

[...] quando olho, quando escuto, quando estudo a natureza ambiente, as pedras, as águas, as próprias plantas, cada um dos objetos de meu pensamento é um mundo hermeticamente fechado de elementos que sem dúvida se conhecem ou se apreendem entre si intimamente, da mesma forma que os membros de um grupo social, mas que não se deixam abraçar por mim a não ser em bloco e de fora.

A solidez da matéria representa, aqui, a capacidade de resistência que a realidade exterior – essa reunião indiscernível de elementos – tem em relação a nós. Resistir, nesse sentido, é também uma relação; dizer que a

---

<sup>26</sup> “[...] *d’opposer des dynamiques d’activités imperceptibles qui portent sur d’autres activités et qui par leurs relations et leurs tensions donnent naissance à des individus. Là où la question du pouvoir présuppose une réalité donnée en droit, la possession est inséparable de processus d’individuation, de l’émergence d’individus à partir d’une réalité littéralement ‘pré-individuelle’.*”



matéria é sólida é o mesmo que dizer “que ela é indócil; é uma relação *dela a nós* e não *dela a ela*, apesar da ilusão contrária” (idem, p. 125, grifado no original). É esse momento de reciprocidade que ocorre mesmo nas possessões unilaterais, aliás, a condição da compreensão da realidade. A possessão unilateral é aquela que, em Tarde, mais se aproxima da ideia de um sujeito em relação a um objeto – embora este sujeito, temos de reconhecer, passaria melhor por “um quase-sujeito, posto que também quase-objeto, [...] enquanto o predicado [...] seria mais um quase-objeto, já que também quase-sujeito” (VARGAS, 2007, p. 42) –, ou do proprietário em relação à propriedade, que não interessa àquele senão em sua exterioridade.

Por sua vez, a possessão recíproca – que poderíamos chamar *stricto sensu*, para manter o jargão – estabelece-se entre uma mônada e todas as demais tomadas individualmente. O mundo social, “o único que nos é conhecido de dentro” (idem, p. 25), é especialmente interessante, porque permite que vejamos “as mônadas apreenderem-se de maneira nua e sensível pela intensidade de seus caracteres transitórios plenamente desdobrados um diante do outro, um no outro, um pelo outro” (MS: TARDE, 2007, p. 118). É a possessão recíproca – a forma da *relação intra-social* (idem, p. 115) – “a relação por excelência, a possessão típica da qual o restante não é senão um esboço, ou um reflexo” (idem, p. 118).

Isso não quer dizer, contudo, que dentro de uma mesma ordem social não convivam as relações de possessão unilateral e recíproca conjuntamente. Sobre essa consideração, Nodari (2013, grifos e interpolação no original) infere que

Tarde via a sociedade de seu tempo funcionando por meio da ‘possessão’ – afinal, *tudo* funciona por meio de possessões de mônadas. Isso não quer dizer que a sua monadologia a justificasse: ela ainda era muito dominada (cenário que estaria mudando, segundo o autor), pela ‘possessão unilateral’: ‘a do escravo pelo mestre, do filho pelo pai ou da mulher pelo marido’. Uma tal forma de posse seria (e aqui entra o plano discursivo prescritivo) *inferior* à ‘possessão recíproca, [...] de todos por cada um’. Além disso, poderíamos dizer que no capitalismo, não há, de fato, relações de *possessão recíproca*: aquilo que se tem passa a se tornar parte do Ser, a posse se

torna uma propriedade, se estabiliza como uma qualidade do sujeito.

O que está em jogo quando Tarde postula o abandono do *ser* pelo *haver*, portanto, não é apenas (embora também o seja) a reivindicação de um novo espaço onde a sociologia – e, bem assim, a filosofia e todas as demais ciências – possa buscar a compreensão dos fatos que se põem diante dela. É, sobretudo, a alteração do modo como, historicamente, as relações intra-sociais, “entre-seres” (idem), foram elaboradas, para toda a tradição ocidental: a rejeição da noção de “propriedade” – que obnubila a profunda distinção do outro, enquanto passa a caracterizar, unilateralmente, o “eu” que o apropria –, fundante do direito, pela mais fértil da “posse”. Para Tarde, além da conclusão de que, se “o ser é o haver, segue-se que toda coisa deve ser ávida” (MS: TARDE, 2007, p. 123) – o que nos faz remeter ao neologismo útil de Viveiros de Castro (2005), citado anteriormente: *havida*, ou ainda, *hávida* –, a prevalência do haver pelo ser deve significar que “o oposto verdadeiro do *eu* não é o não-eu, é o *meu*”, que se realiza na exata medida em que *eu* – por oposição, portanto – torna-se também o *meu* de outrem.

\*

São algumas as motivações, apresentadas por aqueles que estudaram a produção acadêmica de Tarde e seus desdobramentos no contexto da emergência das ciências sociais, para seu repentino desaparecimento e relativa proscricção na academia, logo após sua morte: fala-se da incapacidade de Tarde em formar uma *escola*, um séquito que pudesse dar continuidade a seus escritos – no que Durkheim, por exemplo, teve êxito –; da necessidade de uma teoria social que pudesse conferir uma certa ordem à sociedade francesa, em meio a ebulições políticas na virada do século XIX para o século XX, à qual a monadologia de Tarde não pareceria suficientemente estável (VARGAS, 2000); da insistência de Tarde em escrever mais literariamente do que de maneira objetiva (DE TARDE *apud* VARGAS, 2000). Para Latour *et al.* (2012, p. 600, grifei), contudo, a monadologia, “introduzida na teoria social por Tarde por meios literários, [foi] depois

abandonada pela falta de meios de *verificação empírica*<sup>27</sup>. Acredito que esse último ponto mantenha-se até hoje. Admito que a teoria de Tarde, com seu apreço pelo infinitamente pequeno e pelo constitutivamente diferente, pareça sedutora; ao mesmo tempo, no entanto, partir da mônada como um ponto de vista parece mergulhar qualquer tentativa de explicar os fenômenos sociais num empreendimento vão e, ao contrário do que supunha Tarde, longe de universal.

É justamente o que Latour *et al.* (2012) pretendem colocar à prova – e o leitor deverá compreender, nesse esforço, a importância deste aposto –, em artigo intitulado ‘*The whole is always smaller than its parts*’ – *a digital test of Gabriel Tarde’s monads*. Já visitamos um de seus pressupostos: o de que “a maior parte dos modelos de comportamento coletivo – pouco importa se cuidam de átomos, gases, moléculas, insetos, formigueiros, mercados, populações, Estados etc. – são formulados” (idem, p. 595)<sup>28</sup> a partir de uma perspectiva de dois níveis (*two-level standpoint*, ou *2-LS*), cuja maneira de

manusear a distinção entre macro-estruturas e micro-interações consiste em estabelecer um primeiro nível de entidades individuais [...] de forma que possam observar se essas dinâmicas de interação [entre indivíduos] levam a um segundo nível, aquele dos agregados, para o qual já se geraram propriedades suficientes que o permitam ser chamado de ‘estrutura’, isto é, outra entidade, em relação à qual é possível dizer-se ‘maior do que a soma de suas partes’ (idem, p. 595)<sup>29</sup>.

Para Tarde, parecia claro que reconhecer a emergência de uma estrutura, ou de uma entidade supra-individual, não resumia mais que nossa

---

<sup>27</sup> “Introduced in social theory by Tarde through literary means and then abandoned because of the lack of empirical handles”, n.f.

<sup>28</sup> “most models of collective behaviour are framed, no matter if they deal with atoms, gas, molecules, insects, swarms, markets, crowds, States, artificial lives, etc.”, n.f.

<sup>29</sup> “[...] handling the distinction between macro-structures and microinteractions consists in establishing a first level of individual entities, then adding to them a few rules of interaction, in order to observe whether the dynamics of interaction lead to a second level, that of aggregation, which has generated enough new properties to deserve to be called a ‘structure’, that is, another entity for which it is possible to say that ‘it is more than the sum of its parts’”, n.f.

“tendência inexplicável a imaginar homogêneo tudo o que ignoramos” (MS: TARDE, 2007, p. 96), de tomar como dado aquilo que justamente se precisa explicar. Latour *et al.* não distam dessa conclusão, afirmando que “quanto mais complexa, mais embaraçada for a forma de reunir os dados [sobre uma determinada entidade], tanto mais inclinado será o observador a sujeitar-se à 2-LS” (LATOURET *et al.*, 2012, p. 593)<sup>30</sup>. Eles percebem, no entanto, que, se Tarde não possuía mecanismos refinados para comprovar, por experimentação, a prevalência da monadologia como perspectiva, então a internet, a socialização e, sobretudo, a disponibilização de dados em rede trouxeram o ponto de vista monadológico ao nível do senso comum – apenas os cientistas, acostumados a caminhar sempre do geral para o específico ou vice-versa, com estatutos ontológicos necessariamente distintos, ainda não perceberam:

O conteúdo de nosso argumento pode ser observado considerando como perfis atualmente disponíveis em tantas plataformas digitais estão rapidamente modificando a definição mesma do que são os indivíduos – e, de maneira correlata, como devemos lidar com os agregados. Embora essa redução das conexões sociais à páginas html ligadas a outras possa soar drástica demais, é a própria experiência de navegar por plataformas como Flickr, Academia.edu ou MySpace, ou de documento para documento, encontrando pessoas e explorando comunidades sem ter de mudar de nível que desejamos utilizar como um modo de repensar a teoria social (idem, p. 592)<sup>31</sup>.

Se para o leitor pode parecer curioso buscar na internet a prova da monadologia de Tarde, isso não deve soar, contudo, inesperado: toda ideia de diferença e de socialidade para Tarde, ao prescindir dos territórios

---

<sup>30</sup> “the more cumbersome the data gathering is, the more inclined one will be to go on 2-LS”, n.f.

<sup>31</sup> “The gist of our argument may be offered by considering how profiles now available on so many digital platforms are quickly modifying the very definition of what individuals are – and, correlatively, how we should handle aggregates. Although this reduction of the social connections to html pages linked to other html pages may sound too drastic, it is this experience of clicking our way through platforms such as Flickr™, Academia.edu™ or MySpace™, of surfing from document to document, encountering people and exploring communities without ever changing level that we wish to use as an occasion to rethink social theory”, n.f.

marcados que fazem a divisa entre os elementos e as estruturas, é composta precisamente sobre *redes*. Latour *et al.* lançam-se ao desafio – a introdução é acolhedora: “todos nós já tivemos a experiência de preparar-nos para um encontro buscando na internet o nome da pessoa que iremos encontrar”, dizem eles (idem, p. 592)<sup>32</sup> –; começando por um nome, deparamo-nos em primeiro lugar com um amontoado de termos que, de início, soam vagos. O exemplo aqui é o nome *Hervé C.*, que uma busca breve indica ser professor na *Paris School of Management*, estudioso dos *padrões de votação entre acionistas de empresas*, e *PhD pela Penn University*. A associação entre esses três últimos termos – o local de trabalho, o objeto de estudo, a trajetória acadêmica – e o primeiro parece-nos óbvia, e sem sombra de dúvidas elas começam a desenhar uma noção – provisória, necessariamente – para aquele que tomamos como ponto de partida, ao ponto em que poderemos elaborar a questão: “Quem é este *ator*? Resposta: *esta rede*” (idem, p. 593, grifado no original)<sup>33</sup>. Seguir a trajetória desde uma instituição não torna o exemplo menos verdadeiro: se buscarmos *Paris School of Management*, veremos que ela conta com *Hervé C.* em sua lista de docentes, um estudioso de *padrões de votação entre acionistas de empresas*, além de tantos outros – percorrendo esse trajeto de um ponto ao outro e de volta, “nós não mudamos de nível, mas simplesmente nos detemos momentaneamente em um ponto, o ator, antes de passar aos atributos que o definem” (idem, p. 593)<sup>34</sup>. Se um indivíduo define-se pelas relações que trava com a instituição, a instituição define-se da mesma maneira com o indivíduo, e, ao mesmo tempo, que a mudança de perspectiva de um termo para outro permite observar a profunda distinção nos interesses de um e de outro, sobre um e sobre outro.

---

<sup>32</sup> “We all had the experience of preparing a meeting by searching on the web the name of the person we are soon to meet”, n.f.

<sup>33</sup> “Who is this actor? Answer: this network”, n.f.

<sup>34</sup> “By circulating in such a way from the actor to the network and back, we are not changing levels but simply stopping momentarily at a point, the actor, before moving onto the attributes that define them”, n.f.

O que importa, nesse curto exemplo – o artigo original conta com outros, mais complexos, mas este parece-me suficiente para o interesse deste trabalho –, é perceber que “os agentes não podem ser tomados como *interagindo* uns com os outros; eles *são* uns os outros, ou melhor, eles *têm* um ao outro”<sup>35</sup> (idem, p. 598, grifei). Partir de um elemento para constituí-lo como a necessária relação com todos os outros é precisamente colocar em evidência a perspectiva monadológica: “uma mônada não é uma parte de um todo, mas um ponto de vista sobre todas as outras entidades tomadas separadamente, e não como uma totalidade” (idem, p. 598)<sup>36</sup>. O que acontece aqui?

Com efeito, nós desenhamos uma mônada, isto é, um ponto de vista altamente específico – esta ou aquela entidade – sobre todas as outras entidades presentes em nossa base de dados. O interessante desta navegação é que ela não parte de indivíduos intercambiáveis – como na 2-LS – mas individualiza uma entidade desenvolvendo seus atributos. Quanto mais longa é a lista de itens, mais precisa se torna a perspectiva dessa mônada individual. Começa-se por um ponto, um lugar, e termina (provisoriamente) como uma mônada com um interior encapsulado em um envelope. Seguisse a busca, o ‘mundo inteiro’, diria Leibniz, seria ‘absorvido’ ou ‘refratado’ através desse ponto de vista idiossincrático (idem, p. 599)<sup>37</sup>.

Mesmo este trabalho, portanto, está sujeito a esse método investigativo. Ele não pode ser definido senão pelas relações que se fazem entre todos os autores, ideias e instituições que participaram – na avidez de se perpetuarem – de sua emergência. A dimensão da produção intelectual, onde a diferença parece exercer-se de maneira mais óbvia para nós, ganha então uma

---

<sup>35</sup> “[...] *agents cannot be said to interate with one another, they are one another, or better they own one another*”, n.f.

<sup>36</sup> “*A monad is not a part of a whole, but a point of view on all the other entities taken severally and not as a totality*”, n.f.

<sup>37</sup> “*In effect, we have drawn a monad, that is, a highly specific point of view —this or that entity— on all the other entities present in the dataset. The point of this navigation is that it does not start with substitutable individuals —as in the 2-LS— but individualizes an entity by deploying its attributes. The farther the list of items extends, the more precise becomes the viewpoint of this individual monad. It begins as a dot, a spot, and it ends (provisionally) as a monad with an interior encapsulated into an envelope. Were the inquiry to continue, the ‘whole world’, as Leibniz said, would be ‘grasped’ or ‘reflected’ through this idiosyncratic point of view*”, n.f.

característica necessariamente *plana*, e rejeita, de início, qualquer noção de *propriedade intelectual*. Este é provavelmente o melhor exemplo para situarmos as ideias de Tarde sobre a posseção recíproca de que tratávamos anteriormente: é reconhecer que toda produção, onde se manifesta a diferença, é uma tomada de posse, que a afirma ao mesmo tempo que, de rebote, afirma todas as outras tomadas separadamente. Entidades, instituições, obras, indivíduos; se o exemplo foi apropriado, estamos prontos para admitir, com Tarde, que nada, afinal, surge *ex abrupto*, e que não há criação *ex nihilo*.

## CONCLUSÃO

Se fomos bem sucedidos até aqui, começa a parecer claro para o leitor o programa que Gabriel Tarde propõe para a leitura dos fenômenos sociais. A tomada de perspectiva que ele insinua, contudo, não ocorre tranquilamente. Descontinuar os todos é apenas um passo para a descontinuação da própria identidade – mas é também a chance de novamente realizar-se, de reconhecer, na própria singularidade, a condição da realidade.

Tarde inicia com uma proposta: uma escalada ao avesso, subterrânea, até o infinitesimal. Para tanto, ele toma as mônadas de Leibniz, colocando-as no nível mais mínimo onde sua metafísica pode chegar. Lá, onde tudo é diminuto, a dicotomia entre mente e matéria já não parece fazer sentido; “Tarde não diz que a matéria é produto da mente, mas que a mente é, por assim dizer, *matéria desde dentro*” (DEBAISE, 2009, p. 223, grifado no original)<sup>38</sup>. Ao mesmo tempo, divisar a realidade em escala infinitesimal é reconhecer que não há emergência de entidades de níveis distintos: os elementos, que tomávamos por contínuos, aqui se permitem observar distintamente, e eles não são senão as associações dessas menores partículas, que, por sua vez, também não são senão as associações de partículas ainda menores. É o resultado da “prodigiosa multiplicação dos agentes espirituais do mundo” (MS: TARDE, 2007, p. 53), por meio da qual a ciência ousou provar a hipótese de Leibniz.

Divisar o mundo desde o infinitamente pequeno é também prestar atenção aos mínimos detalhes; a existência de uma mônada confunde-se, assim, com a diferença que ela manifesta. Perdem espaço, na análise de Tarde, as semelhanças, para dar lugar à profusão das pequenas distinções que

---

<sup>38</sup> “*Tarde does not claim that matter is a product of the mind, but that it is already, so to say, matter from the inside*”, n.f.



movem o mundo. Essas diferenças – como toda existência – parecem querer perpetuar-se, afirmar-se, ou nada explicaria os momentos de semelhança, de harmonia, que a observação nos permite perceber. Sendo, contudo, infinitas as diferenças, e sendo limitado o espaço onde elas se podem expressar, essas pequenas distinções estão em constante choque: é o motivo para Tarde afirmar que a realidade não é senão as refrações das diferenças individuais, umas sobre as outras, num determinado momento. Novamente, é preciso reconhecer que mente é matéria: “a matéria aí aparece como um efeito, uma fase, ou ainda como um modo de agrupamento no interior da multiplicidade de ações espirituais que agem umas sobre as outras” (DEBAISE, 2008, p. 452)<sup>39</sup>. É perceber que a realidade é contingente, portanto, e que sempre poderia ser outra coisa; a virtualidade é a condição da realidade, toda (a) potência jamais se exaure no ato.

Essas diferenças não têm opção senão lançarem-se umas às outras em busca de sua própria afirmação – é dizer, de sua própria diferenciação: “entregue a si mesma uma mônada nada pode”, dizia Tarde (MS: 2007, p. 90). É daí que ele propõe começarmos a observar a realidade não pelo que cada um de seus elementos *é*, mas pelo que ele *tem*. Toda existência é ávida – e dizer que ela tende às outras não distancia de afirmar que ela é ávida pela própria existência, na medida em que esta só é afirmada pelo influência que exerce nas demais. *Ser* não é mais que uma das maneiras de *haver*, e toda coisa não é senão a rede de relações, possessões, que estabelece com as outras. É a chave para podermos afirmar que, na obra de Tarde, a mônada, de onde devemos partir, não é senão uma perspectiva, um ponto de vista, que absorve, refrata e colore com suas cores o universo.

\*

---

<sup>39</sup> “*La matière y apparaît comme un effet, une phase, ou encore un mode de regroupement à l'intérieur de la multiplicité des actions spirituelles qui agissent les unes sur les autres*”, n.f.

Como considerar o Direito, partindo de Tarde? Essa é uma pergunta com duas respostas. Como notou Nodari (2013), a “filosofia do interesse”, de que Tarde é um dos expoentes,

“comporta sempre dois níveis discursivos, muitas vezes confundidos: um descritivo e um prescritivo. Dito de outro modo: a ‘monadologia renovada’ é uma explicação do mundo, mas também uma proposta política”.

Se é possível identificar na noção de propriedade a gênese da lei civil (NODARI, 2011), então podemos compreender aí um ponto de encontro, que a monadologia de Tarde permite abordar: as bases do Direito nos conduzem a uma primeira afirmação de que nós – *pelo menos nós* – somos ávidos em certo sentido. A propriedade que instaura o Direito Civil, contudo, não se mostra senão como a afirmação do sujeito sobre o objeto, isto é, da relação unívoca entre um *ser*, de um lado, e *uma coisa*, de outro. A lei, que sempre encerra um postulado *universal*, conforma e confirma que a existência do sujeito se dê sempre na relação unilateral daquele que se apropria do objeto. Aqui, não é possível afirmar que ser é ter, mas seu oposto, que ter é ser. A ampliação da noção de sujeito de direitos é precisamente válida para exemplificar essa consideração; se, primeiramente, ela destinava-se ao sujeito humano, homem, branco, adulto, é apenas porque ela autorizava que todo o resto – todo o não-humano, não-homem, não-branco, não-adulto – pudesse ser viesado pela relação autoconstitutiva da propriedade. Se a noção de sujeito de direitos foi ampliada, e hoje a lei autoriza a própria aplicação também a toda amplitude dos sexos, das etnias e das idades – é o que alegam –, ela ainda reside em uma primeira assertiva, a do sujeito humano, sobre cuja contraposição clássica, dicotômica, que é a natureza (seja fauna, seja flora, seja terra ou minério), é ainda permitido divisar sob a marca indistinta da propriedade; o aparente pleonasma da *pessoa humana* perde aqui toda sua inocência. Essa me parece ainda uma maneira interessante para observarmos os desdobramentos das lutas pela garantia dos direitos dos animais ou dos direitos difusos à preservação (esta palavra também tem implicações da maior importância) do meio ambiente. Em geral, elas recaem na afirmação inafastável

da humanidade, ora ampliando o âmbito de aplicação do conceito de pessoa humana, ora valendo-se da necessidade (dos animais, do meio ambiente, da Natureza, enfim) para a constituição e conservação do humano, que ainda lhe é oposto. Nessa perspectiva, o problema é que elas não sejam suficientemente radicais para não serem contraditórias; afinal, assentam-se sobre as mesmas bases, que permanecem incólumes, da construção do sujeito sobre a propriedade. Parece necessário insistir não na ampliação da *humanidade* nem em sua conservação, mas em sua negação, para que se dê margem à emergência da *pessoa*, que é, no fim, o *sujeito*, o *agente*. Em outros termos, insistir na “prodigiosa multiplicação dos agentes espirituais do mundo”.

Essa é uma primeira consideração, portanto. A noção de Direito, conforme a formulamos, vem sempre atrelada à possessão unilateral de que Tarde tratava, no processo de apaziguamento das diferenças na coisa possuída unilateralmente pelo sujeito. Sobre isso, ainda, Tarde comentava que um industrial tem seus consumidores – poderiam ser seus operários, trabalhadores, é certo, mas me parece que, como Oswald de Andrade (1990, p. 52), Tarde percebia que “o que interessa ao homem não é a produção e sim o consumo”, razão por que teria preferido esse exemplo –, assim como os consumidores têm o industrial. Essa relação, no entanto, é absolutamente desigual, afirmadamente não-recíproca, nas condições atuais. É verdade que, pelos consumidores, o industrial afirma sua diferença no mundo, mas ele o faz à custa da massificação irrestrita de seus consumidores ou trabalhadores (o que representa isso melhor que o “exército de reserva”?), que, por sua vez, não realizam, à extensão, suas próprias diferenças. Se essa possessão unilateral é desvelada como o fundamento do Direito, é também a maneira como ele opera: a Lei não é senão a contenção (in)útil de uma imensidade de possíveis, de todos os modos virtuais como as relações se poderiam estabelecer. É sua condição para poder-se afirmar universalmente que ela tenha de apagar toda dimensão individual, intrinsecamente distinta – toda dimensão de outras possibilidades de existência. O que é a subsunção, afinal, senão isto, o apaziguamento das diferenças particulares em benefício de uma afirmação universal? O sujeito torna-se aqui o objeto de aplicação da norma.

Restam as possessões recíprocas como um esboço de Direito futuro. Se as leis e os tipos não passam de freios para Tarde, não é estender demais sua lógica para afirmar que, no lugar dos direitos *positivos*, ele pretenda os direitos *negativos*, por definição aplicáveis na extensão de sua inaplicabilidade, ou, como Nodari (2011) coloca em relação ao direito antropofágico, um “direito diferente daquele que está sempre em estado de vigília e que precisa ser aplicado ainda que esteja vendado”; os fenômenos de possessão de Tarde, da mesma maneira, não são mais do que “práticas sonâmbulas, hipnóticas” (DEBAISE, 2009, p. 222)<sup>40</sup>. Como corolário do pensamento de Tarde, não nos resta senão reduzir o âmbito de aplicação do Direito e, bem assim, a redução do Direito *il-même*. “A posse”, a relação aberta da contingência e da constituição recíproca, “contra a propriedade”, portanto, na formulação do movimento antropofágico. Na aproximação possível com Oswald de Andrade (1990, p. 54), reconhecer que

A gravidade nos garante a posse de um pedaço do planeta, enquanto vivermos. [...] Disso à noção de propriedade, de título morto, de latifúndio e de herança, nunca! Somos contra tudo isso. Mas a posse é respeitável, garantida pelo valor de quem a possui e pela vitalidade de quem sabe guardar.

Dizia no início deste trabalho que é uma lei o que busca a ciência. Com Tarde, estamos autorizados a dizer que o Direito também deveria ser enunciado por uma única lei – a única maneira, afinal, de contornarmos esses diques opostos em vão à prodigalidade das diferenças do mundo. Essa lei é uma, mas suas enunciações são várias ao longo da obra de Tarde: *existir é diferir, ser é haver, durar é mudar, ser é tender*. O manifesto antropofágico apresenta, parece-me, a sua melhor formulação: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”.

---

<sup>40</sup> “[...] *sleepwalking, hypnotic practices*”, n.f.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald de. A psicologia antropofágica. In: BOAVENTURA, Maria Eugênia (Org.). *Os dentes do dragão: entrevistas*. São Paulo: Globo, 1990. p. 48-55. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/141303473/OA-A-Psicologia-Antropofagica>>. Acesso em: 21 out. 2013.

\_\_\_\_\_. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. Petrópolis: Vozes, 1976. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2013.

CAMARGO, Luís Francisco. Diferença, igualdade e diversidade sexual. *CORPOReAL #02*, Boletim eletrônico da VIII Jornada da EBP-SC, Florianópolis, p. 2, out. 2013. Disponível em: <[www.ebpsc.com.br/wordpress/wp-content/uploads/Boletim023.pdf](http://www.ebpsc.com.br/wordpress/wp-content/uploads/Boletim023.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2013.

COCCIA, Emanuele. Mente e matéria ou a vida das plantas. *Revista Landa*, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 197-220, 2013. Disponível em: <<http://www.revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Emanuele%20Coccia.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2013.

DEBAISE, Didier. The dynamics of possession. In: SKRBINA, David. *Mind that abides: panpsychism in the new millenium*. Philadelphia: John Benjamins, 2009. p. 221-230. Disponível em: <<http://grr.aaaarg.org/txt//files/008/008421.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2013.

\_\_\_\_\_. Une métaphysique des possessions: puissances et sociétés chez G. Tarde. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 4/2008, n. 60, p. 447-460, out./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2008-4-page-447.htm>>. Acesso em: 18 out. 2013.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papiрус, 1991.

\_\_\_\_\_. *Difference and repetition*. Nova Iorque: Columbia University, 1994.

LATOUR, Bruno. Gabriel Tarde and the end of the social. In: JOYCE, Patrick (Ed.). *The social in question: new bearings in history and the social sciences*. Londres: Routledge, 2002. p. 117-132.

\_\_\_\_\_. *What is the style of matters of concerns?* Amsterdã: Von Gorcum, 2008.

\_\_\_\_\_. Tarde's idea of quantification. In: CANDEA, Matei (Ed.). *The social after Gabriel Tarde: debates and assessments*. Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 145-162.

\_\_\_\_\_ et al. The debate. In: CANDEA, Matei (Ed.). *The social after Gabriel Tarde: debates and assessments*. Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 27-43.

\_\_\_\_\_ et al. "The whole is always smaller than its parts" - a digital test on Gabriel Tarde's monads. *The British Journal of Sociology*, Londres, v. 63, n. 4, p. 590-615, dez. 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie*. Edição bilingue em francês e alemão. Stuttgart: Reclam, 1998. Disponível em: <<http://grr.aaaaarg.org/txt/files/52550c5c4aae8.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2013.

NODARI, Alexandre. A única lei do mundo. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 455-483. Versão digital cedida pelo autor.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do interesse*. Coluna publicada em 13 jun. 2013, no Blog da Cosac Naify. Disponível em: <<http://editora.cosacnaify.com.br/blog/?p=14431>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

REVEL, Judith. Uma subjetividade que jamais cessa de inventar-se a si própria. *IHU Online*, São Leopoldo, ano 6, n. 203, nov. 2006. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=553&secao=203](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=553&secao=203)>. Acesso em: 10 out. 2013.

TARDE, Gabriel. *Études de psychologie sociale*. Paris: V. Giard & E. Brière, 1898.

\_\_\_\_\_. *Social laws: an outline of sociology*. Kitchener: Batoche Books, 2000. Disponível em: <<http://grr.aaaaarg.org/txt/files/003/003308.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2013.

\_\_\_\_\_. Monadologia e sociologia [MS]. In: \_\_\_\_\_. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 51-131.

\_\_\_\_\_. A variação universal [VU]. In: \_\_\_\_\_. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 133-164.

\_\_\_\_\_. A ação dos fatos futuros [AFF]. In: \_\_\_\_\_. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 165-190.

\_\_\_\_\_. Os possíveis [OP]. In: \_\_\_\_\_. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 191-233.

VARGAS, Eduardo Viana. *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

\_\_\_\_\_. Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 172-176, jun. 2004. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092004000200012>>. Acesso em: 18 set. 2013.

\_\_\_\_\_. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 7-50.

\_\_\_\_\_. Tarde on drugs, or measures against Suicide. In: CANDEA, Matei (Ed.). *The social after Gabriel Tarde: debates and assessments*. Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 208-229.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *The fragile absolute: or why is the christian legacy worth fighting for?* Nova Iorque: Verso, 2008.