



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

PHILLIP JOHN VILLANI

**POR UMA SOCIOLOGIA DOS CÉREBROS:
GABRIEL TARDE, MONADOLOGIA E NEUROHISTÓRIA**

Salvador

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

PHILLIP JOHN VILLANI

**POR UMA SOCIOLOGIA DOS CÉREBROS:
GABRIEL TARDE, MONADOLOGIA E NEUROHISTÓRIA**

Salvador

2022

PHILLIP JOHN VILLANI

**POR UMA SOCIOLOGIA DOS CÉREBROS:
GABRIEL TARDE, MONADOLOGIA E NEUROHISTÓRIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Iara Maria de Almeida Souza

Salvador

2022

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Villani, Phillip John
V716 Por uma sociologia dos cérebros: Gabriel Tarde, monadologia e neurohistória. /
Phillip John Villani. – 2022.
198 f.: il.

Orientadora: Prof.^a Dr^a Iara Maria de Almeida Souza
Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

1. Tarde, Gabriel de, 1843-1904. 2. Neurociências. 3. Sociologia. 4. Homeostase.
5. Intencionalidade (Filosofia). 6. Plasticidade. 7. Cosmologia. I. Souza, Iara Maria de Almeida.
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 304

PHILLIP JOHN VILLANI

**“Por uma sociologia dos cérebros: Gabriel Tarde,
monadologia e neurohistória”.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais e aprovada em quatorze de julho de dois mil e vinte e dois, pela Comissão formada pelos professores:



Profa. Dra. Iara Maria de Almeida Souza (FFCH - UFBA)
Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia- UFBA.



Profa. Dra. Miriam Cristina Rabelo (FFCH - UFBA)
Doutora em Ciências Sociais pela University of Liverpool.



Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan (UNB)
Doutorado em Cognitive Sciences And Artificial Intelligence pela University Of Sussex



Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas (UFMG)
Doutorado em Sociologia e Política pela Universidade Federal de Minas Gerais



Prof. Dr Rafael Henrique Teixeira (UNICAMP)
Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos

VILLANI, P. J. **Por uma Sociologia dos Cérebros**: Gabriel Tarde, monadologia e neurohistória. Tese (Dotourado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

RESUMO

Em seu livro *As Leis da Imitação*, Gabriel Tarde descreve a imitação como uma *ação intercerebral à distância*. Pautado numa concepção metafísica particular elaborada a partir da noção de *mônada*, Tarde desenvolve uma *sociologia universal* que gira em torno da primazia da *possessão* enquanto ato constitutivo e característico do cosmo. Nesse sentido, a imitação seria mais uma expressão distinta dessa generalidade cosmológica possessiva. Na presente tese, pretendo destacar certas consequências decorrentes da ideia de que a imitação é uma *ação intercerebral*. Assim sendo, o cérebro, conceituado dentro dessa visão sociológica como possuído por uma carga agencial idiossincrática, será abordado por meio de três dimensões ou escalas de relevância. Na primeira, exponho a relação entre os processos homeostáticos formativos de seres biológicos em geral, e a conexão destes com o surgimento da consciência, pensando especificamente a partir da conformação neuronal do cérebro. Ressalto, sobretudo, a relação entre os *sentimentos primordiais* que tecem um diálogo constante entre o corpo e o cérebro, e a maneira pela qual esse tecido se reflete *nas crenças* e *nos desejos* cuja imitação é facultada pelo cérebro nesta sociologia. Ao tratar da segunda dimensão, expando o foco da escala neuronal da primeira, para retomar o nível propriamente socioantropológico. Busco mostrar o papel basilar do *compartilhamento* da intencionalidade, - de acordo com a teoria da *intencionalidade compartilhada* e o *efeito catraca* a ela atrelada -, na criatividade antropológica enquanto extensão da recursividade de imagens na mente. Tal recursividade conforma um continuum imagético que media tanto a imitação de crenças e desejos quanto as condições de possibilidade da *invenção*. Argumento que há assim, uma espécie de *proto-metáfora* como expressão da *possessão* de imagens na mente, que poderia instanciar a emergência de invenções através da formação de misturas inéditas de imagens. Finalmente, na terceira escala, passo a considerar a *plasticidade* do cérebro e seu lugar no ambiente *cosmológico*. A plasticidade seria um fator irreduzível na capacidade do cérebro de mediar e transformar suas relações com o ambiente, - pressupondo uma plasticidade recíproca entre ambientes interno e externo. Isto produz certas consequências às quais se dirigiria uma sociologia tardeana dentro de uma espécie de “materialismo histórico” reformado, tratando da coordenação de um ambiente plasticamente constituído e estatisticamente apreendido num tipo de pensamento *ecológico*. Realizo uma reflexão acerca de certas condições políticas e materiais no sentido dos arranjos social e tecnológico, resultantes dessa plasticidade e da arquitetura da metafísica de Tarde, que se baseia nos dois pilares da diferença e da repetição. Conforme defendo aqui, o problema da coordenação se torna um aspecto programático crucial à formação arquitetônica da sociologia de Tarde.

Palavras-chave: Gabriel Tarde; Neurociência; Sociologia; Homeostase; Efeito Catraca; Intencionalidade Compartilhada; Plasticidade; Cosmologia.

VILLANI, P. J. **Towards a Sociology of Brains:** Gabriel Tarde, monadology and neurohistory. Thesis (Doctorate in Social Sciences) - Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Bahia, Salvador, 2022.

ABSTRACT

In his work *The Laws of Imitation*, Gabriel Tarde characterizes imitation as an *intercerebral action at a distance*. Based on a distinct metaphysical conception developed via the idea of the *monad*, Tarde develops his *universal sociology*, built on the primacy of *possession* as the constitutive act characteristic of the cosmos. In this sense, imitation is one more particular manifestation of this possessive cosmological generality. In this thesis, we seek to highlight certain consequences resulting from the idea that imitation is *intercerebral* action. Therefore, the brain, understood here within this sociological conception as possessing its own agency, will be considered via three dimensions or scales of pertinence. In the first, we present the relationship between the homeostatic processes constitutive of biological beings in general, and their connection with the emergence of consciousness, specifically considering the neuronal formation of the brain. We especially highlight the connection between *primordial feelings*, which are in constant dialogue with the brain, and the way this complex is reflected in the *beliefs* and *desires* whose imitation is mediated by the brain in Tarde's sociology. In the second dimension, we will expand our focus, from the neuronal scale of the first, to consider the properly socioanthropological level. I seek to show the fundamental role of *sharing* of intentionality, according to the Theory of *Shared Intentionality* and the associated *ratchet effect*, with anthropological creativity as an extension of the recursivity of images in the mind. Such recursivity constitutes a continuum of images that mediates both the imitation of beliefs and desires and the conditions of possibility for *invention*. I argue that there is a type of *proto-metaphor* manifesting the possession of images in the mind, which could instantiate the emergence of inventions via the formation of unprecedented mixtures of images. Finally, I will consider the *plasticity* of the brain, which is an irreducible factor in its capacity to mediate and transform its relations with the environment, presupposing a reciprocal plasticity between both the internal and external environments. This leads to certain consequences that a Tardean sociology would deal with within the purview of a reformulated "historical materialism", considering the coordination of a plastically constituted and statistically apprehended environment in a type of *ecological* thought. I undertake a reflection about certain political and material conditions in the context of social and technological arrangements, which result from this plasticity and the architecture of Tarde's metaphysics, based on the two pillars of difference and repetition. As I argue here, the problem of coordination becomes a fundamental programmatic aspect of the architectonic formation of Tarde's sociology.

Key-words: Gabriel Tarde; Neuroscience; Sociology; Homeostasis; Shared Intentionality; Ratchet Effect; Plasticity; Cosmologia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Um mapeamento hipotético de fluxos de imitação e invenção.	43
Figura 02: Dinâmica monadológica	57
Figura 03 Diagrama cosmológico tardeano	102

SUMÁRIO

1. CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO	10
------------------	----

2. CAPÍTULO II

INVENTAR UMA CIÊNCIA DA SOCIEDADE

2.1 UM RELATO BIOGRÁFICO.	19
2.2.1 ALGUNS CONCEITOS CENTRAIS: CIÊNCIA MONADOLÓGICA.	23
2.2.2 RECUSA AOS DUALISMOS.	30
2.2.3 SIGA OS RASTROS DOS FLUXOS	37
2.2.4 “EXISTIR É DIFERIR”	45
2.2.5 ESPAÇO-TEMPO LÓGICO HISTÓRICO	60
2.3 ENCONTROS E DURAÇÕES; FATOS SIMPLES E COMPOSTOS	64
2.4 MATERIALISMO HISTÓRICO	71

3. CAPÍTULO III

O CÉREBRO COMO AGENTE

3.1 INTRODUÇÃO	84
3.2 OS NEURONIOS AGEM; SIGUEM OS ATORES.	86
3.3 PARA ONDE VAI A RAZÃO?	103
3.4 OS NEURÔNIOS ESPELHO.	109

4. CAPÍTULO IV

TORNANDO-SE UM SONAMBULISTA⁹

4.1 INTRODUÇÃO.	113
4.2 UM SEGUNDA REFLEXÃO SOBRE OS NEURÔNIOS ESPELHO.	117
4.3 COMPARTILHAR OU IMITAR	130
4.4 A GÊNESE DAS LEIS.	141

5. CAPÍTULO V

5.1.1 A PLASTICIDADE E COSMOLOGIA EVOLUCIONÁRIA	149
5.1.2 AS LEIS DO ACASO.	155
5.1.3 PLASTICIDADE NEURAL.	159
5.2.1 IMITANDO E INVENTANDO	166
5.2.2 A INTERFERÊNCIA DIFERENCIAL DO RUÍDO.	168
5.3.1 ECOLOGIAS SOCIAIS	175
5.3.2 ECOLOGIAS TECNOLÓGICAS	180
5.4 A PERFORMATIVIDADE DA PLASTICIDADE	190

6. CAPÍTULO VI

CONCLUSÃO	201
---------------------	-----

REFERÊNCIAS	205
-----------------------	-----

1. CAPÍTULO I Introdução

Na sua obra *As Leis da Imitação* (1890), sociólogo Gabriel Tarde (1843-1904) apresenta uma concepção sociológica assentada numa ideia aparentemente simples: a de que a imitação é a função primordial da sociedade humana. A fim de nos distanciarmos da visão de que este seja um processo “superficial”, pretendo nesta tese esclarecer o caráter e papel da imitação na sociologia de Tarde, o que pressupõe uma tarefa dupla: 1º) entender os mecanismos que a mediarão; e 2º) buscar desvendar o pano de fundo cosmológico mais amplo subjacente à emergência desses mecanismos. Concomitante a isso então, proponho que, dado à forte ênfase atribuída ao cérebro ao longo do seu texto, como mediador da imitação, a sociologia de Tarde levanta questões cujas consequências poderiam ser desdobradas de modo mais claro via um entendimento de certos achados da neurociência. A neurociência obviamente, era um campo de investigação científica ainda por nascer na época durante a qual Tarde produziu sua obra. A sua expansão data mais ou menos de meados do século passado ou mais recentemente até¹, que em parte se deve à necessidade do desenvolvimento das tecnologias que permitiriam a observação não apenas do cérebro anatômico, mas do cérebro “vivo” e dinâmico (SMAIL, 2008, p.118). Na explicitação de sua *Monadologia*, vertente teórica e especulativa central de sua obra, Tarde destaca o caráter *hipotético* da mesma; ou seja, a condição da monadologia ser uma hipótese que pretende se consolidar através da agregação de novas descobertas e objetos inéditos, aos quais pode-se acrescentar o neurônio, “objeto” da neurociência que demonstra tendências fortemente monadológicas como buscarei mostrar. Nesse sentido, o próprio Tarde assume que “*Hypotheses fingo* [imagino hipóteses], eu diria ingenuamente”² (TARDE, 2007, p. 89). Assim, pode-se elaborar a partir da monadologia de Tarde, além de uma sociologia científica, uma espécie de metafísica especulativa ou cosmológica mais abrangente, o

¹ Vidal e Ortega (2019) falam da “‘década do cérebro’ dos anos 1990” quando “o cérebro se tornou objeto de especial atenção. A partir da década seguinte a própria atenção mereceu considerável interesse por parte de estudiosos de ciências humanas como antropologia, estudos sobre deficiência, história e sociologia, que investigaram aspectos do que tem sido chamado de ‘virada neural’, ‘neurovirada’ e ‘viradaneurocientífica’” (p. 13).

² Provavelmente, trata-se de uma inversão da frase famosa ou notória de Isaac Newton - “*Hypotheses non fingo*” - que aparece no ensaio *General Scholium* na segunda edição da *Principia* de 1713. A citação completa é o seguinte: “I have not as yet been able to discover the reason for these properties of gravity from phenomena, and I do not feign hypotheses. For whatever is not deduced from the phenomena must be called a hypothesis; and hypotheses, whether metaphysical or physical, or based on occult qualities, or mechanical, have no place in experimental philosophy”. (NEWTON, 1999, p. 941, grifos nossos) Tarde, ao contrário de Newton, portanto, visa adotar uma postura assumidamente especulativa e propositiva, quanto à questão de adotar ou não hipóteses; nas entrelinhas Tarde declara que a sua filosofia experimental será alheia àquela de Newton.

que seria consoante com nossa intenção de encenar tal diálogo um tanto anacrônico entre a neurociência e a sociologia de Tarde. Seguindo Tarde, então, adotarei enquanto proposta de trabalho, *certa* ingenuidade quanto à possibilidade de propor hipóteses e coletar empiria ao acompanhar certos rastros deixados por ele em suas investigações sociológicas. Embora já existam pesquisas que visam investigar a relação entre a sociologia e a neurociência, poucas dessas fazem-no por meio de uma consideração da sociologia de Tarde, bem como há poucos estudos de Tarde que se atêm a uma reflexão mais aprofundada a respeito desse aspecto do pensamento dele. Dessa forma, ensejamos perguntar, a) qual o sentido mais explícito em termos neurocientíficos da concepção de Tarde da imitação como um tipo de *sonambulismo*, e, b) pode-se entender a *plasticidade neuronal* como condição de possibilidade da diversidade na formação imitativa da sociedade? Imbuídos deste propósito, considerarei os estudos de um conjunto de pesquisadores multidisciplinar, dentre os quais encontra-se os neurocientistas António Damásio e George Lakoff, o antropólogo evolucionista Michael Tomasello, e a filósofa Catherine Malabou, uma das pensadoras contemporâneas que mais busca dialogar de modo direto com as implicações das neurociências. Identificamos algumas das pistas investigativas desses estudiosos, notadamente o papel da homeostase na evolução da consciência segundo Damásio a fim de considerar um movimento geral indo do desejo à crença na sociologia de Tarde; a força motriz das intenções compartilhadas e o papel delas nas transformações culturais e sociais humanas em Tomasello e o caráter plástico do funcionamento neuronal e a pretensão de tornamo-nos “conscientes de nosso cérebro” na obra de Malabou a fim de perguntarmos qual seria a forma de uma cultura neuronal. Ao delinear os aspectos da sociologia de Tarde, sobretudo a distinção entre imitação voluntária e involuntária, e a intuição impessoal dos fenômenos sociais instanciada pela estatística, pretendo destacar como o tema do cérebro, tendo em vista a dimensão *hipotética* da monadologia, pode mostrar aspectos novos dessa perspectiva metafísica a partir do estabelecimento de pontos de ressonância com certos achados empíricos da neurociência. Tentarei me aproximar da monadologia no espírito pretendido por Tarde, isto é, enquanto hipótese que amplia seu campo de abrangência por meio da assimilação de objetos novos que atual e futuramente podem emergir enquanto significantes para a mesma, e isto conforme certas pistas já fortemente presentes em seu texto.

No que tange à estrutura da tese, trata-se de quatro capítulos centrais, o primeiro dos quais contempla uma exegese do texto sociológico de Tarde, fazendo um resumo de certos

conceitos basilares que serão de interesse ao longo do percurso da tese. Nos próximos três capítulos, investiga-se em cada um, uma dimensão diferente decorrente da ideia de que a imitação seria uma ação *intercerebral* à distância, ou seja, que o cérebro seria um ator crucial na sociologia de Tarde. Sendo assim, no capítulo três começamos com um movimento de contração, para focar mais nitidamente no cérebro em si, e assim pensar a partir da escala “micro” de sua estrutura neuronal. No capítulo quatro, realiza-se um movimento de expansão, passando da escala neuronal para agora pensarmos mediante da escala da sociedade antropológica mais propriamente dita, tentando ver como se pode estender os achados tratados no capítulo anterior, para investigar a relação entre o compartilhamento de intenções e a imitação de invenções. Finalmente, no capítulo cinco, efetua-se um último gesto de expansão para buscar entender como as duas escalas anteriores se situariam no âmbito de uma cosmologia evolucionária mais extenso ainda, lidando com a plasticidade para desvendar como ela age tanto no cérebro quanto no universo em geral e assim, informa alguns dos propósitos centrais da sociologia de Tarde, sobretudo no que diz respeito à formação de leis. Dessa forma, a tese visa proceder seguindo um movimento de gestos consecutivos de expansão, acompanhando um deslocamento geral presente em todo lugar no pensamento de Tarde, atravessando diversas escalas e assim, buscando localizar as estruturas relevantes por meio de relações aninhadas entre escalas diversas. Para considerar mais detalhadamente o conteúdo de cada capítulo, no segundo, *Inventar uma ciência da sociedade*, depois de uma breve introdução biográfica de Tarde que apresentará alguns detalhes da sua vida e carreira, buscaremos definir um conjunto de conceitos centrais de sua sociologia, mapeando como eles interagem para delimitar um enquadramento sociológico próprio. Começaremos considerando a visão da ciência adotada por Tarde, baseada na ideia de *repetição universal*, e de como tal concepção se relaciona à sociologia, sobretudo à imitação como a espécie de repetição particular da sociologia antropológica. Em seguida, entenderemos como a monadologia e a mônada enquanto agente repetidor funcionam como a base metafísica mais ampla dessa concepção científica, em que o espírito passa a ocupar o lugar da substância como a força animadora das relações entre as mônadas. Essa centralização do espírito será discutida em relação a alguns debates canônicos da filosofia, sobretudo no âmbito do transcendentalismo de Kant e dualismos de sujeito/objeto em geral, mostrando como há, envolvida na adoção de espírito como essencial à sua concepção metafísica, uma tendência de complicar tais distinções sedimentadas. Passamos então, a considerar, no contexto dessa ascendência do espírito, as duas

dimensões psicológicas do agente social para Tarde, – *crença* e *desejo* – como sendo as dimensões conceitual e intencional desse agente. Tarde argumenta que os dois processos que facultam a circulação dessas dimensões na sociedade, – a *imitação* e a *invenção* – expressam sua capacidade para reprodução e transformação, defendendo que a reprodução das imitações passa pela sociedade como *fluxos* ou *ondas*, condição que seria contínua nos níveis biológico e físico do cosmo, onde se presencia fluxos de hereditariedade e vibrações. Notamos o quanto na visão de Tarde, a reprodução e transformação desses aspectos psicológicos se dão através de uma lente lógica, por meio de concordâncias e contradições lógicas que se manifestam no jogo de fluxos de imitação e invenção na sociedade. Para Tarde, seria tal estrutura lógica que constituiria o teor propriamente *sociológico* da sociologia e que também nos daria uma ferramenta para abordar a coerência histórica. Na próxima parte, retomaremos um conjunto de conceitos, *duração* e *encontro*, e *fatos simples* e *compostos*, que aparecem no texto de Tarde *Os Fatos Futuros*, para desenhar mais nitidamente como funcionam as interações dos fluxos dentro da costura do tecido social e cosmológico enquanto metafísica processual, e de como isso tem consequências tanto em termos de *escala* quanto no que tange ao *posicionamento* da análise. Isso também tornar-se-á mais significativo como queremos argumentar, quando passamos a considerar a imitação como sendo um tipo de sonambulismo que se mostra no caso do ser imitador, enquanto espécie de encontro ou fato composto complexo. Na terceira parte do capítulo, voltaremos para algumas questões mais concretas dessa sociologia, investigando como *arqueologia* e *estatística* são métodos de investigação privilegiados por Tarde. No primeiro caso, enquanto forma de pesquisa voltada à exposição de objetos, a arqueologia mostra o percurso do surgimento das invenções. Por sua vez, a estatística trata da reprodução imitativa de ações semelhantes de populações. Tarde dará à estatística um destaque especial, descrevendo-a como a metodologia capital da sociologia decorrente do fato de que as mônadas constituem sua agência apenas em comunidade. Em seguida, veremos como a estatística mediará o movimento entre aquilo que Tarde chamará de *imitação involuntária* e *voluntária*, argumentando que a história vai no sentido da imitação crescentemente voluntária. Finalmente, Tarde tece outra distinção no caso da imitação, entre *imitação tradicional* e *imitação de moda*, argumentando que na mesma medida em que a história vai no sentido da imitação voluntária, ela também tende cada vez mais para imitação de moda.

No capítulo três, *O Cérebro como Agente*, introduzimos a pesquisa do neurocientista Antônio Damásio, que será nosso ponto de partida neurocientífico nesse texto. Para Damásio,

processos homeostáticos seriam o motor da emergência da consciência humana. Esses processos remetem-se à tendência de seres biológicos girarem em torno de uma faixa relativamente estável de funcionalidades - um conjunto específico de processos e posturas de manutenção -, e, portanto, um gerenciamento de ações tanto não intencionais quanto intencionais. Ao longo da história biológica, presenciamos entidades homeostáticas que passam a dirigir-se ao seu ambiente de uma maneira crescentemente propositiva e elaborada. Tal concepção funcionaria como fundação para a emergência de atos valorativos que desaguariam eventualmente na formação de desejos e crenças sociais. Nesse contexto então, sustentaremos que desejo e crença - que para Tarde são essenciais à constituição do sujeito social imitativo -, podem encontrar sua fonte em tal trama evolutiva. Esse processo de surgimento se vincula àquilo que Damásio chama de sentimentos primordiais, que fornecem a informação basilar registrada pelo cérebro e cuja repetição serve como o fundamento estável da subjetividade. Essas reflexões a respeito da homeostase e os sentimentos primordiais servirão como ponte para considerarmos uma das afirmações mais importantes de Tarde: a saber, que a imitação social seria um tipo de *sonambulismo*. Retomaremos nesse ponto, certos temas já abordados no capítulo anterior no que tange à aproximação de condições voluntárias e involuntárias, e conscientes e inconscientes, ativas na constituição do sujeito social imitativo. Perceberemos que, na formação do cérebro, tais condições seriam de fato intimamente interligadas. Nesse quesito, enfatiza-se o tempo ontogenético – que também aparecerá como central no capítulo quatro. Damásio ressalta como o período ontogenético da criança humana – um exemplo igualmente ressaltado por Tarde - é essencial para a organização das relações que se estabelecem entre conteúdos conscientes e inconscientes e da maneira em que o cérebro media tais relações. Eis porque, na emergência do cérebro como retratada por Damásio, observamos a existência de uma ligação profunda entre estes conteúdos, que não seria da ordem de uma negatividade, mas sim uma condição constitutiva do sujeito social. Sobretudo, ressaltaremos como o modelo da evolução da consciência de Damásio mediante a homeostase e os processos automáticos envolvidos, pode ser lido através da lente da base fisiológica de *hábito* e *memória* no pensamento de Tarde ao considerar a emergência do sujeito social. Há um diálogo constante entre o involuntário e o voluntário e o consciente e o inconsciente, mediado pelo hábito e a memória, em jogo na constituição daquilo que Damásio chamará de ‘o eu autobiográfico’. Sendo assim, percebemos que os questionamentos a respeito dessas distinções clássicas que já encontramos lançados por

Tarde no segundo capítulo, se destacam com ainda mais nitidez. Terminamos o capítulo considerando a descoberta relativamente recente dos neurónios espelho que aparentam ser os agentes responsáveis pela capacidade de registrar e reproduzir ações de terceiros, assim nos lançando rumo ao próximo capítulo e o subsequente gesto de expansão.

O capítulo quatro se volta para uma consideração da antropologia evolutiva de Michael Tomasello, focando sobretudo no papel que o *compartilhamento de intenções* teria na evolução da diversidade cultural humana segundo ele. Aqui, retomaremos a discussão de Tarde acerca da interação de fluxos de imitação e invenção, mas agora à luz da ideia de intenções compartilhadas como uma espécie de imitação da vida intencional alheia. Tomasello argumenta que na história evolutiva de nossos antepassados surgiu dentre eles uma nova sensibilidade, que dirigir-se-ia aos estados intencionais de seus co-específicos. Para Tomasello, essa capacidade de registrar crenças e desejos, ou seja, a vida intencional dos demais, seria fundamental para o percurso cultural e socialmente diverso revelado pela história humana. Tomasello sustenta que foi no contexto de atos de colaboração mais básicos que uma coordenação de ações surgiu, conforme a qual um ator tem que entender suas ações como reflexo daquelas dos outros para que pudesse se harmonizar com eles. Segundo Tomasello, tal capacidade permitiu a singularidade cognitiva da recursividade, que fez com que o ser humano pudesse desenvolver a multiplicidade de campos culturais e sociais que vieram a caracterizar a sociedade humana e os múltiplos tipos de crenças e desejos ali encontrados. Assim, a extensão dos outros como agentes intencionais através da habilidade de compartilhar intenções, criou o espaço em que colaboração pode florescer. Colaboração seria um tipo de acontecimento virtual onde potencialidades latentes em certos conjuntos concretos podem ser extrapoladas conforme uma hermenêutica de intencionalidade mútua. Quase como resultado contingente disso, no entanto, Tomasello defende que houve um surgimento concomitante da capacidade de manipular estruturas recursivas. Isto teria implicações profundas, abrindo o campo em expansão da invenção humana. Ao considerar as diversas áreas de criatividade humana, Tomasello identifica a habilidade de poder trabalhar estruturas recursivas como primordial. Notadamente, percebe-se a recursividade operando na criatividade linguística, porém, ela também se mostra presente na música, matemática e múltiplas outras áreas onde recursão desempenha um papel gerativo. Essa condição dilata o âmbito de uma dinâmica que Tomasello nomeia o “efeito catraca” pela qual metas já conquistadas vão abrindo espaço para combinações novas através de conteúdos já existentes, e assim, desencadeando uma concatenação

potencialmente irrestrita de criatividade humana que emerge devido a essa sensibilidade social primordial. A possibilidade de imitar as crenças e os desejos dos outros gera a potencialidade de combinações de crenças e desejos inéditas, que podem fecundar invenções consequentes de uma maneira consoante como a visão de Tarde da invenção como uma “interferência” entre fluxos de imitação se encontrando no cérebro do indivíduo. Uma das invenções mais importantes como descobriremos, tanto para Tarde quanto para Tomasello, será a linguagem. Na sociologia de Tarde, veremos como ela está envolvida no surgimento de formas cada vez mais convencionais que encontrará um reflexo na antropologia de Tomasello mediante uma habilidade crescente de lidar com generalizações. Isto será muito importante para a compreensão da dinâmica do movimento entre desejos indo para as crenças e para Tarde, os primeiros tendem a se consolidarem em crenças cada vez mais estáveis.

No capítulo cinco, consideraremos a plasticidade, abordando-a tanto no contexto neuronal quanto no sentido mais amplo, enquanto característica cosmológica que poderia integrar-se ao esquema metafísico de Tarde. Investigamos como a plasticidade se vincula à estatística, que funciona como modalidade de “visualização” para que o sociólogo possa apreender os fluxos de crença e desejo em suas transformações plásticas. Sendo assim, a estatística permite que o sociólogo visualize uma plasticidade cosmológica que se manifesta agora no nível das interações humanas sociais. Seria dessa maneira que a sociologia baseada na imitação enquanto ação intercerebral à distância, acrescenta sua dimensão ao nível propriamente cosmológico da metafísica tardeana. Nesse momento, argumento que tal proposta coincida com aquela da filósofa Catherine Malabou, que busca nos tornar conscientes de nossa natureza enquanto seres plásticos, sobretudo enquanto neuronalmente plásticos. Defendo que o tipo de apercepção estatística proposta por Tarde, passa a ter essa função na sua sociologia evolutiva, posto que ela funciona como uma reflexão da mutabilidade dos fluxos de desejo e crença e as condições contingentes que daí surgem, que ela apresenta para o pensador sociológico e o sujeito social imitativo. Seguindo o raciocínio sociológico de Tarde, percebemos como a macro-plasticidade dos fluxos de crença e desejo devem refletir e extrapolar a micro-plasticidade que existiria no nível cerebral e que a interação dos dois níveis se torna um objeto de apercepção para o sujeito social, constituindo assim sua ecologia social. Por isso, defendo que as intuições sociológicas de Tarde, pautadas na ideia da monadologia, manifestam um desafio particular para a sociologia no sentido de como se lida com as consonâncias e dissonâncias decorrentes do jogo

dos fluxos de imitação, e a respeito dos tipos de coordenação que se consegue elaborar a partir dessa apreensão. A sociologia monadológica de Tarde tenta mediar as formas sociais precisamente através de sua qualidade inerente de plasticidade transformacional, sem pressupor que haveria aí uma forma final. Defendemos que as condições sob consideração são sempre aquelas decorrentes da dinamicidade plástica dessas emergências como manifestadas no jogo dos fluxos de imitação. Finalmente, sustentamos que a sociologia de Tarde se dirige a uma espécie de sujeito social imitativo que entra crescentemente em contato com a contingência de sua plasticidade cosmológica e isso na medida em que esta contorna os próprios crenças e desejos que lhe constituem. Essa aproximação crescente do sujeito com sua base plástica desaguardaria eventualmente segundo Tarde na formação de uma sociedade democrática de sujeitos que mutuamente se reconhecem enquanto plasticamente contingentes, e onde o trabalho de coordenação social se dá mediante tal entendimento. O sentido da democracia aqui, enquanto tipo singular de cosmopolítica, torna-se justamente esse processo de reconhecimento mútuo através da apreensão da contingência cosmológica de nossa própria base plástica e a singularidade diferencial da qual toda mônada finalmente seria a expressão.

*No matter what you look at,
If you look at it closely enough,
You are involved in the entire universe.*

Faraday, Michael

2. CAPÍTULO II Inventar uma ciência da sociedade

2.1 Um relato biográfico

Hoje em dia, tornou-se quase um lugar comum começar qualquer estudo acerca de Gabriel Tarde observando que logo depois da sua morte, ele foi rapidamente relegado à condição de nota de rodapé na história da sociologia, e que na luta por prestígio institucional que ele travou durante sua vida com seu “rival” mais jovem Émile Durkheim (1858-1917), foi o último o vencedor que assumiu o lugar de fundador da sociologia moderna. De certo modo, pode-se observar que tais concepções passaram a colorir a avaliação de Tarde no campo da sociologia, situação essa que continua até os dias de hoje, apesar de estar em curso uma retomada do seu pensamento como pertencente ao cânone sociológico. Enquanto vivo, Tarde tinha uma atuação de destaque na vida pública na França. Começou sua carreira em Sarlat, cidade do interior em que nasceu e onde atuava como juiz de província. Em seguida, foi chamado para Paris pelo governo Francês em 1894, a fim de assumir a importante função de Diretor de Estatística Judiciária no Ministério da Justiça, uma área que, como veremos, fortemente influenciou suas ideias sociológicas. Depois disso, em 1900, assumiu a cadeira de Filosofia Moderna no *Collège de France* até sua morte em 1904, posto que foi ocupado subsequentemente por ninguém menos que o filósofo Henri Bergson (1859-1941). Ao longo de sua vida, ele se envolveu em diversas polêmicas públicas, dentre as quais uma com o criminologista italiano Cesare Lombroso (1835-1909), além daquela mais conhecida com o próprio Durkheim a respeito dos rumos da sociologia e sua metodologia legítima. Enquanto autor ele se mostrou bastante produtivo ao longo de sua carreira. Muitos dos seus textos mais especulativos e visionários, tais como *Os possíveis*, *A ação dos fatos futuros* e *Monadologia e Sociologia* - texto esse que já passou a funcionar como uma espécie de cartão de visitas para a sua sociologia hoje em dia - foram escritos nos anos 70 durante seu período como jovem juiz, longe do fervor intelectual da grande capital e bem antes de se tornar uma figura central no desenvolvimento da sociologia então emergente. Foi também durante esse período inicial que Tarde se dedicou à composição de diversas obras poéticas e de ficção científica, incluindo *O Homem Subterrâneo (Fragment d'Histoire Future)* (1884) que conta a história de um grupo de humanos que, depois de um evento catastrófico de escala global, tem de reconstruir a sociedade humana em baixo da terra, dedicando-se assim a uma vida

pautada em explorações estéticas como a língua franca dessa nova sociedade. Inicialmente, a obra de Tarde, além desses ensaios inaugurais mais “especulativos” e as obras literárias já notadas, girava em torno de temas associados à criminologia, e isso em parte devido à proeminência de sua atuação profissional enquanto juiz. *A Criminalidade Comparada* (1886) constituiu seu primeiro livro não ficcional, com *Filosofia Penal* (1890) e *As Transformações do Direito* (1893) aparecendo em seguida. Nos anos 90 também houve a publicação sucessiva daquilo que Eduardo Viana Vargas chama de a “trilogia sociológica”, segundo ele “o conjunto mais expressivo do discurso sociológico de Tarde” (VARGAS, 2000, p. 173). Esse conjunto de livros inicia-se com *As Leis da Imitação* (1890) seguido pelo volume *A Lógica Social* (1895) e terminando com *A Oposição Universal* (1897). É nesses três livros que Tarde desenha sua sociologia como uma elaboração e extensão de sua visão metafísica apresentada da forma mais especulativa em *Monadologia e Sociologia*. Tarde buscou destilar a exposição enciclopédica dessa trilogia no livrinho *As Leis Sociais* (1899), retomando o material anterior e mais volumoso num formato condensado e de mais fácil acesso para leitores leigos. Fora destes volumes, *A Opinião e as Massas* apareceu em 1901, sendo uma das obras onde ele mais considera as consequências da imprensa e como a mesma influencia a formação da opinião pública, dentre outros aspectos. A última obra significativa dele, publicada em 1902, foram os dois volumes de *Economia Psicológica*, apontada por Bruno Latour como uma possível alternativa à economia política de Karl Marx e que ele apresentou originalmente na forma de palestras no *Collège de France* no ano anterior, poucos anos antes de sua morte.

Todavia, a despeito dessa importância e produtividade durante sua vida, depois de falecer, sua obra entrou num declínio rápido frente à opinião pública. De fato, o etnólogo e sobrinho de Durkheim, Marcel Mauss, dá um senso desse declínio ao afirmar numa entrevista de 1934 que:

Gabriel Tarde fez muito sucesso, porque era sugestivo, porém o seu *Leis da Imitação* não teve importância nenhuma [...] Ele era um popularizador, e um pouco metafísico, mas o seu trabalho em criminologia, em que ele era autoridade, foi importante. Eu frequentava as palestras dele. O seu conteúdo foi banal e trivial, mas apresentado de uma forma muito estimulante. (Mauss *apud* Candea, 2010, p. 6)

A avaliação bastante crítica feita por Mauss em 1934 - ou seja, 30 anos depois da morte de Tarde - o concebe como uma figura popular e instigante, porém superficial e, no fundo, de pouca credibilidade intelectual. É notável a impressão de Mauss de uma falta de rigor científico da parte de Tarde, que no seu entender seria um pensador sugestivo, mas em última análise, demasiadamente “metafísico” e pouco sistemático. Os próprios filhos de Tarde, numa avaliação

um pouco mais compreensiva que aparece na introdução a uma coletânea de seus escritos, fizeram a seguinte observação sobre a obra do pai:

O método de Tarde (...) é mais literário que científico. Ele expõe seu pensamento antes de explicá-lo; e ele o expõe como lhe aparece. Em vez de esperar que ele surja e amadureça para explicá-lo logicamente, ele o deixa desabrochar sob sua pena, ele registra no papel o trabalho de suas ideias, se assim se pode dizer. (...) Ele não se resigna a repensar o que pensou, a colocá-lo em uma ordem, uma lógica absoluta (...). Isso fez seu charme, é verdade, mas também (...) sua fraqueza dogmática. (De Tarde *apud* Vargas, 2000, p. 185)

Apesar de claramente quererem apresentar uma espécie de justificativa, seus filhos também acabam reforçando o entendimento de que a obra do pai falta sistematicidade e cientificidade, que se revela no relato como especulativa até na forma de sua composição. O seu pensamento tateia especulativamente sem conseguir solidificar-se sistematicamente num edifício conceitual que poderia ser julgado finalmente adequado. O pensamento tardeano, portanto, teve de superar certo preconceito quanto ao seu lugar legítimo no cânone sociológico devido ao seu gosto especulativo “exagerado” que não buscou se sistematizar o suficiente para ser levado realmente a sério.

Nesse sentido, outro fator problemático no destino dessa obra é que, em grande medida, ela passou a ser “redescoberta” por terceiros. Em grande medida, tal processo começou com o filósofo francês Gilles Deleuze (1938-1994) inicialmente em sua tese *Diferença e Repetição* (1968) onde ele apresenta-o como criador de um sistema metafísico abrangente definido pelos polos de diferença e repetição, e depois junto com Felix Guattari no volume três de *Mil Platôs* (1980) onde ele é visto como praticante de uma microsociologia. Também, encontra-se menções a Tarde em suas monografias sobre Foucault (1986) e Leibniz (1988). Subsequentemente, Bruno Latour foi outro teórico que se empenhou em reavivar o interesse pela obra e importância de Tarde, chegando a imaginar em seu panfleto escrito junto com Vincent Antonin Lépinay, *The Science of Passionate Interests* (2009) um século XX em que Tarde teria sido o pensador econômico dominante em vez de Karl Marx. Na visão de Latour, Tarde passa a ser uma espécie de pai do *Actor-Network-Theory* bem como formulador de uma economia psicológica divergente daquela do marxismo. É desse modo que a retomada de Tarde tem ocorrido, pelo menos em parte, através da lente e da sua defesa por outros pensadores, que fez com que essa obra fosse entendida parcialmente de acordo com os interesses teóricos e paradigmáticos destes mesmos defensores.

Por sua vez, no que tange ao embate entre Tarde e Durkheim, provavelmente o mais significativo da carreira de Tarde, vale notar que não se trata de duas figuras de destaque

meramente competindo por espaço ou domínio sobre o campo da sociologia então em expansão. Esse embate se deu de fato, devido às visões frontalmente opostas a respeito da natureza da sociedade defendidas pelos dois, divergência essa que desencadeou uma controvérsia metodológica profunda. Aqui, não pretendemos fazer uma apresentação detalhada da sociologia de Durkheim, queremos sublinhar apenas um aspecto da sua sociologia para que possamos desenhar mais nitidamente um dos pontos metodológicos que fortemente distingue-os. Tanto para Durkheim quanto para Tarde, o que está em jogo é o problema de como se pode “tratar os fatos sociais cientificamente” (DURKHEIM, 2007, p. XI). Entre os dois, todavia, poder lidar cientificamente com fatos sociais, implica em pontos de partida bastante diversos. Durkheim defende que o fato social tem uma existência como entidade *sui generis* que de algum modo pode ser definida fora de qualquer envolvimento com condições psicológicas ou biológicas. Nesse sentido, Durkheim afirma que “como os espiritualistas separam o reino psicológico do reino biológico, separamos o primeiro do reino social” (p. XIII). Lidar com o campo social no entendimento de Durkheim, pois, será considerar um campo fenomênico purificado de traços alheios à sua própria natureza enquanto social, isto é, o sociológico não pode ser reduzido ao psicológico ou nem mesmo misturado com ele, ele deve se manter *puramente* social. A consequência disso era que “Durkheim concebia a realidade social como uma realidade não apenas irreduzível à realidade da psicologia individual como também mais importante do que ela” (VARGAS, 2000, p. 158). Vargas acrescenta que “Durkheim constituiu sua sociologia por oposição à psicologia então nascente, como a sociedade se opõe aos indivíduos, e as representações coletivas, às individuais, segundo suas concepções sociológico/ontológicas” (p. 156). Vargas ressalta que outro possível motivo para postura de Durkheim é que “a noção de sociedade que resultou do zoneamento ontológico da realidade serviu de base para a especialização disciplinar da sociologia e foi artefato conceitual decisivo da cultura propriamente sociológica reclamada por Durkheim” (p. 157). Ou seja, esse zoneamento ontológico surtiu um efeito paradigmático forte, na medida em que possibilitou uma distinção mais nítida do social enquanto objeto de investigação disciplinar, contudo, na via inversa daquela de Tarde que adotou uma concepção mais ‘problemática’, ‘transversal’ ou ‘transdisciplinar’ dele. Como argumentaremos, Tarde não pressupõe nenhuma divisão estreita deste tipo em termos metodológicos; pelo contrário, para ele, traçar as relações que se instanciam entre os diversos campos facultará o entender do fenômeno social. A dificuldade metodológica decorrente dessas

questões, então, - para qual apontava o próprio Tarde como sendo relevante no caso da sociologia de Durkheim - é que “ao fornecer a resposta antes do problema, ao estabelecer de antemão a sociedade como o elemento efetivamente explicativo, (...) evita o problema crucial de saber precisamente em que consiste a sociedade” (p. 156). Vargas em outro momento, descreve como esse embasamento informa o modelo geral do social com que Durkheim trabalha:

A máxima durkheimiana segundo a qual ‘é preciso explicar o social pelo social’ desenvolve-se, portanto, articulando modalidades causalistas e funcionalistas de explicação: explica-se o social pelo social porque ele é concebido como realidade *sui generis*, mas também como realidade constituída à imagem e semelhança da realidade orgânica (p. 154)

A sociedade seria uma estrutura de elementos funcionais que contemplam relações orgânicas entre si; tal estrutura pressuporia uma organização entre os elementos que seria de certo modo pré-determinado ou cujas funções seriam previamente dadas. Durkheim enfatiza ainda mais essa concepção total da sociedade ao afirmar que “ele está em cada parte porque está no todo, o que é diferente de estar no todo por estar nas partes” (DURKHEIM, 2007, p. 9), argumento esse que como veremos opõe-se frontalmente aquele de Tarde. Afirma-se, portanto, a antecedência da sociedade a qualquer indivíduo social, particular como uma condição que explica o seu caráter coercitivo, conforme entende Durkheim. Como observaremos na seguinte seção, as soluções de Tarde para essas questões irão num sentido bastante divergente.

2.2.1 *Alguns conceitos centrais: Ciência monadológica*

Passando a considerar o próprio pensamento de Tarde então, ele se entendia como desempenhando um papel fundacional na história da sociologia, enquanto pensador engajado na formulação de uma ciência nova: “a ciência da sociedade” (TARDE, 2013, p. 5). Segundo ele, para que a sociologia seja capaz de se colocar junto às outras ciências, seria preciso identificar a característica definidora da ciência em geral para poder determinar em seguida a maneira específica como a sociologia entende “seu objeto”. Tarde argumenta que o gesto típico de toda ciência é aquele de identificar as repetições que estruturam a realidade, ou dito de outra forma, “a ciência” dirige-se a “quantidades e crescimento (...) *semelhanças e repetições*” (p. 22, grifos nossos). A repetição seria o modo em que a semelhança se espalha e cresce no mundo e no universo, ao longo das características assim repetidas. Ao tratar da questão da repetição, Tarde enfatiza como por si só, ela não necessariamente acarreta uma dimensão de criatividade, pelo contrário, Tarde entende repetição como: “repetição conservadora, causação simples e elementar

sem nenhuma criação, pois como mostram a transmissão de movimento de um corpo a outro ou a comunicação da vida de um ser vivo ao rebento que dele nasceu – *o efeito reproduz a causa de maneira elementar*” (TARDE, 2012, p. 20, grifos nossos). Nesse sentido, para Tarde, o que é de interesse sociologicamente, seria a informação que se reproduz consistentemente, mantendo-se o mesmo e assim garantindo a continuidade dos semelhantes, que por sua vez, nos habilitaria a agrupar indivíduos semelhantemente qualificados. Em decorrência disso, Tarde em outro momento defende que “não existe ciência do individual considerado nele mesmo; só existe ciência do geral, *ou seja, do indivíduo considerado como repetido ou suscetível de ser repetido indefinidamente*” (ibid., grifos nossos). Sendo assim, a ciência poderia se definir como um discurso quantitativo, posto que a “semelhança se refere à quantidade, às coisas que se repetem” (TARDE, 2013, p. 12); ou, colocado de uma forma ainda mais resumida: “quantidade *significa semelhança*” (p. 24). Pode-se determinar uma quantidade porque existem tipos iguais ou semelhantes de acordo com algum parâmetro, e que podem ser numerados conforme tal semelhança. Sendo assim, a biologia endereçar-se-ia a formas biológicas iguais e transmitidas via a hereditariedade; a física funciona por identificar semelhanças em termos de repetições de ondas, vibrações, e unidades de medida: tal distância comporta tantos metros, tal fluxo contempla tantas ondas, ou, como Tarde observa em outro momento, pode-se contar “a semelhança das partes do espaço infinito” (ibid.). É a partir daí que Tarde identifica três tipos de *repetição universal* que implicam no seu próprio modo de semelhança: físico; biológico e social. “O mundo físico” é feito de “movimentos vibratórios periódicos”, o “mundo biológico” da “transmissão hereditária e o mundo social” de “várias formas de imitação” (p. 23). As repetições físicas ele define como *vibrações* ou *ondulações*; as biológicas como *hereditariedade* e as sociais como *imitações*. Por isso, Tarde defende que para a sociologia, “*imitação*” seria a “*causa de toda semelhança social*” (p. 57, grifos nossos), semelhança essa que é a condição da possibilidade da quantificação nessa nova ciência da sociedade humana.

Na sua concepção, Tarde vincula esse campo de semelhanças e repetições à figura da mônada que será uma personagem central no enredo de seu pensamento. Tarde, em seu ensaio *Monadologia e Sociologia* (2007) identifica a monadologia³ do filósofo alemão Gottfried

³ A monadologia, uma doutrina metafísica formulada por Leibniz em seu *Monadologie* de 1714, trata da mônada, um ser que funciona como uma espécie de elemento metafísico mínimo que povoa o mundo, e assim, o constitui conforme seus comportamentos característicos. Leibniz enumera uma série de atributos que pertencem às mônadas; dentre os quais, o caráter de serem absolutamente simples e indivisíveis em partes menores. Ao mesmo tempo,

Wilhelm Leibniz (1646-1716) como inspiração tanto para a formulação de sua própria sociologia quanto como paradigma subjacente à evolução das ciências modernas de um modo geral, movimento dentro do qual Tarde se situa. Nesse ensaio, Tarde argumenta que “não é somente a química que, ao progredir, parece nos encaminhar para as mônadas. É também a física, são as ciências naturais, é a história, é a própria matemática” (TARDE, 2007, p. 54). Para Tarde, o poder renovador que essa figura detém, vem de um comportamento bastante simples dela, a “tendência das mônadas a se reunirem” (TARDE, 2007, p. 90) onde como veremos no caso das sociedades humanas “associar-se quer dizer assimilar-se, isto é, imitar” (p. 107). Assim, as mônadas se destacam devido à sua sociabilidade; elas se mostram entidades altamente sociáveis e sua agência vem justamente deste fato, daquilo que elas fazem conjuntamente. Elas tendem a se organizar em sociedades de diversos tipos devido à sua característica de avidez, - sua natureza ávida – que seria sua maneira de si possuírem umas às outras, ao passo que, para Tarde “a ação possessiva de mônada a mônada, de elemento a elemento, seria a única relação realmente fecunda” (p. 119). Tarde coloca isso como princípio metafísico primordial de seu pensamento, argumentando 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. (p. 113)

Há para Tarde, então, no fundo da filosofia certo engano quanto à condição primordial que seria a de ser “proprietário” – de “ter” em vez de “ser”. Todavia, aquilo do qual se pode dizer-se proprietário é justamente o conjunto das outras mônadas que compõem a sociedade à qual se pertence ao passo que “a verdadeira propriedade de um proprietário qualquer é um conjunto de

enquanto as mônadas revelam uma tendência contínua à variação e mudança, possuindo perspectivas e apetites próprios, isso vem de um “*princípio interno*”, dado que, de acordo com Leibniz, “uma causa externa não poderia influir em seu interior” (LEIBNIZ *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 39). A dimensão da abertura ou não da mônada segundo as concepções diversas da monadologia, seria de importância fundamental. Por isso, Vargas observa que, embora “a microsociologia de Tarde [seja] marcadamente monadológica (...) sua monadologia não é propriamente a de Leibniz” e isso porque as mônadas de Tarde seriam “capazes de se modificar uns aos outros, (...) diferentes desde o começo, eles acentuam sua diversidade sem cessar *graças à ação que exercem sobre eles os que lhes fazem companhia*” (VARGAS, p. 220-221, grifos nossos). Isto é, e ao contrário de Leibniz, para Tarde as mônadas podem exercer uma influência interna umas sobre as outras. Essa condição nos conduz a outra distinção essencial entre as duas monadologias uma vez que, enquanto a monadologia de Leibniz conta finalmente com o garantidor de Deus para arbitrar a forma das relações entre as mônadas, (TEIXEIRA, 2017, p. 38) para Tarde, inexistente tal garantia ao passo que o modo de se relacionar das mônadas se revela aberto a contestações que surgem do próprio potencial para variação que a influência mútua entre si gera.

outros proprietários” (p. 115). Uma sociedade vista pela ótica “neomonadológica” de Tarde seria definida segundo a modalidade de posseção que lá vigora, ato de posseção esse que todas as mônadas pertencentes a dada sociedade praticam umas em relação às outras. Deve-se notar desde já, no entanto, uma abrangência metafísica por trás da hipótese das mônadas enquanto perspectiva que intenciona desvelar a coerência não apenas de um campo de fenômenos específico, mas da manifestação de diversos tipos de fenômeno, passando pela física, a química, a biologia e sim, a sociedade humana. Nessa linha, Tarde falará da “profunda renovação que a interpretação sociológica de todas as coisas deverá ou deveria impor a todos os domínios do conhecimento” (p. 90). É por isso que Tarde também observa que “a ciência tende, aliás por uma continuidade lógica de suas tendências precedentes, a generalizar estranhamente a noção de sociedade” (p. 81). Tarde destaca como a monadologia enquanto ciência das mônadas e a ciência em geral - sobretudo nas suas descobertas mais recentes - tendem a convergir na formação de uma cosmovisão renovada expressa numa ressonância consoante entre as duas, entre as sociedades de mônadas e os campos particulares da ciência socialmente entendidos, de tal maneira que, de hipótese em hipótese, as mônadas vão se espalhando pelos domínios do conhecimento. E isto seria o caso para Tarde, justamente porque qualquer fenômeno aparentemente simples se mostra de fato uma sociedade de elementos monadológicos. Desse modo, Tarde, no seu texto *As Leis Sociais* (2012) por exemplo, ao tratar de astronomia e do fenômeno da gravidade, faz a seguinte afirmação:

E seria ainda melhor se, explicando esse mesmo fato por meio de uma hipótese audaciosa, sempre perseguida e sempre obsedante, fosse possível enxergar aí o efeito da pressão de átomos etéreos, pressão decorrente de vibrações atômicas de uma inimaginável exiguidade, mas também de uma inconcebível multiplicidade.⁴ (TARDE, p. 25)

⁴ Vale notar que na atualidade, para a física moderna, há um esforço generalizado para reconciliar as duas grandes teorias – a relatividade de Einstein e a física quântica, a primeira que fornece uma descrição da escala cosmológica que é traçada mediante uma geometria contínua, porém, morfologicamente complexa, enquanto o segundo trataria de elementos pequeníssimos e discretos –, e que até o momento se mostram incompatíveis. Uma das hipóteses mais promissoras para superar essa incompatibilidade seria a gravidade quântica ou a *quantização* da gravidade. Trata-se de uma maneira de fazer com que essas duas descrições possam se tornar coerentes uma em relação à outra, fazendo-o especificamente por entender a estrutura quântica, “de uma inimaginável exiguidade, mas também de uma inconcebível multiplicidade” do espaço. Rovelli descreve como “The location of single quanta of space is not defined with regard to something else but only by the links and the relations these express (...) this makes it possible to evaluate the curvature of spacetime, and hence the force of the gravitational field, from the structure of the spin networks” (ROVELLI, 2014, p. 149). Seria através do entendimento da ação dessa relacionalidade que se manifesta entre essas entidades infinitamente pequenas – a quanta do espaço – portanto, que se pode explicar a curvatura do espaço-tempo no nível cosmológico da relatividade. Sendo assim, “The central prediction of loop theory is therefore that space is not a continuum, it is not divisible ad infinitum, it is formed of ‘atoms of space’. A billion billion times smaller than the smallest of atomic nuclei” (p. 145) Teremos de voltar para essa questão da divisibilidade infinita do espaço mais adiante.

Tarde aqui externaliza seu gosto pela proposição de “hipóteses audaciosas” elaboradas de uma forma obsedante, instigando o desenrolar da reflexão que sempre se move dentro da inspiração monadológica e seu gosto pela “inconcebível multiplicidade”. Para Tarde “todas as hipóteses secundárias implicadas no que essa grande hipótese tem de essencial, ou mesmo de leibniziana, *estão sendo estabelecidas cientificamente*” (TARDE, 2007, p. 53, grifos nossos). Há, pois, uma relação de confirmação mútua entre a coerência desta hipótese e as descobertas científicas na sequência de sua emergência; ou, segundo Tarde, a ciência aparenta confirmar crescentemente essa hipótese. Sendo assim, a monadologia por natureza, busca criar diálogos com aquilo que é emergente nas ciências a fim de expandir seu campo de relevância. Não devemos nos surpreender então, ao percebermos que a figura da mônada também guia a evolução de sua própria sociologia, a nova ciência da sociedade humana.

Podemos notar, portanto, que se a monadologia consiste em uma aposta metafísica insólita, também seria ela uma espécie de programa de pesquisa empírica que se debruçaria sobre as diversas modalidades de possessão monadológica que coabitam no universo, condição essa que também estará em jogo nessa tese em suas investigações de Damásio, Tomasello e outros. Uma mirada tal poderia provocar certo estranhamento frente a essa conexão entre a Monadologia e conhecimentos aparentemente “não-monadológicos”. Monadologia, no entanto, como quero argumentar, tende a se prender a todas as formas de possessão, sejam lá quais foram; ou melhor, tenderia a tatear pelo terreno dos conhecimentos de um modo apetitivo. Assim, a monadologia enquanto prática metodológica pôr-se-ia a “classificar as diversas espécies, os diversos graus da possessão” (TARDE, 2007, p. 116) “seja qual for a forma da possessão, física, química, vital, mental, social (sem falar das subdivisões que podem ser feitas em cada forma)” (p. 117). Nessa linha, Tarde se pergunta “o que é a sociedade? – a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas de todos por cada um” (p. 112). A metodologia monadológica então, se estende como um reflexo performativo dos atos de possessão daqueles seres - as mônadas - com os quais ela se engaja. Sendo assim, ela seria testemunha a uma “avidez do espírito humano, sua curiosidade insaciável, que o leva a invadir o domínio inteiro do saber,” (p. 225) que para Tarde, “não [seria] sem relação com a tendência de todo indivíduo vivo a apoderar-se do solo por sua fecundidade geometricamente crescente” (ibid.); a monadologia deve se expandir de uma maneira agregadora, da mesma forma em que se comportam as mônadas. De fato, pode-se dizer que a monadologia,

enquanto ciência das mônadas, tende a vasculhar “avidamente” o espaço n -dimensional de todos os tipos possíveis de possessão conforme sua relevância vai se revelando em campos de conhecimento diversos. Aqui, sociedades se constituem espiritualmente, ou seja, através dos atos de possessão psicológica que as mônadas praticam entre si. Se houver uma multiplicidade de sociedades também haveria uma pluralidade de formas de possessão ao passo que uma pesquisa monadológica deveria acarretar múltiplos conhecimentos que podem servir enquanto relatos de diversas formas de avidez, o que faria da prática da monadologia um tipo de bricolagem cosmológica. Seria a variabilidade dessas formas de possessão recíproca que aqui está em jogo; uma rocha não possui seus co-específicos exatamente da mesma forma que um choco, que por sua vez não se relaciona ao mundo exatamente da mesma maneira que uma palavra. Se dado pensador tornar-se-á ou não um pensador de relevância monadológica, dependerá da capacidade de ele retratar com suficiente riqueza um modo de possessão novo. Partilhar da vocação de monadologista, então, implicaria na posse de um nariz apurado para as variedades possíveis de possessão monadológica.

Desta maneira, percebemos como a monadologia conduz à proposição de uma *sociologia universal*, ou seja, a ideia de que a noção de sociedade nos permite entender uma diversidade de fenômenos, tanto humano quanto não humano, posto que esses fenômenos *seriam* de fato, e primordialmente, sociedades em vez de entidades simples. Podemos observar que sociedades existem por toda parte e em todos os níveis do cosmo, e não só na esfera humana. Tal situação faria com que as sociedades humanas estejam “atravessadas por não humanos e, assim, são híbridas” (BENSUSAN e FREITAS, 2018, p. 125) ao passo que, nem sequer se pode falar numa sociedade humana sem ao mesmo tempo pressupor a participação de diversas sociedades não humanas. Aliás, podemos igualmente afirmar que a própria agência humana seria decorrente da ação de uma diversidade de sociedades neuronais como descobriremos no capítulo a seguir. Essa concepção de sociologia universal então, geraria certas implicações metodológicas; nesse sentido, Bensusan & Freitas notam que “as sociedades humanas são um ponto de partida para a descoberta acerca das sociedades em geral” (p. 124). A sociedade humana é necessariamente aquela que conhecemos por dentro e mais intimamente, mas cuja apreensão pode servir enquanto estímulo para a percepção das diversas sociedades não humanas ao nosso redor. Aliás, a sociologia universal, também produz outra consequência importante: uma apreensão do fato de que inexistem entidades simples ou *sui generis*, que repentinamente emergem no cosmo; uma

entidade qualquer teria de ser um conjunto de elementos colaboradores funcionando em sociedade que ‘sintetizam’ tal entidade. A consciência, uma percepção, não se pode conceber desses fenômenos sem também enxergar o papel das sociedades e dos movimentos compostos produtores destas ‘entidades’. A crítica que Tarde dirigiu a Durkheim que já notamos, a saber, que a sociedade humana não pode ser concebida enquanto esfera ontologicamente purificada, se estenderia a toda espécie de entidade. Qualquer fenômeno mostrar-se-ia palco para a atuação de uma multiplicidade de atores infinitesimais que animam a eficácia da agência desse fenômeno putativamente simples. Agências, portanto, são mediadas, de cima para baixo por outras agências que agem *avidamente* em conjunto para facultar tal agência. Como argumenta Bensusan & Freitas “não há, na perspectiva de uma sociologia universal, um fora que seja ele mesmo externo a qualquer sociedade e que possa ser acessado senão por meio da articulação de uma associação” (BENSUSAN e FREITAS, 2018, p. 129). Existe nesse sentido uma multiplicidade de perspectivas cada uma das quais seria por sua vez uma sociedade constituída por entidades perceptíveis menores, ao passo que “a concepção da sociologia como ontologia permite (...) que Tarde entenda a percepção em termos de seus componentes elementares que são eles mesmos também dotados de capacidades perceptivas” (p. 126). Aprofundaremos esse aspecto da multiplicidade constitutiva da percepção mais adiante neste capítulo quando consideramos a relação da estatística e a percepção, mas essas reflexões também servirão como ponte para pudermos agora considerar o afastamento da perspectiva de Tarde dos diversos tipos de dualismo que caracterizam o pensamento filosófico ao qual ele se opõe.

Neste sentido, para Tarde, a sociologia e o tipo de causalidade específico que ela ressalta, ocupariam um lugar de privilégio no desenvolvimento do conhecimento científico. Teixeira por exemplo, destaca como Tarde seria o “autor de uma neomonadologia (...) paladino de uma ciência dos fatos sociais, uma ‘sociologia pura e abstrata’” segundo a qual ‘o modelo da causalidade exemplar, encontrado na sociedade dos homens, (...) será acionado para a elucidação da possessão intermonádica” (TEIXEIRA, 2017, p. 83). Por isso, seria correto dizer que a sociologia possui um verdadeiro privilégio nas ciências enquanto discurso chave capaz de desencadear uma coerência distinta no entendimento humano pautada numa “visão do espírito se fazendo outro, inserindo-se no tecido da vida espiritual que constitui a sociedade” (p. 82). Será esse o modelo de causalidade específico que a sociologia destaca e também esse que daria à sociologia esse privilégio metafísico. Teixeira observa que devemos prestar atenção na “natureza

da ciência social tardeana e sua mobilização para a compreensão das criações que se desenrolam no terreno da natureza” (p. 79) como fio condutor metafísico de toda sorte de ser. Para retomarmos o debate entre Tarde e Durkheim então, isto quereria dizer que “como Durkheim, Tarde buscará uma normatividade própria a uma ciência do social. Mas eis a diferença: ele acabará por observar na sociologia – na causalidade que ela descobre – uma ferramenta para compreender o que se passa no restante do universo” (p. 78). Pode-se entrever, portanto, nesta expansão da relevância da sociedade acionada por Tarde, certa ambivalência constitutiva. Pois, ao mesmo tempo que a sociologia monadológica abre espaço para um tipo de predomínio da sociologia nas ciências geralmente falando, também ela aparenta expandi-la além de qualquer escopo usual para uma demarcação disciplinar eficaz, ao passo que, a sociologia passa a ter um significado verdadeiramente metafísico e cosmológico. Enquanto a proposta de Durkheim parece satisfazer bem os requerimentos de uma inserção no campo da disciplinaridade tradicional, demarcando fronteiras disciplinares claras, a proposta de Tarde aparentava minar as condições para uma institucionalização discursiva efetiva, que pode em parte explicar a marginalização de Tarde subsequente à sua morte, e a sua reputação enquanto sujeito excessivamente especulativo.

2.2.2 *Recusa aos dualismos*

Se a visão monadológica em parte procura reconstituir a base metafísica a partir da qual a formação do conhecimento científico pode se efetuar, vale a pena brevemente considerar alguns dos modelos metafísicos anteriores dos quais Tarde buscava se distanciar, e de como a monadologia tenciona reformular tais concepções. Historicamente, a metafísica tem sido caracterizada ao longo de seu percurso por dualismos de diversos tipos, dentre os quais encontra-se matéria e espírito, o sujeito racional kantiano e o mundo fenomênico, o sujeito ativo e objeto passivo. Veremos nessa seção, como a sociologia universal de Tarde inspirada na monadologia de Leibniz procura complicar esses modelos clássicos da metafísica. Para começarmos, e estendendo o caráter hipotético da monadologia então, Tarde observa que ela implica num entendimento renovado quanto à relação entre matéria e espírito, ao passo que a adoção da ótica neomonadológica de Tarde nos conduz a duas condições:

A matéria e o espírito, confundidos [no segundo], e ao mesmo tempo a multiplicação prodigiosa dos agentes integralmente espirituais do mundo. Em outras palavras, ela supõe a descontinuidade dos elementos e a homogeneidade de seu ser. Aliás, é somente sob essa dupla condição que o universo é translúcido até seu fundamento ao olhar da inteligência. (TARDE, 2007, p. 53, grifos nossos)

Devemos perceber então, que a ideia da *imitação* como produtora e causa da semelhança social em sociedades humanas é consequência da hipótese monadológica mais ampla da avidez, que se dirige a um agregado de “elementos descontínuos”, mas que demonstram uma “homogeneidade de seu ser”, homogeneidade essa decorrente de sua natureza enquanto entidades que se possuem entre si, e cujo modo de ação é a possessão. Homogeneidade surge através de processos repetidos de possessão, a espiritualidade, portanto, é reflexo dessa natureza possessiva, ou seja, a tendência das mônadas de produzir laços espirituais repetitiva e psiquicamente com seus co-específicos. Se há sociedades em todo lugar, igualmente haveria atos de possessão psicológicos ao passo que existem espíritos sempre agindo. No caso do social humano mais especificamente, esse ato de possessão se manifesta na forma da imitação que seria o ato psicológico humano por excelência. Isso contrastar-se-ia à substância cuja ação se daria apenas mecanicamente e de forma externa, ao passo que substâncias constituem entre si somente relações de exterioridade. Tarde afirma que na verdade, a matéria seria “uma poeira compacta de átomos distintos cuja distinção se apaga sob a enormidade de seu número e a continuidade ilusória de seus atos” (p. 118). Eis porque, o ser aparente, a entidade contínua e sólida, se mostra resultado da interação de um grande número de atores que geram essa “continuidade ilusória”, porém, assim escondendo a multiplicidade dos atos de possessão constitutivos sob a manta da continuidade. A matéria, e, por sua vez, a noção de espírito antiga a ela atrelada, enquanto termo oposto desta entidade, se dissolve na multiplicidade dos atos possessivos e psicológicos das mônadas constituintes. Dentre desses agentes espirituais, aos quais endereça-se a monadologia, devemos incluir os atores humanos imitativos, cuja espiritualidade é configurada pela própria tendência de assimilar e transmitir imitações, como o fio condutor que os vincula, e que constitui as sociedades humanas. É através do ato de imitar e as imitações assim comunicadas, que o campo social humano manifesta essa espiritualização do mundo que a monadologia supõe entre os agentes espirituais prodigiosamente multiplicados, e que se contrasta ao materialismo. Os próprios atos de imitação seriam aqueles acontecimentos descontínuos, porém homogêneos que tecem a consistência monadológica da sociedade enquanto objeto passível de ser conhecido cientificamente por uma sociologia quantitativa. Notamos, então, como a proeminência da imitação como ato sociológico primordial nas sociedades humanas é deduzida da espiritualização pressuposta na hipótese monadológica, espiritualização essa decorrente da monadologia tardeana enquanto crítica ao materialismo, e da mônada enquanto ator que se caracteriza por um tipo de ação diverso àquele característico da

substância, uma ação psíquica expressiva da abertura das mônadas no entender de Tarde, em vez de mecânica e externa.

Um pouco mais adiante, e retomando a questão de espírito, Tarde agora a reformula em termos do problema do em-si kantiano, abordando-o junto com uma consideração do dualismo e monismo, e buscando assim, destacar quais seriam as consequências dessa generalização do espírito proposta por ele. Immanuel Kant (1724-1804), um dos principais filósofos do iluminismo, buscou traçar, na sua obra principal *A Crítica da Razão Pura* (1781), as condições *a priori* – ou seja, que seriam entendidas como categoricamente antecedendo um mundo ao qual elas se dirigem – do conhecimento humano, focando assim numa redefinição crítica da estrutura categorial da razão como base do entendimento humano. Nesse esquema paradigmático, a *coisa em si* representa um limite ou negatividade referente ao campo legítimo da atuação da razão. Para Kant, enquanto aquilo que jaz atrás das qualidades sensíveis das coisas como são experimentadas por nós, *a coisa em si* também é aquilo que permanecerá necessariamente e para sempre incognoscível ou inacessível. Portanto, o entendimento humano jamais pode se ocupar em querer desvendá-la e, por isso, deve direcionar suas energias à esquematização mais nítida da razão *a priori* que seria a fundação de nosso conhecimento daquilo que pode de fato ser acessado. Sendo assim, é a própria inacessibilidade da *coisa em si* que produz essa necessidade metodológica no projeto kantiano, como a fronteira que delimita o campo de sua eficácia possível. Frente à finitude da razão humana diante da irredutível inacessibilidade da *coisa em si*, a metafísica se retrai para debruçar demoradamente sobre a estrutura da razão *a priori*, e assim define a agenda do projeto crítico. Diferente de Kant, entretanto, e consoante com sua intenção de propor de uma maneira ousada, hipóteses, Tarde descreve como poderíamos “admitir com os monadologistas, que todo o universo exterior é composto de almas outras que a minha, mas no fundo semelhantes à minha” (TARDE, 2007, p. 65). Percebe-se novamente essa ênfase na semelhança, que como já vemos, também seria o caso para os agentes sociais imitativos, que desse modo *se produzem* enquanto semelhantes. Todavia, e mais radicalmente ainda no que diz respeito à *coisa em si*, a conclusão para Tarde de tal proposta seria que “e como nada resta se forem abstraídos nossos estados de espírito, ou bem se afirma apenas a existência deles ao afirmar esse x substancial e incognoscível, ou se é forçado a admitir que, ao afirmar outra coisa, nada se afirma. Mas se o ser em si é, no fundo, semelhante ao nosso ser, não sendo mais incognoscível, *ele se torna afirmável*” (TARDE, 2007, p. 66). Solta aos olhos nesse ponto, a

leveza com que Tarde visa contornar uma das dificuldades mais persistentes da filosofia Ocidental, problema que pairou insistentemente sobre toda reflexão subsequente às formulações de Kant. Como Tarde sustenta, o problema do ‘em-si’ se impõe num contexto onde assumimos a distinção absoluta e qualitativa do ‘em-si’ e aquilo que tenta ‘acessá-lo’, uma divisão estreita que gera o teor imperativo do projeto crítico de Kant. Por outro lado, se pressupormos, seguindo Tarde, que tal divisão não se imporá como ponto de partida incontornável, essa separação que se estabelecera irreduzivelmente com Kant, lançada a partir desta distância intransponível, deixa de ter tamanha força no desenrolar da reflexão. A espiritualização geral que Tarde propõe permite a ele encontrar uma homogeneidade ontológica nos dois lados da estrutura, ao mesmo tempo que se apreende um pluralismo de agência, ou a descontinuidade da multiplicidade de atores ao mesmo tempo que se enxerga sua semelhança espiritual. A ruptura entre aquilo que busca acessar o em-si e aquilo que é o pretense ‘objeto’ do ato de acesso pode revelar um parentesco mais significativo que ultrapassa tal ruptura. Assim sendo, para Tarde, tal monismo espiritual, porém, monadologicamente múltiplo, nos permitiria driblar o espinhoso problema gerado pela questão epistemológica de acesso. Tal divisão ‘epistemológica’ não deteria um privilégio metodológico dentro dessa perspectiva.

Elaborando mais essa linha de pensamento, Tarde, em sua monografia *L’Opposition universelle; essai d’une théorie des contraires* (1897), faz a seguinte observação no que concerne ao dualismo canônico sujeito/objeto, contrastando-o com a perspectiva por ele mesmo defendido que implicaria numa distanciação *gradual* entre esses polos bem como uma multiplicação e relativização dessas funções, em vez de uma distância a priori e irremediável. Aí leia-se:

Estou de pleno acordo com Renouvier de que a oposição usual entre o *sujeito* e o *objeto*, o *self* e o não-*self*, é uma armadilha especulativa perigosa. Ao contrapor um único ser contra todos os outros, como se ele pudesse se opor a todos eles, contribuiu para a miragem do idealismo subjetivo. Todavia, enquanto sujeito e objeto não são opostos, ‘*objetificar*’ e ‘*subjetificar*’ constituem uma oposição real e fundamental. *Essas duas operações*, das quais a primeira exterioriza enquanto a segunda interioriza, são tão contrárias a esse respeito como a nutrição e a geração. (TARDE *apud* CANDEA, 2010, p. 15) (grifos nossos)

O contraste entre a concepção do dualismo sujeito/objeto, e outra que se baseia em *processos* de ‘subjetificação’ e ‘objetificação’ crescentes torna-se significativa para nossa investigação. Como já vimos, Tarde questiona a distinção estreita entre o em-si e a experiência. Aqui, faz um questionamento, que surge como conclusão da própria monadologia proposta por ele, que pressuporia uma espiritualização generalizada, a respeito desse dualismo clássico. A interrogação

que surge nesse contexto seria sobre a mediação desses processos crescentes de ‘subjeficação’ e ‘objeficação’, e da forma em que sujeitos e objetos possuiriam certa história de emergência. Percebemos que o ‘fora’ objetivo e ‘o interior’ subjetivo emergem circunstancialmente, do conjunto desses seres espirituais, mas tendo de passar por um processo de constituição para que cheguem a vigorar. Nesse contexto, deve-se entender que subjeficação e objeficação poderiam ser entendidos como atos relativos. O filósofo britânico Alfred North Whitehead nos dá uma pista potencialmente frutífera nesse sentido ao defender que “sujeito e objeto são termos relativos. A ocasião é um sujeito a respeito de sua atividade especial concernente a um objeto, e qualquer coisa é um objeto a respeito de sua provocação de alguma atividade especial dentro de um sujeito” (WHITEHEAD, 1967, p. 176). Trata-se de um processo – *subjeficação* ou *objeficação* – uma vez que se trata de *atos* de possessão ou apreensão, como seria o caso ou em Tarde ou em Whitehead; o objeto ou sujeito não preexistem ao *ato* de apreensão ou possessão, ou, objetos e sujeitos passam a ser aquilo que são, *mediante* esses atos que empreendem ou sofrem. É a emergência de modos de possessão novos então – que consideraremos mais adiante ao tratarmos da invenção – que geram a possibilidade da existência de certos tipos de sujeito e objeto como pacientes ou agentes de atos de possessão. Objeto e sujeito nesse sentido poderiam ser entendidos como atos ou paixões recíprocos envolvendo possessões pelos quais um sujeito entraria em relação com outra entidade, que seria por sua vez uma sociedade animada por outros tantos atos de possessão. O que emerge, no entanto, não seria uma entidade nova, mas sim, formas de relação; novos modos das mônadas se possuírem, novidade essa que produz a possibilidade de novos tipos de sociabilidade. Assim, abrir-se-ia paulatinamente a distância mediante a qual se poderia posicionar, *a posteriori*, tanto um sujeito quanto um objeto, porém, isso sempre enquanto condição derivada e decorrente da ação da sociedade cuja multiplicidade pode ser entendida eventualmente sob o signo de algum ser putativamente autocontido, a “continuidade ilusória da matéria” por exemplo. Todavia, seria nesse sentido que se pode entender a monadologia de Tarde não como um monismo espiritual, mas sim, como uma espiritualidade pluralista. Existe uma pluralidade de focos intensivos que vêm a se destacar gradativamente, assim gerando uma potência agencial diferencial. Já introduzindo um pouco algo que será explorado com mais profundidade adiante, a questão é entender como os atos de imitação contribuem para esse processo gradativo de ‘subjeficação’, ou como o sujeito torna-se o

que ‘é’ mediante os atos de imitação da possessão de mônada por mônada na esfera social humana.

Especificando mais tal deslocamento entre, por um lado, um dualismo sujeito/objeto ou o em-si e a experiência e uma concepção regida por processos de subjetificação e objetificação por outro, vemos Tarde em outro momento novamente refletindo sobre esse espaço de transição. Ao contrário daquilo que vemos no caso do esquema kantiana onde sua razão *a priori* autoriza a delimitação de um campo subjetivo passível de definição rigorosa de antemão mediante sua estrutura categórica, para Tarde será sempre uma questão de composição progressiva que não pode precipitar a natureza já dada de tal campo subjetivo. Aqui, Tarde o concebe em termos do voluntário e o involuntário, e da consciência e do inconsciente, sublinhando a inexistência de uma linha divisória rígida entre os dois lados. Essas condições, ele vincula à própria imitação e a maneira em que se pode entender o ato imitativo. Segundo Tarde então,

Nada pode ser menos científico do que [a] separação absoluta, essa descontinuidade radical entre o voluntário e o involuntário, a consciência e o inconsciente. Não nos deslocamos, por graus imperceptíveis, de uma volição a um hábito mais ou menos mecânico? E essa mesma ação não sofre uma mudança absoluta de natureza ao longo desse deslocamento? Não estou negando a importância da mudança que esse deslocamento produz; em seu aspecto social, no entanto, o fenômeno permaneceu o mesmo. Se poderia apenas descrever a minha extensão do significado da palavra [imitação] como inadequada se por estender o significado da palavra eu a tivesse deixado sem forma e sem significado. **Porém, sempre lhe dei um significado preciso e característico: o da ação à distância, de uma mente [*esprit*] sobre outra, uma ação que consiste numa reprodução quase fotográfica de um *snapshot* cerebral pela placa sensível de outro cérebro.** (TARDE *apud* KARSENTI, p. 56, grifos nossos)

Percebe-se primeiramente, como há uma modulação gradual do involuntário para o voluntário, e do inconsciente para a consciência que em certa medida espelharia os processos gradativos de subjetificação e objetificação que seriam articulados conforme transita-se entre esses conteúdos voluntários e conscientes, e involuntários e inconscientes. Retomando o movimento de subjetificação, existiria então, uma condição pela qual o voluntário surge do involuntário, a consciência da inconsciência, mas nenhum desses elementos se descola absolutamente do outro e nem se pode tentar entendê-los como sendo finalmente separáveis. Mais especificamente falando, pois, a consciência humana não se instaura de modo *sui generis* no mundo, como um invasor repentino, não há nenhuma consciência plena ou pura desprovida de uma ‘latência inconsciente’. Para Tarde, seria um equívoco buscar entender a consciência sem também enxergar o modo em que ‘ela’ se articula através de sociedades que seriam *para ela* inconscientes. Não há pura consciência, bem como não existe puro voluntarismo; tais seres exóticos seriam nesse sentido bastante improváveis como já notamos no caso de sua crítica do conceito do “em-si” que se afasta radicalmente

daquilo que visa acessá-lo, e nesse sentido, guia a investigação de acordo com a presença de alguma entidade putativamente dada, seja ela consciência ou volição, seria um equívoco. Minha consciência, como veremos no próximo capítulo, é possuída por outros tantos agentes bem como por outros tantos objetos. Para Tarde a tendência segundo a qual tendemos a pensar/refletir seguindo divisões estreitas de sujeito/objeto, em-si/experiência, determinismo/voluntarismo e consciência/inconsciente não seria uma abordagem proveitosa, com a monadologia dele já visando propor formas de relação mais polivalentes, devido à pluralidade de sujeitos e objetos que se encontra povoando o mundo. Outro ponto importante na descrição que Tarde faz da imitação diz respeito ao modo como ele a contrasta à ação física, isto é, a ação contrastante que opera por colisão de corpos, ou seja, a necessidade de corpos de se baterem para que possam produzir ‘ações’. Para Tarde, há uma ação que se passa na imitação, porém, ela se diferencia da ação mecânica ao mesmo tempo em que seria mesmo assim, uma espécie de ação, uma ação espiritual. Nesse caso, seria a ‘superfície sensível’ ou plasticidade do cérebro que media tal ação, a sua passibilidade de transmitir e receber formas, ou seja, sua capacidade de ser afetado, que faz com que o processo se desenrole. Haveria, portanto, uma ciência sociológica das ações à distância mediadas pelo cérebro que gira em torno desse espaço desenhado por nossa vulnerabilidade de ser afetado. Quer dizer, passividade e atividade novamente entram em questão, posto que nossa própria agência depende dessa passibilidade de ser afetada. A questão, portanto, é onde se situa tal ato entre o voluntarismo e o involuntário, entre a consciência e a inconsciência. Quem é o agente consciente e voluntário desse ato de transmissão? É um ato do qual possuo uma consciência plena? Poderíamos lançar a seguinte interrogação, sou “eu” o agente voluntário de minha plasticidade cerebral? O interessante é que o problema de imitação para Tarde, necessita que proponhamos um tipo de ação que foge tanto daquela assumida no mecanicismo quanto daquela tida num puro voluntarismo. Como outra consequência desses questionamentos, é marcante perceber novamente o quanto o desenvolvimento da sociologia no entendimento de Tarde, passa a condicionar interrogações mais largamente científicas circulando naquele momento na física por exemplo, e de como a sociologia monadológica ofereceria novos recursos para abordar essas inquietações na física.

2.2.3 Siga o rastro dos fluxos: crer e desejar; imitar e inventar.

Tudo isso torna-se ainda mais pertinente dado que, na visão de Tarde, “o ser social, na medida em que é social é essencialmente imitativo” (TARDE, 2013, p. 19) ou como ele afirma em outro momento, há “uma *tendência* à imitação que caracteriza o homem social” (p. 139). O campo da sociedade humana, portanto, apresenta uma questão para a sociologia devido a essa tendência que será esclarecida e traçada justamente pela sociologia enquanto seu foco primordial. Tarde descreve uma sociedade como “um grupo de seres que *tendem* a imitar-se” (TARDE, 2013, p. 100, grifos nossos), supondo assim a existência de uma *tendência* pela parte dos atores sociais humanos de imitar-se, como a força que estimula a expansão contínua da sociedade e mais especificamente da semelhança. Em relação à sua monadologia, a tendência de humanos a se imitarem se equivale à tendência das mônadas a se possuírem de uma maneira mais geral; isto é, o ato de se imitar é o modo dos humanos de se possuírem, de produzir maneira de pertencimento em grupo, manifestando assim mais uma instância dessa espiritualização do mundo que já notamos. Segundo Tarde, o ato de imitar é constitutivo do ser humano *social*, ao passo que, na última instância, ele afirma que “tudo que é social e não-vital e não-físico no fenômeno das sociedades é *causado por imitação*” (p. 72, grifos nossos). Por isso, argumentaríamos que *a imitação* – o ato possessivo monadológico como ele se manifesta na esfera humana – é o *próprio agente causal* daquilo que Tarde entende por meio da conformação da sociedade humana, bem como dos acontecimentos sociais no desenrolar do tempo social histórico. Essa noção aparentemente estranha da imitação *enquanto* agente, entretanto, aparece novamente quando Tarde afirma que “uma *força* essencialmente sociológica, *imitação tem feito tudo*” (p. 447, grifos nossos). Por isso, na medida em que a sociologia visa explicar as diversas formas sociais que constatamos no mundo, se reproduzindo ao longo da história, seria sim, a imitação propriamente dita e não *o imitador*, o agente do processo histórico da diversidade das formas sociais humanas, dado que não seria possível localizar o processo em qualquer ponto específico, mas sim, ao longo de seu percurso ainda em andamento. É necessariamente a *passagem* de uma imitação através do desenrolar temporal que faz com que ela chegue até um imitador qualquer; um imitador isoladamente não a produz nem constitui a 'unidade mínima' de transmissão, posto que a imitação precisa por natureza de dois pontos de ação, um de transmissão e outro de recepção. Essa condição se distingue, como veremos em seguida, do papel do *inventor*, que *de certo modo* age como uma fonte para a emergência de formas inéditas. No entanto, mesmo um inventor, sem

os fluxos de imitação precedentes, não poderia ser o que é. Desta maneira, a sociologia pretende explicitar a diversidade social e as transformações que podem conduzir-nos de um ponto ao próximo e assim por diante por tracas de repetição e diferenciação.

Indo além, e complicando um pouco mais esse quadro então, Tarde também sustenta que nas sociedades humanas “tudo é ou imitação ou invenção” (p. 8). Evidentemente, nem tudo numa sociedade ou na existência mais geralmente falando pode ser composta meramente por semelhança. Neste momento, pois, será importante entender qual é a relação entre imitação e invenção. A fim disso, e para já irmos adiantando alguns temas que tornar-se-ão mais importantes no próximo capítulo, Tarde apresenta uma definição bastante precisa da invenção, a saber: “o encontro singular de imitações heterogêneas num cérebro” (TARDE, 2013, p. 138) ou “a interseção de invenções diferentes que se difundiram tão extensivamente que finalmente se encontraram num cérebro imaginativo” (p. 149). Desta maneira, pode-se imaginar “o ato original de imaginação e sua difusão através da imitação” (p. 63). Se se imaginar, portanto, uma tendência à imitação numa sociedade de mônadas, qualquer diferença que eventualmente aí emerge, será potencialmente espalhada pela sociedade precisamente devido a essa tendência. Para Tarde “toda invenção ou descoberta é composta por imitações anteriores” (p. 66) apresentando uma descrição bastante clara do contexto genético que conduz à emergência de uma invenção, ao descrever como há uma “interferência frutífera de repetições” (p. 556) ou “a interferência na mente de alguém de pedaços de informação que geralmente foram herdados de terceiros” (ibid.). Ou seja, invenções são feitas de imitações junto com essa ‘interferência’ que o encontro destas imitações gera na mente de certos imitadores que se tornariam assim, inventores. O inventor é aquele em cujo cérebro o encontro de imitações produz tal interferência que necessita ser ‘solucionada’ na forma de uma invenção. Sendo assim, é o processo imitativo que faz com que o processo inventivo pode ser ativado através da conjunção de dois fluxos de imitação no cérebro de um inventor, para em seguida, reativar novamente o processo imitativo, agora modulado pela inserção da invenção, e assim por diante. Por isso, não seria exagero afirmar que para Tarde, a diversidade social é produzida mediante a interação repetida, mas bastante simples de imitações e invenções. Ou dito de outra forma, a diversidade dos fenômenos sociais dissimula a simplicidade do mecanismo que a produz. Tarde, como vemos na seção anterior, também dá uma definição para a imitação que gira em torno do cérebro, descrevendo-a como “uma ação que consiste numa reprodução quase fotográfica de um *snapshot* cerebral pela placa

sensível de outro cérebro.” Desta forma, imitação é a maneira pela qual seres humanos se possuem, mas em certos agentes que realizam esses atos de possessão através da imitação, isto gera um subproduto ou ‘sobreproduto’, quer dizer, uma invenção. Ainda assim, podemos perceber que, no caso dos dois processos – imitação e invenção - tudo passa pelo crivo do cérebro, como investigaremos mais a fundo no próximo capítulo.

Embora a ciência da sociologia trate das semelhanças na forma das repetições imitativas, ela também vai considerar as invenções, que Tarde denomina alhures de “o motor da evolução social” (TARDE, 2011, p. 69), que articula diferencialmente tal similitude. Assim, Tarde pressupõe um tipo de acontecimento inédito no decorrer da continuidade da imitação: o potencial para a mudança que a invenção manifesta. Ao mesmo tempo, apesar de Tarde descrever “imitação e invenção” como sendo “os atos sociais primordiais” (TARDE, 2013, p. 212), segundo ele “nós mesmos somos infinitamente mais imitativos do que inventivos” (p. 145). Ele retoma esse ponto em *As leis sociais*, dizendo que “uma vez engajados na vida social, nós imitamos outrem a cada instante, *a menos que nós inovemos, o que é raro*; e ainda é fácil mostrar que nossas inovações são, em sua maior parte, combinações de exemplos anteriores, *e que elas permanecem estranhas à vida social enquanto não forem imitadas*” (TARDE, 2012, p. 35, grifos nossos). Em outras palavras, ainda que haja imitação e invenção, a norma é imitar; apenas excepcionalmente seríamos inovadores. Ou dito de outra maneira, a norma é ser normativo, menos provável é desviar do padrão, ou para retomar Bergson, a questão não é necessariamente o hábito específico que se contrai, mas a *tendência* geralmente espalhada de contrair hábitos, sejam lá quais forem. Nesse sentido, vale a pena ressaltar que provavelmente haveria muitas diferenças individuais presentes numa sociedade, mas o que importa no sentido sociológico são *aquelas que passam a ser adotadas imitativamente num escala ou outra*, segundo a magnitude de sua difusão imitativa. Além do qual, temos de entender que Tarde proporciona uma definição bastante precisa do ato diferenciador – a invenção – que seria *a interferência decorrente do encontro de dois fluxos de imitação que gera a invenção* como resposta. Sendo assim, nem toda diferença será produto de tal encontro. Há uma grande quantidade de idiosincrasias monadológicas manifestas numa sociedade, entretanto, nem todas se tornam socialmente relevantes dado que nem todas passam a ser imitadas, isto é, “*elas permanecem estranhas à vida social enquanto não forem imitadas*”, e nem todas essas diferenças seriam de fato, invenções segundo a definição de Tarde. Quer dizer, pode-se ter alguma diferença individual que não seria fruto de tal processo de

interferência mas que seria característica individual de dada mônada. É evidente que essas diferenças gerarão em certo sentido efeitos numa sociedade, porém, *stricto sensu*, a relevância sociológica de um traço ou outro vem de sua imitação, uma vez que teria de ser pelo menos um se não muitos atos imitativos que fariam com que um traço qualquer passasse a caracterizar uma sociedade. Sendo assim, se pode afirmar que muitas se não a maioria destas diferenças se restringirão ao campo individual sem nunca nem sequer passar a produzir um efeito propriamente sociológico.

No que diz mais especificamente a respeito da invenção, Tarde ressalta que “a espécie humana, enquanto espécie viva, é o domínio aberto à irradiação do gênio inventivo” (TARDE. 2013, p. 429). No campo biológico, portanto, enquanto ser emaranhado nos fluxos de hereditariedade, a espécie humana ocupa um lugar particular no sentido de uma abertura a esse tipo específico de transformação que se dá no nível social humano. É essa espécie que manifesta ou carrega esse potencial, ou que pode sofrer essas mudanças⁵. Nesse sentido, também seria o campo onde a questão da coordenação se impõe de uma forma mais intensa; a abertura das transformações inventivas gera um desafio concomitante no que tange à maneira de coordená-las. Transformação existe porque há invenção e a emergência de novidade dentro da continuidade das imitações, mas a continuidade é composta por um tecido de imitações – atos de posseção monadológicos - que tem, como já vemos, uma probabilidade maior. Nesse momento, vale notar que, para Tarde, a sociedade seria animada por “atos mutuamente imitativos” (TARDE. 2013, p. 13) ao passo que ter semelhança não seria uma condição *a priori* e sim, um processo constantemente recriado e reproduzido. Se houver semelhança, há porque também existem atos imitativos continuamente animando o tecido social. Semelhança social não é um fato dado, mas sim, uma condição dinamicamente recriada de momento em momento. Portanto, “fatos sociais” são “uma série de fenômenos minuciosos e homogêneos” (p. 5), ou “atos de imitação numerosos” (p.7) que costuram um tecido de semelhança constituído por muitos fios ativamente agregados, uma aglomeração dinâmica de eventos cuja conjunção contempla séries entrelaçadas. Como argumentaremos nos próximos capítulos, a emergência das invenções então, acontece através de interferências em níveis “micro” da vida neuronal. Perceberemos, então, um profuso movimento transversal, onde o que se passa mais restritamente no nível dos fenômenos sociais é

⁵ Entretanto, vale a pena notar que isto não faz com que o ser humano se torne *absolutamente* diferente de qualquer outro fenômeno, apenas *diferente de certa maneira*, ou seja, inexistem diferenças ou oposições absolutas, como esclareceremos mais adiante neste capítulo, quando consideramos a noção de Tarde de “existir é diferir”.

uma reflexão deslocada de um movimento já em andamento ao longo de várias camadas fenomenológicas, sejam elas neuronais, psicológicas ou sociais.

Como uma extensão desse aspecto tempo-espacial, Tarde fala num princípio central à sua sociologia: o fato de que existe sempre um “progresso geométrico de imitações” (p. 30) ou uma “tendência de aumentar por progressão geométrica” (p. 27); condição que seria igualmente em jogo nos níveis biológico e físico como ele também observa. Primeiro, então, há a trajetória de um movimento que a sociologia tardeana pretende apreender e segundo, uma força de expansão *exponencial* que caracteriza esse movimento. Nesse esquema: “toda invenção é o centro de alguma imitação particular que dela emana, *o desejo de imitar sempre deve ser direcionado*” (p. 480, grifos nossos) de tal modo que o processo se desenrola, como já vimos, mediante um “ato original de imaginação e sua difusão via imitação.” Por falarmos em fluxos de imitação numa sociedade, pois, estamos lidando sempre com algo *direcionado* – um vetor – que possui uma velocidade relativa, mais ou menos rápida, e um sentido; vetores dotados de direção e velocidade, se desdobrando na auto-constituição da sociedade e que percorrem uma trajetória de difusão geométrica. Deste modo, o esquema tardeana incluiria os acontecimentos singulares - as “invenções (...) os centros dessas radiações repetitivas” (TARDE, 2013, p. 556) - e os acontecimentos repetitivos, as “radiações”, “propagações” ou “contágios” de imitações sociais que mostram uma tendência de crescimento geométrico. Para Tarde, isso também proporciona uma visão bastante nítida do próprio praticante dessa ciência nova. “O sociólogo, estreitamente falando um cientista, dado os centros, as velocidades aproximativas, a tendência à separação ou ao movimento concorrente de imitações existentes” (p. 29) consegue praticar seu ofício ao traçar as formas e figuras desenhadas por esses “ciclos de imitação continuamente crescentes” (p. 75). Assim, o sociólogo como Tarde o concebe, enquanto cientista “estreitamente falando”, é praticante de um campo, que como “toda ciência verdadeira chega a um domínio próprio de repetições elementares, inumeráveis e infinitesimais,” sendo que “toda ciência se fundamenta em quantidades que lhe são específicas. *A quantidade (...) é a possibilidade de séries infinitas e de repetições infinitamente pequenas*” (TARDE, 2012, p. 33, grifos nossos). Há, portanto, um campo animado por uma multiplicidade de atos, “repetições infinitamente pequenas”, - imitações no caso das sociedades humanas – e que se organizam em “séries [hipoteticamente] infinitas”, porém, como já veremos, circunstancialmente restritas. Neste sentido, o sociólogo segundo Tarde, se preocupa com as “imitações e descobertas [temporalmente] acumuladas” (TARDE, 2013, p.

101), buscando desvelar a constituição provisoriamente acabada do momento presente da continuidade espaço-temporal de uma ou múltiplas séries imitativas e hipoteticamente infinitas. Assim, a passagem do tempo serve para sedimentar via imitação um acúmulo de invenções que interagem na formação do presente. O social apresenta uma temporalidade própria, que seria definida conforme a velocidade do deslocamento dos fluxos de imitação e a distância relativa que eles percorrem. Tarde concebe a trajetória dessas séries através da figura da curva, dizendo que “apenas curvas tratam da difusão da imitação” (p. 155). Mediante essa figuração, os fluxos de imitação assumem uma forma ou se tornam figuras apreensíveis, que a intuição do sociólogo pode assegurar para apreender o fenômeno que constitui ‘o objeto’ sociológico. Reforçando aqui a ideia da progressão geométrica, Tarde afirma que “uma vez iniciadas, [imitações] tendem a continuar a se difundir por si só numa verdadeira progressão geométrica. Esse é o esquema ideal ao qual a sua curva conformar-se-ia se puder difundir-se sem obstrução mútua” (TARDE, 2013, p. 168). A curva novamente aparece como o modo de aparecer da trajetória dos fluxos de imitação, aqui conceituados como forças *idealmente irrestritas*, tendendo a se estender indefinidamente, porém *mutuamente restritas de fato*. Existe, portanto, a continuidade irreduzível da curva desses deslocamentos que são na verdade uma multiplicidade de atos descontínuos, movimentos esses que o sociólogo visa apreender em sua natureza enquanto tendência infinita, mas que se limitam concretamente no mundo finito.

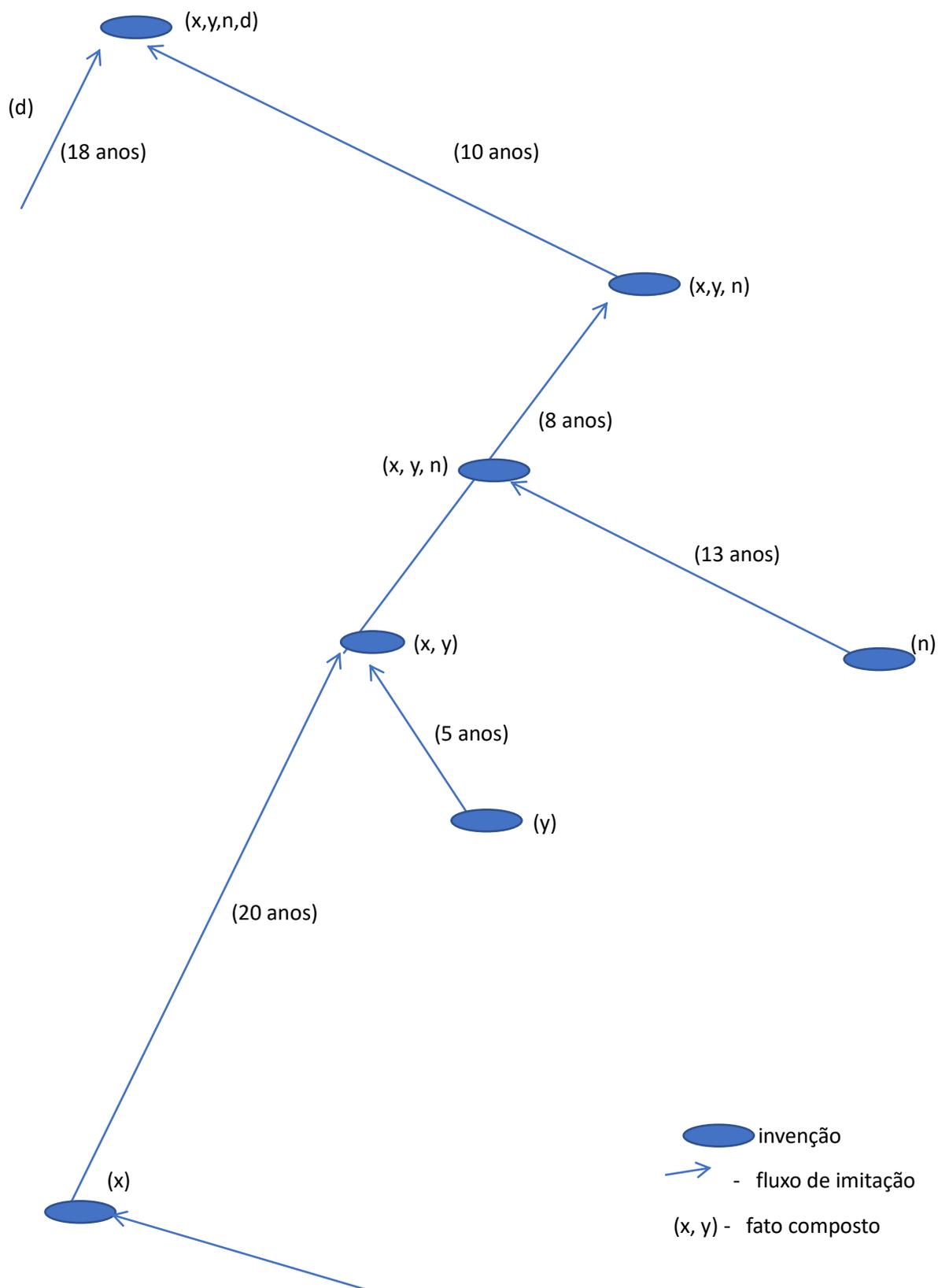


Figura 1: Um mapeamento hipotético de fluxos de imitação e invenção

No entanto, nesse momento, seria necessário identificar quais ‘as coisas’ que se inventa e imita na sociedade para Tarde. Ele sustenta que se trata de *crenças* e *desejos*; de fato, ele afirma que “todos os fatos sociais são crenças e desejos” (p. 36). Os desejos e as crenças, Tarde descreve, de uma maneira resumida, respectivamente, como “a energia de tendência psíquica, de avidez mental” enquanto “crença [seria] a energia de entusiasmo intelectual, de adesão e constrição mental” (TARDE, 2012, p. 32-33). Isso ele descreve em *Monadologia e Sociologia* como a diferença entre “a afirmação e a vontade”, (TARDE, 2007, p. 67) ou, dito de outro modo, afirma-se alguma crença intelectual a respeito de alguma condição no mundo, ao mesmo tempo que se tem disposições ativas frente àqueles estados como expressão de nossa vida intencional. Essas são ‘as coisas’ psicológicas que inventamos e imitamos socialmente e que são nosso modo de possuir o mundo. Ao nos permitirem possuir o mundo enquanto objeto de nossa intencionalidade as crenças e os desejos seriam a instanciação de nossa agência. Para Tarde a centralidade do desejo e da crença é uma extensão da substituição do “ser” pelo “haver” que já observamos, tanto que “em vez do famoso *cogito ergo sum*, eu diria de bom grado: *Desejo, creio, logo hei*” [*Je désire, je crois, done j’ai*]” (p. 114). O eu, portanto, é fruto desses atos psicológicos que se dirigem ao mundo, e que assim visa possuí-lo, mas nesse contexto, justamente um mundo composto de outros tantos agentes psicológicos igualmente possuídos de desejos e crenças. Crenças e desejos se constituem enquanto os eixos psicológicos que conformam o indivíduo social, lhe situando também em relação aos seus coespecíficos; sendo assim, eu interajo com outros agentes humanos desejantes e crentes, os imitando. Há, pois, mecanismos ou processos de emergência e transmissão – invenção e imitação -, bem como aquilo que emerge e que é transmitido - crenças e desejos. Imitação e invenção são as ações sociais, enquanto desejos e crenças são os ‘objetos’ desses atos, ao mesmo tempo que são *nossos* atos psicológicos. Nesse sentido, Tarde sustenta que crenças e desejos seriam de certo modo análogos a substância e força, respectivamente, descrevendo como “a crença e o desejo: eis, portanto a substância e a força⁶, eis também as duas qualidades psicológicas que a análise encontra no fundo de todas as qualidades

⁶ Já em *Monadologia e Sociologia* Tarde observa como “sem que saibamos, concebemos a matéria, a substância coerente e sólida, satisfeita e repousada, não apenas com o auxílio, mas também à imagem e à semelhança de nossas convicções, assim como a força à imagem de nossos esforços” (TARDE, 2007, p. 70). Nesse sentido, Tarde manteve seu pensamento bastante consistente entre esses dois textos quanto à relação entre matéria e força por um lado e crença e desejo por outro. Voltaremos para esse ponto mais adiante no capítulo quatro, onde essa condição passará a ter uma importância crescentemente maior, sobretudo ao considerarmos a concatenação de imagens na mente.

sensacionais com as quais elas se combinam” (TARDE, 2013, p. 212). Ou seja, as crenças desempenham um papel parecido àquele de uma forma substancial e relativamente delimitado que tende para a estabilidade, enquanto os desejos agem como um fator que dinamiza o processo social e que constituem a vida ativa dos imitadores, instigando assim os atores sociais em seus feitos. Há, no entanto, um ponto importantíssimo no entendimento de Tarde a respeito da imitação que haveria consequências profundas para essas crenças e esses desejos, segundo o qual a imitação, o processo pelo qual assimilamos nossos desejos e crenças, é uma forma de *sonambulismo*. Ele define a ideia de sonambulismo como a condição pela qual “a não ser que ele [o sujeito social] esteja seguindo impulsos que têm uma origem puramente orgânica, também uma ocorrência cada vez mais rara, ele sempre está, *esteja ele consciente disso ou não*, em ato ou pensamento, imitando” (p. 575, grifos nossos). Ou seja, as crenças e desejos que delimitam a forma psicológica de nossos agentes sociais vem de fora, ou, são achados no ambiente e de lá assimilados *sem que este agente necessariamente esteja consciente disso*. Dito de outro modo, aquilo que seria o mais íntimo do agente psicologicamente, que ele entende como sendo mais próprio dele enquanto expressão de suas vontades e ideias, é uma importação do exterior. Sendo assim, para Tarde, há implícita no sujeito social certa ambivalência constitutiva, que vem justamente do fato de que ‘suas’ crenças e ‘seus’ desejos são sempre imitações, são obtidos emprestados de seus pares sociais. Isto seria a própria condição de ser uma mônada social, sua agência surge precisamente deste processo de possessão monadológica de crenças e desejos achados no ambiente por meio dessa tendência a interagir possessivamente com seus coespecíficos.

2.2.4 “Existir é diferir”

Aliás, neste momento, será frutífero abordar outro aspecto de importância chave para a sociologia e a metafísica de Tarde, a saber, as funções da diferença e do diferir nestas. Faremos isto para identificarmos o vínculo dessas funções com a repetição, que até o momento parece caracterizar tão fortemente a perspectiva tardeana. Uma vez elucidado este ponto, buscaremos desenhar a conexão entre a imitação e a invenção, que no campo social humano desempenharia o papel da diferenciação. Tendo isto em mente, e em contraste a essa centralidade putativa da repetição que vem sendo enfatizada até agora, Tarde afirma em *Monadologia e Sociologia* nada mais do que:

A diferença é o alfa e o ômega do universo; por ela tudo começa, nos elementos cuja diversidade inata, que se mostra provável por considerações de diversas ordens, é a única a justificar, em minha opinião, sua multiplicidade; por ela tudo termina, nos fenômenos superiores do pensamento e da história, nos quais, rompendo enfim os círculos estreitos em que ela própria se encerra, o turbilhão atômico e o turbilhão vital, e apoiando-se sobre seu próprio obstáculo, ela se ultrapassa e se transfigura. Todas as similitudes, todas as repetições fenomênicas não me parecem ser senão intermediários inevitáveis entre as diversidades elementares mais ou menos apagadas e as diversidades transcendentais obtidas por essa parcial imolação. (TARDE, 2007, p. 98)

Nosso problema então, seria entender como o pensamento de Tarde poderia se dirigir à formulação de uma ciência sociológica que se põe a refletir sobre as repetições do mundo ao mesmo tempo que ele afirma que “todas as similitudes, todas as repetições fenomênicas” poderiam ser apenas “intermediários inevitáveis entre as diversidades elementares mais ou menos apagadas”. Mantendo-se nessa mesma linha, Tarde também argumenta que “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*” (p. 98, grifos nossos) e, concomitante a isso, “a diferença vai diferindo, (...) a mudança vai mudando, e (...) ao darem-se assim como metas a si mesmas, a mudança e a diferença atestam seu caráter necessário e absoluto” (p. 94). Deve-se entender, pois, que haveria aqui alguma incoerência? Uma vez que, enquanto *As Leis da Imitação* parece girar em torno da repetição e da semelhança, *Monadologia e Sociologia* aparenta batizar a diferença e o diferir como primordiais? Houve alguma mudança radical na metafísica de Tarde entre 1874 e 1890? Ou finalmente: *As Leis da Imitação* é contemplado pelo projeto monadológico de Tarde ou representa algum tipo de ineditismo no seu pensamento? Para começarmos a esclarecer esses questionamentos, observamos Tarde em certo momento imaginando um universo onde, “tudo, por mais complexo que seja, seria regular; nada seria ou pareceria por acaso” (TARDE, 2013, p. 556). Nesse universo integralmente regular, pois, tudo mostrar-se-ia expressão de um padrão de distribuição mecanicamente determinável, onde a disposição de seus elementos se dá conforme distâncias que refletiriam um equilíbrio essencial presente ao longo do conjunto das relações constitutivas do universo. Em seguida, entretanto, Tarde imagina outro universo onde “os centros primitivos estão em posições irregulares” ao passo que:

as posições dos centros secundários também serão não ordenadas e a sua irregularidade será igual à dos centros primários. Portanto, nunca haverá no mundo qualquer coisa senão *a mesma quantidade de irregularidade*⁷ para assim falar, só que parecerá sob as formas

⁷ Tarde, já em 1874 lança mão do mesmo argumento: “mas não está nem poderia ser provado que a diferença e a mudança aumentam no mundo ou diminuem” (TARDE, 2007, p. 94).

mais variáveis. Vale a pena acrescentar, essas formas mutáveis devem ter certa semelhança. A irregularidade original é refletida em *suas cópias expandidas*, as irregularidades derivadas. *Disso concluo que, embora a ideia de repetição domine o universo inteiro, não o constitui. Porque no fundo, penso eu, há uma certa soma de diversidade inata, eterna e indestrutível sem a qual o mundo seria tão monótono quanto é vasto.* (p. 556-557, grifos nossos)

Trata-se aqui, por outro lado, de um sistema distributivo constituído por centros irregularmente posicionados, que funciona conforme o deslocamento de uma “quantidade” primordial de irregularidade que se expande, de ponto em ponto, através de relações de possessão de acordo com o mecanismo monadológico, e que vai se diferenciando *fenomenalmente* dentro desse “sistema” repetitivo. Ou seja, novas modalidades de possessão – “formas mutáveis” – vão surgindo ou emergindo ao longo da expansão do sistema distributivo. Nesse sistema, haveria “a formação de toda coisa por propagação a partir de um ponto” (TARDE, 2007, p. 126). Neste sentido, no campo mais restrito da sociedade humana por exemplo, “um verso, uma fórmula, uma ideia política ou outra surgida um dia *em um ponto de um cérebro*, sonha como Alexandre a conquista do mundo, busca projetar-se por *milhares e milhões de exemplares por toda parte onde haja homens*” (p. 123, grifos nossos). Surge, portanto, uma nova crença ou um novo desejo, uma formalização inédita da possessão imitativa a partir de um ponto – uma mônada inventiva –, que se alastra por uma população de mônadas justamente devido *à sua tendência de se imitarem, de se assimilarem imitativamente*. Como já notamos, estar inserido num campo físico, biológico, ou social acarretaria numa repetição ondulatória, hereditária ou imitativa. Assim, Tarde afirma que o “universo (...) parece comprazer-se nas suas monótonas repetições (...) uma satisfação em se repetir indefinidamente sem jamais se cansar” o que seria característica de um amor que “na vida e na arte, seria dizer e repetir sempre a mesma coisa, pintar e repintar sempre os mesmos assuntos”, amor esse que também seria “a origem desconhecida e incognoscível das repetições universais” (TARDE, 2013, p. 568). Entretanto, também entendemos que nenhum processo repetitivo se daria de maneira estreita e que o encontro dessas repetições poderia em dado momento dá à luz, por meio da interferência decorrente do encontro dos fluxos, uma forma nova, uma cópia expandida de uma irregularidade primordial. Como um balão sendo inflado de ar, de repetição em repetição, o universo vai se expandindo, desde que, e conforme a primazia da diferença, tal expansão não acarrete um aumento linear de uma substância homogênea; o balão do universo expande se diversificando *fenomenalmente* e em velocidades variáveis.

É importante notar então, que, muito embora a diferença seja a alfa e a ômega do universo, sem que houvesse repetição, sem que o universo tenha, um dia, começado a se repetir – ou melhor, se expandir –, não haveria um mundo fenomênico diversificado, tampouco existiriam, manifestas em campos empíricos específicos, questões de coordenação. Dito de outra maneira, o problema mais geral da harmonia, que só pode emergir em virtude da diferença e da repetição. Convém, nesse sentido, evitarmos reservar a Tarde apenas a figura de um profeta da diferença posto que, na medida em que ele se reivindicava sociólogo, quer dizer, na medida em que se dirigia a problemas que surgem através de multiplicidades populacionais, ele também buscava se endereçar ao problema do advento da normatividade e da coordenação⁸. Há um mundo fenomênico desde que, em certo sentido também *quase* primordial, o universo possua uma tendência *normativa* – em parte, memórias e hábitos como veremos no capítulo seguinte – e que se manifesta através da forma dos atos de posseção que as mônadas realizam entre si, que se dão na forma de repetições/imitações de seus coespecíficos. Nessa linha, e sinalizando o quão primordial seria tal condição, Tarde descreve como:

⁸ Neste sentido, seria interessante evitar assimilar o pensamento de Tarde precocemente aos termos de referência de Gilles Deleuze, a despeito das evidentes proximidades entre os dois. Fuchs, na introdução da sua tradução de *As Leis Sociais* (2012) observa que “se a ciência tem por objeto aquilo que se repete, apenas a Arte poderá dar conta [das] singularidades que são os indivíduos” (p. 9). Aliás, é importante destacar nesse momento, que não há um *indivíduo* que também não seria constituído por *repetições*. Por isso, enquanto *pensamento sociológico*, que se dirige a questões de *harmonização* e *coordenação*, não seria bem a dimensão “estética” a primordialmente visada na concepção da sociologia de Tarde, mas sim, aquilo que se manifesta no jogo de repetições e diferenciações que emerge no nível do desenrolar impessoal dos fluxos de imitação repetitivos. Dessa maneira, pode-se igualmente argumentar que essa dimensão estética se mantém enquanto conteúdo *implícito* da sociologia tardeana, como veremos no capítulo 5. Fuchs, se estende, defendendo que “a *microsociologia* de Tarde é uma rajada de ar fresco. Ela vem nos mostrar que tudo, absolutamente tudo, vem precisamente do infinitesimal, e que a solução dos nossos problemas talvez não venha de um único e grandioso projeto de sociedade, mas de pequenas ações e pensamentos inovadores capazes de infiltrar-se como a água e espalhar-se como o fogo. Assim, como as moléculas são o infinitesimal da vida e as partículas são o infinitesimal da matéria, nós somos – com nossos desejos e crenças – o infinitesimal da sociedade. E em todos os níveis, a potência inventiva está no infinitesimal” (p. 13). Apesar de sim, apontar para uma dimensão essencial do pensamento de Tarde, uma vez que Fuchs enfatiza a primordialidade da diferença, deve-se notar que a questão *sociológica* propriamente dita não poderia se manifestar meramente a partir da diferença. A sociologia de Tarde, ao contrário, precisaria lidar com o nível dos fluxos de imitação – isto é, repetição – que produzem as contingências dentro da conformação da sociedade às quais se dirigem os processos de *coordenação* ou *harmonização*, isto é, precisamente as relações *lógicas* que conformam os fluxos de imitação que geram questões de coordenação. Dessa forma, pode-se dizer que a leitura de Fuchs opera certa “deleuzianização” da sociologia de Tarde, na medida em que faria da apreensão da diferença a “lição” central desta sociologia, enquanto o dilema sociológico expressar-se-ia mediante o desenrolar repetitivo das imitações. Nesse sentido, também devemos salientar o contraste entre a *diferenciação* que o surgimento de uma invenção faz nos fluxos de imitação e a *diferença infinitamente* pequena que uma mudança na *intensidade* da *reprodução* de dada imitação faz. O ato infinitesimal da sociedade dessa forma é a *imitação* que pode manifestar variações *infinitesimais* da *intensidade* de uma função que se mantém contínua, sustentando, portanto, a *continuidade de uma função infinitesimalmente variável na sua intensidade* como seria o caso de dada crença por exemplo, que vai desde uma ideia fracamente adotada a uma certeza fervorosamente defendida, a crença permanece a *mesma*, todavia, a intensidade com que se assegura-a *varia*.

Desde esse primeiro nascimento do tempo, *esses átomos triunfantes, imitados por seus escravos igualmente atrativos*, acaso cessaram um instante de atrair e de vibrar? *Por ter-se espalhado contagiosamente no espaço ilimitado*, seu poder de condensação teria diminuído? Não, seus imitadores não são apenas rivais, mas colaboradores. (TARDE, 2007, p. 126-127, grifos nossos)

De certo modo, pois, somente com a diferença, não *se faz* nenhum *fenômeno*; o universo se repete desde seus materiais mais basilares. É essencial entender nesse sentido que é um contrassenso afirmar que o ato *sociológico* fundamental segundo Tarde seria o ‘diferenciar-se’, é por necessidade o ‘assimilar-se’; é mediante assimilação que se constitui a expansão da sociedade. Se nós estamos aqui um dia discutindo a sociologia de Tarde, seria tributário do fato de o universo ter passado tempo o suficiente se repetindo, e ter produzido repetições de formas *específicas*, - e suficientemente ricas -, para que esse desfecho pudesse se desenhar. Se nós “vemos a diferença”, nunca a vemos ela própria, mas sempre sua manifestação mediante um filtro composto pela sobreposição de certa sequência de repetições e diferenciações que fizeram com que a irregularidade primordial pudesse chegar até nós, mostrando-se *nesta* cópia expandida, *daquela* maneira como um tipo de resolução mais ou menos definida do movimento do infinitesimal. Em outras palavras, a localização no continuum monadológico de qualquer fenômeno seria uma função de um desenrolar repetitivo, um ‘*espaço-tempo*’ enquanto *continuum cuja composição de elementos é um índice do movimento da repetição*. Ou, a estrutura composta do continuum é decorrente dos processos repetitivos numa construção de sobreposição⁹. Outra

⁹ Encontramos em Whitehead seu conceito de *extensão*, que pode nos ajudar aprofundar essa dimensão da rede de relações em Tarde. Em certo momento, Whitehead argumenta que “espaço e tempo são, cada qual, expressões parciais de uma mesma relação fundamental entre eventos, que não é nem espacial nem temporal. A essa relação denomino ‘extensão’. A relação de ‘estender-se por sobre’ é a relação de ‘inclusão’, em um sentido espacial, temporal ou em ambos” (WHITEHEAD, 2009, p. 217-218). De uma maneira parecida, ele também defende que “espaço e tempo são tidos enquanto pano de fundo dentro do qual acontecimentos particulares ocorrem. Porém, espaço e tempo são meramente expressivos *das relações de extensão* dentre todo o éter de acontecimentos” (WHITEHEAD, 2011, p. 86). “Inclusão”, ou seja, agregação mediante posse que caracteriza a textura do múltiplo, e a posse de sociedades por outras sociedades heterogêneas, determina a condição primordial extensiva, sendo a descrição espaço-temporal uma abstração feita a partir das relações “extensivas” aqui entendidas neste sentido primordial. Ecoando a posição de Tarde da substituição do ser pelo ter, Whitehead sustenta que “uma posição filosófica alternativa tem que começar denunciando toda a ideia de ‘sujeito qualificado por predicado’ como uma armadilha colocada para filósofos pela sintaxe da linguagem” (WHITEHEAD, 2011b, p. 14). Para Tarde, o ‘predicado’ seria justamente o ato de posse, num contexto onde não se encontra mais substâncias predicadas por qualidades, que *eventualmente* poderiam agir, mas sim, entidades cujas ‘qualidades’ são precisamente *atos vetoriais*, o ato sendo *constitutivo* da entidade enquanto tal. Seria essa transformação na consistência primária subjacente a toda a reflexão que gera essa inversão do lugar do espaço e do tempo; Whitehead volta para o tema em *Processo e Realidade*, argumentando que “nessa descrição geral dos estados de extensão, nada tem sido dito sobre o tempo físico ou o espaço físico, ou a noção mais geral de avanço criativo. *Essas são noções que pressupõem a relação mais geral de extensão*. Elas exprimem fatos adicionais sobre as ocasiões atuais. *A extensividade do espaço é realmente a espacialização da extensão; e a extensividade do tempo é realmente a temporalização da extensão*. Tempo físico exprime a reflexão de *divisibilidade genética* em divisibilidade coordenada” (WHITEHEAD, 1985, p. 289, grifos

consequência disso, é que seria raro flagrar uma mônada, *in the wild* (na natureza), *in situ*, *no seu estado metafisicamente puro*. Mônadas, tipicamente se apresentam vestidas da roupagem empírica de segunda mão que o tempo lhes deu, o que seria as modulações extensivas e ‘continuamente’ diferenciadas dos graus de possessão, fazendo com que elas possam se apresentar nas formas mais fantásticas e inesperadas. Dito de outra maneira, mônadas são seres históricos ou *refletem* uma história que lhes contempla; eles num sentido estreito *refletem* ou *espelham história*. A mônada como um elemento “purificado” seria uma espécie de caso metafísico limítrofe, nunca assegurada numa encarnação imaculada, todavia sempre subjacente às nossas especulações, como personagem animadora desse gênero especulativo que é a Monadologia. Sendo assim, se o universo nasceu no berço da diferença, quase no momento seguinte, “desde o primeiro nascimento do tempo”, ele se pus a trabalhar por se repetir, um tear encantado cuja lançadeira revela a capacidade de costurar as vestimentas mais inusitadas mediante o seu movimento repetitivo e minucioso, porém, e necessariamente, jamais absolutamente preciso. Mas aqui, roupa atributiva é ato possessivo, é o atributo de um elemento que não seria substância de apoio subjacente a uma qualidade. Sua consistência é definida, pelo contrário, de acordo com o ato de possuir monadologicamente. Assim, e voltando para o tema da química e a composição química deste universo, como exemplo da expansão deste continuum, Tarde se pergunta:

viu-se, na mesma hora, o carbono, o azoto etc., surgirem no seio de uma mesma substância amorfa, não química anteriormente? Se isso for julgado improvável ou, melhor dizendo, impossível, será forçoso admitir que um primeiro tipo atômico *transmitido vibratoriamente a partir de um ponto*¹⁰ – o do hidrogênio, por exemplo – *impôs-se por*

nossos). A divisibilidade genética é aquela que vem da primordialidade da extensão relacional manifestada em Tarde através das propagações, contágios e fluxos que estruturam o continuum dentro do qual fenômenos podem vir a ser, e vir a ser uma vez que o continuum se constitui por uma modulação dos modos de possessão que instanciam a sua complexificação. Repetição, ou seja, os atos múltiplos de possessão, é necessária à própria composição do cosmo; não se trata de condição secundária da metafísica de Tarde, mas sim, do continuum ou extensão enquanto *spatium* para a ação do agente da diferença, que em parte seria consoante com a noção do novo em Whitehead. De certa maneira, a proposta de Tarde da eficácia causal dos fatos futuros – como veremos na sessão 2.3 – trata de um deslocamento da perspectiva sobre esse continuum de acordo com a primazia de sua extensão. Se os elementos que compõem tal continuum seriam de ante mão vetores, possuem extensão, a própria relação passa a gozar de um estatuto primordial.

¹⁰ Vê-se essa ideia da emergência pontual num campo repetidamente conformado que estende o acontecimento dessa emergência por ressonância: “a vida começou um dia *neste globo e em um ponto*. Por que nesse ponto e não noutra parte, se as mesmas substâncias eram compostas dos mesmos elementos?” (TARDE, 2007, p. 111) ou como já vimos, “um verso, uma fórmula, uma ideia política ou outra surgida um dia *em um ponto de um cérebro* sonha como Alexandre a conquista do mundo.” Desta maneira, pode-se afirmar que não se chega de um ponto ao outro sem *certa extensão* de passos que seriam por sua vez repetições, mas cada trecho é igualmente irrigado pela diferença, - “Por que nesse ponto e não noutra parte, *se as mesmas substâncias eram compostas dos mesmos elementos*” - ao passo

toda ou quase toda a extensão material, e que, por derivações sucessivas do hidrogênio primordial, operadas a longos intervalos de tempo, todos os outros corpos reputados simples – cujos pesos atômicos, como sabemos, são com frequência múltiplos exatos desse elemento – se formaram. (TARDE, 2007, p. 108-109, grifos nossos)

Ao tratar de mônadas, pois, esse continuum consistindo dessa transmissão vibratória, hereditária ou imitativa, de exemplares iniciais que impor-se-ão, e a maneira pela qual essa expansão via transmissão repetitiva – o amor da “origem desconhecida e incognoscível das repetições universais” – vai gerindo composições novas, seria irreduzível. Ou, dito de outra maneira, perguntar-se onde determinada mônada se situa neste continuum, equivale a indagar quais modalidades de agência esta mesma mônada ostenta de acordo com os fluxos de repetição que conduzem para aquele ponto, ao passo que posição no continuum e caráter agencial da mônada mostram-se imbricados.

A expansão do universo então, começa mediante uma diferença primordialmente heterogênea, cujo movimento expansivo arrasta por trás dela sempre uma quantidade crescentemente maior de diferenciações fenomenais. Por mais que o universo se expanda por se repetir, assim produzindo semelhanças, nenhuma dessas repetições pode ser plena por dois motivos: 1) qualquer fenômeno sempre se refere a uma multiplicidade de outros atores infinitesimais num nível “mais baixo”, multiplicidade essa que também se repete, mas o faz também apenas “imperfeitamente” posto que cada um desses elementos também seria diferenciado “internamente”, ao passo que as “imperfeições” vão se ramificando dentro do sistema de distribuição, e 2) posto que as condições iniciais não foram “equilibradas” ou “lineares”, devido a “certa soma de diversidade inata, eterna e indestrutível sem a qual o mundo seria tão monótono quanto é vasto”. O que tal “soma de diversidade inata, eterna e indestrutível” seria, Tarde entende que não poderia explicitar precisamente, porém, ele também argumenta que “partir da identidade primordial é supor na origem uma singularidade prodigiosamente improvável, uma coincidência impossível de seres múltiplos *ao mesmo tempo distintos e semelhantes*, ou então o inexplicável mistério de um único ser simples posteriormente dividido” (TARDE, 2007, p. 98). De acordo com um movimento avesso àquele do kantismo então, que faz uma distinção rigorosa acerca daquilo que se pode ou não investigar, e acompanhando o movimento da derivação infinitesimal, a hipótese da perturbação constante exercitada por essa

que, nem sempre se pode presumir que o próximo passo resultará meramente numa reprodução repetitiva do anterior; sendo assim, a vida pode surgir um dia. A diferença irriga o empírico, eventualmente desviando o curso de seus fluxos, ao mesmo tempo que ela se resguarda numa primordialidade inaugural sempre subjacente a esse desenrolar empírico.

“soma de diversidade inata” será entendida, como vigorando ao longo da extensão do universo e suas diversas sociedades possessivas e repetitivas em expansão. Para Tarde, portanto:

As revoltas internas que finalmente destroem todos [os] grandes mecanismos regulares – o mecanismo social, o mecanismo vital, o mecanismo estelar, o mecanismo molecular – todas se devem a uma condição parecida: *seus elementos constitutivos*, soldados de seus diversos regimentos, incorporação temporária de suas leis, *somente pertencem ao mundo que constituem por uma faceta de seu ser, enquanto por outras facetas eles o escapam. Esse mundo não existiria sem eles, porém, eles ainda seriam alguma coisa sem esse mundo. Os atributos* que cada elemento deve à sua incorporação dentro de seus regimentos não é a totalidade de sua natureza. Tem outras tendências, outros instintos, que vem de outras regimentos. (TARDE *apud* CANDEA, 2010, p. 9, grifos nossos)

É importantíssimo ressaltar então, que para Tarde não há uma *ciência do indivíduo enquanto tal*¹¹ e conseqüentemente uma sociologia de indivíduos; pode-se falar *cientificamente* sobre este ou aquele fenômeno na medida em que ele se enquadra neste ou naquele regimento ou categoria de acordo com algum fluxo de repetição que já se espalhou e se reproduziu, o que seria especificar “os atributos que cada elemento deve à sua incorporação dentro de seus regimentos”. Por isso, no âmbito das sociedades humanas imitar seria outra maneira de praticar o ato universal de repetir, de aglomerar indivíduos em regimentos, e assim fazer com que eles *passem* a existir socialmente.

¹¹ Em certo momento, Tarde observa que “a matemática é uma ciência e mesmo o protótipo da ciência. Por quê? *Porque em parte alguma é realizada uma eliminação tão completa do lado dessemelhante e individual das coisas, em lugar algum elas se apresentam sob o aspecto de uma repetição tão precisa e tão definida, e de uma oposição tão simétrica*” (TARDE, 2012, p. 21, grifos nossos). Ou seja, a ciência não trata de indivíduos enquanto tais; o individual parece para a ciência como o lado inverso e implícito do lado fenomênico regular que seria de fato de seu interesse. O sentido da matemática nesse quesito, seria como um instrumento para intuir a capacidade de elementos de se inserirem em regimentos normatizados. Desse modo, a matemática se manifesta como uma expressão extenuada de uma das direções do movimento do cosmo que vai indo, rumo a semelhanças contingentes, ao mesmo tempo que a diferença situar-se-ia no fundo de tudo. Seria a expressão paradigmática da “homogeneidade relativa nascendo da heterogeneidade” (TARDE, 2007, p. 95). Sendo assim, e ao falar sobre a diferença entre realismo e nominalismo, Tarde faz a seguinte observação: “o realismo (...) não considera como dignas de atenção e do nome de realidade, num dado indivíduo, a não ser os caracteres pelos quais ele se assemelha a outros indivíduos e tende a reproduzir-se em outros indivíduos semelhantes. O interesse deste gênero de especulação aparece quando se pensa que *o liberalismo individualista em política é uma espécie particular de nominalismo*, e que o socialismo é uma espécie particular de realismo” (TARDE, 2013, p. 13). Dessa maneira, elimina-se as dessemelhanças do elemento, como o faz a matemática segundo Tarde, para poder entendê-lo apenas na medida em que seria pertencente a um conjunto. Primeiramente, é notável aqui como Tarde extrai conseqüências políticas no sentido mais estreitamente antropológico de um raciocínio largamente metafísico, e segundo, como o realismo nessa análise instanciará um tipo de lacuna ontológica justamente devido à maneira em que constitui a ‘realidade’ ou concebe daquilo que seria ou não ‘real’. Assim, a matemática se remete ao mais alto poder de tecer formas condizentes com um realismo que se define segundo um apagamento do ontologicamente primordial. Neste sentido, Tarde também observa que “a matemática jamais nos mostra a causalidade em obra; e quando ela a postula sob o nome de *função*, é dissimulando-a sob uma equação” (TARDE, 2012, p.21). Novamente, apaga-se a diferença, a causalidade aparece na descrição na medida em que se elimina o diferencial dos elementos. Nominalismo e realismo testemunham a movimentos opostos que na análise de Tarde são constitutivas, enquanto processos ou de assimilação categórica ou de diferenciação, e cujas conseqüências políticas ou melhor, cosmopolíticas, examinaremos no penúltimo capítulo.

No entanto, por mais que isto desenharia o lado fenomênico de qualquer entidade, não se daria conta da dimensão de sua existência que se prenderia a essa “soma de diversidade inata e indestrutível”. De certa maneira, então, a ciência descreve tudo menos a existência da coisa. Se a ciência renovada pela sociologia universal se dirige às repetições que tecem a expansão do cosmo, a metafísica de Tarde pressuporia como seu inverso um tipo de estética cosmológica enquanto intuição da diferença dos seres. Tal diferença deve de certa maneira escapar do lado sociológico do pensamento posto que a sociologia trata das entidades na medida em que se compõem os diversos “regimentos” do cosmo por meio de atos de apetição repetitivos. Ou seja, o caráter repetitivo faz com que os atos de apetição tornem-se sociologicamente assimiláveis. Seria nesse sentido que se pode conciliar essa aparente contradição na sobreposição do “repetir” e do “diferir”. Ao mesmo tempo, deve-se notar que enquanto pode haver um número muito grande de diferenciações individuais, apenas um número *relativamente* menor destas se tornarão sociologicamente relevantes, uma vez que tornar-se sociologicamente pertinente implica na reprodução de dada invenção num circuito de repetição que define dado campo fenomênico. Ao mesmo tempo, a diferença subsiste como “o lado oposto”, porém, “substancial” do fenômeno. O universo se faz mediante a repetição, – por meio da *tendência* “amorosa” à repetição já notada – todavia, sua existência primordial repousa no berço da diferença. “A irregularidade original é refletida em suas cópias expandidas, as irregularidades derivadas”, – ou seja, as invenções que são subsequentemente repetidas, *imitativamente* no caso da sociedade humana, são cópias expandidas dessa irregularidade original. Sendo assim, a interferência que se instancia na mente do inventor a partir das imitações antecedentes seria em certa medida uma cópia expandida, uma expressão, da diferença inata e indestrutível do próprio cosmo. Por isso, nem toda diferença de dada mônada é rigorosamente uma invenção, dado que Tarde é bastante incisivo ao descrever a invenção como decorrente de uma interferência oriunda *do encontro de dois fluxos de imitação*. O inventor manifesta, a partir de um ponto finito e circunstancial dentro desse sistema distributivo, a “irregularidade original” como continuação modulada do movimento dos fluxos. É por isso que não haveria mudança na quantidade de diferença enquanto tal, mas sim cópias expandidas, cada vez mais diferenciadas de uma irregularidade original, aliás, pode-se afirmar que a amplitude da diferenciação é índice do grau de expansão.

Essas cópias dependem da circunstancialidade de seu lugar no sistema distributivo onde elas se encontram para se expressar, instanciando assim certo conjunto de diferenciações. Mas é

igualmente por isso que qualquer ponto específico não poderia desaguar num número infinito de diferenciações: é relativamente improvável que uma baleia repentinamente dê à luz uma micro-ondas, ou que um poema espontaneamente gere um buraco negro. O roteiro de repetições também age como uma espécie de filtro “onto-fenomenológico”. Tarde afirma que

assim como, para passar de um ponto a outro, *a abreviação, a diminuição do número de pontos interpostos não poderia ser indefinida e detém-se no limite chamado de linha reta, assim também, na passagem de uma forma específica, de um estado individual a um outro estado individual, há uma interposição mínima, irreduzível, de formas e de estados a percorrer*, a única talvez a explicar a repetição abreviada, pelo embrião, de uma parte dos tipos sucessivos dos quais procede. (TARDE, 2007, p. 62, grifos nossos)

Formas de agência, ou graus de possessão monadológicos, são finitos e dependem do meio onde a mônada se encontra para se determinar, o que quer dizer que o leque de possibilidade do diferir é circunstancialmente canalizado; não seria possível chegar de dado ponto no sistema em qualquer outro ponto fenomênico pulando todos os passos intermediários, é a limitação ou canalização do movimento nesse sentido que gera a sua coerência ou suas velocidades relativas de transformação. Percebe-se, pois, que na passagem para o infinitesimal há *de fato*, conteúdos empíricos finitos de diversos tipos que manifestam “uma interposição *mínima*, irreduzível, de formas e estados a percorrer”. Existiria assim uma dinâmica complexa que se instaura entre o repetir e o diferir e o finito e o infinitesimal; a *tendência* do diferir infinitesimal perturba sempre a superfície do repetir finito das formas empíricas de fato. Seria por isso que, como já enfatizamos, um monadologista, ao mesmo tempo que parte do “princípio da mônada”, também lida com formas de conhecimento específicas que podem “classificar” os tipos de possessão em ação em qualquer campo fenomênico particular; não é bem o fenômeno que determina o campo, mas sim, o “atributo” de possessão que “qualifica” o fenômeno e que constitui a coerência de dado campo. No entanto, também levantaríamos outra dúvida então, quanto ao papel do infinitesimal, dado que Tarde parece implicar que, mesmo que se trate *hipoteticamente* de uma regressão indefinida rumo ao infinitesimal, estamos lidando pelo menos *cientificamente*, sempre de um finito empírico real, de uma sequência de seres de fato manifesta numa dada escala e num dado ponto do desenrolar do mundo atual. A questão nesse sentido seria em que consiste essa “soma de diversidade inata” já notada. Tal entidade termina o processo de “infinetização”, um tipo de escala mínima do universo do tipo que os físicos afirmam na unidade do comprimento de Planck? Tratar-se-ia de um infinito real? “Detém-se no limite chamado de linha reta?” Ao afirmar que “a diferença é, em um certo sentido, o lado substancial das coisas, o que elas têm ao

mesmo tempo *de mais próprio e de mais comum*” Tarde aponta para o fato de que a diferença é necessariamente comum a todos os fenômenos dado que toda coisa expressa, através de suas atribuições possessivas, isto é, as repetições que conformam seu lado fenomênico, uma continuação das diversas cópias expandidas de diferenciações prévias. Ao mesmo tempo, a diferença é simultaneamente aquilo que as singulariza, uma vez que nenhum ser finito poderia ser integralmente composto apenas por essas propagações repetitivas *perfeitamente* reproduzidas. O lado fenomênico não possui plenamente a entidade; a irregularidade primordial tem de se manifestar em todos aqueles seres que surgem a partir dela e em algum lugar no sistema distributivo. Cada ser necessariamente carrega um “resquício”, digamos, dessa irregularidade primordial, que não seria reduzível nem a seu lado físico, biológico, ou social, ao mesmo tempo que também ostenta atributos assimilados repetitivamente de cópias expandidas prévias dessa irregularidade. Assim, constituir-se-ia a dupla face de todo fenômeno, que seria na verdade simultaneamente indivíduo e fenômeno, um rosto olhando para o dia da semelhança e outro para a noite da diferença.

É importantíssimo notar, entretanto, que nenhum ser finito nesse sistema seria *absolutamente* diferente de qualquer outro, – a contradição no sentido hegeliano do termo não tornar-se-á uma operação dele¹² –, e sempre se pode chegar num ponto de outro mediante uma série finita de passos. Sendo assim, um cristal não seria *absolutamente* diferente de *Em Busca do Tempo Perdido*, bem como um computador não seria *absolutamente* diferente de uma água viva, tampouco um cérebro de um saca rolha, e isto justamente porque todos esses elementos se situam como pontos circunstanciais e finitos num movimento que vai distribuindo uma irregularidade original que se diferencia por se expandir *repetitivamente* conforme os tipos universais de repetição. Uma diferença infinitesimal “se finitiza” na forma dos seres físicos, biológicos e sociais particulares que ela manifesta no percurso de sua expansão repetitiva. Sendo assim, os passos expansivos – o continuum – desse movimento são integrais e irredutíveis na distribuição dos elementos, como um tipo de *spatium* que garante certa continuidade entre tais elementos, por mais extenuada que seja. O motor dessa diversidade fenomenológica então, seria a diferença subjacente a toda a evolução transformativa da vida universal do cosmo; a diferença vai se diferindo *precisamente através da repetição de elementos finitos*. O diferir e o repetir não são processos separados, mas sim, sobrepostos e simultâneos na evolução cosmológica, ou dito de

¹² Veja Deleuze p. 78-80 (2006)

outra forma, a repetição expansiva enquanto conjunto de elementos finitos situacionalmente diferenciados, é a ocasião para o diferir-se da irregularidade primordial. Essa concepção forneceria um entendimento da mônada que abarca tanto a tendência assimilativa das redes repetitivas quanto a força diferenciadora da irregularidade primordial e a ligação de todas as mônadas com tal dinâmica divergente.

Seria no contexto desta expansão e articulação de campos heterogêneos presenciadas na sociologia universal que retomamos então, a questão dos desejos e das crenças, lá Tarde argumenta que:

Crenças e [os] desejos, *que a invenção e a imitação fazem específicas e em certo sentido criam* (...) existam virtualmente antes da existência das últimas [originando] muito em baixo do mundo social no mundo da vida. De uma forma parecida, as forças plásticas e funcionais da vida que são feitas específicas e exploradas pela geração, originam em baixo do mundo animado no mundo físico. De uma forma parecida, as forças motoras e moleculares do mundo físico reinadas pela vibração originam por sua vez num mundo hiperfísico inescrutável que alguns de nossos físicos chamam de mundo numenal, outros, de Energia, e ainda outros, de ‘o desconhecível’. Energia é o nome mais usado por esse mistério. Por esse único termo, uma realidade é designada que, como podemos ver, é sempre dupla nas suas manifestações; e essa bifurcação eterna, que é reproduzida *nas metamorfoses cintilantes* em cada etapa sucessiva da vida universal, não é a menos importante das características comuns a serem notadas entre as etapas da vida. Nos termos diferentes de matéria e movimento, de órgãos e funções, de instituições e progresso, *essa grande distinção entre o estático e o dinâmico, em que também é incluído a entre o Espaço e o Tempo, divide o universo inteiro em dois.* (TARDE, 2013, p. 213, grifos nossos)

Essa “grande distinção”, essa grande *diferença*, que “divide o universo inteiro em dois”, ou para a estabilidade espacializada – crença – ou para a mudança temporalizada – desejo –, perpassa o universo e assim caracteriza todas as diferenciações fenomenais que eventualmente surgem de acordo com esses eixos fundamentais, povoando assim um universo com fenômenos que se repetem sempre segundo esses eixos plástico e funcional. A “vida universal” de um cosmo primordialmente social, pressuporia uma sociologia universal, e, se existem crenças e desejos circulando no nível da sociedade humana, isso seria o caso posto que essas tendências à estabilidade e ao movimento se desenrolam ao longo de todas as esferas do cosmo. Tal psicomorfismo de uma sociologia universal, – a ubiquidade das crenças e dos desejos – não implica, portanto, numa *antropomorfização* do cosmo, mas sim, numa *cosmologização* do antropológico, a maneira pela qual o antropológico seria uma tipificação mais restrita de dinâmicas mais amplas e finalmente, cosmológicas. Segundo Tarde, a própria realidade geralmente falando articula-se através de movimentos divergentes de estabilização espacial e

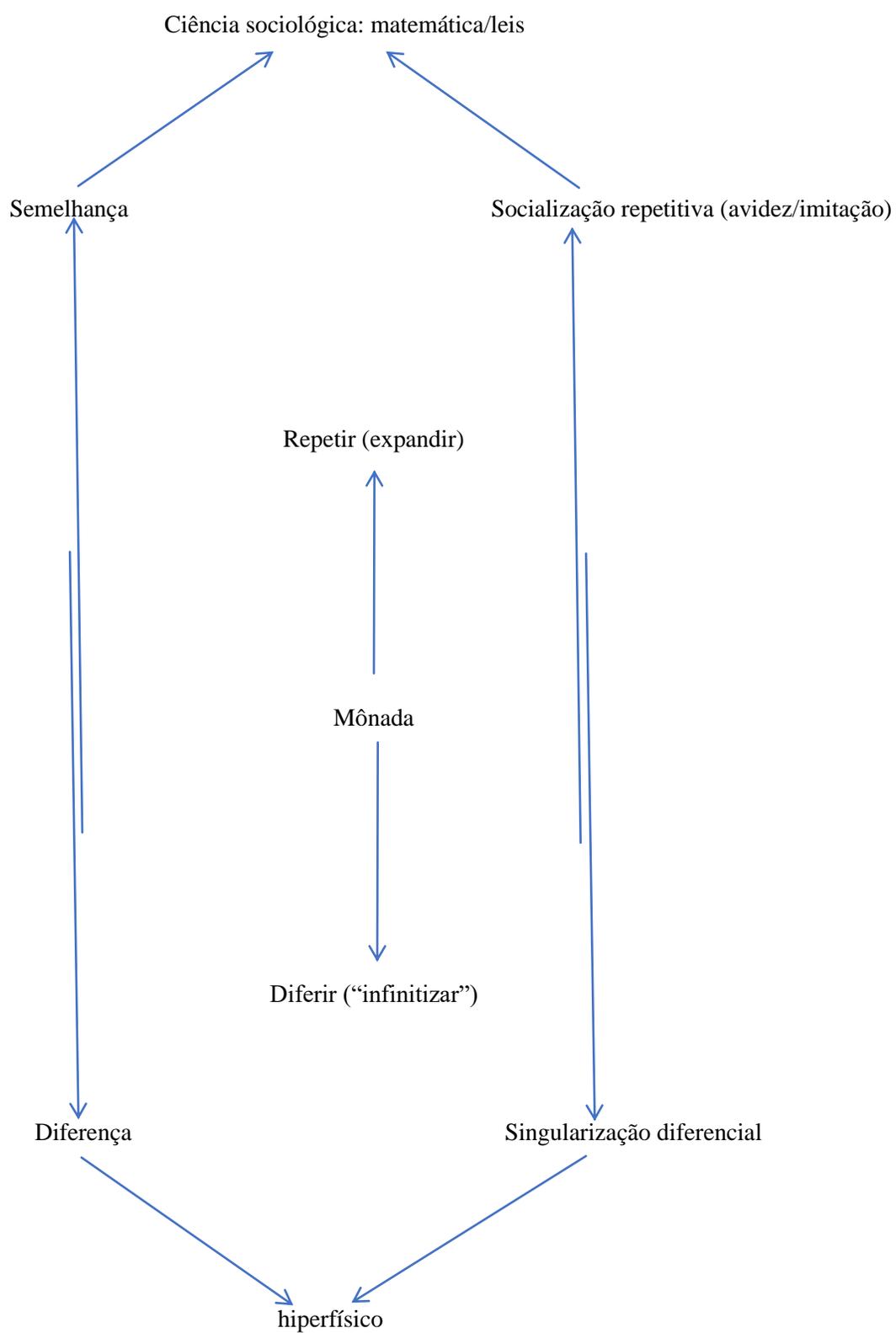


Figura 2: Dinâmica monadológica tardeana

dinamismo temporal ao longo de todo o seu desenrolar, divergência essa da qual a esfera humana também compartilharia. Não há nenhum exagero, pois, em dizer que na trama de sua sociologia mais estreitamente humana, existe uma continuidade com suas preocupações metafísicas e cosmológicas, ao passo que a própria sociologia *deve* se tornar conseqüentemente ‘universal’. A dinâmica dessa metafísica diferencial vai se difundindo e se deslocando ao longo da “vida universal” do cosmo. Pode-se conceber dessa vida enquanto uma série de ondas expansivas que atravessam camadas heterógenas, como uma reflexão de si sempre transformada, adotando modalidades diversas, mas dando continuidade a um movimento contínuo, o que, na concepção de Tarde, reflete a própria estrutura diferencial da realidade. Como Tarde enfatiza em diversos momentos, trata-se sempre de processos de propagação ou contágio; de todo modo, processos de transmissão da semelhança em deslocamento. O que se transmite são tipos de possessão, novas modalidades dos quais podem surgir, inventados um dia por uma mônada propositiva e criativa, e contagiosamente passados de mônada em mônada até que se produz uma sociedade de dado tamanho, delimitada justamente pela magnitude da difusão deste ou daquele tipo de possessão e o conjunto de suas sobreposições. Enquanto cientistas ou sociólogos, percebemos as semelhanças decorrentes desse processo de difusão, porém, o que o perturba e faz com que tal expansão se diferencie não seria redutível à semelhança. Como Tarde argumentaria: do semelhante só vem o semelhante. É desse entendimento que Tarde deduz a função basilar da diferença e de sua ação ubíqua e *implícita* na composição da realidade, caráter cuja intuição ou “visualização” nos é possibilitada pela sociologia e, sobretudo, pela ferramenta estatística como veremos mais adiante neste capítulo, que registra a emergência das diferenciações dentro dos fluxos de semelhança bem como a intensidade de sua transmissão.

Tarde, no entanto, frisa uma diferença importante entre os três tipos de repetição universal em termos da velocidade de diferenciação constatada em cada um. A fim de destrinchar essa distinção, Tarde descreve como “vibrações são vinculadas”, “seres vivos são destacados e separados uns dos outros” e “imitação é influência que se faz a grande distância” (TARDE, 2013, p. 49). Sendo assim, vibrações seriam contíguas, ou seja, se deslocam mantendo-se ligadas, ao passo que a continuidade do fluxo físico não se quebra ao longo de sua transmissão. Os fluxos de geração biológica por sua vez já envolvem um grau de separação ao projetar-se. E finalmente, a imitação - em comparação com os demais tipos de repetição -, contempla o maior grau de distanciamento ao se transmitir, ou como Tarde indica, ela se caracteriza como ação *à distância*.

Assim, ao argumentar que “geração biológica é um tipo livre de ondulação” (p. 49) Tarde aponta para uma diferença entre vibrações físicas e reprodução biológica que diz respeito aos seus modos respectivos de continuidade. De acordo com tal diferença, é possível afirmar que uma ondulação física é relativamente ‘presa’ ao seu fluxo enquanto a reprodução biológica seria comparativamente mais livre ao longo de sua continuidade. Na sequência, Tarde observa que “imitação é geração à distância”; (ibid.) ou seja, imitação de certa forma também faz o que a geração biológica faz - agencia uma ‘reprodução’-, porém, agora com a ‘fecundação’, mediada pelo cérebro sensível da mônada social no ato imitativo, ‘fecundação’ essa que não seria exatamente equivalente à da geração biológica dado que não implica em reprodução sexual. Nessa progressão, ele descreve como “imitação (...) esse tipo artístico de processo é muito mais rápido do que o processo vital” (p. 50). É importante, então, perceber que a velocidade em termos das transformações dos modos de existência dentre os três tipos de repetição varia de acordo com esses tipos *relativamente* distintos de continuidade. Uma vez que as físicas são mais contíguas, as biológicas relativamente mais separadas e livres, e as sociais saltam um hiato significativo e necessário entre cada repetição, existe uma brecha maior dentro da qual essa aceleração pode acontecer. Seria essa distância que faz as repetições sociais mais livres e mais capazes de transformar rapidamente sua modalidade; a evolução e as transformações no mundo social seriam sim, potencialmente mais rápidas do que as no mundo biológico e muito mais do que as no mundo físico. Segundo Tarde então, a vibração “compartilha desse processo de aceleração” de um “grau infinitesimal”; (TARDE, 2013, p. 51) ou seja, *a aceleração das transformações da maneira como o campo físico se repete* tende de ser infinitamente lenta em comparação com os outros campos. Por isso, Tarde argumenta que “ganha-se bem pouco tempo com o acaso, ganha-se infinitamente mais pelos mecanismos repetitivos próprios da vida, e sobretudo da sociedade”, entretanto, ele também observa que “as transformações da natureza viva são bem menos rápidas que as do mundo social” (p. 57). Por isso, haveria uma “tendência da imitação, liberada da geração, no sentido de uma progressão geométrica, [que] se exprime e se realiza cada vez mais.” (p. 540) Porém, e ao mesmo tempo que existe essa diferença entre formas biológicas e sociais, pode também ter sociedades humanas que mostram velocidades variáveis de transformação, ao passo que, Tarde afirmará que “opõe-se à variabilidade das sociedades humanas, mesmo aquelas que variam mais lentamente, a fixidez relativa das espécies orgânicas” (TARDE, 2007, p. 88); quer dizer, no que diz respeito à velocidade da transformação, sociedades

humanas podem se aproximar variavelmente daquela presenciada no nível biológico. Isto será particularmente importante quando consideramos a relação entre a tradição e a moda mais adiante. É importante entender, entretanto, que isso não significa que não há eventos se desenrolando a todo momento no mundo físico, e de fato, acontecimentos muito rápidos; não se trata de velocidade neste sentido¹³. Vale notar que o mundo físico permite acontecimentos muito rápidos dentro de sua estrutura repetitiva, mas a velocidade da *mudança* na forma em que aqueles acontecimentos rápidos podem se dar é infinitamente lenta, por isso a eternidade aparente das “leis da natureza”. Sendo assim, perguntamos, sobre a rapidez com que um campo fenomênico é capaz de *mudar* sua forma de repetição. O tipo de repetição universal social pode transformar sua forma repetitiva com uma velocidade cada vez maior em comparação com a capacidade “infinitesimalmente” pequeno que o mundo físico demonstra para acelerar suas transformações. O mundo físico apresenta um *modo* de repetição *relativamente* estável se não aparentemente estático, em comparação com as revoluções ‘artísticas’ que crescentemente abalam o tecido social, porém, e como argumentaremos no último capítulo, mesmo as leis da física devem ser fruto de um processo de evolução.

2.2.5 Espaço-tempo lógico-histórico

¹³ Num trecho bastante elucidativo, Alfred North Whitehead expressa essa ideia de velocidades relativas da seguinte maneira: “An event does not in any way imply rapid change; the endurance of a block of marble is an event. Nature presents itself to us as essentially a becoming, and any limited portion of nature which preserves most completely such concreteness as attaches to nature itself is also a becoming and is what I call an event” (WHITEHEAD, 2011, p. 21). Assumir uma metafísica de processo, portanto, não quer dizer que se estaria lidando a todo momento como um ‘puro fluxo’ indiferenciado, mas sim, com velocidades relativas que caracterizam os diversos tipos de eventos. Sendo assim, há gradações entre as velocidades no comportamento desses seres, há campos que se desenrolam mais ou menos rapidamente e que podem acarretar dada diversidade de velocidades. Whitehead volta para esse tema de uma relatividade de velocidades diversas entre campos múltiplos ao observar que: “uma rocha não é nada senão uma sociedade de moléculas, realizando toda espécie de atividade possível para as moléculas. Chamo sua atenção para essa forma primordial de sociedade a fim de eliminar a noção que a vida social apenas seja específica dos organismos mais altos. Ao contrário. Na medida em que o valor de sobrevivência é concernido, um pedaço de rocha com a sua história de uns oito milhões de anos, durará muito mais do que o curto período atingido por qualquer nação. A emergência da vida é melhor concebida enquanto tentativa de liberdade pela parte dos organismos, tentativa de uma certa independência de individualidade onde auto-interesse e atividades não devem ser entendidos apenas em termos de obrigações ambientais. O efeito imediato dessa emergência de individualidade sensível tem sido a redução do período da vida de sociedades de centenas de milhões de anos a centenas de anos, ou até algumas dúzias de anos” (WHITEHEAD, 1985b, p. 64-65, tradução minha). Aqui, a monadologia de Tarde e a filosofia de organismo de Whitehead aparentam convergir profundamente, no sentido de uma extensão de características sociais a condições não apenas antropológicas. Mas novamente, percebemos que *perdurar* e *processo* não seriam valores opostos, há numa perspectiva processual diversas velocidades que devem contemplar da mais fugaz existência mínima à mais extensa perduração. Mas mais uma vez, devemos ressaltar que se trata da velocidade da capacidade para evolução que um sistema de manifestações qualquer demonstra, e não *as velocidades já presentes* no modo de se manifestar de qualquer sistema repetitivo. A existência de uma evolução que acelera, portanto, enquanto outros campos apresenta uma evolução tão lenta que passa a parecer estáveis ou sim, ‘eternais’.

No que tange à formulação das leis científicas que condicionam a imitação *sociológica*, então, isso se caracteriza conforme o que Tarde nomeará de ‘lógica social’. Nesse sentido, Tarde declara que “assimilação imitativa é apenas a matéria da qual sociedades são feitas; essa matéria é cortada e usada pela lógica social” (TARDE, 2013, p. 564). A lógica social, portanto, age por articular e esculpir a ‘matéria’ social das imitações. Para Tarde, não seria exagero, pois, dizer que o formato que as transformações dos fluxos de imitação assumem no espaço social, possui um caráter verdadeiramente lógico. Esse caráter refere-se ao modo em que entendemos a *interação* dos diversos fluxos de imitação que se propagam e se chocam na costura do tecido social. Isto é, esses encontros exibem uma coerência lógica que o desenho sociológico dos fluxos nos permite ‘visualizar’ ou apreender. Segundo essa concepção, haveria “invenções que lutam e se deslocam - duelos lógicos - e aquelas que se auxiliam e se acrescentam umas às outras (união lógica)” (p. 247) ao passo que “a história da sociedade” seria “o acontecimento simultâneo de duelos lógicos (quando não é um de uniões lógicas)” (p. 223). Dessa maneira, o mesmo espaço social contemplaria múltiplos fluxos de imitação, simultaneidade essa que os colocar em contato. Tal contato gerará formas de interação. Um fluxo pode reforçar o efeito de outro, assim intensificando sua função, acelerando desse modo sua difusão. Outro fluxo interagindo com o primeiro, também pode produzir um conflito que geraria um contexto pronto para a emergência de uma invenção como tentativa de resolvê-lo. Para Tarde, portanto, pretende-se “[entender] fatos sociais principalmente a partir do ponto de vista lógico (...) [e] o ponto de vista das crenças contraditórias ou consoantes que ela implica” (TARDE, 2013, p. 229). Tarde sustenta que não é apenas uma metáfora afirmar que duas crenças são contraditórias, mas sim, pressupõe que “desejos e crenças (...) são implícitos ou explicitamente contraditórios na *precisão lógica* da palavra” (p. 102). Mais especificamente, Tarde, enumera os desfechos possíveis desses duelos lógicos na sociedade: 1) “supressão pela progressão natural de um lado; 2) conflito aberto; 3) ou intervenção de uma nova invenção” (p. 242). Os acontecimentos dessa história sociológica, pois, seriam essas dissonâncias e consonâncias lógicas. Novamente, essa concepção é reflexo do fato de que Tarde se entende como formulador de uma verdadeira ciência da sociedade, ciência essa que além de quantitativa, dirige-se às interações lógicas que caracterizam os acontecimentos sociais. Ele essencialmente concebe estas interações ou acontecimentos como possuindo ou um caráter consoante ou um caráter contraditório no sentido lógico do termo. Assim, o encontro de dois fluxos de imitação pode gerar ou o efeito de reforçar os mesmos ou produzir uma

contradição que busca uma resolução via a ascendência de um ou outro dos fluxos ou a emergência de alguma solução para a contradição na forma de uma invenção nova. Existe então, uma condição na sociedade de acordo com a qual fluxos de imitação comportam-se logicamente e produzem relações consoantes ou contraditórias que exigem ou conduzem para alguma espécie de próximo passo, seja ela mediante o conflito ou a harmonia.

Outra dimensão que se destaca no âmbito dessas ‘narrativas’ lógicas e sociais é a da extensão. Como já notamos, para Tarde “imitação é geração à distância” (p. 49); existe sempre uma quanta mínima de extensão num processo imitativo. Junto com esse elemento de extensão há a ideia de ato, trata-se segundo Tarde, de “uma ação intercerebral à distância” (TARDE *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 95). E em terceiro lugar, devido à tendência já ressaltada dos seres sociais de se imitarem, “toda coisa social, toda invenção ou descoberta, *tende a expandir-se* no seu ambiente social, tende à auto-expansão” (TARDE, 2013, p. 27, grifos nossos). Aqui então, há cérebros agindo na mediação de um processo expansivo; o que Tarde entende como uma característica geral dos fenômenos aos quais se dirige a ciência, portanto, estende-se ao caso das imitações sociais. Tarde nota como existe uma “propagação uniforme de ondas homogêneas de luz ou de calor ou de som – composta de átomos em vibração constante e uniforme” (p. 58), ou em outro lugar, ele descreve uma “conquista do espaço pela luz” (TARDE, 2013, p. 536). Notamos aqui, que a trajetória percorrida pelo deslocamento da luz ao longo do espaço age como uma figura norteadora na produção das intuições sociológicas de Tarde. Não é à toa, pois, que ele, ao falar nas séries de imitações na sociedade descreve como elas “propagam, ou tendem a propagar-se como ondas de luz” (p. 7); a onda de luz funcionando como uma analogia sociológica que “substancializa a matéria social”. Ampliando essa extensão de sentido, Tarde também acrescenta o mundo biológico, falando num “contágio de imitação” (p. 94), assim retomando a figura da propagação da luz ao longo do espaço agora mediante o processo da multiplicação de seres biológicos difundindo-se por uma população. Dentre os objetos diversos dos quais trata a ciência então, encontra-se sempre o percurso elaborado pelo deslocamento do fenômeno, seja ele físico, biológico ou social; vibrações repetindo-se ao longo do fluxo de uma onda; formas vivas reproduzindo-se através de gerações; e invenções singulares repetidas via a extensão de fluxos de imitação. De certa forma, a trajetória extensiva em um continuum social é ‘o objeto’, ou dito de outra forma, como o filósofo britânico Alfred North Whitehead diria, considera-se sempre vetores em vez de substâncias passivas.

Mas qual o contexto maior em que Tarde situa essas figuras destacadas que a sociologia nos fornece? Tarde dirá que essa concepção dos fluxos de imitações deslizando e se entrelaçando, nos dá uma ferramenta para podermos abordar a questão da história. Considerando a relação entre sociedade e história, ele se pergunta: “O que é a sociedade? O que é a história?” (p. 199) Respondendo de uma forma definitiva, ele argumenta que “a carreira de imitações é, em geral, a única coisa que interessa à história. Aí se encontra a sua verdadeira definição” (p. 200). Assim, percebe-se a maneira como Tarde entende essa relação: ‘a biografia’ ou o relato dessas interações múltiplas - que os fluxos de imitações manifestam - os seus encontros, sejam eles conjuntivos ou exclusivos enquanto relações que reforçam ou enfraquecem esses fluxos, constituem o curso que a história propriamente dita desenha. Por isso, ao falar em relações exclusivas entre fluxos de imitação, Tarde nota que “a história da sociedade” envolve “a ocorrência simultânea de duelos lógicos” (p. 223) entre os fluxos de imitação. Ou seja, observar as interações através da lente das leis da imitação lógicas como Tarde as define, proporciona um modo de enxergar a coerência que caracteriza os acontecimentos da história que seria propriamente a da sociedade. Em certo momento Tarde descreve como as crenças e os desejos – ou “as paixões e os desígnios” “com suas combinações recíprocas (...) são os ventos perpétuos das tempestades da história, as quedas d’água que fazem girar os moinhos da política” (TARDE, 2007, p. 72). Ou seja, as crenças e desejos são as forças e as formas que preenchem os atos de imitação e invenção que conformam a continuidade histórica e mais especificamente da política nas sociedades ditas ‘modernas’. Por isso, como já vimos anteriormente, Tarde argumenta que “assimilação imitativa é apenas a matéria da qual a sociedade é feita; essa matéria é cortada e explorada pela lógica social”. As leis da imitação, definidas dentro da lógica social, funcionam como uma dinâmica consistente, de certo modo interna aos fluxos de imitação, esculpindo-os e direcionando-os. Já se observa que há uma tendência pela parte dos atores sociais a imitar-se, através de uma “assimilação imitativa”, fato que gera embates e diversos tipos de resolução dentro dessa multiplicidade fluída, porém lógica. Sendo assim, Tarde afirmará que “a continuidade aparente da história poderia ser decomposta em acontecimentos separáveis e distintos, acontecimentos tanto pequenos quanto grandes, que consistem em perguntas seguidas por soluções” (TARDE, 2013, p. 225). O deslocamento e encontro de fluxos de imitações geram acontecimentos históricos que seriam embates entre forças descontínuas, porém espiritualmente homogêneas que conduzem à emergência de soluções como respostas para acontecimentos históricos anteriores. Para Tarde

então, “imitação e invenção (...) nos ajudem a interpretar a totalidade da história” (p. 562); são as chaves explicativas cujo dinamismo traz para a superfície os atos animando a composição da sociedade. Tarde entende que isso nos habilitaria a encontrar uma “ordem na desordem [histórica aparente] por descobrir alguma lei ou razão por esses acasos históricos” (p. 17). A história que vista ‘de longe’ parece ser um tanto casual assume uma nova consistência à luz do entendimento do papel das imitações e invenções que a anima de fato. O relato desses processos de convergência, conflito e resolução figuradas nas curvas idealizadas por Tarde, constitui uma concepção potencial a respeito da história e seu vínculo com a formulação da sociologia. É somente assim, argumenta Tarde, que “a incoerência grosseira dos fatos históricos” pode ser superada mediante “as correntes diferentes da imitação” (p. 20). Ao falar sobre a forma em que esses fluxos tendem a se acumular, Tarde descreve – antecipando aqui um ponto ao qual voltaremos mais adiante nesse capítulo - como “arqueólogos nos mostram a correnteza e acúmulo diários e indefinidos *dos sedimentos da história verdadeira*, estratificações de descobertas sucessivas, *espalhadas por contágio*” (p. 137, grifos nossos). Deste modo, intuir os fluxos de imitação ou investigar o acúmulo de objetos inventados dá-nos a capacidade de desvelar as forças que animam, como se fosse por dentro, os acontecimentos históricos que emergem da sedimentação desses diversos fluxos. Eles se sobrepõem e viajam ao longo do tempo e do espaço para se encontrarem em dado momento e lugar, assim constituindo os fatos compostos do presente histórico.

2.3 *Encontros e durações; fatos simples e compostos.*

Em um de seus textos mais especulativos, *Os Fatos Futuros* (2007), Tarde apresenta uma análise de certa maneira distinta - mas como argumentamos, ainda consoante -, do modo em que concebemos a emergência e distribuição de tais fatos compostos. Aqui, nesse trecho estendido, e falando em termos largamente metafísicos, ele defende que:

As leis da mecânica; (...) essa ciência nos mostra corpos em movimento que, entregues a si mesmos no vazio, subtraídos por hipótese a qualquer ação do meio, seguiriam uma direção constantemente retilínea e uniforme, isto é, iriam *do mesmo ao mesmo*, sem fim. Diz-se que essa maneira de ir é sua ação própria, e que suas curvas, seu retardamento, sua aceleração, as modificações infinitas de seus movimentos, são o resultado do encontro dessas coisas que tendem separadamente a *durar* e de modo nenhum a mudar. Pode-se assim dizer que há duas espécies de fenômenos bem distintos: as *durações* e os *encontros*, ou, em outros termos, os elementos e os compostos. Como se atribui exclusivamente às coisas que duram ou tendem a durar o título de realidades, deve-se admitir que os fenômenos do segundo tipo, *não sendo o ato próprio, voluntário de certo modo*, dessas realidades, estão longe de ter a importância dos fenômenos do primeiro tipo. *Há uma tendência inevitável a explicar os encontros pelas durações, não as*

durações pelos encontros. É que somos o joguete de uma ilusão antropomórfica difícil de perceber e mais ainda de dissipar: só consideramos como explicado o que se explica por uma vontade; só julgamos predeterminado o que é pré-desejado. Parte-se daí sem levar isso em conta; e, sem que se saiba, aplica-se essa premissa maior implícita às moléculas móveis, aos elementos do Universo. *Atribui-se a eles uma espécie de vontade única, a de continuar seu movimento; de modo nenhum se lhes atribui a vontade de se chocar nem de combinar seus movimentos retilíneos em movimentos elípticos ou outros, em fenômenos diversos; e por quem esses encontros seriam desejados, se não o são por esses elementos?* Sendo assim, deve se pensar que o único fato realmente *predeterminado* é o fato da continuação do movimento (sua direção sendo indiferente) – o que hoje se chama a *conservação da força*. Portanto, não só se reduzem todos os fenômenos a serem apenas movimentos, mas, em todo movimento, *distingue-se nitidamente aquilo que pertence como próprio ao elemento material independente, isoladamente considerado, e que se associa a um princípio real, a saber: as linhas retas infinitesimais descritas por esse elemento e nas quais sua curva observável se resolve – e o que não pertence a nenhum elemento, e que também não parece associar-se a nenhum princípio real, a saber: essa própria curva, composta de suas partes retilíneas hipotéticas.* (TARDE, 2007, p. 189-190, grifos nossos)

Primeiramente, pode-se perceber o quanto as intuições sociológicas de Tarde a respeito dos fluxos de imitação idealmente irrestritos - que “iriam *do mesmo ao mesmo*, sem fim”, mas que são de fato circunstancialmente diferenciados (p. 123) - surgem de suas reflexões metafísicas mais gerais, ou, dito de outra maneira, a sociologia e metafísica se alimentam e se confundem uma na outra. Tarde apresenta uma concepção mais radical do modo de interação das ‘durações’ na sua distribuição, apontando para a emergência de um engano na ordem da reflexão, conforme o qual pensamos por generalizarmos certa intuição fruto de nossa experiência antropomórfica. Tarde destaca esse ‘engano’ no pensamento, apelando para a distinção entre “*duração*” e “*encontro*”. Neste contexto, duração refere-se a “corpos entregues a si”, os que *duram* e que num vácuo onde estariam “subtraídos por hipótese a qualquer ação do meio”, perseguiriam *seu* caminho reto, e assim, reivindicariam uma independência frente ao seu ambiente e as demais durações nesse dispêndio de sua força. Duração – durar, portanto – diz respeito a esse corpo isoladamente concebido, cuja ‘força de vontade’ manifesta-se no seu movimento contínuo como a expressão de sua ‘vontade’. Tarde vincula essa perspectiva dos corpos isolados a uma cosmovisão mecanicista, àquela ciência que considera corpos autocontidos e seus deslocamentos dentro da física clássica, purificados de diferenças internas e assim mantendo a retidão de seu movimento. Entretanto, Tarde argumenta que essa força como atributo de tais corpos, seria decorrente de “uma ilusão antropomórfica difícil de perceber e mais ainda de dissipar: só consideramos como explicado o que se explica por uma vontade; só julgamos predeterminado o que é pré-desejado”. Já notamos neste capítulo que para Tarde “sem que saibamos, concebemos a matéria, a substância coerente e sólida, satisfeita e repousada, não apenas com o auxílio, mas

também à imagem e à semelhança de nossas *convicções*, assim como a força à imagem de nossos esforços.” Ou seja, nós, enquanto atores intencionais, que experimentamos certa capacidade de movimento intencional, extrapolamos essa experiência incorporada e sentida, como sendo condicionante de todo tipo de corpo em movimento que encontramos no mundo. Espalhamos a experiência da ação dos nossos corpos como expressando uma condição inerente a ‘corpos’ em geral. Um corpo possuído por uma força motriz instiga seu deslocamento contínuo ao longo do tempo e do espaço e assim manifesta sua “vontade”. Tarde argumenta, porém, que tal perspectiva gera certo ordenamento dos elementos aos quais o pensamento se dirige, que passa a ser organizado de acordo com a prioridade destes corpos assim purificados, tendo como resultado que a *composição de encontros* por eles constituída em suas interações, converte-se em uma condição derivada, resultado da primazia ‘da vontade’ de cada corpo isoladamente em movimento, apagando assim as diferenças internas que instigam a gênese de tais encontros. Parte-se sempre desses “corpos entregues a si” e purificados, enquanto o conjunto passa a ser o pano de fundo comparativamente não essencial deles, de cada um desses corpos possuídos por sua própria ‘vontade’ unívoca manifesta nessa tendência de seguir a trajetória de seu movimento. O problema para Tarde é que “parte-se daí sem levar isso em conta; e, sem que se saiba, aplica-se essa premissa maior implícita às moléculas móveis, aos elementos do Universo.” Quer dizer, primeiramente essa maneira de priorizar – que parte sempre do corpo entregue a si e seu deslocamento intencional – se generaliza; tudo passa a ser entendido segundo essa lente metafísica, ao passo que esse engano age de uma forma despercebida no nosso pensamento, condicionando-o sem que nós o percebamos.

Um pouco mais adiante, Tarde expande essa distinção entre *durações* e *encontros*, acrescentando outro par conceitual, agora propondo um contraste entre *fatos compostos* e *fatos simples*. Em síntese, fatos simples equivaleriam àquele corpo meramente ‘entregue a si’, - àquela forma unificada do corpo que pode ser constatada fora de qualquer complexificação interna – enquanto fatos compostos abrangeriam aqueles conjuntos constituídos por encontros de fluxos de repetição diversos onde diferenças internas desencadeariam encontros inusitados potenciais. Leia-se como:

E que os fatos compostos são certos de antemão no mesmo grau que os fatos simples e elementares, o cientista pode julgar-se autorizado, em virtude da distinção precedente, a outorgar a alguns dos anéis da cadeia, aos fatos do primeiro tipo, o monopólio explicativo. Como se não fosse justamente a independência constatada dos diversos *princípios* materiais e de seus movimentos próprios que devesse nos fazer admitir um Princípio

superior, uma ligação racional entre seus encontros sucessivos, dos quais nasce a beleza do mundo. (TARDE, 2007, p. 190)

Sendo assim, argumentaremos que há uma pretensão na metafísica de Tarde – que evidentemente se estende às suas concepções sociológicas – de querer produzir *intuições adequadas à densidade de fatos compostos*; a atenção se dirige à constituição dessas composições. Novamente, observamos como se trata da relação entre durações ou ‘corpos entregues a si’ e seu modo de conexão dentro do conjunto. O significante aqui seria esta “ligação racional entre [os] encontros sucessivos” que agiria como um “Princípio superior” ‘ao lado’ “dos diversos *princípios materiais*”, e que pode passar a assumir um “monopólio explicativo”. Tal visão, obviamente é contrária a uma perspectiva em que o desejado é localizado apenas na vontade do deslocamento do corpo isolado. O contraste aqui salientado por Tarde, diria respeito à prioridade que devemos dar ou aos corpos “entregues-a-si” como determináveis independentemente de qualquer diferenciação interna ou à trama de encontros por eles composta que se reportaria justamente a essa diferenciação. Tal reflexão torna-se ainda mais importante frente às trajetórias dos fluxos de repetição universal, sejam eles biológicos, físicos ou sociais, que tanto a metafísica quanto a sociologia tardeana buscam desvelar, enquanto campos que se confundem, posto que Tarde pretende formular uma metafísica sociológica. Em parte, queremos demonstrar nessa tese, que para Tarde, *enquanto seres sociais imitativos, nós somos fatos compostos complexos imitativamente sintetizados*; deve-se lembrar aliás, que somos igualmente seres biológicos e físicos que nos inseriria em outros fluxos de repetição universal. Trata-se então, de como se produz intuições sobre o processo de composição de fatos relevante a estes encontros conjuntivos, ou como sustentamos, da formulação de figuras que fariam apreensíveis o deslocamento e encontro dos fluxos de imitação constitutivos da história sociológica e dos sujeitos sociais.

Expandindo mais esse aspecto, Tarde ressalta as implicações que tal deslocamento entre *durações e encontros*, ou entre *fatos simples e compostos* acarretaria, trazendo consequências para a compreensão do indivíduo intencional como sujeito social imitativo possuído de suas crenças e seus desejos, que, entendidos em termos da ideia de sonambulismo que será explorada no próximo capítulo, sempre vêm de fora, ou seja, mediante encontros e composições. Nesse respeito, Tarde argumenta que:

Eis aí a origem do preconceito assinalado; é aí que se deve atingi-lo. Do erro que consiste em *sacrificar a importância, e mesmo, se isso é possível, a realidade do composto e do diferente, do individual, de você e eu, à importância e à realidade do simples e do*

idêntico, ou seja, do hipotético – resulta o erro que consiste em sacrificar a ação do futuro à ação do passado. (TARDE, 2007, p. 190, grifos nossos)

Aqui, Tarde destaca um caso mais específico desse movimento entre *atos simples* e *atos compostos*, agora no que tange à forma em que se manifesta no indivíduo. A metafísica de Tarde, enquanto ferramenta ou metodologia para intuir a mistura e deslocamento de uma *pluralidade* de fluxos de repetições, nos conduz para a apreensão da realidade da composição como concretude primordial que colocaria em xeque a auto-evidência do tempo como fluxo indo meramente do passado para o futuro a partir de um corpo ou indivíduo já constituído e intencionalmente se deslocando conforme sua própria força. Ou seja, se aceitarmos a proeminência da distribuição composicional, deve-se concebê-la como uma distribuição *espaço-temporal* que coloca em questão a prioridade tanto da localização espacial quanto do direcionamento temporal, isto é, desse fluxo que vai somente do passado para o presente. Neste quesito, desloca-se entre escalas ao aumentar o enquadramento além do individual para poder abarcar o nível geográfico e até cosmológico. Assim, Tarde descreve como ao conhecermos:

apenas o globo terrestre na imensidão dos céus, os povos iletrados, e mesmo os filósofos, desde Aristóteles até Hegel inclusive, são levados a fazer da Terra, e de uma pequena parte da Terra, de sua pátria, de sua cidade natal, o centro do Universo. *Aqui o arbitrário de uma localização da razão das coisas salta aos olhos. Mas sua localização em uma parte ou em uma direção do tempo não é mais racional.* (p. 175, grifos nossos)

Neste trecho Tarde aborda outro engano, também decorrente de um prolongamento de nossa experiência finita ou ilusão antropomórfica, sublinhando a tendência de situar nossa perspectiva de uma forma localizada não apenas em termos temporais, mas também espaciais: “fazer da Terra, e de uma pequena parte da Terra, de sua pátria, de sua cidade natal, o centro do Universo”. Esta condição e o deslocamento desta perspectiva se coloca, portanto, enquanto problema metodológico. Levanta-se assim a interrogação: situar-se onde? Conforme qual critério? A partir de qual lugar ou sentido do tempo deve-se iniciar a sua reflexão, ou melhor, qual o “lugar” ou posicionamento que nos instiga na nossa reflexão? Neste contexto, Tarde introduz uma ressalva, enfatizando que essa “localização em uma parte ou em uma direção do tempo não é mais racional”. Ao contrário, para ele, o modo como nós nos situamos – tanto temporal quanto espacialmente – não pode ser determinado arbitrariamente desta maneira, de acordo com interesses “meramente locais ou provinciais” de cultura, geografia ou história; haveria uma condição comparativa ou *relativa* na forma de relação entre regiões espaçotemporais. Tarde

amplia de maneira marcante, essa tendência a uma reflexão deslocalizada, fora da esfera terrestre até, ao pensar

que cada um dos inumeráveis planetas a gravitar sobre nossas cabeças ou sob nossos pés possui seus acidentes característicos, seu mapa-múndi especial, suas particularidades locais que, lá como aqui, dão cada canto do solo seu charme peculiar e imprimem, sem nenhuma dúvida, o amor pela terra natal no coração de seus habitantes sejam eles quais foram. (TARDE, 2012, p. 26)

Antecipando um pouco o teor ‘ficção científica’ dessa pesquisa, Tarde chega a imaginar formas de vida ‘extraterrestres’, situando-as de acordo com sua própria intencionalidade e experiência de pertencimento local, a sensação de pertencer a uma terra seja lá qual for, mas também a tendência de valorizar e tipificar geografia e ambiente como modo de pertencimento. Ao mesmo tempo, nos parece que há um ponto significativo quanto à dimensão monadológica da sociologia tardeana, posto que, ela visa um enquadramento cada vez mais infinitesimal e particular que aparenta conduzir-nos para um foco crescentemente ‘finito’. Assim sendo, a monadologia infinitesimal e a crítica à localização do tipo elaborado por Tarde entram em contradição? Sustentamos que não, uma vez que a tendência de enfatizar a pluralidade distributiva e a expansão, implícitas na crítica à localização arbitrária é articulada junto com um tratamento de populações infinitesimais que tendem a expandir geometricamente e de uma multiplicidade de tais populações e as interações daí decorrentes. O infinitesimal aqui seria uma ferramenta para a intuição de dinâmicas e transformações em populações necessariamente contínuas, porém passíveis de diversificação, por mais que seus elementos se resolvam em pontos crescentemente finitos. Seguindo a linha dessa descentralização e multiplicação de atores, pois, Tarde descreve como “a originalidade do Sol desapareceu, substituída por uma originalidade mais difícil de perceber, a de cada estrela, sol de um sistema invisível, centro de um mundo planetário análogo ao turbilhão de nossos planetas” (p. 24). O sistema de corpos planetários que um dia giravam em torno de seu sol singular dá lugar a um sistema distributivo composto por múltiplos tais conjuntos, onde não seria mais a relação sol-planeta o central, mas sim, a condição de possibilidade da distribuição de tais conjuntos em geral deslocando assim a singularidade do conjunto original e a produção do sentido a partir desta singularidade. Por isso, tal abordagem infinitesimal conduz para uma multiplicação e interação de focos populacionais – aqui concebidos no sentido mais geral, além dos meramente antropológicos ou mesmo terrestres – que seria condizente com essa visão distributiva. Dito de outra forma, o infinitesimal seria simultaneamente um modo de gerar intuições sobre o comportamento contínuo, porém variável

de agregações e uma afirmação de uma escala crescentemente menor. Defendemos que na metodologia monadológica, portanto, haveria um movimento de duplo sentido que se concentra em pontos cada vez menores ao mesmo tempo que se afirma o movimento de populações possuídas de magnitudes variáveis e imanentes às suas funções de transformação.

Para dar continuidade a essa reflexão, no seguinte trecho, Tarde enfatiza como a monadologia acarreta uma ‘relativização’ do ponto localizado referente às agregações seriais:

Mas quando várias séries de fenômenos vão convergindo para um mesmo fato consecutivo (convergência de diversos sistemas de família e de diversas formas de propriedade (...)) *convergência e associação mental, em um cérebro humano, de duas ou várias ideias de origem diferente*, que vão se encontrar em uma ideia de gênio; convergência e choque de dois corpos celestes que se rompem etc.); *nunca nos ocorre explicar, mesmo em certa medida, as direções múltiplas dessas séries convergentes pelo resultado uno de seu encontro.* (TARDE, 2007, p. 186, grifos nossos)

Aqui, presenciamos esse ‘duplo movimento’ tanto da “convergência para um mesmo fato” quanto “as direções múltiplas dessas séries convergentes”. A pergunta: “situar-se’ onde?” ressurge. Retomando o fator da distribuição à luz da passagem recém-citada, percebemos novamente o empenho de Tarde em ‘deslocalizar’ o enquadramento da perspectiva. Pensando mediante a relação entre um “resultado uno” e “as séries convergentes” que conduzem para o primeiro, isso contraria mais uma vez a tendência de generalizar a partir de um ponto de chegada enquanto privilegiado em relação à diversidade das séries. Porém, como se nota, a reivindicação de Tarde no quesito dessa deslocalização da reflexão é mais radical ainda, dado que não é apenas uma questão de onde nós situamo-nos no espaço, mas igualmente no tempo. Tarde perguntará: conforme qual necessidade ou certeza metafísica, reivindicamos o sentido causal habitual sempre indo do passado para o presente; porque o sentido oposto não possui uma validade igual a esse modelo costumeiramente adotado? Como já notamos para Tarde, isso vem de nossa experiência da ação intencional que visa algo e em seguida age para realizar tal finalidade, ao passo que o fluxo do tempo seria um artefato psicológico. Tarde, no entanto, toma cuidado para destacar que tal:

Ação dos fatos futuros não supõe a determinação mútua de tudo por tudo indiferentemente. Está de acordo com o grande propósito da Diferença que *a ação de um fenômeno sobre os outros e reciprocamente*, como a atração recíproca dos corpos celestes, *se exerça, segundo graus inumeráveis de intensidade diversa e de mil maneiras diferentes. Determinada influência é tão preponderante que se pode atribuir-lhe o título exclusivo de causa*; já outra é, por assim dizer, igual a zero. (p. 182, grifos nossos)

Desse modo, Tarde defende que assumir a tese da ação dos fatos futuros e seu sistema de distribuição concomitante, não implica num condicionamento indiferente de “tudo por tudo”,

num grande aglomerado indiferenciado. Pelo contrário, dentro de tal realidade assim condicionada, as relações que lá vigoram seriam caracterizadas por graus diferenciais de intensidade conforme uma relação proporcional entre distância e intensidade que calibra a taxa de influência recíproca que influi entre um ponto qualquer e qualquer outro. Isto manifestaria tanto a capacidade do sistema de se diferenciar quanto a sua habilidade de manter-se sempre ‘auto-pertencente’ ou de sustentar uma coerência ao longo de suas diversas manifestações. Há assim, uma espécie de “gravidade” que perpassa o sistema de distribuição e que caracteriza o modo de atração ou pertencimento – conforme a revisão metafísica proposta por Tarde na direção do Ser para o Ter – que conforma essa distribuição. O que Tarde afirma de fato é que no que diz respeito a relações mais próximas “determinada influência é tão preponderante que se pode atribuir-lhe o título exclusivo de causa; já outra é, por assim dizer, igual a zero”, sendo assim, a relevância de dada influência enquanto causa varia de acordo com a proximidade dos elementos de seu ambiente. Ou seja, trata-se de uma espécie de causalidade que não se define como uma mudança de estado pontual dentro de um arranjo serial de corpos indo de estado x para estado y em alguma região delimitada do sistema, mas a própria capacidade do sistema de se manifestar de um modo geral na modalidade de um auto-pertencimento que ao mesmo tempo abre brecha para auto-diferenciação como já vimos no caso do comportamento das mônadas.

2.4 *Materialismo histórico*¹⁴

¹⁴ Em seu livro *Antes Tarde do que Nunca* (2000) Vargas observa que “Tarde deve muito a Hegel” e que “em várias passagens da obra de Tarde, não é difícil perceber ressonâncias da dialética hegeliana”. Vargas igualmente relata, porém, como “a posição de Tarde diante de Hegel (...) sofreu sensíveis transformações. Após um momento inicial de relativa admiração, Tarde assumiu uma posição cada vez mais reservada” (p. 233). Neste sentido, “pode-se inclusive afirmar que praticamente todo o livro *L’Opposition Universelle – essai d’une théorie des contraires* foi concebido como uma exaustiva tentativa de refutação da dialética hegeliana” (p. 234). Em *As Leis da Imitação*, Tarde explicitamente menciona a dialética poucas vezes, afirmando em certo momento por exemplo, que “gramáticas, códigos, catecismos, constituições escritas e não-escritas, indústrias dominantes, sistemas de versificação soberanos, tudo isso, que é em si a base categorial da sociedade, é o trabalho gradual e lento de *dialética social*” (TARDE, 2013, p. 241). É relevante, então, notarmos que, segundo Tarde, haveria uma dialética *operante*, trabalhando difusamente a todo momento na sociedade, instigando o surgimento de formas categoriais que estruturam o campo social. Trata-se, no entanto, justamente dessa concepção “dialética” que visa deslocar aquela de Hegel. Já vimos Tarde afirmando que “o globo terrestre na imensidão dos céus, os povos iletrados, e mesmo os filósofos, desde Aristóteles até Hegel inclusive, são levados a fazer da Terra, e de uma pequena parte da Terra, de sua pátria, de sua cidade natal, o centro do Universo”. Haveria certo deslocamento ou “descentralização” de Hegel então, cuja proposta talvez se mostre demasiadamente paroquial para Tarde o cosmopolítico, esse que conseguiu imaginar, “o amor pela terra natal no coração de seus habitantes” de outros planetas. Não se pode argumentar que toda a história gira em torno de Berlim! Entretanto, não é à toa, neste ponto, que entre a matéria e o espírito, Tarde decide em favor do segundo. De certa maneira, pois, não seria de todo errado estabelecermos que *As Leis da Imitação* é uma espécie de resposta ao historicismo dialético da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Tarde, no entanto, se reporta não a um espírito *ideal*, mas sim, *real e múltiplo* – como uma fenomenologia dos múltiplos espíritos que real e historicamente constituem,

Feitas estas reflexões a respeito dessas dimensões mais ‘metafísicas’ do pensamento de Tarde, passamos agora a considerar um aspecto mais ‘concreto’ no quanto tange ao tratamento da história implícito na sua sociologia. Nesse quesito, Tarde identifica duas técnicas de pesquisa que para ele, poderiam servir como guia para a formação de nossas intuições sociológicas: a saber, a arqueologia e a estatística. Na visão do autor, são ferramentas úteis no arcabouço do sociólogo, para poder traçar o objeto um tanto fugaz do qual ele ou ela busca se aproximar nas suas pesquisas. Retomaremos então, a imitação e invenção, agora consideradas através da lente da estatística e da arqueologia. Sendo assim, Tarde afirma que “o campo da invenção parece pertencer sobretudo à arqueologia e o da imitação à estatística” (TARDE, 2013, p. 152). Mais especificamente, Tarde argumenta que a arqueologia nos habilita especificar “onde e quando uma nova descoberta apareceu primeiro e o quão longe e por quanto tempo se espalhou” (p. 148). Poderíamos enxergar, portanto, os deslocamentos ao longo do espaço-tempo das invenções e a

em sua visão, a sociedade e as sociedades do cosmo onde estariam trabalhando *sua* dialética. Estendendo esse ponto, se a posição de Marx representa a resposta “materialista” à dialética ideal de Hegel, deve-se entender igualmente que a proposta monadológica de Tarde, qual seja, de um universo cheio de ‘espíritos’, não implica necessariamente em um “immaterialismo”. Ao contrário, ao falar em “*a matéria e o espírito, confundidos [no segundo]*”, essa ubiquidade de uma pluralidade tal de espíritos que perpassam o universo, significaria, em verdade, que a matéria também tem agência ou a matéria também é caracterizada por atos de posseção. Retomando a crítica de Whitehead neste sentido, inexistem pedaços de matéria passivamente persistentes no universo. Assim, Whitehead afirma que “para a física a coisa é o que ela faz, e o que ela faz é esse fluxo divergente de influência. De novo o ponto focal não pode ser separado do fluxo externo. Ele se recusa obstinadamente a ser concebido como um fato instantâneo” (WHITEHEAD, 1967, p. 157, grifos nossos). “Esse fluxo divergente de influência” como os fluxos de repetição dos atos de posseção tecidos entre mônadas, animam o campo material; “material” também é “psicológico”. Todavia, certa concepção de matéria sempre teria pressuposto uma inércia ou passividade como característica. Sendo assim, enquanto para Marx a matéria seria entendida como o objeto passivo da agência humana na construção de seus meios de vida, para Tarde, a ‘matéria’ guarda seu próprio grau de recalcitrância e atividade. Tarde, então, faz um movimento inverso àquele de Marx frente a Hegel: ele retem justamente o espírito, todavia, por entender que espírito é *real*, ao contrário de ideal, e relativo ao em vez de absoluto, isto permite que Tarde lide com uma concepção de “matéria” que contemplaria uma agência potencial pautada na multiplicidade infinitesimal de atores menores capazes de perturbar a passividade putativa da matéria frente à ação humana. Entre Tarde e Marx então, trata-se de duas releituras “materialistas” de Hegel fundadas em noções bastante distintas de “matéria”, onde a de Tarde pressupõe uma matéria imbuída de agência, - possuída por espíritos agindo e se possuindo e assim, constituindo a “matéria” - ao contrário daquela de Marx onde matéria seria esmagadoramente o objeto passivo da agência humana; ou dito de outra maneira, seria Marx que antropomorfiza a matéria ao entendê-la de acordo com uma passividade que seria índice da atividade do humano. Além disso, enquanto para Marx a tensão dialética histórica se situa entre dois polos: entre o proletariado enquanto agente histórico revolucionário e a classe capitalista, em Tarde o universo seria integralmente caracterizado por um pluralismo dialético manifesto nas oposições que surgem no caminho por meio da expressão dos diversos fluxos de posseção espirituais. Ao abordarmos os termos de repetição, oposição e adaptação em *As Leis Sociais* (2012), Tarde em certa medida coloca a oposição como derivada da repetição. Oposições são circunstancialmente situadas pelo movimento da repetição. Em verdade, o que há é a positividade da expressão das repetições, que, ao se deslocarem, produzem oposições em consequência deste movimento; não há, portanto, um trabalho do negativo, mas sim, a positividade da produção que pode vir a produzir oposições eventualmente como resultado de seu movimento. Consideraremos essa questão mais detalhadamente no penúltimo capítulo, no contexto de uma discussão sobre a plasticidade dos materiais e sua relação com e invenção e a ecologia da tecnologia.

maneira em que essas constituem ou modelam um espaço-tempo próprio de sua evolução. A arqueologia retrata um tipo de história ou viagem comparativa; um modo de fazer apreensível tanto uma continuidade ‘objetiva’ - literalmente, enquanto trama de objetos -, quanto as rupturas e transformações que contornam esse trajeto, gerando rearranjos ao longo de seu desdobramento. É assim que a arqueologia funcionaria para desvelar o caminho trilhado pelas “edições imitativas das invenções” (p. 152). O arqueólogo “dedica a sua curiosidade a acompanhar dada invenção ao longo de suas diversas dissimulações e modificações” (p. 149). A arqueologia, uma modalidade de atenção que precisa a curiosidade do pesquisador, ressalta a maneira de todo objeto possuir uma história de “dissimulações e modificações”, passível de ser traçada e cujo desenho permite entender o modo como se chegou até o presente, revelando a maneira em que cada presente seria fruto de um roteiro de transformações que o antecedeu. Arqueologia se enquadra de uma forma própria naquele evolucionismo que já sublinhamos, no sentido de mostrar as transformações que se dão dentro do campo material e sobretudo tecnológico. Por outro lado, em termos metodológicos, isso seria importante dado que isso nos facilita evitar o erro conforme o qual “[generalizamos] observações” a partir de “causas sociais muito antigas que naturalmente geram repetições regulares de figuras quase constantes” (p. 175). Enquanto o presente seria reflexo de um percurso extensivo, a aparência no presente de uma estabilidade social e relativamente constante tende a naturalizar a condição a partir da qual generalizarmos. Isso, no entanto, ‘esconde’ o que seria, em primeira instância, o dinamismo dos processos imitativos que de fato *mantém* essa continuidade viva e fornecem a possibilidade sempre presente de transformação, mesmo que se esteja num período de estabilidade relativa.

No que tange à estatística, Tarde afirma nada mais nem nada menos do que “*o seu método é preeminentemente o método sociológico* e é apenas porque não podemos aplicá-la a sociedades extintas que substituímos o método da arqueologia¹⁵” (p. 155, grifos nossos). A “estatística sociológica” seria “considerada como o estudo aplicado da imitação e das suas leis” (TARDE,

¹⁵ Nesse momento, parece-nos ainda mais questionável, a crítica dirigida a Tarde que entende sua visão da “sociedade [como sendo] individualista e psicológica” (CANDEA, 2010, p. 6); a não ser que possamos conceber de uma ‘estatística do indivíduo’. Nesse contexto, o suposto psicologismo da sociologia de Tarde, como psicologia do *indivíduo*, parece-nos mais um reflexo da tentativa por parte dele de demonstrar o “mecanismo” que faculta a expansão da textura social, do que o foco propriamente dito desta sociologia. Visto de outro ângulo então, seria difícil imaginar uma sociologia menos ‘individualista’ do que a de Tarde, uma vez que o interesse principal se assenta justamente no movimento estatístico que agrega imitações individuais em vez de se interessar por indivíduos enquanto tais. É a forma da agregação e não o indivíduo enquanto tal que é o foco, por mais que se tenha de entender qual o mecanismo que deve operar no nível do indivíduo, *mecanismo esse que media o processo e a intensidade da agregação*.

2013, p. 191), essa matéria prima da conformação da sociedade conforme Tarde a entende. Emmanuel Didier (2010) observa que “Tarde faz da estatística um mecanismo absolutamente central de sua sociologia” (p. 299), ao passo que, “em vez de ser uma ferramenta secundária, para ele, *não haveria sociologia sem a estatística*” (p. 300). Sendo assim, seria difícil superestimar a importância da estatística para a sociologia de Tarde, porém, será uma questão de compreender de que forma Tarde a entende. Como, vimos a arqueologia seria mais compensação adotada devido a uma falta de informação estatística suficiente do que o ideal em termos metodológicos. Tarde continua: “o estatístico olha para as ações humanas do mesmo ponto de vista do arqueólogo e [...] esse ponto de vista coincide com o meu” (TARDE, 2013, p. 159). Para Tarde, sua concepção sociológica seria convergente tanto com a metodologia da arqueologia quanto com a da estatística. Contudo, enquanto a arqueologia olha para os rastros deixados pela continuidade e pelas transformações dos objetos “a estatística é uma enumeração de atos os mais parecidos possíveis” (p. 151) que nos daria “a estatística (...) aplicada às leis da imitação” (p. 190). Assim, como já observamos, por falar em quantidade, trata-se de semelhanças – “atos os mais parecidos possíveis” - que formam a base da possibilidade do cálculo, nesse caso, cálculo estatístico, que se dirige a populações se imitando. Isso também torna visível a ação dessas “leis da imitação” e o modo como elas operam e articulam os fluxos de imitação gerando as transformações que o sociólogo busca apreender. Curiosamente, para Tarde “as coisas que estão sendo calculadas são essencialmente qualidades *subjetivas*” (p 156, grifos nossos). Em outras palavras, Tarde pretende quantificar estatisticamente aquele ‘parâmetro’ que seria entendido tipicamente como não quantificável; as qualidades subjetivas usualmente concebidas como opondo-se às quantidades objetivas. Do ponto de vista de Tarde, no entanto, isso seria possível porque a *intensidade* dessas qualidades é variável, e é a estatística que serve para ‘visualizar’ - no sentido de tornar apreensível-, a carreira diversa dessas intensidades; assim, “estatísticas sociais têm que determinar o poder imitativo que inere em cada invenção em cada momento” (p. 162). Esse “poder” seria justamente a força com a qual determinada crença ou desejo se instaura nos imitadores em num ponto específico da curva e ao longo do tempo, ora maior, ora menor ou se mantendo estável. Neste sentido, Tarde argumenta que há uma “homogeneidade de sua natureza de um extremo ao outro de sua imensa escala, desde a menor inclinação a crer e a desejar até a certeza e a paixão” (TARDE, 2007, p. 67). Ele também argumenta, entretanto, que o “progresso extensivo acelera progresso intensivo” (TARDE, 2013, p. 203) ou seja, haveria uma relação entre

esses dois eixos: o da extensão e o da intensidade, com a primeira podendo afetar a última, assim gerando uma modulação complexa do percurso dos fenômenos sociais de acordo com a interação das intensidades e das distribuições.

Fenômenos sociais são, portanto, na maneira em que se manifestam, intrinsecamente estatísticos. A questão para nós seria mostrar o porquê do social se alinhar tão profundamente à estatística. Nesse contexto, Tarde argumenta que “nossa própria consciência, mônadas dirigentes (...) tem como colaboradoras necessárias, constantes, durante nossa vida ou reinado cerebral, inúmeras outras consciências cujas modificações, exteriores em relação a nós, são para elas estados internos” (TARDE, 2007, p.68). Esse “ambiente social” composto por uma multiplicidade de “inúmeras outras consciências” constitui a textura de nossa ecologia social. Observemos, pois, como passamos da formação do individual via memória e hábito para o nível social estatístico, de tal modo que:

Em uma sociedade, *nenhum indivíduo pode agir socialmente, nem se revelar de uma maneira qualquer, sem a colaboração de um grande número de outros indivíduos*, na maioria das vezes ignorados pelo primeiro. Os trabalhadores obscuros que, pela acumulação de pequenos fatos, preparam o aparecimento de uma grande teoria científica (...) e seus trabalhos são vibrações cerebrais das quais essa teoria é a consciência. Consciência quer dizer *glória cerebral*. (p. 90, grifos nossos)

Perceba-se essa máxima conforme a qual “nenhum indivíduo pode agir socialmente (...) sem a colaboração de um grande número de outros indivíduos”, como uma “acumulação de pequenos fatos” como a base da monadologia. A definição dessas populações é imanente à sua caracterização por atos de imitação que transmitem uma invenção qualquer que passa a vingar naquela população. É nesse sentido que se pode entender a função da estatística enquanto ferramenta definitiva da sociologia tardeana. Como veremos mais adiante no capítulo quatro, Malabou busca dar voz ao sujeito neuronal e plástico. Em Tarde, por sua vez, notamos uma aspiração de dotar o homem social e imitativo de uma consciência de si mesmo enquanto tal. Sendo assim, ele busca articular uma “teoria que é a consciência” dessas vibrações cerebrais tanto de populações neuronais quanto de indivíduos sociais e seu lugar necessário em agregações populacionais. Precisamos de um instrumento então que nos ajude a visualizar esses movimentos, uma consciência que seria uma “*glória cerebral*” ou seja a sociologia enquanto ciência desse conhecimento.

Tarde, em diversas passagens de *As Leis da Imitação*, estabelece uma diferença entre imitações conscientes e inconscientes, e argumenta que deve haver uma transição gradativa entre

o tipo inconsciente e o consciente para que possamos assumir uma postura ‘relativamente’ voluntária frente ao ato de imitar. Desse modo, ele ressalta como existe uma distinção entre “imitação consciente ou inconsciente, proposital ou espontânea, voluntária ou involuntária” (TARDE, 2013, p. 280). Ao tratar dos grandes agregados considerados pelos historiadores, Tarde defende que eles não percebem como as “semelhanças, unidades que eles [os historiadores] consideram naturais e espontâneas – (...) são causadas por imitação, por imitação que é, em certos casos, inconsciente, irrefletida” (p. 573). Ou seja, Tarde destaca como a formação dos agregados sociais pode ser o produto de um processo imitativo inconsciente. Porém em certo momento, ele também se pergunta sobre a possibilidade de uma “imitação racional e voluntária” que substituiria “em tudo e em todo lugar (...) a imitação mecânica e irrefletida” (p. 186). Defendemos que nesse movimento entre as duas modalidades de imitação, haveria certa pretensão programática, uma tendência lenta de substituir imitação inconsciente por imitação voluntária. É por isso que para Tarde “o progresso da civilização faz sujeição à imitação ao mesmo tempo mais *pessoal* e mais *racional*” (p. 120). Pode-se, então, no entendimento de Tarde, “racionalizar” a imitação ao modular sua qualidade, passando de um estado involuntário para um voluntário, em um movimento que seria o próprio movimento da “civilização”. Argumentamos, nesse sentido, que a estatística funciona de acordo com este novo desígnio, sendo capaz de apresentar os fluxos de crença e desejo aos imitadores. A estatística atua tornando visível aqueles fluxos dos quais os sujeitos sociais fazem parte individualmente, mas sem disporem de uma visão abrangente de tais movimentos. É nesse ambiente social de uma quase dialética do consciente e do inconsciente que Tarde imagina que

Depois da realização de cada acontecimento social *uma figura* automaticamente será emitida, por assim dizer, para assumir o seu lugar nos arquivos estatísticos que serão continuamente comunicados ao público e *espalhados em desenhos* pela imprensa quotidiana. *Então, em cada etapa, seremos afetados, por fatos estatísticos, por um conhecimento preciso e condensado de todas as particularidades das condições sociais atuais, do crescimento ou queda de certos partidos políticos, do progresso ou decadência de certa doutrina, etc., exatamente do mesmo modo em que somos afetados quando abrimos os olhos pelas vibrações do éter que nos informam da abordagem ou retirada de tal e tal corpo e de muitas outras coisas de natureza semelhante.* Essa informação é interessante do ponto de vista da conservação e desenvolvimento de nossos órgãos, justamente como as *notícias* anteriormente mencionadas são interessantes do ponto de vista da conservação e desenvolvimento de nosso ser social, de nossa reputação e riqueza, - *consequentemente aceito que estatística seja estendida e preenchida até esse ponto, uma agência de estatística poderia ser comparada a um olho ou um ouvido.* (p. 192-193, grifos nossos)

Dessa maneira, Tarde, antecipando o pensamento de Malabou que consideraremos no quinto capítulo, busca providenciar uma ferramenta – um modo de apreensão ou ‘visualização’ - para contornar a finitude da nossa percepção da plasticidade social, através de sua expressão no nível dos fluxos de imitação sociais. Entendendo a estatística como mais um modo de apreensão potencial, Tarde observa que a “informação [sensível] é interessante do ponto de vista da conservação e desenvolvimento de nossos órgãos”. Para Tarde então, a estatística funcionaria como uma espécie de ‘intuição ecológica’, ou, mais que isso, como um mapeamento ambiental, dessa vez desenhado no nível de nossa vida social. Se o corpo se estende tanto para o seu interior quanto para o exterior via mapeamentos, na condição de ser social também pode-se imaginar outra camada topográfica, que visa apreender o ambiente como que constituído por uma ecologia social.

O interessante para Tarde é que, desta maneira, assumimos uma perspectiva que “considera as questões humanas de um ponto de vista inteiramente abstrato e impessoal” (TARDE, 2013 p. 151) o que equivaleria a “informações sociais de uma precisão matemática e de uma imparcialidade impessoal” (p. 191). A estatística nos proporciona a capacidade de realizar um tipo de sobrevoo, experimentando as crenças e os desejos não no modo de nosso engajamento subjetivo e pessoal, - como cada mônada lhes experimentaria - mas sim, percebendo a continuidade das transformações ‘extra subjetivas’ dos fluxos. Compreendemos a função da estatística relativa às duas afirmações de Tarde, primeiro que imitação é uma espécie de sonambulismo e segundo que os desejos e as crenças são para a vida sensível do imitador, o que o espaço e o tempo são para as substâncias. Ao apreendermos os fluxos imitativos de desejo e crença figurados nas curvas estatísticas e impessoais, seria possível percebermos mais nitidamente os seus movimentos e transformações e a maneira em que cada mônada se situa no percurso dessa evolução. Mas entenderemos que esse perspectivismo estatístico será de fato uma espécie de princípio ontológico. Assim, podemos:

Livmente dizer, então, que cada uma de nossas faculdades nos dá, a seu próprio modo e ponto de vista específico, as estatísticas do mundo exterior. Suas sensações características são de certa forma as tabelas gráficas especiais. Cada sensação – cor, som, gosto etc., é apenas um *número*, uma coleção de unidades similares inumeráveis de vibrações que são representadas coletivamente por *essa única figura*. (p. 194, grifos nossos)

A estatística seria uma extensão de nossas faculdades enquanto seres sensíveis, e das sensações enquanto ‘representações estatísticas’ ou mais ainda: uma modalidade de nossa sensibilidade acrescentada àquelas que já constituem nossa vida sensível. Agora, aliás, essa modalidade se

agrega à nossa vida sensível justamente no que tange à apercepção de nossa vida social, que como Tarde a caracterizaria, seria um tipo de sonambulismo. Tarde elabora essa conexão entre experiência sensível e a estatística mais prolongadamente

Observamos uma curva gráfica qualquer; a dos reincidentes criminais ou correccionais desde há cinquenta anos, por exemplo. Esses traços não têm a fisionomia, se não como os do rosto humano, pelo menos como a silhueta dos montes e dos vales, ou antes, dado que se trata aqui de movimento, como as sinuosidades, as quedas suportadas, os bruscos levantamentos do voo de uma andorinha? Fico-me nesta comparação e pergunto-me se ela não é ilusória. Porquê, direi eu, os desenhos estatísticos traçados ao comprido sobre o papel por acumulações de crimes e delitos sucessivos transmitidos em processos verbais aos delegados, dos delegados, em estados anuais, ao gabinete de estatística em Paris, e deste gabinete, em volumes brochados, aos magistrados de diversos tribunais; porquê essas silhuetas, que exprimem, também elas, e traduzem aos olhos amontoados e séries de factos coexistentes e sucessivos, são consideradas sozinhas simbólicas, enquanto que a linha traçada na minha retina pelo voo de uma andorinha é considerada uma realidade inerente ao ser mesmo que ela exprime e que consistiria essencialmente, parece-nos, em figuras móveis, em movimentos no espaço figurado? Será, que, no fundo, há menos simbolismo aqui do que acolá? Será que a minha imagem retiniana, *a minha curva gráfica retiniana* do voo desta andorinha não será somente a expressão de um amontoado de fatos (os diversos estados desse pássaro) que não temos nenhuma razão para olhar como análogas de forma alguma à nossa impressão visual?¹⁶ (TARDE, 1984, p. 159-160)

¹⁶ Surge um questionamento nesse contexto referente a essas mesmas curvas. Vale a pena retomar a observação de Tarde de que “distingue-se nitidamente aquilo que pertence como próprio ao elemento material independente, isoladamente considerado, e que se associa a um princípio real, a saber: as linhas retas infinitesimais descritas por esse elemento e nas quais sua curva observável se resolve – e o que não pertence a nenhum elemento, e que também não parece associar-se a nenhum princípio real, a saber: *essa própria curva, composta de suas partes retilíneas hipotéticas*” (TARDE, 2007, p. 189-190, grifos nossos). Igualmente, também já vimos Tarde afirmando que “*a abreviação, a diminuição do número de pontos interpostos não poderia ser indefinida e detém-se no limite chamado de linha reta, assim também, na passagem de uma forma específica, de um estado individual a um outro estado individual, há uma interposição mínima, irreduzível, de formas e de estados a percorrer.*” Nesse sentido, qual seria a relação entre a continuidade e o infinitesimal, que emerge a partir da consideração das curvas estatísticas. O filósofo Peirce observa que “a palavra infinitesimal é simplesmente a forma latim de infinitésimo; quer dizer, é um ordinal formado de *infinitium*, (...) *continuidade supõe quantidades infinitesimais*. Não há nada de contraditório em tais quantidades. *Por acrescentá-las e multiplicá-las a continuidade não deve ser quebrada*” (PEIRCE, 1998, p. 218, grifos nossos). Sendo assim, o infinitesimal poderia ser uma ferramenta voltada para o tratamento da continuidade de curvas constituídas pela operação de certas funções que demonstram – como vimos na sociologia de Tarde - níveis variáveis de intensidade. Os valores estatísticos visados pela sociologia de Tarde expressam justamente *a continuidade de uma função, que seria a própria possessão monadológica, ou a continuidade dos atos de imitação* que garantem a persistência de dada crença ou dado desejo na composição do universo. Estendendo essa linha de raciocínio, Peirce sustenta que “um conjunto de lâminas poderia descer simultaneamente ao longo de uma linha, e, contanto que o conjunto não seja tão grande que se fundem, devido a sua supermultidão, cortarão a linha num conjunto grande de pedaços, cada um dos quais será uma linha – tão plenamente uma linha quanto a totalidade. *Defendo que a ideia intuitiva de uma linha com a qual o geômetra sintético realmente trabalha é essa – sua hipótese virtual, se ele o reconhece ou não; e faço um apelo (...) para descartar todas as teorias analíticas sobre linhas, e considerar a questão de um ponto de vista sintético* para fazer a experiência mental e dizer se não é verdade que uma linha se recusa a ser cortada num ponto por uma multidão discreta de facas, não importa o quão grande que seja” (PEIRCE *apud* ZALAMEA, p. 7-8, grifos nossos). Uma mônada é uma linha que segue a trajetória do vetor de seu ato de possessão; o *ter* que lhe anima ao em vez da essência de seu *ser*. Segundo Peirce, pode-se argumentar que nessa ‘redução’ cada vez mais infinitesimal, o que se encontra na verdade, seria a irreduzibilidade dessa continuidade, ou os fluxos que sintetizam uma multiplicidade de atos de imitação, e que se consolidam como *curvas contínuas de intensidades variáveis*; sendo assim, nunca se chega numa condição primordial pontual. Eis porque, pode-se especular, como faz Tarde no início, que a própria curva goza de alguma prioridade? Ao mesmo tempo que o

Já vimos que para Tarde “nenhum indivíduo pode agir socialmente nem se revelar de uma maneira qualquer sem a colaboração de um grande número de outros indivíduos, *na maioria das vezes ignorados pelo primeiro*”. Essa colaboração não reconhecida no movimento que se espalha ao longo de trajetórias emaranhadas dos fluxos de imitação e que possibilitam a formação da sociedade, não necessariamente aparece para os atores sociais enquanto tal. Pelo contrário, esses colaboradores permanecem “trabalhadores obscuros que, através da acumulação de pequenos fatos, preparam o aparecimento” dos conceitos inovadores de um cérebro sociológico putativo. Sendo assim, a descrição estatística funciona para revelar o lugar do imitador dentro dos fluxos de imitação em que este encontra-se situado, traçando uma figura que acompanha o deslocamento dos fluxos de crença e desejo por meio de seu percurso geográfico e histórico. Numa concepção que beira a uma narrativa de ficção-científica, Tarde como já vemos, pressuporia um tipo de relação imanente entre as descrições estatísticas e os atores imitativos onde, “depois da realização de cada acontecimento social, *uma figura automaticamente* será emitida, por assim dizer, para assumir o seu lugar nos arquivos estatísticos *que serão continuamente comunicados* ao público e espalhados em desenhos pela imprensa quotidiana” e isso “exatamente do mesmo modo em que somos afetados quando abrimos os olhos pelas vibrações do éter que nos informam da aproximação ou retirada de tal e tal corpo”. Viveríamos circundados por essas visualizações de figuras estatísticas como um tipo de relação imanente com as transformações do campo social, agindo e imitando mediante uma íntima e quase simultânea apreensão desses movimentos, tão imediata quanto o imediatismo aparente de nossas experiências sensíveis, mas, que são, como Tarde também assinala, fenômenos agregados, uma expressão estatística e sintética de uma multiplicidade de fato. Didier assinala que “Tarde ressalta que a produção de figuras é um ato criativo que merece o nome de arte” (DIDIER, 2010, p. 168). Assim, a apreensão dessas figuras assume o caráter de uma experiência quase estética cuja forma manifesta uma projeção de nosso ambiente social. Defendemos que a leitura dessas figuras

infinitesimal, parece conduzir para um tipo de atomismo cada vez mais refinado, e no trecho acima citado, a conclusão de um amontoado de fatos evidentemente parece ser essa, deve-se enfatizar que o infinitesimal igualmente poderia agir para registrar *diferenças de intensidade infinitamente pequenas de variáveis contínuas* que “não quebram”. Podemos pressupor que a função possui um estatuto que extrapola qualquer contingenciamento ‘isolado’ que altera sua *intensidade* ao longo do percurso da *continuidade* de sua expressão? Nota-se que nesse caso ao falar em função, trata-se de fato, ou de uma crença ou de um desejo imitados, que se propagam imitativamente pelas diversas mônadas como o lugar de mediação dessa passagem.

estatísticas constituiria um tipo de intuição estética, as divergências e convergências constituídas pelos movimentos dos fluxos aparecendo com uma clareza vívida. Nesse quesito, sustento que é como uma intuição estética que a força expressiva desses padrões desenhados pelas figuras estatísticas também diz respeito às próprias premissas metafísicas do pensamento de Tarde.

Em sua taxonomia da imitação, Tarde introduz duas outras categorias condicionantes que ele define como: imitações tradicionais ou de costume, e imitações de moda. Essas duas caracterizações varrem o campo imitativo, jogando dialeticamente dentre os padrões de fluxos de imitação que se desenrolam na sociedade. Esses dois qualificadores da imitação que caracterizam o seu espalhamento podem ser entendidos em parte como destacando uma postura subjetiva do imitador frente à imitação. No caso da imitação de costume ou ‘tradicional’, o imitador, por imitar, está relacionando-se com o passado social e cultural. Assim, imitar seria reproduzir ou retomar o passado, trazendo o passado até o presente; o imitador se entende mediante o ato de recriar uma *tradição*. Ao mesmo tempo, as imitações tradicionais tendem a se restringir em termos espaciais ou geográficos, mantendo-se dentro de uma área ou região mais localizada. O que veremos então, é que tradição e moda também são maneiras de se relacionar com o espaço e o tempo ou de produzir relações entre esses dois parâmetros. A tradição é espacialmente situada, mas temporalmente extensa, indo do passado até o presente, mas também seria mais paternal; nesse ‘regime’ seus modelos tendem a ser familiares. No entanto, para Tarde “o hábito de imitar seus antepassados, se voltando para o passado para escolher seus modelos” contrasta com aquelas épocas em que a “imitação de contemporâneos se torna dominante” (TARDE, 2013, p. 451). Segundo Tarde, a moda inverte o quadro da tradição: ao mesmo tempo que imitações de moda tendem cada vez mais a referir-se ao presente, reproduzindo-se dentro de um âmbito temporal mais pontual, ela implica em transações espaciais mais extensas. Imitações de moda refletem influências mais geograficamente difusas vindo de lugares mais distantes. Tarde delinea uma dinâmica generalizada pela qual há “a substituição gradual e geral ou regular da diversidade no espaço pela diversidade no tempo e da semelhança no tempo pela semelhança no espaço”¹⁷ (p. 458). Desse modo, ao deslocar-se entre imitações de costume e de moda, ao mesmo

¹⁷ “Considero que a ideia de um tempo ligado ao nível estatístico e, mais precisamente, à *evolução das correlações* tenha um claro alcance intuitivo. Se tomarmos como objeto de comparação a sociedade humana e confrontarmos a sociedade da era neolítica com a atual, não é tanto o fato de que os homens tomados individualmente sejam diferentes, mais ou menos inteligentes: são antes as relações entre os indivíduos que sofreram uma mudança radical. Sem dúvida, também a nossa sociedade envelhece, mas mais rapidamente que a sociedade neolítica, porque os

tempo que se expande o parâmetro espacial entre o primeiro e o segundo modo, diminui-se o parâmetro temporal em termos da duração que uma imitação tende a vigorar. Concomitantemente, Tarde vincula imitações de moda a influências ‘estrangeiras’, a um contato maior com culturas e sociedades estrangeiras, e também a uma abertura subjetiva maior a tais influências pela parte das sociedades mutuamente receptivas. Isso Tarde descreve em certo momento como “centros mútuos de luz e cor – a interação constante de seus raios sobre fronteiras nacionais” (TARDE, 2013, p. 324). Retoma-se, pois, a figura da propagação da luz, agora amplificada numa escala global ou globalizada, para poder apreender o modo como o ‘objeto’ sociológico se constitui agora num ambiente ‘multinacional’. Durante épocas de moda, raios de imitação fluem ‘globalmente’, atravessando fronteiras nacionais e assim gerando misturas culturais heterogêneas. Ao mesmo tempo, ele também argumenta que imitação de moda tende a ser mais fraca em termos de intensidade em comparação com a de costume; por isso “a imitação (...) engajada nas correntes da moda é apenas um riacho muito fraco em comparação com o grande fluxo do costume¹⁸” (p. 359). Isso é significativo à luz da ideia da intensidade variável, como vemos anteriormente, dado que a dialética moda/costume seria mais um eixo que pode vir a influenciar essa variabilidade intensiva. Deve-se pressupor que imitações tradicionalmente mantidas tendem de ser mais fortes e resistentes em contraste àquelas resultantes de uma moda recente. A moda e tradição, portanto, articulam um processo dinâmico de evolução social e cultural, varrendo a sociedade como duas modulações características que qualificam o processo imitativo. Tarde acredita que “o jogo alternante dos dois tipos de imitação (tradicional e de moda) foi sozinho capaz de transformar o mundo ao ponto de apagar todos os traços do tabuleiro de damas primitivo de práticas locais” (p. 459). Novamente, vale notar como Tarde define a imitação como o agente das transformações com a força da moda e da tradição agindo sobre esse roteiro, e indicando um tipo de postura subjetiva do imitador diante das suas imitações.

meios de comunicação se ampliaram e, portanto, a dinâmica das correlações sociais sofreu uma enorme aceleração” (PRIGOGINE, 2000, p.70).

¹⁸ Charles Sanders Peirce observa uma razão equivalente entre intensidade e generalidade ao argumentar que “logical analysis applied to mental phenomena shows that there is but one law of mind, namely, that ideas tend to spread continuously and to affect certain others which stand to them in a peculiar relation of affectability. In this spreading they lose intensity, and especially the power of affecting others, but gain generality and become welded with other ideas” (PEIRCE, 1998, p. 203-204). Voltaremos para esse trecho no capítulo 5 no âmbito de uma comparação das cosmologias evolucionárias de Tarde e Peirce.

* * * *

Nesse capítulo, observamos como as pretensões fundacionais da sociologia de Tarde o levaram a refletir a respeito da natureza da ciência e de como a sociologia se inseriria no campo científico. Tarde defende que a ciência se dirige às *repetições universais* – físicas, biológicas e sociais – que se manifestam no cosmo, e que a modalidade repetitiva característica da sociologia antropológica é a *imitação*. Tarde define a imitação como uma *ação intercerebral à distância* e propõe que a sociedade constituir-se-ia por *fluxos* ou *propagações* de tais imitações. Tarde situa sua visão da ciência em relação a uma concepção metafísica – a *monadologia* – formulada pelo filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz, que se pauta na ideia de uma pluralidade de atores chamados de *mônadas* que desagua finalmente, na proposta de uma *sociologia universal* como expressão das diversas sociedades que perpassam o universo. Na monadologia reformada de Tarde, vimos que a ação típica de suas mônadas sociais é a de *possuir* seus pares, ao passo que no contexto mais específico da sociedade humana trata-se de possuir seus coespecíficos por *imitar crenças e desejos* – o que constituiriam a forma psicológica do sujeito social. As crenças constituem a vida conceitual estável da mônada enquanto os desejos são a força “motora” que impulsiona seu engajamento pragmático. Neste esquema, a *invenção* funciona como o processo transformacional que tais elementos psicológicos potencialmente podem vir a sofrer por meio de sua mistura. O padrão emergente da interação dos múltiplos fluxos de imitação que caracterizam a sociedade produz consonâncias e oposições *lógicas*, que dariam à sociologia seu teor propriamente científico, seu caráter *sociológico*. Esses encontros gerariam ou a supressão de um dos fluxos pelo outro ou uma fusão na forma de um novo fluxo de crença ou desejo por meio de uma invenção. É essa estrutura lógica e a observação do comportamento dessas populações de imitadores se desdobrando mediante os fluxos de crença e desejo que permitem um entendimento da história. Isto nos conduz a considerar outra dimensão que Tarde também entende como essencial ao processo social, a saber, a *diferença*. Aqui, enfatiza-se a tendência expansiva das mônadas que constituem através de seus atos repetitivos de imitação um continuum modulado pela ação da diferença, gerando diferenciações – *invenções* – no percurso desse movimento. Trata-se de um sistema distributivo em que os elementos aí distribuídos produziriam oposições circunstanciais, todavia, não no sentido de uma contradição hegeliana organizada referente à presença de um espírito que poderia dar um sentido contínuo a esses “conflitos”. Em seguida, analisamos um grupo de conceitos, apresentado por Tarde – *fatós*

simples e complexos, e durações e encontros – para entendermos melhor as consequências metafísicas da monadologia, sobretudo um ponto que tornar-se-á mais importante no próximo capítulo onde veremos como a imitação é um tipo de *sonambulismo*, ou seja, a experiência do imitador de que, apesar de suas crenças ou seus desejos sempre virem de fora, carregados por um fluxo de imitação, o imitador lhes experimenta como um atributo subjetivo inerente. Assim, a constituição do fato composto, facultada pelos fluxos biológicos, físicos e sociais gera formas que mediam pontualmente o movimento desses fluxos, o que se equivaleria aos fatos simples. Isto nos conduz para a última parte do capítulo onde consideramos o movimento estatístico visado pela metodologia sociológica de Tarde. Nesse quesito, encontramos um contraste entre a própria curva da linha estatística que registra a variabilidade de uma função contínua – que seria a crença ou o desejo imitados e uma mônada enquanto elemento pontual num sistema de distribuição. Na parte final do capítulo, discutimos a importância da arqueologia e estatística como ferramentas de investigação sociológica para Tarde, a primeira principalmente como reflexo do percurso de invenções e a segunda como expressão da multiplicidade de atos imitados e semelhantes. Terminamos considerando o contraste entre imitação voluntária e involuntária ao longo da história bem como o movimento entre costume e moda e como esses eixos se transformam historicamente. No próximo capítulo, mostraremos como essa concepção da imitação voluntária e involuntária pode ser ampliada através de certos achados apresentados pelo neurocientista Antônio Damásio, isso no que diz respeito aos sentimentos primordiais e suas relações potenciais com os desejos e as crenças e o papel dessa base afetiva na formação do “eu”, sobretudo nos tipos de *imitação de si* do *hábito* e da *memória* como ressaltado por Tarde.

3. **CAPÍTULO III O cérebro como agente**

3.1 *Introdução*

No contexto mais amplo do pensamento sociológico e histórico de Tarde, o cérebro, assinalado em diversos momentos, configura-se como um ator importante, porém, bastante discreto. A discrição dessa presença torna-se ainda mais provocante dada a centralidade desse ‘agente’; um mediador significativo, aliás, que passa quase despercebido a despeito desta mesma importância. Isso se deve em parte, como argumentaremos, ao tipo de mediação realizada por esse ator. Já observamos que Tarde define imitação como uma “ação intercerebral à distância” (TARDE, 2013, p. 294), todavia, neste caso, tratamos de que tipo de *ação*? Há de fato, um *agente* que age, vinculado a ela? O sentido do cérebro e a forma em que ele surge na sociologia de Tarde é como um tipo de mediador por excelência. António Damásio, neurocientista que logo consideraremos mais a fundo, afirma que “o cérebro é um sistema de sistemas” (DAMÁSIO, 2009, p. 380). Isto é, não um órgão voltado para a mediação de uma função particular ou outra, mas sim, um mediador de diversas funções em geral, facultando suas conjunções umas em relação às outras. Podemos entender, pois, que o próprio cérebro possui, sim, alguma espécie de agência nesse ambiente sociológico mais amplo? Nesse quesito, Tarde em certo momento se pergunta “voltando para aquele alvorecer pré-histórico quando a arte da linguagem ainda era desconhecida, (...) naquele momento o conteúdo secreto da mente, os seus desejos e ideias foram transferidos de uma mente para outra como?” (TARDE, 2013, p. 294). Sendo assim, defenderemos que para Tarde, o cérebro, enquanto mediador essencial na expansão imitativa da sociedade - como ‘agente’ dessa transferência desse “conteúdo secreto da mente”, *mesmo antes da emergência da linguagem* - torna-se um tipo de ator dotado de sua própria ‘agência’, mas de tal modo que a concepção de agência precisa ser reconsiderada. Vale notar que Anthony King, em seu artigo *Gabriel Tarde and Contemporary Social Theory*, buscando compreender as possíveis relações entre a sociologia de Tarde e a neurociência e a neurofisiologia, observa que “Tarde não poderia ter sabido nada dessas descobertas neurofisiológicas, entretanto, ele efetivamente as inferiu de suas observações” (KING, 2016, p. 49). Consoante com King então, buscaremos fazer uma ponte nesse capítulo, entre a neurociência como recurso empírico e nosso engajamento com as observações hipotéticas da sociologia tardeana e a sua significância para

nossa atualidade, mostrando como essa nova ciência, seria condizente com o teor hipotético da tese monadológica que já salientamos no capítulo anterior.

A fim de levar adiante esse propósito, iniciamos com um trecho onde Tarde apresenta de uma forma resumida, seu entendimento do papel da mente e do cérebro na sua ciência da sociedade. Sobretudo, na seguinte citação, queremos sublinhar a relação destacada por ele entre as categorias de *sociedade*, *imitação*, *sonambulismo* e *fisiologia*:

O conhecimento dos fatos infinitamente sutis da mente é necessário e as raízes do que parece ser o tipo mais superficial e simples da sociologia se enraízam nas profundezas das partes mais escondidas e interiores da psicologia e da fisiologia. A sociedade é imitação e imitação é um tipo de sonambulismo. (TARDE, 2013, p. 126, grifos nossos)

Como pretensão programática, pois, à apreensão do “conteúdo secreto da mente” acrescenta-se “o conhecimento dos fatos infinitamente sutis da mente.” Tarde sublinha certo conteúdo “secreto”, “escondido e interior” que tentaremos iluminar. Ao propormos uma perspectiva mais informada pelas neurociências, buscamos delinear como a constituição neuronal refletiria “as profundezas das partes mais escondidas e interiores da psicologia e da fisiologia” e como isso pode nos dar uma visão mais clara desta sociologia que “se enraíza” nesse solo profundo. Como o próprio Damásio informa “a mente, (...) um resultado muito natural da evolução [é] em vasta medida, (...) não consciente, interna e não revelada. Vem a ser conhecida graças à exígua janela da consciência” (DAMÁSIO, 2009, p. 221). Já entendemos que Tarde identifica a imitação como o processo fundamental da formação social, enquanto um dos três tipos de repetição universal junto com a vibração no mundo físico e a hereditariedade no mundo biológico. Também percebemos na citação anterior que Tarde vincula a imitação a fenômenos psicológicos tais como o sonambulismo e o hipnotismo. Por si só, um fenômeno como o hipnotismo seria um tipo de funcionamento atípico ou patológico do sujeito, justamente por sinalizar uma falta de consciência ou de livre e espontânea vontade pela parte do ator quanto aos seus próprios atos. Seriam processos que de algum modo “persuadem” o sujeito e “tiram dele sua agência”, porém *de tal modo que o agente não estaria ciente dessa persuasão*. Por isso, o problema do sonambulismo e do hipnotismo destaca tanto a relação ambivalente entre o involuntário e o voluntário, quanto aquela entre o consciente e o inconsciente e o papel destes na formação do agente social enquanto ser imitativo. Contudo, Tarde não caracteriza esses processos – hipnotismo e sonambulismo - como casos excepcionais, mas sim, os entende como uma condição generalizada na constituição da sociedade humana. Para Tarde, pois, a instância mais

restrita e supostamente atípica do sonambulismo, serve para podermos constatar “o fato (...) que é chamado de anormal, por mostrar a medida em que é normal, e o fato de que é geral por *perceber seus traços distintivos em alto relevo [na] anomalia aparente*”; (TARDE, 2013, p. 112, grifos nossos). Isto é, sonambulismo como tipicamente entendido enquanto “anomalia aparente”, seria uma manifestação mais aguda ou ‘patológica’ de um fenômeno generalizado ou ‘normal’. Por isso, a condição “anormal” do sonambulismo serve para ressaltar uma situação mais comum, e geralmente ativa se bem que de uma forma despercebida: ou seja, que somos passíveis ou vulneráveis à sugestão ‘de fora’, mas isso não enquanto uma negatividade do sujeito, mas sim, como a condição de possibilidade de nossa existência e agência sociais. Disso surge um questionamento subsidiário quanto aos mecanismos que mediam essa passibilidade. Para nós, seria importante poder entender como uma visão do sujeito social e imitativo informada pela neurociência permite-nos compreender o papel de conteúdos inconscientes e do involuntário na constituição desse mesmo sujeito na sua própria agência.

3.2 *Os neurônios agem; sigam os atores.*

As pesquisas de Antônio Damásio se mostram bastante frutíferas para iniciarmos nossas reflexões nesse sentido. Visaremos situar as teses ainda embrionárias de Tarde no que tange ao cérebro e sua relação fisiológica com o corpo em relação a essa pesquisa. A fim disso, consideraremos a *evolução homeostática* da consciência apresentada pelo neurocientista e as consequências disso para a estrutura neuronal, mas sobretudo, no que diz respeito ao lugar do ‘inconsciente’ e do involuntário na formação da mente. Como veremos mais adiante, isso envolve a ligação que o cérebro constrói fisiológica e neuronalmente com o corpo. Com essa finalidade, trataremos de precisar esse conceito da *homeostase* tão caro à visão neurocientífica de Damásio, perguntando como esse processo interage com as fundações neuronais de nossos cérebros na constituição “dos fatos infinitamente sutis de [nossas] mentes”. Para termos continuidade então, Damásio em seu livro *E o Cérebro Criou o Homem* (2009) faz a seguinte afirmação:

O cérebro humano é um imitador inveterado. Tudo o que está fora do cérebro – o corpo propriamente dito, desde a pele até as vísceras obviamente, e mais o mundo circundante, homens, mulheres, crianças, cães e gatos, lugares, tempo quente e frio, texturas lisas e ásperas, sons altos e baixos, mel doce e peixe salgado -, tudo é imitado nas redes cerebrais. Em outras palavras, o cérebro tem a capacidade de representar aspectos da estrutura de coisas e eventos não pertencentes ao cérebro. (p. 88)

Segundo Damásio, então, o cérebro imita – quase como uma vocação compulsiva – não apenas conteúdos sociais, mas objetos de toda espécie, um verdadeiro amante da panóplia ontológica da realidade. Nesse contexto, a polissemia da palavra rede aqui parece-nos feliz, posto que num primeiro momento percebemos a *tendência* e até *avidez*, ressaltada por Damásio, do cérebro de captar por imitar em suas redes neuronais, uma diversidade de ‘objetos’ e desse modo assimilar e de certo modo criar o ambiente ao seu redor. O cérebro captura o mundo nas suas redes justamente por costurar redes, operando quase que compulsivamente na produção dessas imitações que *capturam* ou *possuem* o mundo, relevando o ambiente, tanto ‘interno’ quanto ‘externo’, que o envolve, e assim traduzindo-o na sua própria linguagem neuronal. Falando sobre esse conceito de avidez, Latour observa que “Tarde prefere o termo avidez ao de identidade” (LATOURE, 2010, p. 156), um gesto que reflete o deslocamento primordial sugerido por Tarde em *Monadologia e Sociologia* entre *Ser* e *Ter*. Como Tarde observa acerca das mônadas, é “a ação possessiva de mônada a mônada de elemento a elemento, [que] seria a única relação realmente fecunda” (TARDE, 2007, p. 119). Um cérebro possui seu mundo, mas de tal modo que o ato de posse de certa maneira cria mundos ou agencia novos mundos possíveis, como veremos no quinto capítulo, relevando certas dimensões por meio da conformação da atenção. Ao mesmo tempo, o próprio cérebro seria um ambiente; nesse sentido, é notável a descrição feita por Tarde: “o cérebro é um órgão repetidor dos sentidos e é composto por elementos que se repetem” (TARDE, 2013, p. 109, grifos nossos). A tendência a possuir repetitivamente – manifestando novamente a importância da repetição – se manifesta então, em diversos níveis, testemunhando uma “ação possessiva [...] de elemento em elemento”. Tarde aqui introduz certos aspectos que o próprio Damásio também retomará, dado que seriam as imagens sensíveis que o cérebro ‘mnemonicamente’ repete ao produzir os seus mapeamentos ou redes neuronais do mundo circundante. Além disso, o cérebro é sim, composto como veremos de “elementos que se repetem”. Para nós, portanto, a questão seria em que consiste essa imitação cerebral de seu ambiente e como isso se relaciona com nosso problema da imitação sobretudo social de Tarde?

Ao abordar a neurociência, trata-se daquele agente nativo que deu seu nome a esse campo de conhecimento, “a célula nervosa, o neurônio” que Damásio descreve como “uma personagem radical que vai mudar o enredo” (DAMÁSIO, 2009, p. 55) de nossa história, e que ele também caracteriza como “o mais distinto constituinte do cérebro” (p. 51). O cérebro é povoado por populações gigantescas desses seres - dezenas de bilhões - que agem conjuntamente em enormes

multidões entrelaçadas para agenciar os funcionamentos cerebrais; como se observa a respeito de uma mônada em geral, um neurônio nada faz sozinho, a sua eficácia se dá de uma maneira gregária. De fato, ao calcular subsequentemente a quantidade de conexões possíveis decorrente desses bilhões de atores, chega-se rapidamente em trilhões de combinações potenciais, expandindo exponencialmente o alcance desses atores. Neste sentido, lembrando que Tarde afirma que “a ciência tende a pulverizar o universo, a multiplicar indefinidamente os seres” (TARDE, 2007, p. 65), a neurociência nos parece muito apta para se agregar à hipótese da monadologia dado o quão monadológico se mostra o neurônio em suas características fundamentais. Sendo assim, a neurociência aparenta ser outro exemplo daquela ressonância entre as ciências particulares e a hipótese monadológica mais geral apontada por Tarde como metafísica primordial. Tarde imagina “nossa inteligência e nossa vontade próprias,” como sendo “grandes *eus* dispendo de vastos recursos de um gigantesco estado cerebral”, (p. 74) recursos esses que atualmente poderíamos conceber como sendo os neurônios, isto é, as gigantescas sociedades de redes neuronais compostas por seus cidadãos individuais. Ao mesmo tempo, Damásio relata que embora o neurônio pertença à mesma categoria à qual pertencem os outros tipos de célula que compõem os nossos corpos, ele também se destaca devido a uma invenção que emergiu ao longo do tempo evolucionário que fez com que ele conseguisse produzir sinais elétricos e os funcionamentos decorrentes disso (DAMÁSIO, 2009, p. 55). Sendo assim, o autor argumenta que é provável que o neurônio tenha evoluído dos outros tipos de células existentes no corpo. Tarde, em certo momento, chega a se perguntar a respeito desta questão, externalizando assim a dúvida de “qual a natureza essencial da sugestão que passa de uma célula cerebral para outra e que constitui a vida mental? Não sabemos” (TARDE, 2013, p. 111). Tais sinais elétricos então, funcionariam através dessa influência que passa de célula cerebral em célula cerebral, se deslocando pelas cadeias enormes desses atores e assim mediando a agência cerebral.

Os neurônios se organizam em extensas cadeias entrelaçadas. Cada neurônio contempla três elementos principais: um corpo celular, o núcleo de nosso ator monadológico. Desse, se estendem fibras nervosas de dois tipos: dendritos e axônios. Fundamentalmente, o neurônio age como o transmissor de uma mensagem eletroquímica. O axônio funciona como um canal de saída para esta mensagem enquanto o dendrito seria a porta de entrada para a transmissão para o corpo celular do seguinte neurônio da cadeia. Entre um neurônio e outro, há uma sinapse que consiste num pequeno hiato – a fenda sináptica – através da qual é transmitida a “mensagem”. A

sinapse é situada entre o término do axônio do neurônio pré-sináptica e o início do dendrito do neurônio pós-sináptico. Assim, os neurônios funcionam por transmitirem mensagens ao longo de extensas cadeias de seus ‘coespecíficos’. Um neurônio seria variavelmente pré- ou pós-sináptico a depender de sua função numa cadeia de transmissão qualquer, ou seja, em dado momento funciona ou como neurônio receptor ou como neurônio transmissor. Uma carga elétrica, ou, ação de potencial, propagada no ponto onde o axônio emerge do corpo celular, chega no término do axônio. Lá, ela estimula a liberação de um neurotransmissor – uma substância química – que atravessa a fenda sináptica, e que subsequentemente entra em contato com receptores no dendrito do próximo neurônio para em seguida iniciar a propagação elétrica no próximo neurônio e assim adiante, reproduzindo a cadeia de transmissão ao longo da rede. De certa maneira, seria a partir da costura de cadeias desse mesmo ato relativamente restrito, que toda a riqueza e complexidade funcional do cérebro se constitui. Essa riqueza funcional portanto, se deve em parte à mera quantidade numérica dos atores envolvidos, bilhões de neurônios com trilhões de conexões potenciais. Assim, através da repetição do mesmo ato, consegue-se produzir uma variedade enorme de funções. Le Doux enfatiza que num momento qualquer há “bilhões de sinapses funcionando” (LE DOUX, 2003, p. 49), ao passo que,

Por meio dessas conexões, comunidades de células trabalham juntas para realizar uma tarefa específica que pode ser constituída ao longo do espaço e do tempo no cérebro. Tal capacidade seria subjacente a todas as atividades do cérebro, mas é ausente em todos os outros órgãos. (p. 40)

Le Doux explica que, ao contrário daquilo que se observa no caso de outros órgãos, onde um conhecimento da função geral do órgão lhe daria um entendimento da função da ação de uma célula qualquer, no âmbito do cérebro, não se pode determinar a função que o neurônio mediará sem que se dirija à rede onde o neurônio se situa e a função mediada por dada rede. (p. 39) Sendo assim, apesar do ato realizado por todos os neurônios ser igual, a função medida por esse ato não necessariamente será e isso devido à complexidade arquitetônica da conformação das redes. Sendo assim, o caráter da agência de qualquer neurônio depende da comunidade onde ele se encontra e as conexões que essa comunidade sustenta com outras comunidades. Para estender ainda mais essa funcionalidade, a natureza comunal desses agrupamentos de ações também se deve a processos de *convergência* e *divergência*. Por um lado, a mensagem vindo de um neurônio teria a capacidade de afetar uma multiplicidade de outros neurônios, ao passo que haveria uma *divergência* do efeito da mensagem. Ao mesmo tempo, uma única célula pode ser o

receptor de uma diversidade de mensagens gerando dinâmicas de *convergência*, onde múltiplas mensagens podem convergir sobre a mesma célula (LEDOUX, 2003, p. 42). Isso gera a possibilidade de uma diversidade de neurônios de uma área agir sobre outro neurônio específico, ou um neurônio agir sobre uma diversidade de neurônios agrupados em outra região, que acarretaria consequências adicionais em termos da intensidade da força da mensagem. LeDoux destaca duas categorias de agrupamentos de neurônios: *circuitos* e *sistemas*. Enquanto um circuito seria um grupo de neurônios vinculados por conexões neuronais, um *sistema* é um circuito complexo dirigido à realização de uma função específica, tal como o sistema visual, que pressuporia uma série de *circuitos* arranjada de uma forma hierárquica. (p. 49)

Damáσιο argumenta devido ao funcionamento que o neurônio adquiriu, ele ganhou certo destaque no ambiente corporal, sendo os neurônios “uma variação do tema das demais células do corpo” (DAMÁSIO, 2009, p. 347). Por si só, a capacidade de produzir sinais elétricos não seria exclusiva do neurônio, todavia, é o aproveitamento que ele faz dos mesmos, aplicando-os para influenciar outros tipos de células, sejam elas outros neurônios, ou endócrinas (secretoras de moléculas químicas sinalizadoras) ou de fibras musculares, que acaba especializando-o. Com efeito, “tornam-se condutores de sinais: mecanismos de processamento capazes de transmitir e receber mensagens. Em virtude dessas capacidades sinalizadoras, *os neurônios organizam-se em circuitos e redes complexas*” (p. 347, grifos nossos). É mediante essa faculdade de auto-organização e a plasticidade de seus arranjos que o cérebro e mais especificamente os neurônios operam para que possam agir e reagir na constituição de seus ambientes. As nossas redes neuronais passam a ter um caráter nitidamente monadológica, posto que dependem dessa “ação possessiva” de neurônio a neurônio, passando pela cadeia de sinalizações que desenha a rede e assim diversamente possuem ambientes. Neurônios se possuem e funcionam devido a essa capacidade de autopossessão, de pertencimento a uma população devido a uma capacidade imitativa. É através desses atos autopossessivos que os neurônios realizam uns com os outros, que vêm a desempenhar um papel fundamental na mediação de diversos processos corporais, tanto do sistema endócrino quanto do sistema musculoesquelético. Damásio descreve como “aprender e criar memórias é (...) o processo de esculpir, modelar, ajustar, fazer e refazer nossos diagramas de conexões cerebrais individuais” (p. 364). “Trabalhamos” nossas redes neuronais, esculpindo-as como uma matéria plástica, como veremos no quinto capítulo, para que assumam as diversas formas que traduzem os múltiplos contextos em que agimos e existimos.

Como resultado desse processo de mediação de sistemas musculoesquelético e endócrino, Damásio observa que os neurônios geram mapeamentos dos estados corporais, produzindo “uma espécie de substituto virtual, um dublê neural” (DAMÁSIO, 2009, p. 57). Essa elaboração de imitações ou “percepções relacionadas ao interior do organismo” na forma de mapas neurais chama-se de “*interocepção*” (p. 71). Aqui, o cérebro age para imitar neuronalmente o meio interno do corpo em que se encontra situado, traduzindo por meio dos neurônios esse território por cartografar mapas neurais, e assim, regulando os diversos sistemas que mantém o ser biológico vivo. Interocepção é seguida por aquilo que se chama de *propriocepção*. Essa diz respeito à percepção da coordenação e situação do corpo, à capacidade de organizar atos e agir em geral mediante o sistema musculoesquelético, posicionando o corpo no espaço como um agente hábil. Churchland fala que “a propriocepção” seria uma “consciência da posição dos próprios membros no espaço (...) uma forma de autopercepção” (CHURCHLAND, 1998, p. 192) mas uma que não se reduziria à interocepção. Finalmente, chega-se àquilo que seria de fato “*exterocepção*” que se dirige às “sensações relacionadas ao exterior, tais como os cheiros, gostos, sensações táteis, vibrações, sons e imagens visuais” (DAMÁSIO, 2009, p. 71-72). Ela se dá via uma interação entre os córtices sensoriais iniciais e nossos órgãos sensoriais direcionados ao mundo exterior. Entretanto, Damásio observa que esmagadoramente “o ‘tema’ dos neurônios é o corpo”, ao passo que há uma “referência [incessante] [*aboutness*’, na linguagem da teoria da informação] ao corpo (que) é a característica distintiva dos neurônios, dos circuitos neuronais e do cérebro” (p. 57). Dito de outro modo, embora a exterocepção obviamente constitua um aspecto importantíssimo do funcionamento neuronal, é aquela ‘visão’ que se direciona para dentro – a interocepção – que reflete o papel mais primordial e originário do cérebro, tecendo um diálogo constante com seu ambiente mais íntimo e visceral. É por isso que Damásio afirma que a ligação entre cérebro e corpo é de uma natureza profunda e inextricável. O cérebro é necessariamente ‘incorporado’ na sua natureza ao passo que realiza uma divisão de trabalho complexa ao dividir seu foco entre o mundo exterior e interior.

Nesse sentido, Damásio ressalta um processo que para ele, desempenha um papel central na emergência da consciência, o da homeostase: “o processo dinâmico” da “regulação da vida” (p. 42). Esta seria a maneira em que o corpo se regula, fundado num conjunto de repetições relativamente fixas, que constituem a faixa de funcionalidade que permite que ele possa se manter vivo. “A vida requer que o corpo mantenha a todo custo um conjunto de *faixas* de

parâmetros para dezenas de componentes em seu interior dinâmico” (p. 61). De modo semelhante, Tarde nota que “tanto para o ser social quanto para o ser vivo, agir e funcionar são condições necessárias para a *conservação* e *extensão* de sua natureza essencial” (TARDE, 2013, p. 108). Ou seja, o processo homeostático seria essa ação possessiva que garante a conservação e extensão do ser vivo na sua natureza enquanto tal; estar vivo/ser vivo pressupõe essa ação ‘preensiva’ constante de um ambiente ao passo que a homeostase instancia a maneira repetitiva do ser vivo de possuir seu ambiente para que ele possa se manter vivo. Igualmente vale lembrar nesse momento da afirmação de Tarde vista no capítulo anterior que as “crenças e [os] desejos, *que a invenção e a imitação fazem específicas e em certo sentido criam (...)* existam virtualmente antes da existência das últimas [*originando*] *muito em baixo do mundo social no mundo da vida*”. A homeostase representa aquele conjunto de posturas “intencionais” que um ser biológico manifestaria nas suas interações com seu ambiente, aquele repertório de gostos e aversões que a vida se empenha em satisfazer. Por isso, a homeostase representa, sim, uma espécie de intencionalidade latente ou embrionária; ela de fato demonstra um caráter que se aproxima das crenças e dos desejos na medida em que impulsiona o ser biológico ou a se aproximar ou a se afastar daqueles elementos ao seu redor que se mostram respectivamente desejáveis ou nocivos. À homeostase, Damásio liga outro fenômeno complementar, o dos “sentimentos primordiais” (DAMÁSIO, 2009, p. 42). Eles seriam anteriores a todos os outros sentimentos elaborados mais subjetivamente que experimentamos e “refletem o estado atual do corpo em várias dimensões, por exemplo, na escala que vai da dor ao prazer e se originam no tronco cerebral, e não no córtex cerebral” ao passo que, para Damásio “todos os sentimentos de emoções são variações musicais complexas de sentimentos primordiais” (p. 37). Assim, as emoções que nos compõem ‘subjetivamente’ começam já nesse enredo de sentimentos relacionados à manutenção de nosso funcionamento biológico rítmico e repetitivo. A regularidade desse funcionamento e dos sentimentos acompanhantes, que agem como marcadores desses processos homeostáticos, e assim proporcionam informação para o cérebro registrar, fornecem um tipo de base afetiva relativamente estável a partir da qual uma subjetividade mais elaborada pode se estabelecer “[enraizada] nas profundezas das partes mais escondidas e interiores (...) da fisiologia”. O interessante, como Damásio nos mostrará, é que desse modo, realiza-se uma inversão quanto à primazia da cognição em relação ao sentimento, ou em outras palavras, para Damásio, sem sentimento não haveria cognição.

Segundo o autor, os sentimentos primordiais desempenhariam uma função essencial na constituição daquilo que ele nomeia, conforme seu modelo evolutivo da consciência, o “protoself” (DAMÁSIO, 2009, p. 39), aquela estrutura contínua de funções que fornece a fundação para a emergência das etapas mais elaboradas da consciência. Depois do “protoself”, Damásio destaca o “self central” que na sua concepção, contemplaria as funções da ação propriamente dita, e os processos mais situados que dirigir-se-iam à ação pragmática e às experiências localizadas de mais curto prazo. Esses dois – protoself e self central – ele descreve como o “eu material” (p. 39). Somente em seguida, ele concebe o “self autobiográfico” que contemplaria as capacidades que dizem respeito à “pessoa social de um indivíduo”, constituindo um “‘eu social’ e um ‘eu espiritual’” (p. 39). Percebemos um processo agregativo em que “a mente torna-se cada vez mais complexa, a memória e o raciocínio expandem-se” ao passo que “*o self-central permanece, mas é gradualmente envolvido por um self autobiográfico*, cujas naturezas neural e mental são muito diferentes do self-central” (p. 43, grifos nossos). Por isso, o presente estado de desenvolvimento da consciência como nós a conhecemos, surgiu via um caminho de evolução acumulativo e sedimentário, recrutando novas capacidades ao longo desse percurso, isto é: “as descobertas e invenções temporalmente acumuladas” (TARDE, 2013, p. 101). Os rastros da evolução trilhada pelo cérebro para chegar no estado onde hoje em dia nós o encontramos, e que nós de certa forma conhecemos enquanto nossa ‘consciência’, incorpora-se na própria arquitetura do cérebro. A consciência desdobrada na sua ‘transparência *aparente*’ atual implica numa história evolutiva profunda, que nos refere à memória biológica da hereditariedade que Tarde identifica como uma das formas de repetição universal. Tarde em certo momento, salienta como o processo social imitativo se baseia numa fundação pré-social ou subsocial, observando como:

Assim, qualquer ato de percepção, enquanto implica um ato de memória, isto é, sempre, supõe uma espécie de hábito, uma imitação inconsciente de si mesmo por si mesmo. *Este, evidentemente, não tem nada de social.*¹⁹ Quando o sistema nervoso é muito fortemente

¹⁹ Tais afirmações parecem contradizer as reivindicações em *Monadologia e Sociologia* feitas em prol de uma sociologia universal. Sustento, entretanto, que essa tensão reflete não uma inconsistência ou mudança de postura entre *Monadologia e Sociologia* e *As Leis da Imitação*, mas sim, a possibilidade de a sociologia universal contemplar formas de sociabilidade distintas regidas por modalidades de possessão diversas. Sendo assim, falar em níveis de sociabilidade que não necessariamente seriam experimentadas como ‘sociedades’ para outros níveis, como Tarde parece implicar aqui, se manteria consoante com a proposta sociológica universal. Como já observamos no capítulo anterior, o universo é composto por mônadas, mas cada mônada acarreta seus campos de clareza e obscuridade, esses em parte determinados pela maneira da mônada de possuir seu mundo. Para um exemplo mais nítido dessa condição veja a página 116.

excitado para impulsionar um grupo de músculos, o hábito propriamente dito aparece, outra imitação de si mesmo por si mesmo, de forma nenhuma social também. Eu diria antes pré-social ou sub-social. (p. 100, grifos nossos)

O processo de imitação social funciona então, porque inicialmente, há outros tipos de repetição ou ‘*auto-imitação*’ mais especificamente, que acontecem e geram uma estabilidade relativa para que as repetições sociais possam vingar. Em linhas gerais, defendemos que tal estrutura equivaler-se-ia à formação daquela condição que Damásio nomeia “o eu material” ou a conjunção do “protoself e o self central”, ligação esta mediada por atos de interocepção e propriocepção, mas sobretudo pautada na homeostase que seria o processo primordial do ser biológico de repetir-se. Tarde coloca sua proposta até mais claramente, quando ele descreve como “a imitação de homem a homem (...) é decorrência da imitação de estado a estado no mesmo homem, imitação interna que eu mesmo já havia chamado de hábito” (TARDE, 2012, p. 36). Num nível mais básico então, sabemos – conforme mostra-nos Damásio – que via um conjunto de funções biológicas repetidas e habituais, e subseqüentemente através de uma série de imitações cerebrais ou mapeamentos neurais, constitui-se uma base fisiológica estável que vai da interocepção à propriocepção, e a partir da qual, começamos a nos dirigir ao mundo assimilando o ambiente social através da figura do eu autobiográfico com suas crenças e seus desejos. Essa base emerge da captação dos sentimentos primordiais cujos sinais repetidos o cérebro *afetivamente* registra. Somos compostos por esses hábitos contraídos no nível do eu central. Como veremos mais adiante com Tomasello em sua consideração da ontogênese da criança, essas propriedades de imitação social por sua vez também são emergentes, uma expressão que se estende sobre a superfície de processos que se desenrolam no nível biológico. Nesse respeito, Tarde argumenta que:

Imitação biológica, ou imitação que é primariamente subcortical, é uma reação nervosa circular, quer dizer, reproduz o seu próprio estímulo. Imitação psicológica ou cortical é *hábito* (encontra, como tal, a sua expressão no princípio da identidade) e *acomodação* (exprime-se pelo princípio da razão suficiente). Brevemente, é sociológica, plástica, e subcortical de segundo grau. (TARDE, 2013, p. 131).

Há agindo aqui tanto imitação biológica quanto imitação psicológica cuja outra face seria imitação sociológica. No nível psicológico experimentamos *hábitos* que se referem ao princípio da identidade, enquanto no nível biológico ou subcortical – o nível homeostático propriamente dito – passam reações nervosas circulares que “reproduzem o seu próprio estímulo.” Os hábitos psicológicos, Tarde descreve como “sociológicos” e “plásticos”, porém, esses também estão ligados aos estímulos nervosos, cuja circularidade pode originar um hábito como um circuito

disponível para ser acessado subjetivamente como vimos no caso do self central e na emergência do eu autobiográfico. Tal ‘eu’ funcionaria como uma narrativa coerente através da hermenêutica intencional das crenças e dos desejos e que sintetiza a diversidade de nossas posturas ativas, abrindo espaço para o surgimento de processos de acomodação dentro do ambiente que seriam atos de um agente. Nesse quesito, Damásio desenha um modelo no nível neuronal deste tipo de processo de evolução entre um reflexo circular e a gênese de hábitos psicológicos, descrevendo como

Podemos conceituar o cérebro como uma elaboração progressiva de algo que começou como um simples arco reflexo, neurônio *NEU* sente o objeto *OB* e sinaliza para o neurônio *ZADIG*, que projeta para a fibra muscular *MUSC* e causa movimento. Mais adiante na evolução, um neurônio seria adicionado ao circuito reflexo entre *NEU* e *ZADIG*. Trata-se de um *interneurônio*, que chamaremos de *INT*; ele atua de modo que a resposta do neurônio *ZADIG* não seja mais automática. O neurônio *ZADIG* só responderá, por exemplo, se o neurônio *NEU* disparar com força total sobre ele; não disparará se receber uma mensagem mais fraca. Parte crucial da decisão é deixada nas mãos do neurônio *INT*. (DAMÁSIO, 2009, p. 379-380)

Ou seja, um processo que se inicia de uma forma involuntária e como uma mera reação circular vai se diferenciando, sobretudo temporalmente, instalando pontos de demora ou ‘reflexão’ ao longo de suas redes para fazer com que o processo *se torne* crescentemente voluntário. Lembramos nesse momento, a crítica feita por Tarde apresentada no capítulo anterior, do dualismo estreito entre sujeito/objeto e livre arbítrio e determinismo. Lá Tarde adotou ao contrário, uma concepção de processos de ‘objetificação’ e ‘subjetificação’. Surge assim, a possibilidade de um sujeito que pode *se sentir o agente de uma narrativa e uma biografia* na medida em que esses recursos agenciais e de ‘*hesitação*’, - um conceito que também tornar-se-á importante na sociologia de Tarde - vão se disponibilizando nas redes neurais. Há graus de intensidade no modo em que os neurônios se comunicam entre si, intensidade essa que modularia a necessidade mais ou menos intensa da resposta ou a possibilidade de respostas mais diferenciadas, abrindo uma dimensionalidade maior no ambiente. Há respostas habituais e habitadas, porém essas não mais se expressariam de uma forma meramente involuntária. Haveria uma brecha temporal que se intromete gradualmente e dentro da qual um sujeito reflexivo e pensante pode se instaurar aos poucos como uma consciência em expansão. Seguindo essa linha, Tarde observa que “à força de repetir-se mentalmente em virtude dessa dupla forma de imitação de si mesmo, que chamamos de *memória* e *hábito*, um juízo termina por enrodilhar-se numa noção” (TARDE, 2012, p. 99, grifos nossos). Juízos a respeito de situações concretas,

avaliações a respeito de como agir nesse ou naquele contexto, deságuam na formação de noções gerais afirmadas na forma de crenças. Em outras palavras, hábitos e memórias construídos em cima de ações crescentemente disponíveis no campo do eu central mediante a emergência de uma hesitação, surgem como modos do indivíduo de se repetir, sendo a base para que ele possa se tornar um ser social, possuído de desejos e crenças que implicam na formação de certos juízos e a adoção de entendimentos estáveis. Assim, por um lado, haveria crenças e desejos como atributos de um eu autobiográfico que se entende como constituído por vontades e entendimentos, e por outro, memória e hábito que constituem uma fundação estável a partir da diferenciação de respostas inicialmente reflexivas, mas crescentemente complexas. Tudo isso conforma as coordenadas estruturais e dinâmicas de um processo emaranhado, de posições interligadas, dispostas ao redor de um complexo que traça o espaço da individuação do sujeito social.

Para Damásio, essa imitação de si, o processo de produção de mapas, atinge seu ápice quando “a voraz mania que nosso cérebro tem de produzir mapas leva-o a mapear seu próprio funcionamento (...) a falar consigo mesmo. Os mapas que o cérebro faz de seu próprio funcionamento provavelmente são a principal fonte de imagens abstratas” (DAMÁSIO, 2009, p. 233). Damásio atribui a capacidade de cognição mais elaborada, que diz respeito à formação de abstrações referentes a relações espaciais e fenômenos de movimento e velocidade – à produção de generalizações que podem funcionar como parâmetros de descrições físicas – a esse tipo de ‘meta-mapeamento’ que o cérebro produz de seu próprio funcionamento. Assim, se imitando neuronalmente, o cérebro abre espaço a uma nova dimensão que permite modular seu engajamento com mundo, mas dessa vez, modulando não o mundo exterior, nem o mundo visceral, mas sua própria estrutura interna para que possa produzir generalizações acerca do mundo externo. Obviamente, isso gera um processo particularmente complexo, pelo qual “o self e a consciência não *acontecem*, em níveis modestos ou robustos, em determinada área, região ou centro do cérebro.” Ao contrário, “a mente consciente resulta da articulação fluente de vários, frequentemente numerosos, locais no cérebro” (p. 39). Por falarmos na consciência, portanto, estamos falando de ‘algo’ que se organiza por meio da aglomeração de uma multiplicidade de funções e camadas que se sobrepõem para gerar a aparência daquilo que será entendido no final desse processo como ‘a pessoa’; indivíduo esse que seria desde já uma multiplicidade funcional e multilateral em vez de uma ‘substância’ pensante para adotar um vocabulário cartesiano. E é por isso que Damásio argumenta que “o produto final da consciência provém *desses* numerosos

locais do cérebro ao mesmo tempo, e não de um local específico” (DAMÁSIO, 2009, p. 39). O ‘eu’ se torna algo não localizável dentro de uma topografia temporal e espacialmente diversa em vez de ser uma coincidência pontual. Isto faz da consciência um objeto de difícil definição posto que há uma “notável ausência de um maestro *antes* da execução ter início, embora surja um regente conforme a execução acontece” (p. 40). Trata-se de um alvo movediço, um conteúdo inerentemente autoinstituinte e emergente, mas onde o arquiteto não antecede a construção do edifício que ele próprio é.

O anteriormente exposto sublinha uma condição que tornar-se-á central no âmbito da consciência segundo Damásio; ele afirma que “enalteço *a gestão não consciente da vida* e suponho que ela constitui o gabarito para as *atitudes e intenções* da mente consciente” (p. 54, grifos nossos), observando que

a mente humana consciente levou a evolução por um novo curso precisamente porque nos proporcionou escolhas, possibilitou uma regulação sociocultural relativamente flexível além daquela complexa organização social que vemos tão espetacularmente, por exemplo, nos insetos sociais. (p. 54)

Novos campos de possibilidade de formas de vida e da racionalidade emergem, decorrentes da complexidade crescente auto gerada do cérebro. Nesse momento, isso nos lembra também do processo de complexificação crescente do cérebro mediante as respostas cada vez menos automáticas e cada vez mais ponderadas. Extrapolado para o nível da formação social, isto produziria a possibilidade de organizações crescentemente diferenciadas. Ao mesmo tempo, o que Damásio pretende fazer “é inverter a sequência narrativa da explicação tradicional da consciência, dizendo que o conhecimento oculto da gestão da vida *precedeu* a experiência consciente desse tipo de conhecimento” (p. 54). Deste modo, ainda que as faculdades cognitivas mais evoluídas tais como o raciocínio possam parecer distintas, Damásio pretende mostrar o quanto elas de fato devem-se à base mais fundamental do protoself e seus sentimentos primordiais e que de fato, elas operam conjuntamente com essa base sempre subjacente. Há muito mais um contínuo ao longo do qual esses processos múltiplos se agregam do que uma quebra estreita que divide ‘o eu cognitivo’ do ‘eu sentimental’ e involuntário. Ou seja, ganhamos um entendimento mais nítido da relação que se instaura entre nossos desejos e a vida conceitual de nossas crenças – como Tarde partilha as dimensões psicológicas de seu agente social imitativo. Damásio afirma que “a consciência surgiu por causa do valor biológico, como auxiliar para que ele fosse administrado com mais eficácia” (p. 45). Assim, houve uma expansão de seu ofício

inicial; as capacidades cognitivas brotaram dessa raiz mais profunda dos sentimentos primordiais, visando inicialmente gerir as funções biológicas do organismo, mas expandindo suas capacidades via o acréscimo de respostas cada vez mais detalhadas. Para Damásio, isso nos ajuda a não cair “na armadilha de ver nosso grande cérebro e nossa complexa mente consciente como os responsáveis por atitudes, intenções e estratégias por trás de nossa sofisticada gestão da vida”. Isso pode parecer “um modo razoável e parcimonioso de conceber a história desses processos”, mas somente “se visto do topo da pirâmide e a partir das circunstâncias presentes” (DAMÁSIO, 2009, p. 54). Olhamos a partir do ponto atual da evolução da consciência, a condição de sermos agentes conscientes constituídos e pensantes. Há, contudo, toda uma história profunda e formação sedimentada que o neurocientista/arqueólogo desenterra ainda ativa no brilho daquilo que aparece de cima da pirâmide da consciência. Damásio pretende apontar para o quanto tendemos a colocar justamente “o topo da pirâmide” como sendo a base, enquanto conforme entende ele, há uma fundação homeostática agindo para que o ponto da pirâmide possa se levantar acima do antecedente. É “a mente consciente [que] emerge na história da regulação da vida” (p. 42) que faz da consciência um conteúdo emergente, e contingente de condições das quais ela não necessariamente está ciente.

Aqui, reencontramos então, a questão referente à relação entre faculdades conscientes e conteúdos biológicos inconscientes, relação essa que crescentemente destacar-se-á ao refletirmos sobre o problema do sonambulismo de Tarde e seu papel na formação do sujeito social imitativo, bem como a primazia que Tarde atribui aos desejos e às crenças. A esse respeito, Damásio observa que “não é só que processos conscientes e não conscientes coexistem, mas que os processos não conscientes que são importantes para manter a vida podem existir sem seus parceiros conscientes” (p. 49). O curioso da consciência, então, seria não somente que ela sempre está acompanhada por um parceiro inconsciente, mas que de fato, ela não tem prioridade em relação a ele, e que além disso, o lado inconsciente possui uma ‘agência’ de certo modo independente. Sendo assim, aquilo que se pretende enquanto ator principal do espetáculo é de certo modo, um resultado secundário de processos mais primordiais, já agindo num fundo inconsciente ao qual nosso ator putativo tem acesso apenas indiretamente e numa forma deslocada. De fato, “A crença e o desejo possuem o privilégio único de comportar estados inconscientes. Há com certeza desejos, julgamentos, inconscientes. Tais são os desejos implicados em nossos prazeres e em nossas aflições, os julgamentos de localização e outros

incorporados a nossas sensações” (TARDE, 2007, p. 68). Isso então, pode explicar o engano que Damásio já ressaltou através da figura da pirâmide. Não é à toa que tendemos a conceber dessa forma a questão, dado que é apenas *a posteriori* ao processo de constituição que a consciência se enxerga, quando já subiu ao ápice da pirâmide. A implicação disso, entretanto, é que “se queremos descobrir os fundamentos do cérebro consciente, temos de nos aproximar dos princípios da vida” (DAMÁSIO, 2009, p. 49). Por querer abordar a emergência da consciência humana, Damásio destaca um aspecto que será central ao considerar a sociologia tardeana. Os processos homeostáticos, as tendências de se afastar ou aproximar-se de acordo com situações desejáveis ou nocivas para a manutenção das faixas ideais da vida, já implicam em todo um roteiro de ações e disposições. Nesse sentido, desejar e crer, adotar posturas frente ao mundo, seriam condições que já encontram uma contrapartida na própria gestão primordial da vida que pode ser em grande medida inconsciente.

O psicólogo moral Johnathan Haidt, que em seu livro *The Righteous Mind* (2012) investiga as conexões entre nossas intuições morais e a história evolutiva da consciência humana, e que também busca entender de que maneira essas conexões podem influenciar nossas escolhas políticas, apresenta a seguinte leitura da relação entre conteúdos conscientes e inconscientes na formação do sujeito social e moral. Lá ele descreve como:

a mente é dividida, como um cavaleiro (*rider*) num elefante, e o papel do cavaleiro (*rider*) é o de servir o elefante. O *rider* é nosso raciocínio consciente – o fluxo de palavras e imagens do qual estamos plenamente conscientes. O elefante é o outro 99 por cento dos processos mentais – aqueles que ocorrem fora de nossa consciência, mas que de fato governam a maior parte de nosso comportamento. (p. xv).

Segundo Haidt, e pensando junto com sua metáfora marcante, somos constituídos, esmagadoramente até, por conteúdos inconscientes, conteúdos dotados de sua própria carga de agência ou intencionalidade bem como um elefante que talvez possa ser ora um transporte dócil ora rebelde segundo seu humor, e que também depende em certa medida da habilidade do *rider* - ou seja, o ‘eu’ consciente – em manobrá-lo. Assim, novamente, percebemos que a consciência seria um compromisso híbrido que busca negociar uma relação viável com um ‘outro’ que eventualmente possuiria uma ‘vontade própria’ e peso maior do que aquele sujeito pretensamente ‘no comando’²⁰. Já notamos a afirmação de Tarde que “nada pode ser menos científico do que [a]

²⁰ Como Catherine Malabou descreve ao considerar a posição do filósofo alemão Thomas Metzinger “a perspectiva de primeira pessoa não é uma origem, mas um resultado de um conjunto de processos biológicos múltiplos. Esses processos são paradoxalmente fadados a desaparecer do reino da consciência. Alguns outros processos em nossos cérebros ‘engolem’ ou ‘apagam’ todas as etapas de processamento necessárias para a construção da consciência e a

separação absoluta, essa descontinuidade radical entre o voluntário e o involuntário, a consciência e o inconsciente.” Como no exemplo do ponto da pirâmide de Damásio então, o *rider* de Haidt possui uma visão panóptica que lhe dá uma concepção um tanto enganadora quanto à ordem das coisas na sua própria casa. Vale observar que segundo Haidt, o *rider* está ali principalmente para *servir* o elefante. Nesse sentido se existe cognição mais complexa, inicialmente isto devia ter sido para facilitar a gestão da vida, por mais que subseqüentemente ela possa ter passado a se ocupar com problemas menos imediatistas. Todavia, como percebemos, Haidt de uma forma parecida com Damásio, inverte a ordem de prioridade. Numa expansão desse cenário Damásio nota como:

a consciência atingiu a maturidade primeiro restringindo parte dos executivos não conscientes e depois explorando-os impiedosamente na execução de ações planejadas e decididas de antemão. Processos não conscientes tornam-se um modo adequado e

perspectiva de primeira-pessoa. Tal apagamento ‘é ativado de uma maneira tão rápida e confiável que quaisquer etapas de processamento anteriores se tornam inacessíveis à introspecção.’ A experiência da imediatez da consciência surge, portanto, como uma ‘ficção temporal’ que procede da impossibilidade de a consciência acessar seu próprio passado biológico. Processos neurais produzem esse efeito de velocidade, que faz a introspecção impossível. Transparência neural e a invisibilidade da auto-modelagem, assim coincidem com a não-existência da subjetividade: o apagamento dos processos presubjetivos cria uma janela pela qual vemos ao mesmo tempo que *nunca vemos o vidro da própria janela*. Neste sentido, ‘transparência é uma forma especial de escuridão’” (MALABOU, 2016, p. 24). Os processos neurais que mediam a consciência *nunca deixam* de ser inconscientes. Isto nos deixa, no entanto, diante de uma espécie de paradoxo temporal onde o sujeito simultaneamente existe e inexistente, aparecendo e desaparecendo de acordo com a escala onde se decide focar sua lupa. Para Metzinger, por exemplo, a frase “meu cérebro” simplesmente não teria significado, o cérebro nunca existe para nós no modo de possessão como se pode dizer, de minha mão ou meu braço. Tal perspectiva torna-se interessante para nós, por dois motivos. Um seria a noção de que a mônada acarreta tanto uma zona de apreensão clara de seu mundo quanto uma zona obscura; a relação mente cérebro seria um exemplo clássico desse princípio, ou de fato, paradigmático, posto que consciência *parece* ser a localidade privilegiada da *aparência* daquilo que “se mostra” *claramente* ao mesmo tempo que, como entendemos, ela de maneira inevitável, pressupõe essa latência “opaca”; ou, estaria circundada por esses funcionamentos “subconscientes”. Aliás, no que diz respeito ao problema clássico da relação mente cérebro, isto parece produzir a situação conforme a qual o cérebro possui a consciência, mas a consciência não possui o cérebro, o que explicaria a discrição desse ator que assinalamos no início deste capítulo enquanto sonâmbulo, num sentido profundo, o agente que media o ato intercerebral à distância é inconsciente para nós. O outro motivo, concomitante ao primeiro, seria o tratamento pelo infinitesimal de zonas fronteiriças ou de transição, implícito nesta primeira condição. Ou seja, por mais que a consciência possa parecer ter tal “transparência”, a “linha” que desenha a fronteira entre ela e sua mediação inconsciente, nunca aparecerá como dada na própria consciência. A zona de transição entre um campo e o outro se dissolve infinitesimal e imperceptivelmente entre os dois, como um horizonte de alteridade que subsiste junto com a aparência. Não se pode determinar ou definir a consciência se referindo ao seu limite como um objeto claramente dado *na* consciência. Deve-se notar, no entanto, que a consciência, segundo a pretensão de classificar os graus diversos de possessão da Monadologia não teria nenhum privilégio, quer dizer, seria apenas mais um grau de possessão dentre outros; não é o modo de acessar um ambiente, ou, dito de outro modo, toda mônada acessa um ambiente de uma maneira ou outra específica à sua formação monadológica enquanto agente possessivo. Não se trata *do* “dentro subjetivo” privilegiado que se dirigiria a um campo que seria seu oposto primordialmente “objetivo”. A monadologia afastaria tal centralização, descobrindo ao em vez disso, um universo composto por perspectivas possessivas, e perspectivas de perspectivas se ramificando por se espelharem indefinidamente.

conveniente de executar comportamentos e dar à consciência mais tempo para análise e planejamento adicionais. (DAMÁSIO, 2009, p. 329)

Sendo assim, haveria um continuum que se estende entre os hábitos e a memória, entre os desejos e as crenças ao passo que se trata de momentos que se situam numa continuidade evolutiva. A composição da mente demonstra uma articulação íntima entre conteúdos conscientes e não conscientes, se valendo dos conteúdos inconscientes para ter mais tempo para se expandir cognitivamente. A própria consciência, portanto, possui uma idade que seria manifesta no tempo da história profunda evolutiva de sua maturação, transmitida ao longo dos fluxos biológicos de hereditariedade já ressaltados por Tarde. As funções inconscientes continuam a agir sob as conscientes, mas além disso, elas de fato *agenciam* aqueles processos que experimentamos no nível consciente. O sujeito racional que age escolhendo e decidindo deve a esse trabalho de economia de tarefas que o cérebro pratica em relação a si mesmo para poder partilhar eficazmente os seus funcionamentos. Defendemos que, no sentido do sonambulismo de Tarde e seu questionamento dos limites entre o consciente e o inconsciente, tal condição tornar-se-ia altamente sugestiva, isso porque, ‘sugestão’ é parte integrante do funcionamento da consciência, uma vez que há camadas inconscientes, a todo momento fazendo sugestões para nossa consciência. De fato, a consciência é estruturada e funciona já pressupondo a presença dessas sugestões inconscientes. É importante notar que esse tipo de sugestão não é precisamente que Tarde tem em mente ao falar no sonambulismo. Já vimos no capítulo anterior que para Tarde sonambulismo seria a condição pela qual “a não ser que ele [o sujeito social] esteja seguindo impulsos que têm uma origem puramente orgânica, também uma ocorrência cada vez mais rara, ele sempre está, esteja ele consciente disso ou não, em ato ou pensamento, imitando.” Assim, tal sugestão neurológica não seria estritamente o fenômeno que Tarde aponta. Entretanto, o que nos interessa aqui é a medida em que sugestões inconscientes já desempenham um papel estruturante na formação e operação da consciência desde os seus primórdios no que tange à formação biológica da consciência. Sonambulismo social, pois, encontra sua contrapartida nesse outro tipo de sonambulismo ‘ativo’ na constituição de nossa consciência. Se fluxos de imitação de crenças e desejos chegam até imitadores sociais individuais isso em parte se deve ao movimento de fluxos biológicos da hereditariedade cujo tempo filogenético acumula as estruturas facultativas da consciência que podem vir a instanciar tais crenças e desejos, dobrando-se sobre e de certa maneira se constituindo através dos achados do mundo social externo. Assim, importante para

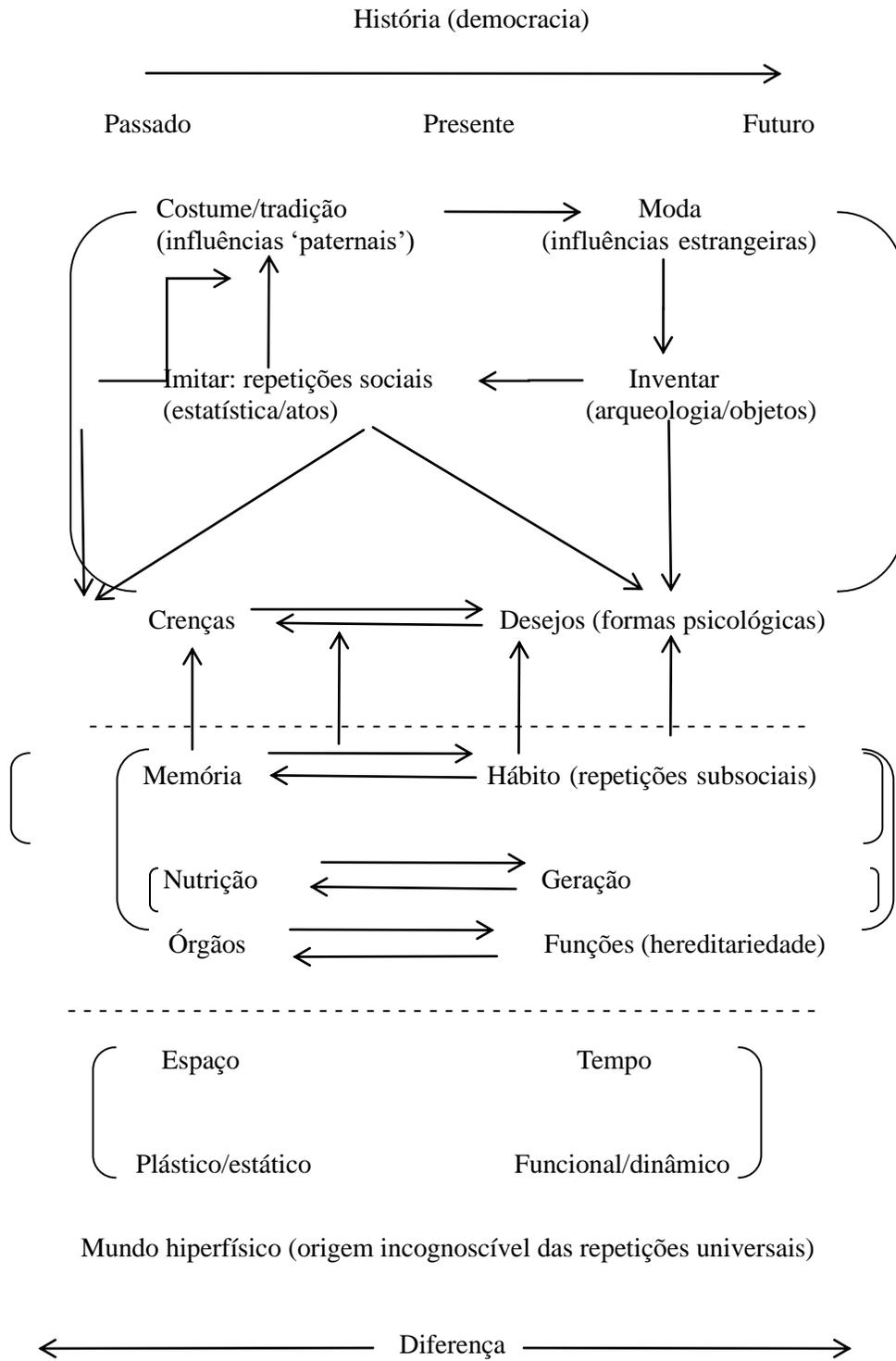


Figura 3: Diagrama cosmológico tardeano

nós, é como Damásio mostra os processos conscientes que emergem desse compartilhamento de trabalho mediante a disposição de certas tarefas a uma condição inconsciente, porém que irriga nossos processos conscientes e que lhes viabilizam.

3.3 Para onde vai a razão?

O biofísico e filósofo Henri Atlan lança uma ponderação relevante para nossa investigação nesse momento, ao observar que “a questão é, evidentemente, de que modo a razão interfere no sistema auto-organizado das paixões” (ATLAN, 2011, p. 130). Ou seja, deve-se supor uma relação meramente unilateral indo do inconsciente ao consciente, ou dos sentimentos primordiais ao raciocínio conceitual? Ou, para colocar a questão em termos mais tardeanos, entre os desejos e as crenças? No contexto da sociologia de Tarde, tal reflexão seria relevante sobretudo no que diz respeito à relação entre os desejos e as crenças; uma vez erguida uma consciência e a cognição das condições homeostáticas inconscientes, essa estrutura apenas repete o sentido de sua emergência ou haveria uma condição ambivalente que contemplaria uma bi-direcionalidade? No caso, para Atlan, pode haver sim, uma ação do consciente sobre o inconsciente ao passo que “o self inconsciente – ou, sim, os *selves* inconscientes diferentes – é modificado pela existência do self consciente, [enquanto] obviamente o último não pode ser considerado isoladamente, como se desencarnado e não-relacionado ao corpo inconsciente que ele também é” (p. 312-313). Isto é, o *self* emergiu da base inconsciente em algum momento do desdobramento desse tempo evolutivo, porém, tendo emergido, o caráter da relação que ele mantém com o sistema inconsciente haveria de ser ambivalente ou bidirecional; seria a forma dessa ambivalência que tem que ser entendida. Em seguida, Atlan posiciona essa questão mais especificamente no âmbito linguístico

como vemos (...) a questão do self não se impõe apenas no nível de nossa atividade celular inconsciente, mas sim, depois da aquisição da linguagem, como um “quem” ou “o que” que é capaz de dizer “eu”. É na tensão entre esses dois termos, *quem* ou *o que*, que a realidade do indivíduo humano é constantemente desdobrada, ora como pessoa ora como coisa. (p. 322)

Por acrescentarmos então, a dimensão da “aquisição da linguagem”, tensionaríamos ainda mais a individuação dessa estrutura ‘subjativante’, estendendo-a entre um grupo de funções inconscientes que tendem a produzir certos modos de valorizar conforme as metas homeostáticas e um ‘self’ enquanto idealmente posto dentro do espaço de uma linguagem e uma *língua* adquiridas, e que nominal e retrospectivamente seria ‘o agente’ dessa heterogeneidade funcional

e inconsciente. Devemos lembrar nesse momento, a observação de Tarde quanto à distinção entre fatos simples e compostos onde ele destaca o “erro que consiste em sacrificar a importância, e mesmo, se isso é possível, a realidade do composto e do diferente no individual, de você e eu, à importância e à realidade do simples e do idêntico”. Isso se torna ainda mais significativa quando percebemos que Tarde a todo momento ressalta o movimento dos fluxos que conduzem para a constituição do presente, dentre os quais encontram-se os fluxos biológicos da hereditariedade que geram tal heterogeneidade dentro do indivíduo biológico. Sendo assim, esses conteúdos inconscientes carregados pelos fluxos biológicos que ‘insuflam’ em nós, constituiriam ‘essa diferença’ na identidade putativa do ‘eu’ idealmente concebido? O individual no sentido do fato simples sempre cobre a complexidade do processo constitutivo do fato composto. A transição mediante a qual emerge o indivíduo nesse sentido, manifestaria o exemplo paradigmático do individual, uma vez que se trata daquele tipo de ‘indivíduo’, além daqueles que se pode numericamente designar como ‘um’, que produz e tem valores de uma forma psicológica, quer dizer, o indivíduo intencional, ou na concepção de Tarde, aquele que possui crenças e desejos. Ter-se-ia de perguntar, da forma mais geral possível: que tipo de ‘coisa’ é um indivíduo intencional? Entre o fato composto e o fato simples, onde o indivíduo se situa? Torna-se o problema de como se integram esses múltiplos fios, ou se eles ao contrário, se manifestam na sua própria complexidade sem ter de resolver uma vez para todas a direcionalidade de seus diversos sentidos. Dessa forma, Atlan descreve como

a natureza humana, o resultado das percepções de nosso próprio corpo, memória, imaginação, e relação linguística a outros – humanos e não-humanos, é tal que todo mundo sente unificado com a consciência de sua própria existência pessoal. *Todo mundo se percebe diferentemente daquilo que não é essa consciência, dado que a existência de todos depende disso*, no espaço e na duração. É essa consciência que faz alguém dizer “eu”, sobretudo quando lembrando e fazendo planos. Porém, esse “eu” não pode ser localizado no espaço nem no tempo, e pode ser localizado apenas de uma forma trivial, no corpo que fala: o “eu” desaparece como um fantasma, um nada sem existência concreta toda vez e no momento exato que se para e tenta denotá-lo. (ATLAN, 2011, p. 324)

Assim, Atlan aponta para o fato de que, enquanto processo emergente, o eu se apresenta como uma condição infundável ou inacabada no momento em que se busca assegurar seu sentido de uma forma pontual. Bem como no caso da complexidade topográfica do funcionamento neuronal do cérebro, o *self* tido como conceito ideal, aparece não-localizável, algo que aparenta ter uma vida tênue traçada como fumaça na passagem das múltiplas funções que o sustentam, mas que a despeito disso, consegue constituir uma consistência através de uma síntese parcial dessa

multiplicidade enquanto fato composto que é. Tarde em certo momento, ao abordar o mesmo tema, descreve o processo da seguinte forma:

A atividade do eu exprime-se por uma dupla reação contra as impressões do exterior. Longe de ser o resultado de uma simples justaposição, a *ligação das imagens e das sensações em nós efetua-se em virtude de um duplo amálgama: a crença e o desejo. Pela crença o eu se distingue e distingue; pelo desejo ele se modifica e modifica.* (TARDE, 2007, p. 135, grifos nossos)

Aqui, o ‘eu’ aparece como um ser que se consolida por meio das crenças e desejos que agem por desenhar a fronteira que afasta suficientemente a aproximação do mundo. Os atos nesse contexto, são entendidos enquanto os desejos e crenças do imitador social que no caso linguístico ideal colocar-se-ia no mundo como a causa radicalmente *a priori* de sua agência. Tida como processo, ‘essa atividade’ situa-se justamente no movimento que se dá nos interstícios entre a multiplicidade de funções dos conteúdos inconscientes passando para a concentração da consciência terminando no ponto fino da idealidade conceitual. Isso tornar-se-á mais significativa quando vemos mais adiante que para Tarde, nossos desejos e crenças agem como o tempo e o espaço de nossa vida sensível, ou seja, sintetizam “as impressões do exterior” referente a nossa condição enquanto agente. Essas posturas intencionais são o meio dinâmico e estrutural do qual dispomos para nos situarmos como seres possuídos de um grau de independência do mundo ao nosso redor. Ter crenças me permite ser sensível à minha ‘forma’ - “me distinguir” - e “distinguir” crenças alheias; ter desejos é a fonte de minhas ações tanto para “me modificar” quanto para “modificar” o mundo ao meu redor. Ora, o que precisamos entender neste momento, é que para Tarde, esses desejos e essas crenças que desenham a fronteira do eu, ou seja, daquilo que eu sou, são de fato, *imitados*, eles não emergem de uma essência subjetiva, pelo contrário, nós lhes encontramos no nosso ambiente social. Nesse sentido, o ‘eu’, desde seus primórdios, se encontra na condição de uma constituição ambivalente, tendo de internalizar as ferramentas que encontra fora de si, que usará justamente para se distinguir deste mesmo mundo exterior. O ‘eu’ emerge como um ser que se localiza no centro de sua própria narrativa, mas que ao mesmo tempo seria um *bricoleur* de si mesmo, assimilando conteúdos de fora para que ele possa se instanciar.

Como poderíamos entender, pois, tal sujeito tão aparentemente ambivalente na sua composição? Damásio afirma que no nível dos conteúdos inconscientes, “toda a operação é tão cega e ‘sem sujeito’ quanto as próprias redes de genes. A ausência de mente e de self é perfeitamente compatível com ‘intenções’ e ‘propósitos’ espontâneos e implícitos. A ‘intenção’

básica da arquitetura é manter a estrutura e o estado” (DAMÁSIO, 2009, p. 73). Os corpos biológicos possuem sim, um tipo de agência e demonstra disposições reais, intenções que constituem programas para que o corpo se dirija ao mundo de uma forma coerente e compatível com as necessidades da sua faixa homeostática. A memória da hereditariedade instanciada pelos fluxos biológicos - ou os fluxos de genéticos em termos da biologia moderna - ‘chegam’ até nós, fluxos esses que em última instância, retomariamos mediante a lente de nossos desejos e crenças. Posto isso,

a mente consciente simplesmente revela o que já existe há muito tempo como um mecanismo evolucionário de regulação da vida. Mas a mente consciente não criou o mecanismo. A verdadeira história está na contramão da nossa intuição. A verdadeira sequência histórica é inversa. (p. 73).

A preexistência da regulação da vida encontra um ponto de contato com a concepção de Tarde da repetição biológica estendida por mecanismos hereditários que, em certo momento, entram em contato com os fluxos de imitação que, às repetições dessa memória biológica, acrescentam sua própria modalidade de repetição. Os fluxos de imitação que são como sabemos, as crenças e os desejos que constituem “a atividade do eu”, ou seja, os atos que o ‘eu’ consciente mobiliza para se distinguir no mundo, possuem um modo de ligação com os fluxos biológicos da hereditariedade. Nesse sentido, Damásio nos interessa por argumentar que a consciência e os fluxos biológicos existem desde já em uma articulação íntima; quer dizer, o consciente e o inconsciente possuem uma proximidade incontornável, de fato, a consciência se torna um tipo de signo ou tradução do inconsciente. Retomando a questão dos fluxos biológicos nesse sentido, Tarde observa como há uma

ordem histórica de aparecimento das descobertas sucessivas das quais toda ciência é a síntese. É talvez o que ocorre com a famosa recapitulação da *filogênese* pela *ontogênese*, que seria a retificação e não apenas, a aceleração prodigiosa do caminho mais ou menos tortuoso segundo o qual as formas de antepassados, as *invenções biológicas* acumuladas e legadas em massa ao óvulo, sucederam-se nas idades anteriores. (TARDE, 2007, p. 63)

A questão que tornar-se-á crescentemente significativa então, é como e em que medida o tempo filogenético que expressa os fluxos hereditários e que encarnam o “mecanismo evolucionário de regulação da vida” determina essa consciência que se articula mediante as crenças e os desejos. Vemos que a emergência de cada indivíduo é a retomada num tempo ontogenético comprimido do acúmulo de invenções biológicas, -contrastando-se com as invenções puramente sociais, que se deram no tempo filogenético. Assim, somos compostos por uma memória biológica inconsciente que se transmite através de cada indivíduo. Somente pode haver aquele desdobramento

neurofisiológico que se desenrola no tempo ontogenético a partir daquela evolução que já se deu no tempo filogenético. Novamente, percebe-se os fluxos de transmissão e as travessias irreduzíveis que se entrelaçam na constituição do presente. Tarde nesse contexto até equipara o acúmulo sequencial do conhecimento científico à questão da matéria e seu movimento, sustentando que “se a matéria fosse tão passiva, tão inerte quanto se supõe²¹, não vejo porque o movimento, isto é, o deslocamento gradual, existiria” (TARDE, 2007, p. 61). Ele novamente vincula esse deslocamento ao movimento em outro campo: “não vejo por que a formação de um organismo seria obrigada à travessia de suas fases embrionárias, obstáculo oposto à realização imediata de seu estado adulto não obstante visado desde o início pelo impulso do germe” (ibid.). O que Tarde aparenta apontar aqui, é que não se pode imaginar um indivíduo maduro que emerge *ex nihilo* já no seu estado adulto, o processo de maturação ontogenética é essencial à existência desse tipo de indivíduo complexo, ao passo que o tempo ontogenético é irreduzível. Igualmente o acúmulo histórico das descobertas científicas é também necessário e incontornável no estado de formação do conhecimento científico. Assim, e como Damásio observa, essa travessia se torna condicionante para um sujeito possuído de uma consciência capaz de operações cognitivas mais elaboradas (DAMÁSIO, 2009, p. 75).

A questão para nós então, seria, de que forma isso vem à tona na sociologia de Tarde? Conforme anteriormente exposto, um achado importante apresentado por Damásio é que há toda uma camada involuntária agindo na formação da consciência do agente; a relação entre o agente enquanto sujeito intencional que experimenta todos os seus processos intencionais se vincula a um fundo onde “toda operação é (...) cega e ‘sem sujeito’”; ou dito de outra forma, um agente é o outro lado de uma moeda cuja face oposta não seria aparente nos termos da outra. Mais especificamente, na caracterização da imitação como um tipo de sonambulismo há uma base constituída e inconsciente que continuamente informa nossas experiências conscientes. Existe um “vasto inconsciente [que] provavelmente faz parte do processo de organização da vida há muito, muito tempo, e o curioso é que ainda continua conosco, como o grande subterrâneo sob a nossa limitada existência consciente” (p. 219). Assim, argumentaremos que em cada momento, a ação consciente é igualmente a expressão da ação de uma multiplicidade de *sugestões* inconscientes que funcionam para canalizar a consciência conforme certos quadros de atenção e

²¹ Vale lembrar nesse momento da nota referente ao “materialismo histórico” na página 64, e a diferença em concepções de matéria entre Tarde e Marx.

valorização que orientam as ações e posturas intencionais do agente no mundo. É a imitação que pode preencher essa tendência a valorizar conteúdos intencionais e conceituais sempre novos. Damásio descreve o processo da produção de valores como uma autoprodução da arquitetura cerebral, onde

a coordenação é impelida não por algum misterioso agente externo ao cérebro, mas por fatores naturais, por exemplo, a ordem de introdução de conteúdos imagéticos no processo mental e o valor atribuído a esses conteúdos. Como se obtém a valorização? Considere que qualquer imagem em processamento pelo cérebro é automaticamente avaliada e marcada com um valor em um processo baseado tanto nas disposições originais do cérebro (seu sistema biológico de valor) *como nas disposições adquiridas por aprendizado ao longo de toda a vida*. O carimbo marcador é aplicado durante a percepção original e gravado junto com a imagem, mas também revivido durante cada episódio de evocação. (DAMÁSIO, 2009, p. 264, grifos nossos)

O cérebro vai produzindo valores, introduzindo-os conforme surgem as imagens, mesclando memórias imagéticas e sensíveis e marcadores valorativos na composição de um enredo que diz respeito tanto a “disposições originais do cérebro” - fluxos biológicos - quanto de “[aprendizagens] ao longo de toda a vida”, dentre as quais deve-se encontrar os fluxos de imitações sociais. Sendo assim, essa produção imanente de valores emerge de uma colaboração profunda de conteúdos hereditários e sociais, ou como Tarde argumenta, não só do encontro de fluxos sociais diversos, mas de fluxos biológicos também. Valores vão se sedimentando no cérebro, assim consolidando uma paisagem de valores que se articulam junto com a produção de imagens. Assim, estamos de fato acionando um arcabouço de conteúdos inconscientes que canalizam e guiam nossas posturas conscientes, dando destaque a pontos focais que vão surgindo ao nosso redor. Nessa linha, Damásio descreve como

meu enfoque é sobre as regiões produtoras de imagens, o palco onde as marionetes do espetáculo efetivamente atuam. Os manipuladores das marionetes e os cordões que eles puxam encontram-se fora do espaço da imagem, no espaço dispositivo localizado nos córtices associativos dos setores frontais, temporais e parietais. (p. 235)

Segundo Damásio, pois, a forma da atenção consciente realmente reflete a intervenção e as *sugestões* introduzidas por mecanismos inconscientes – dos espaços dispositivos – que guiam tais experiências. Tarde por sua vez, aponta para essa interface entre consciente e inconsciente quando ele descreve como “todo ato de percepção, na medida em que envolve um ato de memória, na medida em que sempre o faz, implica num tipo de hábito, uma imitação inconsciente do *self* pelo *self*” (TARDE, 2013, p. 110). Por exemplo, nós falamos, entretanto, ao falarmos, não estamos cientes da ação da memória e dos hábitos corporais que agenciam o ato de falar; experimentamos o ato de falar plenamente, mas não a intervenção das faculdades

subjacentes ao ato. Desse modo, a linguagem já passa a constituir um dos objetos de nosso ambiente, e um objeto já cheio de valores. O que nós podemos entender então, é que longe de ser uma excentricidade da sociologia tardeana, a generalização do sonambulismo como condição da imitação social reflete uma realidade determinante no que diz respeito à construção da consciência; ela realmente expressa sugestões vindas de regiões inconscientes da arquitetura cerebral, consoante com a ideia do sonambulista proposta por Tarde. Significativamente, Damásio lança mão de uma figura – a da marionete – para desenhar a relação ambivalente entre o voluntário e involuntário na estruturação da consciência que não seria tão longe da figura do sonâmbulo. Existem laços ou fios que se estendem entre os espaços dispositivos no cérebro aos espaços de imagem; enquanto estamos conscientes daquilo que passa nos espaços de imagem e da sua forma em parte condicionada pela informação vindo dos espaços dispositivos, não experimentamos ou não estamos conscientes dos espaços dispositivos nem da informação que eles contêm e que irriga nossa experiência consciente, a não ser na modalidade do próprio conteúdo consciente. Assim, Damásio descreve como há uma “feliz sinergia dos níveis não aparentes e aparentes (...) que leva ao êxito. Servimo-nos do inconsciente cognitivo com regularidade, o dia todo, e discretamente delegamos a ele várias tarefas, entre elas a execução de reações” (DAMÁSIO, 2009, p. 335). No cérebro então, reina uma economia e divisão do trabalho pelas quais podemos fazer o seu funcionamento mais enxuto, mas isso justamente por nos apropriarmos de seu trabalho inconsciente e involuntário, explorando aquelas áreas de seu conteúdo inconsciente.

3.4 Os neurônios espelho

Nesse contexto, outra dimensão acarretada pelo neurônio, e que já foi abordada por alguns comentadores nas suas reflexões a respeito da sociologia de Tarde, é a do neurônio-espelho. Anthony King, em seu artigo *Gabriel Tarde and Contemporary Social Theory* (2016) comenta a respeito da “facilidade com que humanos – mesmo quando infantes – se imitam muitas vezes inconscientemente em interações sociais; mais recentemente, neurocientistas identificaram ‘neurônios-espelho’ como a base fisiológica desta capacidade de se copiarem” (KING, p. 49). Assim, para King, essa descoberta da neurociência relativamente tardia, serviria enquanto respaldo empírico para a sociologia tardeana, enfatizando o aspecto fisiológico do achado para demonstrar como existe um mecanismo fisiológico específico que faculta esse

processo. Por sua vez, Nigel Thrift, em seu artigo *Pass it on: towards a political economy of propensity* (2010) faz um comentário mais extenso, defendendo, de uma forma parecida à de King, que

A importância da imitação apenas tem sido enfatizada pela descoberta de neurônios-espelho que ativam a percepção da ação do outro – sem qualquer ação motora necessária. Essa descoberta confirma essa linha de pensamento dado que produz uma explicação neurofisiológica plausível dos meios pelos quais a existência do outro é desenhada no cérebro para que sejamos capazes de intuir o que o outro está pensando, para que possamos “ler mentes” – não apenas porque vemos as emoções do outro, mas porque compartilham-nas. (THRIFT, p. 252)

Dessa forma, tanto para Thrift quanto para King, a escolha de Tarde da imitação como categoria central na formação social, se confirma crescentemente com a emergência de descobertas novas desse tipo; ou seja, a hipótese da monadologia, agregando mais um achado. De fato, o trabalho de Thrift é um daqueles que mais se aproxima à abordagem por nós adotada, posto que é um dos comentaristas da sociologia de Tarde, que mais busca colocar essa sociologia em diálogo com as descobertas da neurociência. Damásio por sua vez, comenta sobre os neurônios-espelho argumentando que

o fato de o corpo de um organismo poder ser representado no cérebro é essencial para a criação do self (...) subsequentemente, a relação que estabelecemos entre nossos próprios estados corporais e a significância que eles adquiriram para nós podem ser transferidas para o estado corporal de terceiros simulado em nosso cérebro, e nessa etapa podemos atribuir uma significância comparável a essa simulação. O conjunto de fenômenos denotado pelo termo ‘empatia’ deve muito a esse processo. (DAMÁSIO, 2009, p.136)

Sendo assim, o próprio mecanismo dos neurônios-espelho aponta para e se baseia numa extrapolação de processos imitativos entre corpo e cérebro na nossa própria fisiologia, adaptando-o para poder gerar uma sensibilidade enriquecedora do ambiente que passa a perceber terceiros como agentes análogos a nós. Recapitula-se assim, o argumento de Tarde que imitação social deve encontrar respaldo na imitação de si que passa dentro do sujeito através da memória e do hábito. Entendemos que o neurônio-espelho indica por sua vez um processo evolutivo pelo qual uma função pode passar a desempenhar um papel novo por extensão de um campo de aplicação inicial. Como Damásio observa, “suponho que o sistema da simulação aplicado a terceiros não se teria desenvolvido se antes de tudo não existisse um Sistema de simulação aplicado ao próprio organismo ao qual pertence o cérebro” (p. 134-135). Ou seja, Damásio mostra que a capacidade imitativa do neurônio-espelho sublinha uma capacidade imitativa mais geral e preexistente. Desta maneira, seria importante destacar o sentido que os neurônios-espelho vêm a ter dentro da evolução neuronal geral do indivíduo, mostrando em que medida são uma

extensão especializada de uma tendência de um teor mais geral, uma tendência que se enquadra na reforma ontológica que Tarde visa realizar baseada na categoria de avidéz. O que queremos argumentar então seria que tais processos possessivos típicos de agência monadológica, já se mostram em evidência mesmo antes da descoberta dos neurônios-espelho. Enquanto Thrift e King veem a hipótese monadológica confirmada apenas a partir da descoberta dos neurônios-espelho, pode-se afirmar pelo contrário que a estrutura e o comportamento do cérebro, de uma maneira geral, seu modo particular de agir e possuir agência, de se possuir como veremos a seguir demonstra uma característica amplamente monadológico já em ação.

* * * *

Neste capítulo abordamos a escala neuronal do cérebro para investigarmos de que modo esta se situaria dentro da Monadologia de Tarde. Observamos que os neurônios se comportam de uma maneira fortemente monadológica, funcionando em grandes multidões “infinitesimais”, e derivando sua agência precisamente dessa ação em comunidade; um neurônio sozinho nada pode. Essas multidões se arregimentam em cadeias mediadas por atos de influência mútua, e assim constituem as redes que facultam as diversas funções cerebrais. É dessa maneira que o cérebro consegue *imitar* tanto o ambiente mais íntimo (*interocepção*) das funções orgânicas da homeostase e a coordenação corporal (*propriocepção*), quanto os diversos fenômenos (*exterocepção*) do ambiente circundante. Por isso, além de defender que o cérebro se torna uma entidade de relevância para a sociologia tardeana a partir da descoberta dos neurônios espelho como o fazem Thrift e King, podemos afirmar que o cérebro se mostra um fenômeno paradigmaticamente monadológico no seu modo geral de funcionar. Uma dimensão específica da pesquisa de Damásio que também nos ajuda desvendar as implicações da sociologia de Tarde seria a relação entre a *homeostase* e a *intencionalidade* tal qual Damásio a entende. Já vimos Tarde argumentando que as “crenças e [os] desejos, (...) existem virtualmente (...) *originando muito abaixo do mundo social no mundo da vida*”. Damásio, mediante sua concepção da emergência da consciência por meio das funções homeostáticas, elabora uma hipótese a respeito das posturas “intencionais” subsistentes na conservação das faixas de funcionalidade implícitas no “mundo da vida”. Estas por sua vez, podem irrigar “o mundo social” constituído pela circulação das crenças e dos desejos enquanto posturas intencionais imitadas. Intencionalidade de certa maneira, começa já nos funcionamentos mais basilares do mundo da vida, produzindo uma orientação do ser biológico no mundo de acordo com certas tendências de aversão e atração.

Retomando a afirmação de Tarde de que “a sociologia se enraíza nas profundezas das partes mais escondidas e interiores da *psicologia* e da *fisiologia*”, notamos a relação ressaltada por Damásio entre cérebro e corpo por meio dos sentimentos primordiais, que comunicam a todo momento os estados do corpo referentes à sua condição homeostática ao cérebro. Se o cérebro media os atos intercerebrais à distância da imitação das crenças e dos desejos, ele fundamentalmente se relaciona com essas posturas “intencionais” que o mundo da vida acarreta. Neste sentido, é notável que a homeostase manifesta um tipo de *estabilidade dinâmica* que um sistema biológico precisa garantir a todo momento para se manter, o que constituiria “uma imitação inconsciente do *self* pelo *self*” nas profundezas de seus ritmos biológicos. A homeostase demonstra um deslocamento entre a estabilidade e um movimento dinâmico precisamente como se observa entre a crença e o desejo enquanto os polos mobilizante e estabilizante da vida psicológica. Além disso, também se observa que tal condição implica numa reavaliação tanto da relação entre a consciência e o inconsciente, quanto a entre a atividade e a passividade. Não poderia haver uma pura consciência nem um puro voluntarismo; os dois se encontram já articulados com seu “oposto” numa construção irredutível de antemão. O corpo abriga uma multiplicidade de funções mais ou menos automáticos e inconscientes, um tecido de agenciamentos que precisa ser mantido, para que possa haver essa agência “final” que se atribui ao agente putativo do imitador. Dessa forma, retomamos a distinção já vista no capítulo anterior entre fato composto e fato simples como a tensão entre por um lado, a multiplicidade de fluxos hereditários de que é feita a história da vida e que compõe tanto o corpo quanto o cérebro, se reunindo e se sintetizando num ser biológico qualquer, e por outro, a experiência da intencionalidade entendida de certa maneira como um “em si” autosuficiente. Porém, se somos para Tarde sonambulistas no que diz respeito às nossas crenças e nossos desejos, enquanto seres biológicos, seríamos igualmente sonambulistas da própria história biológica que nos antecede e que condensamos num dado ponto de seu desenrolar. Isto é, uma “ordem histórica de aparecimento das descobertas sucessivas das quais toda ciência é a síntese” e da qual todo ser biológico seria a expressão. A outra face desse processo como argumentamos seria a condensação de um tipo de fato simples idealizado, um “eu autobiográfico” que retoma essa contingência na modalidade de uma intencionalidade própria, focalizada por meio dessa narrativa psicológica regida pelas crenças e desejos que ele assimila.

4. CAPÍTULO IV *Tornando-se um Sonambulista*

4.1 *Introdução*

À luz das propostas de Damásio, agora pretendemos expandir a resolução de nosso microscópio, passando assim da minúcia relativa do cérebro e seus neurônios monadológicos para considerarmos agora a escala mais propriamente socioantropológica da sociologia da imitação, nos permitindo assim classificar “outra espécie, outro grau dos diversos graus da possessão”. Dessa maneira, expande-se do nível da sociedade cerebral para abarcarmos as sociedades humanas, investigando aquela *ação intercerebral* – as imitações, ou o ato monadológico de possessão manifesto nas sociedades humanas. Como já destacamos, uma dimensão importante salientada por Tarde quanto à imitação entre os humanos é a de ser um tipo de “sonambulismo”. Já vimos que Tarde, ao falar sobre o sonambulismo, defende que embora o imitador compreenda suas crenças e desejos como se emergissem dele mesmo, isto é, como uma produção subjetivamente originária, eles seriam de fato sempre oriundos de fora, carregados, sob efeito de sugestão por um fluxo de imitação que chega ao imitador. Por isso, ele argumenta que “o estado social, assim como o estado hipnótico, é apenas uma forma de sonho, um sonho de comando e ação. *Ter apenas ideias sugeridas e acreditá-las espontâneas*: tal é a ilusão própria ao sonâmbulo e ao homem social” (TARDE *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 95, grifos nossos). Mantendo essa linha de pensamento, Tarde observa em outro momento como crenças e desejos são “as duas energias mentais que, como dois rios divergentes, banham a dupla face do eu, sua *atividade mental* e sua *atividade voluntária*” (TARDE, 2012, p. 33, grifos nossos). Por isso, deve-se entender como as crenças e os desejos imitados constituem a consistência de nossa vida psicológica-intencional, por um lado, indo no sentido da certeza relativa de seu conteúdo conceitual, e por outro, no sentido da intensidade de suas posturas pragmáticas. Como já notamos no capítulo anterior, esses eixos conformam “a atividade do eu” que “*exprime-se por uma dupla reação contra as impressões do exterior*”. Eis porque Tarde entende que “a crença e o desejo desempenham no eu, em relação às sensações, precisamente o papel exterior do espaço e do tempo em relação aos elementos materiais” (TARDE, 2007, p. 67). Funcionando assim como as fronteiras intencionais da intelectualidade e da atividade, dos conceitos assegurados e do campo pragmático, é assim que a crença e o desejo fornecem as coordenadas espaço-temporais através das quais a vida sensível se situa. Percebemos assim uma ambivalência constitutiva ou

uma via de mão dupla na formação da intencionalidade no sujeito social de acordo com Tarde, uma vez que as próprias crenças e desejos que ‘delimitam’ tal sujeito – enquanto ‘atividade do eu’ – são de certa maneira, tomados emprestados de fora; são simultaneamente *interiores* e *exteriores*. Assim, vez que banhado pelos fluxos, e tendo assimilando-os, o imitador não enxergar-se-ia necessariamente como elemento de um movimento maior, mas sim, como praticante de atos e crenças autogerados que conformam sua vida psicológica. Nessa linha, Tarde argumenta que “o sonâmbulo vê e escuta (...) apenas o que entra nas preocupações de seu sonho (...) todo o seu poder de crença e desejo é concentrado sobre um ponto singular” (TARDE, 2013, p. 116); seria dessa concentração das forças da intelectualidade e atividade que surge a continuidade de nossa agência. O sonho imitativo canaliza ou funciona como um modo de atenção, focado pela lente das figuras de desejo e crença que são imitadas e que constituem a paisagem do sonho enquanto essa “dupla reação contra o exterior”.

Em certo momento, e explicitando mais a dinâmica desse ‘sonho’, Tarde nota como “uma criança é, sem dúvida, um verdadeiro sonâmbulo; *quanto mais ela cresce, mais complexo o seu sonho se torna, até que ela pensa que, por conta dessa mesma complexidade, ela acordou*” (p. 119, grifos nossos). Para o tema deste capítulo, tal exemplo da criança maturando será essencial para entendermos como os processos monadológicos se expressam no nível das possessões imitativas humanas. ‘Acordamos’ na paisagem de nossas crenças e desejos como se tal paisagem sempre existisse e sempre constituísse a textura de nossa agência; Tarde ressalta, todavia, que essa paisagem possui uma história de composição que facultou sua condensação e que seria resultado dos fluxos de crenças e desejos que configuram a sociedade como vimos no segundo capítulo. Neste quesito, Michael Tomasello – que consideraremos mais detalhadamente mais adiante nesse capítulo – observa, “inicialmente – no período em que começam a adquirir os artefatos e as convenções de sua cultura, ou seja, de um a quatro anos –, as crianças humanas revelam uma tendência imitativa muito forte” (TOMASELLO, 2003, p. 223). Deve-se salientar, no entanto, que para Tarde nunca ‘acordamos’ de uma maneira plena. Pelo contrário, fabricamos uma complexidade suficientemente pormenorizada na paisagem do ‘sonho de nossa intencionalidade’, uma intensificação do poder de concentração hábil o suficiente, para que produzamos ‘o efeito da consciência’. Segundo, como reparamos, ao caracterizar a imitação como um tipo de sonambulismo, não se trata apenas de atos contextualizados de apropriar-se de crenças e desejos imitativamente, como se fossem nativas do imitador, mas sim, da faculdade

constitutiva do imitador em geral, aquela que o faz um ser social segundo o entendimento de Tarde. Se uma paisagem específica de desejos e crenças possui uma história de composição, a própria faculdade que ocasiona a agregação dessa paisagem também deve ter. Nesse sentido, e retomando a questão da criança, Damásio descreve como:

Os processos não conscientes estão, em boa medida e de vários modos, sob o governo *consciente*. Em outras palavras, existem dois tipos de controle das ações, o consciente e o não consciente, mas o controle não consciente pode ser parcialmente moldado pelo consciente. *A infância e a adolescência humana duram um tempo incomum porque é muito demorado educar os processos não conscientes do nosso cérebro e criar, nesse espaço cerebral não consciente, uma forma de controle que possa funcionar, com mais ou menos fidelidade, segundo nossas intenções e objetivos conscientes.* (DAMÁSIO, 2009, p. 328, grifos nossos)

Lembrando da figura da marionete já apresentada por Damásio que pretende projetar os elementos relativamente automáticos envolvidos na agência, ‘os fios’ que se ligam aos ‘membros’ de nossa ‘boneca’ seriam em parte atados durante essa “educação demorada”, o período facultativo dessa montagem das relações entre consciência e inconsciência, necessária à formação do sujeito socialmente capaz. A consciência, como uma mônada qualquer acarreta zonas de iluminação e de obscuridade, as ações conscientes circundadas pelos processos inconscientes que lhes acompanham e canalizam. Assim, haveria uma “lenta educação” – *o tempo ontogenético* – que consiste em “transferir parte do controle consciente para um servidor inconsciente” (p. 328). Como notamos, o desenvolvimento da criança é exemplar na medida em que remete o processo imitativo às faculdades adquiridas que mediam essas capacidades e às “nossas intenções e objetivos conscientes” o que seriam para Tarde os desejos e crenças imitativamente assimilados. Tarde sustenta que a criança passa por um percurso integrativo mediante o qual imitar implica em instaurar-se num sonho complexo, porém paradoxal, onde despertar pontua o momento de integração plena deste sonho. Elaborando esse ponto, Firth & Wolpert notam que “metaforicamente, podemos dizer que a natureza dota humanos com ferramentas para resolver o problema de ‘outras mentes’ por fornecer a recém-nascidos um cérebro imitativo. Em ontogenia, a imitação infantil é a semente e a teoria da mente adulta é o fruto” (FIRTH e WOLPERT, 2004, p. 110). Os fluxos de hereditariedade que instanciam repetição no mundo biológico dotam seres biológicos com certas capacidades. O processo descrito por Firth e Wolpert então, aqui funcionará como um fio condutor ao longo deste capítulo. A intuição de Tarde parece-se bastante perspicaz, uma vez que ser capaz de formular uma teoria da mente seria a consolidação de uma concepção estável de terceiros – a capacidade de perceber

crenças e desejos como qualidades de agentes sociais – com os quais entramos em relações pragmáticas e sociais. Isso se dá, precisamente por ter a capacidade de ‘decifrá-los’, fazendo-os perceptíveis mediante uma hermenêutica cérebro-social que seria o próprio processo de possessão monadológica.

Sendo assim, a integração de um *self* ao longo desse processo tem de se tornar um hábito irrefletido; nós nos tornamos hábeis na arte de formular teorias de mente e igualmente nós emergimos dos fluxos de hereditariedade como seres capazes de costurar esse ambiente social. É assim que a criança vai se aproximando do sonho da consciência como um sujeito imitativo e, portanto, integralmente social. Também seria por isso que a consolidação da complexidade desse sonho dependeria dessa capacidade de perceber e recriar crenças e desejos. Nessa linha, Damásio afirma que “o córtex [cerebral] nos fornece uma identidade e nos situa no centro do maravilhoso espetáculo em progressão que é a nossa mente consciente” (DAMÁSIO, 2009, p. 304). O córtex, responsável pela cognição mais elaborada e referente àquilo que Damásio chama do ‘eu autobiográfico’ que na concepção de Tarde se situaria no nível das crenças e desejos conscientes que determinam ‘a atividade do eu’, *constitui* ‘o eu’ dentro da paisagem de sua intencionalidade, em vez dele estar presente de maneira *a priori* ou *sui generis*. O mesmo córtex então, demonstra um peso significativo na capacitação de processos de imitação social baseados na possibilidade de produzir ‘teorias-de-mente’ como uma percepção de atores intencional e intelectualmente caracterizados enquanto constituintes específicos do ambiente social. Nesse sentido, nosso sociólogo mostra-se cuidadoso ao observar que “o contato de um espírito com outro é, com efeito, na vida de cada um deles, *um acontecimento à parte, que se destaca vivamente do conjunto de seus contatos com o resto do universo* e dá lugar aos estados de alma mais imprevisíveis” (TARDE, 2012, p. 31, grifos nossos). É preciso entender, portanto, que o objeto social que o sujeito imitativo apreende, emerge como um acontecimento particular dentre todos os outros ‘objetos’ “tempo quente e frio, texturas lisas e ásperas, sons altos e baixos, mel doce e peixe salgado”, aos quais dirige-se o cérebro. Ao mesmo tempo, Tarde também salienta que:

essa relação de um sujeito com um objeto que também é um sujeito não é uma percepção que em nada se assemelha à coisa percebida (...) mas [é] antes *a sensação de uma coisa sentiente, a volição de uma coisa volitiva, a crença em uma coisa crente, em resumo, em uma pessoa*, na qual a pessoa que percebe se reflete e que ela não poderia negar sem negar a si mesma. (p. 31-32, grifos nossos)

Nós cremos na presença de seres crentes, nós pretendemos seres pretendentes, mas nossas pretensões e crenças ganham sua forma justamente a partir de uma apreensão desses outros desejos e crenças no nosso ambiente. Haveria, como defende Tarde, certa continuidade entre a diversidade das ‘coisas’ que apreendemos, mas Tarde igualmente destaca que a percepção social trata de apreender uma “coisa volitiva” ou “senciente”, cujas crenças e cujos desejos - “a volição de uma coisa volitiva, a crença em uma coisa crente” - têm de ser apreendidos e imitados socialmente. Pode-se lembrar nesse contexto das “inúmeras outras consciências cujas modificações, exteriores em relação a nós, são para elas estados internos” que já notamos no capítulo dois. Podemos desvendar assim os atos monadológicos possessivos como eles se manifestam na sociedade humana; tais dimensões psicológicas teriam de ser integradas à própria consciência que estaria percebendo-as enquanto elemento constitutivo daquela consciência. Ou seja, não “poderíamos negar ‘essa coisa’ sem negar a nós mesmos”, ou dito de outra forma, a condição de possibilidade da minha agência social é *constitutivamente* dependente dessa capacidade de ser sensível à intencionalidade alheia; nós tornamo-nos atores sociais na medida em que somos capazes de assimilar e imitar essas crenças e esses desejos dos outros atores sociais. Seria nisso que a continuidade dos fluxos de imitação consiste, nesse contágio de intencionalidade que desencadeia a constituição de uma multiplicidade de atores sociais e as transformações das formas sociais no campo social movimentado por esses fluxos em expansão exponencial.

4.2 Uma segunda reflexão sobre os neurônios de espelho

Tendo concluído o capítulo anterior com algumas indagações preliminares acerca dos neurônios-espelho, retomaremos o tema aqui, querendo ir além da constatação de uma mera relação entre tais achados neurocientíficos e a sociologia de Tarde, para que possamos desenhar uma concepção mais precisa a respeito do papel que processos pautados nos neurônios-espelho poderiam desempenhar numa sociologia imitativa. Recuperando a tarefa monadológica de inventariar as “diversas espécies, os diversos graus da possessão”, pretendemos destacar aqui, outro grau de possessão psicológica. Para iniciarmos nossas ponderações acerca da função destes neurônios na sociologia da imitação, destacaremos dois trechos onde Tarde especifica a forma de comportamento monadológico que considera característico do cérebro, e a relação deste com as dinâmicas fisiológicas em jogo na imitação social. Observemos como:

Qualquer que seja a função celular que provoca o pensamento (uma vibração muito complexa, talvez?) não se pode duvidar que ela se reproduz, que ela se multiplica no interior do cérebro em cada instante da nossa vida mental, e que, a cada percepção distinta, corresponde uma função celular distinta. É a continuação indefinida, inesgotável dessas irradiações emaranhadas, ricas em interferências, que constitui quer somente a memória, quer o hábito, conforme a repetição multiplicadora de que se trata permaneceu encerrada no sistema nervoso ou, transbordante, ela atingiu o sistema muscular. (TARDE, 2013, p. 109-110, grifos nossos)

Percebemos a presença dessas possessões monadológicas de uma “repetição multiplicadora” que gera “irradiações emaranhadas ricas em interferências”, garantindo assim a continuidade via reprodução da função celular inicial. Como nos diversos outros campos do cosmo, observa-se mais uma instância da hipótese monadológica da agência enquanto possessão repetitiva, esta vez localizada no cérebro nessas “irradiações emaranhadas”. Isto, como argumentaremos em seguida, testemunharia à tendência do cérebro de produzir interconexões entre circuitos que tratam de imagens motores e mnêmicas, bem como de imagens proprioceptivas e exteroceptivas heterogêneas. Nesse sentido, observamos como o que se passa na sociedade humana “os acontecimentos repetitivos, as ‘radiações’, ‘propagações’ ou ‘contágios’ de imitações sociais” que já constatamos no capítulo dois, e as invenções fruto das interferências decorrentes, se repete no nível neuronal; há uma reflexão entre escalas, em todo nível presencia-se irradiações se expandindo e novidades emergindo a partir de interferências. Ora, também verificamos que os hábitos e as memórias, o que Tarde já em outro momento descreveu como uma *dupla forma de imitação de si próprio sub-social ou pré-social* que tece uma relação constitutiva com os desejos e as crenças, fazem com que estes se instalem no corpo do imitador seguindo o movimento da expansão dessas irradiações. Enquanto as memórias seriam irradiações que circulam apenas dentro do sistema nervoso, os hábitos ‘invadem’ também o sistema muscular. Numa observação central para esse capítulo, Tarde descreve essa disseminação das imitações pelos sistemas nervoso e muscular como “a marcha da imitação *ab interioribus ad exteriora*” (TARDE, 2013, p. 294) o que daria numa “assimilação crescente de atividades musculares e cerebrais” (p.139). Reprisando o questionamento já lançado no início da tese quanto à superficialidade ou não do processo imitativo, ao notar essa passagem das crenças e dos desejos pelo percurso dos sistemas nervoso e motor do corpo do imitador – que também eventualmente se estende para manifestações ‘exteriores’, – percebe-se que imitação de fato pressuporia uma organização corporal em profundidade do sujeito que imita. Tarde elabora mais a natureza dessa marcha, descrevendo como:

cada germe de imitação depositado no cérebro de um imitador qualquer sob a forma de uma crença ou de uma aspiração, de uma ideia ou de uma faculdade nova, *se desenvolve sucessivamente em manifestações exteriores, em palavras e em ações que invadiram o sistema nervoso e o sistema muscular inteiro, conforme a lei da marcha do interior para o exterior.* (TARDE, 1984, p. 410-411, grifos nossos)

É notável, pois, que a imitação de desejos e crenças, além de ser a “reprodução quase fotográfica de um *snapshot* cerebral pela placa sensível de outro cérebro” que já notamos no capítulo dois, implicaria na organização e mobilização de toda uma densidade motora e nervosa que instanciaría essas dimensões psicológicas e pragmáticas no corpo do imitador, organização essa que engendra relações intimamente imbricadas com o mundo exterior e seus “objetos” dentre os quais encontra-se – como veremos mais adiante – as palavras e a linguagem, que constituiriam um caso bastante rarefeito desses ‘objetos’²². Hábitos e memórias se remetem ao sistema muscular e nervoso, bem como crenças e desejos por sua vez, remetem a hábitos e memórias. Imitações, portanto, se alojam “sistemática” e corporalmente em imitadores; seria esse seu modo de passar pela sociedade de imitadores nessas ondas de posturas psicológicas, instaurando-se em sistemas nervoso e motor. As imitações de si “pré-sociais” dos hábitos e das memórias facultam as imitações propriamente sociais, dessa forma misturando as imitações sociais e pré-sociais na conformação nervosa e muscular do imitador através dessa marcha *ab interioribus ad exteriora*. Ou como Canguilhem lindamente observa “imitar é não somente copiar uma aparência, é reproduzir uma tendência, prolongar um movimento íntimo” (CANGUILHEM, 2011, p. 10). Tratando mais especificamente do lugar da linguagem nesse processo enquanto manifestação ‘exterior’ de seu desenrolar, e de sua relação com a incorporação do imitador, Tarde descreve como:

A invenção da linguagem maravilhosamente facilitou, mas *não originou, a inoculação das ideias e das vontades de um espírito num outro espírito* e conseqüentemente, a marcha da imitação *ab interioribus ad exteriora*. *Porque, sem essa marcha já preexistente, a produção da linguagem era inconcebível.* (TARDE, 2013, p. 294, grifos nossos)

A produção da linguagem então, a sua *invenção*, no entender de Tarde, depende dessa “marcha já preexistente” da imitação em profundidade no corpo do imitador. A dimensão incorporada desta marcha, ou desse *fenômeno vetorial* que perpassa um corpo no caminho para um outro, tornar-se-á cada vez mais importante no argumento a seguir. Imitadores podem “se inocular” com vontades e ideias ‘pré-linguisticamente’, invadindo corpos e passando a organizar o horizonte de sua

²² Não será um tema aqui investigado, mas a proximidade das propostas de Tarde nesse ponto com as da “mente incorporada” (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 2016) se mostra nitidamente, assinalando pistas instigantes para pesquisas futuras.

agência social, organização a partir da qual pode surgir eventualmente a invenção da linguagem. Tarde reforça essa relação ao observar que “existe uma multidão de pequenas invenções linguísticas cuja ideia foi sugerida aos seus primeiros autores desconhecidos *por meio de analogia, isto é, por imitação de si ou de outrem*” (TARDE, 2013, p. 209, grifos nossos). Tarde vincula a possibilidade de criatividade – agora linguística – ao percurso da imitação, agora *imitação de si* como fonte geradora. Se hábitos e memórias já instanciam um tipo de imitação de si primordial, o campo linguístico manifesta outro ambiente onde a tendência de se imitar pode produzir novidade. Agora, todavia, trata-se de imitação no sentido de “analogia”, isto é, analogia enquanto modalidade de imitação. A construção dessas pontes analógicas entre imagens proprioceptivas e exteroceptivas irrigariam o campo linguístico, desaguando na produtividade da evolução linguística. Seria mediante a analogia que essa possessão íntima, essa ‘exorporação’ da linguagem pode se efetuar então. Nesse mesmo sentido, Tarde sustenta que “*todos os filólogos reconhecem o imenso papel da analogia no objeto da sua ciência*” (p. 268). A filologia, como aquela ciência que traça comparativamente as transformações das figuras da linguagem ao longo do tempo, testemunha à importância da analogia como fio condutor dessa continuidade e evolução. Entretanto, a questão para nós se torna, o que seria o ‘*agente*’ dessa ação de junção de imagens, ou dito de outra maneira, sou eu o *agente* ou o *paciente* da ação da junção? Não se deve confundir o fato de que dado evento tende a acontecer em certo lugar, por exemplo, que cérebros tendem a hospedar a junção de imagens, com a *atribuição* desse evento a uma entidade – um *sujeito* putativo – que seria o agente do evento, como uma substância preexistente que possui um atributo. O parceiro silencioso da evolução linguística, então, seria esse processo de ‘*tradução*’ não entre uma língua e outra, mas dessa relação vetorial entre um campo linguístico e não-linguístico incorporado, mas sempre, via analogia, pautada em processos de possessão via imitação; o campo ‘linguístico’ e ‘não-linguístico’ se possuem analogicamente. Estamos começando então, a desenhar, portanto, uma relação intrincada entre ‘incorporação’, ‘linguagem’, e ‘analogia’ enquanto tipo de imitação, envolvidas num processo complexo de antropogênese-linguística.

No capítulo dois, já observamos o fenômeno de uma “*convergência e associação mental, em um cérebro humano, de duas ou várias ideias de origem diferente*”, isto é, a visão do cérebro enquanto ponto de encontro e facilitador dos fluxos de imitação. Desenvolvendo mais esse aspecto de associações mentais de ideias, Tarde ao se referir ao empirismo de Hume e à teoria de

mente subjacente a ele, nos oferece uma pista profícua para podermos entender suas concepções acerca da concatenação de imagens na mente, conformando assim “irradiações emaranhadas, ricas em interferências”. Ele descreve como “a teoria inglesa, que explica a formação de todas as nossas ideias, de todas as nossas convicções e paixões *pela associação repetida das imagens*, é contrária à minha maneira de ver. *Ela desconhece a diferença dos efeitos que a mesma ligação de imagens suscita em cérebros diferentes*” (TARDE, 2007, p. 210). Retornemos à apreensão do contraste entre a ubiquidade da repetição e a primordialidade da diferença exposto já no segundo capítulo, ora manifesto na conformação da mente. Nesse sentido, notamos que o cérebro, na constituição das associações entre imagens, demonstraria uma dinâmica equivalente. Torna-se importante dessa maneira, entender qual seria o modo de ligação ou possessão entre imagens que pode eventualmente produzir uma “diferença de efeito”. Essa convergência possessiva de fenômenos, aqui as imagens na mente, gera a possibilidade de um outro tipo de fato composto, concebido enquanto ‘*metáfora*’ como veremos. Segundo Tarde, há uma lacuna na teoria inglesa neste ponto, uma vez que tal teoria somente se pauta na força da repetição enquanto geradora das ideias. Assim, deixar-se-ia de enxergar como tal encadeamento de imagens precisaria ser passível de rearranjos e a emergência de ideias novas no curso destas concatenações repetitivas. Vale notar que Tarde não está negando a ocorrência de fato da repetição de imagens²³, a ligação semelhante de imagens semelhantes em cérebros diferentes, mas apenas ressalta como a mesma ligação em cérebros diferentes pode potencialmente gerar um desfecho diverso. Voltamos, portanto, para a crítica já externalizada por Tarde de “do mesmo só vem o mesmo”, conforme a qual a ‘teoria inglesa’ só se aterá à “associação repetida das imagens” sem constatar a importância capital da diferença. Em outro momento, Tarde também observa a respeito do empirismo que “as relações internas entre impressões ou imagens no interior de um mesmo cérebro, e que acredita dar conta de tudo, nesse domínio, pelas *leis de associação* desses elementos internos. Assim concebida, a sociologia se tornava uma espécie de associacionismo inglês aumentado e exteriorizado” (TARDE, 2012, p. 31). Novamente, Tarde retoma a questão da associação regular de imagens no cérebro, associação que será regida por certa lógica, o aparecimento regular de uma imagem junto outra. Associação na sociedade humana – isto é, a imitação como modalidade de possessão monadológica – encontra uma contrapartida no cérebro

²³ Como já vimos no capítulo anterior, Tarde enfatiza que “o cérebro é um órgão *repetidor dos sentidos e é composto por elementos que se repetem*.” Sendo assim, ele não negaria essa dimensão da teoria inglesa.

na forma da concatenação regular de imagens. Entretanto, mais uma vez, entender apenas as “leis de associação internas” à mente como adequadas para dar conta da questão social humana será parcial para Tarde. Uma ‘intra-psicologia’ também precisaria de uma ‘inter-psicologia’, e a questão, portanto, se torna a da passagem entre os campos inter- e intra-psicológicos no âmbito da concatenação de imagens na mente.

Precisaríamos considerar, pois, a questão de como os neurônios-espelho agenciam esse deslocamento vetorial da marcha *ab interioribus ad exteriora* pelo corpo do imitador, e sobretudo, de como eles facultam o desenvolvimento da vida psicológica do imitador enquanto sonambulista na formação de uma interpsicologia por meio da concatenação de imagens na mente. Podemos entender o papel dessa invasão das imitações nos sistemas nervoso e muscular que conformam as posturas intencionais da vida interpsicológica, mas que – como Tarde também argumenta – viriam de fora conforme a noção da imitação enquanto sonambulismo. Neste contexto, psicólogo Matthew Lieberman descreve como os neurônios-espelho agem por fazer com que a “percepção e ação [aconteçam] no mesmo neurônio. Pegar um amendoim e ver outra pessoa pegando-o tem o mesmo efeito nesses neurônios” (LIEBERMAN, 2013, p. 133). Ao mesmo tempo, isto quer dizer que “quando se vê uma pessoa estendendo a mão para pegar um copo, tanto os seus neurônios de ‘segurar’ quanto os dela estão ativos. Gallese e outros caracterizam isso como *ressonância motora* entre você e a outra pessoa” (p. 139). Haveria, então, uma duplicidade nos neurônios-espelho, uma ambivalência intracerebral conforme a qual imagens visuais e motores, ou proprioceptivas e exteroceptivas, se misturam, constituindo assim, como argumentaremos, uma espécie de ‘protometáfora’ que se manifesta justamente enquanto possessão de uma imagem pela outra, encontrando seu lugar de sobreposição ou ‘duplicidade’ nos neurônios-espelho. Todavia, ao mesmo tempo que eles fazem experiências motoras e visuais coincidem no mesmo cérebro eles igualmente produzem uma coincidência *intercerebral*, se coordenando com os neurônios motores ativos num outro cérebro, um tipo de possessão interpsicológica rudimentar, a *ressonância motora*. Tal capacidade dos neurônios espelho de mesclar imagens heterogêneas, tanto motoras, que dizem respeito à propriocepção quanto visuais, que tratam da exterocepção, seria mais um exemplo da primazia no pensamento de Tarde do *ter* em vez de o *ser*, e que aqui coincide com o tema leibniziano da coordenação das mônadas, tal ressonância permitindo justamente a possibilidade de um outro tipo de coordenação entre sujeitos sensório-motores.

Podemos assim, começar a delinear um mecanismo que proporcionaria o grau de elaboração intrapsicológica contemplada pela imitação como funciona na sociologia de Tarde. Lá, a imitação abrange a transição entre as dimensões fisiológicas do hábito e da memória nos sistemas nervoso e muscular e os conteúdos psicológicos das crenças e dos desejos que se tornam sociologicamente difundidas mediante essa mesma imitação. Isto nos conduziria para o campo propriamente intrapsicológico implicado na imitação. Por mais que os neurônios-espelho possam facultar uma apreensão e reprodução de ações no exterior, fornecendo um tipo de curto-circuito entre imagens proprioceptivas e exteroceptivas, essa capacidade sozinha não forneceria a amplitude plena de elaboração psicológica que estaríamos buscando. Nesse quesito, Lieberman enfatizará a relação constitutiva entre o sistema espelho por um lado e um sistema ‘mentalizante’ (*mentalizing system*) por outro, que diria respeito, àqueles termos de referência da filosofia de mente clássica da Teoria de Mente. Lieberman destaca bem essa distinção ao fazer a seguinte observação:

Todo movimento que vimos poderia ser descrito como um conjunto quase infinito de parâmetros de moção (ângulos, direção, torque, aceleração), mas seria impossível conscientemente compreender estas juntas e não nos diria nada sobre a mente por trás dos movimentos. *Seria somente ao sintetizarmos a complexidade do movimento na simplicidade de uma ação que qualquer análise psicológica das metas, intenções, desejos, e medos do outro poderia começar.* (LIBERMAN, 2013, p. 149-150, grifos nossos)

Pode-se lembrar nesse momento, da descrição apresentada por Tarde da “relação de um sujeito com um objeto que também é um sujeito [que] não é uma percepção que em nada se assemelha à coisa percebida (...) mas [é] antes *a sensação de uma coisa senciante, a volição de uma coisa volitiva*”. Assim, a apreensão e imitação dos conteúdos psicológicos dos desejos e das crenças enfatizados por Tarde, vacila entre uma *objetividade* rumo a uma *subjetividade* numa psicologização da percepção, onde a multiplicidade complexa dos movimentos ‘objetivos’ é sintetizada através da chave da ação, “a volição de uma *coisa volitiva*”. Nessa linha, Liebermann continua

Movimentos não são psicológicos e não implicam em qualquer significado específico (por exemplo, mexer os dedos para cima e para baixo). Em contraste, ações são psicológicas (por exemplo, digitar), e, embora não forneçam significados em si mesmos, sugerem que existem significados e motivos se escondendo por trás delas, esperando para serem descobertos. A habilidade de identificar *o que* alguém está fazendo é o primeiro passo a ser capaz de entender a pergunta *porquê*. Graças ao sistema de neurônios espelho, vivemos num mundo de ações, não movimentos, que nos habilitam viver num mundo significante. (p. 149-150)

Voltando para a questão da imitação de crenças e desejos, ou seja, às dimensões psicológicas de imitadores coespecíficos que se entendem como sujeitos intencionais, e para a ideia da imitação

enquanto uma “ação intercerebral à distância”, teríamos de dar conta de como essa atribuição de valores psicológicos se daria cerebralmente. Aqui, pode-se contrapor que Lieberman se mostra pouco consoante com a perspectiva monadológica, na medida em que sustenta uma divisão clara entre o psicológico situado no sujeito humano intencional e o não-psicológico do mundo objetivo fora do humano. Evidentemente, tal postura se distingue daquela do psicomorfismo de Tarde, a saber, a compreensão de crenças e os desejos como ubíquos no cosmo. No entanto, também se poderia defender que, na medida em que Tarde especifica um tipo de repetição – a imitação – como sendo próprio à reprodução das sociedades humanas, haveria sim, certas *modulações* no psicomorfismo cosmológico, ou nas crenças e nos desejos que perpassam o universo, que acarretariam diferenciações de funcionalidade situadas. Sendo assim, ubiquidade não necessariamente deveria ser entendida como homogeneidade no que diz respeito à *funcionalidade* ou ao *grau de posse* em todos os campos, como já observamos. Por isso, embora Tarde não concorde com Lieberman quanto ao psicológico ter um ponto de surgimento repentino no cosmo, que lhe afastaria de tudo aquilo que por sua vez enquadrar-se-ia no ‘mundo objetivo não-psicológico’, existiriam diferenciações de funcionalidade particulares aos campos físico, biológico e social – as vibrações, a hereditariedade, e as imitações – que contingenciariam esse psicomorfismo.

Nosso interesse com a pesquisa de Lieberman de um ponto de vista monadológico diz respeito às funcionalidades empíricas específicas oferecidas por ela enquanto graus de posse possíveis, em vez de buscar cancelar, mesmo que tacitamente, as pressuposições metafísicas a ela subjacentes. Nossa questão, portanto, dirige-se à forma de funcionamento dos desejos e das crenças cosmologicamente ubíquos, mas também empiricamente instanciados na dinâmica da imitação nas sociedades humanas. Nessa linha, encontramos Tarde assinalando uma aparente distinção nas experiências psicológicas, ao afirmar que

quando entro em comunicação verbal com um ou vários de meus semelhantes, nossas mônadas respectivas, segundo meu ponto de vista, apreendem-se reciprocamente; *ao menos é certo que essa relação é a relação de um elemento social com elementos sociais tomados como distintos.* (...) [por outro lado], (...) 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. (TARDE, 2007, p. 117-118, grifos nossos)

Por isso, embora a Monadologia suponha essa generalidade de atos de posse que perpassam o cosmo, isto não quer dizer que toda e qualquer coisa vai ser indefinidamente acessível a

qualquer outra coisa, nem que toda e qualquer mônada integralmente experimentará o universo como essa rede de possessões monadológicas plenamente imbricadas de cima para baixo. Tal seria o entendimento do monadologista, mas não se pode dizer que toda mônada pertence a tal categoria de pesquisador. Há pontos de contato e descolamento que regem as dinâmicas de possessão; uma baleia pode se guiar pelos campos magnéticos da terra bem como o humano no seu barco um dia se guiava pelas estrelas, mas nem uma nem o outro poderia livremente trocar essas maneiras de se orientar por possuir seu ambiente. A perspectiva propriamente monadológica que “supõe a descontinuidade dos elementos e a homogeneidade de seu ser (...) *dupla condição*” essa, cuja apreensão faz com que o “*universo [seja] translúcido até seu fundamento ao olhar da inteligência*” seria nesse sentido um feito. As mônadas vivem num universo monadológico, porém, nem toda mônada será plenamente ciente disso, isto é, nem toda mônada possui uma *Monadologia* propriamente dita²⁴. Em outro momento, Tarde novamente assinala certa diferenciação psicológica, que será importante para nossas considerações nesse momento, ao descrever como “sem que saibamos, concebemos a matéria, a substância coerente e sólida, satisfeita e repousada, não apenas com o auxílio, mas também à imagem e à semelhança de *nossas* convicções, assim como a força à imagem de nossos esforços” (TARDE, 2007, p. 70, grifos nossos). Em termos psicológicos, então, *seres humanos tendem a reificar sua maneira de possuir o mundo a partir de sua própria escala e sua própria maneira de ocupar o mundo*. Seu próprio “ponto de entrada” no mundo tende a gerar certas canalizações e modos de entendimento extrapolados a partir de nossa maneira de experimentar o mundo. Whitehead em certo momento descreve como “já argumentei longamente que *objetos de sensação não são verdadeiros adjetivos*. Simulam adjetivos por um observador que na sua análise conceitual das circunstâncias *esquece de se mencionar*” (WHITEHEAD, 2011b, p. 33, grifos nossos). Pode-se dizer, portanto, que observamos e entendemos a experiência inevitavelmente de acordo com um ponto de vista

²⁴ Pode-se sintetizar essa condição da seguinte forma: na Monadologia, entende-se que os atos de possessão são gerais ao longo do cosmo. Porém, entendendo a própria Monadologia também como grau de possessão, ela seria o único que faz da *generalidade* dos diversos graus de possessão o objeto de seu ato possessivo. Isto é, seria a expressão mais extenuada da tendência de graus de possessão de se espalharem pelo cosmo, ou, a generalidade da possessão se possuindo na sua extensão máxima enquanto gênero cosmológico; onde o “*universo [seria] translúcido até seu fundamento ao olhar da inteligência*”, uma inteligência propriamente monadológica expressiva do grau de possessão característico dessa mônada designada *monadologista*. Justamente como Damásio ressalta o mapeamento pelo cérebro do seu próprio funcionamento, percebe-se que a tendência de possuir gera em algum momento uma espécie de meta-possessão que seria a própria Monadologia com suas classificações dos graus de possessão.

finito e que nem se poderia penetrar até o fundo do processo de observação, ou dito de uma maneira mais tardeana, esse processo de ‘esquecimento de si’ mostra como não se enxerga todas as sociedades que coincidem ou coabitam o fato composto de dada experiência. Nós somos compostos por sociedades, mas a tendência é esquecer tal condição. Cada mônada instancia um campo de apreensão clara e um campo maior de possessões que a rodeia, mas que são apreendidas apenas obscuramente. Tarde, ao falar sobre esses elementos que “não se deixam abraçar por mim a não ser em bloco e de fora”, descreve uma experiência que se enquadra dentro de uma coerência ‘clássica’ com os eixos psicológicos concomitantes. Por isso, é importante ressaltar que embora a tese monadológica, entendida a partir de sua concepção mais metafisicamente geral, *se pautem num psicomorfismo generalizado, isto não exclui a possibilidade de formações psicológicas constituídas a partir de pontos finitamente situados no continuum monadológico* como seria o caso com a psicologia humana.

Somos, portanto, esses seres que por um lado experimentamos um mundo de objetos “que não se deixam abraçar por mim a não ser em bloco e de fora”, e que ao mesmo tempo, entendemos “a matéria, a substância coerente e sólida, [...] à imagem e à semelhança de *nossas* convicções, [...] a força à imagem de nossos esforços”. Haveria assim, uma transferência ou reflexão entre a solidez de nossas crenças e a da substância, entre a força de nossa ação e aquele que desloca objetos no espaço. Decorrente disso, por meio desse nível monadológico específico situado num campo de possessões monadológicas maior, o grau específico de possessão intrapsicológica que procuramos – pautado na possessão mútua de imagens e enraizado num continuum imagético associativo – torna-se possível. Nessa linha, Lakoff destaca um aspecto pertinente dos neurônios-espelho, observando como o cérebro naturalmente realiza esse tipo de ‘multifuncionalismo’ ao juntar imagens heterogêneas:

A mesma parte do cérebro que é utilizada para ver também se usa para imaginar que está vendo, para lembrar de ver, para sonhar com o ato de ver, e para entender a linguagem sobre o ato de ver. O mesmo se aplica ao movimento. As mesmas partes do cérebro usadas quando de fato se movimenta são usadas para imaginar que está se movimentando, ao lembrar sobre se movimentar, ao sonhar com se movimentar, e ao entender linguagem sobre o ato de se movimentar. A ‘simulação’ mental é o termo técnico para usar áreas do cérebro para se movimentar ou perceber, imaginar, lembrar, sonhar, ou entender a linguagem. É a simulação mental que vincula histórias imaginativas a narrativas vividas. Mas o que vincula suas narrativas vividas àquelas de outra pessoa? Nossa hipótese mais plausível nesse momento é o ‘circuito de neurônios de espelho, que integra ação e percepção.’ Aparentemente, temos ‘circuitos de neurônios de espelho’ no córtex pré-motor que descargam quando ou realizamos dada ação ou quando vemos outra pessoa realizar a mesma ação. (LAKOFF, 2009, p. 39, grifos nossos)

O cérebro age como um espaço de misturar imagens variegadas, percebendo essa tendência de amalgamar além de imagens, também modos de ação proprioceptivos de nossa ação referente aos objetos que “abraçamos de fora”. Temos de elucidar como esse processo de reificar a matéria e a força segundo a solidez de nossas convicções e a energia de nossos esforços, – essa transferência metafórica profunda, porém elíptica – funciona na constituição do vínculo intrapsicológico. Por isso, seria necessário entender a gênese desse sujeito hábil que age sobre o mundo – a “natureza ambiente”, constituído pelas “pedras, as águas, as próprias plantas, cada um dos objetos de meu pensamento (...) elementos hermeticamente fechados”, - e que deriva suas intuições dessas ações como base para seu auto-entendimento. Lakoff destaca os neurônios espelho como tendo uma função basilar nesse processo de transferência e emergência do eu psicológico como existindo em relação a seus próprios atos e aqueles de outros atores. Assim, e tendo em vista essa promiscuidade imagética do cérebro:

Toda informação precisa para a estrutura de enquadramento que caracteriza o conceito de segurar pode ser encontrada nos neurônios-espelho que governam a ação e percepção de segurar. Em outras palavras, uma estrutura conceitual para ações físicas existe no sistema neural que governa movimentos corporais e a percepção visual daqueles movimentos. Era evidência que os conceitos mais básicos caracterizados em enquadramentos poderiam ser fisicamente incorporados no nível de neurônios espelho. (LAKOFF, 2009, p. 252).

Para retomar os termos do capítulo anterior, essa tendência das redes neurais de se possuírem produz aqui essa junção das imagens proprioceptiva e exteroceptiva. No segundo capítulo, já vimos Tarde ensaiar uma crítica ao dualismo e um tipo de racionalismo decorrente de tal modelo da divisão corpo e mente. Ampliando essa concepção, Lakoff afirma que “é difícil subestimar o quão longe a ideia que conceitos são fisicamente incorporados, usando o sistema sensorio motor do cérebro, é da razão iluminista desencarnada” pautada em “abstrações desincorporadas, totalmente separadas do sistema sensorio-motor” (ibid.). Assim, como Tarde fala nessas entidades concretas, porém, hermeticamente fechadas na mente, esses objetos que só se deixam ser abraçados de fora e em bloco na circunstância de nossa atividade pragmática, Tomasello também argumenta que “a linguagem não cria *ex nihilo* a capacidade de categorizar, perspectivar ou fazer *analogias* ou *metáforas*. Isso seria impossível porque a linguagem depende dessas *aptidões*, e elas devem estar presentes numa forma básica tanto em primatas não-humanos como em bebês em idade pré-linguística” (TOMASELLO, 2003, p. 236-237, grifos nossos). Tomasello então, inverte a ordem, descobrindo já ativas no espaço cerebral certas “analogias ou metáforas” – essa tendência do cérebro de juntar imagens de origens heterogêneas, mas sempre partindo da

concretude e da ação – que instanciam misturas metafóricas e conceituais cuja força fundamenta a operação subsequente da linguagem. Podemos lembrar nesse momento que “existe uma multidão de pequenas invenções linguísticas cuja ideia foi sugerida aos seus primeiros autores desconhecidos *por meio de analogia, isto é, por imitação de si ou de outrem*”. Para Tarde, ao tratarmos da transmissão de desejos e crenças imitadas – ou seja posturas ativas e conceituas – e sua assimilação pelo imitador, assim constituindo o tecido intencional inerente desse mesmo imitador, a linguagem – que Tarde em certo momento descreve como sendo “o grande veículo de todas as imitações”²⁵ (TARDE, 1983, p. 35) pode surgir por meio de tal mecanismo. Nesse sentido, a proposta de Lakoff situa a emergência dos conceitos do pensamento linguístico precisamente nesse encruzilhado produzido pelos neurônios-espelho, mediante uma experiência muito particular do corpo como desaguando numa consistência metafórica que será essencial à possibilidade da emergência de conceitos e cognição. Para Lakoff, no entanto, metáfora não constitui algum canto discreto dentro da cognição, mas sim, a sua própria consistência. Ou seja, a cognição se manifesta por meio desse espaço constituído por transferências metafóricas que agem como a dimensionalidade de um continuum em expansão, modulado por meio da concatenação de “imagens”. Nesse sentido, e retomando a observação de Tarde que entendemos “a matéria, a substância coerente e sólida, satisfeita e repousada, [...] à imagem e à semelhança de *nossas* convicções, [...] a força à imagem de nossos esforços”, Lakoff observa como:

Entendemos os acontecimentos em termos daquilo que nossos corpos conseguem fazer. Como resultado, toda narrativa simples tem tal estrutura de evento. A ligação neural é o mecanismo que cria um vínculo entre tais estruturas de evento altamente gerais e tipos de ação ou narrativa particulares. (LAKOFF, 2009, p. 27, grifos nossos).

Trata-se da instauração de outra concatenação – outro grau de possessão – que permite que as fronteiras entre campos aparentemente distintos possam “se tocar”. Se, como Lakoff observa, seria possível entender a linguagem como um fenômeno de “superfície” que parece se movimentar num espaço de relações referenciais, em sua gênese, a linguagem precisaria nascer

²⁵ Nesse caso, Tarde não parece totalmente em concordância consigo mesmo, dado que, como já observamos neste capítulo, ele também afirma que “a invenção da linguagem maravilhosamente facilitou, mas não originou, a inoculação das ideias e das vontades de um espírito num outro”, ou seja, a linguagem nesse caso não pareceria ser a condição necessária para a possibilidade de “todas as imitações”. De fato, como sustentaremos, o surgimento da linguagem gera uma dinâmica muito particular no que tange à maneira psicológica da imitação, que facilitará maravilhosamente sim, a *transmissão imitativa dos conteúdos psicológicos* dos desejos e das crenças, sem que seja a condição necessária da imitação, adotando assim a posição “menos exclusiva” do próprio Tarde.

profundamente dos recursos da incorporação²⁶. Lakoff não cansa de observar o quanto conceitos teriam de encontrar sua origem, não como o iluminismo pensou, numa razão desencarnada e

²⁶ Podemos citar Lakoff que observa como “a linguagem é ao mesmo tempo um fenômeno de superfície e uma fonte de poder. É uma maneira de expressar, comunicar, acessar e até moldar o pensamento. Palavras são definidas relativas a enquadramentos e metáforas conceituais. A linguagem ‘corresponde à realidade’ *na mesma medida em que corresponde ao nosso entendimento cérebro-e-corpo daquela realidade*” (LAKOFF, 2009, p. 14-15, grifos nossos). Haveria nesse sentido, uma relação de ‘correspondência’ *restrita e delimitada* extrapolada mediante nossa incorporação e por meio dessa forma de situar a linguagem. Isto é, a linguagem necessariamente corresponderia a certo “grau da possessão”. Mônadas prendem o universo a partir de um ponto específico ou um tipo de ocupação específica; ou dito de outra forma, nenhuma mônada pode possuir plenamente o universo, toda mônada coordena áreas de clareza bem como de obscuridade. Sendo assim, não teria nenhuma contradição naquilo que Lakoff afirma no que diz respeito à Monadologia e uma teoria da linguagem consequente. Além disso, devemos lembrar da afirmação recém-citado de Tarde que “a invenção da linguagem maravilhosamente facilitou, mas *não originou, a inoculação das ideias e das vontades de um espírito num outro espírito* e consequentemente, a marcha da imitação *ab interioribus ad exteriora. Porque, sem essa marcha já pré-existente, a produção da linguagem era inconcebível*”. Essa “marcha”, portanto, seria o verdadeiro ‘local’ de possibilidade da emergência da linguagem segundo Tarde. Não se quer voltar para uma teoria da correspondência da verdade, mas entender de que maneira a correspondência encontra seu sentido a partir de um tipo de gênese corporal específica. Desse modo, tentaremos entender como Tarde conceitua a relação entre imitação e linguagem no contexto da ação e experiência incorporadas, e de como essa relação pode funcionar subsequentemente no surgimento de abstrações, sobretudo, através do modelo proposto por Lakoff. É importante destacar desde já, no entanto, um ressalvo que Tarde faz no que tange à linguagem, ao observar que “nenhum elemento linguístico deve, de forma alguma, ser isolado em qualquer instante de sua evolução” (TARDE, 2013, p. 61). Para Tarde a linguagem existe num continuum evolucionário; argumento então, que para Tarde, não haveria qualquer descrição sincrônica atemporal ou ‘estruturalista’ adequada; uma estrutura putativamente fechada não pode agir como a origem genética da linguagem. A linguagem seria diacrônica e ontologicamente distribuída, manifestando-se num cruzamento de campos heterogêneos que sustentariam sua condensação; no caso tanto de Lakoff quanto de Tarde, sobretudo mediante o vetor da experiência corporal. É de se pressupor que tal condição de “diferenciação” interna pela parte do imitador por meio de uma repetição de si, deve se estender até o nível do cérebro. Esta visão de “diacronicidade” e diferenciação operando dentro do suposto sistema linguístico vai ao encontro com um ponto importante salientado por Smail quando ele observa que “padrões persistentes até poderiam se enraizar em nossas sinapses, onde subjazem formas comportamentais relativamente estáveis que *têm a aparência e caráter de ser ‘biológico’ sem ser genético. Nenhum desses padrões foi permanente; todos foram suscetíveis aos ventos da moda e outras transformações não previsíveis*” (SMAIL, 2008, p. 200, grifos nossos). Entendendo que “o cérebro [serve] um número extraordinário de papéis *exaptivos* em sociedades civilizadas, além de conter funções *adaptativas*” (p. 127) a linguagem se insere num espaço aparente entre uma adaptação precisamente direcionada em termos funcionais e a exaptação que não poderia ser explicada segundo uma teleologia funcional restrita. Tal oscilação dificilmente se fecha de acordo com uma função unilateral, assim produzindo uma polivalência aparentemente constitutiva da “linguagem”. A pergunta concomitante nesse sentido é se a linguagem se alojaria numa região do cérebro predestinada pelo desenrolar da evolução, sendo que a explicação causal da origem da linguagem somente a partir de pressões evolucionárias é uma das grandes controvérsias. Como Smail aponta, existem fenômenos que têm uma ‘*aparência biológica*’, mas que mostram uma velocidade de transformação maior em relação aos ritmos vitais, condição essa que o próprio Tarde faz questão de destacar (p. 52) - que se mostram abertos “aos ventos da moda e outras transformações não previsíveis” (análise de imitações tradicionais e de moda, p. 70-71). Nesse sentido, Ledoux observa que “a linguagem é um embaraço para a teoria da evolução porque é enormemente mais poderosa do que se pode dar conta em termos de aptidão seletiva” (LEDOUX, 2003, p. 85). A linguagem seria um caso exemplar, então, desse contraste salientado por Smail entre esses padrões relativamente estáveis que tem a aparência de serem biológicos, ou seja, ser da ordem da hereditariedade, mas que podem, no entanto, surgir não devido aos genes, mas devido à ação da plasticidade das sinapses. Para nossos interesses aqui, tenderia a concordar com Lakoff quando, ao falar sobre uma região linguística cerebral especializada, defende que “os seguidores de Chomsky, na época do cérebro, tentaram localizar esse órgão no cérebro, sugerindo que poderia ser a área de Broca. Mas estudos do cérebro mostraram que a linguagem sempre ativa diversas áreas do cérebro. A área de Broca aparenta *ser uma área de neurônios espelho que vinculam o falar e o ouvir*. Nenhum tal ‘órgão da linguagem’ existe. Aparece que a linguagem surge de circuitos vinculando diversas áreas do cérebro, *que também*

pautada numa razão purificada, mas, - e isto novamente se aproximando de Tarde com suas imitações que invadem o sistema nervoso e muscular, viajando do interior para o exterior do imitador – numa condição de experiência incarnada. Mas é ao considerar aquela outra condição tão essencial à sociologia de Tarde, aquela do sonambulismo como estado fundamental do ato de imitar que também encontramos em Lakoff outra ferramenta interessante.

Para Lakoff a possibilidade dessa transferência de estados psicológicos ou narrativas nasce dessa experiência proprioceptiva de nossas capacidades corporais que gradativamente se cristalizam na forma de conceituais linguisticamente codificadas. Os neurônios-espelhos fazem com que as experiências proprioceptiva e exteroceptiva entrem numa relação de possessão ‘protometafórica’ pela qual essas experiências podem ganhar sentido uma em relação à outra através da coincidência ou ambivalência constitutiva desta conexão imagética. Nesse sentido, podemos dizer que a linguagem “maravilhosamente facilitaria” o processo imitativo posto que a produção de tais narrativas conceituais além da mera capacidade imitativa ‘nua’ proporcionada pela coincidência de visão e movimento nos neurônios espelhos, forneceria um meio – constituído por meio das metáforas derivadas da experiência incarnada –, dentro do qual seria possível situar as narrativas intencionais de outros atores sociais e psicológicos que seriam passíveis de serem imitados. Sendo assim, a sintaxe sujeito/predicado seria uma espécie de meta-modelagem da passagem da esfera do movimento puro para aquela da compreensibilidade psicológica na forma da ação que exploraremos mais demoradamente na seção a seguir.

4.3 Compartilhar ou imitar

são usadas por funções não linguísticas” (LAKOFF, 2009, p. 247). Por isso, argumentaríamos que sintaxe - o objeto privilegiado de pesquisa no programa de Chomsky, aquela dimensão ‘estrutural’ da linguagem cuja manipulação uma área neuralmente delimitada e biologicamente predeterminada chancelaria -, seria, ao contrário, um tipo de efeito estatístico a posteriori, uma média consequente de uma multiplicidade de atos linguísticos repetidos, ou atos de imitação como Tarde diria. Assim, linguagem passaria por uma “normalização” gradual e não dependeria de qualquer estrutura a priori que poderia ser o suposto alvo de uma metodologia de investigação como pretendido por Chomsky. Dessa maneira, Deleuze e Guattari sustentam que “não se criticarão tais modelos linguísticos por serem demasiado abstratos, mas, ao contrário, por não sê-lo o bastante, por não atingir a máquina abstrata que opera a conexão de uma língua com os conteúdos semânticos e pragmáticos de enunciados, com agenciamentos coletivos de enunciação,”; para eles então, somos obrigados “a analisar a linguagem efetuando um descentramento sobre outras dimensões e outros registros. Uma língua não se fecha sobre si mesma” (DELEUZE & GUATTARI, 2014, p. 22-23). O próprio fato de que inexistem, nem mesmo cerebralmente, uma localização pontual da linguagem numa área discreta do cérebro, supostamente ‘linguística’, faz com que a linguagem se diferencie tanto como um continuum linguístico quanto ontologicamente - ou seja, tendo de contemplar elementos heterogêneos ao mesmo tempo linguísticos e não-linguísticos - como condição irreduzível da expressão da linguagem.

Tudo isso nos prepara para considerar outra visão, a do antropólogo evolucionista Michael Tomasello, que dedicou parte significativa de sua carreira à investigação de como a ontogenia procede durante o desenvolvimento da criança humana, pesquisa essa que se mostra potencialmente rica para nossas reflexões. Por muitos anos pesquisador do *Max Plank Institute* em Leipzig, Alemanha, Tomasello e sua equipe realizaram diversos estudos comparativos entre crianças humanas e jovens macacos, visando delinear como a cognição humana se singulariza e se diferencia em relação às formas de desenvolvimento dos demais seres biológicos, mas sobretudo naqueles o mais próximo possível de nós humanos²⁷. Nesse quesito, o período da

²⁷ Nesse sentido, Vinciane Despret em seu livro *O que diriam os animais?* (2021) lança uma crítica instigante a respeito da metodologia de Tomasello e a maneira em que ele entende seus sujeitos de pesquisa, as crianças humanas e chimpanzés. Para Despret, Tomasello reifica uma diferença entre a cognição humana e a dos primatas não-humanos ao pressupor que seria apenas as crianças humanas que saberiam de fato imitar. Ao abordar a metodologia de Tomasello, Despret relata como “os experimentos se multiplicam no laboratório para testar uma hipótese que, afinal, é apenas a tradução de uma tese mais geral: aquela da diferença entre os humanos e os animais. Os humanos são, então, convocados. Para garantir, concentram-se nas crianças. Agora é delas a responsabilidade de serem comparadas aos chimpanzés. No fim, os macacos perderam em todos os experimentos” (DESPRET, p. 40). Seria interessante aqui notar entretanto, que para Tomasello, o ser humano enquanto tipo de primata também seria, ele mesmo, um animal. Nesse sentido, pode-se afirmar que qualquer coisa que o humano consegue ou não fazer, se deve precisamente à sua condição animal, tão animal quanto o próprio chimpanzé. Se se pode sustentar que um chimpanzé talvez não “imite”, seria igualmente possível argumentar que o humano não logra tecer uma teia de aranha, nem modificar a cor e textura de sua pele para se camuflar no seu ambiente, como faz o polvo. Para Despret, o que fazem os cientistas em sua pesquisa ao compararem chimpanzés e humanos, seria o equivalente a pedir que um humano se guie pelo campo magnético da terra como o fazem as baleias, e, ao perceberem que, definitivamente, o ser humano não desenvolveu tal habilidade, ver-se diante de um equívoco grosseiro. No que tange à comparação entre o ser humano e o chimpanzé, todavia, e mais especificamente entre as suas respectivas capacidades cognitivas, é fundamental notar que para Tomasello a cognição humana é simplesmente outro tipo de cognição primata; longe de serem radicalmente diferentes, trata-se de duas modalidades de cognição que se aproximam, a princípio, num grau significativo. Ou seja, o que conduz Tomasello a estabelecer tal comparação seria precisamente a proximidade profunda entre as duas. Em vez de pressupor uma distância intransponível definida de acordo com uma deficiência cognitiva pressuposta, haveria dois tipos de ser ou dois graus de possuir o mundo conforme nossa visão monadológica, que se encontram, insisto, radicalmente próximas. O que é evidente, porém, é que Tomasello pressupõe, sim, algum grau de diferença envolvida entre os dois seres, diferença essa que pode, em parte, ser entendida como a capacidade ou não de imitar. Mas o que o permite abordar essa diferença neste experimento seria justamente o grau de convergência entre os dois. É a qualidade sutil de diferença que revela os achados mais interessantes no âmbito de uma pesquisa monadológica imbuída em tratar dos diversos modos de possuir o mundo. Chamando atenção para o nosso sistema distributivo, que consideramos no segundo capítulo, humano e chimpanzé estão a apenas poucos passos de distância um do outro, e a modulação do continuum necessária para passar de um “ponto” para o outro seria, de certa maneira, infinitesimal. Mas o que a Monadologia nos ensina é que uma mudança infinitesimal é capaz de produzir uma transformação importante na constituição do ambiente. Tal modulação, aliás, não pertence nem bem ao humano, nem ao chimpanzé, mas ao próprio campo do qual faz parte tanto o humano quanto o chimpanzé, e no qual se avizinham. Ou, dito de outra maneira, retomando aqui o contraste entre fato simples e fato composto, ao comparar um chimpanzé a um humano, não se trata no fundo de comparar dois fatos simples – humano/animal; chimpanzé/humano –, mas dois fatos compostos, onde o grau de sobreposição entre os dois, como condição da comparação, seria relativamente maior. Isto é, trata-se de *regiões sobrepostas* ao em vez de *pontos relatados*.

ontogenia, pela qual passa a criança ao longo de sua maturação assume uma importância capital para Tomasello enquanto objeto de estudo. A observação minuciosa do desenrolar sequencial dessa fase, e a sua comparação com a mesma fase em seres muito próximos, servem para formular uma hipótese quanto à engrenagem que a media e que já começamos a investigar nas nossas reflexões acerca de Damásio. Já observamos a afirmação de Tarde de que “a espécie humana, enquanto espécie viva, é o domínio aberto à irradiação do gênio inventivo”. Neste sentido, Tomasello nos fornecerá um esquema conforme a qual:

temos de olhar para o que acontece durante a ontogênese humana. O mais importante é que a evolução cultural cumulativa garante que a ontogênese cognitiva humana ocorra *num meio de artefatos e práticas sociais sempre novos que, em qualquer tempo, representam algo que reúne toda a sabedoria coletiva de todo o grupo social ao longo de toda a sua história cultural.* (TOMASELLO, 2003, p. 9, grifos nossos)

Primeiramente, podemos entender que Tarde, ao referir-se à “criança [que] é (...) um verdadeiro sonâmbulo; quanto mais ela cresce, mais complexo o seu sonho”, aponta para esse período ontogenético. É ao longo desta fase que a criança passa a gozar plenamente de uma subjetividade cognitivamente elaborada e socialmente competente. Assim, para Tomasello, “olhar para o que acontece durante a ontogênese humana” seria para nós, poder vislumbrar a complexidade crescente desse sonho que costura a subjetividade social do imitador segundo Tarde. Esse processo Tomasello vincula por sua vez a “uma evolução cultural cumulativa” que ele nomeia o “efeito catraca”. Tal efeito permite que “modificações de uma prática cultural [permaneçam] constantemente na população até que algum indivíduo [inventa] alguma técnica nova e aprimorada, que foi então ensinada e adotada até que alguma inovação, ainda mais nova, intensificou tudo novamente” (TOMASELLO, 2014, p. 83). Tal “efeito catraca” aproxima-se nitidamente da análise feita por Tarde da interação entre as imitações e invenções como consistência histórica, com a transmissão relativamente estável das imitações por um lado, e as invenções introduzidas por algum inventor mediante a retomada inovadora de condições já presentes pelo outro. A Monadologia com sua vocação de classificar os diversos graus de possessão encontraria, portanto, as transformações pelas quais passa a imitação na formação da sociedade humana, como o roteiro de transformações que modulam as repetições que se dão nessa escala. Assim, há certa dialética pela qual “o processo de evolução cultural cumulativa exige não só invenção criativa, mas também, e de modo igualmente importante, transmissão social confiável” (TOMASELLO, 2003, p. 6). Para Tomasello, o acúmulo histórico dessas inovações que o efeito catraca produz é essencial para a singularização da cognição humana,

especificamente para a sociocognição. Ele descreve como “crianças humanas crescem no meio de ferramentas e símbolos de sua cultura, inclusive e sobretudo símbolos linguísticos que pré-organizam os seus mundos por elas, e durante ontogenia elas internalizam o uso desses artefatos” (TOMASELLO, 2014, p. 1). Pode-se assim, imaginar a criança de Tarde internalizando o uso desses diversos “artefatos”, dentre os quais percebe-se a linguagem, como a paisagem de seu sonho cada vez mais complexo e crescentemente assimilado enquanto forma de sua própria intencionalidade. Seria desta maneira, portanto, que ela passa a se inserir no meio social mediante a assimilação desses mesmos artefatos. Os elementos constitutivos que chegam de fora são internalizados para que possam ser novamente “externalizados” na forma da interação social competente da criança que sinaliza sua ocupação hábil do espaço social enquanto leitor e reprodutor de crenças e desejos alheios.

É nesse sentido que Tomasello nomeia sua tese principal de *a hipótese de intencionalidade compartilhada* que pressupõe a emergência de uma capacidade de compartilhamento de intenções através da sensibilidade de atores aos seus coespecíficos via a apreensão de suas vidas intencional e mental, isto é, seus desejos e crenças. Tomasello falará de um “surgimento ontogenético da adaptação sociocognitiva única dos seres humanos para se identificar com outras pessoas e dessa forma entendê-las como agentes intencionais iguais a eles mesmos” (TOMASELLO, 2003, p. 10). O processo ontogenético, no entender de Tomasello, é o que media a emergência dessa “adaptação sociocognitiva” em contato com a estrutura cerebral. Ao considerar esses agentes intencionais que se entendem e se possuem quase que monadologicamente, Tomasello nota como há uma “descrição em termos de um sistema de controle” que seria “basicamente idêntico ao modelo clássico de crença-desejo da ação racional na filosofia: uma meta ou desejo junto com uma conexão epistêmica ao mundo (e.g., uma crença baseada num entendimento de uma estrutura causal ou intencional de situações)”, que “cria uma intenção de agir de uma forma específica” (TOMASELLO, 2014, p. 9). Assim, o que notamos na hipótese da intencionalidade compartilhada é a ênfase dada por Tomasello à sensibilidade de agentes sociais de poder entender as crenças e os desejos dos outros, ou seja, de poder de certa maneira *imitá-los* enquanto base de sua competência social, mas além disso de entender esses conteúdos intencionais como passíveis de serem afetados por minhas posturas intencionais por sua vez. Descrevendo mais esse processo, Tomasello defende o papel da imitação como mediador, em certo momento argumentando que

Poderíamos até dizer que se trata de um processo cultural ou de uma aprendizagem por imitação, no sentido de que a criança aprende imitativamente a adotar a perspectiva do outro sobre determinado assunto, exatamente da mesma maneira como adota a emoção de outro em relação a um objeto novo (referência social). (TOMASELLO, 2003, p. 278-279)

Aqui a concepção de Tarde segundo a qual a criança, “quanto mais ela cresce, mais complexo o seu sonho se torna” e a de Tomasello coincidem, dado que o que mais elabora esse sonho seria precisamente essa aquisição desta capacidade de “adotar a perspectiva do outro” ou imitá-la. Para Tomasello, isso cria um contexto onde “aptidões de aprendizagem por imitação possam ser influenciadas, ou até facilitadas por certos tipos de interação social durante a ontogênese precoce” (p. 47), ou seja, essa tendência a adotar a perspectiva do outro intensifica essa aptidão de aprendizagem por imitação. Queremos ressaltar, entretanto, que essa capacidade se refere tanto a algo no ambiente, quer dizer sujeitos que possuem perspectivas alheias, quanto à capacidade da mente que faz com que essa dimensão do ambiente se torne relevante e presente. Isto é, a prática imitativamente aprendida da imitação, de “adotar a perspectiva do outro” emerge como um elemento do ambiente em colaboração com uma mente que assimila essa sensibilidade, no movimento entre esses dois polos. Para Tomasello a questão seria quais são as condições que instigam a emergência dessa nova sensibilidade.

Para o autor, a emergência dessa sensibilidade seria uma resposta aos desafios que a colaboração pragmática situada apresenta. Central à busca para tal resposta será a atenção conjunta. No que tange à atenção mais geralmente falando, Tomasello descreve como “deveríamos pensar a atenção como um tipo de percepção intencional. As pessoas escolhem intencionalmente prestar atenção a certas coisas e não a outras de maneira diretamente relacionadas com a busca de seus objetivos” (TOMASELLO, 2014, p. 95). Essa capacidade de poder “prestar atenção” teria consequências amplas na geração da intencionalidade mais desenvolvida. Tomasello descreve como

Para fazer inferências criativas que vão além de experiências particulares, o organismo deve representar experiências como tipos, quer dizer, de alguma forma generalizada, esquematizada ou abstrata. Uma hipótese plausível é um tipo de modelo exemplar onde o indivíduo de algum modo ‘guarda’ as situações e componentes particulares aos quais se dirigiu (*muitos modelos de representação de conhecimento tem atenção como um ponto de entrada*). Há, portanto, generalização ou abstração ao longo desses processos que poderíamos chamar de *esquematização* (...) uma pilha de transparências, cada uma retratando uma situação ou entidade específica, e esquematização é o processo de perscrutá-las em busca de sobreposições. Poderíamos pensar nos resultados desse processo de esquematização como modelos cognitivos de diversos tipos de situações e entidades. (p. 12, grifos nossos)

Assim, atenção desempenharia um papel gerativo na produção da cognição crescentemente abstrata que serve para guiar a intencionalidade, conforme a qual podemos começar a pensar em tipos e categorias gerais como fruto do destaque que a atenção produz na nossa vida sensível. No âmbito dos argumentos de Tarde, tal processo se mostra significativo no sentido dos desejos e crenças que, como ele argumenta, agem como o tempo e o espaço de nossa vida sensível, intencionalmente coordenando a mesma. Aqui a atenção funciona como um tipo de peneira que filtra e conforma a experiência, mas especificamente, o faz segundo certos estados de objetivo e entendimento condizentes com a formação de crenças e desejos. Por isso, Tomasello argumenta que “esquematizando sobre tais experiências (novamente, auxiliado, talvez, pela experiência da espécie), indivíduos poderiam potencialmente construir modelos cognitivos de padrões gerais de causalidade e intencionalidade” (TOMASELLO, 2014, p. 13). Aqui, poder construir “modelos cognitivos de padrões gerais” diz respeito à apreensão da intencionalidade, que haveria profundas consequências “quando indivíduos participam com outros em atividades colaborativas”, onde “eles constituem metas conjuntamente e atenção em conjunto, que então cria papéis individuais e perspectivas individuais que devem ser coordenados uns com os outros” (p. 3). Ou seja, a forma de tarefas pragmáticas que apresentam oportunidades para soluções colaborativas serviria enquanto força motivadora para o surgimento dessas capacidades onde o papel de cada indivíduo na colaboração tem que ser mediado conforme o do outro, gerando uma estrutura recursiva dentro do espaço da colaboração. É principalmente uma questão da habilidade de *coordenar* ações conjuntamente na realização de tarefas concretas, e nesse quesito, ser sensível à vida intencional e intelectual do outro, e mais especificamente, ser capaz de atenção conjunta, faculta essa coordenação. Para Tomasello, o indivíduo passa a “se [identificar] com esse outro e com seus estados intencionais e às vezes mentais” (TOMASELLO, 2003, p. 8), produzindo uma estrutura recursiva que será essencial na produtividade cultura como veremos. Mais importante para Tomasello seria que passamos a entender essas crenças e desejos alheios como sendo passíveis de serem afetados por nós. Nas suas pesquisas, Tomasello nota como crianças “começam a fazer tentativas de compartilhar a atenção e de aprender imitativamente de e através de seus coespecíficos” (p. 9) a partir de nove meses de idade. Essa capacidade de poder compartilhar atenção é uma faculdade importante na formação da cena de colaboração, uma vez que tal “cena” deve se consolidar mediante ela. Nos seus estudos comparativos com macacos, Tomasello argumenta que “eles não fazem essas coisas, (...) porque não entendem que o

coespecífico possui estados mentais e intencionais *que possam potencialmente ser afetados*” (p. 28). É importante ressaltar que para Tomasello não haveria uma falta total de entendimento pela parte dos chimpanzés de seus coespecíficos como sendo seres intencionais. A diferença mais específica se dar por meio de uma apreensão desse conteúdo intencional do coespecífico como passível *de ser afetado por e coordenado com minhas próprias posturas intencionais*. Essa dimensão de *coordenação* fornecida pela capacidade de entender minhas intenções como de certa maneira uma expressão deslocada das dos outros que diferencia esse campo. Posto isso, atenção conjunta seria uma modulação da atenção mais geral que faz com que nossa atenção possa ser entendida referente a de um terceiro, e que por meio de uma cena de atenção em conjunto essas intenções podem se afetar.

Tanto para Tarde quanto para Tomasello, essas reflexões também geram outra questão quanto ao surgimento da convencionalidade em comunidades humanas. Percebemos que, para os dois, convenções e mais concretamente, instituições, precisam de certo “preparo antropológico” justamente através da emergência dessa sensibilidade anteriormente indicada. Neste sentido, Tarde em certo momento defende que

Antes de falarmos, pensarmos, ou agirmos como “eles” falam, pensam ou agem no nosso mundo, começamos por falar, pensar e agir como “ele” ou “ela”. E esse “ele” ou “ela” é sempre um de nossos conhecidos próximos. Em baixo do *coletivo indefinido*, não importa o quão cuidadosamente buscamos, nunca encontramos qualquer coisa senão *certo número de eles e elas* que, na medida em que aumentaram seu número, se tornaram interligados e confundidos. (TARDE *apud* LATOUR, 2010, p. 148, grifos nossos)

Para Tarde, pois, essa dinâmica inicia-se necessariamente nas interações mais subjetiva e espacialmente próximas do sujeito imitativo, ao passo que indivíduos se dirigem primordialmente a outros indivíduos e somente em seguida chega-se na possibilidade de considerar identidades de grupo e outros modos de comunidade antropológica mais gerais e institucionalizados. Nossa experiência primordial dessa forma teria de ser com aqueles mais próximos de nós. Tomasello enfatiza o papel de jogos durante o período ontogenético, como um processo importante dentro do qual a criança aperfeiçoa as capacidades de adotar as perspectivas do outro. Tomasello se refere mais especificamente à “estrutura do evento do jogo” (TOMASELLO, 2003, p. 163), ou seja, ao composto de perspectivas sobrepostas por meio do qual um jogo se instancia, e que de certa maneira modela as dimensões do jogo. “Jogar” nesse sentido, dependeria da habilidade de se movimentar dentro de tais “espaços” cujo número de dimensões refletiria a quantidade de perspectivas necessárias para que se pudesse se empenhar

em qualquer jogo particular. A criança se aprimora nessa arte de manipular tais espaços que de fato facultam a possibilidade de expansão de espaços sociais em geral. Assim, por mais que possa haver a posteriori um “coletivo indefinido” ou uma massa “interligada e confundida”, anteriormente sempre estamos interagindo com “nossos conhecidos próximos”. É nesse respeito que Tomasello também destaca como

As novas e poderosas formas de cognição social que (...) resultam inauguram a linha cultural de desenvolvimento humano no sentido de que, agora, as crianças têm condições de participar com outras pessoas de atividades de atenção conjunta e assim entender e tentar reproduzir suas ações intencionais que envolvem vários tipos de artefatos materiais e simbólicos. E, com efeito, *a tendência a aprender por imitação as ações dos outros é muito forte.* (TOMASELLO, 2014, p. 297, grifos nossos)

Assim, as “novas e ponderosas formas de cognição social (...) inauguram [uma] linha cultural de desenvolvimento humano”, isto é, essas formas de cognição social inéditas em termos evolutivos, se situam inicialmente nas nossas relações com “conhecidos próximos”, mas além disso, iniciam todo um processo generativo que persiste até o surgimento das sociedades e culturas mais abstratamente convencionais dos dias de hoje. Pode-se entrever aqui um novo grau de posse mediado por sua vez, por sociedades neuronais como objeto em potencial para uma pesquisa monadológica. Tomasello sustenta que essa capacidade de sociocognição que se eleva no ambiente das interações mais próximas, seria a força norteadora da evolução cultural que se estende até o surgimento de formas convencionais ou institucionalizadas. Assim, ele defende que há “uma profunda continuidade entre tais manifestações concretas de ação e atenção em parceria e práticas e produtos culturais mais abstratos tais como instituições culturais, que são estruturas, de fato, criadas por convenções e normas acordados” (p. 3). Prepara-se assim, o terreno para a elaboração subsequente de manifestações culturais cada vez mais rarefeitas. Nessa linha, Tomasello propõe que

quase todas as conquistas mais notáveis da humanidade – de motores a vapor à alta matemática – são baseadas nos modos singulares em que indivíduos são capazes de coordenar um com os outros cooperativamente tanto no momento quanto ao longo do tempo histórico. (TOMASELLO, 2019, p. 4)

Vale notar que, para Tomasello, mesmo um produto cultural tão aparentemente abstrato quanto a matemática, deve encontrar sua origem nessa capacidade de colaboração e sensibilidade interativa primordial. O importante para nós é entender como se passa de uma esfera para outra. Tomasello argumenta que a estrutura recursiva implícita na assimilação da cena de atenção em conjunto, e que emerge inicialmente em resposta aos desafios apresentados por situações de

colaboração localizadas, acaba migrando cognitivamente para formas culturais crescentemente formalizadas e institucionalizados. Isto é, uma capacidade se destaca de sua origem e passa a se aplicar e se reproduzir dentro de diversos contextos onde estruturas recursivas podem se tornar produtivas. Assim, a habilidade de auto-observação e referência de nossas ações à tarefa geral dentro da qual estamos colaborando implica num tipo de estrutura cognitiva recursiva, que uma vez dominado, se generaliza e se espalha para outros campos onde recursão pode desempenhar um papel gerativo.

Sendo assim, as capacidades cognitivas que permitem que haja ação e atenção em parceria entre dois atores são as que, ao longo do desenrolar do tempo evolutivo e histórico, conduzirão gradativamente para a emergência de convenções e instituições. Trata-se, portanto, de um processo quase que sedimentário e que depende do acúmulo dessas inovações, justamente como Tarde destaca. Nessa linha mais arqueológica, Tomasello argumenta que isso exige uma metodologia que

despendem muitos esforços em investigações empíricas dos processos históricos por meio dos quais determinadas instituições culturais em determinadas culturas ganharam forma – por exemplo, processos de *gramaticalização*²⁸ na história de determinadas línguas ou processos de invenção colaborativa na história das aptidões matemáticas características de determinada cultura. *Talvez as investigações mais esclarecedoras desses processos sejam estudos realizados por historiadores teóricos que lidam com coisas tais como história da tecnologia, história da ciência e matemática, e história da linguagem.* (TOMASELLO, 2003, p. 294, grifos nossos)

²⁸ Nesse contexto, seria notável o conceito de *gramaticalização*, “o processo estranho pelo qual palavras com significados específicos e concretos tornam-se a maquinaria gramatical da linguagem”. Isto envolveria uma “*série de passos* através da qual conjuntos de palavras individuais que se referem a objetos e ações, gradativamente se transformam em sistemas complexos de gramática, com pronomes, preposições, conjunções, terminações verbais, concordância, etc. Esses passos operam sobre as palavras (ou mais geralmente falando, construções de múltiplas palavras) uma de cada vez, e seguem uma sequência previsível com um sentido fixo” (Morten e Chater, 2022, grifos nossos). Gramaticalização se revelaria um tipo muito especializado então, “da marcha da imitação *ab interioribus ad exteriora*” que passa pela concretização linguística das intuições de entidades hermeticamente fechadas e a experiência da força e fixidez de nossas crenças e nossos desejos. Tal fixação de estrutura, Morten e Chater atribui ao fato de que quando se “enfrenta o *mesmo* desafio comunicativo várias vezes, *nosso comportamento tende a se tornar crescentemente padronizado*” (ibid., grifos nossos) É importante entender que essa “gramaticalização” se dar por meio de uma capacidade de partilhar eventos de acordo com a atribuição de relações de “passividade” e “atividade” bem como relações preposicionais que permitiria que se pudesse denominar tais entidades como “objetos diretos” e “indiretos” e toda uma dramaturgia de agência complexa projetada pela gramática. Ao mesmo tempo, Morten e Chater também destacam um processo muito próximo da interação entre imitação e invenção em Tarde descrevendo como: “quando enfrentamos *novos* desafios comunicativos, temos a habilidade de ser profundamente inventivo – *incluindo a habilidade de retomar e reaproveitar as convenções já estabelecidas*” ao passo que “a força gêmea, de convencionalizar para transmitir mensagens familiares e da transformação criativa para reconstruir convenções a fim de lidar com mensagens não familiares” (ibid.)

O mais marcante nessa concepção de Tomasello é o quanto esta metodologia histórica conceituada por ele como o “mais esclarecedora”, aproxima-se daquela aplicada por Tarde no sétimo capítulo de *As Leis da Imitação* “Influências Extra-Lógicas (continuação)”. Lá, Tarde apresenta uma série de análises comparativas de diversos campos fenomênicos dentre dos quais se observa a linguagem, a religião, formas de governo, legislação, e usos e desejos: economia política, visando assim mostrar como tais áreas foram se transformando ao longo da história, apresentando “investigações empíricas dos processos históricos por meio dos quais determinadas instituições culturais em determinadas culturas ganharam forma”. Tarde, alguns anos depois, e novamente se expressando em termos próximos aos de Tomasello, defende em *As Leis Sociais* (2012)

que a evolução-linguística, jurídica, religiosa, política, econômica, artística, moral – não é uma rota única, mas uma rede de caminhos na qual abundam as encruzilhadas. Felizmente, à sombra e ao abrigo dessas ambiciosas generalizações, trabalhadores mais modestos se esforçavam, com mais sucesso, para anotar leis de pormenor de uma solidez bem diferente. Eles eram linguistas, mitólogos, sobretudo economistas. Esses especialistas da sociologia perceberam várias relações interessantes entre fatos consecutivos ou concomitantes, relações que se reproduziam a cada instante nos limites do pequeno domínio que eles estudavam. (TARDE, 2012, p. 30, grifos nossos)

Esse processo entendido como a expressão da interação de quatro eixos, sendo eles a imitação e invenção por um lado e a tradição e a moda por outro, gerariam no entender de Tarde todas as estabilidades e transformações que percebemos historicamente. Porém, quero insistir no ponto de que, no âmbito dessas minúcias empíricas particulares, encontra-se não algum desvio, mas sim, uma continuidade com a tese metafísica mais geral das mônadas, na medida em que esta permite enxergar a coerência desses movimentos empíricos mais situados. Ou seja, Tarde igualmente sustenta que a linguagem convencional não seria a condição de possibilidade da imitação, mas sim, processos imitativos já em andamento – as imitações de si – instanciarão a sua emergência. Sendo assim, para que a linguagem convencional pudesse emergir, processos de imitação já teriam de estar em curso. Além disso, pode-se especular que seria esse mesmo desenrolar cumulativo da imitação de atos linguísticos que vão produzindo línguas crescentemente sintaticamente convencionalizadas. Isto é, *regularidade sintática* seria na verdade, o efeito da repetição de produções linguísticas que tendem a girar cada vez mais em torno de uma estrutura sintática consolidada e convencional. Uma população de agentes linguísticos, ao se imitar tenderá a normalizar sua performance linguística justo devido à ação da imitação. Dessa maneira, gramática seria em parte um resultado de uma normalização estatística de atos linguísticos. Uma

condição estrutural seria resultado a posteriori em vez de origem a priori. Assim, diversos tipos de criatividade cultural que dependem de estruturas recursivas como a condição de possibilidade de sua proliferação se valem dessa capacidade cognitiva para se estender. Segundo Tomasello, entretanto, é mais provável que essa habilidade inicialmente tenha surgido no campo pragmático e interativo para contornar as ambiguidades decorrentes da resolução conjunta de problemas conjuntamente. Sendo assim, Tarde, ao discursar em certo momento a respeito da relação entre tradição e moda, relata como há épocas “quando um novo *equilíbrio lógico* é atingido mediante o que chamei de *gramática* em contraste ao *dicionário* dos elementos da civilização; em segundo lugar, como o ponto de partida para uma nova era de vida *tradicional*” (TARDE, 2013, p. 426). O que Tarde delinea aqui em termos linguísticos sinalizaria a gravitação de uma língua ou qualquer elemento cultura para um conjunto de estruturas “sintáticas” crescentemente convencionais e estáveis que lhe permite entender movimentos culturais mais gerais no sentido do estabelecimento de formas crescentemente convencionais. “Gramática” aqui indicaria um dos polos num processo histórico que sempre desloca conteúdos sociais entre tendências de condensação e transformação.

Num experimento mental, Tomasello propõe um tipo de cenário “pós-apocalíptico”, onde ele imagina um grupo de crianças num mundo onde elas se encontram isoladas, sem exposição durante a ontogenia à linguagem convencional, tampouco aos diversos outros tipos de formas sociais institucionalizadas. Deixando de lado os problemas evidentes de sobrevivência decorrentes de tal cenário, a questão para Tomasello é se essas crianças assim isoladas, produziram uma língua convencional no tempo disponível somente naquela geração (TOMASELLO, 2003, p. 294-295). Tomasello responde no negativo, quer dizer, para ele, haveria um período histórico irreduzível pelo qual qualquer língua teria de passar para que possa chegar em certo estado de elaboração sintática e estrutural, como o tempo de reprodução necessário dentro do qual uma língua seria sensível à emergência de novas invenções e transformações. Por isso, para Tomasello, nenhum cérebro sozinho produziria tal coisa de tamanha complexidade quanto uma língua convencional dentro de uma só geração; não haveria nesse sentido atalhos temporais²⁹. Para Tomasello, línguas convencionais necessariamente seriam

²⁹ Lembre-se nesse contexto da afirmação de Tarde, vista no capítulo dois que “*na passagem de uma forma específica, de um estado individual a um outro estado individual, há uma interposição mínima, irreduzível, de formas e de estados a percorrer.*” Ter-se-ia de chegar na linguagem convencional ou sintaticamente normalizado mediante algum processo de evolução.

uma obra de um acúmulo histórico de gerações de “imitadores”, cuja passagem sedimentaria aquilo que um falante nativo de uma língua qualquer passaria a conhecer como sendo ‘a sua’. O tempo “filogenético” da evolução da língua, portanto, seria tão necessário quanto o tempo ontogenético do falante individual que a adquire. De fato, o tempo linguístico filogenético seria composto, por uma multiplicidade de ontogêneses cuja agregação, implicaria numa retomada múltipla, porém diferenciada desta mesma língua. Lembramos nesse contexto as “imitações e descobertas [temporalmente] acumuladas” já destacadas por Tarde, bem como a sua afirmação em outro momento que “nenhum elemento linguístico deve, de forma alguma, ser isolado em qualquer instante de sua evolução” (TARDE, 2013, p. 61). Volte-se assim para a dificuldade metodológica da distinção entre modelos diacrônicos e sincrônicos da linguagem. Tanto Tarde quanto Tomasello entenderiam a concepção sincrônica da linguagem como sendo de certo modo equivocada na medida em que nenhuma língua existe nem poderia vir a existir de uma forma pontual, mesmo que estruturas sintáticas aparentem demonstrar uma forma putativamente sincrônica. O que Tomasello ressalta aqui seria justamente a natureza irreduzível dessa passagem temporal. Vale notar ao mesmo tempo, que a capacidade de manipular estruturas recursivas que em certa medida fundamenta a organização sintática de línguas convencionais, não é no entender de Tomasello, uma habilidade cognitiva *originariamente linguística*, mas sim, uma capacidade que a cognição linguística pega “emprestada” de uma cognição mais geral evoluída no campo de interações e colaborações pragmáticas, a capacidade de sobrepor perspectivas que permite que ações possam ser coordenadas. Se se retoma nesse sentido, ‘o espaço da mistura das imagens’, a linguagem seria uma externalização gradual da ação ‘desse espaço’. Quer dizer, passamos a poder manipular estruturas recursivas inicialmente por meio de capacidades de observação e auto-observação que emergem no âmbito de ações em parceria, estruturas cognitivas essas que subsequentemente se tornam úteis e que ‘migram’ para outros campos tais como a linguagem, a matemática ou a música, conforme pensa Tomasello.

4.4 A gênese das leis

Estendendo a proposta de Tomasello então, a recorrência ao longo do tempo dessa compreensão das nossas experiências pela perspectiva de um coespecífico particular com quem colaboramos, desaguarda gradativamente numa capacidade de interpretar essas mesmas experiências a partir do ponto de vista de uma terceira pessoa “hipotética”. Isto é, de um ponto

de vista representado por nenhum indivíduo empírico, mas sim, uma perspectiva “geral” ou reificada; ou, para pensarmos em termos mais tardeanos, o dos fluxos estatísticos impessoais. Seria partindo desta visão que a noção de lei se torna mais legível. Os fluxos estatísticos impessoais apontam justamente para a dimensão “legal” ou normativa subjacente à reprodução das crenças e dos desejos numa sociedade, isto é, a medida em que estes se tornam normativos ou esperados em dado contexto social. Tarde destaca uma relação entre a possibilidade de definir leis e a capacidade de reificar perspectivas de observadores hipotéticos ao argumentar que:

Dizer se não é apenas lícito; é útil, é necessário; nenhuma lei teria sido descoberta e formulada pelo homem se ele não fosse dotado da faculdade de dizer se. Dizer se é o não existente concebido, é o audacioso salto do espírito, sua emancipação fora do real, do presente, do passado, do futuro, no racional e no inteligível. (TARDE, 2007, p. 195-196, grifos nossos)

O espírito então, que Tarde entende por meio desses atos de possessão repetitivos praticados pelas mônadas entre si e que consolidam conjuntos sociais, deve, simplesmente devido ao movimento dessa ação repetida, produzir tais abstrações, um como a ação de ondas repetidas ao longo do tempo vai esculpindo formas em rochas costeiras. Tanto para Tarde quanto para Tomasello, isso conduz paulatinamente para a abertura de um espaço de *normatividade* e *objetividade* que permite a formulação de leis. Tomasello vincula isso à habilidade de aplicar raciocínios do tipo *se..... então.....* dado que a conjunção “se” trata desta capacidade de reificar contextos gerais aplicados a casos particulares. Assim, haveria uma emergência graduada que desdobrar-se-ia, expandindo da experiência individual, passando pela interação com uma segunda pessoa e a formulação da noção de ‘segunda pessoa’ para abarcar finalmente a capacidade de entender a partir de um ponto de vista da generalidade *stricto sensu*. Desta maneira, conforme pensa Tomasello, são habilidades que emergem gradativamente no ambiente e através da interação com um contexto social também composto por outros atores intencionais com os quais colaboramos.

A consequência disso seria uma continuidade entre a tendência das mônadas a assemelharem-se e a criação de formas crescentemente abstratas de igualdade que seriam codificadas, por exemplo, na área do direito. Ou seja, uma tendência de produzir semelhanças entre elementos conduziria eventualmente para o surgimento de unificações cada vez mais “simbólicas” e purificadas, sendo o direito e a matemática como veremos, - cada um com seu tipo respectivo de “igualdade” -, dois desses. Aqui, semelhança e igualdade funcionalmente se aproximam. Essa produção de semelhança ou igualdade “idealizadas” mostra-se por exemplo

quando Tarde argumenta que isto seria “uma condição sem a qual dois seres não saberiam obrigar-se um para com o outro e reconhecer direitos de um sobre o outro”, ou seja “eles terem um fundo de ideias e tradições comuns, uma língua ou um tradutor comum, semelhanças tão estreitas formadas pela educação” (TARDE, 2013, p. 94); ou, numa linha parecida a “solidariedade jurídica” teria “um caráter puramente social *porque pressupõe um tipo de semelhança que é devida à imitação*” (p. 96, grifos nossos). Ou seja, enxergamos como essa tendência na direção de uma generalização crescentemente mais bem difundida, – generalização como propriedade emergente, que seria o próprio ‘assemelhar-se’ das mônadas – passa a caracterizar cada vez mais o campo social resultando, por exemplo, na codificação de formas jurídicas no sentido de direitos que seriam reconhecidos por todos os membros do grupo. Isto refletiria naquela “profunda continuidade entre [as] manifestações concretas de ação e atenção em parceria e práticas e produtos culturais mais abstratos tais como instituições culturais” já ressaltada por Tomasello. Mas tais formas seriam no fundo mais uma expressão da tendência do universo de repetir-se, uma outra modalidade expressiva de uma dinâmica do próprio universo, situando-se dentro deste movimento. Para Tarde “um desejo por coordenação-lógica tem sido intensificado e canalizado pela influência de um ambiente social” (p. 73). Sendo assim, o reconhecimento de direitos, por exemplo, poderia ser uma expressão desse “desejo por coordenação-lógica”. O movimento do assemelhar-se, que já se desloca pelos campos sociais do universo, devido à ação repetida de seus componentes nos seus processos de auto-possessão, vai intensificando tal tendência. A reprodução imitativa das crenças e dos desejos dos outros, ou seja, a semelhança dos conteúdos intencionais encontrados no ambiente, gerará essa coordenação lógica das relações sociais. Através da persistência do ambiente social e a tendência de intensificação do ‘assemelhar-se’ se pode observar as “leis de razão social”, como sendo um “*desejo por um máximo de crença estável e forte*” (p. 73, grifos nossos). Certeza, crença forte e a organização de um ambiente onde tal crença pode encontrar continuamente sua expressão por meio de modos de previsibilidade, sejam eles infraestruturais, legais ou epistemológicos, seria mais uma manifestação do assemelhar-se.

Tarde, portanto, identifica a força expansiva dessa igualdade hipotética agindo em diversos campos além apenas daquele do Direito, afirmando que:

a matemática é uma ciência e mesmo o protótipo da ciência. Por quê? *Porque em parte alguma é realizada uma eliminação tão completa do lado dessemelhante e individual das coisas, em lugar algum elas se apresentam sob o aspecto de uma repetição tão precisa e tão definida, e de uma oposição tão simétrica.* A grande lacuna da matemática é a de não

enxergar, ou enxergar mal, as adaptações dos fenômenos. Daí advém sua insuficiência, tão vivamente sentida pelos filósofos, mesmo e especialmente por geômetras como Descartes, Comte, Cournot. (TARDE, 2012, p. 21).

Devemos lembrar nesse momento da ponderação de Tarde sobre “sacrificar a importância, e mesmo, se isso é possível, a realidade do composto e do diferente no individual, de você e eu, à importância e à realidade do simples e do idêntico”. Somos compostos e diferenciados por sociedades onde a agência de uma sociedade media a de outras, o que resultaria numa rede de agenciamentos entrelaçados como a condição de possibilidade da persistência de qualquer identidade específica concebida como um fato simples. Deve-se notar então, que esse contraste entre fato simples e fato composto, já introduzido no capítulo dois, possui um peso metodológico importante, na medida em que se quereria formalizar a relação entre as diversas sociedades operando em escalas diferentes. Nesse sentido, temos que nos perguntar o que precisa agir para que tal entidade possa se manter no mundo; ou dito de uma maneira inversa, nenhuma identidade se mantém sem a colaboração de sociedades alheias, ao passo que não se pode afirmar que qualquer identidade não seria, na verdade, diferenciada. Ao mesmo tempo, temos de entender, que esse “sacrifício”, não seria *meramente* uma condição negativa. Ao contrário, tal processo também teria suas consequências constituintes. A matemática, nesse sentido, seria uma espécie de extensão desse processo de sacrifício do diferente para poder operar a partir de entidades “puras” ou “purificadas”. Segundo Tarde, a matemática deve tanto sua força quanto sua fraqueza precisamente a essa capacidade de purificar; sua agência consistiria numa habilidade, de certa maneira cosmologicamente *sui generis*, de reificar tais seres “iguais” e iguais porque devidamente purificados, e isso em contraste a uma premissa fundamental da Monadologia segundo qual sempre se trata de sociedades diferenciando qualquer identidade. Sendo focada na reprodução de algum elemento repetido, entretanto, toda ciência que se pauta na investigação das repetições do universo, depende desse gesto fundante. Por isso, a Monadologia enquanto ciência das mônadas se situa num ponto ambivalente entre a diferenciação e a normalização. Novamente, entende-se que a sociologia de Tarde enquanto ciência da sociedade, que se dirige às imitações que costuram a expansão dessas mesmas sociedades passíveis de serem cientificamente tratadas, se enquadra nesse gênero. Tarde, como já vimos, ressalta a operação dessa igualdade em outras esferas, encontrando-a também no nível social onde “a igualdade dos direitos e das posições é o único equilíbrio estável e definitivo dos amores-próprios em contato prolongado” (TARDE, 1992, p. 121). É notável que para Tarde, seria justamente nesse contexto dessas sociedades de

igualdade crescente, enquanto atributo de seus membros, que poderia também haver *um reconhecimento potencial e concomitante da diferença singular de cada um dos elementos*. Ou seja, um equilíbrio entre a repetição “perfeita” da identidade categórica e a expressão da diferença primordial, num ambiente onde a igualdade crescente abre o caminho para a expressão maior da diferença, tendência divergente que para Tarde caracteriza o universo monadológico de uma maneira geral. Como uma consequência da expressão dessa tendência, isto é, a tendência da mônada de avidamente se espalhar ao mesmo tempo que a diferença vai se externalizando cada vez mais, Tarde nota que:

A sede teórica do espírito revela uma verdadeira tendência ao infinito, aqui o infinito da descoberta – tendência inerente tanto ao germe vivo como ao espírito, a toda força viva ou latente, à atração, à luz dos sóis que se estende no vazio, utilizada aqui e acolá, ao acaso, por alguma metade de planeta. (TARDE, 2007, p. 226, grifos nossos)

Se Tarde resolveu a dualidade matéria espírito pelo lado do espírito, trata-se de um movimento rumo a um infinito enquanto verdadeira “fenomenologia do espírito”. Tal infinito se confunde finalmente com o destino da Monadologia enquanto modalidade de reflexão especulativa ou prática hipotética cujos atores – as mônadas – se manifestam por meio do ‘assemelhar-se’ pelo qual elas se espalham, e assim se apoderam do terreno do universo, de uma maneira *hipoteticamente* infinita. Aqui a criatividade se visa de uma forma imediata, ou seja, não mediada pelas contingências que *de fato* a mediam, imagina-se assim, como veremos no próximo capítulo infinitamente plástico, um cérebro capaz de formular redes num espaço tempo ideal. Seria esse infinito hipotético, que representa a possibilidade dessa “descoberta” do terreno do universo na sua extensão maior, ao passo que, se as mônadas visam conquistar o universo se espalhando por se assemelhar, o infinito da especulação a partir das leis, mas além disso, da mais pura possibilidade de ‘especular’ fora de qualquer finitude, seria uma operação máxima dessa tendência. O “se” desabrocha num gesto de criação de leis e finalmente do próprio infinito enquanto possibilidade de criação. Sendo assim, Tarde observa como: “a imaginação corresponde ao conteúdo *não real* das leis, assim como a memória a seu conteúdo *real*” (TARDE, 2007, p. 227). A memória nesse sentido, sempre se dirigia à repetição; memória enquanto forma de imitação sub-social sempre se referia à dimensão repetitiva do universo; imaginação estende uma tendência já aparente da memória e de sua generalidade consequente. Ou dito de outra forma, a memória seria o meio transparente condensado a partir da passagem repetitiva do tempo. Se a memória permite a identificação de casos repetidos, e a imaginação pratica uma

extrapolação de leis consequentes, isto é, trata-se de uma extensão de uma dinâmica já latente na memória. Ao mesmo tempo, Tarde igualmente afirma que as “leis – juízos universais, no caso das leis civis; juízos universais e necessários, no caso das leis naturais – *são palácios incomensuráveis com os fenômenos que as travessam* e que não parecem feitos para tão majestosas construções. Um desejo de infinito acha-se no fundo das leis” (TARDE, 2007, p. 212, grifos nossos). Sendo assim, o duplo movimento do “assemelhar-se” e do “diferir-se” se mostra perenemente ativo nessa construção onde a universalização da lei e a primordialidade da diferença se encontram numa contraposição, mas isso enquanto duas tendências concomitantes do universo e aspectos contrários ativos na Monadologia enquanto ciência das mônadas e suas sociedades.

* * * *

Expandindo nosso foco da escala neuronal do capítulo anterior, passamos neste capítulo a considerar o nível mais propriamente socioantropológico implicado na sociologia de Tarde. Já se nota que para Tarde “a espécie humana, enquanto espécie viva, é o domínio aberto à irradiação do gênio inventivo”. A imitação como ato facultativo da expansão das sociedades humanas, nutrida pela “irradiação do gênio inventivo” da invenção, evidencia um caso específico dos graus de possessão que povoam as diversas modalidades de repetição universal. Neste capítulo, pretendíamos investigar como certa tendência de concatenação de imagens na mente, – o que seria reflexo da agência do cérebro ao ligar conjuntos de neurônios em redes associativas – poderia mediar a difusão da intencionalidade pelas sociedades humanas. A conexão de imagens de vários tipos na mente, sejam elas proprioceptivas ou exteroceptivas, produz sobreposições ou amálgamas proto-metafóricas, que poderiam funcionar como um contexto gerativo para a invenção de novas crenças e novos desejos. Pode-se sustentar, então, que uma das consequências dessa tendência da mente de aglomerar imagens seria a invenção “metafórica” de desejos e crenças. Tomasello elabora sua teoria pautada na proposição de uma capacidade de *compartilhar intenções* que também é uma instância de certo “gênio inventivo” baseada na sobreposição de perspectivas observacionais que conformam o espaço desse compartilhamento. Por isso, ao mesmo tempo que este continuum de imagens mescladas possibilita maneiras mais apuradas de colaboração em conjunto no contexto de tarefas pragmáticas, também ele funciona como o ambiente de agenciamento da invenção. Se a sociedade de Tarde é composta pela *imitação de crenças e desejos* – ou seja, a reprodução e difusão de posturas intencionais por uma

multiplicidade de agentes imitativos – esse continuum de “perspectivas sobre perspectivas”, ou, perspectivas enquanto signos de outras perspectivas, proposto por Tomasello, que compõe o espaço das intenções compartilhadas, destacaria esse contágio de posturas intencionais imaginado por nosso sociólogo. O desenrolar histórico das sociedades humanas, estruturado pelas transformações das crenças e dos desejos que ordenam o espaço lógico-social da intencionalidade, encena esse ambiente onde humanos compartilham intenções e assim, vão consolidando sua própria intencionalidade por imitação. Haveria uma “exploração” desse continuum onde se pode “encontrar” a intencionalidade alheia e assim, ir costurando sua própria agência como uma função dessa sensibilidade à intencionalidade dos seu coespecíficos. Já notamos que para Tarde há a “sensação de uma coisa senciente, a volição de uma coisa volitiva, a crença em uma coisa crente, em resumo, em uma pessoa, *na qual a pessoa que percebe se reflete e que ela não poderia negar sem negar a si mesma*”. Intencionalidade nesse sentido, torna-se *constitutivamente dependente desse espelhamento* de intenções para poder *coordenar* tarefas conjuntamente para que o agente possa exercitar sua agência, exigindo tanto a observação das intenções e ações do outro bem como as suas. Podemos entender a afirmação de Tarde a respeito da “atividade do eu” que “exprime-se por uma dupla reação contra as impressões do exterior. Longe de ser o resultado de uma simples justaposição, *a ligação das imagens e das sensações em nós efetua-se em virtude de um duplo amálgama: a crença e o desejo*”. O modelo observacional de Tomasello então, segundo o qual agentes entendem suas próprias ações e intenções por meio dos outros vai ao encontro dessa composição que seria mais do que uma “simples justaposição de imagens e das sensações em nós”, mas passa pela coordenação de nossas crenças e desejos com os do outro. Existe um eu que “distingue e se distingue” e “modifica e se modifica”, mas em um ambiente composto por outros sujeitos que também modificam e distinguem, agindo *enquanto* elementos desse ambiente. A capacidade de “*coordenar*” desejos e crenças – essa tarefa paradigmática da sociologia de Tarde – junto com os dos outros, repousa na raiz da formação da sociedade, como na proposta da intencionalidade compartilhada de Tomasello. Relevante para nossos propósitos aqui é que a invenção que caracteriza o tipo de repetição social humana, vem justamente da recursividade envolvida na sobreposição das imagens implicada nesse modelo de sensibilidade social. Nos campos potenciais de criatividade, sejam eles linguísticos, artísticos, matemáticos, etc. novidades são produzidas por meio da junção de imagens de uma maneira inédita que gera a possibilidade de ir modulando esses campos pela introdução de “novas

metáforas”. Se a ação conjunta de colaboração exige a sobreposição recursiva de imagens na mente, ser capaz de modular esses campos depende da habilidade de assimilar ou imitar crenças e desejos já existentes e colocá-los em configurações “metafóricas” novas. Uma habilidade que se instaura no campo mais limitado da colaboração, vai se espalhando, tornando se central para a criatividade. A consequência final disso para Tarde será o surgimento de formas abstratas de raciocinar e a possibilidade de formular leis como uma extensão do processo de repetição.

5. CAPÍTULO V

5.1.1 A plasticidade e a cosmologia evolucionária

A plasticidade neuronal é uma dimensão do cérebro que vem despertando cada vez mais interesse ao longo das últimas décadas. Tal capacidade de se constituir, formando e transformando suas redes neuronais, e assim conformando padrões de funcionamento relativamente estáveis, - porém, passíveis de reconstituições futuras - é uma característica marcante do cérebro. Do ponto de vista mais especificamente cerebral então, poderíamos encontrar a plasticidade neuronal envolvida em inúmeros processos de desenvolvimento e aprendizagem nos quais nossos sujeitos imitativos se envolvem de acordo com a concepção sociológica de Tarde. A plasticidade, entretanto, não se restringe ao tipo meramente neuronal; ser plástico seria uma característica de fenômenos do cosmo de modo geral. O filósofo Charles Sanders Peirce, abordando a plasticidade dessa perspectiva mais ampla, e citando seu colega pragmatista William James, observa que para “Professor James (...) ‘os fenômenos de hábito (...) se devem à plasticidade dos (...) materiais.’ Ora, a plasticidade dos materiais quer dizer possuir um baixo limite de elasticidade” (PEIRCE, 1998, p. 258). Primeiramente, pode-se notar que segundo Peirce, a capacidade de contrair hábitos, se deve à própria plasticidade e o grau relativamente baixo de elasticidade dos materiais ao “esticar-se”. Segundo essa leitura, a matéria plástica age como aquele substrato capaz de incorporar formas estáveis novas, facultando a manutenção de um hábito contraído, mas ao mesmo tempo, apresentando um limite para a extensão dessa mutabilidade. Poderíamos lembrar nesse contexto a importância atribuída ao hábito por Tarde enquanto um dos tipos “sub-sociais” de “auto-imitação”, que constituem o sujeito imitativo, mediando assim a possibilidade da assimilação de desejos e crenças do ambiente social. Peirce então, ressalta uma característica importante da plasticidade, que igualmente diz respeito à contração de hábitos: a de manifestar-se dentro do limite da elasticidade de uma matéria *finitamente* plástica; dessa forma, trata-se da relação elasticidade/plasticidade. Ou seja, a plasticidade não seria uma passibilidade ilimitada de transformação; ela opera de acordo com uma faixa de tensão e relaxamento que manifesta o leque de mutabilidade possível para dada matéria. Por isso, seria uma questão de nos atermos à matéria em questão para que possamos determinar o grau de plasticidade em jogo, ou até onde o

“elástico pode se esticar”³⁰ antes de não poder voltar à forma anterior, condição essa que igualmente diria respeito ao cérebro. Assim, a plasticidade existe num estado “dialético” entre as possibilidades de transformação que ela engloba e os limites dentro dos quais essa matéria funciona de acordo com sua elasticidade nativa. Tendo deixado para trás uma forma ou outra, por exemplo, dada matéria não necessariamente conseguirá retomar sua forma anterior futura ou imediatamente; haveria uma restrição temporal neste sentido. Tarde, de fato, argumenta que a agência plástica das matérias é dependente justamente desta finitude, observando que “o simples fato da mudança das coisas demonstra a limitação do Ser. *A infinidade seria um obstáculo à mudança (...)* o infinito deve ser imutável” (TARDE, 2007, p. 214, grifos nossos). Algo infinitamente plástico seria paradoxalmente imutável; a relação “limite/possibilidade” (L/P) atrelada à relação “plasticidade/elasticidade” (P/E) vincula-se, portanto, à condição segundo a qual “a realização de *todos* os possíveis é impossível. Por duas razões: a infinidade dos possíveis e a finitude do mundo” (p. 212). Temos de ter algum mecanismo de filtração para que a fonte dos possíveis não inunda de uma só vez o campo do atual, como um rio descontroladamente desencadeando processos de transformação. A relação plasticidade/elasticidade (P/E) serve nesse sentido de regular ou organizar o comportamento dos materiais na composição (L/P) de um cosmo. Plasticidade deveria mostrar um potencial *relativo* expresso dentro de certas fronteiras funcionais; um grau de plasticidade implica numa finitude elástica dada, plasticidade infinita seria um tipo de imutabilidade onde mudança não passaria nunca, ou mudança aconteceria a todo momento num fluxo ininterrupto, o que daria na mesma coisa. Sendo assim, a agência dos materiais decorrente da capacidade de assumir formas novas deveria ser simultaneamente possibilidade e limitação, implicando também na restrição de outras possibilidades.

Em segundo lugar, embora possa parecer uma metáfora constituída entre plasticidades neuronal e material, tanto para Tarde quanto para Peirce, a formação de “hábitos” seria uma característica essencial de suas visões cosmológicas evolucionárias, hábito sendo, então, uma

³⁰ De uma maneira parecida, Steven Pinker em *The Blank Slate* (2016) argumenta que a plasticidade não deve ser entendida como uma faculdade equivalente nos tempos atuais, à *tabula rasa* dos empiristas clássicos, funcionando como um substrato indefinidamente capaz de absorver informação vindo de fora, mas possuindo nenhuma estrutura própria. De acordo com a concepção empirista, aquilo que se encontra na mente teria sido lá depositado pelo mundo externo, fazendo da mente meramente um substrato passivo para a inscrição da informação. Ao contrário dessa perspectiva, entender-se-ia que a mente possui sim, certas *tendências* e *propriedades* nativas que lhe organizam ou “estruturam”. Porém, ao mesmo tempo que concordaríamos com Pinker nesse ponto, não será o argumento defendido aqui uma retomada da concepção de ‘natureza humana’ como ele defende, mesmo que seja para ele uma “natureza humana complexa”.

função que perpassa a multiplicidade ontológica do cosmo. Assim, Peirce supõe “uma cosmologia evolucionária, onde todas as regularidades da natureza e da mente são produtos de crescimento”, uma concepção que vai ao encontro de “um idealismo de inspiração schellingiana, que afirma a matéria ser *mente*³¹ meramente especializada e amortecida” (PEIRCE, 1998, p. 202, grifos nossos). Retomando uma citação já considerada no segundo capítulo que retrata de tal cosmologia evolucionária, Tarde defende que “desde [o] primeiro nascimento do tempo³², esses átomos triunfantes, imitados por seus escravos igualmente atrativos, acaso cessaram um instante de atrair e de vibrar? Por ter se espalhado contagiosamente no espaço ilimitado, seu poder de condensação teria diminuído?” Ampliando esse argumento, Tarde descreve como “um primeiro tipo atômico transmitido vibratoriamente a partir de um ponto – o do hidrogênio, por exemplo – impôs-se por toda ou quase toda a extensão material, e que, por derivações sucessivas do hidrogênio primordial, (...) todos os outros corpos reputados simples – cujos pesos atômicos, como sabemos, são com frequência múltiplos exatos desse elemento – se formaram.” Sendo assim, os elementos materiais supostamente simples cresceram para atingir tal estado de diversificação via um processo evolutivo de expansão e posse conjuntiva. Esse ponto, Tarde esclarece ainda mais ao afirmar que “já que existem atualmente heterogeneidades químicas, sem dúvida nenhuma, houve em uma época muito remota, formações químicas” (TARDE, 2007, p. 108); ou seja, dado que existe hoje em dia uma diversidade de elementos químicos estabelecidos, devia ter havido um trajeto de evolução e crescimento, precisamente como ainda presenciamos no reino dos seres biológicos e ainda mais no campo social³³. Haveria um movimento que vai englobando dentro de regimentos cada vez maiores, elementos cuja diversificação seria posteriormente entendida como a *estrutura* química diversificada do cosmo. De maneira concomitante, Tarde demonstra um isomorfismo entre os níveis cosmológicos diversos ao observar que “essa conformidade aos precedentes que se chama de hábito ou de hereditariedade -

^{31 30} Já vemos Tarde falando anteriormente de “*a matéria e o espírito, confundidos [no segundo]*”, assim como Peirce, pressupondo uma primazia do “espírito”/“mente” em relação à matéria. Veja página 17.

³² Nesse sentido, se Tarde entende que há “a formação de toda coisa por propagação a partir de um ponto.” (p. 40), pode-se imaginar que o mesmo igualmente aplicar-se-ia a universos de uma forma geral? Universos nascem e se propagam a partir de um ponto?

³³ Podemos lembrar nesse momento da discussão a respeito do contraste entre “o universo ordenado” e o universo que cresce a partir de uma “irregularidade primordial (p. 40), onde “as posições dos centros secundários também serão não ordenadas e a sua irregularidade será igual à dos centros primários. Portanto, nunca haverá no mundo qualquer coisa senão *a mesma quantidade de irregularidade* para assim falar, só que parecerá sob as formas mais mutáveis.” Esse universo crescente e em expansão parece novamente estar em jogo aqui, repartindo a “mesma quantidade de diferença” ao longo de um continuum em expansão.

digamos, numa palavra, hereditariedade, *já que o hábito é uma hereditariedade interna e a hereditariedade é um hábito exteriorizado* – é a forma propriamente vital da repetição” (TARDE, 2012, p. 27, grifos nossos). Percebe-se assim que cada campo se caracteriza tanto de acordo com seu próprio modo de posseção monadológica habitualmente repetida, quanto o percurso evolucionário que esse modo de posseção demonstra naquele campo. Estendendo esse isomorfismo, Tarde apresenta outro exemplo das hipóteses ousadas típicas de seu pensamento:

quanto aos químicos e aos físicos, não falemos disso. Não ousam ainda prever a época em que lhes será permitido organizar, por sua vez, *a árvore genealógica das substâncias simples* e em que um deles publicará sobre a *Origem dos átomos*³⁴ um livro destinado a tanto sucesso como a *Origem das espécies* de Darwin. (TARDE, 1984, p. 33, grifos nossos).

Se os seres biológicos, passaram por um processo de evolução passível de ser desvelado numa árvore genealógica, do “hábito exteriorizado” da hereditariedade, igualmente se pode afirmar que os elementos físicos e químicos devem mostrar uma tendência hereditária homóloga, apenas numa escala temporal distinta. Ou seja, não seria exagero dizer que para Tarde essa tendência evolucionária, a de evoluir hábitos, da hereditariedade interna dos hábitos e do hábito exteriorizado da hereditariedade, estendendo-se para os materiais químicos mais basilares do cosmo, deve penetrar até os fundamentos do nascimento do tempo. Sendo assim, Tarde chega a falar do “real apoio que a doutrina da evolução fornece às hipóteses monadológicas” (TARDE, 2007, p. 63), isto é, a extensão das transformações das posseções monadológicas desde os primordiais do tempo. Peirce por sua vez sustenta que “a lei envolve um elemento de

³⁴ De fato, Greene em seu livro *Até O Fim do Tempo* (2020), pode descrever como “a construção de átomos complexos é um processo intrincado, que exige tempo. Requer uma série extremamente específica de etapas nas quais as consideráveis quantidades prescritas de prótons e nêutrons *se fundem em vários aglomerados, os quais, em seguida, precisam encontrar por acaso nódulos complementares específicos, fundir-se a eles, e assim por diante*” (p. 90, grifos nossos). Estende-se assim um processo sintético mediante atos de posseção, gerando a complexidade da heterogeneidade química. Greene também observa que “logo depois do Big Bang, apenas as poucas primeiras espécies atômicas teriam sido sintetizadas. A matemática nos permite calcular suas abundâncias relativas: cerca de 75% de hidrogênio (um próton), 25% de hélio (dois prótons, dois nêutrons) e traços residuais de deutério (uma forma pesada de hidrogênio, com um próton e um nêutron), hélio-3 (uma forma leve de hélio com dois prótons e um nêutron) e lítio (três prótons, quatro nêutrons)” (p. 90-91). Trata-se das “formações químicas” por trás da “heterogeneidade química” atualmente conhecida. Haveria uma divergência com as afirmações de Tarde, no sentido de que esse processo se deu dentro de um período de tempo bastante curto. A possibilidade dessa rápida diversificação, todavia, depende de outra condição que Tarde igualmente ressalta como primordial, a saber, a *da expansão*; como se vê, não é somente elementos constituintes do universo que tendem a se espalhar como observamos no capítulo dois, é que como agora sabemos, o próprio universo *está expandindo*, e que conforme uma hipótese atual sugere, passou por um período inflacionário inicial, e continua expandindo numa velocidade crescente. Esse breve período de inflação indica que essa diversificação inicial se deu num espaço muito menor relativo ao espaço que o universo atualmente ocupa (GREENE, 2020).

generalidade. Ora, dizer que a generalidade é primordial, mas generalização não, é como se se dissesse que a diversidade é primordial, mas a diversificação não. Tal argumento inverte a lógica” (PEIRCE, 1998, p. 259-260). A argumentação dos dois nesse aspecto, se mostra profundamente convergente. Deste ponto de vista, todas as regularidades habituais no cosmo assumidas mediante a plasticidade dos materiais e apreendidas pela ciência – que também abarcaria as imitações sociais às quais se volta a sociologia de Tarde – seriam fruto da “contração de hábitos”. Por isso, os dois argumentam que uma cosmologia evolucionária implicaria num papel essencial para a plasticidade como condição de possibilidade da evolução do cosmo através da adoção de hábitos inéditos. Faculta-se a contração de hábitos novos e suas consequentes reproduções, que apenas posteriormente seriam entendidas como expressivas de leis, como vimos no final do capítulo anterior.

Em última instância, Tarde expande essa condição ao afirmar que “quando vir este Universo, diga a si mesmo que ele deve sua existência à imolação de milhares de outros universos” (TARDE, 2007, p. 216). Finalmente, pode-se afirmar então, que universos também podem ter “árvores genealógicas”, ou que houve “*nascimentos de tempos*”? “A origem dos átomos” remeter-se-ia a eventos cosmogênicos particulares como condição de possibilidade desse ou daquele grau de plasticidade e uma consequente contração de hábitos cosmológica, hábitos que seriam na última instância “as leis” de cosmos específicos? Dessa maneira, Tarde declara

quantos abortos supõe a panspermia! Seguramente, os abortos formam, no mundo, uma esmagadora maioria. Não fazemos um movimento, seja corporal, seja mental, sem esmagar milhares de germes, sejam seres vivos, sejam ideias, sem aniquilar mundos possíveis. (ibid.)

Trata-se, portanto, dos próprios limites dentro dos quais o cosmo se expressa como uma onda de plasticidade que perpassa os processos de transformação e generalização que habitam seu campo com seres finitos. Novamente, deve-se reforçar que um cosmo onde o campo do atual fosse constantemente inundado por todos os possíveis tornar-se-ia informe ou imutável. Ou em outras palavras, se o atual possui uma forma seria porque o rio dos possíveis não pode inundar o delta do atual de uma só vez; a boca da plasticidade que regula a passagem entre os possíveis e o atual restringe necessariamente o fluxo dos possíveis nesse sentido. Peirce em certo momento, especula sobre uma combinatória de universos, onde a plasticidade dos arranjos possíveis das próprias leis, seria uma questão de cálculo probabilístico. Sendo assim, ele argumenta que

A probabilidade relativa deste ou daquele arranjo da Natureza é algo que teríamos o direito de discutir se universos fossem tão numerosos quanto amoras silvestres, se pudéssemos colocar uma quantidade deles numa sacola, mexê-los bem, escolher uma amostra deles, e examiná-los para determinarmos qual proporção de um arranjo e qual proporção de outro. Entretanto, mesmo naquele caso, um universo mais alto nos conteria, a respeito de cujo arranjo a concepção da probabilidade não haveria nenhuma aplicabilidade. (PEIRCE, 1998, p. 98)

Peirce parece se referir dessa forma à “origem desconhecida e incognoscível das repetições universais” onde se acarretaria uma pluralidade de possíveis origens. Nesse espaço de possibilidade, todavia, dado deslocamento entre uma origem ou outra, ou um conjunto de leis possíveis ou outro, ganharia um valor que define a probabilidade desta ou daquela origem. Peirce aqui estaria perguntando não a respeito de um grupo de universos possíveis cujas conformações respectivas seriam elaborações individualizadas de um só arranjo de leis, compartilhado dentre aquele conjunto de universos. Ao contrário, perguntamos acerca da plasticidade de um espaço de possibilidade de leis possíveis onde universos distintos seriam a expressão de conjuntos de leis distintos devido a escolhas tomadas em certos momentos da evolução daqueles universos que desencadeariam tendências diversas. É importante notar aqui que estaríamos argumentando que leis são abstrações emergentes de conjuntos de comportamentos estatisticamente desenhados, que por sua vez seriam fruto de propagações a partir de um ponto como defende Tarde. Assim, universos seriam caracterizados por escolhas feitas em certos momentos de sua expansão que vão se ramificando ao longo do continuum desse universo. Concebendo desses pontos como bifurcações no roteiro histórico de eventos cosmogênicos evolucionários, pode-se imaginar como

para os sistemas instáveis eles se tornam fundamentalmente probabilísticos e exprimem o que é possível, e não o que é “certo”. Isso se mostra particularmente surpreendente se consideramos que estamos analisando o universo nos seus primeiros instantes de vida: podemos compará-lo a *uma criança recém-nascida, que poderia tornar-se um arquiteto, músico ou bancário, mas não pode ser todos esses personagens ao mesmo tempo*. A lei probabilística contém, evidentemente, flutuações e até bifurcações. (PRIGOGINE, 2000, p. 80)

Poderíamos perceber que toda a sociologia de Tarde é permeada por essas flutuações e bifurcações, as intensidades variáveis dos fluxos de imitação e as bifurcações instanciadas pelas invenções³⁵. Os fluxos de imitação e as pontuações de invenção indicam processos regidos por dinâmicas de semi-estabilidade dependente dos limites da elasticidade e plasticidade decorrente dos materiais, determinando assim os hábitos constitutivos de cada campo. Propagações de repetições são expansões que determinam dada continuidade e a abrangência de um campo

³⁵ Veja o gráfico “Um mapeamento hipotético de fluxos de imitação e invenção” na página 36.

empírico, cuja persistência expressaria uma lei vista a partir de certo nível de abstração. Mas no caso, trata-se de uma extensão que se desenrola no âmbito do cosmo inteiro e o faz desde os primordiais do ‘tempo’. Também considerando essa questão de bifurcações e a relação com a plasticidade e sua facultação de capacidades, Tarde retomando a figura da “criança recém-nascida³⁶” descreve como “a criança *nasce no mundo com uma aptidão indeterminada a falar qualquer língua*. Quando aprendeu sua língua materna, ela perdeu essa aptidão inata” (TARDE, 2007, p. 220, grifos nossos). Se é possível afirmar que crianças passam por processos ontogenéticos, pode-se sustentar que universos igualmente passam por um tipo de cosmo-ontogenia? Estendendo tal homologia, Tarde concebe de “*um espírito ricamente dotado, que teria cultivado todas as suas aptidões, sem executar uma só. Ele será neutro, chato, sem originalidade*. Opor-me-iam em vão o exemplo de Goethe; ele só se tornou realmente grande depois do sacrifício de sua vocação para a pintura e, provavelmente também, de muitos outros talentos” (p. 222). Como Goethe, um universo nesse sentido, só demonstra a capacidade de formas de realização específicas posto que em certo momento de sua evolução escolheu dado curso de desdobramento, ou seja, houve bifurcações evolucionárias específicas que definem o desenrolar de fato dessa evolução. Não podemos imaginar um universo infinitamente rico em expressões cosmológicas, bem como não seria viável conceber uma matéria infinitamente plástica ou um cérebro capaz de uma plasticidade infinita e finalmente indeterminada. Tal entidade teria de ser como já vimos, simultaneamente informe e imutável. Tem de haver algum sistema de filtragem ou limitação ontológica segundo o qual o campo da atualidade não seja saturado pelo conjunto de possíveis putativamente subjacente ao atual. Nesse sentido, a plasticidade serviria enquanto operador dessa filtração.

5.1.2 As leis do acaso

Dado tudo isso, tanto para Tarde quanto para Peirce, a cosmologia evolucionária levantaria uma questão no que tange à existência da variedade no cosmo. Ao considerarmos esse ponto, a plasticidade mostrar-se-ia central tanto na emergência da variedade quanto na da normatividade, num contexto onde Peirce e Tarde contrastam suas perspectivas evolucionárias

³⁶ Retoma-se nesse momento o tema da ontogênese como vimos no capítulo anterior da criança que seria “sem dúvida, um verdadeiro sonâmbulo; *quanto mais ela cresce, mais complexo o seu sonho se torna, até que ela pensa que, por conta dessa mesma complexidade, ela acordou*” (p. 119). Seria somente que se trata nesse caso do ‘sonho’ crescentemente complexo do universo, ou seja, o processo cosmogenético e seus desdobramentos evolucionários.

com o mecanicismo. Ao abordar a distinção entre o mecanicismo e uma postura evolucionária, Tarde argumenta que

Há uma contradição não percebida em afirmar, de um lado, que um organismo é um mecanismo formado em virtude de leis puramente mecânicas e, de outro, que todos os fenômenos da vida mental, inclusive os dois acima mencionados [crença e desejo], *são puros produtos da organização criados por ela e não existem antes dela*. Com efeito, se o ser organizado é apenas uma máquina admirável, ele deve sê-lo tanto dessa máquina como de todas as outras, nas quais não apenas nenhuma força nova, *mas também nenhum produto radicalmente novo poderia ser criado pela virtude dos mais maravilhosos agenciamentos de engrenagens*. Uma máquina é somente uma distribuição e uma direção especial de forças preexistentes *que a atravessam sem se alterar essencialmente*. (TARDE, 2007, p. 71, grifos nossos)

Tarde em outro momento também sustenta que para o mecanicismo, seria “como se no universo [houvesse] apenas leis reputadas imutáveis e onipotentes, visando a equilíbrios estáveis, e *uma substância reputada homogênea sobre a qual se exercem essas leis*” (p. 105, grifos nossos). Tarde ressalta como tal concepção não deixaria espaço para a evolução, uma vez que “do casamento do monótono e do homogêneo, que pode nascer senão o tédio? Se tudo vem da identidade e se tudo visa e dirige-se a ela, qual a origem desse rio de variedade que nos deslumbra?” (ibid.). Consoante a isso, Peirce observa que a partir da “variedade múltipla e inesgotável do mundo, [temos] que admitir que a lei mecânica não pode dar conta disso nem um pouco” (PEIRCE, 1998, p. 196). Sendo assim, para entendermos da possibilidade da existência simultânea da variedade e das leis “o único modo possível de dar conta *das leis da natureza e da uniformidade em geral [seria] lhes supor o resultado de evolução*. Isso assume que não são absolutas, que não são obedecidas precisamente. *Faz um elemento da aleatoriedade, espontaneidade, ou da chance absoluta na natureza*” (p. 162, grifos nossos). Matéria passiva regida por leis, de certa maneira “transcendentais” ou exteriores, que se impõem sobre essa matéria como se fosse de fora, “de cima para baixo”, não seria coerente com um universo onde se presencia evolução e transformação. Para Tarde, como já citamos no capítulo dois, “repetição significa repetição conservadora, causação simples e elementar sem nenhuma criação, pois como mostram a transmissão de movimento de um corpo a outro (...) o efeito reproduz a causa de maneira elementar.” Conforme tal definição, as repetições observadas, inclusive sociologicamente, seriam expressivas de certa “legalidade”, posto que tratar-se-ia de pura semelhança, a certeza que *y* sempre seguirá *x*. Como corolário à existência de transformação e variedade, no entanto, Peirce e Tarde argumentarão que acaso tem que ser integrado ao modelo

da causalidade como elemento essencial³⁷: para Tarde, leis seriam ao contrário a destilação do comportamento em massa de uma multiplicidade de atores, tanto que a generalização estatística de seus atos poderia se aproximar ao estatuto de uma lei. Porém, como condição estatística, trata-se de uma lei probabilística e não de um determinismo puro.

Sendo assim, Tarde identifica uma ‘mistura’ de “Razão” e “acaso”, uma condição primordial na manifestação dos fenômenos, como sendo necessária para a possibilidade da existência da evolução. Por isso, ele distinguiria, citando Cournot

tanto nos acontecimentos históricos como nos fatos geológicos ou vitais, o que eles apresentam de fortuito e o que revelam de racional. Essa distinção é radical e põe frente a frente dois princípios irreduzíveis, um dos quais, a Razão comanda, e o outro, o Acaso, executa e obedece, mas com uma certa latitude de determinação própria e uma esfera inegável de liberdade. (TARDE, 2007, p. 187-188)

Na concepção de Tarde, portanto, o surgimento da variedade e os fluxos da repetição existem numa relação de determinação mútua, um processo relativo de conformação segundo o qual a regularidade sempre estaria subjacente a espontaneidade, bem como o diferir se mostra acoplado ao repetir, sempre prestes a se expressar mediante a bifurcação de um fluxo como o desvio no curso de um rio. No contexto de nossas reflexões acerca da plasticidade seria “essa esfera inegável de liberdade” que opera dentro de “certa latitude” que mais nos interessa. Sendo assim, Tarde declara que “não experimentaria desgosto, ao ler a história, [e] ver nela a inesperada constantemente emergindo de uma causalidade regular, *liberdade surgida da ordem, a fantasia do ritmo, o bordado do tecido*” (TARDE *apud* CANDEA, 2010, p. 4, grifos nossos). Eis porque o raciocínio sociológico estatístico proposto por Tarde serviria para situar esse encontro entre acaso e causalidade como inerente à própria manifestação do desenrolar desses rios de fenômenos regulares e isso sempre na medida em que uma matéria mostra uma capacidade de moldar sua forma e assim, assimilar características novas. Seria essa a agência da matéria assim concebida. De uma maneira parecida, não haveria nenhum contrassenso quando Tarde afirma que:

Também entendemos a história das sociedades como sujeita a leis, a leis muito precisas. [No entanto], *essas leis não impedem de forma alguma a rica diversidade das evoluções sociais*, ao contrário daquelas fórmulas estreitas que buscam canalizar esses grandes rios, esses Renos, Nilos e Mississippis da história, tão caprichosos e selvagens. *Nossas leis, ao contrário, afirmam, por assim dizer, a necessidade dessa liberdade.* (ibid., grifos nossos)

³⁷ “A irregularidade original” já vista na p. 40.

Já notamos no capítulo dois uma complicação da questão do contraste determinismo/livre vontade ao considerar os diversos tipos de dualismo presentes nas perspectivas filosóficas já consagradas vide Kant ou Descartes, por exemplo. Ora entenderemos que tal complicação deve se estender a abarcar a totalidade da cosmovisão de Tarde no que tange à manifestação das regularidades e seu envolvimento na possibilidade do surgimento do novo. Sendo assim, seria razoável situar a sociologia de Tarde dentro de movimentos científicos que encontrarão sua formulação mais ampla no século XX? O químico Ilya Prigogine por exemplo, fala de como uma “reconsideração do ‘caos’ leva (...) a uma nova coerência, a uma ciência que não fala apenas de leis, mas também de eventos, a qual não está condenada a negar o surgimento do novo, que comportaria uma recusa da sua própria atividade criadora” (PRIGOGINE, 2000, p. 8). Nesse sentido, também seria legítimo argumentar que Tarde articula uma espécie de sociologia ou história não-lineares (DE LANDA, 2011), na medida em que sua ênfase num tipo de descrição estatística que pode traçar a relação íntima e inerente entre uma causalidade regular e o papel do ‘acaso’ ou ‘caos’ na conformação de seu percurso se mostra central à sua abordagem, tratando assim de sistemas semiestáveis, sempre capazes de transformações futuras e fundamentalmente evolucionárias em vez de atemporalmente regulados?

Seria nesse momento então, que podemos identificar o que no entendimento de Tarde constituiria a fonte da mutabilidade que se desenrola através da plasticidade das matérias; segundo a sua concepção infinitesimal, haveria:

cidadãos infinitesimais de cidades misteriosas (...) tão longe de nós que não devemos nos surpreender que *o ruído* de suas discórdias interiores não chegue até nós, e suas diferenças interiores, como acredito que existem, devem ser de uma sutileza não apreciável por nossos instrumentos grosseiros. *No entanto, o polimorfismo de certos elementos mostra bem que eles contêm dissidências e sabemos o bastante para suspeitar perturbações e misturas no fundo das substâncias principais.* (TARDE, 2007, p. 110, grifos nossos)

Esse polimorfismo ou plasticidade, que articulam e conformam os rios de repetição constituintes do mundo fenomenal, e que permitem que haja evolução no universo em vez de uma semelhança estática interminável, referem a essa multiplicidade infinitesimal dos elementos constitutivos ainda menores desses fenômenos regulares. No curso da reprodução desses fenômenos regulares, de quando em quando esses “cidadãos infinitesimais” se intrometem para desviar em um sentido ou outro o curso desse rio antes dele retomar a continuidade de seu fluxo repetitivo, agora seguindo numa nova ‘direção’. Eis porque, para Tarde “os atributos que cada elemento deve à sua incorporação no regimento não formam sua natureza completa; ele tem outras inclinações

(...) que lhe vem de seu âmago, de si mesmo, da substância própria e fundamental na qual pode se apoiar para lutar contra a potência coletiva” (p. 106). Peirce, seguindo um raciocínio muito próximo àquele de Tarde, argumenta que “devemos supor a existência de discrepâncias muito mais minuciosas devido à consistência imperfeita da própria lei, um certo desvio dos fatos de qualquer fórmula definida” (PEIRCE, 1998, p. 162-163). Peirce, igualmente observa, - lançando mão do infinitesimal -, que “ao pressupor a precisão da causalidade ceder, não me importo o quão pouco, *seja por um grau estreitamente infinitesimal, - ganhamos espaço para inserir mente no nosso esquema*” (p. 198). Tanto Peirce quanto Tarde então, destaca a existência dessas perturbações infinitesimais que acompanham a força clara de uma causalidade - “repetição conservadora, causação simples e elementar sem nenhuma criação” - como uma aura probabilística que flutua em torno do determinismo das leis. Mas seria justamente esse desvio infinitesimal mínimo que insere mente – espírito – no sistema cosmológico. Se as leis são expressão de uma abstração da generalização estatística do comportamento de uma multiplicidade de atores que se imitam, tais atores por sua vez, devem se referir a elementos constitutivos menores que contemplam dinâmicas probabilísticas que perturbam a implacável regularidade via desvios mínimos e infinitesimais.

5.1.3 Plasticidade neural

Nessa junção Peirce apresenta uma pista que nos facilitaria reencontrar as implicações da plasticidade no âmbito cerebral. Tendo considerado a plasticidade nas suas consequências mais gerais então, podemos voltar a refletir sobre como essa condição se manifesta nesse campo cerebral mais específico. Para Peirce, de todos os fenômenos, a relação entre a regularidade e o infinitesimal mediada pela plasticidade se revela no ambiente cerebral de uma forma exemplar. Começando pelo tema da generalização, ele constata que há

uma tendência generalizante. Mas qualquer tendência universal fundamental deve se manifestar na natureza. Onde devemos buscá-la? Não esperaríamos encontrá-la num fenômeno como a gravidade onde a evolução já chegou ao seu limite final, onde nem mesmo a simulação da irregularidade pode ser encontrada. *Mas devemos buscar essa tendência generalizante ao contrário em áreas da natureza onde encontramos a plasticidade e a evolução ainda funcionando. A coisa mais plástica de todas é a mente humana, e depois disso, o mundo orgânico, o mundo do protoplasma.* Ora, a tendência generalizante é a grande lei da mente, a lei da associação, a lei de contrair hábitos. Também descobrimos em todo protoplasma ativo uma tendência de assumir hábitos. Portanto, fui conduzido à hipótese que as leis do universo foram formadas sob a tendência universal de toda coisa para a generalização e a contração de hábitos. (PEIRCE *apud* ZALAMEA, 2012, p. 22-23, grifos nossos)

A plasticidade da mente humana então, participa de uma plasticidade que a excede, e por isso, seria uma instância mais especializada dessa tendência mais largamente espalhada de contrair hábitos. Para Peirce, no entanto, a mente se mostra um lugar privilegiado para enxergarmos em alto relevo tal “tendência generalizante” que de fato perpassaria todo o cosmo, se bem que de uma maneira menos perceptível para nós. Na mente, no cérebro, devido a seu grau de plasticidade relativamente mais intensa, a operação desta plasticidade saltaria aos olhos com maior clareza. Isto seria em conformidade com a afirmação de Tarde já observada no capítulo dois,³⁸ quanto às velocidades relativas que caracterizam os campos de repetição universal distintos, onde o campo social humano revela uma velocidade mais acelerada referente aos mundos vital e físico. Nessa linha, Tarde ao falar dos elementos menores que nos compõem, descreve o contraste entre sua “eternidade relativa *aparente* e nossa pequena duração (contraste bastante estranho e talvez imaginário)” (TARDE, 2007, p. 110) e mais explicitamente afirma que quanto “à natureza físico-química (...) as suas leis, (...) apresentam um caráter mais durável e relativamente indestrutível. *Mas tampouco se poderia outorgar-lhes um título de eternidade*” (p. 232-233, grifos nossos). Peirce, por sua vez, descreve uma “gravidade onde a evolução já chegou ao seu limite final, onde nem mesmo a simulação da irregularidade pode ser encontrada”, entretanto, trata-se mesmo assim, de uma distinção novamente aparente; na gravidade, lá também houve em certos momentos processos evolucionários atuando. De fato, evolução deve caracterizar o cosmo todo, é somente que ela se revela mais nitidamente em certas dimensões do que em outras, sendo o cérebro um dos lugares privilegiados neste sentido. Dado que segundo Tarde, o campo social, regido pelos atos intercerebrais à distância, demonstra uma velocidade de transformação maior do que os outros campos de repetição universal da biologia e da física, isto seria em consonância justamente com essa plasticidade relativamente mais ampla pressuposta por Peirce. Os atos intercerebrais são mediados justamente por aquele espaço no cosmo onde a plasticidade se mostra mais intensamente, e, portanto, seriam mais sujeitos a essa condição. Em consequência disso, é importante ressaltar como a ‘sociologia-antropológica’ de Tarde deve, necessária e funcionalmente, refletir uma característica cosmológica, captada na produção de suas descrições estatísticas e sociológicas.

³⁸ Veja a página 23.

Já vimos Damásio falar no capítulo três em “um personagem radical que vai mudar o enredo: a célula nervosa, ou neurônio”, explicando como “os neurônios usam seus sinais para influenciar outras células: outros neurônios, células endócrinas (que secretam moléculas químicas) e células de fibras musculares” (DAMÁSIO, 2009, p. 55). Percebe-se, conforme a perspectiva monadológica proposta por Tarde, que o neurônio apresenta esse atributo de agir estatisticamente em comunidades, de constitui-las e de derivar sua agência precisamente através dessa comunalidade assumida por Tarde como característico da mônada em geral, e que aqui permite a aprendizagem de capacidades novas. Essa condição seria articulada pela expressão frequentemente citada “sinapses que disparam juntas, se mantêm juntas” (LEDOUX, 2003, p. 79). Essas comunidades são assim habitualmente constituídas, fruto do disparo comunal das sinapses que produz padrões duradouros. LeDoux, ao retratar da plasticidade no ambiente cerebral destaca uma tensão entre estabilidade e mudança conforme a qual:

Plasticidade em todos os sistemas do cérebro é uma característica inerentemente determinada. Isto pode parecer uma contradição de natureza-criação, mas não é. Uma capacidade inata das sinapses de gravar e guardar informação é o que faz com que sistemas possam codificar experiências. Se as sinapses de um sistema do cérebro particular não podem mudar, esse sistema não terá a habilidade de ser modificado por e manter o estado modificador. Como resultado, o organismo não será capaz de aprender e lembrar através do funcionamento daquele sistema. Em outras palavras, toda aprendizagem, depende da operação da capacidade geneticamente programada para aprender. *A aprendizagem envolve ‘criar’ a natureza.* (p. 9, grifos nossos)

Carregada pelos fluxos de hereditariedade que Tarde também salienta no campo biológico, a faculdade da plasticidade cerebral seria de certa maneira inerentemente “determinada”, ou seja, depositada lá por esses mesmos fluxos biológicos bem como crenças e desejos chegam a mônadas sociais por meio de fluxos de imitação. Ao mesmo tempo, e como já vimos no capítulo três, os neurônios – os agentes monadológicos que gozam desta plasticidade no ambiente cerebral – seriam, por sua vez, uma adaptação ou invenção, a partir das demais células do corpo, invenção essa lembrada e carregada pela memória da genética e o ‘hábito exteriorizado’ da hereditariedade. Essa plasticidade, no entanto, encarna no ser plástico justamente uma dimensão de indeterminação, a capacidade de deixar para trás hábitos antigos e aprender novos. Por isso, argumentaremos que a plasticidade, dentro da visão imitativa da sociedade de Tarde deve desempenhar um papel central, precisamente como ponto mediador que faculta a passagem entre modalidades diferentes de regularidade, - ou de imitação - às quais se dirigem as ciências junto com o infinitesimal que viabiliza o surgimento do novo. Nessa linha, e a partir de Damásio, a

filósofa francesa Catherine Malabou (2008) enumera três tipos de “plasticidade cerebral”, quais sejam:

(1) a modelagem de conexões neuronais (a plasticidade do desenvolvimento no embrião e na criança); (2) a modificação de conexões neuronais (a plasticidade da modulação sináptica ao longo da vida); e (3) a capacidade de concertar (a plasticidade pós-lesão) (assim) plasticidade no sistema nervoso, quer dizer, uma alteração na estrutura ou funcionamento realizados pelo desenvolvimento, experiência ou ferimento. (p. 5)

A criança, durante seu período ontogenético, passa pela primeira fase de modelagem de conexões neuronais principiadas já no embrião, organizando o pano de fundo neuronal que fornecerá o pilar para os processos neuronais subsequentes. Assim, o cérebro inicia um trabalho de auto-organização de sua matéria plástica a partir de seu contato infantil com o mundo para que a criança possa condensar uma estrutura para se situar nele.

Notamos um vínculo estrutural entre esses dois “momentos” neuronais e a concepção de Tarde. Primeiro, há a fase da formação do “sonho” da criança crescentemente consciente, que passa pelo processo de desenvolvimento neuronal para, na sequência, tornar-se um sujeito imitativo plenamente social. As condições iniciais são consolidadas então, de modo a configurar um ambiente cerebral plástico capaz de em seguida responder à ecologia circundante tanto natural quanto social se é que queremos afirmar tal distinção. Como Malabou nota, porém, a plasticidade opera dentro do terreno estabelecido da estrutura anatômica; tratamos mais uma vez portanto, de uma interação entre aspectos estruturais e dinâmicos como no caso da crença e do desejo. Uma faculdade plástica existe num estado de tensão referente a uma condição estruturante que delimita a plasticidade dentro de certo âmbito de funcionalidade. Encontramos aqui um aparente paradoxo quanto à plasticidade. Malabou argumenta que “se não estamos conscientes de plasticidade é porque, de acordo com um paradoxo meramente aparente, *esta é na verdade tão familiar a nós que não mais a vemos*; não percebemos a sua presença, sendo um ambiente em que nós nos mantemos e evoluímos sem prestar atenção a ela” (p. 9, grifos nossos). A relação com a noção de sonambulismo em Tarde, nesse momento é marcante. A consciência não é consciente de si mesma na sua plasticidade; a plasticidade move-se e funciona como se fosse a engrenagem dos bastidores que permite a apresentação da cena no palco, cena essa configurada conforme o empréstimo de sentido através da plasticidade. A consciência, aliás, se ocupa nas mudanças que estão se desenrolando no espetáculo e não naquilo que as torna possíveis. É assim que podemos entender melhor quando Tarde argumenta que a crença e o

desejo são para as sensações o que o espaço e o tempo são para as substâncias. As sensações são trabalhadas ‘por dentro’ de uma forma imperceptível, concentrando-as conforme uma intencionalidade putativa da qual as crenças e os desejos seriam a dimensionalidade. É nessa passagem que consistiria numa das complexidades da consciência, nesse trânsito mediante o qual a capacidade arquitetônica da plasticidade atua produzindo modos de atenção que geram objetos potenciais para a intencionalidade. O mecanismo através do qual esse processo se dá, no entanto, não pode tornar-se um desses objetos. De fato, é um paradoxo *aparente* porque se trata dos limites da aparência e a moldura “invisível” e mudável dentro da qual as aparências se manifestam – ou seja, o que aqui seria a plasticidade. É nesse sentido que podemos entender as noções de desejo e crença. É o eu autobiográfico que atribui a si mesmo esses desejos e essas crenças, ou é esse ‘eu’ que deseja e crê, mas é justamente via a intercessão da engrenagem dos bastidores da plasticidade que age como a tela sobre a qual a intencionalidade pode se projetar mediante o surgimento de novos objetos de atenção. É também desta forma que Tarde pode afirmar que “crenças e desejos, que a invenção e a imitação fazem específicos e nesse sentido criam, embora existam virtualmente antes da existência das últimas, originam muito abaixo do mundo social no mundo da vida” (TARDE, 2013, p. 213), quer dizer, o que se mostra no nível das crenças e dos desejos, como conceitos e ideias ou como a força da vontade, refere-se a experiências que se propagam no corpo biológico como o húmus fértil da gênese da paisagem social.

Como já observamos, segundo a monadologia de Tarde, há uma “tendência das mônadas a se reunirem” e concomitante a isso “em toda parte, e sempre, *associar-se quer dizer assimilar-se, isto é, imitar*” (TARDE, 2007, p. 107, grifos nossos); em outras palavras, produzir as semelhanças sobre as quais a ciência reflete, ponto que consideramos anteriormente no capítulo dois, e cuja expressão na forma de leis investigamos no final do capítulo quatro. Seria tal tendência de reunir-se por imitar-se que constitui a fonte de sua agência; mônadas não agem sozinhas, é sempre na medida em que se possuem, possuindo-se por produzir semelhanças entre si, que elas manifestam sua natureza enquanto agentes. Mônadas produzem campos de intencionalidades entrelaçadas, sua agência realmente deve vir da das outras, posto que sua ação agrega seu sentido mediante a presença das outras mônadas. Essa tendência então, seria concomitante a outra que seria a difusão das imitações segundo uma “progressão geométrica” (TARDE, 2013, p. 27, 28, 30, 168, 180, 540, 541, 562), instanciando assim, uma assimilação e

uma expansão concorrente. Peirce, ao falar mais especificamente do ambiente mental, argumenta que:

A análise lógica aplicada a fenômenos mentais mostra que há apenas uma lei da mente, a saber, que ideias tendem a se espalhar continuamente e a afetar outras específicas que se posicionam face a elas numa relação particular de influência (*affectability*). Nessa difusão elas perdem a intensidade, e sobretudo o poder de afetar as outras, mas ganham em generalidade e se tornam vinculadas com outras ideias. (PEIRCE, 1998, p. 203-204)

Peirce aqui, aparenta ensaiar uma teoria de mente altamente monadológica, observando essa tendência ressaltada por Tarde de um crescimento geométrico que anima as comunidades monadológicas mediante sua tendência de se possuir. Dessa forma, a mente igualmente se constituiria mediante uma dinâmica nativa onde seus elementos monadológicos se articulariam, assim produzindo as capacidades diferenciadas das quais a mente é capaz. A difusão desses atos de possessão e a natureza plástica dos laços atados dessa maneira, testemunham à tendência generalizante destacada tanto por Peirce quanto por Tarde em termos cosmológicos.

Esses arranjos neuronais iniciais são estabelecidos em colaboração *com* o ambiente, organizando-se através do contato sensível e prático que eles tecem com o mundo circundante para poder gerar estruturas cognitivas ‘mais abstratas’. No entanto, o sujeito neuronal também se mostrará capaz de modificar essas conexões ao longo da vida, constituindo, assim, novas configurações neuronais e viabilizando processos de aprendizagem imitativa e mudança inovadora. Isso posto, a condição inicial seria um ponto de partida para a elaboração de um roteiro plástico que fornece a possibilidade de uma diversidade de aprendizagens, ou, em termos tardeanos, de imitações subsequentemente assimiladas. O cérebro então, se mostraria sensível ao acontecimento; acontecimento ontogenético ou acontecimento casual que o visita inesperadamente, mas que deixa traços e instiga deslocamentos. O neurologista Marc Jeannerod, contrastando concepções antigas do cérebro enquanto tipo de máquina com a visão mais atual pautada numa apreensão de sua plasticidade, observa que “a plasticidade do cérebro quebra esse conceito. A máquina aprende, se diferencia, se reconstrói. Brevemente, *privilegia o acontecimento em vez da lei*” (JEANNEROD *apud* MALABOU, 2008, p. xii, grifos nossos). Nesse sentido, pode-se lembrar da afirmação de Tarde que “se o ser organizado é apenas uma máquina admirável, ele deve sê-lo tanto dessa máquina como de todas as outras, (...) *nenhum produto radicalmente novo poderia ser criado pela virtude dos mais maravilhosos agenciamentos de engrenagens.*” Voltamos, para a questão da lei e sua relação com a plasticidade na conformação de padrões estáveis no cérebro. Porém, seria para Tarde, justamente esse

privilégio de acontecimento em vez de lei – tanto da multiplicidade dos *atos* de imitação quanto aqueles da invenção – que faria com que o cérebro jamais pudesse ser entendido como mecanicamente funcional. É a plasticidade relativa que nos possibilita contrair e aprender hábitos novos, ao mesmo tempo que esses hábitos podem se manter estáveis. Cérebros, como universos, teriam de passar por momentos de bifurcação decisivos na formação de suas redes, ‘escolhendo’ um caminho, mas negligenciando outros. Novamente, o ritmo do surgimento do novo a reprodução das imitações deve refletir a plasticidade nativa ‘da substância’. Lakoff por sua vez, afirma que “cérebros têm tipos e quantidades de plasticidade específicos, mas não são infinitamente plásticos” (LAKOFF, 2009, p. 88). De uma maneira parecida Malabou ressalta que há “uma plasticidade primária – morfogênica – (...) acompanhada por uma plasticidade de modulação que modifica a eficácia sináptica, mas que não afeta a estabilidade anatômica do cérebro, como se essa plasticidade (...) operasse dentro de um sistema fechado” (MALABOU, 2008, p. 25); quer dizer, na última instância, as estruturas anatômicas representariam o limite mais ‘bruto’ à possibilidade da plasticidade que se instancia no nível neuronal. Notamos então, que não se trata de uma plasticidade absoluta, isto é, uma capacidade indefinida de ora assumir uma forma, ora outra, mas sim, de uma condição pela qual limite e possibilidade de transformação se mutuamente se determinam. A plasticidade, portanto, funciona como um filtro para a fonte de possíveis conexões que podem ser feitas e desfeitas e assim produzir novas inquietações de coordenação e harmonização no comportamento monadológico no nível sociológico. Neste quesito, a plasticidade neuronal se enquadraria naquele conjunto de condições pelo qual:

É impossível ao físico remontar mais acima que à ideia de gravidade, ou ao fisiologista remontar mais acima que à ideia de *contratilidade*, no caso do músculo, ou de *excitabilidade* no caso do nervo; é impossível ao economista não utilizar a ideia de necessidade material, ou ao moralista a ideia de paixão, ou ao jurista a ideia de direito. Ora, essas três últimas ideias se confundem elas próprias, como as outras, na de virtualidade, de *fonte de possibilidades*. (TARDE, 2007, p. 197)

Sendo assim, a plasticidade se insere como uma brecha de mobilidade nos arranjos sociais. Por termos adotado aqui, a questão do cérebro, podemos acrescentar – junto com o músculo e sua contratilidade e o nervo e sua excitabilidade – aquele agente naquele momento desconhecido, que seria a excitabilidade do neurônio e o campo virtual de seus arranjos plásticos potenciais. Assim, ele age como uma “virtualidade”, ou “fonte das possibilidades” do campo social e suas diversas manifestações culturais e sociais que emergiram ao longo dos relatos sociológicos

estatísticos que traçaram a intensidade variável da sua gênese, transformação e dissolução. É à apreensão dessa mobilidade na qual nós mesmos engajamos enquanto sociólogos monadológicos que a metodologia sociológica de Tarde fundamentalmente busca direcionar nossa atenção.

Queremos argumentar, pois, que ela age como o espaço de transição entre a assimilação pressuposta nos atos imitativos e os acontecimentos transformacionais da sociedade. Assumindo nossa definição de imitação como uma “ação intercerebral à distância”, o campo da sociedade é constituído por esses nós de transmissão cujo caráter potencialmente plástico gera a possibilidade da modulação de sua consistência possessiva, de poder assimilar crenças e desejos diversos. Portanto, a plasticidade e as condições plásticas que se sobrepõem em fenômenos diversos no cosmo em geral, fazem-se igualmente presentes no campo mais restrito da sociedade humana. Tais forças perpassam diversos campos fenomênicos ao passo que, aquilo que se mostra no campo cerebral e concomitantemente no campo social, encontra reflexões e projeções em diversas camadas cosmológicas. Por isso, defendemos que a estatística serve na concepção de Tarde para destacar no âmbito do social humano uma condição presente em múltiplos campos, e que isto nos permitirá chegar num entendimento propriamente cosmológico de sociedades antropológicas, isto é, entendê-las como sendo mais uma extensão de condições cosmológicas que se exprimem tanto nos reinos biológico e físico quanto no social, mas igualmente, de como essas dinâmicas cosmológicas produzem desafios particulares para serem considerados pela sociologia. Dessa maneira, o sociólogo estatisticamente ciente passa a ter um discernimento de deslocamentos cuja origem vem do berço da diferença

5.2.1 *Imitando e inventando*

Já vimos que, ao falar sobre invenções técnicas e artísticas, Tarde afirma que “em ambas a condição essencial é que se encontram dois raios imitativos em cérebros impressionados de certa maneira pela natureza exterior” (TARDE, 2011, p. 80). Há novamente um cérebro plástico que se mostra capaz de receber “impressões”, mas, do encontro de duas impressões, pode emergir “certo excesso” no espaço neuronal. Tarde descreve uma invenção como “o encontro singular de imitações heterogêneas num só cérebro” ou “a interferência na mente de alguém de certos antigos pedaços de informação *que foram herdados de antepassados*” (TARDE, 2013, p. 556, grifos nossos). Dessa forma, quando as imitações de crenças e desejos – posturas intencionais como sabemos – geram uma interferência, há uma invenção gerada *potencialmente*

como resultado numa minoria de casos – o que seria aquela condição que o empirismo ignorou, como vimos no capítulo anterior, da mesma concatenação de imagens produzir resultados diferentes em cérebros diferentes. Porém, o que se expressa como interferência num nível se traduz como invenção no outro. Todavia, nem sempre se pode esperar fruto de tal interferência, de fato, como Tarde já avisou, é mais provável que não, somos mais imitativos do que inventivos. Malabou aponta para uma “modelagem das conexões neuronais, habilitada pela nossa experiência, nossas habilidades, e nossos hábitos cotidianos individuais, pelo poder da *impressão* da existência em geral” (MALABOU, 2008, p. 6). Há um “poder de *impressão* da existência em geral”, “cérebros impressionados de certa maneira pela natureza exterior”, “natureza exterior” essa que também deve contemplar os raios de imitação que se propagam e chegam até nós no ambiente social, e que são experimentados por nós e assimilados por nosso cérebro ávido e monadológico. Nesse contexto, no entanto, também sabemos que “cada invenção [seria] o centro de alguma imitação específica de onde emana” (TARDE, 2013, p. 480), ou o centro “[das] radiações repetitivas” (p. 556) das imitações. Tais interações de imitações e invenções, portanto, compõem um tecido social/natural – a possibilidade de fazer tal distinção parece crescentemente problemática – em que o *poder* de *impressão* da existência em geral vai ao encontro com aquela matéria que se mostra capaz de assimilar e em seguida externalizar novamente tais impressões, assim agregando dimensões inéditas agora sociais, institucionais, linguísticos e “artificiais” em relação às quais podemos atuar de acordo com “nossa experiência [e] nossas habilidades” e assim implicitamente realizar “modelagens das conexões neuronais”. Assim, haveria uma força que movimentava o processo imitativo, estimulando sua evolução e transformação.

Considerando mais esse dinamismo da invenção e o determinante da escala e a interação entre escalas no processo social, Tarde descreve como “essas belas coordenações tiveram de ser concebidas antes de ser executadas e antes de *cobrir um território imenso*, elas começaram a existir sob a forma de *uma ideia oculta em algumas células cerebrais*” (TARDE, 2012, p. 92). Temos em jogo aqui uma contraposição de escalas ou um movimento transversal que atravessa escalas heterogêneas. Há um contato, ou *não contato* – como poderia ser o caso – entre níveis diversos, o fato de uma *não comunicação* devido à irredutibilidade de escalas e percepção que instaura uma distância paradoxal entre essas camadas. Dizemos paradoxal pelo fato de que há uma profunda intimidade, mas intimidade essa que não pode ser exatamente “nossa” devido à escala a partir da qual se manifesta. Como Shulkin (2000) observa “o processamento neural e

cognitivo é realizado sempre fora de nossa consciência. Não temos acesso privilegiado aos mecanismos subjacentes ao processamento (...) no cérebro” (p. 16). Existe, no entanto, uma condição adicional, a saber, a da qualidade diferencial ou instável da base, que gera um polimorfismo no “nível macro”. Tratando novamente do cérebro, Malabou observa que “as ‘associações’ ou ‘populações’ neuronais codificam operações cognitivas (populações neuronais)” (MALABOU, 2016, p. 84). Ou seja, na formação da capacidade de cognitivamente lidar com o ambiente, os próprios neurônios – os “cidadãos infinitesimais” – funcionam e colaboram em agregações para constituir populações diferencialmente relacionadas que interagem entre si, e que em última instância constituiriam a experiência mental no caso dos padrões neuronais que se tornam padrões ou hábitos mentais. Nesse respeito, uma invenção nos termos de Tarde, poderia ser uma interferência na distribuição topográfica de mapas neuronais. Percebemos uma dissidência devido a um “polimorfismo de certos elementos” que se mostra na “superfície apreensível” macro para que possamos suspeitar de perturbações e misturas no fundo das substâncias. Em outras palavras, pode-se notar na superfície, na diversidade morfológica das interações dos fluxos de desejo e crença e nas transformações inventivas que diferenciam esse desenrolar, processos dissidentes ou relações diferenciais que ocorrem nesse interior mais íntimo, sem por isso fazer desse processo um objeto da consciência diretamente. Esse processo “aparece” para nós nas figuras estatísticas, porém na forma deslocada dessa riqueza de formas culturais e técnicos imitadas e inventadas, porém deslocadas por essas diferenciações no fundo das “substâncias”.

5.2.2 A interferência diferencial do ruído

Nesse âmbito, o biólogo físico e filósofo Henri Atlan novamente surge como interessante, trabalhando com a função de *ruído* enquanto elemento essencial no funcionamento de entidades auto-organizadoras³⁹, e que possuiria um papel de certa maneira ‘criadora’ de interferência na

³⁹ Vale a pena lembrar nesse momento da afirmação de Tarde a respeito de máquinas e seres “organizados” cuja relevância se tornará mais evidente ao longo dessa sessão: “há uma contradição não percebida em afirmar, de um lado, que um organismo é um mecanismo formado em virtude de leis puramente mecânicas e, de outro, que todos os fenômenos da vida mental, inclusive os dois acima mencionados, *são puros produtos da organização criados por ela e não existem antes dela*. Com efeito, se o ser organizado é apenas uma máquina admirável, ele deve sê-lo tanto dessa máquina como de todas as outras, nas quais não apenas nenhuma força nova, *mas também nenhum produto radicalmente novo poderia ser criado pela virtude dos mais maravilhosos agenciamentos de engrenagens*. Uma máquina é somente uma distribuição e uma direção especial de forças preexistentes que a atravessam sem se alterar essencialmente” (TARDE, 2007, p. 71, grifos nossos). A repetição das memórias que se dá no “ser organizado” da consciência não pode possuir, como argumenta Atlan, um caráter “mecânico”, mas se encontra sempre em contato

transmissão de informação. Dessa forma, tal conceito igualmente poderia nos ajudar a abordar a transmissão dos fluxos de imitação e as eventuais invenções decorrentes das interferências de “cidadãos infinitesimais de cidades misteriosas (...) tão longe de nós”, mas cujo “ruído” concomitante ao “polimorfismo de certos elementos” revela “as dissidências” ou as “perturbações e misturas no fundo das substâncias principais”. Também, enquanto biólogo, Atlan pode introduzir ao nosso roteiro de agentes espirituais monadológicos um novo elemento: o do gene. Esse ator potencial de uma monadologia em expansão é responsável tanto pela *memória biológica* quanto pela variação das formas vivas mediante a reprodução sempre ‘imperfeita’ de sua informação hereditária, um meio suscetível de ‘erros’ na transmissão de sua informação que assim faculta tanto o registro quanto a transformação de formas biológicas. Nesse contexto Atlan descreve como é preciso “um meio de integrar ao sistema algum grau de aleatoriedade, de acaso. Por [empregar] o formalismo da teoria da informação (...) o aleatório é uma fonte de erros na transmissão que chamamos ‘ruído’ que nos forneceria uma “teoria de complexidade a partir do ruído” (ATLAN, 2003, p. 126). Transmissão ou reprodução, – a propagação de ondas de repetição –, tanto na esfera biológica quanto na social, desempenha um papel essencial na visão tardeana. Também tem de haver, entretanto, um meio de interferir ou *complexificar* esse processo de reprodução do mesmo para que ele não se reproduza de uma forma *infinitamente* a mesma. Se há, como Tarde destaca uma “repetição conservadora, causação simples e elementar sem nenhuma criação” também existiria “a inesperada constantemente emergindo de uma causalidade regular, *liberdade surgida da ordem, a fantasia do ritmo, o bordado do tecido*” ou o ruído da melodia talvez. Haveria imitações, mas concomitantemente invenções que seriam um resultado da “*interferência*” de dois fluxos de transmissão de uma imitação, e que também geram modulações e complexificações dessa reprodução das imitações, gerando eventualmente novos modos potenciais de imitar. Nessa linha, e surgindo da função do ruído que interfere na transmissão de informação, Atlan nos fornece tanto um modelo de como um sistema biológico realizaria essa agregação de hábitos e memórias como Tarde ressalta, quanto uma concepção de como um sujeito intencional e consciente, pode instanciar uma novidade emergente, por meio da

com um ruído que lhe desloca de acordo com a interferência desse mesmo ruído. Pode-se também lembrar da crítica de Tarde a respeito do empirismo ao argumentar que ele “*desconhece a diferença dos efeitos que a mesma ligação de imagens suscita em cérebros diferentes*”. Seria essa “diferença dos efeitos” sobre a qual se fala aqui.

intervenção de um “ruído” ou “interferência” no “sistema”. Seria esse, o problema ao qual dirigimo-nos ao querermos entender a natureza da invenção; sistemas repetitivos ‘inventam’ novidades a partir da interferência do ruído. Bem como existe a “imaginação” biológica na forma da variação decorrente dos erros na transmissão repetitiva do código genético, tem de haver a possibilidade da imaginação no nível social da reprodução das crenças e dos desejos.

Esquemmatizando tal mecanismo em relação às posturas intencionais socialmente imitados das crenças e dos desejos e as “imitações-pré-sociais-de-si” da memória e do hábito, Atlan afirma que “uma sequência causal de estados da rede que produziu algum efeito pela primeira vez, possivelmente por acaso (por exemplo, e.g., dando um golpe) é guardada na memória” (ATLAN, 2003, p. 326). Essa imitação inicial, pela qual uma “sequência causal” passa a ser traduzida e guardada de uma forma neuronal, disponibiliza-a para poder ser acessada futura e potencialmente. Em seguida, outros acontecimentos ou encontros podem gerar mediante mecanismos mnemônicos associativos uma referência ao último estado daquela sequência anteriormente indicada. Tal situação, no entanto, faz com que se repita não apenas o último estado da sequência, mas sim, a sequência inteira que conduz para o estado final, gerando assim uma inversão aparente do tempo pelo qual “o último estado ou um estado associado vizinho causa a repetição da sequência que o produziu”. Isto é, “uma sequência causal é automaticamente transformada num procedimento aparentemente direcionada a um alvo” (ibid.). A referência do estado final guardado neuronalmente na memória, à situação atual no ambiente ou no corpo vira um signo para a sequência causal completa, fazendo a ação acessível na presença de dada situação. Tal modelo da repetição ou reprodução de ações orientadas para o futuro mostra-nos, porém, que a memória e a capacidade de repetir o passado na forma de uma ação específica mnemonicamente significadas, seria central na gênese daquilo que poderia se entender enquanto ser intencional. Porém, também seria consoante com a afirmação de Tarde que somos esmagadoramente imitativos em vez de inventivos, ao passo que a tendência seria no sentido da reprodução dessas posturas intencionais como um estado *default*. Haveria “uma lembrança de estados que são encontrados com maior frequência devido tanto às características do ambiente quanto da rede” (ibid.). Aliás, isso por si só – o acesso ao recurso de ações particulares lembradas – nos deixaria no nível de ações isoladas, mas sem necessariamente acessar a narrativa subjetiva subjacente enfatizada por Damásio ao elaborar a figura do “self-autobiográfico”. Dessa forma, Atlan argumenta que “mais um passo no sentido da

intencionalidade humana implicaria em outra camada de memorização. Isso (...) permitiria estender o modelo de construir projetos para (...) uma capacidade *geral* de construir projetos, independentemente desse ou daquele projeto específico” (ibid.). Teria de haver uma ‘meta-faculdade’ que se refere a um ser capaz de constituir projetos de uma forma generalizada, mas além disso, capaz de fazê-lo enquanto característica determinante de si enquanto ser intencional, enquanto ser delimitado pelos eixos do desejo e da crença que se lança num ambiente transitoriamente conformado. Podemos, então, lembrar daquele ser social de Tarde que busca imitar os desejos e as crenças alheios, um ser que se pautaria justamente na aquisição de tal faculdade, como um camaleão ou choco da intencionalidade alheia. No ambiente social de Tarde, construir projetos pressuporia integrar essa concepção de outras mentes definidas por seus próprios desejos e crenças como uma dimensão de nossa capacidade de construir projetos em geral, como já vimos no capítulo passado em relação a Tomasello.

Tendo chegado aqui, encontramos uma dificuldade, porém, no que diz respeito à questão da gênese da invenção. Até agora, apenas observamos uma capacidade de reproduzir memórias já adquiridas que parece abrir pouco espaço para o surgimento do novo. Retomando nesse momento o conceito do ruído, Atlan observa que:

A ideia que a consciência é fundamentalmente uma memória de acontecimentos passados, não direcionados ou orientados para o futuro, não quer dizer que nenhuma novidade pode ser esperada no futuro. Porém, essa novidade é primeiro inconsciente. Obviamente, a novidade não é conhecida enquanto tal, antes de acontecer, e não é consciente. Quando repentinamente acontece, de uma maneira não planejada quando se não está prestando atenção, e, portanto, pelo menos aparentemente, aleatoriamente - senão não seria novo - consciência toma posse dela depois do fato. A consciência do novo é, portanto, o resultado de uma transformação do indeterminado e aleatório numa estrutura e significado pelas dinâmicas de uma *memória auto-organizada*⁴⁰. (ATLAN, p. 326)

A repetição de memórias como Tarde aponta, ou um puro sistema mnemônico – jamais geraria o novo; lembre-se do princípio “do mesmo vem somente o mesmo⁴¹”, da lei vem apenas o agente “legalmente responsável”. Retomando a descrição feita por Tarde do evento de uma invenção –

⁴⁰ Nesse momento, seria interessante lembrar da memória e do hábito que Tarde descreve como dois tipos de “*imitação de si mesmo por si mesmo*, de forma nenhuma social (...). Eu diria antes pré-social ou sub-social”, que ele entende como sendo constitutivos do imitador. O imitador neste sentido, seria essa ‘organização-de-si-por-si’ através da aplicação repetida desses atos de memória e hábito, um conjunto de informação ricamente cultivado que serve como base para o surgimento de imitadores sociais, ou como vemos antes, o sonho emergente e suficientemente detalhado da criança.

⁴¹ Isto também retoma a crítica feita por Tarde da noção do mecanicismo estendida a entidades mentais e vivas: “se o ser organizado é apenas uma máquina admirável, ele deve sê-lo tanto dessa máquina como de todas as outras, nas quais não apenas nenhuma força nova, *mas também nenhum produto radicalmente novo poderia ser criado pela virtude dos mais maravilhosos agenciamentos de engrenagens*”.

como sabemos, na modalidade de uma interferência - Atlan nos fornece uma descrição mais nítida de como tal acontecimento dar-se-ia e dos fatores que se sobreporiam na sua constituição. O novo de certa forma, insere-se no constituído como um visitante inesperado. Se há uma “irregularidade primordial” o ruído dessa irregularidade deve ir se repercutindo ao longo do leque inteiro de repetições fenomênicas ou da reprodução das imagens na mente. Partindo do modelo apresentado por Atlan, percebe-se que isso poderia ser o caso posto que as redes neurais já constituídas que compõem de certa forma nosso pensamento consciente, passíveis de serem repetidas, são irrigadas e em contato contínuo com um potencial de aleatoriedade inconsciente capaz de interferir nesses mesmos padrões já estabelecidos. Isso também nos traz de volta para nossas considerações no início do capítulo, onde consideramos as concepções de Tarde e Peirce quanto à relação entre as leis e a chance. Um papel do ruído como condição que interfere potencialmente na reprodução previsível das memórias age como fonte para o surgimento de formas novas como força inventiva contrária à repetição do mesmo. Novamente, e igualmente como o caso do sonambulismo conforme Tarde define-o, notamos no processo inventivo um papel constitutivo para conteúdo ‘inconscientes’. Se o sonambulismo como a modalidade essencial do processo imitativo pressupõe a função dos espaços dispositivos e associativos para irrigarem os córtices sensoriais iniciais, no processo inventivo, a continuidade consciente da memória repetitiva precisa da interferência de conteúdos inconscientes para recolocar o encontro de dois raios de imitação à luz de ‘um ângulo novo’ até então despercebido. Porém, nesse sentido, seria difícil determinar o momento em que se trata do sujeito do processo da invenção, uma vez que o acontecimento inventivo deve se dar num ponto onde não poderia haver consciência enquanto tal.

Isso constituiria de uma forma muito geral, uma fenomenologia da gênese das invenções digamos, e das condições sob as quais a novidade surge, mas agora nesse contexto do contraste entre mecanicismo e plasticidade. Ao considerar de uma forma mais metafisicamente geral, a questão da diversidade formal do mundo e sua relação com a diferença que ele entende como instigando essa diversidade, Tarde afirma que “sem essa heterogeneidade inicial e fundamental, a homogeneidade que a disfarça e filtra-a, nunca teria acontecida” (TARDE, 2013, p. 106). Há um sentido em que uma consciência, segundo Atlan, seria uma repetição de memórias já estabelecidas que produziria apenas uma retomada do mesmo, uma espécie de máquina de tempo para destinos já tabulados. Tal consciência, todavia, também seria eventualmente povoada por

formas variáveis e diversas; qual seria a explicação dessa diversidade ao longo do tempo então, se a consciência apenas se caracterizasse enquanto repetidor do mesmo? O que faria da consciência um agente inventivo? Por isso, bem como há “uma luta interior ao óvulo fecundado”, também pode-se afirmar que há uma luta interior à repetição de nossas memórias semeadas na nossa consciência por dois fluxos de imitação, cujo fruto no caso de uma interferência ou *ruído* para adotar o termo de Atlan, seria a possibilidade de uma forma nova, bem como no caso do encontro de duas linhas hereditárias que habilitam a emergência de novos indivíduos e de novas variações individuais. Trata-se nos dois casos de processos fecundos que carregam *o potencial* da novidade, se bem que, como já observamos, a novidade não surgirá em todo momento e em todo lugar, ou dito de outra maneira, não há uma plasticidade infinita. Assim, por dizer que há uma isonomia entre geração e imitação, bem como entre variação e invenção, é até possível afirmar que se trata de causas funcionalmente imbricadas que nos dois campos conduzem para o nascimento de formas inéditas. Assim, existe uma “diversidade radical e inata que surge através de todas essas uniformidades de lei para ser transfigurada na superfície plena das coisas” (TARDE, 2013, p. 107). Percebemos como estamos diante de um fenômeno que colocaria em xeque a distinção putativa traçada entre a livre vontade e o espontâneo e o determinismo, não seria um caso nem de uma condição absolutamente nem do outro. Nesse contexto, Tarde descreve, lançando mão de um encontro entre os registros biológico e social de seu pensamento, como:

é essa potência exuberante e de efeitos improvisados; é *essa prodigiosa imaginação* não menos própria a nos confundir de assombro que *a prodigiosa memória chamada por Darwin hereditariedade*. Mas na verdade tomar por ponto de partida, por postulados biológicos inexplicados, essas variações individuais e a hereditariedade, essa imaginação e essa memória, como faz o grande naturalista, não seria admitir no fundo *o caráter subsidiário e secundário, eliminador e não criador, do princípio da seleção*. (TARDE *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 190, grifos nossos)

Voltamos nesse sentido para esse sistema de memória e ‘imaginação-ruído’ como exposto por Atlan. A esfera biológica possui sua própria imaginação e sua própria memória, uma tendência a se repetir e se diferenciar, manifestas na variabilidade ‘imaginativa’ das formas novas e na continuidade ‘comemorativa’ da transmissão hereditária. Bem como no caso da mente, tem que haver reprodução e variação. Porém, segundo Tarde, Darwin toma como “ponto de partida” “inexplicado” as “variações individuais” sobre os quais agem os processos seletivos da seleção natural. O problema, portanto, é que, entendido dessa forma, o que na verdade seria uma condição secundária relativa àquela força que é de fato o princípio gerativo e dinâmico, assume

um papel aparentemente central. Embora a seleção corte e articule a matéria bruta através dos fluxos hereditários e dos rompimentos “inventivos” ou “imaginativos”, a inquietação permanece a respeito daquilo que agencia esses processos de variação que se desenrolam sobre a ‘superfície’ apreensível da vida biológica. Como nos vimos no segundo capítulo, no entanto, é nesse momento que se pode identificar o papel da ação da irregularidade primordial se expressando nas suas cópias expandidas. Segundo Teixeira, para Tarde existe uma “luta interior ao óvulo fecundado, uma decisão misteriosa que se opera nos recônditos do ato de fecundação” (TEIXEIRA, 2017, p. 191), ou como já notamos, há uma suspeita de “perturbações e misturas no fundo das substâncias principais que a vida emprega”. Tarde continua a refletir nessa linha, argumentando que:

a vida é o segredo das moléculas, talvez dos átomos que a transmitem, que passam uns aos outros um legado tradicional, incessantemente, mas lentamente aumentado, de *ideias específicas*, de artes e de virtudes características, monopolizados pelos elementos da mesma espécie viva. *Isso se realiza sob nossos olhos, em uma esfera de ação separada da nossa por uma distância praticamente infinita que nos interdita de nela penetrar algum dia.* (TARDE *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 192-193, grifos nossos).

Novamente, apreendemos na sua visão essa mistura que ele constitui dos registros social e biológico, entre o “legado tradicional” “de *ideias específicas*” e as “espécies vivas” que se reproduzem, que fundam uma tradição biológica por assim falar ou a memória da hereditariedade. Ele vincula essas transmissões hereditárias e variações individuais às faculdades de *memória* e *imaginação* que se tornam especificamente relevantes no nível de sua sociologia ao refletir sobre as invenções e as imitações, o que Tarde finalmente liga – como já percebemos no capítulo dois – às condições mais primordiais do espaço e do tempo. Nesse contexto, a ‘memória’ da hereditariedade – o que em termos da biologia moderna se pode chamar de “variação herdada” (TOMASELLO, 2019, p. 5) geneticamente, permite que a vida possa se repetir bem como a variação individual faz com que a vida ‘invente’ finalmente espécies novas. A questão para Tarde, porém, seria, em que consiste “essa esfera de ação” ou essa “luta interior ao óvulo fecundado” que se caracteriza por uma “distância praticamente infinita” referente à nossa esfera de atuação.

Nosso propósito seria mostrar, de que forma essa questão de escala vincula-se à condição que Malabou descreve na seguinte assertiva: “o cérebro é uma obra e nós não o sabemos. Somos os seus sujeitos – autores e produtos ao mesmo tempo – e não o sabemos” (MALABOU, 2008, p. 1). Ou seja, essa heterogeneidade de escalas que Tarde indica poderia gerar essa condição descrita por Malabou, mediante a qual o funcionamento cerebral se torna um espaço opaco até

mesmo para seu próprio ‘sujeito’, ao mesmo tempo que esse espaço gera efeitos no nível de ‘nossa’ experiência por ser “uma obra” plástica, e que nos faz sujeitos capazes de criar ‘obras’. Malabou, porém, estende esse aspecto de uma não comunicação ou não consciência, a fim de formular uma visão programática, afirmando que “o homem neuronal não sabia como falar de si mesmo” (p. 53). De um modo parecido, Tarde afirma, como veremos mais adiante, que há a possibilidade de substituir a imitação irrefletida pela imitação voluntária; tornamo-nos conscientes, “capazes de falar” talvez, acerca de nossa natureza imitativa ou plástica e que tal processo seria em parte um desfecho do processo histórico. Assim sendo, derivamos desse conjunto um propósito programático, o de poder dar voz a esse “homem plástico ou imitativo” no seu aspecto social. Essa condição sempre passou despercebida, justamente porque se desdobra num nível subjacente, porém não necessariamente redutível ao da nossa experiência, constituindo-nos de forma profunda, mas velada. Nessa dimensão da escala, aqui tratando especificamente do trânsito entre o nível do ‘*território celular*’ do cérebro e o *território geográfico* do contágio imitativo de uma invenção, Malabou já argumentou que há na formação da cognição, populações e associações neuronais envolvidas numa distribuição topográfica dentro do cérebro. Via Tarde, então, percebemos uma relação que se efetua entre esses níveis heterogêneos: o do território celular e o do território geográfico, sendo o desdobramento desse processo expressão de tal diálogo. O nível dos fluxos das imitações perturba o nível cerebral tanto quanto o nível cerebral instiga o deslocamento das imitações através da irrupção de invenções e do conseqüente estímulo da faculdade imitativa e plástica. O processo não ocorre integralmente nem em um polo nem no outro isoladamente, mas no intercâmbio de suas camadas. Trata-se então, do ritmo dos deslocamentos que cada nível introduz no outro e dentre as zonas em cada camada fenomenal.

5.3.1 *Ecologias Sociais*

Nessa juntura, pretendo defender que a composição desses deslocamentos e repetições, - pegando o gancho dos fatos compostos de Tarde que já consideramos no capítulo dois -, pode ser entendida como um tipo de ecologia plástica, ecologia essa dentro da qual nós nos encontramos situados enquanto seres compostos por repetições universais, sejam elas físicas, biológicas ou sociais. Seria propriamente dito, a ecologia da mistura dos graus de possessão monadológica, que constituem as sociedades cuja interação comporia o “objeto” da realidade apreendido pela visão

estatística de Tarde. Para começarmos a pensar em como o ambiente social humano se constrói e expande, Tarde descreve como:

Não apenas o homem, mas todo animal, se estende *de acordo com seu grau de mentalidade para uma vida social como o sine qua non do desenvolvimento mental*. Por que isso? Por que o funcionamento cerebral, a mente, é distinguida de outras funções por não ser uma simples adaptação de meios definidos a fins definidos que dependem mais ou menos no acaso para se tornarem definidos mediante os mesmos meios abrangentes pelos quais são em primeiro lugar realizados, quer dizer, através da imitação de coisas exteriores. O fora infinito, esse mundo exterior que é desenhado, representado, *imitado*, por meio de sensação e inteligência, é fundamentalmente *a natureza universal em sua ação contínua e irresistível por sugestão sobre o cérebro e sistema muscular do animal, depois, no entanto, é eminentemente o ambiente social*. (TARDE, 2013, p. 130, grifos nossos)

Há, assim, ora “o poder de *impressão* da existência em geral”, ora “a natureza universal em sua ação contínua e irresistível por sugestão sobre o cérebro e sistema muscular do animal, depois, [...] eminentemente o ambiente social”. Retomando a perspectiva evolutiva de Damásio ele observa que “evoluímos para nos *adaptar* a um grande número de nichos e somos capazes de *aprender a nos adaptar* a um número ainda maior” (DAMÁSIO, 2009, p. 81). Como já vimos Damásio afirma que “o cérebro é um sistema de sistemas”, ou seja, e de acordo com Tarde, “o funcionamento cerebral, a mente, é distinguida de outras funções por não ser uma simples adaptação de meios definidos a fins definidos”; abre-se um campo novo dentro da possibilidade. Ao dizer isso, Damásio se refere tanto à maneira pela qual o cérebro media diversas funções dentro do corpo quanto à sua capacidade de situar o humano em diversos ambientes diferencialmente estruturados justamente devido à própria plasticidade do cérebro. No caso do cérebro, no entanto, mostra-se em alto relevo que na verdade, há sempre uma gênese do “ambiente” junto com “a forma” do organismo, nenhum dos dois pode estreitamente preexistir o outro. O que argumento então, é que o cérebro abre espaço para novas formas de modular ecologias, ou seja, em termos ecológicos, o cérebro parece desenhar um espaço onde a plasticidade abre brecha para o rearranjo de dimensões ecológicas de maneiras diversas, porém, específicas e numa velocidade crescente. Teixeira identifica esse ponto no pensamento de Tarde no que diz respeito à conexão entre os tipos de repetição universais biológico e social. Ali ele observa que:

É verdade que com isso Tarde não nos diz em detalhe como se opera a passagem, o salto, o momento que, como disse nosso autor, por meio de uma evolução ascendente e transcendente, a vida sai de si mesma e se emancipa em Espírito, no homem capaz de, por meio de objetivações criadoras, criar as categorias que elevarão seus acordos a dimensões

que não estavam nos planos das repetições biológicas (não obstante essa aparente lacuna...) (TEIXEIRA, 2017, p. 203).

Dessa forma, considerar o cruzamento entre a neurociência e a sociologia imitativa de Tarde nos oferece um ponto de entrada para considerar essa transição. Tarde trata dessa relação ao afirmar que:

Apesar da extensão de nossa dívida com o meio social e nacional, é certo que não lhe devemos tudo. *Ao mesmo tempo que franceses ou ingleses, somos mamíferos*, e desse modo correm em nosso sangue não apenas germes de instintos sociais que nos predispõem a imitar nossos semelhantes, a acreditar no que acreditam, a querer o que eles querem, mas também fermentos de instintos não sociais, entre os quais alguns anti-sociais. certamente se a sociedade nos tivesse feito inteiramente, ela nos teria feito apenas sociáveis. *É, portanto, das profundezas da vida orgânica (e mesmo de mais longe, acreditamos)* que irrompem em nossas cidades as lavas de discórdia, de ódio e de inveja que às vezes as submergem. (TARDE, 2007, p. 107, grifos nossos)

De modo semelhante, como Damásio também nos mostra, para Tarde “a natureza”, esse conceito tão carregado e problemático, continua a repercutir de uma forma difusa, permeando as expressões socio-antropológicas da “cultura”. Teixeira, descreve um “processo de ‘inserção universal’” em que “uma diferença visa a imprimir sua imagem ao mundo, fazer um mundo à parte. Imaginemos o antropoide hipotético descrito anteriormente. *As repetições do mundo vivo deram conta de dotá-lo de um cérebro desenvolvido*” (TEIXEIRA, 2017, p. 181, grifos nossos). A própria complexidade do cérebro seria uma involução que em seguida se externaliza, para se projetar sobre um fundo relativo que de certa forma o gerou inicialmente. Falando em termos mais gerais, pode-se afirmar que “nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: *o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado*” (DELEUZE, 2002, p. 130, grifos nossos). Ao tratar de um “interior” nunca se trata nesse sentido, de um interior “puro”, muito menos no caso do cérebro e toda a sua arquitetura. De certa maneira, a arquitetura cerebral seria um “a posteriori” – em vez de qualquer tipo de “a priori” fixo – fruto dos fluxos de hereditariedade que se desenrolam conforme sua própria temporalidade; isto é, sua condição de possibilidade é o tempo estruturado pelas “repetições do mundo vivo”. Por sua vez, a sua neuroplasticidade, instanciará uma dinâmica que opera de acordo com uma temporalidade particular como um exemplo profundo de um interior que apenas o é por “selecionar” um exterior numa velocidade mais acelerada, num ritmo propulsionado pelo grau de plasticidade do cérebro. Em certo momento, Tarde observa que “a mão do homem é admirável, mas a asa do pássaro não o é menos, e entre a faculdade de *preensão* e a de vôo não há nenhuma medida comum” (TARDE, 2007, p. 220). Mãos e asas prendem – ou *possuem* de

acordo com a hipótese monadológica – o mundo cada uma de sua maneira, se inserindo diversamente em seus ambientes ou de fato, compondo-os segundo uma relação irredutivelmente mútua entre “organismo” e “ambiente”. De acordo com a hipótese monadológica tudo passa por meio de possessões, ou “*os graus distintos de possessão*” aos quais dirigir-se-ia a Monadologia. Nesse continuum possessivo, voar e prender instanciaríamos graus distintos de possessão específicos. Sendo assim, no entanto, pode-se se perguntar a respeito da maneira pela qual o cérebro prende seu ambiente. Se uma asa possui o ar, e uma mão a solidez, “um cérebro” possui o que no seu ambiente? De antemão, a própria plasticidade do cérebro humano faz com que tal interrogação se torne um tanto problemático, devido à mutabilidade dos objetos apanhados nas redes neurais precisamente devido à plasticidade. Asa e mão aparentam manter uma relação putativamente bem definida com seu meio, mas e o cérebro? De certa forma, a proposta sociológica universal de Tarde já nos dá uma pista: possui *imitativamente* as crenças e os desejos que no ambiente se encontra, e que, a partir da perspectiva de um cérebro, *constituem* o ambiente. No entanto, é igualmente o cérebro que faz com que haja crenças e desejos no ambiente; o cérebro descobre no ambiente aquilo que ele lá coloca. Se crenças e desejos se desvelam no ambiente seria porque um cérebro já se mostra sensível a esses fenômenos e de certa maneira os produz. Além disso, essa interrogação parece se complicar no caso do cérebro porque a plasticidade neuronal aparenta produzir uma morfogênese crescentemente mais veloz dessas crenças e dos desejos, do que aquela da qual gozaria uma asa ou uma mão. Tarde novamente volta para esse tema das temporalidades relativas ao descrever como um organismo:

gravemente perturbado em sua constituição por uma mudança excessiva de seu meio (ou por alguma revolução interna em virtude da rebelião contagiosa de algum elemento), [ele] só sai de sua espécie para rolar, de certo modo, na encosta de uma outra espécie, *também em equilíbrio estável, e então ali permanecer por um tempo, que para nós seria uma eternidade*. (TARDE, 2007, p. 64)

Há um tempo que para nós “seria uma eternidade” que nos lembra da “eternidade relativa aparente e nossa pequena duração (contraste bastante estranho e talvez imaginário)”. Pode-se responder argumentando que o cérebro prende seu ambiente por reproduzir crenças e desejos, o cérebro “seleciona” no exterior o gênero crença/desejo como uma “estrutura” ambiental, e que possui uma forma na medida em que os projeta. Ao mesmo tempo, também se pode argumentar que há diversos tipos de cérebro, nem todos os quais fariam isso. Malabou, em certo sentido problematiza a relação interior/exterior ao observar como “*a atividade cerebral é a captura natural e material da natureza e da matéria*”; a contingência da epigênese, portanto, também

envolve a contingência do mundo concretamente. O cérebro não é mais sujeito do que o mundo um objeto. O desenvolvimento epigenético do cérebro afeta a totalidade do real” (MALABOU, 2016, p. 150). Queremos chamar atenção para um elemento do conceito de ambiente aqui apresentado; assumindo a função da plasticidade cerebral no ambiente, o próprio ambiente torna-se um sistema aberto conforme a ação da plasticidade que seria um elemento deste mesmo ambiente. Porém, de acordo com o argumento de Malabou, nem um nem o outro seria propriamente falando sujeito ou objeto. A plasticidade de fato abre a possibilidade da introdução ou emergência de uma diversidade de sentidos ou reformulações das relações que constituem o espaço ambiental, isso porque “a mente é distinguida de outras funções por não ser uma adaptação simples de meios definidos a fins definidos”, de tal forma que ela é de fato plástica. Novas dimensões se agregam ao ambiente via a plasticidade e esta faz com que elas possam se tornar objetos de nossa atenção enquanto sujeitos. Nesse sentido, não se pode dizer que plasticidade seria uma faculdade prioritária na formação de ambientes, é uma faculdade que impõe sua diferença no arranjo plástico dos ambientes. Há nessa troca entre interior e ambiente uma reciprocidade tão estreita que um se dobra sobre o outro para se coproduzirem em um conjunto irreduzível. Estendendo essa linha de raciocínio, Malabou afirma que “o funcionamento neuronal e o funcionamento social se indeterminam e dão forma um ao outro” (MALABOU, 2008, p. 9). Aqui, no entanto, também percebemos que se transita via outro trajeto transversal onde a natureza universal passa a ser o ambiente social, testemunhando ao poder de impressão da existência em geral que se prolonga por meio do “grau de mentalidade” para poder fundar uma “vida social” particular. O ambiente emerge, portanto, como um espaço cuja dimensionalidade se expande de acordo com o potencial de acrescentar novas modalidades de perceber ou entender, gerando, assim, um sistema ecológico aberto que também inclui o social na forma de processos imitativos no entendimento de Tarde. Seria importante entender, portanto, que nesse contexto não existe ambiente passivamente preexistente, um pouco como para Whitehead, inexistente matéria passivamente subsistente.

Paralelamente ao problema do contraste entre a atividade e passividade, entre “o exterior selecionado” e o “interior projetado” de onde vem esses impulsos intencionais e os “objetos” sobre os quais os mesmos se expressam, o segundo ponto a enfatizarmos seria o fato de que tratamos de um processo emergente. Como ressalta Tarde, “a natureza universal em sua ação contínua e irresistível por sugestão sobre o cérebro e sistema muscular do animal, *depois*, [...] é

eminente o ambiente social”; por sermos seres sensíveis, *passíveis de sermos afetados*, e de deixar traços dessa afeição na memória, a intercessão da plasticidade gera novas formas de sensibilidade em decorrência de uma capacidade moduladora dos espaços tanto ‘interiores’ e ‘subjetivos’ quanto ‘ambientais’ e ‘objetivos’. Malabou observa que “o ambiente do cérebro *qua* órgão (a modelagem das conexões) e o seu ambiente exterior (modulação sináptica pela influência do mundo ao seu redor) desempenham o papel de fatores morfogênicos” (MALABOU, 2008, p. 21). Encontramos uma homologia mais geral em Tarde para o exemplo cerebral mais restrito de Malabou quando ele descreve como uma “*adaptação de primeiro grau* é aquela que ocorre entre os elementos do sistema considerado – [e] *adaptação de segundo grau* – [é aquela] que os une aos sistemas que os cercam – que podemos chamar muito vagamente de seu ‘meio’” (TARDE, 2012, p. 85). Nesse contexto, e lembrando da afirmação de Damásio que o cérebro é “o sistema de sistemas”, assim, “o ambiente do cérebro *qua* órgão (a modelagem das conexões)” consiste num processo de “*adaptação de primeiro grau*”, quer dizer, “entre elementos do sistema [cerebral e neuronal] em questão”. Sabemos, no entanto, que esse ambiente, tanto nas suas dimensões proprioceptiva e exteroceptiva, bem como seu eixo interoceptivo, dirige-se de antemão a adaptações de segundo grau, segundo as quais as adaptações de primeiro grau seriam desde já e simultaneamente funções de segundo grau também. Assim, desde suas funções homeostáticas primordiais até aquelas putativamente ‘exteriores’, as adaptações de primeiro grau que se dão no cérebro são igualmente e necessariamente adaptações de segundo grau. Tudo isto se deve obviamente ao lugar onde o cérebro se situa tanto enquanto ambiente quanto na cadeia de meios ao passo que pode manifestar essa duplicidade. Assim, ambientes e meios se deslocam e se modificam, e por isso o meio social pode emergir como mais uma dimensão desse ambiente. O sistema aparentemente fechado do cérebro *qua* órgão revela na sua estrutura um reflexo de seu ambiente. Mundos ‘sociais’ e mundos ‘naturais’ se sobrepõem numa intimidade profunda.

5.3.2 *Ecologias tecnológicas: A plasticidade dos meios e dos fins*

Nessa seção, retomaremos um fio de investigação já salientado no capítulo dois na nota de rodapé 14 e na seção 2.4 a respeito da concepção de Tarde como um tipo muito particular de “materialismo histórico”. Por tratarmos da invenção, também poderíamos considerar um interlocutor significativo da época em que Tarde formulava sua sociologia, que de certa maneira também abordava a questão da inovação. Trabalhando na segunda metade do século dezenove,

difícilmente um pensador empenhado no campo das ciências escaparia da influência – mesmo que de uma forma negativa – de Charles Darwin. Já vimos Tarde assumindo o “real apoio que a doutrina da evolução fornece às hipóteses monadológicas”, bem como a possibilidade de um hipotético volume *A Origem dos Átomos* evidentemente inspirado na obra mais famosa de Darwin. No seguinte trecho de Tarde, pode-se enxergar a presença deste texto – *A Origem das Espécies*, publicado em 1859, um pouco mais de 30 anos antes de *As Leis da Imitação* – que funcionaria como fonte de inspiração para Tarde, para precisarmos a dinâmica da invenção na sua visão da evolução social. Nesse contexto, Tarde descreve como:

quando durante alguma exposição universal, percebemos retrospectivamente como meios de transporte apareceram sucessivamente, desde a época da cadeira de sedan e da biga até a época da carruagem, a locomotiva, o automóvel e a bicicleta, temos muito como o naturalista num museu que compara a longa série de vertebrados ao longo do curso das épocas geológicas de o peixe-lanceta ao homem. No entanto, existe essa diferença que no primeiro caso somos capazes de datar exatamente a emergência da maioria dos elos na cadeia e determinar muito precisamente o inventor e a invenção dos quais cada espécie vem, enquanto no segundo caso estamos restritos a meras conjecturas, sobre o modo em que uma espécie se transforma em outra. (TARDE *apud* LATOUR, 2010, p. 151)

Já notamos a concepção analógica diante da relação entre geração biológica e a transmissão social das imitações, adotada por Tarde, bem como a isometria que ele pressupõe entre a hereditariedade interna do hábito e o hábito exteriorizado da hereditariedade. Aqui, Tarde faz explícita uma consistência compartilhada entre formas biológicas e tecnológicas, a maneira em que se mantém e muda formas ao longo da história e a maneira em que tanto formas biológicas quanto tecnológicas podem ter “um ambiente”. De fato, Tarde em certo momento argumenta que “não há apenas uma analogia entre geração e imitação, *mas uma identidade fundamental*. Imitação é a seqüela e equivalente social da geração” (TARDE, 2013, p. 56, grifos nossos). Dessa maneira, a teorização de Tarde se mostra saturada por essas isometrias entre campos aparentemente heterogêneos. Por isso, ele expõe uma visão comparativa, manifesta no espaço do museu, que se assemelha àquela adotada por Darwin nas suas viagens passando pelas Ilhas Galápagos, que finalmente gerou a reflexão instigadora de sua já conhecida teoria. Na narração de Tarde, “a exposição universal” aparenta recapitular de uma forma compacta, a “Viagem do Beagle”, colocando em relevo, a emergência de novas invenções e as transformações sequenciais que se deram dentro do ambiente tecnológico do ser humano. Assim, ele faz visível a narrativa do surgimento inventivo de formas novas bem como o das espécies inéditas enquanto uma condição não simplesmente análoga, mas sim ‘contínua’. O espaço sincrônico do museu reúne o

que seria de fato uma extensão diacrônica, mas assim, faz de um processo muito demorado e até imperceptível, um percurso legível e coerente, disponível para os olhos e a compreensão do espectador num tipo de “materialismo histórico” expandido. Por agregar essas transformações epocais então num espaço mais restrito e num tempo muito mais curto, - o do andar do visitante pela coleção da exposição universal - faz-se mais perceptível a morfologia plástica do ambiente antropológico “artificial” ou construído.

Tudo isto nos conduz a outra inquietação frisada por Tarde - agora mais ‘concreta’ - que emerge por meio desse contexto imitativo e plástico: os meios e os fins. Esse aspecto poderia estimular uma reflexão sociológica mais ‘pragmática’ ao mesmo tempo que salientaria novamente a pertinência da estatística para a sociologia tardeana. Voltaríamos para a questão da harmonização ou coordenação e o destaque atribuído a essas na neomonadologia tardeana onde a remoção de Deus – diferentemente da monadologia de Leibniz – as põe constantemente em jogo como um problema para ser reexaminado e retomado. Nesse sentido, a ausência dessa instância legisladora ou centralizadora faz com que os pesos das relações entre as mônadas têm de ser avaliados sempre relativo a um mapeamento estatístico da composição de tais relações. Para Tarde, seria justamente a estatística então, que nos fornece um tipo de ferramenta que subsidia o sociólogo neste trabalho de harmonização e coordenação ao se defrontar com a complexidade que resulta da interação dos fluxos imitativos num ambiente onde a sua coordenação não poderia ser garantida de antemão. Nessa linha, Tarde traça certa pretensão programática, ao afirmar que frente à “atividade contemporânea, [a] sociedade contemporânea deve arrumar esse caos de desejos heterogêneos” (TARDE, 2013, p. 261). Emerge, portanto, uma necessidade de conseguir enxergar a composição desses desejos a fim de entender de que maneira se pode coordená-los sempre sem termos relativos, sem acreditar que existiria uma harmonização final que seria a própria presença de Deus. Nessa linha, Tarde argumenta que:

Pelo momento, devemos admitir [...], [que] a nossa época está em busca de seu polo. O seu caráter foi descrito como sendo principalmente científico e industrial. Por isso, devemos entender que teoricamente, *uma busca bem sucedida por fatos predominou sobre uma preocupação com ideais filosóficas* e que, praticamente, uma busca por meios predominou sobre uma consideração dos fins da atividade. [...] o nosso mundo moderno tem em todos os lugares e tempos instintivamente se precipitado no sentido de *descobertas ou invenções que podem ser acumulados sem questionar se as descobertas negligenciadas que podem ser substituídas umas pelas outras não sozinhas justificaram e deram valor aos outras.* (TARDE, 2013, p. 259, grifos nossos)

Deve-se notar aqui uma convergência entre “ideias filosóficas” e “os fins da atividade”. Tal confluência implicaria em entrever como “os fins da atividade” se situam num ambiente onde os

graus diversos de valor decorrentes de composições possíveis de meios, ou, a maneira em que esses meios constituiriam valor conjuntamente, sempre seria aberto à reavaliação à luz das “ideias filosóficas”. “Fim” aqui torna-se não uma relação linear entre um meio e um fim particular, num circuito de funcionalidade fechada, mas sim, o caráter composto envolvendo os pesos relativos dos meios constitutivos de dada ecologia social, e que têm de ser avaliados conforme a composição particular dentro da qual se encontram embutidos. Se já ressaltamos uma plasticidade no âmbito neuronal e cosmológico, igualmente pode-se notar uma condição plástica operante no nível do arranjo dos meios e fins socio-tecnológicos, plasticidade essa, todavia, que interagiria e refletiria *constitutivamente* a do cérebro. Assim, seria a plasticidade no nível neuronal que desloca ou instiga a plasticidade que ocorre no nível dos meios e fins sociotécnicos e vice versa, retroalimentando a concreção das formas provisoriamente acabadas nos dois campos num diálogo interminável.

Além disso, tal dinâmica de uma “busca por meios” sem uma “preocupação com ideias filosóficas” encontra seu corolário mais ‘materialista’ quando Tarde afirma que o “desejo pelo consumo até o momento, ultrapassou o desejo pela produção” (TARDE, 2013, p. 529). Em tal ambiente pode-se observar que “as obras mais importantes da indústria não são produtos industriais, mas instrumentos industriais, quer dizer, grandes fábricas, máquinas prodigiosas, estações ferroviárias imensas” (p. 262). Seria evidente que tais fábricas se dirigem justamente à satisfação desse “desejo pelo consumo”, e uma padronização do consumo devido a uma massificação da produção que iria ao encontro justamente com a tendência de imitar, isto é, tal tendência intensificar-se-ia num contexto tecnoindustrial onde a produção massiva de meios torna-se exponencialmente potencializada. Nesse sentido, Tarde argumenta que “indústria, desse ponto de vista, é notavelmente atrás da ciência. Estimulou todo tipo de desejo factício que satisfaz indiscriminadamente sem se preocupar sobre seu arranjo ou harmonia” (p. 261). Deve-se voltar para o valor da “ciência”, aqui evidentemente assimilando *a sociologia* enquanto modelo de coerência para todas as ciências, onde o problema da coordenação se manifesta entre mônadas que realizam sua agência por meio de atos de auto-posseção e que também se mostram passíveis de transformações no que diz respeito à sua maneira de se possuir. Meios dessa forma, se agregam a essas modulações das modalidades de ‘possuir-se’. Meios de produção cada vez mais poderosos facilitariam a produção de itens de consumo – meios de diversos tipos – numa escala crescentemente maior, sem análise da “finalidade” de seus valores *mútuos* enquanto constitutivos

de uma ecologia social. Paralelamente, haveria uma intensificação de uma convergência de gostos como resultado desse processo. Produzir-se-ia assim uma multiplicação exponencial de meios e encontros de fluxos sem voltar a atenção para o ambiente maior que esses estariam compondo, o que seria intensificado pela homogeneização de gostos decorrente da tendência de imitar. Como consequência disso, Tarde concomitantemente descreve como uma sociedade, enquanto agregado de indivíduos, poderia afirmar tanto coletiva quanto individualmente:

‘Depois de mim, o dilúvio’, [...]. Infelizmente, a sociedade poderia acabar perecendo de uma reiteração excessivamente frequente dessa frase. Além disso, temos motivo para pensar que depois de um tempo de visão curta progressiva, mas transitória, previdência coletiva mais uma vez começará a estender-se ao tempo depois de ter se imposto sobre o espaço, e que nações se tornarão largamente conscientes de seus interesses tão permanentes quanto gerais. (TARDE, 2013, p 502, grifos nossos)

Já notamos que, segundo Tarde, a estatística funciona como uma faculdade sensível adicional⁴², junto com aquelas com as quais já operamos. Sendo assim, por mais que haja a tendência de adotar uma perspectiva de curto prazo, também existe o potencial de retomar o ritmo da interação contingente dos fluxos de imitação, entrevisto a partir da apresentação estatística que faria com que tal conjunto de encontros torne-se apreensível. Somente assim se pode talvez afastar o “dilúvio” que, decorrente da “visão curta”, nos mergulharia numa inundação de imitações contingentemente acumulados e seus meios concomitantes, mas cuja agregação gera um desfecho “pouco-funcional”. Detalhando mais nitidamente essa tensão, se Tarde argumenta que os desejos e as crenças são como o tempo e o espaço de nossa vida sensível⁴³, e que o sonho do sonâmbulo constituído por esses desejos e essas crenças se foca sobre um ponto singular⁴⁴, seria nessa formação que a estatística enquanto faculdade auxiliar serve para mediar esse espaço de transição entre os desejos e as crenças no seu acúmulo historicamente contingente e sua força constitutiva da psicologia de cada imitador singularmente experimentada. É por isso que o contraste entre fatos simples e compostos – já visto no segundo capítulo⁴⁵ – torna-se cada vez mais relevante, posto que seria reflexo precisamente da possibilidade de mediar esse movimento

⁴² “Livremente dizer, então, que cada uma de nossas faculdades nos dá, a seu próprio modo e ponto de vista específico, as estatísticas do mundo exterior” (p. 68).

⁴³ Tarde entende que “a crença e o desejo desempenham no eu, em relação às sensações, precisamente o papel exterior do espaço e do tempo em relação aos elementos materiais” (p. 100).

⁴⁴ “o sonâmbulo vê e escuta (...) apenas o que entra nas preocupações de seu sonho (...) todo o seu poder de crença e desejo é concentrado sobre um ponto singular” (p. 101). O imitador, o sonâmbulo, tende a só enxergar aquelas imitações, aquelas crenças e aqueles desejos que dizem respeito ao seu ‘próprio sonho’, aqueles desejos e as crenças e constituem um espaço-tempo para sua vida sensível. A consciência é um jogo de espelhos, um espaço delimitado pela imitação ou reflexão de desejos e crenças dentro do qual opera o ser intencional.

⁴⁵ (p. 58)

entre a singularidade concentrada do sonho do sonâmbulo e a visualização da estatística que apreende impessoalmente os fluxos, assim situando os imitadores no espaço desse continuum. Dessa maneira, Tarde nos oferece um entendimento da gênese dessa “visão curta” no sonho do sonâmbulo, mas ao mesmo tempo um método pelo qual podemos “estatisticamente” ambientá-la a partir da luz da monadologia. Se o fato simples seria uma espécie de análogo da atenção do sonâmbulo no seu sonho, o fato composto que necessariamente refere-se ao movimento dos fluxos, exige que se apreenda a temporalidade desses deslocamentos para que possa captar o processo de sua constituição enquanto fato *composto*, e igualmente, a ecologia do ambiente sociotécnico. Uma reflexão pautada na transição entre fatos simples e compostos, portanto, não seria alguma abstração epistemológica, mas sim, carregaria uma vitalidade sociológica e ontológica que diz respeito às condições ecológicas vigentes numa dada esfera fenomênica, voltando a atenção sociológica para a composição de “contágios” específicos. Tal contraste entre a visão curta dos fatos simples do sonho do imitador refletiriam uma causalidade direta, enquanto os fatos compostos dirigem nossa atenção a uma causalidade sistêmica que se desenha no nível das consequências dos encontros dos fluxos e os processos causais daí atuantes como uma constelação de causas em rede. Ou seja, em vez de dirigir a atenção meramente à causalidade que se atem entre um meio causal e um fim efetivo individualizados, passaríamos a apreender o sistema de relações entre os meios, e de como tal rede de relações produziria condições que fugiriam de uma perspectiva somente voltada para relações meio/fim particularizadas.

Ao mesmo tempo que Tarde salienta esse ‘desequilíbrio’ relativo de “uma busca por meios” que “predominou sobre uma busca por fins”, ele também ressalta uma diferença entre finalidade e virtualidade como ele as entende, sustentando que:

ver-se-ia em quê estas duas ideias, a de finalidade e a de virtualidade, se distinguem. (...) se a ideia de finalidade devesse ser entendida no sentido ordinário, se a predeterminação rigorosa dos fatos supusesse uma providência infinita, *as aptidões seriam sempre exatamente proporcionais aos destinos, as forças aos fatos, as faculdades às circunstâncias. Ou melhor, não haveria em absoluto forças, aptidões, faculdades, mas sim impulsos efetivos em direção à meta visada.* (TARDE, 2007, p. 207-208, grifos nossos)

Volta-se de certa maneira para o contraste entre o mecanicismo e a perspectiva evolucionária. Se por um lado qualquer fim específico deveria ser avaliado “sociologicamente” através do valor que pode conferir aos outros meios com os quais ele se organiza e o valor da rede tecida por essas conferências como fenômeno geral, paralelamente, nunca haveria uma proporcionalidade

estreita entre uma “faculdade” e uma “circunstância” no sentido de um circuito fechado onde só se repetiria a mesma função interminavelmente. Cada força, aptidão ou faculdade se expressa primordialmente conforme sua própria positividade, a teleologia meio-fim é fruto de certo nível de abstração que não se aplica a partir de uma perspectiva plástica que se demonstra o potencial de alterar a relação de forças. A virtualidade oferecida por uma consistência plástica em vez de uma finalidade mecânica produz a possibilidade desses deslocamentos no ambiente como conjunto de forças se expressando na sua positividade. Dessa maneira, além de buscar rever essa visão curta que não visa se entender dentro da ecologia maior de forças que se expressam, também se teria de entender que a relação de forças é movediça e que a teleologia restrita seria produto dessa causalidade que só se aplica entre fatos simples, ou de meios e fins considerados de uma forma ‘não ecológica’. Dessa maneira, jamais se colocou a questão do padrão que essas interações geravam; tratava-se sempre de um acúmulo *relativamente não-harmonizado*, na medida em que, primeiro) não considerado conforme sua plasticidade nativa, e segundo) sem se ater a uma visão sobre o *movimento* geral. Nesse sentido, Didier, num caso talvez aparentemente tangencial, descreve como

Tarde dá o exemplo de estatísticas médicas, que ‘contribuíram para fazer a vacinação mais difundida’. ‘Chegará o dia, esperamos, quando será inconcebível um deputado, um representante público, chamado para reformar a magistratura ou o código penal, ser ignorante (hipoteticamente) da estatística. (TARDE *apud* DIDIER, 2010, p. 173)

Como já vimos, fluxos de imitação passam pela sociedade como um contágio viral, pode-se afirmar que meios se alastram contagiosamente por sociedades. Aqui, o encontro entre vacinação, ‘conhecimento epidemiológico’ e estatística desenha um campo não meramente de ‘biopolítica’, mas da ordem propriamente ontológica. A ‘epidemiologia’ – tida no sentido mais amplo que Tarde a daria – e suas figurações estatísticas, testemunham a uma característica basilar do tipo de fenômeno abordado pelo pensamento de Tarde. Aqui, tratar-se-ia de conformações sociológicas relacionais que reclamariam perenemente uma reconsideração à luz da conjuntura atual, refletindo as contingências dessa ou daquela composição de fluxos de imitação, dentro de dado continuum espaço-temporal. A vacinação, nesse sentido, seria uma medida que visa intervir precisamente por meio da apreensão da causalidade sistemática que se manifesta no nível do fluxo contagioso como constitutivo da entidade sociológica universal. Vacinação, cuja eficácia opera precisamente através de uma apreensão do nível estatístico dos fluxos contagiosos, seria nesse sentido um fenômeno profundamente característico da perspectiva sociológica de Tarde. Outro aspecto importante seria a apreensão, por meio do lugar primordial da diferença, da

possibilidade de uma realocação ou deslocamento de meios e fins, de acordo com o qual “os dados meios serviram os dados fins”, mas “eles estavam prontos para servir diferentes fins também – os fins perecem; mas os meios ou o que é essencial neles, permanecem” (TARDE, 2013, p. 256). Tal dinâmica inserir-se-ia nesse ambiente onde a atribuição de valor por um meio a outro, poderia gerar essa transformação do meio de acordo com novos fins possíveis inicialmente não ‘previstos’. Sendo assim, um meio passaria a agir, dirigindo-se a um fim diverso àquele visado na sua concepção inicial. Portanto, percebe-se que ser capaz de vislumbrar as interações e as formas que os meios e os fins constituem estatisticamente seria de certa maneira um dos intuítos principais da proposta sociológica de Tarde. Se aceitarmos a centralidade da plasticidade no entendimento da sociologia de Tarde, notamos que ela, que se manifesta neurologicamente no nível individual do imitador, se reflete na diversificação dos meios e os padrões mutáveis formados pelas suas transformações possíveis.

Porém, se fenômenos como a vacinação por exemplo refletiriam uma compreensão mais nítida do nível da causalidade sistemática constituído pelos fluxos imitativos que compõem os fatos sociais na sociologia de Tarde, ele igualmente apontaria para cenários onde a visão curta se intensificaria. Nessa reflexão voltada para os meios e sua capacidade de padronizar e intensificar uma crença que passa imitativamente pela sociedade como um contágio, Tarde destaca o caso específico da velocidade da transmissão mental no contexto urbano, a “concentração intensa da vida urbana” onde, hipoteticamente ideias imitadas podem ser “[transmitidas] instantaneamente a todas as mentes.” Se a tendência de imitar produz um alastramento irrefletido de meios pela sociedade, sobretudo em tempos caracterizados pela produção em massa industrializada de tais meios, novas tecnologias no campo da comunicação igualmente engatilhariam tais intensificações. Nesse sentido, Tarde sublinha como

Os públicos, como as multidões, são intolerantes, orgulhosos, enfatuados, presunçosos e, sob o nome de *opinião*, entendem que tudo submete-se a eles, mesmo a verdade quando esta contraria. Não é visível também que, à medida que o espírito do grupo, o espírito de público, quando não o espírito da multidão, se desenvolve em nossas sociedades contemporâneas, *pela aceleração das correntes de circulação mental*, o sentimento de ponderação nelas se perde cada vez mais? *Exaltam-se ou depreciam-se pessoas e obras com a mesma precipitação.* (...) Nisto, tanto os públicos como as multidões lembram um pouco os alcoólatras. E, de fato, *a vida coletiva intensa é, para o cérebro, um terrível álcool.* (TARDE, 1992, p. 57, grifos nossos)

Se há uma tendência pela parte do imitador sonambulista de adotar uma visão curta a interação dos meios de comunicação e a aceleração e canalização da opinião pública representaria um exemplo especialmente intenso dessa dinâmica. Tarde escrevia em 1904 na época de jornais

impressos, mas já ele notou a saliência da “aceleração das correntes de circulação mental” que os meios de comunicação forneceram. Nessa linha, Tarde observa que

A falha de comunicação desempenha na física social, o mesmo papel que a falta de elasticidade em física. Uma prejudica a imitação, enquanto a outra a ondulação. Mas a propagação imitativa de certas invenções que se conhecem (caminhos de ferro, telégrafos, etc.) tende incessantemente a diminuir, em proveito de todas as outras esta insuficiência de contatos de espíritos. (TARDE, 1984, p. 141)

Sendo assim, invenções que intensificam as “correntes de circulação mental” tais como caminhos de ferro e telégrafos – para não dizer nada sobre as redes de comunicação, “as redes sociais” da atualidade –, que acelerariam numa ordem de magnitude ainda maior a velocidade desta circulação - aumentariam concomitantemente a possibilidade desses públicos presunçosos, e isso para não falar em redes de integração social mais atuais. A tendência de a crença sempre buscar o máximo de certeza desaguardaria nesses casos na formação de públicos incapazes de pensarem a partir da constituição de fatos compostos. Ao contrário, a certeza fornecida pelo fato simples encontraria nos meios de transmissão o meio ideal para a aceleração e fortalecimento de sua circulação. Por isso, entre a expansão da ciência da composição de fatos sociais fornecida pela compreensão estatística e a visão sociológica em geral, e uma intensificação de certezas que condicionam o surgimento de públicos “intolerantes, orgulhosos, enfatuados” presunçosos, encontramos uma outra função para a distinção entre fatos simples e compostos como a descrevemos no segundo capítulo, mas igualmente um outro desafio para o pensamento sociológico como Tarde o concebeu.

Tarde demonstra uma inferência desse vínculo entre ambiente e estrutura neuronal sobretudo no sentido de espaços urbanos. Do ponto de vista dele, a cidade interage funcionalmente com os processos mentais para gerar e intensificar uma sensibilidade nervosa mais aguda. Nesse contexto, ele descreve “a vida da cidade” como “um tipo exagerado e concentrado da vida social” (TARDE, 2013, p. 121). A cidade, como fenômeno antropológico, produz uma modulação do processo social e de sua dinâmica de coesão de sujeitos imitativos, em parte justamente devido à concentração espacial encontrada em cidades. A cidade seria um tipo de ambiente intensificador do espalhamento de imitações. Já percebemos que dois fluxos de imitação ao se encontrarem, podem ter o efeito de se reforçar. A cidade então, enquanto ambiente, resultaria na amplificação ainda mais forte desse potencial já presente na interação de fluxos de imitação. Para Tarde “cidades atraem para si os cérebros mais ativos e os organismos mais sensíveis” (p. 323). A imitação é uma ação intercerebral à distância, porém, no contexto da

cidade, por colocar tantos imitadores numa densidade maior, - imitadores que seriam mais sensíveis justamente dado o ambiente em que estão agindo - pode-se supor uma aceleração do processo imitativo. Por isso, Tarde chega até de imaginar uma “forma hipotética” na “concentração intensa da vida urbana” onde ideias imitadas podem ser “[transmitidas] instantaneamente a todas as mentes” (p. 103). No limite, ou idealmente, pois, podemos conceber de um estado em que fluxos imitativos atingem uma velocidade que supera qualquer contingência do meio enquanto ação à distância numa transmissão quase instantânea. Essa hipótese parece insinuar-se na intuição teórica de Tarde como uma consequência lógica do próprio mecanismo do processo imitativo: uma vez que se propõe essa tendência de aceleração, onde fica então, o ponto terminal dessa tendência? Essa questão da velocidade da transmissão das imitações impõe-se com cada vez mais nitidez, posto que, numa cidade, o que poderia ter demorado anos ou até décadas para instaurar-se e se espalhar, acontecerá dentro de um período muito mais curto, desvelando com uma clareza crescente a plasticidade latente das formas culturais e sua capacidade de reconfiguração. Em certo sentido, pois, a cidade cria seu próprio sujeito, ao passo que Tarde fala na “plasticidade nervosa e a abertura a impressões dos adultos nas cidades” (TARDE, 2013, p. 362). Há assim, segundo Tarde, uma relação recíproca em jogo, ou um potencial para “o objeto” agir sobre “o sujeito” num sentido muito explícito. É marcante então, que Damásio em certo momento afirma que “na geração de ‘multitarefa’ nascida e criada nesta nossa era digital, os limites superiores da atenção no cérebro humano estão subindo depressa, e isso provavelmente mudará certos aspectos da consciência em um futuro não tão distante, se é que já não o fez” (DAMÁSIO, 2009, p. 217). Certamente, parece-nos que Tarde conceberia o mundo urbano como um ambiente “multitarefa” que expande “os limites superiores da atenção no cérebro humano”. Por isso, o limite entre passividade e atividade também aparenta ser poroso ou problemático quando se tenta delimitar onde o campo “legítimo” da ação do sujeito se situa, uma vez que uma dimensão essencial da formação do sujeito mostra-se dependente dessa plasticidade, ao passo que o problema passividade/atividade instaura-se no próprio cerne do “sujeito” putativo. É notável que Tarde aqui, implicitamente tematiza a ideia de plasticidade observando como “em consequência do movimento para a vida urbana (...) esse progresso causa a sensibilidade nervosa que desenvolve aptidões para a imitação” (TARDE, 2013, p. 362). Esse deslocamento entre ambientes então, geraria essa modulação na sensibilidade nervosa do sujeito cerebral. Se, como Damásio já mostrou, o cérebro de fato possui essa

tendência à imitação, para Tarde, a migração de sociedades humanas para espaços urbanos intensificaria ainda mais tal tendência. É interessante nesse contexto então, considerarmos a dimensão do sujeito, dado que a concepção de Tarde parece supor não apenas um sujeito inerentemente passível de ser afetado, mas além disso, cuja própria forma interage com seu ambiente num sentido profundo, ao ponto de poder reconfigurar tal sujeito nos limites de sua atenção como a fronteira que ele constitui com “seu ambiente”, enquanto sonâmbulo habitando o “sonho” de sua intencionalidade.

5.4 *A Performatividade da Plasticidade*

Por fim, e para concluir, observamos como Malabou nos desafia a questionar, também um pouco na modalidade “ficção científica” de Tarde, “qual cultura é a cultura da liberação neuronal? Qual mundo? Qual sociedade?” (MALABOU, 2008, p. 30). Nesta linha, e já próximo à conclusão de *As Leis da Imitação* Tarde afirma que há uma “tendência para uma assimilação democrática e cosmopolita [que seria] uma inclinação inevitável da história” (TARDE, 2013, p. 562). Ao considerarmos mais tal trajeto histórico, encontramos Tarde em certo momento testemunhando ao desenrolar de:

Uma longa passagem, obscura e tortuosa, da diversidade elementar para a fisionomia pessoal, um alambique misterioso, com espirais sem número, em que aquela se sublima nesta, de onde se extrai lentamente, de uma infinidade de elementos dobrados, triturados, despojados das suas características diferenciais, esse princípio essencial tão volátil, a singularidade profunda e fugidia das pessoas, a sua maneira de ser, de pensar, de sentir, que só existe uma vez e que não é mais do que um instante. (p. 436)

Ora, queremos propor um entendimento desta “assimilação democrática” ou essa “inclinação inevitável da história” que vai ao encontro da visão desta tese, que visa aprofundar a concepção de Tarde da imitação enquanto tipo de ação intercerebral à distância segundo certos achados atuais da neurociência, mas que reflete sobre essa concepção alinhada à proposta de Malabou, de uma “cultura de liberação neuronal”. Nesse sentido, defendo que há envolvida na sociologia de Tarde uma proposta muito singular de democracia enquanto “cultura de liberação neuronal”, focada numa função sociológica liminar, a ação de “um princípio tão volátil” ou uma “singularidade profunda e fugidia das pessoas” que age como uma “fisionomia pessoal”. Tal princípio seria uma maneira de pensar, sentir e ser que poderia “[existir] uma vez e que não é mais do que um instante”. Tarde nesse sentido descreve “o aparecimento de divergências individuais mais verdadeiras, mais íntimas, mais radicais e mais delicadas” (p. 434-435). A

‘*natureza*’ plástica que faculta a agência do ser social imitativo no nosso entendimento de Tarde seria liberada para jogar sobre a superfície da sociedade numa espécie de ‘performatividade’ generalizada, onde imitadores incorporam suas expressões imitativas enquanto tais – ou seja, voluntariamente, entendendo-as como uma manifestação de uma plasticidade que exprime o excesso do possível sobre o atual, indo ao encontro com as diferenciações de certa maneira disfarçadas por trás das repetições. Quer dizer, divergência e imitação e a faculdade mediadora – a plasticidade – podem encontrar certo *ponto de equilíbrio* como ponte que faculta o trânsito entre a tendência da realidade de se repetir e sua fundação numa irregularidade primordial: a plasticidade, que filtra como uma peneira a diversidade das formas sociais imitadas como aquilo que faculta o movimento entre o possível e o atual, poderia despontar na plena luz do dia. As crenças e desejos que nos informam de certa maneira a partir de nossa biologia via os hábitos e as memórias, agora ocupariam a extensão máxima de sua criatividade potencial. Para propor uma tese um tanto ousada, se Marx fala da socialização dos meios de produção por um ser *cujas natureza seria determinada de acordo com a produção de sua vida*, para Tarde pode-se dizer que a história se dá como a emergência lenta e trabalhosa da socialização dos meios da invenção e imitação, meio este que seria a própria plasticidade. Em sua mediação entre a tendência dupla de se repetir e se diferenciar enquanto expressão do lugar central da irregularidade primordial que observamos no segundo capítulo, a plasticidade torna-se cada vez mais um ‘objeto de atenção’ sempre deslocado, porém, visado.

Malabou fala de uma “entidade crítica estranha, ao mesmo tempo filosófica, científica, e política, que seria uma *consciência do cérebro*. É para a *constituição desse novo gênero* – aberto para todos – que a pergunta *O que devemos fazer com os nossos cérebros?* nos convida” (MALABOU, 2008, p. 2). Que podemos de fato “fazer algo com nossos cérebros” se torna uma pergunta. Ao abordar a dimensão da plasticidade, Malabou sustenta que devemos refletir sobre uma “estrutura”, uma “transformação, a transição de um self universal, ainda não particularizado, ao self singular, àquilo que eu sou, àquilo que nós somos. (p. 64). Malabou ressalta essa plasticidade como um self universal indo no sentido de um processo de concretização, ou como Tarde falou “o aparecimento de divergências individuais mais verdadeiras, mais íntimas, mais radicais e mais delicadas”. Num sentido paralelo, Tarde afirma que “toda realidade é concebida como contendo essencialmente um excesso de *potência* sobre o ato. É justamente esse excesso da potência sobre o ato que constitui, a nossa ver, o conjunto dos possíveis não realizáveis ou, se

quiserem, das certezas condicionais” (TARDE, 2007, p. 200). Portanto, sustentamos que ser um imitador plástico seria justamente encarnar *socialmente* essa condição de um excesso de potência plástica sobre os atos imitativos atualizados, que de fato, constituem um conjunto finito dos arranjos plásticos possíveis. Para Tarde isto gera a situação conforme a qual “não fazemos um movimento, seja corporal, seja mental, sem esmagar milhares de germes, sejam seres vivos, sejam ideias, sem aniquilar mundos possíveis” (TARDE, 2007, p. 216); quer dizer, qualquer ação particular seria necessariamente a negligência de diversos outros atos ou imitações possíveis, como a sombra virtual que acompanha qualquer trajetória específica e, enquanto a matéria plástica neuronal seria capaz de assumir diversas formas, finalmente ela deve assumir uma ou outra para que possa passar a agenciar um agente social particular. Sabe-se que as conexões neuronais possíveis se estendem a trilhões. A formação plástica do cérebro, no entanto, implicaria no fortalecimento de algumas dessas redes que igualmente depende do não favorecimento e até a morte de outras. Por isso, a mesma plasticidade que gera a possibilidade da criação de certas redes somente pode agir assim por escolher entre trilhões de outras conexões possíveis. Sendo assim, Tarde defende que “o que chamamos o livre-arbítrio humano não é senão uma aplicação da lei do aborto necessário” (p. 218); agir “livremente” é predicado nessa finitude, o ato de assumir essa ou aquela forma imitativa como sendo a necessária é sempre dependente de várias exclusões. Agir sempre supõe excluir, ou, ser um agente sempre pressupõe esmagar possíveis que não chegam a ser realizados frente àquele de fato atualizado. O problema para Tarde, no entanto, é que isso seria “como se a alma não sentisse o que há de *arbitrário* e fortuito na *necessidade* das circunstâncias que a força a se desenvolver nesse ou naquele sentido”⁴⁶ (p.

⁴⁶ É fascinante citar Atlan acerca da relação entre possibilidade e os mecanismos que a limitam. Ele observa como “as moléculas responsáveis por quase todo o funcionamento biológico – enzimas – são proteínas, quer dizer, cadeias constituídas por moléculas menores, aminoácidos, conectados sequencialmente. As proteínas naturais usam em torno de vinte aminoácidos, e o número de aminoácidos em uma proteína frequentemente ultrapassa cem ou mil proteínas. Vamos supor, por exemplo, que cada proteína contém apenas cem aminoácidos – o que sem dúvida seria uma estimativa conservadora. Isto quer dizer que cada posição em uma cadeia de cem elementos é caracterizada por um de vinte estados possíveis. Neste caso, o número de proteínas diferentes possíveis seria 20^{100} (aproximadamente 1 seguido por 130 zeros) (...). Outro exemplo seriam os estados cerebrais (...): o número de neurônios no cérebro humano é estimado em 10 bilhões. Supondo que o número de estados de atividade possíveis para um neurônio é limitado ao mínimo estrito de dois (ativo ou inativo), nota-se que o número de estados de atividade possíveis do cérebro é na ordem de $2^{10^{10}}$ (...), o que podemos representar aproximadamente por um 1 seguido por uma multidão de bilhões de zeros. (...) A evolução biológica, portanto, teve de compor mecanismos de seleção estabelecidos a priori – por exemplo, fenômenos de cooperação amplificadora – que eliminam números imensos de possibilidades sem explorá-los (...). *Esses métodos que seguem mais ou menos as leis da interação entre elementos evitam a dificuldade da explosão combinatória. Essas leis de interação entre elementos evidentemente são a fonte desses mecanismos de seleção a priori*” (ATLAN, 2011, p. 116-117). Percebe-se que as entidades possíveis são “apagadas” mediante as

201). Temos que assumir aqueles meios que povoam o nosso ambiente como os *necessários* para nos realizarmos, ou como Tarde argumenta, devemos receber, ou de fato, recebemos aqueles fluxos de imitação que chegam até nós como sendo os necessários. Nos campos físico e biológico essa condição seria sine qua non uma vez que se trata de certa maneira da própria ontogênese cosmológica – cosmogênese - como nós a consideramos no início desse capítulo. Retomando, pois, a tese do sonambulismo, não sentimos o caráter arbitrário das imitações aparentemente necessárias que praticamos, e de fato, muitos dos processos imitativos que se dão durante o período ontogenético por exemplo, tal como a assimilação da linguagem, acontecem de uma maneira largamente inconsciente. Porém, de acordo com a perspectiva estatística de Tarde “*a visão de um movimento faz necessariamente afirmar uma coisa móvel*, suscetível de outros movimentos que ela não realiza nem realizará talvez” (TARDE, 2007, p. 202, grifos nossos). Como já sabemos, é justamente a estatística que nos dá a “visão de um movimento” ou da natureza plástica da substância social das imitações. Mas por perceber o movimento dessas transformações, percebemos implicitamente e ao mesmo tempo, a base plástica subjacente que faculta tal movimento. Tarde no nível individual afirma que “somos um composto de possíveis inúteis através dos quais se desenrola por algum tempo uma mesma cadeia de possíveis utilizados” (p. 222). É a plasticidade que nos dá essa sombra virtual de possíveis inúteis ao mesmo tempo que trilhamos a trajetória da cadeia utilizada das imitações aparentemente necessárias, e indo ‘democraticamente’ rumo a uma expansão da criação estética-cosmológica de formas de subjetividade possíveis.

A plasticidade inicialmente passiva de Malabou ou a tendência de imitar socialmente para Tarde seria essa condição ‘universal’. Quais seriam, então, os caminhos para realizar essa passagem entre a plasticidade universal e as formas particulares crescentemente singularizadas; conforme quais modos de expressão subjetivos? Mediante qual fato composto agregado por uma contingência histórica de fluxos que compõem o imitador? Para novamente retomar um trecho de *Monadologia e Sociologia* que já consideramos anteriormente, “os atributos que cada elemento deve à sua incorporação no regimento não formam sua natureza completa; ele tem outras inclinações, outros instintos que procedem de arregimentações”. Esses viriam “de seu âmago, de si mesmo, da substância própria e fundamental na qual pode se apoiar para lutar contra a

“leis da interação” bem como notamos já no capítulo dois. A quantidade de possíveis, decorrente de mesmo um número pequeno de elementos, rapidamente se torna exponencialmente supermassiva.

potência coletiva, mais vasta, porém menos profunda, da qual faz parte, e que não é senão um ser artificial, composto de lados e fachadas de seres” (p. 106). Mantenha-se assim, a força das crenças e dos desejos que funcionam como o espaço e o tempo de nossas sensações – ou seja, no modo de nosso engajamento subjetivo, mas que chega de fora segundo a ideia do sonambulismo. Na sociologia de Tarde, entretanto, transfigura-os pela lente da figuração estatística, cujo movimento termina por desnudar em cada momento o caráter contingente e histórico dessa mesma consistência subjetiva. Ou seja, “a *necessidade* das circunstâncias que a força a se desenvolver nesse ou naquele sentido” da qual trata Tarde em *Os possíveis*. Tanto pelo deslizamento dessas transformações estatísticas, quanto pela assunção de uma maneira crescentemente singularizada de existir, vai-se ao encontro com a emergência do universo de uma irregularidade primordial, que seria a mesma para todas as mônadas, mas que as singulariza cada uma enquanto indivíduo. Tarde aponta para um cálculo possível de “um PONTO, entre o defeito e o excesso de comunicação, ao qual se refere o mais alto grau de necessidade de imitar o outro. Como determinar esse ponto? É difícil. Pode-se dizer que *é o ponto óptico de que alguém se aproximou bastante para ter toda a ilusão da decoração, e não o bastante para perceber os bastidores*” (TARDE, 2013, p. 435, grifos nossos). Desta forma, a ambivalência da imitação pode ser situada entre a expansão da semelhança e a reserva sempre “retirada” da diferença infinitesimal. A transmissão de um modelo acarretaria tanto o “atributo perceptível” – um desejo ou uma crença, por exemplo – que passa a ser apreensível a partir de certa perspectiva finita, quanto um grau de cegueira, um ponto além do qual não podemos nos estender perceptivamente que seria latente na finitude da perspectiva e que volta para a fonte da diferença. Cada mônada percebe claramente apenas um conjunto limitado das sociedades que compõem o mundo. Ao mesmo tempo, o próprio ato de perceber, ele mesmo, se confunde infinitesimalmente com certos outros tipos de sociedade que não entram naquela percepção enquanto tal, mas que a compõem; jamais há uma só perspectiva que faria com que todas as sociedades se tornassem simultaneamente apreensíveis dado que sociedades se situam em lugares específicos em relação a outras sociedades e em certas escalas que determinam suas capacidades de apreensão. Nesse sentido, e para especificar mais a discussão no âmbito da experiência humana, Malabou argumenta que “devemos supor que a forma mental constitui seu ser ou sua identidade a partir do desaparecimento do neuronal, nascida de um tipo de espaço vazio *que seria o ponto de encontro profundamente contraditório entre a natureza e a história*” (MALABOU, 2008, p. 72). Sendo

assim, ‘reconhecer’, poder receber e imitar a informação transmitida a partir de certo ponto e pela qual somos banhados, basear-se-ia nesse limite do apreensível característico de cada mônada e que se manifesta igualmente para o humano em certa escala. Trata-se do jogo de um movimento entre o opaco e o apreensível produzido pela finitude das perspectivas que se instauram em pontos circunstanciais; um jogo de espelhos maior sobre o qual estas perspectivas possuem apenas e necessariamente um domínio parcial. Sendo assim, é mediante qual percepção do ‘outro’ que esse processo imitativo encontra uma realização satisfatória? Tarde, que especula sobre a possibilidade de “uma singularidade profunda e fugidia das pessoas, a sua maneira de ser, de pensar, de sentir, que só existe uma vez e que não é mais do que um instante”, pressupõe, pelo menos hipoteticamente, uma condição possível onde repetir-se seria se diferenciar e diferenciar-se repetir-se na constituição de um ambiente social immanentemente expressivo destas singularizações. Como já observamos, cada vez menos são as forças puramente biológicas agindo na formação do sujeito, cada vez mais se trata daquele ser decorrente da entrada de informações tanto biológicas quanto sociais, mas além disso da expressão de uma singularidade “fugidia”. Sendo assim, teríamos de ser capazes por um lado, de “entender e explicar a transformação de um dado biológico puro numa coisa cultural e histórica: uma consciência ou identidade física livre” (MALABOU, 2008, p. 80). Argumento, todavia, que nem sequer se teria de operar tal divisão entre um dado biológico puro e uma coisa cultural e histórica, uma vez que como observamos no segundo capítulo, as mônadas são históricas desde a sua concepção. Porém, a condição plástica subjacente a toda a diversidade imitativa e perceptiva empírica, - o que Tarde chamaria de excesso de potencial referente a atos particulares - e o próprio papel da plasticidade na propagação e contágio das imitações, bem como na emergência das invenções, aparece na forma das figuras estatísticas, que tornam visíveis e geram uma teoria ou uma consciência - “*glória cerebral*”- dos processos desenrolados nas “cidades misteriosas” de nossa vida cerebral, a qual Tarde indicou, mas cuja ação devemos deduzir através da própria diversidade dos movimentos estatísticos que visibilizam-nos.

Retomando aqui um fio que apareceu logo no início desta tese, - aquele da concepção de Tarde de si enquanto fundador de uma ciência nova -, encontramos ele contrapondo essa pretensão com uma proposta diversa, revelando uma outra dinâmica sempre subjacente à sociológica mais propriamente dita:

Mas esperem um pouco. A ciência não poderia ser a última palavra do progresso. Suponhamo-na acabada, completa, reunida em um catecismo definitivo que se alojaria

facilmente em um canto de todas as memórias: restaria no cérebro humano imensamente mais energia disponível para outros empregos do que podemos imaginar atualmente. *Então fica 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.* (TARDE, 2007, p. 100, grifos nossos)

Aqui, Tarde explicita certa pretensão “artística” que repousa de uma forma latente no cerne de toda sua concepção sociológica. Nesse sentido, podemos entrever mais claramente de que maneira o diferir e o repetir, a diferença e a semelhança, organizam arquitetonicamente o pensamento de Tarde como reflexo do próprio movimento cosmológico. Se por um lado, entidades físicas, biológicas e sociais integram regimentos fenomenais através de processos de posseção repetidas, a diferença ainda permaneceria segundo Tarde, a dimensão substancial das entidades, como aquilo que as diferencia individualmente, mas sendo ao mesmo tempo comum a todas elas. Os sujeitos sociais imitativos se inserem neste movimento repetitivo, mas de acordo com Tarde, se deslocam para um encontro crescentemente pessoal com essa singularidade diferencial, por meio de uma modalidade criativa cada vez menos regida pela mera força da imitação. Nesse quesito, seria a ‘visualização’ estatística que produz essa apreensão sempre mais apurada da força ou posição fundamental da diferença, na medida em que ela traz à tona as diferenciações impulsionadas pela função basilar da diferença e o lugar do imitador e sua emergência através desses processos de diferenciação e repetição. Sendo assim, chegar-se-ia num entendimento segundo o qual “se satisfaria plenamente em cada espírito, *graças ao saber impessoal*, a necessidade profunda de universalizar sua nuance especial, de imprimir no mundo sua marca.” Seria neste ponto onde o repetir e o diferir, a semelhança e a diferença, instanciaríamos um valor máximo de permeabilidade ou poder de comunicação. O crivo da impessoalidade e a força da diferença singular se encontram numa relação de produtividade mútua onde a ‘anonimidade’ dos fluxos estatísticos conduz o imitador a uma apreensão de sua profunda contingência e sua singularidade radical enquanto matéria de expressão do movimento do próprio cosmo. Sustento, pois, que *As Leis da Imitação* de Tarde constitui um acréscimo inusitado a esse gênero conceituado por Malabou, e guiado *por uma consciência do cérebro*, que se dirige a um interlocutor que colocaria para si a pergunta “o que devo fazer com meu cérebro?” e o faz de acordo com a abrangência cosmológica da questão, enquanto apreensão de uma

criatividade plástica inerente à textura desse mesmo cosmo. Neste quesito, e deslocando-se entre a Monadologia de Leibniz e a de Tarde, o gesto mais decisivo seria a retirada de Deus, rearranjo esse que abre o jogo da sociologia de Tarde. A preeminência do tema da coordenação em parte surge daí. O imitador tanto *se situa* nesse ambiente plástico das transformações sociais quanto é situado pelo mesmo, e isso na medida em que a imitação seria um processo que se desenrola *mais ou menos* “sonambulisticamente”. Eis porque a coordenação continua sendo uma questão imprescindível para Tarde, precisamente por estarmos num contexto onde os elementos para serem coordenados tendem a deslizar e se reorganizar devido à própria plasticidade inerente ao cosmo e sobretudo ao cérebro que media os atos de imitação, “os atos intercerebrais à distância”. Os nós cerebrais que recebem e transmitem as mensagens imitativas também demonstram essa fluidez entre forma e plasticidade. É igualmente por isso que, com o desaparecimento de Deus da cena enquanto fiador final, abre-se uma vaga notável para um sociólogo empenhado, eternamente encantado pelo deslizamento das curvas estatísticas, como nosso sociólogo um dia ficou com o voo de uma andorinha. Seria nesse sentido que Teixeira falaria de “uma Monadologia renovada, na qual mônadas livres dos elos da harmonia preestabelecida se interpenetram e se associam” (TEIXEIRA, 2017, p. 83). Em certo sentido, portanto, pode-se afirmar que a sociologia tardeana visa desenhar uma liberação crescente do conteúdo não-sociológico da mônada da sua fonte no “existir-é-diferir”, como uma direção *em potência* da história, através da qual “a tensão” e o movimento entre o repetir e o diferir passam a se anunciar cada vez mais na “superfície” da sociedade especificamente antropológica, e isso igualmente enquanto extensão do movimento cosmológico maior. Logo, não há exagero algum em afirmarmos que a sociologia de Tarde figura verdadeira cosmopolítica. Observemos que o desenho de uma “política” mais estritamente antropológica deriva das condições compreendidas como regentes no cosmo em geral e na existência de todos os entes que no cosmo coabitam. A política humana seria de fato, um canto mais tipificado e especializado das negociações de coordenação e harmonização que se dão no arranjo do cosmo geralmente falando e o seria, em colaboração com uma apreensão destas negociações cosmológicas que a sociologia universal nos apresenta. O movimento cosmológico perpassa de uma forma *arquitetônica*, o pensamento sociológico de Tarde que por sua vez, mostra como tal movimento se manifestaria no âmbito das sociedades humanas, instanciando contingências acerca das quais uma sociologia antropológica teria de se debruçar.

* * * *

Neste capítulo, novamente realizamos uma expansão de foco, passando do nível socio-antropológico do capítulo passado para agora considerarmos - de acordo com certa concepção “materialista-histórica” - o ponto de inserção desta escala humana numa escala “cosmológica” mais ampla. Começamos destacando a noção de *plasticidade* tanto no sentido da matéria geralmente entendida, quanto no âmbito mais restrito da neuroplasticidade. Através de certas propostas de Chalres Sanders Peirce, vinculamos a plasticidade a duas questões concomitantes, a saber: à *possibilidade*, e à ideia de *lei* assim dando continuidade às nossas investigações do capítulo anterior. A contração de hábitos, que seria essencial segundo a visão de Tarde, como uma das formas de “imitação de si subsociais”, respaldam o surgimento das normas sociais como expressão emergente da multiplicidade desses atos de repetição que dependem desta plasticidade como a base para a contração desses mesmos hábitos. Segundo Peirce, porém, tal contração de hábitos subjacente a esse comportamento regular, é generalizada ao longo do universo. Na Monadologia de Tarde, percebe-se um processo equivalente por meio da continuidade de certos fenômenos – seres biológicos como a repetição dos fluxos hereditários, ou as vibrações de partículas e ondas de luz no mundo físico, por exemplo – como expressão de atos de repetição habitualmente praticados. No nível do cérebro também notamos uma condição subjacente segundo a qual certas redes neurais se estabelecem, produzindo posturas habituais específicas. De fato, o próprio cérebro fortalece tais redes através da continuação de seu uso, fortificando algumas e enfraquecendo outras devido a uma falta de uso. Ao mesmo tempo, essas redes são capazes de mudança por meio da mesma plasticidade que permite o seu estabelecimento e fixação. Sendo assim, a plasticidade demonstra essa relação ambivalente entre a *lei* no sentido de hábitos contraídos e mantidos, e a *possibilidade*, de acordo com a amplitude da plasticidade da “matéria” em questão e sua capacidade de futuramente assumir outras formas. A amplitude da possibilidade seria expressão da plasticidade latente da matéria, ao passo que nem o cérebro nem a matéria se mostrariam infinitamente plásticos como já destacamos; possibilidade opera dentro do alcance oferecido pela relação plasticidade/elasticidade. Em seguida, ressaltamos a multiplicidade de escalas que colaboram na constituição desse “*materialismo histórico*”, indo das escalas muito pequenas às escalas maiores, tentando entender como a plasticidade dos materiais pode colaborar com um “*ruído*” que perturbaria os hábitos contraídos e agenciados pela plasticidade. Assim gera-se, por meio da interação de plasticidade e ruído, a morfologia

complexa encontrada ao longo do roteiro repetitivo do universo. Como argumentamos, seria por meio dessa morfologia complexa do ambiente dentro do qual funciona o imitador, que um desafio particular surge para essa espécie de mônada, a saber: o ser humano. Os valores da coordenação e da harmonização iriam ganhando uma força revigorada, ao passo que o questionamento de Malabou “o que devemos fazer com seu cérebro?” assumiria uma nova urgência dentro da sociologia de Tarde. Essa interrogação pode ser de fato sintetizada como: o que se deve fazer com a plasticidade? Nessa linha, destacamos duas áreas onde se pode elaborar uma concepção ecológica tanto na esfera social das imitações quanto na esfera tecnológica dos meios e dos fins. Concomitante a isso, considera-se por um lado, o movimento gerado pelo entrelaçamento do ruído e da plasticidade e por outro, aquele que se dá entre as diversas escalas implicadas. Os dois “campos ecológicos”, também demonstrariam as implicações dessa plasticidade e os deslocamentos consequentes que destacam a apreensão estatística defendida por Tarde como uma ferramenta capaz de mediar a tarefa de coordenação. Voltamos assim para os fatos compostos investigados no segundo capítulo, que encarnam a agregação das relações entre escalas e a conexão entre o diferir e o repetir. Uma das consequências dessa perspectiva seria que, no que diz respeito aos meios e os fins, a própria plasticidade faz com que estes se tornam relativos aos deslocamentos ecológicos, ao passo que nunca se consegue fixar uma vez para todas o que tais meios e fins *finalmente* visariam. Trata-se de um conjunto aberto cuja própria abertura teria de se tornar a base do tipo de racionalidade pretendida por Tarde na forma de sua ciência da sociedade. Para concluirmos, voltamos nossa atenção para aquilo que Tarde entende como primordial, ou seja, a diferença, e as ressonâncias estéticas decorrentes da mesma. Aqui, argumentamos que há em Tarde certa tendência histórica concebida como ativa no desenrolar da sociedade. Sendo assim, a singularidade de cada mônada, na medida em que elas encontram sua existência numa diferença que lhes diferenciaria de sua fenomenalidade resultante das ondas de repetição, busca encontrar uma harmonização ou coordenação social que seria o ajuste mutual de cada mônada frente aos seus coespecíficos de acordo com essa diferença singular de cada um. Assim, a imaginação implicada na capacidade de conceber de leis aponta finalmente para a expressão da singularidade estética implicada em cada mônada, uma condição que apontaria para uma concepção singular de *democracia* enquanto cosmopolítica onde o próprio movimento do cosmo como expresso nessa divergência entre o assemelhar e o diferir encontra sua expressão na vida de sujeitos sociais humanos que negociam seu lugar, um em relação aos outros, visando

tanto sua própria singularidade quanto a de seus conterrâneos num universo em evolução. Haveria desta maneira um encontro profundo entre a capacidade de fabricar ficções, aqui visada como um processo social fundamental, e a visão científica das leis reveladas pelas curvas estatísticas que nos situam no meio dessa sociedade em expansão, e cuja apreensão nos conduz a um encontro com a raiz de nossa singularidade.

6. CAPÍTULO VI: CONCLUSÃO

Enquanto ação intercerebral à distância a imitação social representa um desafio bastante preciso para as perspectivas sociológicas ditas tradicionais, na medida em que pressupõe uma expansão da noção de ator ou agência. Se a Monadologia de Tarde mapeia um universo povoado por mônadas, todas protagonizando atos de possessão entre si de diversos tipos ou modalidades, e dessa maneira, conformando sociedades de várias naturezas em escalas diferentes, a imitação expressaria o grau de possessão típico das sociedades humanas. O cérebro, essa entidade fruto do deslocamento dos fluxos biológicos hereditários, faculta a transferência e reflexão de certos conteúdos fisiológicas e psicológicas, o que permitiria a composição de um tecido social particular por meio dessas mesmas imitações. Ao mesmo tempo, esse agente também por sua vez, se mostraria uma entidade paradigmaticamente monadológica na sua própria composição, uma expansão numa escala distinta de possessões ocorrendo em escalas maiores e menores, mediada por um conjunto de funções que igualmente se pautariam na possessão. Desta maneira, o agente que possibilita a marcha dessas assimilações características da sociedade humana – isto é, o cérebro –, se constitui por um lento processo de condensação que se desenrola ao longo da história biológica e que estabelece um conjunto de formas de possessão específicas. Para Tarde, nossa vida intencional, composta pelas nossas crenças e nossos desejos, também é assimilada de fora sem que o saibamos, ao passo que, segundo ele, seríamos “sonambulistas”. Por isso, nossa intencionalidade *reflete* quase como um espelho a contingência dos fluxos de imitação e as bifurcações inovadoras que compõem o presente onde o imitador encontra tais conteúdos intencionais. Entender que somos imitadores sonambulistas implicaria em enxergar como a composição *relativa* produzida pelo conjunto de imitações que nos situa no presente é provisória e aberta a reformulações adicionais; um tecido potencialmente “dissonante” capaz de gerar invenções subsequentes a partir da dita lógica social e seus duelos e confluências. Defendemos que o conteúdo social e cultural com o qual trabalhamos imitativamente, portanto, não seria nesse sentido essencial, mas sim, resultado dos “meios de produção” da plasticidade que permitem que esse conteúdo possa ser reproduzido e paralelamente, transformado, dando-nos “acesso” ao leque de possibilidades disponíveis de acordo com dada “matéria”, que viabiliza a contração de hábitos novos. O “eu”, enquanto entidade que experimenta esse processo pela lente das suas crenças e dos seus desejos que coordenam “espaço-temporalmente” a sua vida sensível,

dá um sentido intencional particular a esse desenrolar partindo do grau de possessão típico facultado pelo cérebro humano. O “eu” psicológico seria “a máscara” do movimento dessa multiplicidade de diversas sociedades cerebrais, uma “condensação” da colaboração de um sem número “infinitesimal” de atores, também resultado desse processo que por todos os lados “me” ultrapassa. Se essa entidade – o eu psicológico – se mostra metodologicamente interessante ou adequado, seria porque há processos de repetição que se dão com tamanha frequência para fazer com que esse conjunto de atores infinitesimais se repete no ambiente. O olhar sociológico concebido por Tarde, – que desaguaria numa sociologia universal – e chancelado principalmente pela estatística, que, além de mais nada, visa revelar os movimentos de *composição* que se dão entre os fluxos repetitivos, procura salientar a sobreposição desses movimentos com os quais lidamos enquanto atores sociais vivendo num universo monadológico. Nesse sentido, Tarde trabalha com uma espécie de sistema constituído por linhas que se estendem ao longo de um continuum que se modula de acordo com as transformações que ocorrem mediante os graus de possessão que a Monadologia busca “classificar” e que especificam as dimensões das quais o sistema se constitui.

Somos seres excepcionalmente capazes – justamente devido à plasticidade – de retomar aquilo que encontramos ao nosso redor no ambiente como se fosse um “atributo próprio”. De fato, segundo Tarde, o fazemos inicialmente de um modo inconsciente, posto que, enquanto sonambulistas, nem a condição de ser tal tipo de entidade é evidente para nós, e concomitantemente, também não o percurso transcorrido pelos fluxos de imitação que chegam até nós. Nossa intencionalidade é necessariamente parcial, dirigindo nossa atenção a “objetos” – crenças e desejos – circunstanciais, que se apresentam no nosso ambiente; ela não nos guia “naturalmente” para uma apreensão do processo produtivo mais amplo dentro do qual nós nos encontramos ambientados, nem à multiplicidade de atores monadológicos que mediam nossa agência. O “eu” não necessariamente seria consciente das condições de possibilidade, - as sociedades monadológicas diversas - de sua própria consciência. Ou seja, as sociedades monadológicas mediadores deveriam ser imperceptíveis a partir de seu nível de experiência. Para Tarde, portanto, tal apreensão se formularia por meio da produção do conhecimento sociológico de sua Monadologia universal, que facultaria nossa apreensão de tal processo de relação entre ambientes de níveis heterogêneos, e, através dessa percepção, faria com que adotemos uma postura mais ciente frente aos conteúdos que descobrimos e retomamos nas sociedades diversas

que nos cercam, tornando-nos seres mais hábeis para assumir nossa própria plasticidade de acordo com a concepção de uma “ecologia monadológica” que contextualizaria nossas vidas. Assim, como argumentamos aqui, lança-se de uma maneira muito particular a interrogação: “o que devemos fazer com nossos cérebros?” Relembrando que se trata de uma ação intercerebral a distância, onde esse cérebro demonstra uma plasticidade da qual somos tanto “pacientes” quanto “agentes”, esta perspectiva sociológica demonstra sua nítida relevância. Os valores de “harmonização” ou “coordenação” se tornam funções imprescindíveis na sociologia de Tarde, e isso enquanto processos sempre relativos às confluências contingentes geradas pelo movimento dos fluxos de repetição ativos na conformação da sociedade que nos ambienta. Por isso, também temos sustentado que a sociologia de Tarde constitui uma espécie muito particular de *materialismo histórico*, uma versão heterodoxa formulada mediante um entendimento da generalidade dos atos de posse passíveis de modulações e transformações, inclusive aqueles atos que animam a matéria. Nesse sentido, seria tanto a plasticidade do ambiente social quanto das invenções e “meios de produção” que fariam com que esta apreensão estatisticamente mediada ganhe uma intensa relevância. É notável, por isso, que a sociologia de Tarde busca uma maneira muito especial de “ver”, ou de “apreender” que conseguiria tratar da contingência coincidente da constituição de um fato composto *que se entenderia enquanto fato simples*, isto é, o imitador sonambulista que encontra suas crenças e seus desejos no ambiente, mas que os entende como subjetivamente originários.

Nesse quesito, a democracia, conforme a entende Tarde, representaria um tipo de “política da natureza” ou até mesmo *cosmopolítica*. Viver numa sociedade democrática, como Tarde a concebe, implicaria em ocupar um ambiente onde a plasticidade depositada em nós pelo movimento cosmológico encontraria um estado de equilíbrio entre a plenitude da singularidade carregada por cada imitador monadológico e essa mesma plasticidade que media os processos de reprodução e diferenciação sociais, – as “impressões na placa sensível” do cérebro – retomando os conteúdos sociais agora num gesto de autocriação consciente, na formação estética de uma vida social. Num sentido muito particular, portanto, a democracia seria uma tendência dentro da vida universal do cosmo a partir da qual o repetir crescentemente vai ao encontro com o diferir que nele habita, e isto sobretudo, na forma da repetição da imitação negociando acordos entre singularidades que buscam se manifestar numa composição social que passa pelo “reconhecimento” desta singularidade. Isto se manifesta especialmente no campo das leis. Se a

memória se refere aos conteúdos empíricos das repetições, então a imaginação se remete à lei enquanto tipo de repetição idealizada descolada de qualquer repetição empírica particular, ao passo que a própria lei científica e a capacidade de produzir ficções e de fabular esteticamente se fundem numa imaginação que seria a expressão plena da tendência das mônadas de se espalhar pelo cosmo cada vez mais de acordo com sua singularidade. A apreensão de repetições que por sua vez deve instigar o surgimento de uma faculdade de memória que em seguida conduziria para a destilação de uma faculdade imaginativa produtor tanto de leis quanto de ficções imbricar-se-ia neste movimento. Haveria, talvez, certa corrente utópica, uma ficção científica na sociologia de Tarde, tão forte quanto a contida no marxismo, todavia, uma que não se exprime de acordo com uma teleologia tão estreita e isto justamente por negar contradições rígidas como as manifestadas no hegelianismo. O cosmo é cheio de oposições e conseqüentemente, negociações, ao passo que há uma política que perpassa a atuação da multiplicidade de agentes lá encontrada. Uma tal sociedade empenhada em *negociações distribuídas* ao longo de sua conformação, estaria de certo modo presente a todo momento, mesmo que seja de uma forma virtual, – embora seja para sempre virtual –, na constituição constantemente em andamento da sociedade, das sociedades do cosmo, sempre capaz de ser retomada e considerada novamente como alvo potencial de nossa ação social em parte através do cultivo de uma reflexão sociológica estatística do tipo apresentado pela teorização de Tarde, que passa por uma apreensão da plasticidade dos meios de produção da sociedade.

Referências

- ATLAN, H. **Selected Writings**. New York: Fordham University Press, 2011.
- BENSUSAN, H.; FREITAS, J. A. **A Diáspora da Agência**: ensaio sobre o horizonte das Monadologia. Salvador: EDUFBA, 2018.
- CANDEA, M. **The Social after Gabriel Tarde**: Debates and Assessments. Oxfordshire: Routledge, 2010.
- CANGUILHEM, G. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Grupo Editorial Nacional, 2011.
- CHATER, N.; MORTEN, C. H. How the World's Languages Evolved Over Time. **Lit Hub** março 29, 2022. Disponível em: <https://lithub.com/how-the-worlds-languages-evolved-over-time/> Acesso em: 24 jan. 2022.
- CHURCHLAND, P. M. **Matéria e Consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- DAMÁSIO, A. **E o cérebro criou o homem**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2009.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Edições Graal, 2006.
- _____. **Filosofia Prática**. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs - vol. 1**. São Paulo: Editora 34, 2014.
- DESPRET, V. **O que diriam os animais?** São Paulo: UBU Editora, 2014.
- DE LANDA, M. **A Thousand Years of Nonlinear History**. New York: Swerve Editions, 2011.
- DIDIER, E. Gabriel Tarde and Statistical Movement *in* CANDEA, M. **The Social After Gabriel Tarde**: Debates and Assessments. Oxfordshire: Routledge, 2010.
- DURKHEIM, É. **As Regras do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FIRTH, C.; WOLPERT, D. **The Neuroscience of Social Interaction**. Oxfordshire: Oxford University Press, 2004.
- GREENE, B. **Até o Fim do Tempo**: Mente, Matéria e a Busca Por Sentido num Universo em Evolução. São Paulo: Comphania das Letras, 2020.
- KARSENTI, B. Imitation: returning to the Tarde-Durkheim debate *in* CANDEA, M. **The social After Gabriel Tarde**: Debates and Assessments. Oxfordshire: Routledge, 2010.
- KING, A. Gabriel Tarde and Contemporary Social Theory. **Sociological Theory**, v. 34, n. 1, p. 45-61, 2016. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0735275116632558>. Acesso em: 18 fev. 2021. doi: <https://doi.org/10.1177/0735275116632558>

- LAKOFF, G. **The Political Mind**. New York: Penguin Books, 2009.
- LATOURET, B. Tarde's Idea of Quantification *in* CANDEA, M. **The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments**. Oxfordshire: Routledge, 2010.
- LEDOUX, J. **Synaptic Self: how our brains become who we are**. New York: Penguin Books, 2003.
- LIEBERMAN, M. **Social: why our brains are wired to connect**. New York: Crown Publishers, 2013.
- MALABOU, C. **What Should We do With Our Brain?** New York: Fordham University Press, 2008.
- _____. **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**. Cambridge: Polity Press, 2016.
- _____. "You are (not) your synapses": Toward a Critical Approach to Neuroscience. *In*. BATES, D.; BASSIRI, N. (org.) **Plasticity and Pathology: On the Formation of the Neural Subject**. New York: Fordham University Press, 2016.
- NEWTON, I. **The Mathematical Principles of Natural Philosophy**. Berkeley: University of California Press, 1999.
- PEIRCE, C. S. **Chance, Love and Logic**. Nebraska: University of Nebraska Press, 1998.
- PINKER, S. **The Blank Slate**. United Kingdom: Penguin Books, 2016.
- PRIGOGINE, I. **As Leis do Caos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- ROVELLI, C. **Reality is not what it seems**. United Kingdom: Penguin Books, 2017.
- SHULKIN, J. **The Roots of Social Sensibility and Neural Function**. Massachusetts: The MIT Press, 2000.
- SMAIL, D. L. **On Deep History and the Brain**. California: University of California Press, 2008.
- TARDE, G. **The Laws of Imitation**. Worcestershire: Read Books Limited, 2013.
- _____. **As Leis da Imitação**. Porto: RÉ S Editora, 1980.
- _____. **A Opinião e as Massas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Monadologia e Sociologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- _____. **As Leis Sociais**. Niterói: Editora da UFF, 2012.
- _____. **Creencias, deseos, sociedad**. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2011.
- TEIXEIRA, R. H. **Implicações entre homem e natureza em Gabriel Tarde e Henri Bergson**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2017

THRIFT, N. Pass it on: towards a political economy of propensity. **Emotion, Space and Society**, v.1, n.2 p.83-96. 2010 Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/222545337_Pass_It_On_Towards_a_Political_Economy_of_Propensity. Acesso em: 15 abril. 2021. doi: [10.1016/j.emospa.2009.02.004](https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.02.004)

TOMASELLO, M. **A Natural History of Human Thinking**. Cambridge MA: Harvard University Press, 2014.

_____. **Origens Culturais da Aquisição do Conhecimento Humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Becoming Human: A Theory of Ontogeny**. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2019.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The Embodied Mind**. Cognitive Science and Human Experience. Massachusetts: The MIT Press, 2000.

VARGAS, E. V. **Antes Tarde do que Nunca**: Gabriel Tarde e a Emergência das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

VIDAL, F.; ORTEGA F. **Somos Nosso Cérebro?** São Paulo: N-1 Edições, 2019.

WHITEHEAD, A. N. **Adventures of Ideas**. New York: The Free Press, 1967.

_____. **Life and Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011b.

_____. **O Conceito da Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011a.

_____. **Process and Reality**. New York: The Free Press, 1985a.

_____. **Symbolism: its meaning and its effects**. New York: Fordham University Press, 1985b.

ZALAMEA, F. **Peirce's Logic of Continuity**. Boston: Docent Press, 2012.