

Diferença e Imanência: Gabriel Tarde e Michel Foucault

Difference and Immanence: Gabriel Tarde and Michel Foucault

Ádamo Bouças Escossia da Veiga
Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio

RESUMO: O presente estudo se dedica a pensar a convergência teórica entre a sociologia metafísica de Gabriel Tarde e a análise histórica-filosófica de Michel Foucault. Procederemos demonstrando como o tema da imanência e da diferença permite tal convergência na medida em que a postulação teórica de Gabriel Tarde se vê amplificada em um horizonte prático e empírico no trabalho arqueológico de Foucault. Pretendemos, igualmente, mostrar como tal convergência permite uma leitura de orientação metafísica – mesmo que heterodoxa – do trabalho foucaultiano ao mesmo tempo que uma leitura foucaultiana da sociologia metafísica de Gabriel Tarde amplia o impacto político das suas postulações teóricas.

PALAVRAS-CHAVE: FOUCAULT; TARDE; IMANÊNCIA; DIFERENÇA.

ABSTRACT: The present paper intends to think about the theoretical convergence between the metaphysical sociology of Gabriel Tarde and Michel Foucault's historical and philosophical analysis. We will proceed by demonstrating how the topic of immanence and difference allows such convergence in so far as the theoretical postulation of Gabriel Tarde is amplified in a practical and empirical horizon by the archeological work of Michel Foucault. We shall see, likewise, how such a convergence allows a metaphysical oriented reading – although heterodox – of Foucault's works at the same time as it allows a more political interpretation of Gabriel Tarde's theoretical goings.

KEY-WORDS: FOUCAULT; TARDE; IMANNENCE; DIFFERENCE.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende-se uma análise conjunta e comparativa da filosofia sociológica de Gabriel Tarde e da reflexão histórica e filosófica do pensamento de Foucault. O objetivo é demonstrar que, apesar de Foucault se colocar distante da ontologia e metafísica, deixando este tipo de reflexão em suspenso, seu pensamento não se mostra incompatível com certo tipo de pensamento metafísico, tal como aqueles denominados por Pierre Montebello (2003) como “metafísicas outras” – metafísicas tais que escapam às

noções clássicas de identidade, mesmidade, transcendência, substância e etc. Tarde é um dos principais filósofos referidos neste movimento e, com efeito, sua metafísica se pauta pela diferença e imanência antes do que por qualquer transcendência ou unidade.

A escolha de Foucault neste esforço comparativo, no entanto, parece imediatamente incoerente; afinal, ele não possui nem uma preocupação metafísica, nem propriamente sociológica: seu pensamento, situando-se para além da questão tradicional entre o que é ou não filosofia, não permite classificação fácil e o próprio, diversas vezes, refere-se ao seu trabalho enquanto uma pirotecnia ou caixa de ferramentas e não enquanto um sistema ou teoria geral. (FOUCAULT, 1975). No entanto, acreditamos que certos conceitos aportados por ele podem operar como um prolongamento teórico útil à reflexão metafísica e sociológica de Tarde. Ademais, por mais que não haja claramente uma metafísica ou uma sociologia em Foucault, tal afirmação não se revela antitética a ambos os termos na abordagem que damos. Por social, seguindo Tarde, não entendemos o objeto da disciplina sociológica – a dos sociólogos do social, como diria Latour – e, por metafísica, não nos referimos a “metafísica da presença” no sentido que lhe dá Derrida (LATOURE, 2005; DERRIDA, 1967), mas antes o que vimos a pouco com Montebello. O que chamamos de *social* é uma análise de qualquer *assemblage* ou teia de relações independentemente do extrato natural específico (o cosmológico, físico, biológico, humano...) como propôs Gabriel Tarde; um social composto de dispersões, singularidades, e não de objetos totais ou ‘fatos sociais’ ao estilo de Durkheim. O termo ‘metafísica’, por sua vez, não é trabalhado sobre o ponto de vista tradicional que enxerga nele uma totalização, o primado do Uno sobre o Múltiplo, da Identidade sobre a Diferença; igualmente, não o trabalhamos como uma disciplina referida ao estudo do intangível e do imaterial, das essências ou do mundo das formas/ideias/númenos. Achamos justas as críticas apresentadas pelos diversos autores que seguiram Nietzsche com seu martelo; no entanto, acreditamos que a metafísica, e mais precisamente, a ontologia, são ainda possíveis e necessárias, tendo-se naturalmente o cuidado de responder a estas críticas e de não-incorrer nos erros alhures apontados na sua concepção tradicional. O *social* que daí decorre, igualmente, não será articulado sobre uma concepção transcendente que lateja na metafísica de fundo da disciplina sociológica tradicional que enxerga sempre o indivíduo ou o todo como transcendentais, superiores, determinantes, em relação um ao

outro. Uma metafísica do social, tal como a de Tarde, então, ao conjugar ambos os conceitos, pode ser definida basicamente como um pensamento do social articulado em uma radical *horizontalidade*, tanto do indivíduo com o todo, como do ‘social humano’ com os diversos outros domínios da realidade natural.

Em Tarde, este movimento se dá a partir da *imanência e da diferença*, pois nega a transcendência de uma instância superior ao mundo do aqui e agora, seja na forma de um Deus, de uma Essência, de um Espírito, de um Sujeito Transcendental, ou mesmo de leis científicas no que elas têm de demiurgo. Essa imanência, no entanto, só pode ser a da *diferença a si mesma*, pois a identidade, enquanto modelo, só pode se dar em um regime transcendente no qual a mesma é o superior, o determinante, e, a diferença, seu negativo ou impureza. Apenas a diferença pode se dar a si mesma pois ela não necessita de mais nada, como demonstra Tarde e também Deleuze (TARDE, 2012; DELEUZE, 2011).

Pretendemos defender que, a partir destes dois temas, uma compatibilidade se revela possível entre Tarde e Foucault. No que tange ao último, acreditamos que uma articulação entre seu rico pensamento e a metafísica justifica-se pelo contexto de retomada da ontologia na filosofia recente: com efeito, Foucault se não diretamente atacado pelos teóricos do “novo realismo”¹ – excetuando-se o influente livro de Lee Braver (2007) – é, sem dúvida, um alvo implícito. A crítica dirigida ao *correlacionismo* (enquanto expressão do que vulgarmente se chama de ‘pós-modernismo’), a saber, a subordinação de toda a realidade à manifestação a um sujeito, tem levado os recentes trabalhos de ontologia a se afastarem do pensamento foucaultiano, segundo o qual, tal questão – o do acesso possível a uma realidade para além da contingência histórica e modo particular de produção de subjetividade – sequer é colocada. Deste modo, acreditamos que o pensamento metafísico de Tarde pode contribuir para diminuir o fosso entre a reflexão de Foucault e a especulação metafísica. Dada a imensa vastidão do pensamento do autor e a sua anti-sistematicidade constitutiva, escolheremos nos focar sobretudo no ponto arqueológico e genealógico do seu trabalho.

É possível que Tarde tenha exercido uma influência direta sobre Foucault, mas nosso foco não será esse. Trata-se, com efeito, de dois autores em momentos distintos, com preocupações distintas, o

1 Quanto a isso ver coletânea “The Speculative Turn” e também o já célebre livro de Quentin Meillassoux, “Après la Finitude” (2006)

que não nos parece interditar a transdução entre os dois. O que será proposto é um tensionamento entre os dois pensadores, cujo critério não será de modo algum o de traçar uma continuidade teórica, mas o da conjugação de pontos de convergência segundo um propósito determinado. Tal propósito é o que se segue: acreditamos que a arqueologia de Foucault pode operar como um prolongamento prático e político do pensamento de Tarde ao mesmo tempo que a metafísica de Tarde pode servir de complemento político – no que tange problemáticas contemporâneas diversas como a mudança ambiental e o pós-humanismo – para o pensamento de Foucault. Prolongamento aqui, não é continuidade histórico-biográfica; não se trata de dizer que um ‘copiou ou antecedeu o outro’. Temos em mente todas as diferenças, as variações locais, mas não nos determos sobre isso; o que importa é dispor engrenagens e não discorrer sobre a autoria da máquina. O que faremos, então, é expor como o tema da imanência e da diferença estão presentes nos dois autores, para, em seguida, demonstrarmos no que o pensamento de um tem a ser complementado pelo pensamento de outro.

Imanência e Diferença em Gabriel Tarde

O pensamento de Gabriel Tarde se propõe, primeiramente, um pensamento do social. No entanto, o conceito de social na sua obra não se dá em um regime antropocêntrico, remetendo tão somente a interação entre humanos, mas, contrariamente, opera em todos os domínios da natureza. O *social* para Tarde é um conceito ontológico, e não apenas sociológico. Um sistema planetário é uma sociedade de planetas, uma galáxia, uma sociedade de estrelas, do mesmo modo que um organismo é uma sociedade de células; onde quer que haja integração, associação, *agenciamentos*, temos uma sociedade: “*toda coisa é uma sociedade, todo fenômeno é um fato social*” (TARDE, 2012, p. 81). Mais profundamente, qualquer ente individuado já em si uma sociedade; em Tarde, da mesma forma que o social é ontológico, a ontologia será social, pois cada ente já é um composto de uma multiplicidade de outros, integrados e associados – em um regime, nos seus termos, de ‘mútua possessão’. Possessão aqui, de forma bem esquemática, significa *relação*; relação de mútua determinação, relação de participação e de comunicação, pela qual a ação das partes sobre si mesmas determinam a emergência, performaticamente e em ato, de uma totalidade provisória, i.e., uma sociedade qualquer. Deste

modo, ele define a sociedade como “a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (TARDE, 2012, p. 112).

Esta orientação metafísica do trabalho de Tarde, diferentemente do que se pensa a uma primeira vista, vai em direção oposta a uma *totalização*. A sociologia de Tarde é uma sociologia do infinitesimal; com efeito, sua grande disputa intelectual foi com Emile Durkheim, cuja concepção do social acabou por imperar nos anos que se seguiram a sua morte. Para Durkheim, a sociedade é, em primeira instância, dada por *atos sociais*, entendidos como estruturas totais e coercitivas que operam sobre o indivíduo determinando-o (DURKHEIM, 2016). Em Tarde tudo se passa diferentemente: não há objeto total, essência ou substância. Uma sociedade não é uma totalidade, mas uma multiplicidade de agentes atuando uns sobre os outros em um regime de causalidade recíproca. Nenhum composto, nenhum todo, existe verdadeiramente senão na ação das suas partes, não constituindo uma essência ou uma estrutura, mas uma teia de relações. Estes agentes são, por sua vez, *infinitesimais*. O infinitesimal, diferentemente de uma parte mínima, é uma tendência a zero que nunca o alcança. Ele é intensivo antes de ser uma parte mínima. Para Tarde, aquilo que determina a história, a sociedade e qualquer coisa, será a variação infinitesimal destes pequenos agentes, que ele chamará de mônadas.

É neste sentido que Tarde se volta para Leibniz. A sociologia de Tarde é uma monadologia. Mas com uma diferença fundamental em relação ao autor moderno. Em Leibniz, as mônadas, as substâncias simples e fractais do qual todo *aggregatum* é composto, são fechadas, sem portas ou janelas, o que o leva a introdução de Deus para explicar a interação causal entre elas – “pois tudo que muda, muda por partes, e sendo elas as substancias simples, por consequência, sem partes, como poderiam mudar?” (LEIBNIZ, 1983, p. 105) Deus, no momento da criação, pré-estabeleceu a harmonia de todo o universo de tal modo que tudo que se passasse como se houvesse de fato interação entre as mônadas. A modificação substancial é apenas uma aparência assegurada pela permanência da vontade divina no desenvolver-se da criação. Assim, há um princípio *transcendente* – a harmonia divina - em relação as mônadas e ao mundo. A solução de Tarde é, ao contrário, *abrir as mônadas*, reportando a causalidade e a extensão a um princípio *imane*nte à relação das mônadas entre si. Escreve ele sobre Leibniz:

Como complemento de suas mônadas fechadas, Leibniz faz de cada uma delas uma câmara escura em que o universo inteiro das outras mônadas vem se inscrever em escala reduzida e sobre e sob um ângulo especial; além disso, ele teve que imaginar a harmonia pré-estabelecida, do mesmo modo que, como complemento de seus átomos errantes e cegos, os materialistas devem evocar as leis universais ou fórmula única que conteria todas estas leis, espécie de mandamento místico ao qual todos os seres obedeceriam e que não emana de nenhum ser, espécie de verbo inefável e ininteligível que, sem nunca ter sido pronunciado por ninguém, entretanto seria escutado em toda parte e sempre (TARDE, 2012, p. 179).

Nos dois exemplos do trecho acima aquilo que Tarde critica é, implicitamente, a necessidade de introdução de uma *transcendência* para explicar as interações entre as mônadas/átomos e a individuação dos seres. Para Tarde, as mônadas nada mais são do que feixes de força em interação. São ações, um princípio de propagação e repetição de si mesmo: cada elemento material “outrora visto como um ponto, torna-se uma esfera de ação indefinidamente ampliada” (TARDE, 2012, p. 147). Para Tarde, as mônadas são *singularidades*, não extensas, mas intensivas. Assim, tudo que é, é na medida em que age; não há uma substância ou uma essência como suporte para atributos ou invariável condicionante. Há apenas forças sobre forças. A solução da abertura das mônadas leva a ideia de que elas se determinam mutuamente ao infinito em um movimento de guerra e paz entre si. A harmonia deriva das ações das mônadas umas sobre as outras; não é pré-estabelecida, mas um *estabelecer-se* contínuo. Elas, enquanto feixe de ações, se prolongam de cada parte ínfima do universo até onde podem, aspirando a absorvê-lo por inteiro. Sucede-se que estes diferentes feixes se chocam, limitando-se uns aos outros, somando-se ou aniquilando-se; é a partir disso que temos a homogeneidade a partir da heterogeneidade, o extenso do intensivo. A individuação monadológica é consequência deste movimento; harmonias nascem desta integração de diferenciais, destas somas e subtrações de feixes de ações. Tudo se passa entre mônadas em um jogo sem árbitro, sem que deus se faça necessário.

Esta transcendência que ele critica em Leibniz é a mesma que ele identifica na totalização do fato social, e, igualmente, na

teleologia histórica, bastante em voga na sua época. Já vimos na sua crítica a Durkheim que o social não pode ser nada além da ação atual entre os componentes e não a determinação extrínseca de um *fato*; no que tange a teleologia histórica ele afirma que, do mesmo modo que não há objeto total, não há *fim* total. O que temos é uma pluriteleologia; cada mônada é em si um *fim* querendo se propagar; não há finalidade transcendente que organizaria toda as interações monadológicas, mas uma produção de finalidades a partir da tensão, da guerra, entre as diferenças finalidades em interação. O *telos* aqui descrito é mais uma tendência do que um sentido, mas um processo do que uma realização. Toda organização tem sua integração funcional dada pela vitória, pela posse unilateral de um *telos* determinado sobre as demais, que passam a funcionar sobre a sua égide. Tal processo, não é necessário, mas contingente; será no jogo da posse, conflito e irradiação que determinado *telos* conseguirá se impor aos demais, organizando-os segundo uma finalidade apenas visível *a posteriori*. A teleologia não é pré-dada em uma origem, mas é a vitória provisória e contingente de um certo fim, de uma certa tendência, sobre as demais, que assim, estrutura um meio qualquer – orgânico, físico, social. Este processo no entanto, nunca se esgota, pois este fim vitorioso enfrenta a resistência instintiva das suas partes componentes, assim como a externa, podendo se compor novamente em outros agenciamentos ou sucumbir pela sua própria ação interna. Em suma, o *telos* para Tarde é uma mônada (ou um conjunto de...) bem-sucedida em integrar as demais segundo suas determinações. A teleologia de Tarde é uma teleologia parcial, e contemporânea a uma *ação de teleologização*; é imanente a si mesma. Deste modo, para Tarde, tudo é e será sempre *histórico*; histórico, pois nada sobre-existe ou existe para além do seu processo de constituição, de gênese. Qualquer teleologia será ela mesma histórica, produzida historicamente pela interação monadológica; para Tarde não há nada para além do *processo*, do processo imanente da ação de força sobre forças.

Neste sentido, no capítulo de *Lois de L'imitation* dedicado a pergunta 'o que é a história?', Tarde irá se voltar justamente para a *arqueologia* (TARDE, 1993). O remeter-se, já presente na monadologia, ao domínio do infinitesimal quando aplicado a uma análise da história, indicará que os processos históricos, as rupturas, revoluções, guerras não se dão pela agência superior de indivíduos especialmente dotados, nem pelo desenvolvimento necessário de

processos materiais: “já não se repetiu bastante, por exemplo, que é uma mesquinha buscar a causa de uma revolução política ou social na influência marcada de escritores, homens de Estado [...]?” (TARDE, 2012, p. 56) Não se deve procurar explicar a árvore pela floresta, mas o contrário. A arqueologia, diferente das demais disciplinas históricas, alcança-a em seu cerne justamente por se preocupar tão somente com a vivência nela mesma, com as micro-práticas cotidianas, com as variações sutis entre um modo ou outro de se fazer um vaso, nos primeiros pronunciamentos de insatisfação em relação a um regime, na acumulação rarefeita de discursos científicos que se somarão finalmente em uma grande teoria. O arqueólogo, para Tarde, é aquele que enxerga

[...] na base de qualquer um destes fatos violentos, ditos culminantes, que chamamos de conquistas, invasões, revoluções, aquilo que nos é necessário entrever: a expansão diária e indefinida, a superposição de sedimentos de história verdadeira, a estratificação de descobertas sucessivas, propagadas contagiosamente (TARDE, 2012, p. 113).

Deleuze e Guattari, situam bem tal questão em Tarde: para ele, para compreender uma revolução “seria preciso saber que camponeses, e em que regiões do Midi, começaram a não mais cumprimentar os proprietários da vizinhança” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 87). A história para Tarde, sendo imanente a si mesma, é a história da imanência dos processos infinitesimais em desenvolvimento autodeterminando – pelo jogo de forças sobre forças – sem direção privilegiada ou totalização explicativa privilegiada. Em Tarde, tudo sendo processual, tudo é histórico, e esta história não é a dos grandes eventos, mas das variações moleculares, invisíveis, que permitem lentamente – através do seu jogo – a formação de regularidades, estas sendo, por sua vez, não aquilo de onde provém a explicação, mas aquilo justamente o que deve se explicar; cada grande evento, cada grande totalidade, tem as suas relações intensivas como condição de emergência. O estudo histórico, então, deve ser justamente este, o estudo destas relações na sua dispersão e regularidade: a história do ínfimo e não do monumental. Pois, é justamente nestas pequenas variações que se delimitam os espaços *possíveis*, seja de um acontecimento histórico, seja o de uma teoria científica ou objeto técnico.

Todo este desenvolvimento teórico em Tarde tem como fundo o *primado da diferença*. As mônadas, as singularidades são diferenciais na medida em que são intensivas; diferenciais de forças. Toda individuação em sociedade, por mais que produza, a partir desta heterogeneidade, certas homogeneidades, não a esgota jamais. A harmonia serve a variação e não contrário: “o progresso existe para a mudança e não a mudança para o progresso.” (TARDE, 2012, p. 46) TARDE (2012, p. 139) diz que “existir é diferir” e que a “identidade é um mínimo de diferença.”. A variação sempre retorna, a heterogeneidade sempre se produz mesmo naquilo que se mostra de mais homogêneo. Como coloca Viana Vargas sobre Tarde:

A sociologia infinitesimal de Tarde está articulada sobre a afirmação dessa diferença ‘que não se opõe a nada, que não serve para nada, pois ela não é semelhante nem assimilável a nada que parece ser o fim final das coisas, vale dizer, sobre a afirmação desta ‘mudança que muda sem cessar’. E é a diferença a noção decisiva porque ela ‘tem o privilégio único de poder voltar-se contra si mesma, enfrentar-se, dar-se por finalidade a ela mesma’, de modo que se pode com ela dizer de modo eficiente e suficiente: diferenciação diferenciada, diferença diferente. (VARGAS, 2012, p. 31)

Parece-nos que este caráter a diferença é o que permite que se possa verdadeiramente falar de imanência no pensamento de Tarde. Pois, pelo fato de ela poder voltar-se a si mesma, pelo fato de ela poder dar conta ao mesmo tempo do devir como das identidades – enquanto um mínimo de variação – ela não precisa de mais nada. A própria duração, o tempo, é variação, é mudança, uma gama de variações; do mesmo modo será o Eu, um conjunto de mudanças, um espectro de diferenças.² A diferença basta a si mesma, pois sendo regime de produção – enquanto incessante variação – não precisa de nenhuma instância transcendente que a fundamente. A heterogeneidade infinitesimal das mônadas-singularidades corresponde a este universo de diferença incessante, cuja coagulação, cuja somação, cuja resultante, dará origem as identidades sem que estas nunca a possam esgotar. Pois a diferença, dando-se a si mesma,

2 Escreve Tarde: “durar é mudar: a duração, o tempo, só existe por e para o acontecimento; e o, eu, a duração da pessoa, só existe por e para a série de seus estados interiores” (TARDE, 2012, p. 136)

fará variar em todas direções qualquer ente sem que haja uma essência ou um estado final capaz de uma vez por todas subordiná-la. O processo histórico para Tarde em última instância, torna-se assim, a história da *diferença diferenciando-se*.

Imanência e Diferença em Foucault

Falar de imanência em Foucault de imediato desperta certa desconfiança; não encontraremos explicitada uma preocupação metafísica em seu trabalho. Pelo contrário, ele se colocará algumas vezes em uma perspectiva antimetafísica, na esteira da ‘morte de Deus’ inaugurada por Nietzsche.³ No entanto, esta crítica a metafísica, ao que nos parece, não deve ser pensada como uma crítica a toda metafísica, mas a um certo tipo de metafísica. A metafísica de Tarde, como pretendemos demonstrar, não cai nas críticas feitas a tradição, sobretudo, focada no primado da identidade e no movimento de totalização. De todo modo, diferentemente de Tarde, a preocupação de Foucault é bem mais restrita; não se trata de pensar uma ontologia aplicável a todos os extratos naturais, mas apenas de se analisar aquilo que se passa entre humanos.⁴ No entanto, a metafísica de Tarde, sendo mais ampla, tem em espaço em seu interior para o pensamento de Foucault, pois aquilo que ele aplicará em termos práticos, empíricos e materiais na análise concreta de certos períodos históricos – ou melhor, *positividades* – e, conseqüentemente, na análise da formação de objetos do saber, compartilha com a metafísica de Tarde seus pressupostos fundamentais: a imanência em relação a história e o primado da diferença.

Pretenderemos aqui demonstrar como, no trabalho de Foucault – ou a partir dele – podemos dizer que tudo se torna *imane*nte ao *processo* histórico e como a *diferença*, antes da identidade, se encontra presente, tanto quanto em Tarde, nesta

3 Em “Nietzsche e a Genealogia” (2011) isto se mostra bastante claro. A genealogia é posta justamente em oposição a uma visão metafísica da história

4 A problematização do termo ‘humano’ não cabe aqui. É necessário, no entanto, ressaltar que quando falamos que a preocupação de Foucault é apenas com as relações humanas, não se trata de um revestimento ao Homem – sujeito universal, sujeito racional, sujeito anônimo da história – nem ao sentido meramente biológico do termo – o *homo sapiens*. Diremos que Foucault se limita ao extrato humano porque não há nenhuma preocupação com os não-humanos (animais, plantas, seres físicos, etc...). Apenas nesta exclusão, neste recorte, que dissemos que Foucault se atém apenas a relação entre os humanos.

imanência. Esta afirmação se baseia no trabalho arqueológico e genealógico de Foucault cujo principal mote é a destituição do que Paul Veyne chama de ‘objetos naturais’ – sejam eles a loucura, a sexualidade, o poder (VEYNE, 1978). A questão é que as *coisas* não são distintas das práticas, das *ações*. Antes de Foucault, “desconhecíamos que cada prática [...] engendra o objeto que lhe corresponde, do mesmo modo que a pereira produz peras e a macieira maçãs; não há objetos naturais, não há coisas. As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas” (VEYNE, 1978, p. 132). A história não deve mais ser concebida como o resultado da atividade sintética do sujeito, nem sob um ponto de vista teleológico, mas sim através dos *processos imanentes a ela própria* que terão como efeito, não só o sujeito – na sua concepção moderna – mas todo e qualquer objeto. Do mesmo modo que em Tarde teremos a destituição das totalizações em prol de uma multiplicidade de agências cuja convergência e tensão terá como resultado a configuração de uma certa época e do regime discursivo e científico que lhe é coextensiva. A história para Foucault, assim como para Tarde será uma história das singularidades e dos acontecimentos.

A arqueologia, e também a genealogia,⁵ de Foucault não se pretende uma história do conhecimento sob o ponto de vista de uma conquista majestosa do sujeito pelo mundo, a história de uma iluminação gradual ou a manifestação inequívoca de um projeto, de um progresso. Pelo contrário, ao invés de supor nos objetos do saber um *em-si* já dado, ao qual a ciência caberia o gradual desvelamento, a arqueologia trabalha na delimitação das condições de possibilidade da emergência de determinado objeto de conhecimento, enquanto a genealogia por sua vez, inserindo-se dentro da arqueologia, procurará trabalhar de forma mais clara o regime extra-discursivo – as instituições, as práticas políticas – correlatas a esta. Trata-se da delimitação de um campo no qual determinado discurso terá sua gênese e sua funcionalidade; e para tal, ele em si mesmo não basta, sendo necessário o revestimento a todas as instâncias não discursivas que o perpassam.

5 A diferença entre arqueologia e genealogia se mostra sempre obscura no trabalho de Foucault. Não nos parece válido adentrar nesta discussão, mas apenas pontuar que a genealogia se encontra inserida no projeto arqueológico; se a arqueologia em si demonstra maior foco no discurso, a genealogia, sem lhe ser de modo algum exterior ou excludente, dará mais ênfase no plano extra discursivo das relações de poder.

A arqueologia tem como o objeto o *saber*, as *positividades* que não são “o estado dos conhecimentos em um dado momento do tempo”, nem as condições a priori do conhecimento e da racionalidade (FOUCAULT, 2008, p. 209). Mais amplo que a ciência, um *saber* é “aquilo segundo tal ou tal coisa assumirá ou não um estatuto científico”, é o “campo de coordenação e subordinação dos enunciando em que os conceitos aparecem se definem, se aplicam e se transformam”, a “possibilidade de utilização de apropriação oferecida pelo discurso”, e, igualmente, o “espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso.” (FOUCAULT, 2008, p. 209). O método arqueológico, em suma, “é uma análise comparativa que não está destinada a reduzir a diversidade dos discursos e a designar a unidade que os totaliza;” ou seja, uma análise não comprometida com a subordinação da diferença a identidade de uma origem ou essência. Diferentemente, a arqueologia “está destinada a repartir a sua diversidade em diferentes figuras. A comparação arqueológica não possui um efeito unificador, mas multiplicador” (FOUCAULT, 2014, p. 212, tradução nossa). A história é, assim, uma multiplicidade. Nas palavras de Foucault:

A história genealógicamente entendida, não tem por fim reencontrar as raízes da nossa identidade, mas, ao contrário, se obstinar em dissipa-la e a não pretender demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria na qual os metafísicos prometem que retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. (FOUCAULT, 2011, p. 35)

A questão é que a destituição de um *além-mundo* por Nietzsche através da ‘morte de Deus’ – associada a consequente destituição do platonismo e do cristianismo, do dualismo entre o mundo das essências eternas e o mundo do devir, o reino dos céus e o da terra - é o que em Foucault, na sua inspiração no método genealógico de Nietzsche, leva, igualmente, a imanência da história enquanto *diferença*. Esta destituição da identidade na história genealógica objetiva “fazer ressurgir o acontecimento no que ele tem de único e agudo” contra uma “tradição da história que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal” (FOUCAULT, 2011, p. 28). O que há é o acaso do jogo de forças, das diferenças de força (como em Tarde) que “não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta”

(FOUCAULT, 2011, p. 28). A história como genealogia culmina por esta via “na dissociação sistemática da nossa identidade”, pois ela “não descobrirá uma identidade esquecida, sempre pronto a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos distinto e que nenhum poder de síntese domina.” (FOUCAULT, 2011, p. 34) Em suma, temos uma orientação metodológica que dá justamente a diferença a ela própria, que destitui as totalidades em prol das multiplicidades; uma história do infinitesimal com seus fragmentos e singularidades intensivas.

Como vimos em Tarde, a imanência tem seu lugar a partir da reorientação da monadologia de Leibniz, na qual deus se ausenta, o que leva, por fim, ao postulado do primado da *diferença*. Se no nível ontológico, a monadologia social de Tarde é um movimento de diferenciação diferenciante, e enquanto tal imanente a si própria – prescindindo da transcendência de um deus ou de uma teleologia - em Foucault, com a sua concepção da história enquanto genealogia e arqueologia, teremos o mesmo movimento. Para Tarde, todo ente surge a partir da diferença na medida em que a heterogeneidade dá lugar a regularidades provisórias, que nunca, no entanto, a esgotam; em Foucault será mesma a coisa – a partir da dispersão, da heterogeneidade, é possível analisar a formação de regularidades, sem que estas jamais a esgotem. E, como em Tarde, o *acontecimento* que corresponde a gênese destas regularidades, não se dá por um processo pacífico de gradual soma rumo a uma reciprocidade universal, mas pelo jogo imanente de forças com outras forças, com as suas tréguas, submissões, conquistas e resistências. Como escreve Foucault: “a genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão; não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 2001, p. 23). Em ambos, então, teremos o primado da diferença como condição de uma imanência, imanência do jogo de forças sobre forças que será o responsável por toda emergência, todo acontecimento, na história.

CONCLUSÃO

Em Tarde, a arqueologia brevemente analisada em *Lois de L'imitation*, quando comparada a genealogia/arqueologia em Foucault, nos permite ver na última o desenvolvimento prático da mesma – sem que, no entanto, interesse-nos a relação hereditária entre os dois autores. A sociologia monadológica de Tarde é uma sociologia

do infinitesimal, das singularidades, do seu jogo de forças e dos regimes e regularidades – discursivos, extra discursivos, e mesmo ontológicos – que se formam a partir dele. Foucault, com efeito, na esteira de Nietzsche identifica na metafísica justamente a busca por uma origem, por uma teleologia, por uma identidade e uma razão capaz de subsumir e submeter a diferença, o devir próprio da história; esta metafísica de objetos totais, de sistemas totalizantes, não é, no entanto, a de Tarde.

Pois, para Tarde, o ser é diferença, é relação. Não é essência ou substância, mas prática e ação. Em Foucault, temos o mesmo movimento, a mesma concepção só que em um contexto político, prático e restritamente humano. Tarde, por mais que remeta teoricamente a ação e a prática acima de tudo, mantém-se em um regime ainda excessivamente teórico, muito mais preocupado em construir um sistema do que de fato se voltar para as singularidades em uma análise precisa. Sua sociologia infinitesimal é um horizonte teórico, mas que não tem a mesma aplicação rigorosa sobre determinado campo, ideia ou objeto, como por exemplo as análises de Foucault sobre a prisão, a loucura, a sexualidade. Mas, se por um lado isto é uma limitação, por outro, permite-se com que a imanência histórica e a diferença possam ter expressão ontológica e metafísica.

Cabe, então, por fim, se indagar o porquê de ainda ser necessária esta expressão ontológica e metafísica. O que em Foucault se revela tão somente no domínio da linguagem, do saber, e do humano, em Tarde, será relevado em todo o Universo, no mundo físico, vital, cosmológico. Mas não seria o caso de uma preocupação fútil, datada, dado que a destituição do universal, do além-mundo, e mesmo do privilégio epistemológico das ciências ditas naturais – com os seus objetos ‘sempre lá’ e o a sua progressiva iluminação do sujeito do conhecimento – não deveria levar junto a pretensão ao acesso ao mundo *em si*, que mesmo Nietzsche já situava como sendo um outro nome para o velho mundo das ideias?

De fato, podemos encontrar um certo neokantismo em Foucault, cuja preocupação seria não de delimitar as categorias necessárias do conhecimento, mas as formações discursivas contingentes. Nos parece, que mesmo que Foucault se pretenda o carrasco do Homem, resta aí certo antropocentrismo; antropocentrismo, senão de direito, mas de fato, pois o domínio do político (entendido como relação entre humanos) e o do conhecimento (como atividade senão do sujeito, mas ainda assim do humano) não

deixa de excluir tanto o *mundo*, como os outros vivos. Dissemos excluir o *mundo*, mas o mais preciso seria dizer o *mundo-sem-nós*, no sentido que Viveiros e Danowski dão à expressão: um mundo sem humanos, um mundo sem *história*, “um mundo independente de qualquer experiência, anterior a toda descrição, atual ou virtual.” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2014, p. 46)

A crise ambiental, a perspectiva da destruição da espécie inteira pela mudança radical das condições climáticas, impõe a necessidade de se pensar este mundo independente da experiência humana. A história para além do fim da história, onde o humano não terá mais nenhuma história – nem mesmo a da singularidade e do acontecimento. Trata-se da necessidade de pensar um “evento que acaba com todos os eventos” onde não “sobra *ninguém*, não há nenhuma voz *em off* para comentar o fim do mundo.” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2014, p. 46) Essa necessidade é o que está por trás de uma nova orientação da filosofia contemporânea que, contra a dita “virada linguística” – na qual com mais ou menos justiça podemos enquadrar Foucault –, se constitui enquanto uma “virada ontológica”. Em *Towards a Speculative Realism* (2001), Bryant, Srnicek e Harman, representantes notáveis deste movimento, escrevem que:

Diante da crise ecológica, da marcha para a frente da neurociência, da crescente interpretação fragmentária da física básica, e da crescente violação da divisão entre humano e máquina, há um senso crescente de que as prévias filosofias são incapazes de se confrontar com estes eventos. (BRYANT; SRNICEK; HARMAN, 2011, p.3, tradução nossa)

A filosofia de Foucault, sob certo ponto de vista, pode ser considerada uma destas ‘prévias filosofias’. Em suma, o imperativo que a perspectiva do fim do mundo humano nos coloca – seja pelas mudanças ambientais ou pelo dito ‘pós-humano’ – nos obriga a repensar a relação homem-mundo, a sua disjunção, que se mantém presente - como dissemos, senão de jure, mas de facto – em Foucault. A “incomensurabilidade ontológica absoluta” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2014, p. 54) entre homem e mundo interdita pensar o fim do mundo humano, e mesmo, a possibilidade de uma verdadeira agência da natureza sobre ele. De fato, a *weltanschauung* moderna se estrutura sobre esta incomensurabilidade, fazendo do mundo, da natureza, palco inerte para a epopeia promenaica do homem; a

natureza, não tendo agência, é apenas um palco, livre e passível de qualquer uso, de toda espoliação. A resposta a esta disjunção deverá ser ontológica e metafísica, pois trata-se de se pensar não apenas o humano na sua relação consigo e com sua história, mas na sua relação com a natureza. Tarde nos oferece uma solução para tal problema -ausente em Foucault - na sua ontologia sem totalização, mais precisamente, através do que ele chamará de *psicomorfismo* universal.

Trata-se de um pampsiquismo. O acesso do homem ao mundo *em-si* é possível na medida em que o homem é também *em si*; não há descontinuo entre a natureza e o homem, mas continuidade. Para Tarde, há um paradoxo no kantismo – e de forma mais geral, em qualquer idealismo – que é o de se afirmar que não posso conhecer X, mas ao mesmo tempo afirmar a existência de X: “reconhecer o que se ignora o que é o ser *em si* de uma pedra, de um vegetal, e ao mesmo tempo obstinar-se em dizer que ele *é*, é logicamente insustentável.” (TARDE, 2012, p. 54) Por outro lado, se se nega esta postura, procurando em *nós* justamente aquilo que há em comum com a pedra e o vegetal – em última instância, o pertencimento ao mesmo mundo, e o próprio fato de *ser* – eles se tornam compreensíveis: “se o ser em si é, no fundo, semelhante ao nosso ser, não sendo mais incognoscível, ele se torna afirmável” (TARDE, 2012, p. 54). O *psicomorfismo* é uma espécie de *antropomorfismo*, cujo mérito é de tornar afirmável a compreensão do homem em relação mundo a partir da percepção da sua experiência enquanto pertencente a ele, prolongamento de um movimento mais amplo da realidade, que nele se expressa. Como coloca Pierre Montebello sobre Tarde: “o homem não aparece mais como superior as coisas, mas se torna tão somente um caso particular da lei que governa todas as coisas” (MONTEBELLO, 2003, p. 126, tradução nossa).

E este *em si* que reúne homem e mundo é justamente a *diferença* e a singularidade, e não uma identidade ou essência. A *diferença* é o alfa e o ômega, e o homem é um caso da ‘diferença’; um gama de variação, mas que enquanto tal, continua sendo diferença e devir. Tarde é próximo de Steven Shaviro quando este defende um “antropomorfismo cauteloso” (SHAVIRO, 2008, p. 14); trata-se, ao estabelecer a continuidade do homem no mundo, de ter cautela a fim de não projetar este naquele, mas de manter a reciprocidade que mantém aquilo que *é* no homem, como sendo aquilo que também *é* no mundo. E isto é a *diferença*.

A diferença é a fórmula da imanência de tudo à história. Em Foucault, no entanto, esta imanência histórica será a imanência do humano – não do homem, não do sujeito; enquanto em Tarde, esta mesma imanência de tudo a história será a de todo o cosmo à sua própria história. De fato, uma análise *arqueológica*, focada das formações discursivas, só é possível ao humano; mas, se este tem sua *especificidade* enquanto ser de linguagem, isto não lhe garante uma *excepcionalidade* absoluta enquanto ontologicamente superior e distinto dos demais seres. Mas, se focarmos, como o faz a genealogia, nas relações de poder, pela via do psicomorfismo tardeano, encontraremos, então, uma possível genealogia dos elefantes, da terra, e das estrelas; sob que jogo de forças, dominações e submissões, a diferença e a singularidade de diversos elementos químicos, formou as regularidades de uma célula, e depois, as de um organismo? Sob que jogo de forças as camadas rochosas se sedimentaram? Há uma genealogia da moral, tanto quanto uma geologia da moral, como colocarão ironicamente Deleuze e Guattari (2011).

A partir do que foi dito, pudemos ver brevemente como a metafísica de Tarde pode ser encaixada de forma a complementar o pensamento foucaultiano, oferecendo substrato ontológico à imanência histórica e ao primado da diferença em Foucault. Por outro lado, em termos de uma *prática*, o trabalho de Foucault será mais interessante do que a sociologia metafísica de Tarde, ainda por demais teórica. O papel do intelectual – na época e meio social de Tarde é, basicamente, o que justifica a afirmação de Marx e Engels segundo a qual “os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras” (MARX; ENGELS, 1998, p. 103). A influência marxista em Foucault – que não poderá ser trabalhada aqui – faz com que todo seu trabalho tenha uma preocupação muito mais prática e política do que em Tarde; trata-se não só de interpretar o mundo, mas de muda-lo. Diferentemente do vanguardismo de esquerda, no entanto, em Foucault não haverá uma indicação de ‘o que fazer’, a figura do mestre que indica os caminhos, que leva as massas a tomada de consciência e ao conhecimento: “as massas não necessitam deles [dos intelectuais] para saber; elas sabem perfeitamente bem, muito melhor que eles.” (FOUCAULT, 2011, p. 71) Cabe ao intelectual e a reflexão teórica, então, como colocará Deleuze junto de Foucault, oferecer uma ‘caixa de ferramentas’, ferramentas de resistência e de luta, e nada mais. O trabalho de Foucault sobre a loucura, por exemplo, em nenhum momento diz o que deve ser feito sobre o problema do

manicômio, mas a análise ali exposta, serviu ao desenvolvimento do movimento antimanicomial com todos os seus ganhos. Atualmente, a reorientação de uma filosofia voltada para a linguagem, cultura e subjetividade, em direção a uma preocupação ontológica é justamente uma resposta a necessidade de se criar uma nova caixa de ferramentas para novos problemas.

Por fim, podemos ver justificada a comparação entre Foucault e Tarde. A metafísica sociológica de Tarde, na interpretação que propomos, pode vir a operar como ferramenta na medida em que nos permite enfrentar o problema da disjunção homem-natureza, e, conseqüentemente, a prática da espoliação da natureza e dos não-humanos nela fundamentada. E por outro lado, a orientação diretamente política do trabalho de Foucault nos oferece outras ferramentas – dentro dos mesmos indicadores teóricos – para, igualmente, resistir a mesma “barbárie que vem”, como diria Isabelle Stengers (2015). A metafísica enquanto prática política justifica a ontologização de Foucault via Tarde; e por outro lado, a história enquanto genealogia justifica a politização de Tarde via Foucault. Diferença, imanência e história; a partir destes três conceitos, nestes dois autores, esperamos ter contribuído – nem que seja com apenas um parafuso – para esta nova caixa de ferramentas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham. Towards a Speculative Philosophy. In: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick;

HARMAN, Graham (Org.) *The Speculative Turn*. 2011. Disponível em: <www.re-press.org>. Acesso em 03.01.16.

BRAVER, Lee. **A Thing of this world: history of continental anti-realism**. Evanston: The Northwestern University Press, 2007.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**, vol. 1. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil Platôs**, vol. 3. Trad. de Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DERRIDA, Jacques. **De la Gramatologie**. Paris: Les Éditions du Minuit, 1967.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Dumond: Gallimard, 2014.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Microfísica do Poder**. Org. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2011.

LATOUR, Bruno. **Resembling the social: an introduction to the actor network theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEIBNIZ, Gottfried. **Os Princípios da Filosofia ditos a Monadologia**. Trad: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultura, 1989. (Coleção Os Pensadores)

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **A Ideologia Alemã**. Trad. de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTEBELLO, Pierre. **L'autre métaphysique**. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. **Les lois de l'imitation**. Paris: Éditions Kimé, 1993.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir a barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

SHAVIRO, Steven. **The universe of things**. Disponível em: <www.shaviro.com>. Acesso em 12.01.16.

VIANA, V. Eduardo. **Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal**. In *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: **Como se escreve a história**. trad. Alda Batar et all. Brasília: Editora UNB, 1978.

Recebido em: abr./2017

Aprovado em: set./2017