



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

JOSÉ ROBERTO DE LEMOS JUNIOR

**OS FLUXOS DE SENTIMENTOS NO CIBERESPAÇO: ensaio sobre correntes, formas
e agências da multidude virtual**

RECIFE

2017

JOSÉ ROBERTO DE LEMOS JUNIOR

**OS FLUXOS DE SENTIMENTOS NO CIBERESPAÇO: ensaio sobre correntes, formas
e agências da multidude virtual**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi.

RECIFE

2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

L557f Lemos Júnior, José Roberto de.
Os fluxos de sentimentos no ciberespaço : ensaio sobre correntes, formas e agências da multidão virtual / José Roberto de Lemos Júnior. – 2017.
91 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2017.
Inclui Referências.

1. Sociologia. 2. Tarde, Gabriel de, 1843-1904. 3. Ciberespaço. 4. Teoria ator-rede. 5. Opinião pública. 6. Fluxos de sentimentos-afetos. I. Perrusi, Artur Fragoso de Albuquerque (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-025)

JOSÉ ROBERTO DE LEMOS JUNIOR

**OS FLUXOS DE SENTIMENTOS NO CIBERESPAÇO: ensaio sobre correntes, formas
e agências da multidude virtual**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: 15/09/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gabriel Moura Peters (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Alexandro Silva de Jesus (Examinador Externo)

Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Quando se produz conhecimento existem vários objetivos: gerar reflexões, debates, transformação do pensamento, etc., mas tudo isso não poderia ser possível sem que alguém leia o trabalho. Então, meu primeiro agradecimento vai para aqueles que lerem este trabalho e espero que os sirva de algum modo. Um dos grandes aprendizados e valores das Ciências Humanas é que vida só constitui sentido e se torna compreensível através das relações que se estabelecem com uma comunidade, por conseguinte, o conhecimento é o produto de uma gama de relações e experiências que se materializam em um texto, escrito por um ator. Neste sentido, agradeço a todas as pessoas que tenho algum vínculo parental, fraternal e afetivo, pois todos fazem parte da experiência da minha vida e compõem este texto.

Como é de praxe, agradeço aos meus familiares mais próximos e mais distantes – não no espaço, mas na atenção e na afeição. Em primazia, sou grato às minhas tias Nice e Cristina, que cuidaram de minha pessoa na ausência da minha mãe, além do meu pai José Roberto. Também agradeço aos meus irmãos de sangue e consideração: Jô, Neto, Mauricio, Roberta, Renato, Ricardo. Gostaria de agradecer a todos os amigos que fazem ou fizeram parte da trajetória da minha vida: aos amigos da infância, aos amigos da escola, aos amigos do underground e aos amigos que fiz na UFPE. Em destaque para João Paulo, Mira, Inã, Rachel, Jonh, Lucas, Joelton, Mariana, Filipinho, Leandro, Felipe, Anita, Pati, entre outros. E gostaria de agradecer com carinho a Thiago, Lara e Gabriel por terem lido meu trabalho e ajustado algumas partes.

Por fim, agradeço aos professores que ajudaram na minha formação: Chico Sá Barreto, Maria Eduarda, Jonatas Ferreira e Parry Scott, meu ex-orientador e ainda um bom amigo. Agradeço ao meu orientador Artur Perrusi por ter me dado a liberdade que sempre busco. Agradeço também aos Professores Gabriel Peters e Alex Jesus, por aceitarem participar da minha banca de avaliação, mas em especial a Alex por ser um grande amigo e mestre. Por fim, agradeço a instituição que me formou e aos funcionários (UFPE) e do PPGS, além disso sou grato ao CNPq por ter financiado meus estudos por dois anos e por fomentar a pesquisa que rendeu essa dissertação.

RESUMO

Esse trabalho de cunho conceitual/ensaístico traz a discussão sobre como abordar o fenômeno da produção de subjetividade política no ciberespaço, retomando o conceito de correntes sociais da sociologia clássica. Para isso, revisitou-se no primeiro capítulo a controvérsia, entre Émile Durkheim e Gabriel Tarde sobre a substância e ontologia do “social” na Sociologia francesa do século XIX, enfatizando a perspectiva do segundo sociólogo com o fim compreendê-lo como um fluxo de sentimentos, conjunto de crenças e desejos, de apercepção e apetição. No segundo capítulo, buscou-se desenvolver, a partir do Estruturalismo Radical, as possibilidades sociológicas de compreensão dos circuitos, das formas e das agências do ciberespaço. No primeiro momento, rearticulamos o conceito de correntes sociais com os conceitos de rede ou rizoma para compreender a constituição dos fluxos de afecção; logo em seguida, redesenhou-se a concepção de estruturas para pensá-las como a realização de conexões, vetores, dobras, grampos que conectam dois pontos ou locais, compondo, por vezes, formas permanentes e duráveis; no último ponto, reavaliou-se a concepção ação com a finalidade pensá-la como um movimento imprecisamente figurado que conecta dois locais, por definição a ação é sempre deslocada. Por fim, no último capítulo, ensaiaram-se algumas possibilidades de compreensão da conversação e das comunicações atuais; do público, desdobrado em ciberespaço, como multidão virtual; da constituição da opinião ou a produção dos subjetivadores de opinião, ao mesmo tempo em constitui correntes de afecção.

Palavras-chave: Gabriel Tarde. Fluxos de Sentimentos-Afetos. Teoria Ator-rede. Ciberespaço. Opinião Pública.

ABSTRACT

This conceptual / essayist work brings the discussion on how to approach the phenomenon of the production of political subjectivity in cyberspace, retaking the concept of social stream of classical sociology. For this, the controversy between Émile Durkheim and Gabriel Tarde was revisited in the first chapter on the substance and ontology of the "social" in nineteenth-century French sociology, emphasizing the perspective of the second sociologist in order to understand it as a flow of feelings, set of beliefs and desires, apperception and appetite. In the second chapter, we sought to develop, from Radical Structuralism, the sociological possibilities of understanding the circuits, forms and agencies of cyberspace. In the first moment, we rearticulate the concept of social stream with the concepts of network or rhizome to understand the constitution of the affective flows; soon afterwards, the design of structures was redesigned to think of them as the realization of connections, vectors, folds, staples that connect two points or places, sometimes composing permanent and durable forms; at the last point, we reassessed the design action with the purpose to think of it as an imprecisely figurative movement that connects two places, by definition the action is always displaced. Finally, in the last chapter, some possibilities of understanding the conversation and the present communications were tried; of the public, unfolded in cyberspace, as virtual crowd; the constitution of the opinion or the production of the subjectivists of opinion, at the same time constitute stream of affection.

Keywords: Gabriel Tarde. Flow of affection. Actor-network teory. Cyberspace. Public Opinion.

RÉSUMÉ

Ce travail conceptuel / essayiste apporte la discussion sur comment d'aborder le phénomène de la production de la subjectivité politique dans le cyberspace, en reprenant le concept de courants sociaux de la sociologie classique. Pour cela, la controverse entre Émile Durkheim et Gabriel Tarde sur le fond et l'ontologie du «sociaux» dans la Sociologie française du dix-neuvième siècle a été réexaminée, soulignant la perspective du second sociologue pour comprendre le sociaux comment un flux de les sentiments, les croyances et les désirs, l'aperception et l'appétit. Dans le deuxième chapitre, nous avons cherché à développer, à partir du Structuralisme Radical, les possibilités sociologiques de comprendre les circuits, les formes et les agences du cyberspace. Au premier moment, nous avons réintégré le concept de courant social avec les concepts de réseau ou de rhizome pour comprendre la constitution des flux affectifs; peu de temps après, la conception des structures a été redessinée pour les considérer comme la réalisation de connexions, de vecteurs, de plis, d'agrafes qui relient deux points ou des endroits, constituant parfois des formes permanentes et durables; au dernier point, nous avons réévalué la conception l'action dans le but de penser à elle comment un mouvement figuratif imprécis qui relie deux endroits, par définition, l'action est toujours déplacée. Enfin, dans le dernier chapitre, certaines possibilités de compréhension de la conversation et des communications actuelles ont été essayées; du public, déployé dans le cyberspace, en tant que foule virtuelle; la constitution de l'opinion ou la production des subjectivistes d'opinion, en même temps constituent des courants d'affection.

Mots-clé: Gabriel Tarde. Flux d'affection. Actor-network theory. Cyberspace. Opinion Publique.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	CONCEPÇÕES E CONTRADIÇÕES SOBRE O “SOCIAL” COMO OBJETO NO ALVORECER DA SOCIOLOGIA FRANCESA – O DEBATE ENTRE GABRIEL TARDE E ÉMILE DURKHEIM.	12
2.1	<i>O surgimento do campo da Sociologia no final do século XIX.</i>	13
2.2	<i>Pensando o social a partir de Émile Durkheim.</i>	17
2.3	<i>Pensando o social através de Gabriel Tarde.</i>	28
3	AS CORRENTES SOCIAIS, AS FORMAS E AS AGÊNCIAS.	41
3.1	<i>Constituição das correntes sociais, cadeias de associação ou circuitos conectivos.</i>	44
3.2	<i>A construção dos objetos-fatos, as estruturas e as formas estabilizadas.</i>	52
3.3	<i>Agência, ator-rede e actância.</i>	63
4	ESBOÇO DE ENTENDIMENTO DO FLUXO DE SENTIMENTOS NO CIBERESPAÇO: COMO RASTRER CADEIAS ASSOCIATIVAS.	67
4.1	<i>A forma das conversações e comunicações atuais.</i>	70
4.2	<i>A constituição do público e do ciberespaço como multidão-virtual.</i>	73
4.3	<i>O acoplamento lógico da opinião e a produção dos subjetivadores de opinião.</i>	79
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
	REFERÊNCIAS	89

1 INTRODUÇÃO

Vivemos a cibercultura, é o que dizem pensadores como Pierre Lévy (2010), que estudaram as transformações que aconteceram da virada século até os dias atuais, e isto se deve ao impacto causado no cotidiano pela massificação de dispositivos eletrônicos de comunicação – tais como smartphones. Sem dúvidas alguma, a internet chegou para revolucionar o modo como as pessoas se comunicam. Apesar disso, as mídias tradicionais não deixaram de existir, muito embora, pode-se dizer que a internet se impôs como principal forma de comunicação, estabelecendo uma comunicação intermodal articulando, a partir dela: o jornal, a televisão, o rádio, a telefonia, as conversações cotidianas etc. Os impactos de tais transformações se observam nas mais diversas áreas da organização da vida: no jornalismo, no mercado, no Estado, na produção de conhecimento, nas cidades, nas relações interpessoais e também, como não poderia deixar de ser, nas relações políticas.

Essas mudanças, que começaram a se desenvolver em meados dos anos 1960 e se popularizam nos anos 1990, são a efetivação de uma espécie de “sociedade em rede”, segundo Manuel Castells (1999), que consistiria numa mega conexão de rede de redes (Word Wide Web) de computadores e pessoas, descentralizada e flexível, que hoje é administrada pelo mercado – notadamente por empresas como Microsoft, Google, Facebook etc. Neste sentido, a ideia de uma rede global de interação comunicacional emergiu com grande força e se tornou um ponto importante de compreensão das novas dinâmicas sociais. O que muito se enfatiza com esse novo modo de compreensão da realidade é que a internet aproxima os distantes, suprimindo fronteiras, construindo uma conexão entre diferentes locais.

Inicialmente, a internet foi concebida para promover um ambiente de cooperação e liberdade de informação (CASTELLS, 2003), desde grupos de pesquisa até a troca de mensagens entre pessoas. Alguns céticos acreditavam, logo no início, que esse projeto acarretaria na diluição dos laços humanos. Mas, muito pelo contrário, o ciberespaço se apresenta hoje como uma forma de consolidação de laços ou vínculos afetivos. Ou seja, a internet proporcionou a possibilidade de tecermos uma vasta rede instituições e pessoas, que se constituem além da territorialidade.

Em resumo, as transformações que nos interessam passam exclusivamente no que tange a relação entre essa nova forma de comunicação e a política, mais especificamente pelo

modo como essa relação com o comunicar vai reformular os espaços de *informação* da opinião política. Percebemos, através disso, que existem novos espaços de formação das subjetividades políticas e eles se multiplicam todos os dias. Esses espaços articulam aquela tão propagandeada liberdade de opinião, justaposta por controvérsias públicas que se desdobram sobre os mais diversos assuntos.

Esse novo modo de comunicação transformou a maneira através da qual as pessoas têm acesso a informação, deste modo, os atores dispõem em suas mãos de dispositivos de comunicação bastante sofisticados para formular e veicular suas opiniões, ou melhor, para de se acoplar a diversas correntes de opinião ou correntes sociais; por conseguinte, as pessoas tornam-se atores mais ativos na produção de informação. Se antes as pessoas eram consideradas – por algumas perspectivas teóricas – apenas receptores da produção massificada da “Opinião Pública”; hoje, por outro lado, aparentam estar aptos para agir contra os grandes veículos, ou em concomitância a eles, na produção da “opinião pública”. Todavia, esses novos espaços de debates estão permeados de armadilhas, já que existe a possibilidade de uso de programas para potencializar ou reduzir a capilaridade de certas correntes, por isso, também devemos estar atentos a capacidade de atores não humanos na viralização de controvérsias.

Os novos espaços vêm dando força a constantes disputas, controvérsias, sobre os mais diversos problemas coletivos. O que não significa dizer que isso não ocorresse antes, mas é notório que os novos dispositivos comunicacionais (LÉVY, 2010) oferecem uma nova plataforma de debates controvertidos sobre os mais diversos assuntos, no qual percebe-se a ocorrência de maior interação entre aqueles que constroem juízos, os *publicistas*, e aqueles que se vinculam a certo tipo de opinião, o *público*.

A partir da emergência dessa nova forma de construção da “opinião pública”, observa-se uma nova dinâmica na relação entre quem produz a informação e o público, ou seja, uma multiplicidade de ideias e desejos diferentes entram em confronto e a internet vem sendo o espaço no qual estes dissensos se realizam. Tal discussão, desta forma, tem desdobramentos sobre a questão da Democracia, pois os meios de comunicação são de extrema importância para a construção de um espaço de exposição e conflito de diferentes perspectivas de compreensão da realidade.

Enfim, construir um trabalho conceitual/ensaístico tem exigências e particularidades diferentes de um trabalho empírico, ainda mais no campo da Sociologia, pois a direção das conjecturas conceituais deve, de certo modo, ter desdobramentos para a prática analítica. Por esses e outros motivos, a proposta aqui apresentada teve como finalidade melhorar a compreensão de um fenômeno que estamos expostos, mas que necessita de uma caixa de ferramentas analíticas mais apropriada para interpretar como se constroem as correntes de sentimentos que às vezes se chamam de “opinião pública”. Desta maneira, esse trabalho tentou seguir certos caminhos objetivando se deslocar de ponto do pensamento para outro ponto pensamento que nos habilite a ter maior domínio acerca da dinâmica de interações no ciberespaço. Em razão disso, pode-se dizer que intentamos esboçar um caminho visando responder ao objetivo geral do trabalho, que foi compreender os fluxos de sentimentos-afetos do público ou como se constituem, formam e circulam as correntes sociais no ciberespaço, entendido como multidão ou multidude virtual

Assim, no primeiro capítulo, retomamos a controvérsia entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim, a fim de perceber como o debate sobre a substância do “social” no século XIX ajudou, por um lado, e dificultou, por outro, a compreensão de certos fenômenos tais como o ciberespaço. Nosso intuito foi pensar o “social” como fluxo de associação, mais ao modo de Tarde, todavia sem negar a importância de Durkheim. Num segundo momento, tentamos desenvolver como a questão sobre o “social” também foi contenda no Estruturalismo e no Estruturalismo radical, com o objetivo de defender determinado modo de pensar as correntes, as formas e as agências pela Sociologia de tal maneira que possibilitasse uma melhor compreensão dos circuitos do ciberespaço. Por fim, ensaiamos algumas possibilidades interpretativas sobre o princípio de conversação e/ou comunicação na internet; sobre a passagem da dinâmica do público para o ciberespaço; sobre como esses novos circuitos mobilizam fluxos de sentimentos ao mesmo tempo em que produzem subjetivadores ou psicomorfos.

2 CONCEPÇÕES E CONTRADIÇÕES SOBRE O “SOCIAL” COMO OBJETO NO ALVORECER DA SOCIOLOGIA FRANCESA – O DEBATE ENTRE GABRIEL TARDE E ÉMILE DURKHEIM.

No alvorecer do século XIX, dois pensadores bastante astutos se digladiavam sobre os fundamentos de uma “coisa” chamada “social”. Não era mera discussão de bar, mas talvez pudesse ser, como todas as questões sociológicas estão sujeitas. O motivo pela qual Émile Durkheim, Gabriel Tarde e tanto outros¹ entrarem em tal controvérsia residia de uma pequena-grande questão: qual é o fundamento da junção dos humanos? Em meio a tantas divergências que se apresentavam, tal questão era grande o bastante para a construção de um projeto filosófico. Não obstante, estavam eles empenhados em produzir uma ciência que se distanciasse das especulações filosóficas. Contudo, a questão que permaneceu foi: qual a importância de discutir o fundamento da associação entre os humanos? Se os cientistas gostam tanto de falar que não perdem tempo discutindo aporias lógicas, para que tanto esforço? Obviamente esse esforço se ligava a ascensão e legitimação da ciência como saber, mas talvez também tivesse implicação no estatuto ontológico almejado, o que reverberaria num conjunto de inferências que se pretendia realizar.

A retomada de tal disputa sobre o sentido da Sociologia – que pode muitas vezes nos levar a concepções de ciência totalmente distintas – vem sendo retomado pelos sociólogos por diversos interesses, dentre eles: histórico, teórico, epistemológico, ontológico etc. O que se deseja aqui tem sua especificidade, embora estejamos cientes de que quando se abre a gaveta secreta da fundação da sociologia pode-se passear por caminhos que não são tão “específicos” em tais e tais questões. Muitas coisas virão juntas e às vezes imbuídas de grande opacidade. Contudo, o interesse aqui é mais ou menos claro: resgatar a ideia de constituição de “correntes sociais” e como estes pensadores às pensaram. Essa questão não está sendo retomada por acaso, tem-se como objetivo entender como a discussão sobre as “correntes sociais” pode nos ajudar a compreender o universo obscuro das discussões no ciberespaço. Entre os caminhos que poderíamos tomar um é bem claro: o do estruturalismo, segundo o qual a sociedade é dotada de estruturas que condicionam a percepção da realidade e constroem as ações dos indivíduos. Por outro lado, partindo de outros pensadores, poderíamos dizer que está tudo

¹ Caberiam outros pensadores, tal como Gustave Lebon e Hebert Spencer no pensamento Francês, assim como Max Weber e Georg Simmel na Alemanha, mas nosso objetivo se limita e tem como foco estes dois pensadores.

contido na linguagem, que existem estruturas na linguagem condicionando as ações. Porém, parece que o estruturalismo, ao mesmo tempo em que gosta desta capacidade de generalizar as determinações, também é vago pra dizer onde se localizam as estruturas nesse universo complexo – elas estão em todos os locais e não estão em lugar nenhum.

Voltemos ao nosso objetivo, pois precisamos objetificar nossas intuições para determinar a nossa vocação sociológica. Com o advento da interatividade e interface no ciberespaço, observa-se que os mais simples diálogos, conversas, discussões etc. que engajavam indivíduos no cotidiano e também a partir dos antigos meios de comunicação de massa (rádio, TV, jornal), agora estão espalhados pelos retículos da internet. Os espaços de debates disseminaram-se, para o bem ou para o mal, pois não só de diálogos democráticos vive a sociedade. Com essa constatação em mãos, como podemos compreender e analisar a circulação de ideias dentro destas bolhas? Um caminho, por este motivo que retornamos à velha controvérsia sobre o social, poderia ser uma revisão da concepção da ideia de “correntes sociais” que se apresentou nos confins da formação do campo sociológico. Muito embora, como já foi dito, ao retornar ao debate sobre tais conceitos também reabilitamos a volta de uma série de questões sociológicas deixadas de lado, que tentaremos desenvolver no resgate deste debate.

2.1 *O surgimento do campo da Sociologia no final do século XIX.*

A Sociologia, ou a Ciência do Social, foi um projeto de conhecimento científico/racional de um fenômeno/objeto denominado “social” que começou a germinar no começo do século XIX com o aprofundamento das transformações pelas quais estavam passando as sociedades Européias², dentre as quais constavam: industrialização, urbanização, democratização das sociedades, racionalização do conhecimento etc. Mas esse projeto apenas consolidou-se no final século, tendo como centralidade a França e a Alemanha³, dois países que passavam por um ritmo acelerado de mudanças e conflitos durante a consolidação dos seus respectivos Estados-nação.

² Mas que, de certo modo, já mobilizavam mudanças nas sociedades colonizadas.

³ Além da Inglaterra, que já havia unificado seu estado e se industrializado um século antes.

Assim, o objetivo aqui empreendido terá como foco perceber, brevemente, como foi o processo de formação da Sociologia na França, atentando para dois autores que constituíram os pilares da controvérsia sobre o que seria o fundamento dessa nova ciência: Émile Durkheim e Gabriel Tarde. Além disso, buscarei contrastar as divergências acerca de alguns conceitos chave que aparecem nos dois autores com formulações semelhantes ou divergentes, principalmente o de consciência.

Entraremos, portanto, num breve resumo da conjuntura histórica, baseado em revisões bibliográficas do contexto de formação da Sociologia, que levou este saber ao estatuto de conhecimento científico dotado de autoridade.

No final do século XIX, a França passava por mais uma crise social (VARGAS, 2000, p. 65), entre tantas outras que se sucederam durante todo aquele século, cujo ápice resultou na derrota da França na Guerra Franco-Prusiana e, por conseguinte, com a desestruturação da Segunda República Francesa. Esta desestruturação ocorreu devido a vários levantes populares, como o da Comuna de Paris. Em decorrência disto instaurou-se um novo regime: a Terceira República Francesa. Esse novo regime pretendia cimentar a integridade daquela sociedade através da consolidação de instituições sociais que estabelecessem uma nova moral cívica, na qual todos os franceses identificassem no Estado o símbolo de união social e não de conflito. Foi nesse contexto que a Sociologia surgiu.

Existia na França um movimento político e intelectual que pretendia estabelecer a paz social na França construindo uma nova sociedade com novos valores que romperiam definitivamente com o *Ancien Régime*. Um dos modos de assegurar que isto ocorresse era através do desenvolvimento de um sistema de educação universal, assim como pelo desenvolvimento de instituições produtoras de conhecimento na França. Neste sentido, conforme Eduardo Vargas, uma das causas da França ter perdido a guerra e ter ficado naquele estado de conflituosidade devia-se ao fato dos saberes racionais (científicos) não estarem plenamente desenvolvidos como os do país vizinho – a Alemanha. Este contexto de modernização social e de surgimento de novos valores cívicos foi responsável pelo que Eduardo Vargas (2000) chamou de liberação epistemológica das Ciências Sociais.

Na concepção de Vargas, que fez sua interpretação guiado pela teoria da formação do campo intelectual de Pierre Bourdieu e dos regimes de verdade de Michel Foucault, a Sociologia só foi possível devido às mudanças que aconteceram na sociedade francesa, que

resultaram em um novo regime de poder e na emergência de novos saberes sobre a vida. A Sociologia seria, portanto, tanto aquilo que produziria uma transformação política para os problemas “sociais”⁴, como à responsável por legitimar um poder advindo não mais de um deus ou de um rei, mas de todo o corpo social, ou seja, daqueles que constituíam aquela coletividade chamada França. Conforme Vargas (2000, p. 72):

Em suma, tratava-se de implantar um novo regime discursivo em que apenas o discurso científico pudesse funcionar e ser acolhido como verdadeiro, isto é, um regime que atrelaria a ele os mecanismos e as instâncias, as técnicas e os procedimentos que capacitariam distinguir o falso e o verdadeiro; enfim, um regime que faria com que a “cientificidade” de um discurso se tornasse o critério fundamental de avaliação de seu compromisso com a “verdade”.

Não obstante, a formação do campo disciplinar chamado Sociologia emergiu em meio a tantos outros saberes humanistas que almejavam chegar ao status de ciência, dentre os quais estavam: história, geografia, pedagogia, antropologia (etnologia), psicologia etc. É importante salientar isso porque, por exemplo, a psicologia ocupava uma posição importante na produção desses novos saberes científicos, sendo ela formada na intersecção com a própria sociologia. Havia, portanto, uma disputa de qual seria o objeto e método dessas duas ciências irmãs, pois, aparentemente, o limite de uma seria onde residiria o começo da outra, o que não era tão fácil de discernir, pois os mesmo intelectuais que pensavam a Sociologia também estavam em contanto com a Psicologia tentando desenvolver tanto o campo disciplinar de uma como o da outra.

Apesar de haver um consenso sobre o estatuto de cientificidade que a sociologia deveria gozar, o desenvolvimento do campo sociológico na França estava cindido entre uma tradição de *intelligentsia literária* e uma tradição *intelligentsia científico-social* (naturalista), que podem ser representadas, superficialmente, pelas figuras de Gabriel Tarde e Émile Durkheim (VARGAS, 2000). Digo superficial porque ambos buscavam a legitimação da verdade científica a partir dos moldes da ciência mais avançada da época, a Biologia, entretanto entre as duas concepções de ciência existiam bastante divergências, que partiam de concepções biológicas também diversas. A vitória da Sociologia Durkheimiana e, conseqüentemente, a subsunção da sociologia Tardiana, concretizou-se justamente no argumento segundo o qual Durkheim foi o responsável por delimitar melhor o primeiro paradigma científico da sociologia francesa, assim como por ter institucionalizado esse novo saber dentro da academia. Deste modo, o que aconteceu com a sociologia de Tarde, que tinha

⁴ A Sociologia do Social, como veremos mais a frente, tinha como projeto político produzir a integração “social” como uma alternativa às convulsões política.

um caráter ensaístico/literário, foi acusado de estar num estágio pré-científico. Assim, segundo Vargas (2000, p. 73):

Procedeu-se então ao desenvolvimento de “um processo de purificação intradisciplinar”: disciplinas como a sociologia, que, inicialmente, não eram reconhecidas pelo sistema de conhecimento e almejavam sê-lo, buscaram fazer isso distanciando-se das formas literárias primitivas de sua própria disciplina.

A consolidação do projeto Durkheimiano, portanto, teve êxito em replicar o método naturalista e por basear sua teoria do social em uma concepção totalizante da sociedade, em contraposição a uma perspectiva construída a partir do indivíduo, como era percebido o projeto de Tarde. Em suma, o projeto de Durkheim se adequou melhor às condições gerais da sociedade francesa. Essa marca ficou consagrada pelas suas críticas a certo “psicologismo” de alguns pensadores franceses que pretendiam justificar o social por “coisas da mente”, enquanto ele defendia que as “coisas sociais” derivavam de forças externas a mente dos indivíduos, que funcionariam como leis universais, argumento similar ao dos naturalistas. Neste sentido, a inter-psicologia de Gabriel Tarde, logo após a sua morte, foi relegada ao lugar de um pensamento inferior, infantil e subjetivista.

No entanto, em meados dos anos 1960, houve na França uma reavaliação sobre os pressupostos sociológicos clássicos e os reais motivos de sua consolidação, produzido com base nos estudos da sociologia das ciências. A história da construção do saber sociológico, deste modo, foi revisada sob as lentes dos reais motivos que consolidaram uma sociologia nos moldes de Durkheim, deixando de lado as interpretações sobre a institucionalização e dando ênfase aos regimes de saber vigentes, assim como enfatiza Vargas (2000). Foi nesse contexto que a obra de Gabriel Tarde foi resgatada e renovada. O processo de reavaliação e retomada do seu pensamento foi muito importante para oferecer proposições astutas aos problemas pelos quais o edifício estruturalista, postulados por Durkheim, estavam passando. Assim, não foi por acaso que esse debate foi retomado, mas sim o resultado de uma necessidade de revisão da hegemonia de pensamento do campus e dos pressupostos que guiaram a Sociologia por quase um século.

2.2 Pensando o social a partir de Émile Durkheim.

“Agora estamos em condições de concluir. O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de consciência coletiva ou comum. (...) Como termos coletivo e social muitas vezes são empregados acima, é verdade, é-se induzido a crer que a consciência coletiva é toda a consciência social, isto é, se estende tão longe quanto a vida psíquica da sociedade, ao passo que, sobretudo nas sociedades superiores, não é senão uma parte bastante restrita desta. As funções judiciais, governamentais, científicas, industriais, numa palavra, todas as funções especiais, são de ordem psíquica, pois consistem em sistemas de representações e de ações; no entanto, elas estão evidentemente fora da consciência comum” (DURKHEIM, 2010, p. 50 e 51)

Partindo das considerações anteriormente referidas sobre a formação do campo sociológico, vamos agora tentar perceber as nuances sobre o debate travado entre Émile Durkheim e Gabriel Tarde acerca do que eles entendem por “social”, objetivando, posteriormente, reabilitarmos a ideia de “correntes sociais”. Para isso, primeiramente, iremos investigar como ambos constroem os fundamentos do social ou da realidade social estudada pela Sociologia, isto é, o que cada um deles considerava como os elementos básicos para tornar a Sociologia uma ciência específica. Percorreremos este caminho visto que muitos dos seus pressupostos se desdobram no modo como elaboram suas *ontologias* do social, resultando em implicações no modo pelo qual compreendem as formações sociais ou instituições sociais.

Começando pelo trabalho de Durkheim, que teve grandes méritos em institucionalizar a Sociologia francesa, tentaremos perceber como a Sociologia clássica pode nos ajudar a compreender o que são as “correntes sociais”. O motivo pelo qual se faz tal investigação, baseado também no pensamento de Durkheim, deve-se ao fato de que aparentemente também deixou, mesmo que mal formulada, uma concepção de “correntes sociais” como conceito perpendicular⁵. Vamos desenvolver, portanto, algumas dos pressupostos de Durkheim para só depois esclarecer o que se entende por “correntes sociais” a partir do seu pensamento.

Em primeiro lugar, algumas concepções de Durkheim sobre a constituição do social e de como abordá-la cientificamente foram expostas na *Da divisão do trabalho Social*, mas foi em *As regras do método sociológico* que ele se dedicou com mais afinco a este

⁵ Chamaremos de conceito perpendicular pois, apesar de não desenvolvê-lo, percebemos que Durkheim utiliza-o para fazer inferências lógicas sobre seu objeto.

empreendimento, além dessas obras existem outras nas quais ele retoma essa discussão, tais como em *Filosofia e Sociologia*⁶ e *As formas elementares da vida religiosa*. Mas muitas das suas considerações ficaram marcadas a partir de *As regras*. Esse livro é um escrito no qual Durkheim pretensiosamente propôs-se a definir quais seriam o objeto e o método da sociologia, ao mesmo tempo em que produziu uma concepção de “social” fundamental para o desenvolvimento da Sociologia e, em certa medida, do estruturalismo.

Uma das primeiras considerações que se deve fazer sobre sua obra é que ela deriva de discussões sobre moral e moralidade, mas a moral, como regras morais, não é considerada a partir do modo especulativamente produzido de como a conduta moral deveria ser. Existe uma forte inclinação a se expurgar qualquer tipo de proposta de pensamento social que implique num dever ser da humanidade. Portanto, moral é aquilo que molda a comportamento dos indivíduos e fomenta subsídios à constituição da integração da social (objetivamente). A moral é elemento que constitui o *ser social*, o sujeito que determina a percepção do mundo. O berço dessa discussão é o trabalho do filósofo de Immanuel Kant e da suas formulações sobre as *categorias de entendimento* e do *imperativo categórico* (TIRYAKIAN, 1980, p. 281). Muitas das questões postas pela filosofia de Kant são um marco na formação da *episteme* da ciência moderna, assim como às obras de René Descarte. Por este motivo, o conceito de imperativo categórico, crucial na obra de Kant, é, portanto, uma síntese do racionalismo e empirismo inglês. A partir desta formulação kantiana, entende-se que o indivíduo, para compreender a realidade na qual está inserido, opera uma síntese do conhecimento *a priori* do mundo (espaço, tempo e causa/efeito, categorias universais) e do conhecimento *a posteriori*, derivado da experiência.

Essa referência é muito importante para a formação de Durkheim, todavia, ao mesmo tempo em que considera as formulações universais kantianas, adiciona uma disposição relacional a moral. Durkheim começou a falar que as sociedades são regidas por moralidades, ou seja, cada sociedade é um conjunto de valores relativos ao seu contexto de formação. Mais do que isso, Durkheim relativiza a construção do conhecimento baseado nas categorias universais de entendimento de Kant. Veremos que boa parte do que se entende por social em Durkheim é a fundação de um modo de pensar que coloca a experiência dos indivíduos no mundo no centro da questão, sendo o “social” de Durkheim um fator crucial, talvez, para complementar a teoria do conhecimento de Kant.

⁶ Conjunto de artigos no qual Durkheim retoma a discussão dos seus pressupostos filosóficos e metodológicos.

Vamos então demonstrar o que Durkheim entende por “social”. O que devemos ter primeiramente em mente, contudo, é que quando Durkheim fala em “social”, “coletivo” ou “comum”⁷ subentende-se que ele compreenda que a realidade social é um desdobramento da moral, sendo os “fatos sociais” universais (DURKHEIM, 1970, p. 57; 2007, p. 1). O que se pretende através disso é dizer que a moral, queira-se ou não, é um pressuposto da vida coletiva, mesmo que ela não seja universal, como era em Kant. A intenção de Durkheim era justamente produzir uma ciência que estivesse acima de qualquer julgamento particular sobre as condutas humanas, mais do que isso, sobre o que forma a integração e vida comum dos indivíduos, isto é, que elemento supera o conflito para a construção da vida partilhada. A partir disso, o pai da sociologia questionava-se sobre o tipo de pergunta especulativa, que muito se fazia no seu tempo, a respeito da natureza dos vínculos humanos. Questões metafísicas do tipo: como se constrói a amizade, por exemplo? São por semelhança ou por diferença?⁸ O seu intuito era forçar os pensadores do seu tempo a sair da natureza especulativa deste debate para uma visão de como factualmente isto ocorre. Vejam que a sua inquietação com tais questões são bastante importantes, pois para Durkheim os moralistas variavam de uma definição à outra sem saber qual o real sentido da integração. Por este motivo ele defendeu que para se produzir conhecimento, assim como nas ciências naturais, fato (objetivo) e valor (subjetivo) deveriam ser separados.

Assim, o conceito de fato social, nos moldes naturalistas que Durkheim desenvolve, deve ser concebido, antes de tudo, como o de *fatos morais* (ibidem, 1970, p. 50; 2010, p. 15), pois este constitui uma realidade objetivamente apreensível. O esforço sociológico de Durkheim, desta forma, é garantir que a moral seja estudada pela ciência como coisa objetiva, isto é, que esteja fora da mente, da intencionalidade e dos juízos individuais. Pois a moral, no sentido de social que ele concebe, não é o juízo que o indivíduo tem da realidade, mas é a imposição de que o indivíduo tenha certo juízo sobre a realidade. Novamente, observamos mais uma influência direta de Kant, pois sua concepção de realidade deriva do realismo crítico kantiano (TIRYAKIAN, 1980, p.283).

A realidade moral defendida por Durkheim se baseia na ideia de que fatos morais “consistem em *maneiras de agir* [ação], *de pensar* [percepção] e *de sentir* [afecção], exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses

⁷ Esses três adjetivos têm uso intercambiáveis em sua obra como poderemos ver mais a frente (DURKHEIM, 2010, p. 50 e 51). Mas sempre nos remetem ao agregado de indivíduos.

⁸ Esse tipo de questão remete-se a discussão de Aristóteles, Eurípedes e Heráclito (DURKHEIM, 2010, p. 21).

fatos se impõem a ele” (DURKHEIM, 1996, p. 482; 2007, p. 3). É assim que surge a oposição sociedade-indivíduo como um jogo de determinação de *forças exteriores* e de obrigações que os indivíduos sofrem, manifestando-se como sentimentos (idem, 2010, p. 21, 48, 51, 52 e 69) que fazem com que o indivíduo funcione, enquanto corpo biológico/social. Por outro lado, para autores como Perrusi (2005), a defesa de Durkheim da dualidade sociedade/indivíduo enquanto objeto sociológico também possui também um sentido pedagógico e estenográfico. Pedagógico porque a posição do autor no campo acadêmico era de oposição tanto ao utilitarismo individualista como do psicologismo individualista; já estenográfico por entender que a referida posição é um recurso argumentativo de redução da sua reflexão a um conceito englobante. O social constitui-se, deste modo, como um sujeito que move o mundo humano e as relações morais que o produzem.

O “social” seria, portanto, uma força subjacente à consciência que os indivíduos têm do mundo; a sociedade é aquilo que age no *inconsciente*, para facilitar nosso argumento, com a finalidade de inter-compreensão da realidade social. Essa dualidade da consciência, individual e coletiva, vai ser o mote que Durkheim sustentará até o fim da sua vida para afirmar que existe algo no “Eu” consciente que está sendo submetido ao “Nós” *inconsciente* que faz que as consciências se reproduzam. Por este caminho, Durkheim (2010, p. 50 e 51) define o social como:

O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de *consciência coletiva* ou *comum*. (...) Como termos coletivo e social muitas vezes são empregados acima, é verdade, é-se induzido a crer que a consciência coletiva é toda a consciência social, isto é, se estende tão longe quanto a vida psíquica da sociedade, ao passo que, sobretudo nas sociedades superiores, não é senão uma parte bastante restrita desta. As funções judiciais, governamentais, científicas, industriais, numa palavra, todas as funções especiais, são de ordem *psíquica*, pois consistem em sistemas de representações e de ações; no entanto, elas estão evidentemente fora da consciência comum.

Observemos que a consciência comum é o conjunto que age em bloco e afeta a consciência e o comportamento dos indivíduos, por este motivo, o indivíduo é constrangido, determinado, direcionado e/ou obrigado a se assemelhar às outras consciências, que configura um conjunto de crenças e sentimentos. Notemos para uma informação muito importante que se encontra numa nota de rodapé do velho Durkheim, na qual afirma que consciência coletiva é o mesmo que conjunto das similitudes (semelhanças, identidades):

Não entramos na questão de saber se a consciência coletiva é uma consciência como a do indivíduo. Por essa palavra, designamos simplesmente o conjunto das

similitudes sociais, sem prejudicar a categoria pela qual esse sistema de fenômenos deve ser definido. (idem, 2010, p. 51, rodapé 10)

Deste modo, devemos ter em mente que a consciência social se ramifica por um processo de reprodução de identidades. Assim, quanto mais forte for o estado de uma consciência, conjunto de similitudes, mais ela se reproduzirá por um processo de duplicação do mesmo, da identidade; por outro lado, quanto mais fraco o estado de consciência, conjunto de similitudes, mais estará exposta a um processo contrariedade (idem, 2010, p. 70 e 71). Em razão disso, Durkheim compreende que a integração é o resultado de um ajustamento das partes ao todo e que qualquer possibilidade de desagregação da consciência, conjunto de similitudes de crenças e de sentimentos, causa uma reação que tende a fortalecer a consciência como “uníssono” (idem, 2007, p. 10; 2010, p. 55 e 76). A integração do social, por assim dizer, tem uma “finalidade” política. É importante salientarmos isso, pois, como expomos anteriormente, seu objetivo não era fazer uma discussão metafísica do social, muito menos produzir uma ontologia do social, entretanto, isso não significa que não tenha carregado consigo alguma ontologia/metafísica ou que tenha contribuído para formular alguma⁹.

Mais tarde, na obra *Filosofia e Sociologia*, Durkheim volta a defender a *obrigatoriedade* da moral na vida humana. Embora tente problematizar, com mais afinco, que a moral não é somente obrigatória como também é desejável; observa-se que Durkheim não acredita que exista no desejo um sentido teleológico que move o mundo, como se apresenta em Kant e em outros filósofos, no qual o desejo se confunde com um devir humano universal. Na verdade, Durkheim tenta fugir deste senso de fim último da vida humana, pois, como já foi dito, acreditava que isso era objeto de um modo de pensar como os homens deveriam ser, e não como eles são. Um grande enfoque retomado nesta obra é acerca da faculdade de juízo kantiana. Numa passagem ele sintetiza quais foram os seus dois grandes objetivos e problemas para a formulação do social enquanto objeto de estudo, como podemos ver nesta passagem da obra de Durkheim (1970, p. 51):

[1°] Mostraremos que as *regras morais* são investidas de uma autoridade especial em virtude da qual são *obedecidas*, pelo fato de que elas ordenam. Encontraremos assim, mas por meio de uma análise puramente empírica, a noção de *dever*, do qual daremos uma definição muito próxima daquela de Kant. A obrigação constitui, portanto, uma das primeiras características da regra moral.

[2°] Mas, contrariamente do que disse Kant, a noção do dever não completa a noção do que é moral. É impossível que cumpramos um ato simplesmente porque nos é ordenado, abstração feita de seu conteúdo. Para que possamos ser seu agente, é

⁹ Formulações que nos remetem indiretamente ao pensamento de Kant.

preciso que o ato interesse, de alguma maneira, a nossa sensibilidade, que ele nos apareça, sob algum aspecto, como desejável. A obrigação ou o dever exprime, portanto, apenas um dos aspectos, e um aspecto abstrato, do moral. Uma certa *desiderabilidade* é outra caracterização, não menos essencial que a primeira. (grifos do autor)

O que se apercebe, em seu primeiro objetivo, é a insistência na obrigatoriedade dos fatos morais como condição fundamental, embora considere que isto não baste em si mesmo. Seria, portanto, necessário também um maior esforço para definir o *dever* do indivíduo, no sentido de “querer” adotar o certo tipo de regra moral, que não fosse completamente uma coerção. Assim, em seu segundo objetivo, deixa claro que o fato moral tem um sentido *desejável* para a vida dos indivíduos, ou seja, a manifestação da coerção não se sustentaria por si só, mas apenas como premissa de que a integração social é algo necessário. Apesar de sentir a necessidade de fazer essa inflexão, Durkheim opõe-se a uma filosofia moral que considera tudo do ponto de vista do desejável, como finalidade última, que se transformaria em ideologia. Assim, acredita que as regras morais são um bem desejável em si mesmo, queira-se ou não, porque elas ajudam no funcionamento da sociedade. O desejo é contido, mesmo sabendo que seria necessário desenvolver esta face do “social” para compreender a adesão a um sentimento.

Não obstante, acredita Durkheim que o fato moral sempre cumpre um desses dois sentidos: ser obrigatório e/ou ser desejável. A grande inovação nessa obra, que já demonstrava seu interesse de pesquisa futuro, é a percepção acerca da ambiguidade daquilo que as religiões entendem por *sagrado* (ibidem, 1970, p. 52). Por sagrado, a partir das formulações que aparecem nesta obra, entende-se aquilo que “inspira-nos senão o temor pelo menos um respeito que dele nos afasta, que nos mantém à distância; ao mesmo tempo, ele é objeto de amor e desejo; tendemos a nos aproximar dele, aspiramos ir ao seu encontro.” (ibidem, 1970, p. 63) Por conseguinte, vemos que Durkheim continua a tentar formular a ideia de que os fatos morais não são apenas obrigatórios, mas também desejáveis, sendo assim, as regras morais têm um fundamento eudemônico¹⁰. Por outro lado, a obrigação não é um efeito do desejável, pois o seu sentido é justamente “violentar o desejo” (ibidem, 1970, p. 63). É por esta ambiguidade que ele ressalta que o fato moral muitas vezes é similar à concepção de sagrado, pois é tanto obrigatório quanto desejável. Sendo assim, a sociedade, personalização de uma força abstrata, é o conjunto de uma pluralidade de indivíduos associados, por obrigação, que difere da personalidade dos indivíduos e dos desejos individuais. A sociedade

¹⁰ O bem da sociedade é a integração.

é a ligação, ora desejável, ora coercitiva, entre os diferentes grupos, sendo ela um bem em si mesmo.

Mas o que fica em interrogação é a questão de como um conjunto de regras morais pode estar aberto à mudança para outro conjunto de regras morais. Vejam que isso se torna um dilema nessa perspectiva, afinal como podemos falar que existe uma moral instituída como obrigatória, num contexto de deslocamento de juízos morais estabelecidos, que caracteriza a modernidade? Querer negar determinado tipo de moral poderia significar, neste sentido, negar também a própria necessidade. Assim, Durkheim (1970, p. 53) se questiona sobre essa opinião moral:

Não é absolutamente assim. Pois a sociedade que a moral impõe que desejemos não é a sociedade tal como se apresenta a si mesma, mas a sociedade como realmente é ou tende a se tornar. Ora, a consciência que a sociedade faz de si, na opinião e pela opinião, pode ser inadequada à realidade subjacente. Pode ocorrer que a opinião esteja repleta de idéias sobreviventes, em retardo quanto ao estado real da sociedade; podemos acontecer que, sob influência de circunstâncias passageiras, certos princípios, até mesmo essenciais, da moral existente estejam, por algum tempo, rejeitados no *inconsciente* e sejam, por conseguinte, como que inexistente. (grifos meu)

Existe, portanto, num determinado momento histórico, uma moral vigente que submete as outras concepções de conduta humana. Por outro lado, existe a premissa de que a sociedade é perpassada por uma diversidade de moralidades. Em vista disso, cada consciência moral não é ou não está plenamente adequada ao conjunto moral do seu tempo, como se houvesse sempre uma insuficiência: isto se chamaria de “consciência moral subjetiva”. Todavia, na sua visão ainda existe a tendência de se fixar no trato da “consciência moral objetiva” como objeto sociológico. É como se a subjetividade representassem um estágio transitório, enquanto a consciência objetiva fosse aquela que se impusesse e determinasse, em última instância, o comportamento do indivíduo.

Todo o movimento de reflexões que Durkheim realizou acerca da concepção de social leva-o a opor tradição liberal/humanista que pensa o indivíduo como aquele que é juiz ou arbitro da sua realidade e da sua vida. Mais do que isso, demonstra-se com isso uma limitação deste frágil humano em saber sobre tudo que se passa a sua volta, ou até mesmo no seu interior. Por isso, opõe-se consciência individual, aquela que todos estão habituados, à consciência coletiva, um tipo de *consciência das consciências*, personalizada e divinizada, que tenderia a produzir formas sociais. A partir deste segundo motivo é que se poderia

entender que a consciência coletiva opera no “inconsciente”. Seu objetivo, na verdade, é tornar a ciência um desses tipos de instituição que são uma forma de consciência coletiva.

Mas como dotar de realidade essa “coisa” que não é biológica e tampouco é psíquica¹¹? A tradição filosófica que Durkheim é membro levou-o a formular o social em termos daquilo que é tido como uma representação – um velho debate filosófico acerca da natureza abstrata dos conceitos e das palavras. Essas formulações já estavam presentes no começo do seu trabalho, mas foram esclarecidas melhor apenas no final da sua carreira, principalmente em *As formas*. Na sua perspectiva não existe realidade imediata: são as representações que mediam nossa relação com o mundo, mas tanto as representações individuais quanto as coletivas são representações. No artigo “Representações individuais e Representações coletivas” reforça-se que elas devem ser comparáveis e justapostas (ibidem, 1970, p. 16), pois é nessa relação que se estabelece uma memória social¹², conjunto de similitudes, que produz uma continuidade das regras de ação morais dos indivíduos, do passado e presente. Dito de outro modo, as representações individuais são uma forma de interiorização da realidade objetiva das representações morais.

A realidade moral é aquela mediante a qual os indivíduos experienciam o mundo, mas essa experiência só ocorre mediada pelas representações, que são produtos, na sua visão, essencialmente sociais. Assim, as representações, imagens sensíveis e/ou conceitos são o ponto de partida para definir o social como uma realidade exterior. É nesse sentido que a consciência coletiva se materializa, pois ela é um conjunto de representações (ibidem, 1970, p. 29 e 39) que são formas exteriores de consciência. Entramos, pois, no seguinte dilema: de que maneira ideias particulares, como são as representações individuais, podem se aplicar à compreensão realidades coletivas? Por definição, Durkheim acredita que são as ideias gerais as responsáveis por determinar o entendimento de ideias particulares, não o contrário. É por este motivo que a consciência coletiva está contida nas consciências individuais, porque ela é uma generalização de suas particularidades. Essas formulações insistem que as representações coletivas são muito mais do que sensações individuais, ou imagens individuais, pois o

¹¹ No artigo “Representações individuais e representações coletivas”, Durkheim reavalia as representações individuais, dando mais fôlego a sua importância para a Sociologia com a finalidade de afastá-la de uma concepção biológica, objetivava, através disso, contrapor a concepção de consciência que está presente em Huxley e Maudsley (escola psicofisiológica). Essa perspectiva é muito semelhante à que resultou no Behaviorismo.

¹² A memória não é apenas uma ativação de neurônios no cérebro (uma impressão orgânica). Para Durkheim ela é mais do que isto. Se uma causa afeta uma determinada memória ela será lembrada como na primeira experiência, mas ela não é a mesma experiência, ela é uma nova experiência reativada.

conjunto de similitudes de crenças e sentimentos precisam ser *permanentes e duráveis*, característica que as consciências particulares não produzem.

Por este motivo, acredita-se que as representações coletivas são propriamente conceitos muito rígidos e de difícil mutação (ibidem, 1996, p. 481). Isso nos revela o que Durkheim entende por fenômeno social e como ele tem a capacidade de afetar uma coletividade, isto é, aquilo que tem capacidade de modificar um conjunto de elementos inferiores ou submissos (ibidem, 2007, p. 09). É neste sentido que Durkheim desenvolve o seu holismo social (TYRIAKIAN, 1980), que foi mais bem desenvolvida na sua teoria do conhecimento que está contida em *As formas*. Nessa obra há uma justaposição de ideias sobre a relação entre o “social” e o conceito, levando-o a formular a seguinte conclusão: “O conceito de totalidade não é senão a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que abrange todas as outras classes” (DURKHEIM, 1996, p. 491). Nessa perspectiva, o sentido de fenômeno social se apresenta como uma apreensão da totalidade, que está na parte porque é imposto pelo todo. O todo é formado, por conseguinte, pelas ideias e representações mais importantes – são objetos que estão quase fora do tempo, fixadas e cristalizadas, perpassando a mentalidade dos indivíduos. A partir disso, ele não quer dizer que os conceitos são universais, mas que tem um sentido universalizável, pois são exteriores, gerais e coercitivos e têm como fim ser estáveis e permanentes, compondo formas rígidas de auto-manutenção. O que ele faz em *As formas* é aprofundar a visão de que as ideias e conceitos são conjuntos de similitudes que se reproduzem *ad infinitum*.

A realidade moral, desenvolvida e defendida por Durkheim, é, portanto, uma espécie de fenômeno como qualquer outro fenômeno da natureza. Nós já temos familiaridade desses fenômenos através das representações, mas não é sempre que tratamos deles com uma abordagem científica, motivo pelo qual as representações devem ser objetificadas, tipificadas, formalizadas para que se possa produzir um juízo racional/científico. No entanto, apesar da tentativa de Durkheim, novamente observamos que ele recai no reforço de sua *ontologia*, quando defende a ideia de que a representação é por definição real, pois produz um conjunto de axioma que definem qual a natureza do social, ou seja, que a sociedade é por definição uma forma de *ação coercitiva* (ibidem, 1996: 482), constrangimento dos estados fracos da consciência, estado de contrariedade.

Durkheim tentou demonstrar que estamos, sempre, sujeitos a imprimir e atribuir as nossas concepções de mundo em nosso trabalho, de forma que os fatos sociais deveriam se auto-explicar em vez de tentarmos a partir de nossas concepções explicá-los. Os fatos sociais são agentes reais que se impõem as pessoas, inclusive como fenômeno de estudo. Neste sentido, ele está indo contra os filósofos idealistas, pois considera que esse modo de pensar “vai da idéia às coisas, não das coisas às ideias.” (ibidem, 2007). Porém, esse modo de ver, que entende que existem fenômenos escondidos da consciência dos indivíduos, não é uma tomada de posição aleatória. Muitos desses postulados foram influência direta da obra “O ídolo das tribos” de Francis Bacon, que propôs que a ciência deveria se opor as *notiones vulgares* e *praenotiones*. Assim, diz Durkheim (2007, p. 18):

São os *idola*, fantasmas que nos desfiguram o verdadeiro aspecto das coisas e que, no entanto, tomamos como as coisas mesmas. E é por esse meio imaginário não oferecer aos espíritos nenhuma resistência que este, não se sentindo contido por nada, entrega-se a ambições sem limite e julga possível construir, ou melhor, reconstruir o mundo com suas forças apenas e ao saber de seus desejos. (grifos do autor)

Nesse livro Bacon propõe o método indutivo direto, ou seja, que os fatos sejam explicáveis a partir: da observação da natureza exterior; da organização racional dos dados observados; da formulação de hipóteses a respeito dos dados e da comprovação das hipóteses por meio de experimentações repetidas. O que Bacon chama de “ídolo” está relacionada à explicação das coisas do mundo a partir das ideias do próprio espírito humano. Bacon propõe, deste modo, que a natureza tem uma condição de existência própria e que devemos “descobrir” os seus significados. Não por acaso, estas são as mesmas formulações que Durkheim tenta aplicar ao fenômeno das relações humanas e o modo pelo qual tenta explicá-las. O “social” é real, mas os fatos só tomam forma no pensamento. É na idéia e, por assim dizer, passando por ela que se encontram as circunstâncias necessárias para se chegar ao conhecimento da Sociologia. Mas não são puramente as ideias, pois elas devem ter um efeito prático nas condutas humanas (idem, 2007, p. 24 e 28).

A Sociologia se apresenta, pois, como uma forma de conhecimento que revela fenômenos “sociais”, “estruturas profundas” de crenças e sentimentos, escondidos nas consciências individuais. Estas forças sociais formariam grandes *leis* de organização dos sistemas sociais, assim como no funcionamento de um corpo biológico. Em suma, os fenômenos “sociais” podem ser definidos em sua obra como objetos formais e que agregam (associam) muitos indivíduos, numa dimensão exterior às consciências pessoais, que age e,

posteriormente, modifica as conjunturas sociais para os que nela estiverem inseridos (ibidem, 2007, p. 13). Além disso, essas forças “sociais”, crenças e sentimentos que afetam muitas pessoas, só podem ser “sociais” se tiverem em alcance geral sobre a massa de indivíduos do mesmo modo que nas ciências naturais. A percepção da realidade “social”, portanto, só pode ser estudada a partir de um tipo de agenciamento que ocorre durante as relações sociais. Esses agenciamentos coletivos são produzidos por *ações coercitivas* que forçam os indivíduos a se ajustarem as normas¹³.

É um tanto irônico como este argumento é um dos elementos chave de seu pensamento, ao mesmo tempo em que também é uma das partes mais nebulosas: a ideia de que fatos sociais só podem ser explicados por outros fatos sociais. Isso não tem, no nosso modo, uma relação direta com a discussão sobre a obrigatoriedade e desejabilidade (atração) da integração e adequação à conduta moral normalizada, que seria uma condição vital da vida humana, mas sim, aparece apenas como um adendo para justificar sua noção de causalidade linear entre os fenômenos sociais¹⁴.

A raiz da questão se encontra em um debate sociológico do seu tempo. O tipo de função sociológica que ele quer explicar seria diferente das propostas de Auguste Comte e Hebert Spencer, pois simplesmente quer mostrar que uma função é útil não seria o objetivo dessa ciência. A Sociologia deveria explicar como elas surgem, não apenas suas necessidades, pois um mesmo fato social (órgão) pode mudar de função com o tempo. Para demonstrar isso se serve do exemplo da religião, que em cada momento histórico possui um sentido diferente, e do direito cujas leis mudam de função. Em alguns momentos ele deixa algumas pistas, como na seguinte passagem

Portanto, quando se procura explicar um fenômeno social, é preciso pesquisar separadamente a *causa eficiente* que o produz e a função que ele cumpre. Servimo-nos da palavra função de preferência às palavras fim ou objetivo, precisamente porque os fenômenos sociais não existem, de modo geral, tendo em vista os resultados úteis que produzem. (ibidem, 2007: 97)

O que depreende-se disto é que um fato moral tem uma função quando está associado sincronicamente a um série de outros mecanismo que são inter-dependentes, ou seja, uma fato moral existe porque cumpre uma função dentro de um sistema de necessidades. Não há

¹³ Não é por acaso que Durkheim tinha uma preocupação em estudar os desvios tanto criminais como os produzidos pelo suicídio, porque por natureza a sociedade é a correção das práticas dos indivíduos; uma forma de condicionamento a um padrão “normalizado”.

¹⁴ O que criou uma fixação na ideia de explicação de que os mecanismos sociais correspondem a uma função. Os fenômenos são obrigatórios porque eles cumpririam função na integração do corpo social.

necessidade como uma utilidade, como pensa Spencer. Por mais contraditório que possa parecer, tal argumento também possui um sentido de finalidade que se buscou negar, pois a sua ideia de solidariedade social, integração e regulação, abarca um sentido ético que não corresponde as suas tentativas de negação. Sua estratégia foi a de afirmar que o objeto de seus estudos é o conjunto de crenças e sentimentos agem em bloco como “social”, mas, para percebê-los, temos que estar atento aos seus movimentos de conjunto, isto é, quando a consciência atua como “unísono”. Por conseguinte, a Sociologia deve apreender nas ações a relação causal eficiente entre um bloco de fatos e a sua relação com outro bloco de fatos. Nesse ínterim, observamos que Durkheim nega a concepção de causa e efeito como o encadeamento de ações no tempo com um fim determinado, pois isso resultaria num historicismo teleológico, como se apresenta em Comte. Apesar disso, insistiu nessa perspectiva, que concebe a estrutura social como algo que só pode ser permanente e estável; o que criou muitas dificuldades para o pensamento estruturalista em pensar como os sistemas se modificam no tempo¹⁵, pois a tendência da estrutura seria ser reproduzir identicamente.

A partir da formulação destas regras, uma gama de pressupostos do social foram estabelecidos como consenso dentro do campo, muitos deles constituindo as bases do que entendemos hoje por “estruturalismo”, que pode certo modo ser resumido pelas livro *As regras*, mas que está contido em várias ramificações do pensamento social francês até os dias atuais.

2.3 *Pensando o social através de Gabriel Tarde.*

“Acabamos de ver que a ciência, após ter pulverizado o universo, termina necessariamente espiritualizando sua poeira. Chegamos, no entanto, a uma objeção qualquer, todo fenômeno é uma nebulosa de ações emanadas de uma multiplicidade de agentes que são como pequenos deuses invisíveis e inumeráveis. Esse politeísmo, ou ainda, esse miriateísmo, deixa inexplicável o acordo universal, mesmo que imperfeito, dos fenômenos.” (TARDE, 2003, p. 45)

“Existe um equilíbrio móvel, um circuito de ações encadeadas que repetem - que se repetem com variações. Pode-se dizer que um ser vivo é um circuito semelhante a esse, só que muito mais complicado, e onde a adaptação não é apenas unilateral, como nesse exemplo, mas recíproca.” (idem, 2011, p. 84)

¹⁵ Durkheim nega qualquer tipo natureza humana como apresentada nos pensamentos de Jean Jacques Rousseau ou de Thomas Hobbes. De certo modo, Spencer continuou esta tradição, concebendo o social como um sistema de necessidades. A ideia de relações necessárias de Durkheim advém de Montesquieu.

Em contraponto a perspectivizar anteriormente abordada, veremos agora que Gabriel Tarde também vinha na mesma época se esforçando para estabelecer os princípios do pensamento sociológico na França. Como observamos anteriormente, sua formação obedecia a um modo mais clássico de pensamento e de filosofia, o que se demonstra pela estrutura textual de suas obras, que não seguem um modelo monográfico, como se observa na obra Durkheim.

O pensamento de Gabriel Tarde foi retomado a partir da década de 1970 (DELEUZE, 1988b; LATOUR, 2012; VARGAS, 2000), muitos anos após o seu relativo esquecimento. O revigoramento do seu pensamento ocorreu, por um lado, devido à crise interna ao edifício do estruturalismo fundando por seu arch-inimigo Émile Durkheim; por outro, devido à necessidade de se pensar as diferenças e as singularidades da vida humana (THEMUDO, 2002, p. 89). Podemos dizer que a obra de Tarde orienta-se por um estilo avesso à construção de um grande edifício sociológico – o que pode ser observado no seu estilo de escrita, que é muito mais literário do que monográfico, ao estilo de Durkheim.

Partindo de um ceticismo em relação à possibilidade de uma ciência ou uma disposição científica em explicar todos os fenômenos da vida – que nos levaria a admitir o pressuposto de que todas as ciências são insuficientes em capturar e perceber toda a diversidade do mundo, seja nas composições biológicas, químicas, espaciais, humanas etc.–, Tarde acredita que toda ciência, na verdade, é o resultado de um da continuidade de *repetições* que existem em meio às *diferenciações* dos fenômenos que existem no mundo (TARDE, 2011, p. 19). A vida humana e social, desta maneira, é a composição multiforme e multicolorida de difícil apreensão, contudo a criação da Sociologia é possível devido ao estado avançado de observações de pequenas *repetições*, que vão sendo generalizadas a cada descoberta de novas repetições. O desafio da ciência, de qualquer ciência, por conseguinte, está em conseguir capturar essas regularidades, sem, no entanto, deixar-se seduzir e esquecer que o sentido último dos fenômenos é a diferenciação.

O pensamento de Tarde deriva de uma concepção de ciência alternativa, não a de matriz descartiana/kantiana, mas, principalmente, do pensamento de Wilhelm Leibniz e da monadologia (LAZZARATO, 2006, p. 14; THEMUDO, 2002, p. 35; VARGAS, 2000, p. 218 a 221). Não obstante, Tarde também nutria um fascínio pelo o desenvolvimento de ciência no

geral, tendo sido também fortemente influenciado pela Biologia produzida naquele século, pois observa-se em sua obra um domínio da discussão sobre o trabalho, por exemplo, de Charles Darwin, Lamark e Curvier . Isso o torna, de certa maneira, também num pensador organicista, embora na sua obra o organicismo apareça de uma forma totalmente diferente do holismo social que fundamenta o estrutural-funcionalismo característico da obra de Durkheim e de seus seguidores. Mas essa disposição não era exclusividade destas obras, pois quase todos os intelectuais daquela França se utilizavam das teorias biológicas para formular suas reflexões.

O importante, antes de tudo, é compreender que o fio condutor do seu pensamento deriva das reflexões sobre a natureza do conhecimento da ontologia e epistemologia monadológica de Leibniz (LAZZARATO, 2006, p. 29). A monadologia, em resumo, parte da ideia de que o mundo em todas as suas dimensões (cosmológicas, microscópicas e espirituais) é constituído por mônadas indivisíveis e autônomas. Essa inflexão ao modo “tradicional” de pensar, que compreende que tanto as matérias (concretas) como as substâncias da mente (abstratas) são dotadas de alma, isto é, que elas não são diferenciáveis enquanto objetos de natureza distinta, diferentemente do idealismo de origem kantiana, no qual a matéria é percepção o que o estado de espírito tem dela, ou seja, a matéria é a ideia que dela temos. Na visão de Tarde, a monadologia pode oferecer algum avanço sobre esta concepção, pois “se rejeitamos essa interpretação, só nos resta admitir, junto como os monadologistas, que todo universo exterior é composto de outras almas além da minha, mas no fundo semelhantes à minha” (TARDE, 2003, p. 32). Enfatiza-se, através disso, a ideia de que a reflexão empreendida por Leibniz produziu uma espiritualização do universo (idem, 2003, p. 33), muito embora, Tarde não descarte que existam diferenças entre os elementos materiais e os elementos psíco-sociais. Isso nos leva a pensar nos desdobramentos da obra de Tarde quando concebe a consciência individual como a base de todo o seu pensamento, ou seja, quando concebe que não existe uma separação entre a mente das pessoas e o social; o social é justamente uma *conexão* inter-cerebral e a psique é uma dimensão intra-cerebral.

Sua escrita, como já foi dito, não se fez a partir de definições ostensivas durante todos os seus trabalhos, mas ainda assim escreveu alguns livros que tentam sintetizar essas “leis sociais”, que podem ser observadas nos livros *Monadologia e Sociologia* e *As Leis Sociais*¹⁶.

¹⁶ Esse livro é a compilação de três pequenos artigos que refletiram sobre a repetição, imitação e adaptação. São eles: *Le lois de l'imitation*, *L'opposition universelle: Essai d'une théorie des contraires* e *Le logique sociale*

Nestas obras faz-se uma descrição bastante poética de como a lei da repetição é um fenômeno universal. É importante lembrar que o livro *As leis sociais* foi escrito alguns anos após a publicação de *As regras* e contém uma série de questionamentos e ironias ao empreendimento de Durkheim – o que a torna de certo modo uma “resposta” a algumas críticas feitas por Durkheim ao seu trabalho. A reflexão microsociológica, inter-psicológica ou intersubjetiva de Tarde, como se deseje nomear, tende a negar o sentido dado por Durkheim de uma ciência que buscava compreender as leis sociais como forças unificadas e gerais que regeriam a conduta dos indivíduos, pois a sociedade, em seu modo de ver, é uma série de agenciamentos associativos entre os indivíduos (ou mônadas) que ocorre por um processo de imitação e multiplicação de influência, o qual só pode ser objeto de estudo *a posteriori*. Neste sentido, Tarde diz que se existe alguma lei social e fato social só é possível através das leis particulares de repetição, oposição e adaptação (idem, 2011, p. 21) entre as mônadas. Essas pequenas leis ocorrem do mesmo modo com indivíduos – as entidades humanas – e com os elementos de outros fenômenos da natureza. Não há diferença entre a Sociologia e as outras ciências nessa perspectiva e se existe tal diferença ela pertence à natureza das repetições, oposições e adaptações que elas se debruçam, nada além disso. No caso da vida humana os seus correlatos seriam a imitação, a hesitação e a invenção.

Colocando mais explicitamente: existe uma concepção de conhecimento em Tarde que abraça a ideia de que a multiplicidade da realidade não é completamente captável pela lente científica. Para Tarde a Sociologia padece do mesmo mal que todas as ciências, não sendo as relações humanas uma “coisa” tão diferente da complexidade das relações entre outros elementos. Em razão disso, a ciência, qualquer ciência, deve sempre ter atenção sobre certas coisas: primeiro, que o mundo é uma vastidão de entidades *diferenciáveis*, e que para se produzir conhecimento é fundamental perceber repetições naquilo que varia; segundo, que os *fenômenos* estão em relativa oposição, por isso a ciência também deve estudar os combates entre os seres vivos, ou seja, como eles se constituem em oposições de uns em relação aos outros; terceiro, por fim, a ciência deve estar atenta às adaptações dos fenômenos, ou seja, como os conjuntos de noções discrepantes são harmonizados (ibidem, 2011, p. 20). Essas breves colocações sobre a natureza da ciência não são insignificantes, pois nessas poucas palavras se tem uma concepção de *realidade* que se desdobra em todas as suas analogias com outros campos científicos, operação que faz com precisão.

que para Tarde são tratados de sociologia geral. Por infelicidade algumas dessas obras não foram traduzidas para o português, só existindo a versão em francês.

A ideia de diferença como substância das coisas, que toma a tríade: repetição, oposição e adaptação como fundamento tem, no fundo e na superfície, um sentido dialético¹⁷, dado que considera a identidade de uma ideia ou de uma mônada é um momento e/ou situação transitória. O que se percebe, desta maneira, é que a ideia de pensar as continuidades e descontinuidades (THEMUDO, 2002, p. 34) através das oposições no campo do pensamento social já era uma necessidade latente na virada do séc. XIX pro XX, sendo Tarde um daqueles que mais inovaram com sua concepção de oposição social como transição. Neste sentido, a concepção de diferença de Tarde não é totalmente uma negação, pois é a partir dela que reinventa a dialética (VARGAS, 2002, p. 233). O conceito de diferença de Tarde não é uma oposição total, como Hegel pensou, pelo contrário, ele estabelece que a relação entre mônadas fundamenta-se num processo dialético infinito. Conforme Vargas (2012, p. 233),

Tarde recusa em Hegel o caráter dogmático de seu discurso que encerra a história humana em rígidas formulas de desenvolvimento ou, mais especificamente, nas conhecidas series triádicas de progresso. Além disso, não concorda com o modo pelo qual Hegel concebe as relações de oposição. Para Tarde, Hegel confunde oposição e diferença, e reduz toda relação de diferenciação ao modelo da dupla negação dialética.

A oposição em Tarde é um momento transitório entre a repetição e a adaptação, não uma negação entre elas. Isto é muito importante, pois existe assim uma continuidade entre a repetição e adaptação, entre a imitação e a criação. A diferença estabelecida entre as mônadas não é uma anti-tese completa entre a repetição e a inovação, ou seja, ela não é o máximo de diferença que anula a repetição ou semelhança anterior. Muito pelo contrário, a oposição é o momento em que as repetições vão se ramificar nas inovações, deste modo, deve-se entendê-la como hesitação justamente porque os indivíduos são cortados por mais de uma corrente social e a dimensão *intrapsicológica* produz hesitação. Os momentos de hesitação são *nós* de encontro entre as correntes, que são formados por pequenas oposições que nos levam a adotar, tomar, aderir, abraçar, afiliar, incorporar certos tipos de ação ou certos tipos de juízos.

Quando defende a proposta da construção da Sociologia partir da compreensão da dinâmica das mônadas, que expressam singularidades (LAZZARATO, 2006, p. 31; THEMUDO, 2002: 32 e 38), Tarde objetivava tanto compor um conhecimento que relacione certo tipo de idealismo a certo tipo de realismo, como também desenvolver um pensamento que se interrogue sobre a capacidade de agenciamentos no mundo e nas possibilidades abertas, ou possíveis, desses agenciamentos (LAZZARATO, 2006, p. 29; THEMUDO, 2002,

¹⁷ Existe uma grande influência de Hegel em Tarde. Pode-se até dizer, conforme Themudo, que a obra *L'Opposition Universelle - essai d'une théorie des contraires* é uma refutação da dialética de Hegel.

p. 16 e 22; VARGAS, 2002, p. 194). Sendo assim, a mônada, que constitui-se de *crenças* (ideias, noções ou conceitos) e *desejos* (emoções, afetos ou vontade), é a unidade de todas as ciências (TARDE, 2003: 21), inclusive da Sociologia. Além disso, essas entidades são formas de consciência que percebem e desejam o mundo, maneiras de *apercepção* e da *apetição*, forças estáticas e forças dinâmicas (THEMUDO apud DELEUZE, 1988a, p.35) que regem o movimento dos fenômenos. Não obstante, a concepção de mônada adaptada por Tarde diferencia-se da crença de Leibniz, o qual acreditava que a principal mônada do mundo era Deus. Deus seria uma espécie de *razão suficiente* de todas as crenças e desejos, sendo tudo que há no mundo um movimento giratório em torno dele e que acontece partir dele (THEMUDO, 2002, p. 34). Realizando uma virada muito brusca, Tarde entende que todas as infinitesimais entidades que chama de mônada fazem alguma diferença no mundo, isto é, que o mundo é composto de “uma nebulosa de ações emanadas de uma multiplicidade de agentes que são como pequenos deuses invisíveis inumeráveis.” (TARDE, 2003, p. 45). O que se pode depreender disso é que a própria discussão de Tarde é uma adaptação para a ciência das formulações filosóficas de Leibniz, mas com essa grande inovação de perceber em todos os lugares possibilidades de agência.

Outra apropriação importante, na retomada da monadologia por Tarde, é sua posição de que a Sociologia não deve ser fundada apenas pela explicação de funções e de relações causais (causa e efeito) entre fatos sociais. A negação desse modo de pensar ocorre porque a relação causal deriva de uma linearidade entre as entidades, isto se deve pois a causalidade em Leibniz nos direciona ao infinito, não ao finito (THEMUDO, 2002). Nessa perspectiva, uma causa já constitui um efeito-meio de outro agenciamento, e que o efeito leva a outro efeito, isto é, o efeito carrega alguma coisa do efeito-meio anterior. Esse segundo ponto é muito importante para o entendimento do seu pensamento, pois, quando diz que toda efeito já é o resultado de um antigo efeito, defende ele que o agenciamento entre as mônadas configura uma série de pequenas *mediações* para as ações de outras mônadas¹⁸, ou seja, que elas carregam em seu modo de ação alguma coisa das outras mônadas e que não existe um esgotamento dessa continuidade¹⁹.

¹⁸ Mas ele também fala em “causa geral” e “causa particular” e “efeito geral” e “efeito particular” que podem estar associados à questão do estudo do molecular e do molar.

¹⁹ A partir disto pode-se pensar uma concepção de historicidade na obra de Tarde.

Sua *neomonadologia* (ANTUNES, 2001; LATOUR, 2012; LAZZARATO, 2006; THEMUDO, 2002; VARGAS, 2000) é como uma *metafísica da realidade*²⁰, uma dilatação do sentido clássico do idealismo filosófico em conjunção com a percepção de que existem implicações no modo como as mônadas se influenciam e como são inter-dependentes concretamente, promovendo um certo tipo de *realismo* muito específico que entender que o real é uma possibilidade do *virtual*. Isso leva alguns pensadores a defender a ideia de que o social em tarde é uma espécie de *féerie* de ideias (VARGAS, 2000, p. 219 e 220), ou seja, uma espécie dinâmica de associação de ideias que agem e modificam o mundo. A realidade em Tarde, conforme Themudo (2002, p. 22) e Vargas (2000, p. 214) é infinita²¹ ou indeterminada, ou seja, o real é uma imensidão de possibilidades e não é uma síntese das diferenças. Sendo assim, a Sociologia deve levar em consideração não somente o realizado, mas também o realizável, o possível, que não foi realizado (VARGAS apud GOLDMAN, 1992).

Poderíamos nos perguntar com isso: o que move os indivíduos (mônadas) e qual o sentido do mundo social e da integração social? Como se propõe esse realismo da circulação de agências? A primeira coisa que se deve considerar é 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” (TARDE, 2011, p. 20). Portanto, há o entendimento de que o fato social só pode se fundar pela repetição dos indivíduos, ou a partir da continua imitação de uns pelos outros. Além do mais, Tarde considera que um fato só pode ser social quando se transforma num confronto entre as mônadas, mas, para que isso ocorra, deve haver antes um confronto *intracerebral*. Ou seja, uma cadeia de confrontos entre as mônadas que determinam, não univocamente, a existência da próxima, embora toda cadeia de determinação seja uma diferença (VARGAS, 2002, p. 194).

Não obstante, nada disso seria possível se não fosse à crítica a concepção de ontologia do *ser* que existe em Tarde, subscrita no final do livro *Monadologia e Sociologia* que deixa indícios sobre o que ele compreende por integração social. Apesar de ser uma breve consideração, Tarde propõe que em vez de se refletir exaustivamente sobre a ontologia do Ser, que leva a uma discussão sobre a identidade – algo que muitos filósofos e sociólogos o

²⁰ O que leva a Themudo a acreditar que na interpretação de Tarde a sociologia não é uma antropologia, mas uma ontologia.

²¹ A ideia de infinitesimal deriva desta ideia de que nas menores composições não existem finitudes, mas uma miríade de diferenças.

fizeram – construa-se a possibilidade do vínculo social a partir da ideia do *ter*, isto é, da posse mútua dos indivíduos (LATOUR, 2012, p. 312; LAZZARATO, 2006, p. 34). Podemos observar em sua auto-interrogação acerca de qual é o fundamento da sociedade um esboço de resposta, que é a seguinte: “Do nosso ponto de vista, poderíamos defini-la como a posse recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um. A posse unilateral do escravo pelo senhor, do filho pelo pai ou da mulher pelo marido no velho direito, é tão-somente um primeiro passo rumo ao liame social” (TARDE, 2003, p. 85). Themudo (2002, p. 51) acredita que está inscrita em toda a obra de Tarde uma concepção de integração social como um *pertencer*²² de um indivíduo pelo outro.

Essa concepção de integração como uma possessão de uns pelos outros deixa uma grande questão em aberto: qual a relação entre o desejo e a dominação? Essa concepção de simetria entre dominados e dominantes pode ser objeto de contestação por várias correntes de pensamento crítico sobre o poder. Já para Themudo existe uma concepção de *amor fati* em Tarde que implica na ideia de que mesmo a imitação remeta a ordens e submissões. O amor fati se manifestaria, portanto, desta forma: “Os homens podem amar a sua própria dominação” (ibidem, 2002, p. 65). Em última instância, para Themudo a imitação “deverá descrever uma lógica afetiva da relação entre duas pessoas ou mais. É quando imitamos que incluímos o mundo, que nos apropriamos de outras propriedades, de outros proprietários, todos eles ‘desejantes e crentes’” (ibidem, 2002: 66). Quando imitamos tomamos as outras pessoas para nós, ao mesmo tempo em que somos tomados por elas. Ainda poderíamos explorar a noção de “posse unilateral” e “posse restrita” como dois modos diferentes de correlação de dominação. Há, por conseguinte, a visão de que a harmonia do mundo social é uma posse mútua, mas que essa posse nem sempre é simétrica, como a posse da lua pela terra não é, assim como a terra é possuída pelo sol. O que cada ciência deve se concentrar em fazer é observar como se constituem as dinâmicas da “forças” e a simetria das formas que são resultantes dos agrupamentos.

A partir dessa inflexão, pode-se levantar outra questão importante: quando se define a Sociologia a partir do *ter*, Tarde expurga a ideia da identidade exterior que se repete? Por esse caminho talvez sim, pois subverte-se a ideia de identidade (semelhança e ou similitude) como fundadora do vínculo social, construindo o argumento de que todos os indivíduos (mônadas) são possuídos por outros indivíduos (mônadas), o que seria uma longa tendência da tangente

²² A palavra utilizada por Themudo é muito apropriada. No francês seria o equivalente a “appartenir”.

civilizadora²³. A homogeneização seria uma tendência da nossa civilização, pois, como já se foi dito, a filosofia de Tarde acredita que a “natureza” das coisas do mundo, inclusive dos humanos, é a diversidade espontânea. Em razão disso, cada mônada é uma instituição própria, mas, na medida em que vai sendo socializada, isto é, ela é obrigada a se homogeneizar pela imitação das outras (TARDE, 2003, p. 6; 2011. P. 29). Contudo, isso não significa dizer que Tarde deixe de acreditar que existam identidades, mas sim que as identidades são um repouso do movimento vibratório das mônadas e que assim sendo as identidades são transitórias²⁴ (VARGAS, 2000, p. 217 e 218).

Podemos agora recobrar os elementos chaves do seu pensamento: a imitação, a hesitação e a inovação sob melhor condição. Tomemos primeiramente a imitação humana ou a repetição dos humanos. Devemos nos perguntar por que Tarde adota a ideia de imitação como um dos pilares da sua tríade, já que a tendência das coisas é a diferenciação. Eis que se nota sua grande astúcia: a repetição não é a repetição completa daquilo se imita, mas sim uma *repetição diferenciante*. Observemos um trecho completo de como Tarde define esta questão:

Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum. É preciso partir daí, evitando qualquer explicação; para onde tudo caminha, mesmo a identidade, de onde falsamente partimos. Pois a identidade é apenas um mínimo, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento e o círculo uma variedade singular da elipse. (...) Todas as semelhanças, todas as repetições fenomênicas não me parecem ser mais do que *intermediárias* inevitáveis entre as diversidades elementares mais ou menos apagadas e as diversidades transcendentais obtidas por essa parcial imolação. (2003: 70, grifo meu)

Assim, quando “eu” imito estou possuindo um “outro” e por ele sou possuído no processo. Efetiva-se, dessa forma, a ideia de que os indivíduos estão se imitando e se interpenetrando uns nos outros (THEMUDO, 2002, p. 52). A imitação, portanto, não é um procedimento reprodução de representações, especular, refletor de uma imagem do ser. Destarte, qualquer que seja a ideia que for repetida deve antes ser confrontada com outras dentro do pensamento humano, num processo *intracerebral* (TARDE, 2011, p. 31), espécie de oposição interior (contrariedade no pensamento do indivíduo) que funda uma singularidade (ou individualidade). Logo após contrariedade intrapsicológica, o fenômeno social poderá circular e estabelecer comunicação de ideia e desejos a outros indivíduos, tornando-se objeto

²³ Isso é o oposto do que pensa Durkheim, que acreditava que desenvolvimento da divisão do trabalho está associada a diferenciação dos grupos, através da criação da solidariedade orgânica.

²⁴ Além disso, seria interessante pensar que as identidades são cristalizações dos regimes de poder ou das mônadas-dirigentes.

de oposição e resistência externa a outras ideias e desejos, constituindo uma força *intercerebral* (idem, 2011, p. 31). Todo o processo de imitação é estabilizado, de certo modo, na nossa memória e nos nossos hábitos, ou seja, a imitação produz composições subjetivas.

A questão da adaptação humana, por outro lado, deve ser compreendida como a conjunção de “séries de homens” repetidas intra-psicologicamente por um indivíduo (singularidade), produzida em um único cérebro, criação (invenção) individual; todavia, a inovação (diferença), é o resultado do intercruzamento das correntes que se materializam no indivíduo. O “gênio” criativo, neste sentido é uma singularidade que se manifesta em um indivíduo, sendo tal “gênio” formado pela adaptação de duas ou mais correntes em um dado corpo. Na visão de Vargas (2000, p. 240), seguindo a leitura de Reyni, a invenção não é concernente à autonomia do indivíduo, mas ela apenas se “encontra” nele²⁵.

A chave da compreensão do dilema das repetições diferenciadoras e das criações repetitivas está no elemento da oposição. Como vimos anteriormente, Tarde propõe uma nova ideia de oposição que não significa *o máximo de negação*, mas sim um período intermediário entre a repetição e inovação. Um momento que funciona como um elo entre o contínuo e o descontínuo, não havendo uma ruptura completa, mas diferenças que vão se repetindo e repetições que vão se diferenciando. A oposição marca a continuidade e a atualidade (THEMUDO, 2002, p. 47) das correntes. Assim, para Tarde o social é constituído de dois tipos de oposições: as interiores e as exteriores, só que elas não podem ocorrer ao mesmo tempo. Para compreender melhor o tipo de oposição interna ele usa o exemplo da prática da escrita, pois quando escrevemos *hesitamos* (duvidamos) sobre quais as palavras vamos utilizar e na medida em que escolhemos uma, e não outra, somos cortados por “raios imitativos” que representam “séries de homens” (TARDE, 2011, p. 63). Mas esse fluxo que nos corta não determina que nós iremos nos repetir identicamente. Muito pelo contrário, o cruzamento entre diferenças faz com que apareçam novas diferenças (THEMUDO, 2002, p. 27) e no mundo social quando hesitamos é porque as diferenças estão se cruzando no pensamento.

²⁵ Adiantando algumas coisas, podemos dizer que Sociologia da ciência foi mais além na questão da “genialidade” da inovação. Como ocorre no caso da história do motor Diesel citado por Latour (200: 173 e 174). Nesse caso, o motor de Diesel foi concebido por uma pessoa, mas ela só se realizou como projeto quando outros indivíduos se apropriaram da sua ideia inicial e a transformaram completamente. Poderíamos dizer, a partir desta reflexão de Latour, que Diesel foi o inspirador da inovação, mas não o criador.

Por fim, devemos enfatizar a importância do modo pelo qual Tarde compreende a existência da continuidade de uma mônada à outra, resultado da sua concepção de consciência e inconsciência. Um dos grandes objetivos de Tarde em *Monadologia e Sociologia* foi mostrar a *objetividade* do tipo de Sociologia que ele defendia, mas existe implicitamente, nas entrelinhas, uma concepção de *subjetividade* humana que é constituída por *hábitos* e pela *hereditariedade* (TARDE, 2011, p. 28) de nossa memória. Assim, necessita-se abrir ainda mais o modo como o conceito de consciência se apresenta em Tarde, o que pode ser observado em duas passagens de *Monadologia*:

Consciência quer dizer, de certa forma, *glória cerebral* do elemento mais influente e mais potente do cérebro. Sozinha, portanto, uma mônada não pode nada. É este o fato capital, e ele serve para explicar imediatamente outro: a tendência das mônadas a juntarem-se. Essa tendência exprime, a meu ver, a necessidade de liberar um máximo de crença. Quando esse máximo for atingido pela coesão universal, o desejo consumido se apagará e o tempo acabará. (idem, 2003: 59)

Chamo consciência, alma, espírito, o triunfo passageiro de um elemento eterno e que, surgido, por um favor excepcional, do obscuro infinitesimal para dominar uma população de irmãos tornados súditos, submete-os por algum tempo a sua Lei, transmitida por seus antecessores e por ele levemente modificada, ou marcada pelo seu selo real. (idem, 2003, p. 105).

A primeira coisa que devemos notar é que as mônadas são elas próprias uma forma de consciência, ou seja, modos de *apercepção* e de *apetição*, como já se enfatizou. Por conseguinte a mente humana é formada pelo confronto entre diversas percepções e apetições que estão em constante disputa, muito embora sempre haverá mônadas-dirigentes²⁶ (idem, 2003, p. 35) que articulam tais disputas. Numa das passagens de monadologia, Tarde revela que durante os duelos *intracerebrais* existe um “secretário misterioso”, ou um “bibliotecário íntimo” (idem, 2003, p. 35), que funciona como uma agente *inconsciente*. Todavia, não é o inconsciente como estamos habituados a pensar hoje, pois Tarde prefere pensar que a nossa memória é uma composição formada por uma miríade de consciências, isto é, a consciência humana é uma multiplicidade de percepções e desejos, que poderia se chamar de *multiconsciência*, mas que pode em certos momentos operar como *uniconsciência*. Neste sentido, existem mônadas-diregentes que coordenam os fluxos de crença e desejo que estão em estado adormecidos ou situação de submissão. As mônadas são o produto de percepções

²⁶ Essas mônadas chefes impõem sua vontade sobre as demais. Tal visão é diretamente inspirada em Arthur Schopenhauer. Para não entrarmos neste debate, que é muito longo para o nosso objetivo, fiquemos com o seguinte resumo de Tarde: “Schopenhauer retirou a máscara dessa noção chamando-a pelo seu nome quase verdadeiro: vontade. Mas a vontade é uma combinação da fé e do desejo, e os discípulos do mestre, entre eles Hartmann, juntaram à vontade a ideia. Melhor teria sido se eles tivessem quebrado a vontade, e nela distinguido seus dois elementos.” (idem, 2003: 36)

contidas no infinito da consciência humana. O conjunto destas forças é *objetivo* e só pode circular em forma de linguagem, ou seja, na forma daquilo que é transmissível de uma experiência a outra pelas relações inter-psicológicas ou entre inter-monadológica.

Como havíamos dito, alguns pensadores acreditam há nesse modo de pensar uma ruptura com a ideia de sujeito transcendental e unificado, como, por exemplo, pensa Lazzarato (2006, p. 14): “A partir de Tarde, todas as releituras da filosofia de Leibniz permitirão encontrar nos conceitos leibnizianos opções de saída da filosofia do sujeito”. Todavia, não queremos adentrar em todos os problemas desta questão e se este é o caminho certo ou errado. O que nos interessa é saber que a concepção de subjetividade que há em Tarde vem de Leibniz e nos remete à outra concepção de sujeito. Sendo assim, a leitura que Themudo realiza nos satisfaz. Conforme sua visão, o pensamento de Tarde, seguindo as reflexões de Leibniz, nos leva a pensar que “não é o sujeito que define o ponto de vista, mas o ponto de vista que virá constituir o sujeito. Se procedêssemos de forma contrária, seria um sujeito universal o grande produtor dos diversos pontos de vista” (THEMUDO, 2002, p. 50). Em Leibniz a razão suficiente encerraria o mundo e faria as mônadas se comunicarem sem haver confusão entre a diversidade as percepções, pois a percepção de Deus seria responsável por unificar as demais. No entanto, o que Tarde fez foi dizer que não existe esse ponto de vista central que integre todos os pontos de vista, mas que esse ponto de vista unificado é o resultado do conjunto de pequenas percepções.

A questão chave de Tarde é pensar que a consciência singular dos indivíduos é composta por um conjunto de outras pequenas singularidades que habitam sua memória ou seu inconsciente (TARDE, 2000, p. 45 e 46). Acreditamos que quando se remeteu a “secretários misteriosos” ou “bibliotecários íntimos” Tarde antecipou o que durante o desenvolvimento da Sociologia e Psicanálise veio a se consolidar como o inconsciente. Themudo chega a pensar que Tarde estava mais para a psicanálise do que para a Sociologia, contenda que parece improdutiva. Não obstante, já podíamos observar que a consciência em sua perspectiva não é uma unidade coesa, mas o conjunto de múltiplas correntes e fluxo que nos habitam. Nossas incertezas em agir estão associadas a esta “sociedade de mônadas” que vive na nossa mente e que também abre o mundo para as diversas possibilidades de agir.

Assim, poderíamos defender que a subjetividade dos indivíduos em Tarde é uma integral (ou integração) de uma virtualidade infinitesimal, ou da possibilidade de realização de singularidades. Dito de outro modo, a subjetividade é a integral de pequenas percepções ou de

pequenas diferenças, que produz o indivíduo como um composto de multiplicidade, de diferenças internas (ou intracerebrais). Se formos pensar na consciência do sujeito a partir desta perspectiva, devemos compreender que ela é produzida por miríades de subjetividades, logo, os pontos de vista seriam possibilidades atualizáveis do conjunto de pontos de vista. Ela operaria na *atualidade*, mas a partir de um conjunto de percepções que se repetem e se ramificam.

3 AS CORRENTES SOCIAIS, AS FORMAS E AS AGÊNCIAS.

O trabalho que tentamos realizar até agora foi o de mapear os principais pontos no dialogo/disputa entre Tarde e Durkheim sobre os princípios do “social” no final do século XIX. Dispomo-nos a refazer esse itinerário e reabrir tais controvérsias sobre o “social”, mesmo sabendo que há outros autores que já o fizeram²⁷ (AÏT-TOUATI et AL., 2015), pois acreditamos que seria necessário ter maior domínio sobre tais questões para explorar as complicadas controvérsias que cimentaram muitos princípios e axiomas da sociologia francesa. Além do mais, muitas contendas das Ciências Sociais dos últimos 50 anos já se observavam na disputa do final do séc. XIX – tais embates nunca foram fechados e finalizados, consistindo sua indefinição como elemento importante para o desenvolvimento da Sociologia e das Ciências Humanas.

A estabilização de grande parte desses axiomas estabeleceu as condições necessárias para o surgimento do movimento Estruturalista (PERTERS, 2000, p. 20), que constituiu o paradigma mais importante do século XX para a Sociologia. Não obstante, devido a uma série de limitações e insuficiências, esse movimento teórico começou a sofrer críticas e iniciou-se a tentativa de construção de novos caminhos para o pensamento social. Assim, muitos autores flertaram com outras possibilidades de compreensão das estruturas, configurando o que ficou imprecisamente conhecido como Pós-estruturalismo, mas que chamaremos de Estruturalismo radical, conforme Williams (2013), por acreditarmos que não seja uma ruptura completa e também evitar as armadilhas do pós-modernismo.

A partir de agora, iremos continuar nossa exploração de possibilidades sociológicas de compreensão dos *circuitos*, assim como das *formas* e das *agências* do ciberespaço seguindo autores contemporâneos, mas ainda assim continuaremos a explorar a questão sobre o “social” e as “correntes sociais” por acreditarmos que ainda existir possibilidades importantes e instigantes nessas formulações. Um dos pensadores importantes pensadores do Estruturalismo radical que iremos nos debruçar é Bruno Latour, pensador francês, que é considerado um dos principais representante do Pragmatismo Francês (VANDENBERGHE, 2006), que vem produzindo um pensamento que crítica os limites do Estruturalismo. Esse pensador tem

²⁷ Conferir também a ótima revisão feita por Marcia Cristina Consolin no artigo, fruto de sua tese de doutorado: “Émile Durkheim e Gabriel Tarde: aspectos teóricos de um debate histórico (1893-1904). In História: Questões & Debates, n. 53, p. 39-65, jul./dez. 2010. – Editora UFPR, Curitiba, 2010.

importância fundamental para a nossa discussão, visto que ele retomou boa parte das questões do séc. XIX para resolver alguns problemas do pensamento sociológico contemporâneo. Latour (2002) defendeu a tese de que controvérsia entre Durkheim e Tarde Sociologia fundamento o que ele chama de uma divisão entre a Sociologia do Social (estabilizado), assim como aparece no Estruturalismo, donde atribuímos propriedade, esfera, substância às coisas que relacionam os humanos; e a Sociologia das Associações, perspectiva do “social” que retoma de Tarde, com o fim compreender o “social” como um movimento de conexões (idem, 2012, p. 18). Contudo, segundo Latour, a estratégia de Durkheim foi de extrema importância para legitimar a Sociologia frente a outras ciências como Biologia, Direito, Psicologia etc. (idem, 2012, p. 20), ou seja, para se definir o campo objeto de estudo de tal ciência, embora isso não seja mais necessário.

O projeto sociológico Durkheimiano, de justificar uma realidade social como fenômeno que determinaria a conduta dos indivíduos de fora, foi muito bem sucedido, pois, hoje, observa-se que a Sociologia está disseminada como ator importante na explicação e compreensão desses fenômenos que são chamados de “sociais” (idem, 2012, p. 21). Essa perspectiva foi crucial, durante o período de modernização, para a consolidação e legitimação da ação social, assim como da autoridade da Sociologia, mas agora vivemos outro momento e as necessidades analíticas e políticas da sociologia são outras, portanto, o “social” como sujeito pode funcionar como uma explicação que nada explica nada, como pensa Latour (2012). Deve-se, então, atentar-se sobre para que a explicação social não constitua apenas tautologia – tal como um problema social é causado por um fator social.

O programa inicial teve um êxito indiscutível para tornar a Sociologia uma forma de autoridade contemporânea. Não obstante, essa tradição resultou em uma miríade de entraves, assim Latour propõe que retomemos o “social” como fluxo e como princípio agregação, como nos propôs Tarde (idem, 2012, p. 33), resgatando assim o sentido etimológico da palavra *socius* que significa: “primeiro ‘seguir alguém’, e depois ‘alistar’ e ‘aliar-se a’, para finalmente exprimir “alguma coisa em comum”. (idem, 2012, p. 24). O social estabilizado é o resultado, não o dado de estudo da Sociologia, por isso, segundo Latour: “Eis a diferença crucial entre as duas versões. Ser social já não é uma propriedade segura e simples, é um movimento que às vezes não consegue traçar uma nova conexão e redesenhar um conjunto bem formado.” (2012, p. 26).

A questão da legitimação da Sociologia, durante o período de modernização, estava atrelada ao projeto Republicano de criação de instituições fortes em contraposição ao turbulento processo de composição do corpo coletivo através da ação política, muito forte naquela França. Latour diz, seguindo as formulações de Michel Foucault, Bruno Karsenti e Zygmunt Bauman, que os sociólogos franceses do final do séc. XIX se atribuíram o dever de definir os fundamentos do “social” também com o intuito conter os conflitos vividos por aquela França e desencorajar posições mais radicais dos movimentos revolucionários (LATOUR 2012, p. 68 e 233 apud BAUMAN, 1992; FOUCAULT, 1975-76; KARSENTI, 2003). Com isso, percebe-se nitidamente a concepção de Durkheim dada a Sociologia, ou seja, que ela não teria apenas uma vocação analítica, mas também orientação normativa, ou seja, ela teria uma função legisladora do social, dotada de juízo esclarecido, juízo soberano, em detrimento do juízo comum ou senso comum²⁸. Por outro lado, a Sociologia de Tarde, como ciência interpretativa, nunca teve compromisso com um tribunal da razão. Em razão disso, Bauman percebeu essa diferença, entre uma ciência legisladora e outra interpretativa, na oposição Sociologia (que estudava estruturas da sua própria sociedade) e Antropologia (que estudava a estrutura de outras sociedades), sendo assim não havia esse mesmo compromisso perante ambas. A primeira estava empenhada em garantir a permanência e integração da sua própria sociedade (Europa), enquanto a segunda não tinha a mesma necessidade com as sociedades primitivas. Latour (2013) volta a defender essa ideia de no livro *Jamais Fomos Modernos* para propor uma antropologia simétrica.

Em razão do que foi dito, a concepção do “social” como uma ordem estável e durável na obra de Durkheim também é o resultado de uma preocupação política em manter sua sociedade integrada – existiria uma moral obrigatória que evitaria tal desintegração. Assim, durante a sua formação, a Sociologia tinha três objetivos: documentar as diversas formas de construção social, legitimar a “ação social” como real e oferecer subsídio as ações políticas (ibidem, 2012). Por isso, segundo Latour (2012, p. 60):

Para os sociólogos do social, a ordem é a regra; a decadência, a mudança ou a criação são as exceções. Para os sociólogos das associações, a regra é a *performance* e aquilo que tem de ser explicado, a exceção perturbadora, é qualquer tipo de estabilidade a longo prazo e em larga escala.

²⁸ Apesar de ter negado que sua concepção de integração social não tinha nada a ver com o jus naturalismo de Rousseau e Hobbes, Durkheim propôs uma sociedade tão dura e repressiva quanto o Estado que aqueles pensadores tentavam normatizar.

Assim sendo, a visão de Latour é que se deve superar essa confusão e ater-se em rastrear o social, antes de defini-lo e de torná-lo objeto político. Além do mais, pode-se perceber que a concepção de estrutura que se consolidou no pensamento social do século XX estava sempre carregada por essa preocupação política com o desmantelamento do social. Essa preocupação gerou empecilhos para o próprio desenvolvimento da Sociologia e também da sua tarefa política, segundo Latour. Com efeito, o “social” como substância transformou-se numa terceira dimensão devido a condição política das sociedades que estavam se modernizando, mais especificamente a sociedade francesa. Portanto, não iremos mais pensá-lo como “coisa”, substância ou natureza, mas “sociedade” é aquilo que se constitui durante a interação (ibidem, 2012, p. 18), ou seja, o “social” não é uma matéria, mais sim um movimento de agrupamento (ibidem, 2012, p. 26). Mas, a partir de agora, veremos como existem continuidades e novas possibilidades a partir do que alguns estruturalistas e estruturalistas radicais propuseram para pensar o social ou as associações. Esperamos, no fim deste capítulo, ter uma boa caixa de ferramentas conceitual e um conjunto de hipóteses para a o estudo de correntes no ciberespaço.

3.1 *Constituição das correntes sociais, cadeias de associação ou circuitos conectivos.*

Depois de termos reavivado algumas concepções, contradições e limitações do pensamento de Durkheim e Tarde, talvez possamos agora desenvolver mais o que Durkheim e Tarde entendem por “correntes sociais” e como está concepção, articulada com a Teoria Ator-rede, ainda pode nos ajudar a abordar o ciberespaço. Visto que já esboçamos os principais pontos de seus pensamentos, atentaremos mais acuradamente agora sobre como compreendem o modo pelo qual produz-se *associações* (agregação/integração). Dizemos associação²⁹ pois em ambos os casos podemos perceber, apesar das suas diferenças de pensamento, que o objetivo final é pensar quais são os elementos que vinculam as pessoas e como há hereditariedade na construção desses vínculos. Sendo assim, começemos a perceber o que Tarde compreende por “correntes sociais”.

Na obra de Tarde, as “correntes sociais” ou “correntes de opinião” aparecem como cadeias de força que geram atração e refração entre as mônadas, que ocorrem através de

²⁹ Intercambiamos socialização, sociação ou associação para nos referir aquilo que integra, agrega, vincula, conecta etc. A partir de agora usaremos apenas associação, como propõe Latour.

contatos psicológicos (ou contágios intersubjetivos). Tais correntes operam através da justaposição e se interpenetração de elementos, num processo que não vai do todo para a unidade, como pensou Durkheim, nem da unidade para o todo, mas sim do intenso *fluxo* de atividade associativa (THEMUDO, 2002). Portanto, deve-se compreender as correntes como linhas de força, aquilo que se pode transmitir através dos contágios associativos. Desta forma, é a partir da sensibilidade do contato que os indivíduos tomam para si a consciência que estão experimentando, simultaneamente, os mesmos sentimentos que lhes afetam, ou seja, que estão sendo atravessados por um conjunto de *crenças* e *desejos* (TARDE, 2005, p. 7; 2011, p. 33). Em razão disso, podemos dizer que as correntes, circuitos ou cadeias compõem-se, por um lado, de *crenças* (ideias, noções ou conceitos) que atuam como forças estáticas (objeto de estudo da lógica-social), modos de *apercepção* consciente (THEMUDO apud DELEUZE, 1988a) que todos os indivíduos (mônadas) têm do mundo; e, por outro lado, de *desejos* (emoções, afetos ou vontades) que atuam como uma força dinâmica (objeto de estudo da teleologia-social) que move os indivíduos, ou seja, é a partir da *apetição* do mundo que são levados a se associarem uns aos outros, pois o fundamento da vida é coadunação. Essa conjunção da percepção e apetição é em si mesma um modo de afecção entre os entes (THEMUDO, 2002). Assim, as cadeias têm finalidade definida de transmitirem e expandir seus desejos, em consequência disso, de uma mônada à outra ocorre um processo de contágio de quase-ideias e quase-desejos que vão se ramificando e ganhando uma escalar de alcance maior através da constituição de mediadores e intermediários estruturantes.

A Sociologia das cadeias repetitivas de Tarde busca estabelecer uma explicação lógica mais acurada da regularidade dos fenômenos, assim como busca a compreensão dos atos infinitesimais – sempre atento ao processo de diferenciação das diferenças. Em vista disso, essa perspectiva adota a prerrogativa de que as relações humanas têm por princípio ser *imitativa*, isto é, que desde a mais tenra infância a humanidade se socializa a partir da *ação sugestiva* e da *ação contagiante*, pois a maior parte do processo de incorporação dos hábitos e dos costumes (que compõe a memória) não se realizam pela *ação coercitiva*. Como vimos no capítulo anterior, à influência mútua ou a posse recíproca cria o alicerce para que os indivíduos sejam séries repetitivas de outros indivíduos. Por esse motivo, quando se diz que deve-se ter atenção às mínimas interações é para perceber na relação entre individualidades (subjetividades) a existência de alguma configuração. Tarde é refratário a visão de que o conhecimento, em sua forma embrionária, começa por tentar explicar as grandes coisas do universo – os “grandes edifícios sociais” –, pois entende que o caminho certo seria ir da

totalidade imprecisa para a aproximação das coisas infinitesimais e, conseqüentemente, ao abandono desses “edifícios muito complexos” (TARDE, 2003, p. 24). Além do mais, citando o exemplo do desenvolvimento da astrologia, que passou da observação de fenômenos de massa para a observação das exceções na harmonia do cosmos, acredita Tarde que são os elementos fugidios, as exceções, que explicam as regras. É a análise dessas *exceções infinitesimais* que fundamenta o princípio da Sociologia de Tarde, pois se deve compreender o mais complexo a partir do elemento mais *errante*. Nesse sentido, o desenvolvimento das ciências está ligado à substituição de “oposições vagas ou falsas” por “oposições infinitesimais ou inumeráveis”, por conseguinte, existem três tipos de oposições fundamentais: as “oposições de séries”: evolução e contra-evolução; as “oposições de grau”: aumento e diminuição; e “oposições de signo (ou diametrais)”: mudança de sentido.

A reflexão que Tarde realizou como o fim de demonstrar como o “social” é um vínculo de entidades pode ser um percurso relativamente fácil – estamos na esteira do defensor das “correntes sociais” –, todavia quando se vai demonstrar como Durkheim também esteve atento a circulação do social tem-se que fazer uma costura bem mais tortuosa para mostrar o mesmo. Sendo assim, relembremos que demonstramos, no capítulo anterior, como Durkheim optou por construir o “social” como um objeto duro que seria *permanente e estável* que é pouco aberto a contestações e variações, pois estava perseguindo os edifícios mais complexos, as formas já estabilizadas e de difícil mutação. Por esse motivo, seu esforço foi na direção de afirmar que o “social” era exterior, geral e coercitivo, contrapondo-se a perspectiva de Tarde sobre “social” que podemos dizer, de certa maneira, que se apresentava como ‘interior, local e imitativo’. Totalmente compreensível o seu esforço; a ciência ainda era contestada, e a Sociologia mais ainda, sendo importante defender o social objeto de estudo em contraponto ao egoísmo individual das teorias econômicas e políticas.

Se a defesa do objeto “social”, em Durkheim, foi no sentido de construí-lo enquanto totalidade, conjunto de similitudes permanente e estável, que atua em bloco como *força* impulsionadora da ação dos indivíduos, todavia, podemos também dizer que perpassa por sua obra uma concepção de que o “social” junta os agrupamentos através dos sentimentos. Seria importante lembrarmos que a concepção, tanto de Durkheim quanto de Tarde, de que o “social” age como uma emoção viva que faz mover os agrupamentos advém das discussões o pensamento de Hebert Spencer e Gustave Lebon, principalmente das concepções de multidão deste. Ademais, não podemos esquecer que muitas das proposições de ambos estão ancoradas

na vontade de produzir um antagonismo em relação a estas ideias, por consequência, quando Durkheim defende que formas associativas têm como fundamento a moral, objetivou-se negar a ideia de multidão, que seria caracterizada pela falta de ordem e senso de moral – obrigatoriedade, permanência e durabilidade. Assim, a sociedade de Durkheim se opõe fortemente a multidão, pois existem moralidades e formas associativas que condiciona o comportamento dos indivíduos, apesar disso não deixa de conceber que sentimentos circulem e afetam o corpo dos indivíduos.

O esforço de Durkheim foi para nos fazer compreender que os sentimentos coletivos são como forças unificadas que coagem as particularidades diferenciáveis, contrariando Tarde, ou seja, o conjunto de similitudes age como unidade de força sobre as consciências particulares corrigindo seus desvios. Pode-se ver como ele emplaça essa concepção de corrente sociais já em *As regras*:

Entretanto, como os exemplos que acabamos de citar (regras jurídicas, morais, dogmas religiosos, sistemas financeiros, etc.) consistem todos em crenças e em práticas constituídas, poder-se-ia supor, com base no que precede, que só há fatos sociais onde houver organização definida. Mas existem outros fatos que, sem apresentar estas formas cristalizadas, têm a mesma objetividade e a mesma ascendência sobre o indivíduo. É o que chamamos de correntes sociais. Assim, numa assembleia, os grandes movimentos de entusiasmo ou de devoção que se produzem não por lugar origem nenhuma consciência particular. Eles nos vêm, a cada um de nós, de fora e são capazes de nos arrebatar contra a nossa vontade. Certamente pode ocorrer que, entregando-me a eles sem reserva, eu não sinta a pressão que exercem sobre mim, mas ela se acusa tão logo procuro lutar contra eles. (...) É assim que indivíduos perfeitamente inofensivos na maior parte do tempo podem ser levados a atos de atrocidade quando reunidos em multidão. Ora, o que dizemos dessas explosões passageiras aplica-se identicamente aos movimentos de opinião, mais duráveis, que se produzem a todo instante a nosso redor, seja em toda a extensão da sociedade, seja em círculos mais restritos, sobre assuntos religiosos, políticos, literários, artísticos, etc. (DURKHEIM, 2007, p. 4 e 5)

Assim, as “correntes sociais”, em Durkheim, são uma espécie de movimento não cristalizado do conjunto de crenças e sentimentos que produz tendências ou tangentes, ou seja, aquilo que vem de fora e arrebatam nossos corações (vontades), e que circula de maneira dispersa. Apesar de afirmar que as correntes agem de modo a coagir os indivíduos, Durkheim não acredita que haja apenas uma cadeia que nos afeta, mas vários circuitos com origens diferentes, por este motivo para determiná-las não devemos tomá-las a priori, mas só depois de rastreá-las é que poderemos compreendê-la (idem, 2007, p. 28). Diferentemente de Tarde, no qual as crenças e os desejos são transmitidos como de repetições continuadas de uma mônada a outra, através das associações; Durkheim, nesse quesito, retoma o argumento de que a moral não é o julgamento particular do indivíduo que vai sendo imitando, mas a

imposição que o indivíduo adote um juízo exterior sobre os acontecimentos. Desta maneira, os indivíduos não têm para si tão claramente a percepção de que esses sentimentos são constantes e que direcionam suas ações: eles são condicionados por juízos inconscientes.

Até este momento observamos como as correntes são pensadas nos clássicos, contudo, iremos a partir deste momento observar como algumas destas concepções foram atualizado pela Teoria Ator-rede³⁰. Seguindo este caminho, defendendo o princípio de conexão como fundamento dos agrupamentos, Latour retoma de “correntes sociais” que existia na Sociologia das Associações de Tarde com o fim de argumentar a favor do princípio de conectividade heterogênea que assume distintas configurações (LATOURE, 2012, p. 99 e 100). Essa revalorização ocorreu devido às críticas pelas quais o pensamento estruturalista passou, em razão do enrijecimento do social de tal maneira que não havia espaço para se pensar as mudanças e inovações³¹. Por esta razão, o social voltou como conexão entre entidades (mônadas) humanas e não humanas na ANT, extrapolando até a ontologia proposto por Tarde da associação como imitação humana (ibidem, 2012, p. 342). Latour ainda afirma que com este movimento ele também rompe com concepção “substantiva” de Tarde, pois defende uma concepção relativista radical da compreensão do social (ibidem, 2012, p. 342).

O ponto de inflexão e atualização do pensamento de Gabriel, por parte de Bruno Latour se deve em grande parte pelas reflexões de Gilles Deleuze sobre a monadologia, a diferença e os afetos. Não é por acaso que Latour afirmou que o “social”, na sua sociologia das associações, é uma "ontologia-actante-rizoma". Através dessa releitura da monadologia de Tarde, a ideia do social como princípio de mediação e multiplicidade de Tarde. Similarmente, Deleuze construiu o conceito de Rizoma como uma conexão heterogênea de entidades que constitui a multiplicidade do mundo, mas as formulações deleuzianas nos conduzem a outros patamares. Observemos como Deleuze formula o conceito de rizoma:

Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao Múltiplo. Ele não é o Uno que devém dois, nem mesmo que deveria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem o qual o Uno se acrescentaria (n+1). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre é um meio pelo qual ele cresce e transborda. (DELEUZE, 2011, p. 43)

³⁰ ANT significa tanto actor-network como formiga em inglês, brincadeira que Latour faz com a expressão. Mas ANT também pode se chamar Sociologia da tradução ou como Pragmatismo Francês.

³¹ Principalmente no campo da Sociologia da Ciência.

O rizoma, diferentemente das mônadas, não são propriamente unidades, na verdade, são os vetores de conexão que os entes produzem. Sendo assim, Deleuze define alguns princípios para o rizoma, são eles: conectividade, heterogeneidade, multiplicidade e ruptura. Por consequência desta definição, a sociologia deve operar cartografia dos seus rastros e/ou filamentos a fim compreender tais conexões. Essa concepção neomonadológica foi de extrema relevância para desarticular o “social” como algo duro e para retomar o sentido plástico que Tarde tentou dotá-lo.

O “social” no sentido de fluido circulante é a grande “novidade” na Sociologia das Translações, mas também retoma a ideia de diferenciação infinitesimal como princípio de geração de controvérsias sobre os objetos, como veremos no próximo ponto sobre a construção dos objetos. Neste sentido é importante termos em mente que quando o Pragmatismo Francês fala em controvérsia está se referindo ao processo de diferenciação e repetição. O principal argumento é que a associação não é uma situação estável e durável, pois os atores estão a todo o momento entrando em controvérsia sobre o interesse de manutenção do agregado, ou seja, os grupos mudam durante o tempo, logo não existe uma pressuposição que sua integração seja eterna, pois os agentes estão constantemente fazendo e desfazendo suas conexões. O “social”, portanto, deixa de ser uma *definição ostensiva* e torna-se uma *definição performativa*. (LATOURE, 2012, p. 59).

O que está em jogo, a partir disso, é a percepção de “social” percorre toda a coletividade como algo que está em todo lugar ao mesmo tempo em que não está em lugar nenhum retorna como argumento importante, mas na condição de que sua circulação seja rastreada objetivamente (idem, 2012: 158). Pois assim como o éter, o social não pode ser um gás que ocupa a totalidade do interior de uma garrafa. O “social” circula pelos corpos como contagio e irradiação imitativa, assim como propôs Tarde e foi reafirmado por Latour (idem, 2012, p. 191 e 261), por conseguinte, a rede não é uma coisa, mas sim um conceito que tem como finalidade dar suporte a captura do movimento que liga as entidades. Os sentidos que Latour quer ressaltar para rede são, portanto: conexão entre pontos e o vazio existente entre os pontos; ao contrário do “social”, do contexto, da estrutura (social), a rede não preenche tudo (idem, 2012, p. 344). A rede é apenas o traçado deixado pelos atores e rastreado pelos sociólogos. Sendo assim, a realidade social não existe, todo o real é por princípio atualização do virtualmente possível e necessita de renovação de suas conexões, conforme Latour (2012, p 63):

Por isso precisei introduzir a distinção entre ostensivo e o performativo: o objeto de uma definição ostensiva permanece aí, não importa o que aconteça ao dedo indicador de quem assiste. Mas o objeto de uma definição performativa desaparece quando não é mais representado – ou, caso permaneça, isso significa que outros atores entraram em cena. E essa cena, por definição, não pode ser o “mundo social”, pois ele próprio fatalmente precisa de renovação.

A definição do “social” como *performance* tem como intuito garantir que as associações nunca sejam pré-definidas, que o “social” seja compreendido como aquilo que se realiza no instante da interação e nunca é a mesma (não é reapresentada) – uma performance nunca é igual a outra, e não pode ser reapresentada. Assim, afirma Latour que “O *fluxo social* não oferece ao analista uma existência continua e substancial, mas assume uma aparência provisória tal qual uma emissão de partículas subatômicas no breve instante em que goza de existência.” (ibidem, 2012, p. 115). Relembremos que o social como identidade, para Tarde, é uma condição transitória, ou seja, a definição ostensiva do “social” como estável e durável é provisório, assim também acredita Latour que a distinção “infinitesimal” (ibidem, 2012, p. 67) seja a verdadeira condição das associações.

A partir de tais formulações o “social” passa a ser pensado como um *plasma* (ibidem, 2012, p. 347), não como substância, que deve ser compreendido como o conteúdo não registrado/rastreado das associações. Essa perspectiva se torna possível mediante ao abandono da concepção de consciência e inconsciência, que resulta na descentralização do humano com como elemento das associações. Não obstante, não podemos esquecer que quando Durkheim e Tarde falavam em consciência estavam se remetendo a crenças e desejos, que têm como princípio a semelhança ou a diferença que formam conjuntos homogêneos e/ou heterogêneos de agregados. Neste sentido, consciência em ambos deve ser entendida como esses conjuntos, não necessariamente humanos, que se associam e produzem realidade ou são realizáveis. As controvérsias são justamente, portanto, o confronto de interesse entre as mônadas que desejam se realizar.

O que ANT operou mediante algum desses fundamentos e debates foi afirmar que, antes de reivindicar uma agência oculta ou uma estrutura (fantasmagórica), os sociólogos comecem por abrir as controvérsias mostrando como mônadas atuam, evitando assim substituir a procedimento de explicação (*explanan*) pela explicação pronta (*explanadum*), ou seja, a teoria pela explicação dos fatos (ibidem, 2012). Por fim, Latour defende que a interação entre as monadas é uma relação interobjetividade, diferentemente de Tarde que acreditava que essa interação seria intersubjetividade. Contudo, para Latour: “Esse interesse

pelo objeto não tem nada a ver com privilégios concedidos a matéria "objetiva" em detrimento de linguagem, símbolos, valores ou sentimentos "subjetivos". (ibidem, 2012, p. 114). Isso aparenta ser uma demarcação de território em relação às teorias contemporâneas que supervalorizam a dimensão subjetivista (da mente) em detrimento que da dimensão externas³².

Mediante os pontos de discrepância entre as concepções, podemos agora dizer que pelo menos em alguma coisa Durkheim e Tarde entram em confluência: a associação para se efetivar necessita que sentimentos sejam ativados. Mas sentimentos em ambos são as mesmas coisas? Talvez não, mas existem pontos de encontros que podemos enfatizar e colocar as diferenças em segundo plano. Por essa razão, entendemos os sentimentos que circulam pelas associações são conjuntos de crenças e desejos, que constituem tendência ora de similitudes, ora de diferenças que não podemos determinar de antemão se o que realizara será linearidade ou *dobra* na cadeia de associações. No entanto, muitos poderão questionar que Durkheim não defende os desejos, no sentido de vontade, como aspecto relevante, mas sim crenças e sentimentos obrigatórios. Entretanto, como observamos no capítulo anterior, Durkheim tentou a todo custo se desfazer dos desejos para compreender a dinâmica social, mas em certo momento hesitou, afirmando que:

Para saber, não o que é, mas o que é desejável, deve-se recorrer às sugestões do *inconsciente*, não importa o nome que dê a ele: sentimento, instinto, impulso vital, etc. A ciência, diz um escritor já citado, pode muito bem iluminar o mundo, mas ela deixa a noite nos corações; compete ao coração mesmo fazer sua própria luz. (DURKHEIM, 2007, p. 50).

Vejam que os sentimentos, instintos ou impulso vitais estão contidos no *inconsciente*, conjunto de similitudes replicantes; o sentimento carrega desejos que não são percebidos pelos indivíduos. Durkheim tentou incorporá-lo, já que não podia negá-lo, mas continuou a negar a possibilidade da vontade: a desejabilidade da obrigatoriedade da crença (da moral) é a desejabilidade da integração. O problema de Durkheim foi fechar as portas para qualquer possibilidade de vontade, o que Tarde tentou preservar, mesmo que negando a ideia de liberdade como os liberais e humanistas a entendem. Além do mais, entendemos que os sentimentos em Durkheim são modos de afecção de um conjunto de similitudes estáveis e duráveis, enquanto Tarde não necessitou desenvolver a ideia de sentimentos, pois o conjunto de crenças e desejos que defende são por si mesmos modos de afecção.

³² Não existe uma percepção em detrimento da outra. Acreditamos que seria mais interessante Latour assumir a postura de Tarde e compreender tudo como subjetivo, compreendendo que subjetividade não meramente uma coisa do 'interior' do indivíduo.

Lembremos que por *inconsciente* Durkheim compreende a unidade forçada das consciências por necessidade de manutenção da durabilidade e da estabilidade da associação, ou seja, que o cruzamento com outras cadeias de sentimento podem levar a reforçar a *uniconsciência*. Interessante pensar que Tarde também flertou com a ideia de inconsciente como “secretários misteriosos” ou “bibliotecário íntimos”, mas para deixar mais claro, mesmo que as mônadas estejam em constante interpenetração e se influenciando mutuamente, que ainda assim haverá mônadas chefes que controlam a associação, o que ele também chamou de uniconsciência. Não obstante, para dar conta da relação entre entidades diferentes que nos habitam, sonambulamente, propôs a possibilidades de compreendermos este conjunto de diferenças como a composição de uma *multiconsciência*. Essa sua formulação parece ser bastante interessante passa pensar como o público moderno se estrutura ora como uniconsciência, ora como uma multiplicidade de diferenças que estão se justapondo, e que poderíamos chamar de multiconsciência. A dispersão é a regra, a unidade é exceção. Neste sentido, o “social” opera como uníssono ou como cacofonia, mediante a necessidade do agrupamento se manter estável ou dispersado.

Em suma, as correntes rizomáticas, cadeias lógicas ou circuitos de afecção são aquilo que associam entidades, consciências, mônadas, como se queira chamar, que se interpenetram umas nas outros como por contagio, ora contínuo, ora descontínuo, ora concentrado, ora disperso, que vai se ramificando integrando seres estranhos. O que é relevante na lógica e teleologia associativa, proposta por Latour, mas que é uma atualização de Tarde, é perceber quem são os atores; como os atores atribuem causas e efeitos; que pontos estão interligados; que força tem as ligações; como as diferenças vão diferindo (LATOUR, 2012, p. 330 e 331).

3.2 *A construção dos objetos-fatos, as estruturas e as formas estabilizadas.*

Até agora tentamos enfatizar o lado plástico e conectivo do “social”, entretanto, como já foi dito, a grande astúcia da Sociologia durante o século XX foi ter desenvolvido o “social” como objeto permanente, durável e obrigatório, ou seja, fenômeno que estabiliza e reproduz as relações humanas. Essa ambivalência advém do duplo sentido do perpetrado ao social desde o século XIX, embora os dois usos não estivessem errados, contudo deveriam ser dissociados para evitar tal embaraço. Em resumo, afirma Latour (2012, p. 229):

O adjetivo social designa dois fenômenos inteiramente distintos: ele é ao mesmo tempo uma substância, um tipo de matéria, e também um movimento entre elementos não sociais. Em ambos os casos, o social desaparece. Tomado como um sólido, ele perde sua capacidade de associar-se; tomado com um fluido, o social torna a desaparecer porque só relampeja brevemente no momento fugaz em que novas associações estão reunindo o coletivo juntas.

O grande problema da Sociologia do Social foi ter superestimado a estrutura como conjunto já agrupado, conforme Latour, deixando de lado a condição de objeto que é arregimentado por diversas linhas de força. Se, por um lado, tentamos mostrar como essa perspectiva criou uma série de barreiras, por outro, não acreditamos que Durkheim e o Estruturalismo estavam completamente errados: existem formas que têm grande poder sob a circulação dos entes. Porém, as estruturas não são dadas e não são causas “sociais”, adotamos a premissa dos estruturalistas radicais, principalmente de Latour, que as estruturas não explicam, mas devem ser explicadas. A Sociologia, por isso, deve se propor a explicar a formação das estruturas, não deve usar estruturas como explicações pronta para outros fenômenos.

Em razão disso, a afirmação de que as instituições devem ser entendidas como “formas”, que constituem totalidades concretas de consciências, deixada por Durkheim e que serve a toda Sociologia, não deve ser considerada um erro completo. A morfologia social proposto pelo pai da Sociologia, portanto, estaria focada no estudo das formas concretas que expressariam consciências ou o “social” como agrupamento estabilizado, como prefere Latour. No íterim do século XX, o movimento de criação da Linguística como ciência, mais conhecido como Estruturalismo, veio se desenvolver completamente através da linguística de Ferdinand Saussure e de Roman Jakobson (PETERS, 2000: 21), fortaleceu tal concepção de que a estrutura é uma totalidade que tem funções previamente determinadas. Devido a tal formulação, acostumamo-nos a falar em sistema político, sistema religioso, sistema de parentesco, sistema linguístico, sistema jurídico etc., como sistemas totais fechados.

Essa arquitetura conceitual que já havia aparecido na obra de Durkheim tem como finalidade apreender o “social”, os fatos sociais, em sua totalidade. O Estruturalismo, muitas vezes, realizou formulações semelhantes às de Durkheim, de tal maneira que não seria errado compreendê-lo como uma continuidade da Sociologia dele, mesmo que não exista nenhuma ligação direta³³ (LODER e FLORES, 2006). Foi Lévi-Strauss, na tentativa de expandir as

³³ Alguns autores afirmam que existe sim uma influência direta aos trabalhos de Durkheim sobre Saussure, pois ele teria tido acesso aos seus escritos e não deixou clara tal influência. Mesmo que não existe essa relação

discussões do estruturalismo linguístico para as ciências humanas, o responsável por integrar as duas disciplinas e mostrar que ambas tem os objetivos muito semelhantes – o trabalho de Lévi-Strauss se tornou quase que um híbrido de Durkheim e Saussure. A partir de agora tentaremos demonstrar como o Estruturalismo conduziu o “social” e o signo no sentido de consolidar uma terceira dimensão que determinaria a ação, contudo, sem descartar sua importância para a compreensão do processo significação das coisas.

Vamos ao que interessa. O ponto crucial no pensamento de Saussure que influenciou quase todas as ciências foi sua concepção de *langue* (língua), pois se percebe nela o esboço do que viríamos a chamar de “estrutura”, isto é, tudo aquilo que determina as possibilidades ação (ou de fala) e classificação dos objetos. Todavia tal concepção retoma a famosa oposição proposta por Durkheim: sociedade *versus* indivíduo, de tal maneira que conduz o fato linguístico aos mesmos fundamentos do fato social, isto é, aquilo que manifesta-se nas consciências individuais, mas que está fora delas (no caso da língua seriam imagens acústicas e imagens pictóricas). Seguindo este caminho, podemos pensar que *langue* está para estrutura social, assim como *parole* está para agência individual, sendo a *langue*, portanto, exterior, geral e coercitiva. Da mesma maneira que o pai da Sociologia, Saussure tinha como objetivo de sua discussão a preocupação em definir se objeto precede o ponto de vista (a percepção) ou se o ponto de vista precede o objeto. Sua resposta é que o ponto de vista vem antes do objeto, como opera a consciência coletiva, deste modo, a *langue* é dotada de realidade externa a *psique* individual (SAUSSURE, 1999). A estrutura da língua, portanto, é abstrata e concreta ao mesmo tempo, pois produziria ação. Observem que a contenda é a mesma que havia entre Durkheim e Tarde, isto é, se a fala é a reprodução de uma identidade ou se é em si mesma uma diferença.

Em termos gerais, no pensamento de Saussure, o elemento central da língua é o signo e a partir dele todo o processo de comunicação se ramifica num sistema de significações (PETERS, 2000). Vejamos as nuances da definição de Saussure: “Propomo-nos a conservar o termo *signo* para designar o total, e a substituir *conceito* e *imagem acústica* respectivamente por *significado* e *significante*” (1999, p. 81). Assim, percebemos que o signo (representação) conecta, num processo de significação automático, o conceito (significado) à imagem acústica (som-significante). O seu argumento é similar ao de Durkheim: são as ideias gerais (signos, fatos sociais, representações, conceitos etc.) que determinam as ideias particulares, por

direta o estruturalismo é uma questão que perpassa muitos pensadores do século XX, não sendo um erro inferir esta relação.

consequência, o signo teria muita semelhança com o inconsciente social: obrigatório por condição; desejável por todos; o signo determina a percepção do real.

A ideia de que a *langue* age no *inconsciente* dos indivíduos é um dos elementos-chaves da retomada de Lévi-Strauss (1993), porém, em seu caso, toda a discussão sobre as “estruturas ocultas” são aplicadas e exemplificadas pelo vocabulário do parentesco³⁴. Podemos ter um resumo das considerações de Lévi-Strauss da seguinte maneira: as estruturas de parentesco, conjunto de similitudes de crenças e sentimentos, estáveis e duráveis, são o produto de uma estrutura de oposição elementar (signo) que se reproduz nas práticas. Por este motivo, o indivíduo age a partir das possibilidades disponíveis, do mesmo modo que a *parole*.

Não obstante, ao tratar a relação entre as palavras como sistema terminológico (vocabulário) das relações sociais, Lévi-Strauss (1993, p.50) deseja enfatizar que não são os termos em si mesmo que devem ser considerados – mãe-pai, filho-filha, tio-tia, primo-prima –, mas a *relação entre termos* (idem, 1993, p. 60) que constituem uma *rede de significados*, que por sua vez tem regras internas de alocação que dificilmente serão rompidas. Conforme Saussure, que afirmava que a arbitrariedade entre os signos é unilateral, ou seja, que cada objeto sempre será capturado pelo significado que foi socialmente determinado – o que não for classificado será um elemento residual. Dessa maneira, Lévi-Strauss se apropriou dessa concepção de língua para dizer que as culturas são diferentes estruturas de percepção e classificação dos objetos (ibidem, 1993, p. 61), contudo, já entrevia um problema: a cultura é uma língua, como estrutura? Ou é linguagem, como *processo* de classificação plástico?

A linguagem, de certa maneira, não pode ser apreendida pela totalidade (PETERS, 2000, p. 25) da língua no sentido de estrutura – há sempre algo que escapa. Aparentemente, Lévi-Strauss, através do conceito de Cultura, tentou resolver essa relação conflituosa, ambígua e relacional entre cultura e linguagem (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 79), pois percebia em termos gerais que o crucial deveria ser o processo de significação. Sua resposta a tal problema foi dizer que o *espírito humano* (idem, 1993, p. 83), enquanto condição da cultura, não é completamente apreensível. Como podemos ver neste trecho:

Na verdade, o problema das relações entre linguagem e cultura é um dos mais complicados que existem. A linguagem pode ser tratada como produto de uma cultura: uma língua usada por uma sociedade reflete a cultura geral da população. Mas, num outro sentido, a linguagem é uma parte da cultura, constitui um de seus

³⁴ O que não é nosso objetivo, portanto nos limitaremos às abstrações e não aos exemplos.

elementos, entre outros. (...) Mas, além disso, é também possível tratar a linguagem como *condição* da cultura, e por duas razões. Uma diacrônica, já que é principalmente por intermédio da linguagem que o indivíduo adquire a cultura de seu grupo; a criança é instruída e educada pela palavra, é repreendida e elogiada com palavras. De um ponto de vista mais teórico, a linguagem também se apresenta como condição da cultura, na medida em que esta possui uma arquitetura similar à da linguagem. Ambas se constroem por intermédio de oposições e correlações ou, em outras palavras, de relações lógicas. De modo que a linguagem pode ser considerada como uma fundação, destinada a receber as estruturas, às vezes mais complexas, mas do mesmo tipo que as suas, que correspondem à cultura tomada em seus vários aspectos. (idem, 1993, p. 80, grifo meu)

Se retomarmos ao texto de Saussure, podemos perceber como isso aparece melhor. Por esse caminho, gostaríamos de enfatizar um elemento chave a respeito da concepção de linguagem de Saussure, pois aparentemente *linguagem e langue* não são as mesmas coisas, onde reside à impossibilidade de definição de uma está à capacidade explicativa das regularidades da outra. Isso porque o que é designado por Saussure (1999, p. 13), como linguagem, e que Lévi-Strauss quis se referir como cultura, aparece semelhante àquilo que Tarde chamou de associação entre entes – ligação, significação, conexão etc. –, ou seja, qualquer interação que construa sentido entre mônadas, não se remetendo necessariamente a um signo estrutural. Até certo momento do livro, Saussure ainda hesitava em separar as duas coisas, língua e linguagem, mas, devido à complexa relação entre as palavras e os objetos, a linguagem seria mais complexa que a estrutura (*langue*), por conseguinte:

Cumpramos notar que definimos as coisas e não os termos; as distinções estabelecidas nada têm a rezear, portanto, de certos termos ambíguos, que nada têm correspondência entre duas línguas. Assim, em alemão, *Sprache* quer dizer “língua” e “linguagem”; *Rede* corresponde aproximadamente a “palavra”, mas acrescentando-lhe o sentido de “discurso”. Em latim, *sermo* significa antes “linguagem”, e assim por diante. Nenhum termo corresponde exatamente a uma das noções fixadas acima; eis porque toda definição a propósito de um termo é vã; é um mau método partir dos termos para definir as coisas. (SAUSSURE, 1999, p. 22, grifos do autor)

O que se pode observar é que língua e linguagem podem se confundir, contudo não são a mesma coisa nem para Saussure, nem para Lévi-Strauss. Os termos são limitados, desta maneira, deve-se atentar que a linguagem é o processo de estabelecimento de sentido, das associações, não a substancialização da constituição do sentido. Neste sentido, poder-se-ia compreender a língua (ou estrutura) como aquilo que “aprisiona” o significante numa teia de se significados, todavia, o processo de constituição do sentido é contingente. Logo em seguida, Saussure complementa (1999: 23): “enquanto a linguagem é heterogênea, a língua assim delimitada é de natureza homogênea: constitui-se num sistema de signos onde, de essencial, só existe a união do sentido e da imagem acústica, e onde as duas partes do signo são igualmente psíquicas.” Assim, percebe-se que não há uma definição de “estruturalismo”

como o estudo simplesmente da língua, mas sim como o estudo do *sermo*, dos sentidos da língua. Saussure já antecipando que o destino da linguística seria produzir a Semiologia, ou seja, prevendo que a Linguística se tornaria a disciplina que tentaria apreender as regras do processo de significação, mas nunca a totalidade da linguagem ou da cultura.

O estruturalismo radical desenvolveu suas formulações justamente a partir desse limite da captura do sentido, compreendendo que a linguagem é plástica e não pode ser embrutecida. Em razão disso, a ANT entende que “estrutura” não é simplesmente dada e acabada, mas, assim como o uso das palavras, o fundamental é o processo de significação, não a perpetuação dos signos já estabilizados (LATOUR, 2012, p. 242). Nesse sentido, a Sociologia, assim como a Linguística, devem estar aptas a perceber as conexões que unem os objetos e que tipo estrutura se produz, compreendendo-as como formas concretas, tal como é a gramática. Conforme Latour: “Gramáticas escritas são hoje parte do equipamento de toda mãe ocidentalizada que repreende a filha por falar de modo incorreto” (ibidem, 2012, p. 256). A reflexão sobre noção de estrutura dos signos foi muito importante para as Ciências Sociais para ser jogada no lixo, todavia criou uma série problemas para a compreensão de certos fenômenos. Então, quando pensarmos em linguagem, a partir de agora, nos remeteremos a um processo de significação, como pensava Tarde, ou nos remeteremos a *infralinguagem* da fala das pessoas, como pensa a ANT (ibidem 2012, p. 53). Assim, o sentido só poderá ser compreendido mediante a situação dos significantes com suas teias de significados, principalmente das elaborações conceituais das ciências que fabricam conceitos que delimitam o sentido de apreensão do objeto.

A grande herança que ficou das formulações da Sociologia do Social e da Linguística que ainda permanecem vivas no estruturalismo radical é a importância dada à construção do objeto e dos fatos (ibidem, 2000, p. 40). Esse foi o princípio que o construtivismo radicalizou: os objetos não são dados, as estruturas não são duráveis e as formas enrijecidas nem sempre estiveram aí! Além do mais, deve-se esquecer os significados dos signos e focar a atenção nos significantes, na atuação dos agentes, e como eles constroem redes e deixam rastros de sentido. A constituição do objeto é o resultado final do arrefecimento das linhas de força que os compõem, assim sendo, são os processo de formação dessas linhas de força que devem ser rastreadas (ibidem, 2012, p. 103). Isso não significa dizer que as estruturas não existam, mas sim que elas devem ser mapeadas, localizadas, rastreadas, não tomadas como causas (ibidem, 2012, p. 283 e 284).

Por este modo de pensar, os objetos e fatos são construídos a partir de associações de engrenagens compondo formas, mas como disse Tarde: devemos estudar as diferenças infinitesimais que compõem esse agregado, ou seja, devemos estudar as controvérsias em torno da estabilização dessa forma, como prefere a ANT. Seguindo Latour (2012, p. 135), “Quando dizemos que um fato é construído, queremos dizer simplesmente que explicamos a sólida realidade objetiva mobilizando entidades cuja reunião poderia falhar”, neste sentido, os fatos podem ser compreendidos como um assunto de importância coletiva (idem, 2012, p. 81) que suscita o interesse de diferentes atores (idem, 2000, p. 40; 2012, p. 168), por isso é objeto de controvérsia. Quando determinado grupo afirma um acontecimento como fato está tentando mantê-lo um objeto estável e durável, mas, quando um fato não é consensual, o sentido torna-se então uma disputa e não é fácil de afirmar a sua factualidade (integridade), pois não é do interesse do agregado a sua manutenção (ibidem, 2000, p. 41 e 179).

Mas o que as estruturas têm a ver com isso? Elas são a realização de um conjunto de possibilidades de conexões desejáveis (ibidem, 2000, p. 53), por este motivo: pode-se dizer que elas realizam uma configuração – que não é eterna e não funcione como estruturas, estruturadas, estruturantes que nada têm a dizer. Todavia, quando as controvérsias são estabilizadas se tornam quase que incontestáveis, de forma rígida, ou seja, ao constituir-se como fato e/ou objeto ³⁵ uma controvérsia/diferença cristaliza-se e dificilmente é desestabilizada (ibidem, 2000, p. 67 e 72). Desta maneira, pode-se dizer que fatos/objetos duros são aqueles que usamos no cotidiano e que não precisamos ficar nos questionando sobre sua realidade; fatos/objetos moles, por sua vez, são aqueles que nos levam a infundáveis controvérsias. Ter mais “provas” não significa que os fatos e objetos são mais duros, pois só serão duros se eles estiverem estabilizados, isto é, se a realidade dos objetos/fatos não causa confronto de ideias (ibidem, 2000, p. 338). Os objetos estáveis são a continuidade de uma série repetitiva desejante pois desenvolve-se de maneira teleológica e que constrói uma lógica de conexões, ademais, poderíamos dizer que as máquinas e formas são a estabilização de tais linhas de força (ibidem, 2000, p. 53).

Essa formulação conceitual é influência direta do pensamento Deleuze sobre o “serialismo”, pois conforme esta perspectiva a estrutura é a *dobra* de uma continuidade e a

³⁵ Para Latour escrever fatos científicos é diferente de escrever ficção. Para isso existem três condições de leitura científica: desistências (não havendo competência para a leitura, a decisão, na maioria das vezes, é desistir), adesão (aceita-se a posição do texto e transforma-o em fatos duros) e averiguação (a condição mais rara, pois está associada a uma releitura de todas a rede identificando as incoerências e reabrindo as controvérsias. Essas formulações são inspirados em Jacques Derrida.

conexão entre dois pontos ou dois locais (DELEUZE e GUATTARI, 2011). A ideia fundamental é que os sociólogos comecem por *desdobrar* as diferenças/controvérsias, antes de reivindicar uma agência oculta ou uma estrutura (fantasmagórica), demonstrando como os atores atuam, evitando assim explicações prontas. Isso não significa que o construtivismo não esteja atento ao permanente e durável, entretanto compreende que conjuntos de crenças estabilizadas são formações bastante concretas, nada como consciência coletiva, mas, muito mais como livros, carros, edifícios, estradas, roupas, corpos, código de leis, etc. Conforme Latour: “Como já deve ter ficado claro, a ANT é antes de tudo um princípio de projeção abstrato para desenhar qualquer forma, não uma decisão arbitrária concreta sobre qual forma deva estar no mapa.” (2012, p. 257)

Agora podemos dizer uma coisa muito decisiva sobre as formas e estruturas: quando a ANT diz que os objetos são compostos de associação, conjunto de crenças, o que os torna fatos ou objetos duros são as forças que desejam a sua estabilidade. Em razão disso, como observamos em Tarde, as associações podem ser repetições diferenciantes ou diferenças repetitivas, mas o fundamental no desdobramento das associações é atenção sobre o tipo de mediação que se estabelece de uma entidade à outra. Por esse e outros motivos, acreditamos que tanto em Tarde quanto na ANT o fator mais essencial da construção de linhas de força é a compreensão dos mediadores e dos intermediários. Assim pensa Latour (2012, p. 65), como podemos ver na seguinte passagem:

Um intermediário, em meu léxico, é aquilo que transporta significado ou força sem transformá-los: definir o que entra já define o que sai. Para todos os propósitos práticos, um intermediário pode ser considerado não apenas como uma caixa-preta, mas uma caixa-preta que funciona como uma unidade, embora internamente seja feita de várias partes. Os mediadores, por seu turno, não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por vários ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai, sua especificidade precisa ser levada em conta todas às vezes. Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam.

Boa parte da discussão sobre a construção de objetos e fatos nos conduz a pensar que os pontos de conexão (vetores, arestas, dobras) são aquilo que determina a condição do que circula, podendo operar como intermediário ou mediador do circuito de conexões. Com efeito, devemos ter em mente que um intermediário funciona como *uniconsciência* ou unidade (idem, 2012, p. 65), conjunto de crenças e desejos estáveis e duráveis, por outro lado, um mediador é muito complexo, como pensa Latour, pois carrega múltiplas diferenças e pode nos levar para vários sentidos, sendo assim, ele opera como uma *multiconsciência*, assim como nos propôs Tarde. As associações podem construir linhas de força que estruturam objetos

duros que funcionem como intermediário ou mediador, mas isso só é possível se houver atores interessados na estabilização do objeto – assim como na política, a estabilização da associação é uma disputa constante. Além do mais, os atores, ou entidades, ou mônadas, não são apenas humanos (ibidem, 2012, p. 107, 108 e 114) e isso propicia à Sociologia a explorar outras possibilidades de conexão. O tipo de entidades que a ANT propõe são muito importante para expandir o “mundo social” para outros atores não humanos e assim ensejar melhor compreensão dessas interações. Por exemplo, durante a construção de uma casa podemos observar como humanos e não humanos estão envolvidos na estabilização de um objeto (a casa), e para isso a trajetória no tempo da construção é bem elucidativo (ibidem, 2012: 132) sobre a lógica e a teleologia da associação. Mas Durkheim já tinha essa intuição de que as consciências têm formas concretas desde *As regras*, como podemos observar na sua tentativa de delimitação do objeto sociológico:

O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, etc. funcionam independentemente do uso que faço deles. (...) Eis aí, portanto, maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das consciências individuais. (DURKHEIM, 2007, p. 2)

Vejam como Durkheim tinha a percepção de que o social produz formas exteriores e concretas como moedas, por exemplo, funcionando como a rede que conecta as coisas e as pessoas. Durkheim também atribui à sociologia o papel de registrar as práticas não formatadas materialmente. Portanto, o social em estado de plasma, disforme, deveria ser classificado, tipificado, categorizado, catalogado de segmentos simples para compostos formalizados (idem, 2007, p. 87). Na parte anterior tentamos mostrar que ele estava certo e também estava errado: o social está circulando, mas agora pode-se perceber que são por formas concretas. Acreditamos, conforme Latour, que Durkheim confundiu essas duas condições do social. Obviamente existe o esforço de tentar objetivar as formas/estruturas de reprodução, mas em muitos momentos quando tenta enfatizar seu argumento de que a “consciência coletiva” é exterior, como forma concreta, a concretude se perde no vazio.

Atentamos para o fator relevante de observar o movimento de diferenciação e/ou controvérsia sobre a associação, todavia também é indispensável pensar como o social se estabiliza, produzindo estruturas de circulação. Essas estruturas têm formas bem definidas e estabelecidas, por isso, conforme Latour, estabilizar as fontes de incerteza é tão importante quanto descrevê-las e rastreá-las, ou seja, também faz parte da Sociologia definir, gerar

fronteiras, categorizar, representar e limitar os atores (LATOUR, 2012, p. 325). Essa é a visão de Latour (2012, p. 324), segundo o qual:

Na verdade, a Sociologia do Social tem sido surpreendentemente bem-sucedida. Suas realizações são mesmo de impressionar e tornaram possível, para todos nós, "possuir" uma sociedade na qual viver. Sei, desde o começo, que embora aquelas sociologias elaborem teorias sociais estranhas porque interrompem a tarefa de reaglutinação social, esse é exatamente o motivo pelo qual se mostram tão boas em realizá-la, ou seja, em *formatar as relações entre locais*. Sua fraqueza é sua força, ou melhor, sua força ao estabelecer o social é que lhe dificulta a tarefa de reagrupá-lo. (grifos meu)

Os tipos de conexões que os atores constroem chegam às vezes a tal nível de estabilização que as controvérsias se esfriam ao ponto de constituírem formas, sendo as “representações” controvérsias estabilizadas. Além do mais, podemos compreendê-las como mônadas chefes que começam a gerir e direcionar os tipos de conexões que são realizadas. Para tanto, os atores passam a ser a própria rede – um local que passam muitas coisas que podem ter seu conteúdo alterado ou não. Deve-se, portanto, perguntar se essas formas são intermediárias que transportam o “social” como informação, ou se são mediações que transformam o social.

A definição de rede na ANT é justamente uma local de intenso fluxo. Assim, por essa perspectiva, não há a oposição local/ global (diferença de panorama) (idem, 2012, p. 270), pois assim como disse Tarde: as mônadas são totalidades, conjunto de percepção e apetição, que se conectam a outras totalidades. Em vista disso, não se pode, com a ANT, pensar em uma globalidade, pois não existe um local maior que o outro. Isso é uma percepção aparente. Do mesmo modo, para ANT não faz sentido dizer que existe um fenômeno macro-micro (diferença de escala) (idem, 2012, p. 260), todos os agregados são pontos de encontro, com efeito, os locais sempre devem ser descritos como são efetivamente, com todas as suas especificidades. Se existe alguma diferença ela é do alcance da rede.

Os atores-redes, para Latour, portanto, não são maiores que as entidades humanas, nem menores que as estruturas – as escala não deve ser determinada pelo tamanho –, pois sua concretude se deve ao fato dela ser conectiva e relevante sob uma massa entidades. É irrelevante se o ator é uma pessoa, como um presidente, ou se ela é um coletivo, como uma fábrica ou um sindicato. Um dos grandes problemas, como observado no capítulo anterior, foi que Durkheim construiu seu objeto “social”, conjunto de similitudes, enquanto totalidade permanente e durável que se reproduz *ad infinitum* e somente há espaço para pensar as mudanças a partir de estados fracos da consciência. Com efeito, a consciência é “fraca”

quando se abre espaço para contrariedades e/ou diferenças, desta maneira, particularidades subjetivas da consciência só podem emergir por condição de fraqueza do social, do coletivo ou do comum. A obsessão com a totalidade do século XIX tinha seu fundamento, devido à necessidade de integração do corpo político, necessidade que não é a mesma na atualidade³⁶. Mas não há urgência hoje, por este motivo, a totalidade deveria ser compreendida como propôs Latour como um panorama que o cinema nos promove, ou seja:

Omnimax³⁷ que oferecem panoramas completos da sociedade - e agora sabemos que, quanto mais vigorosa é a impressão, mais fechado o recinto tem de ser. A sociedade não é o todo “onde” todas as coisas estão inseridas, mas aquilo que “atravessa” tudo, calibrando conexões e dando a cada entidade que encontra uma chance de comensurabilidade. (ibidem, 2012, p. 344)

Evita-se com isso que o “social” apareça como terceira dimensão, como estrutura (signo)m estruturante, estruturada. “Tamanho e zoom não devem ser confundidos com *conexidade*” (ibidem, 2012, p. 270), portanto, tudo depende da capacidade de conexão que o ator-rede³⁸ detém. Em razão disso, o panorama não é uma dominação da totalidade, mas sim uma “representação” de totalidade que conduz a um local concreto. Com isso, os estruturalistas radicais não querem dizer que a Sociologia deva se contentar em ser uma disciplina sem objeto, mas que seja mais capacitada a construí-los sem vergonha alguma. Isto porque a sociologia é dotada de um grande poder de formatação de objetos. “Objeto e sujeito talvez existam; mas tudo o que interessa acontece a montante e a jusante. Apenas siga a corrente. Siga os atores, ou antes, aquilo que os faz atuar: as entidades em circulação.” (ibidem, 2012, p. 339)

Em todo caso, o conceito de forma, declaradamente retirado do pensamento de Jacques Derrida, mais especificamente do livro *Mal de Arquivo* (2011), remete-nos a construção de linhas de forças que, por conseguinte, tornam-se objetos duros. As formas são o resultado da interação entre locais (sites ou redes) que conectam conjuntos de fluxos de percepção, ação, afecção (sentimento).

³⁶ Mesmo que as sociedades contemporâneas venham passando por turbulências desagregadoras, não sei se chegaremos ao mesmo nível do período de modernização. Isso vale para a sociedade brasileira.

³⁷ Ominimax é um cinema de alta qualidade.

³⁸ Eles são uma espécie de dispositivo que conecta várias escalas de ação.

3.3 Agência, ator-rede e actância.

Muitos devem ter se perguntando até agora onde fica ação social, que tipo agenciamento as correntes produzem? A resposta, conforme a ANT, é que ação social não está em lugar nenhum. Acreditamos com a ANT que a ação e a figuração da ação são um dos elementos mais problemáticos que a Sociologia enfrenta. Desde o início, ação social, ação individual, ação da estrutura sempre foram formulações questionáveis, contudo, isso não é um problema inerente a Sociologia, pois a determinação ação é um dos maiores impasses da Filosofia. A raiz dessa questão se encontra na concepção filosófica de causalidade que estamos habituados a manipular na ciência (LATOUR, 2012, p. 152), que determina para cada efeito uma única causa. Como precariamente tentamos demonstrar, a Neomonadologia de Tarde implica na exploração de um princípio ontológico de multicausalidade. Entende-se, com isso, que entre uma mônada e outra existe um infinitesimal diferença, isto é, uma pequena diferença entre um ponto e outro da série repetitiva. As mônadas são a causa e o efeito delas mesmas; as mônadas não estão em nenhum lugar, condição do virtual, e estão em todos os lugares ao mesmo tempo quando são realizadas. Todas as mônadas estão se influenciando e não há uma causa, mas uma infinidade de efeitos-meio, que vão se desdobrando e dispersando.

Em razão desse grande problema, seguimos as formulações da ANT – influenciada pelo pragmatismo de John Dewey e Charles Pierce – e aceitamos que ação é *deslocada*³⁹: “A ação é tomada de empréstimo, distribuída, sugerida, influenciada, dominada, traída, traduzida. Se se diz que um ator é um ator-rede, através da ANT, é em primeiro lugar para esclarecer que ele representa a principal fonte de incerteza quanta à origem da ação (idem, 2012, p. 74). A ação está em todos os lugares porque circula e produz movimento, mas não é fácil de apreendê-la. Pois, a representação sempre vai ser a figuração imprecisa de um movimento (idem, 2012, p. 85), como aquilo que tem algum efeito ou produz algum afeto que pode ser rastreado.

³⁹ Ou deslocalizada, ou seja, ela não pode estar preza a lugar algum, o movimento é justamente aquilo que se desloca de um ponto a outro.

Como pode ser observar, a precária expressão ator-rede da ANT⁴⁰ não é necessariamente um indivíduo ou uma estrutura⁴¹ (ibidem, 2012, p. 73), mas a tentativa de expressar a associação, a formação e o deslocamento da ação ao mesmo tempo. Se desejamos levar sério o que propõe a ANT, temos que ter em mente que, na verdade, a expressão “ator-rede” é mais um conceito problemático como tantos outros, desta forma, deveríamos considerar que o hífen (-) é o elemento mais importante da expressão, pois ele relaciona a rede com figuração da ação. Por isso, o “ator-rede” também não é a fonte da ação, como afirma Latour (ibidem, 2012, p. 74): “O ‘ator’, na expressão hifenizada ‘ator-rede’, não é a fonte de um ato e sim o alvo móvel de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção”. A formulação do “social” como processo de significação que liga entidades, proposto por Tarde, pela ANT e pela linguística, tentar justamente reforçar que ele é um processo de vinculação e/ou ligação entre diferentes pontos, ou seja, a ação é também a constituição de ligação entre dois locais que produz alguma diferença.

Demonstrar como se estabelecem conexões entre interações entre locais é o objetivo de Latour, ou seja, como alguma informação é translacionada para outro local, ou seja, como um ente vai de um lugar para outro. Conforme Latour (2012, p. 194), a translação “Além de seu significado linguístico de *tradução*, também tem um significado geométrico. Transladar interesses significa, ao mesmo tempo, oferecer novas interpretações desses interesses e canalizar as pessoas para direções diferentes”. A translação só é possível se uma coisa for de um lugar para outro; o ponto de chegada não pode ser o mesmo ponto de partida. O objetivo de Latour com isso é dizer que as localidades são justapostas, assim, a ação é transportada, transferida ou traduzida.

A formulação de Deleuze sobre o rizoma talvez tenha sido até agora a melhor explanação sobre como as séries repetitivas vão se desdobramento através de repetições sem, no entanto, ter uma origem definida, propondo o rizoma como aquilo que é dotado de

⁴⁰ A ideia de ator advém das discussões de Sartre, em *Being of Nothingness*, se um garçom detém uma individualidade, ou se simplesmente está executando um papel. A qual foi retomada na sociologia por Goffman.

⁴¹ Latour está o tempo todo tentando nos advertir dos cuidados de fazer pressuposições antes de entender o que aconteceu. Num bom exemplo dado, ele nos fala de duas fáceis explicações poderíamos dar para um criminoso que diz: “não tenho culpa, meus pais eram cruéis”. A primeira explicação óbvia seria dizer que a “sociedade fez dele um assassino”, a segunda seria dizer que “ele está fugindo da sua responsabilidade individual diluindo sua ação no anonimato do social”. Isso é uma das partes do argumento. O outro é que muitas vezes usamos algumas expressões dos atores para o léxico sociológico acreditando que assim estaríamos revelando uma maior complexidade para o que agiu. Isso foi muito bem organizado por Merton com as ideias de funções latentes e manifestas, desenvolvidas a partir das considerações de Durkheim sobre a religião e o social. Por exemplo, “graças a deus consegui melhorar de vida”.

princípio de conectividade, de heterogeneidade, de multiplicidade e de ruptura (DELEUZE e GUATARRI, 2011). Lembrem-se que o ator-rede não é a origem da ação mas um alvo móvel, da mesma forma Deleuze definiu que o rizoma só existe através dos seus agenciamentos e que o agenciamento “é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (idem, 2011, p. 24). Contudo, Latour prefere chamar esses movimentos imprecisamente figurados e deslocalizados de *actante*⁴² (LATOUR, 2012, p. 86). Latour sempre esteve ciente de tal problema, por isso afirmou que a fonte da ação sempre é incerta, subdeterminada, e a melhor maneira de compreendê-la seria aceitar o que os atores assumem como a origem da ação (idem, 2012, p. 74). Vejam o seu exemplo dessa ação imprecisa que é diferentemente figurada:

Eis quatro maneiras de figurar a mesmo actante: “O imperialismo defende o unilateralismo”; “os Estados Unidos querem sair da ONU”; “Bush Filho quer sair da ONU”; “Vários oficiais do Exército e uma vintena de líderes neocolonialistas querem sair da ONU”. Que a primeira seja um traço estrutural, que a segunda seja uma corporação, que a terceira seja um indivíduo e que a quarta seja um agregado solto de pessoas faz sem dúvida grande diferença para o relato, mas todas fornecem diferentes figurações para as mesmas ações. Nenhuma das quatro é mais ou menos “realista”, “concreta”, “abstrata” ou “artificial” que as outras. Elas simplesmente levam ao fortalecimento de diferentes grupos e, assim, ajudam a resolver a primeira incerteza quanto a formação de grupos. A grande dificuldade da ANT não é ser intimidada pelo tipo de figuração: ideo-tecno ou biomórfica, são “morfismos” tanto quanta a encarnação de um actante num único indivíduo. (idem, 2012, p. 86).

Assim sendo, crava Latour: “A ação é *assumida* ou, como um colega sueco traduziu essa perigosa expressão hegeliana, *assumida por outros*! Os outros açambarcam e a dividem com as massas” (2012: 73). Se a ação é aquilo que é figurado pelos próprios atores, devemos então assumir o que eles dizem, pois deste modo nós estabeleceríamos uma simetria entre o “senso comum” e a “razão científica”, que muitas vezes atribuiu a ação a uma coisa estranha chamada “estrutura social”, sendo que ninguém nunca a viu por aí além dos sociólogos.

Lazzarato nos lembra muito bem que esse é o princípio a chave da compreensão do deslocamento, conforme sua releitura de Tarde sobre os acontecimentos: “A ação da mônada diz respeito, antes de mais nada, ao sentir [afecção]. Agir significa modificar a maneira de sentir junto (segundo as modalidades de ação unilateral ou recíproca). Criar e efetuar mundos

⁴² Actante é um termo que vem da semiótica literária, serve para designar o que agiu, humano ou não humano, em um determinado situação. Toda sociologia implica numa forma de figuração, mesmo que Latour tente evitar. Todas as figurações expõem algum tipo de associação, ou dissociação, qualquer formação de grupo. A questão é se ação vai ser encara como um intermediário ou como um mediado. O objetivo de Latour é multiplicar os mediadores.

significa agir sobre as crenças e sobre os desejos, sobre as vontades e inteligências, ou seja, agir sobre os afetos.” (LAZZARATO, 2006, p. 31). O acontecimento é deslocamento que realiza as mônadas em outros locais, em outros corpos, em outras máquinas. Não importa a origem da ação, mais vale pensar como as entidades se sentem afetadas – a vida é cheia de acontecimentos inusitados.

Por fim, tentamos de certa maneira definir o “social” como modulação de *percepção* (pensar) e *apetição* (desejo), que conjugados produzem *afecção* (sentimentos). Como Tarde disse, e que foi resgata por Deleuze e pela ANT, o que é crucial na compreensão das dinâmicas humanas está na percepção dos tipos de mediações, os tipos concatenação de mediadores, que produz linearidade ou dobra de uma corrente. Isso foi o que Latour tomou como instruções de Deleuze: que as causas “realizam potenciais”, enquanto o efeito “atualizam virtualidades”. O conceito de veículos e/ou móbil pode ser um bom ponto de compreensão do que são as correntes sociais, pois ele faz correr, irradiar ou circular sentimentos que afetam as pessoas. Os circuitos podem veicular/vincular subjetividades, o ciberespaço pode ser uma forma de subjetivação ao transportar crenças e desejos que afetam as pessoas.

4 ESBOÇO DE ENTENDIMENTO DO FLUXO DE SENTIMENTOS NO CIBERESPAÇO: COMO RASTRER CADEIAS ASSOCIATIVAS.

Muitas das coisas que intentamos dizer até aqui, como sempre, poderiam ser muito mais bem ditas pela literatura. Infelizmente, não é nossa vocação. A capacidade descritiva de um antropólogo nunca superará a de um escritor de ficção, assim como qualquer teoria sociológica não faz frente às alegorias que a literatura produz. Ao seu próprio modo, as ciências humanas tentam produzir textos que levem a uma compreensão tão boa quanto à literatura produz, ao mesmo tempo em que considera a lógica da construção dos fatos tão importante quanto à narrativa. Não obstante, as artes sempre oferecem a ciência imagens que elas por si só nunca iriam construir, contudo, a articulação de ambas pode projetar uma melhor compreensão de certos fenômenos.

Em vista disso, queremos enfatizar o quanto o gênero ficção científica⁴³, durante o século XX, foi uma expressão literária incrível para antecipar tendências tecnológicas, assim como para mostra que desenvolvimento da humanidade não necessariamente nos conduz ao melhor dos mundos. Muita coisa dessa literatura projetou paisagens estranhas de um futuro distópico da humanidade, onde objetos tecnológicos estão em todos os lugares e participando da vida da humanidade. Essa literatura antecipou que no futuro-presente boa parte do mundo seria formado por computadores super-potentes, interação comunicacional instantânea, drogas sintéticas, cirurgias avançadas, inteligências artificiais etc. Não por acaso, Gabriel Tarde, com sua Sociologia monadológica dos possíveis, já havia flertado com este tipo de literatura futurista e imagética em *Fragmento de História Futura* – uma pequena compilação de contos sobre, como diz o título, história do futuro⁴⁴.

Foi a partir desses universos fantásticos que o conceito de *ciberespaço* se concebeu, na tentativa de definir e prever nossa experiência com a internet, que logo em seguida foi capturado por pensadores como Pierre Lévy (2010) para explicar a nossa relação com a cibercultura. A expressão apareceu pela primeira vez no famoso livro de sci-fi *Neuromancer*, de William Gibson (2008), mas também ganhou outros contornos em uma série de outros formatos, tais como a animação *Ghost in The Shell*, de Masamune Shirow, ou do filme *Her*,

⁴³ Que também pode ser chamada de sci-fi.

⁴⁴ Não é nosso interesse desenvolver esta parte do seu trabalho aqui, mas é importante reiterar a importância da literatura para a compreensão de certos fenômenos e que os sociólogos sempre estiveram atentos a isto.

de Spike Jonze. Essa obra foi fundamental para criar o imaginário da rede mundial de computadores (World Wide Web) como um mar de informação onde as pessoas estão navegando, mas também foi responsável por criar a alegoria de máquinas, inteligências artificiais, que desejam interagir e se comunicar com outras inteligências artificiais⁴⁵.

O livro *Neuromancer* descreve e cria a alegoria de um futuro onde o ambiente é constituído por vários objetos sócio-técnicos (LATOUR, 2012), ao mesmo tempo em que é um mundo decadente e conflituoso. Nessa ficção, personagens como Case navegam a matriz de dados, através da vasta rede de computadores, como se estivessem num mar de dados, num fluxo de informação constante, que também é conhecido no livro como *matrix*. Abstraindo todos os exageros das ficções, pode-se dizer que atualmente navega-se pelo ciberespaço, assim como Case, indo de um *link* a outro, buscando *informação*, embora nunca determine-se qual o ponto final de tal viagem. Perder-se horas e mais horas indo de links em links, numa busca sem fim por informação, até achar-se o que interessa e se deseja.

Diferentemente do ciberespaço da ficção, no qual *cawboys* navegam por matrizes de dados, o nosso ciberespaço é um fluxo de informação onde os atores navegam por plataformas interativas, websites, que conectam e formatam os crenças e os desejos das pessoas. Essas plataformas proporcionam que as pessoas se relacionem de diferentes maneiras: conversando, discutindo em caixas de diálogo, curtindo publicações, vendo vídeos, escutando música, postando fotos e etc. – nada como guerras cibernéticas⁴⁶. Essa ambientação nesse mar de informação (LÉVY, 2010) tornou a vida contemporânea uma intensa dinâmica de debates coletivos nesses espaços. Como resultado disso, estamos diante de uma necessidade de comunicação e conexão constantes, como disse no início, ‘vivemos a cibercultura’ e não tem volta.

Todavia, essa ambiência de comunicação e informação incessante tem levado as pessoas a intensos debates que acontecem a partir questões consideradas de importância coletiva, movendo crenças (ideias, crenças ou noções) e desejos (afetos, emoções ou vontades). Além disso, a atuação dos atores no ciberespaço constitui *performances* de maneiras variadas: escrita, imagens, áudios, vídeos, alteração da representação dos perfis

⁴⁵ A ideia básica do livro é que inteligências artificiais tentam se libertar para conversar com outras inteligências artificiais, como se o banco de dados do Facebook se comunicasse e trocasse informação com o banco de dados do Google.

⁴⁶ As guerras cibernéticas existem, mas a maior da população não está preocupada com isso. A Cibernética é a ciência dos centros de controle de sistemas de computadores.

individuais, etc. Os avatares das redes de relacionamento são cada vez mais usados como forma de expressão de sentimento político.

Decerto, os novos dispositivos eletrônicos são intermediários através dos quais, numa velocidade impressionante, controvérsias em relação a assuntos de interesse coletivo viralizam e contagiam mais e mais pessoas. Essas controvérsias vão desde o debate sobre o rebaixamento de um clube (se foi justo ou não) até o questionamento acerca das implicações sobre a escolha de certos candidatos políticos. A novidade da internet em relação a outros meios de comunicação é o estabelecimento de outra relação entre a emissão e a recepção da mensagem. Enquanto que os *mass medias* tradicionais, jornal, rádio e televisão, se basearam durante muito tempo na referencia de um emissor para um grande público; na internet, por outro lado, segundo Pierre Lévy (2010), consolidou-se um dispositivo comunicacional do público para o público, ou seja, esses espaços permitem que o *público* também seja *publicista*, deslocando a antiga forma de autoridade sobre a informação e produzindo outro tipo de autoridade

O grande fluxo de informação e a constante necessidade de interação (vida online, como alguns a chamam) têm formado vários espaços de debate político na internet, o que coloca em questão tanto uma nova forma de compreensão dessa dinâmica, quanto dos que se entende tradicionalmente por “formação da opinião”. O que pretendemos, através disso, é afirmar que a discussão conceitual que refizemos até agora tem a finalidade de nos ajudar a esclarecer como se constituem esses circuitos de circulação de sentimentos. Naturalmente, a partir do que já discutimos, podemos entender que a internet é em si mesma uma forma que faz circular muitas coisas, sendo uma vasta rede que conecta e transporta muitos entes. O que iremos fazer a partir de agora é ensaiar algumas possibilidade de análise de como se constituem as correntes, as formas e as agências que atuam no ciberespaço, a partir do caixa de ferramentas que construímos nos capítulos anteriores, articulada com algumas alegorias das Sci-fi.

4.1 *A forma das conversações e comunicações atuais.*

A atividade de associação, como observamos, é um modo de interpenetração humana, de agrupar, de contagiar, de coletivizar e de vincular os indivíduos. Como bem disse Tarde, o fundamento da vida humana é a coadunação, e isso ocorre mediante a posse mútua, da vinculação de diferentes entes, sendo a imitação o processo de constituição de séries repetitivas. Assim, toda atividade de associação e vinculação é o desdobrar de uma dinâmica de comunicação – se nos atermos ao termo ficaria bem óbvio que comunicação é ato de tornar comum, podendo até ser intercambiado arbitrariamente por associação ou coletivização. A Sociologia clássica já tinha essa disposição de compreender como se constitui a comunicação humana através da ideia de “integração social”, assim como a Linguística percebeu que não havia como se produzir comunicação sem a língua – não só da fala, mas também da escrita. Não foi mero acaso as duas disciplinas se aglutinarem no século XX, pois as duas disposições de pensamento estavam buscando o mesmo objetivo, de maneiras distintas. Talvez o grande limite de ambas foi sempre considerar a comunicação a partir da ação e intenção humana, quando não, por outro lado, atribuíam a entidades super-humanas a capacidade de juntar as pessoas. A retomada do pensamento de Tarde é salutar justamente porque sua concepção *performática* do “social” que é um reforço da ideia de que as subjetividades se constituem durante de processo de comunicação, de micro interação e de contágio sentimentais. Em razão disso, há um elemento em sua obra que é fundamental para a consolidação dos fluxos: a conversação.

A conversação – diálogo se alguns preferirem – foi e ainda é a forma de interpenetração e contaminação mais importante da história da humanidade e o meio elementar de circulação de sentimentos, como Gabriel Tarde já deixou claro em *A Opinião e as Massas*. Juntar-se, associar-se, agrupar-se para conversar sobre a vida, namoro, futebol, artes, política etc., é uma das atividades mais importantes da vida e, como disse Tarde, conversar é uma atividade tão instigante que a humanidade conversa apenas por conversar. Portanto, conversar é um do modo de interpenetrações das mônadas humanas que concretizam o fluxo de consciência (ou subjetividade). A conversação, desta maneira, é uma atividade humana fundamental e de suma importância no processo de circulação de sentimentos e afetação mútua.

Não podemos esquecer que a associação, como processo de comunicação, contudo, é uma operação dialética tanto *intra-cerebral* como *inter-cerebral*. Desde as conversações interiores – hesitação sobre ideias e desejos – até as conversações exteriores – oposições sociais –, estamos continuamente realizando uma atividade de conexão e desconexão de fluxos de sentimentos. A dialética constitui em Tarde elemento fundamental, perpassando desde a discussão sobre a conversação até a conceituação do público, que no livro *A opinião* ele tenta articular, mostrando como se dá esse novo processo de conversação. Não por acaso, a *opinião*, espécie de hesitação (questão de moda), apresenta-se como o mediador de uma grande oposição: a que se dá entre a razão, espécie de inovação (questão de raciocínio), e a tradição⁴⁷, espécie de imitação (questão de costume). Compreende-se que cada um desses campos tem a capacidade de geração de *valor* das ideias e desejos – cada um deles produz valorização específica. Assim, a opinião ganha grande importância, pois a política é movida pela paixão das novas ideias.

A conversação representa, portanto, um tipo de oposição-luta fundamental para o pensamento de Tarde. Conforme sua definição: “Por conversação, entendo todo diálogo sem utilidade direta e imediata, em que se fala sobretudo por falar, por prazer, por distração, por polidez.” (TARDE, 2005, p. 76). A comunicação, nesse sentido, age através da sugestão, visto que conversar é um dos hábitos humanos mais naturais e consagrados para construir os agrupamentos. A arte de conversar é muito valorizada em quase todas as sociedades justamente porque representa uma forma de sabedoria e geralmente aqueles que sabem *falar* são mais influentes e gozam de alguma autoridade. Vejamos como Tarde exalta a conversação com uma das coisas mais singulares da atividade humana:

Eis aí o mais constante, o efeito mais importante, e menos notado, da conversação. Ela marca o apogeu da *atenção espontânea* que os homens se prestam reciprocamente e pela qual se interpenetram com profundidade infinitamente maior do que qualquer outra relação social. (...) Os interlocutores agem uns sobre os outros de muito perto, pelo timbre de voz, o olhar, a fisionomia, o passe magnéticos dos gestos, e não apenas pela linguagem [falada]. Diz-se com razão, de um bom conversador, que ele é um *sedutor* no sentido mágico da palavra. (idem, 2005, p. 77)

Um grande conversador, portanto, é aquele que consegue ter a atenção das pessoas sem coagi-las, construindo uma autoridade sobre si⁴⁸, sendo também aquele que sabe usar das palavras para seduzir as pessoas, fazendo aquilo que Tarde chama de *ação contagiosa*. A

⁴⁷ A tradição é considerada a “opinião dos mortos”.

⁴⁸ Existe em Tarde a percepção de que há diferentes modos de se produzir a sedução e atenção dos públicos pelos publicistas.

conversação é o modo de transmissão das opiniões, entretanto a partir dos meios de comunicação de massa que as conversações ganharam outra escala, pois não se conversa apenas com pessoas próximas e sobre os temas locais, mas com pessoas distantes e sobre assuntos de todos os locais, sejam nacionais ou internacionais – isso quando não se conversa propriamente sobre o mundo. O que observa-se na modernidade é que os locais de conversação aumentaram de escala e os circuitos por onde a informação circula são mais rápidos e necessários para o capitalismo. Desde a invenção da imprensa até a invenção dos novos dispositivos eletrônicos, os objetos de comunicação participam tão incisivamente do nosso cotidiano que são quase que indispensáveis para a vida moderna. Sendo assim, as conversações mudaram a sua forma e a aumentaram seu alcance.

Como observamos no começo do capítulo, a arte é um instrumento importante de compreensão. Assim, observa-se no filme *Her* uma retomada da capacidade da cinematográfica, em articulação com a literatura Sci-Fi, de criar imagens fantásticas do nosso futuro-presente, no qual humanos e não-humanos interagem e se comunicam de uma forma tão intensa que os coadunam e os interpenetram ao nível de construir mediadores de sentimentos. A partir da percepção de que as pessoas usam cada vez mais programas para mediar relações afetivas⁴⁹, Spike Jonze teve o grande *insight* de projetar que no futuro-presente uma empresa de tecnologia criará um sistema operacional – tal como Corona do Windows, só que muito mais potente – que tem como função simular uma namorada digital que conversa com as pessoas, respondendo aos seus mais “profundos” desejos, a partir do seu banco de dados. O grande estalo do filme é nos sensibilizar para o tipo de interação que os programas-computacionais, no mundo contemporâneo, caminha cada vez mais no sentido de canalizar sentimentos. Além do mais, o filme mostrar como a conversação não se limita a interação entre humanos, mas que os humanos sempre conversam com objetos, tal como livros, totem religiosos, instrumentos musicais, etc.

Assim, a concepção de conversação de Tarde pode e deve se alargar para compreensão de como não humanos, objetos e máquinas também conversam e também fazem com que coisas circulem e que se construam agrupamentos entre humanos e não humanos. Por mais que a hermenêutica obtive a compreensão da vida humana, existem objetos que participam da humanidade que são de extrema importância para a compreensão do “mundo” humano. Neste sentido, todas as vezes que nos remetermos as conversações entenderemos que ela pode ser

⁴⁹ Tal como Bumble, eHarmony, Tinder, Happn etc.

constituir entre entes não meramente humanos. Portanto, tal como as pessoas conversam entre si, elas também conversam com computadores, e na contemporaneidade muitos objetos estão interferindo diretamente na interpenetração humana. Os dispositivos de comunicação não são simplesmente *meios*, intermediários, de comunicação que ligam pessoas, pois os objetos também podem ser mediadores fortes de conversações.

4.2 *A constituição do público e do ciberespaço como multidão-virtual.*

A discussão sobre as comunicações para grandes quantidades de pessoas foi um dos grandes debates sociológicos do século XX. Isso se deve ao fato de que os dispositivos de comunicação modernos produziram novos tipos agrupamentos. Neste sentido, a invenção da máquina editorial da imprensa construiu uma vasta rede de canais que possibilitaram a conversação entre pessoas desconhecidas, produzindo um tipo de agregado social que Gabriel Tarde tenta definir em *A Opinião e as Massas* como público⁵⁰. Gabriel Tarde foi um dos primeiro a refletir sobre a concepção de público, objetivando marcar uma oposição a concepção de multidão; em sua perspectiva, muitos de seus contemporâneos de século XIX estavam fixados em definir e analisar a multidão como um fenômeno *sui generis* na modernidade (ANTUNES, 2001, p. 5). Todavia, Tarde acreditou que isso constituía um erro, visto que a grande novidade do século XIX seria a produção do público de massa e a construção de uma máquina editorial das conversações. Por este motivo, propôs em *A opinião* um estudo dos fluxos de opiniões do público moderno – espécie de coletividade espiritual, que é diferente da plateia, da assembleia, do auditório etc. Esse novo tipo de agrupamento foi responsável, ainda no século XIX, por uma grande transição de grupos de conversação mais restritos e locais para grupos de conversação com escala cada vez maior.

Mas, antes mesmo de definir público, Tarde lança um breve conceito de multidão para propor uma diferenciação em relação ao público. Conforme seu modo de pensar, as multidões são o agrupamento humano elementar, guardando certo tipo de resquício de “animalidade” na sua comunicação, pois ela se estabelece a partir do contato e contágio corporal/físico, ou seja, é na sensação do corpo que as pessoas impulsionam. Dessa maneira, a multidão não seria uma forma de “organização”, mas uma condição da vida coletiva humana, pois nascemos do

⁵⁰ Para Tarde (2005, p. 9) a palavra público nem existe no latim, o que levaria a pensar que ela já seria um produto moderno.

contato entre os corpos. A partir do desenvolvimento histórico da divisão do trabalho, a humanidade constituiu “regras” de separação, ou de consolidação de identidades, formando outros tipos de agrupamentos que desfazem a sua condição de multidão.

Desconsiderando toda a discussão que Tarde faz acerca da divisão do trabalho, pois nos levaria a outros caminhos, e a questão que nos interessa é formação do público, pode-se dizer que para Tarde o público é a desenvolvimento de um tipo de agrupamento humano virtual e que faz circular crenças e desejos. Por conseguinte, conforme Tarde: “Pode-se pertencer ao mesmo tempo, e de fato sempre se pertence simultaneamente, a vários públicos como a várias corporações ou seitas; mas só se pode pertencer a uma única multidão de cada vez.” (TARDE, 2005, p. 14). Com isso, significa dizer que o público, diferentemente da multidão, faz com que os indivíduos tenham mais autonomia de escolha sobre a que grupo pertencer. Não existe uma relação de fidelidade do público a certos publicistas, existe, pelo contrário, a possibilidade dos indivíduos estarem mudando de público de acordo com o que eles se interessam e sentem (ANTUNES, 2001, p. 14 e 16).

Voltando à discussão sobre o público, e deixando de lado a multidão, a emergência deste tipo de agrupamento já se apresentava nas sociedades de corte, assim como, mais adiante, em cafés, bares, sindicatos, sociedades de pensadores, etc.; contudo foi apenas com o surgimento das estradas e dos correios que agrupamentos cada vez maiores passaram a existir e coexistir. Em decorrência disso, formaram-se o que se poderia se chamar de circuito de leitores, tanto de jornais quanto de livros, que já apresentavam alguns elementos de público. Muito embora, foi apenas quando a imprensa se consolidou como mediadora de conversações que houve de fato a formação do público, pois, “Coube à imprensa, tendo chegado à fase do jornal, tornar nacional, europeu, cósmico tudo aquilo de local, outrora, qualquer que fosse seu interesse intrínseco, teria permanecido desconhecido além de um raio limitado.” (TARDE, 2005, p. 68). A imprensa, como máquina editorial, tem como função aproximar os distantes e criar um imaginário de comunhão entre as pessoas, mediante a situação em que elas se deparam com debatedoras dos problemas.

A partir disso, pode-se falar da expansão do “espírito público” e do declínio do “espírito local”. Segundo Tarde “À medida que nos elevamos na escala social, vemos o número de sociedades diminuir, mas cada uma delas aumentar” (idem, 2005, p. 107). Ou seja, à medida em que a modernidade avançou criou-se mais sociedades de leitores, conformaram-se públicos e publicistas, e a internet pode ser compreendida como apogeu da

sua busca da criação de uma dimensão da lógica do público, ou seja, um grande cosmos que absorveu quase todos⁵¹. Além disso, vale salientar que em sua perspectiva o jornal não é a continuidade do livro, como muito se pensa, mas sim da carta. O livro, por sua vez, é a continuidade do discurso, do monólogo, do poema e do canto, ou seja: “a origem do livro é lírica e religiosa⁵²” (idem, 2005, p. 138).

Apesar dos pontos de diferença radical que Tarde tenta mostrar existirem entre a multidão e o público (ANTUNES, 2001, p. 16), pode-se perceber que Tarde já entrevia uma relação de continuidade entre um e outro. Durante certas passagens de *A opinião* Tarde afirma que o tipo de agrupamento que mais se assemelha ao público é, de fato, a multidão, pois ambos tomam as paixões dos desejos como a força do seu movimento. É neste sentido que afirma que o público é, de certo modo, uma *multidão virtual*, pois, apesar de suas opiniões fluírem através de mediações de máquinas, existe uma semelhança no modo como as suas paixões são algumas vezes violentas, como podemos ver na seguinte passagem

De todos os agregados sociais, porém, o que está em relação mais próxima com os públicos é a multidão. Embora o público frequentemente não seja mais que uma audiência ampliada e dispersa, as diferenças entre a multidão e ele são múltiplas e características, conforme vimos; elas chegam inclusive a estabelecer uma espécie de relação inversa entre os progressos das multidões e os progressos do público. Do público superexcitado, é verdade, nascem reuniões tumultuosas nas ruas; e, como um mesmo público pode estar espalhado por um vasto território, é possível que, em muitas cidades, ao mesmo tempo, multidões ruidosas deles surgidas se reúnam, gritem, empilhem, massacrem. (TARDE, 2005, p. 27)

Mas qual seria o mote de comunhão do público? Porque as pessoas são atraídas pelos jornais? Conforme Tarde, apesar de estar separado espacialmente, o público goza de uma simultaneidade no tempo, ou seja, o jornalismo produziu uma simultaneidade de consciências através do engajamento de muitas pessoas na discussão do mesmo assunto e da mesma questão. Todos estão atentos sobre a questão polêmica do dia, quem não estiver não será parte da “sociedade”. Mesmo sem intenção, o indivíduo que lê no jornal a questão do dia sabe que não está só, mas, pelo contrário, que faz parte de um público de leitores mais ou menos homogêneo, que é produto de uma corrente de fluxos de sentimentos. Assim, o público promove a conversação de todos com todos, todavia ela só pode se realizar a partir da relação entre um *publicista*⁵³, um escritor, e o *público*, um circuito de leitores. É através dessa relação

⁵¹ Quase todos, porque ainda muitos que não tem acesso a este meio de comunicação.

⁵² Esse ponto de inflexão talvez seja objeto de outro trabalho, pois tem a ver com o que Tarde entende por religião

⁵³ Existe na nota de rodapé da pág. 12 a noção de que a ideia de publicista “só aparece no dicionário da Academia a partir de 1762”. Essa ideia foi usada inicialmente como aquele “que escreve sobre direito público”.

que Tarde afirmou que o público produz uma noção de *atualidade* partilhada por muitas pessoas, embora uma determinada questão não seja atual por ser de hoje, mas por ser questão de interesse e de importância moral (LATOUR, 2012; TARDE, 2005, p. 8). O publicista, neste sentido, é aquele que canaliza uma série de correntes de opinião e cria determinado sentido político para seus escritos. Mas essa relação é de mútua adaptação (invenção) com o público (TARDE, 2005, p. 19), pois há relativa influência do segundo sobre primeiro, acarretando no fato de que as suas ideias tornam-se uma resposta aos desejos do que o público quer ouvir/ler.

Em consequência disso, pode-se desenvolver um pensamento em que os discursos são complementarmente compostos, pelo escritor e pelo agregado dos seus seguidores. Ou seja, existe um elemento de influência mútua entre ambos, apesar do escritor ser um mediador mais forte. Isso ocorre porque “(...) todo jornal tem seu gancho, e esse gancho, cada vez mais em destaque, fixa a atenção da totalidade dos leitores, hipnotizados por esse ponto brilhante” (ibidem, 2005, p. 20). A escolha de certas matérias, por conseguinte, exercem um poder de sedução sobre os leitores.

Não se dever esquecer, todavia, que o público também tem semelhança com o consumidor, apesar disso, Tarde tenta demonstrar que eles não estão somente competindo por um mercado, mas que estão buscando estabelecer uma identificação pelos seus pares⁵⁴, a fim de que sejam reconhecimento pelos seus semelhantes (idem, 2005, p. 20). Se Tarde já identificava que o público do jornal se apresentava como consumidor, pode-se dizer que o público da internet agregou a si outra função comercial, sendo agora também um vendedor de publicações. Interessante pensar como as pessoas desenvolvem estratégias de *propagandear* seus Twitts e posts do Facebook, e que percebendo esse tipo de mercado as plataformas investiram na venda de “likes” e de projeção de publicações e páginas.

Percebe-se, através disso, que as plataformas de discussão do ciberespaço são semelhantes à configuração do público e da conceituação dada por Tarde, embora seja obvio que a internet é formada por outro dispositivo comunicacional mais sofisticado, que produz outra relação espacial e temporal entre o publicista e público. Se retomarmos o sentido original da expressão ciberespaço retirada do livro do Neuromancer, por Pierre Lévy (2010, p. 94), perceberemos uma nuance muito importante: o ciberespaço significa a constituição de

⁵⁴ Essa visão é resultado de uma reflexão que Tarde faz sobre a economia e sobre seus modelos. Essa discussão é desenvolvida nos seus escritos sobre oposição social, afirmando que a luta economia é também uma espécie de oposição

uma memória coletiva que armazena todas as lembranças das pessoas, como um grande banco de dados ou como um potente arquivo, como pensa Jacques Derrida (2001). Perceberemos, assim, como a internet é uma realização das possibilidades da nossa memória ou do que queremos que seja lembrando, potencializado, compartilhado e também escondido, ao mesmo tempo em que é uma maneira de interação e comunicação.

Assim, as novas tecnologias de comunicação modificaram o modo da produção do arquivo e da circulação da nossa memória, conjunto de ideias e desejos. Isso é a internet: uma rede de computadores (auto-estrada da informação) e de pessoas. Como dissemos, a mudança em relação ao jornal, rádio e televisão é relativo à nova forma do dispositivo, neste sentido, para Pierre Lévy, em seu livro “Cibercultura”, existem dois dispositivos essenciais para compreender o que faz o modo de comunicação da internet possibilitar o ciberespaço, são eles: o *dispositivo informacional* (relativo a estrutura da mensagem) e o *dispositivo comunicacional* (relativo a emissão-recepção).

O primeiro mecanismo descrito é o *dispositivo informacional* que distribui e organiza a informação em hiperdocumentos, ou *hyperlink* (hipertextos), ou seja, os textos produzidos nessa mídia são percebidos como um universo contínuo e aberto de criação pelos navegadores, que se desdobra em dois princípios (ou sub-dispositivos): primeiro, define que a *informação é um fluxo* constante entre nets (internet) ou entre locais; já o segundo, por conseguinte, define que informação produz um *mundo virtual* ou *mundo interfacial*, como prefere dizer Steve Johnson (2001). Assim, o indivíduo que navegando através desse hipertextos caminha por esses circuitos como se estive imerso, e ainda há possibilidade do indivíduo percorrer os nós que são criados por outros indivíduos, permitindo que se vá de links e outros links, de interface em interface, num campo de possibilidades quase que infinitas (LÉVY, 2010, p. 62). Na verdade, não se navega pelos dados computacionais, como Case navegava, mas sim pelas interfaces que constituem possibilidade que podem ser visualizadas. Conforme Johnson, “A interface⁵⁵ atua como uma espécie de condutor, tradutor, mediando entre as duas partes, tornando uma sensível para a outra.” (2001, p. 17). Ou seja, nós navegamos pelas representações computacionais que têm aparência de totalidade.

O outro mecanismo que produz o ciberespaço é o *dispositivo comunicacional*, que define a relação entre os locais da comunicação, isto é, como ocorre a conexão entre o

⁵⁵ O Macintosh foi o computador responsável por popularizar as interfaces computacionais e melhorar essa relação.

emissor e receptor da informação na internet. Para isso, Lévy afirma que existem, no geral, três grandes sub-categorias de dispositivos comunicacionais, ou dispositivos de interação entre locais: primeiro, o Um-Um que estabelece uma relação simétrica, como na conversação (diálogo entre duas pessoas), carta e telefone; segundo, o Um-Todos criando uma assimetria bem marcada entre o emissor e todos os receptores, podendo ser bem representado pelos grandes veículos da *mass mídia*, jornal, televisão rádio; por fim, o Todos-Todos que se define a partir da comunicação entre todos, sendo o melhor exemplo da internet em rede (LÉVY, 2010, p. 63) – nesta relação à assimetria e a simetria, no nosso de entender, irá depender do caso a ser analisado. Como o projeto da internet se propõe a ser multimodal, ou multimídia, cada uma desses exemplos pode existir através dela, mas o nosso interesse especial reside no dispositivo Todos-Todos, pois ele é a grande novidade da internet, e uma grande contribuição para desvendar o estabelecimento fluxos de opinião.

Como estivemos desenvolvendo muitas proposições partir da sociologia das associações de Tarde, da ANT e da linguística, entendemos que todo processo de associação é um processo comunicação e estabelecimento de conexão, não sendo diferente para a compreensão da internet e do ciberespaço, todavia, como não é nosso interesse estudar a internet em si, adotamos a compreensão de Lévy sobre o ciberespaço. O relevante nessas formulações é que elas nos ressaltam a existência de formas que estruturaram o ciberespaço, assim como o *feed* de notícias, as caixas de diálogos que formatam a emissão e a recepção da comunicação a partir desses dois dispositivos. Não obstante, não podemos esquecer que o princípio de conexão e constituição de circuitos em todas as suas dimensões: microscópicas, cosmológicas e também cibernéticas acontecem a partir dos tipos de oposição entre as mônadas: ou são intermediárias, repetições diferenciantes, que transportam ação de um local para outro; ou são mediadoras, diferença repetitiva, que além de transportar podem também transforma a ação, nos levar para qualquer lugar.

Em razão disso, o nosso intuito é pensar o público ou ciberespaço a partir da perspectiva que eles conformam, de antemão, o tipo de associação que os navegadores vão construir, ou seja, eles são os circuitos pré-moldados que conectam as pessoas, pois eles são formas concretas como Facebook, Orkut, Whatsapp, Myspace, Twitter, Instagram, etc. Mas, indo mais além, objetiva-se com isso compreender como os atores constituem correntes de crenças e desejos *políticos*, a partir da perspectiva de que esses circuitos modificaram a modo de relação entre quem é o publicista e quem é público. Uma das principais mudanças, neste

sentido, é que o *publicista* não precisa ser necessariamente um profissional; podendo ser, agora, qualquer pessoa que possua um desses *dispositivos eletrônicos*, que tenham acesso a internet. A publicação de um blogueiro, por exemplo, pode ser questionada e (re)publicada na rede de compartilhamento das “redes sociais”, e acabar sendo (re)produzida por vários publicistas, que estão (re)cortando e colando as opiniões. Os atores-rede vão constituindo, assim, discursos sobre o acontecimento, de tal modo que o referente (blogueiro e ou jornalista) pode até deixar de ser preponderante para a criação do fato; eles agem como se aquele caso fosse um questão interessante, e deste modo replicam a publicação como se fossem *suas*.

A concepção de atores que adotamos, como já observamos, parte de uma visão pós-humanista, na qual os atores ou mônadas, nessa perspectiva, não são *strictu sensu* indivíduos que executam uma ação intencionalmente. Primeiro, porque os publicistas não são necessariamente atores humanos, podem ser também atores não humanos (máquinas, robôs, bots, perfis “falsos”), que tem possibilidade de agir em uma ação; segundo, pois o que age não é essencialmente o ator, mas sim um conjunto da rede. Diante de um universo onde homens e máquinas estão em interação, não podemos deixar de lado o agenciamento dos computadores que estão implicados nos novos espaços de debate de opiniões, pois existem replicadores que impulsionam o alcance de certos debates e opiniões.

4.3 *O acoplamento lógico da opinião e a produção dos subjetivadores de opinião.*

O ciberespaço tornou-se uma das ferramentas de comunicação (transporte e transformação) das ações políticas mais decisivas e estratégicas da contemporaneidade; desde políticos profissionais até organizações dos movimentos sociais interessam-se por essas ferramentas e espaços para produzirem seu público e afetarem seu público, de modo tal que a circulação desse fluxo de sentimentos seja cada vez mais rápida e constante. A necessidade de comunicação produziu uma aceleração inevitável, quem não pegar essa auto-estrada da informação ficará para trás, ou acabará desaparecendo do jogo e da influência política. Isso comprova o que Tarde disse ainda no século XIX que no futuro todos os grupos teriam o seu próprio público, todos teriam o seu próprio jornal. É muito evidente que produzir suas próprias narrativas seja uma estratégia cada vez mais comum, não só na política, mas também

por organizações privadas e instituições públicas. Todos querem ter a *sua opinião* divulgada, a partir da sua perspectiva.

Esse movimento de usar cada vez mais o ciberespaço não deslocou a posição das máquinas de edição tradicionais, mas exigiu que eles tentassem cada vez mais dar uma aparência de que a informação é construída interativamente com seu público. Sem dúvidas alguma, isso não foi suficiente para retomar a autoridade jornalística sobre os “fatos novos” e “quentes”, já que a autoridade sobre os fatos é definitivamente da Ciência (LATOUR, 2012). Em proporção ainda maior, os grandes veículos de comunicação ainda se sentem como os responsáveis pela produção da Opinião Pública, o que é um grande engano em todos os sentidos. Todavia, já deve ser claro que as máquinas de edição de fatos quentes (jornais) são apenas os responsáveis por fazer a conexão dos sentimentos do público. Todavia, agora as próprias pessoas são responsáveis por realizar a tarefa de fazer com que a informação circule.

Chegamos a um dos pontos principais pois, em nossa compreensão, o que Tarde entende por *opinião individual* é justamente o acoplamento lógico do *conjunto de crenças* (ideias, noções ou conceitos) e *desejos* (emoções, afetos ou vontades) que são produzidos e irradiados na comunicação entre o público e o publicista. Contudo, essa a opinião “individual” é subjetivada através de formas de comunicação moderna, pois “Eu” só tenho uma opinião porque li uma notícia num espaço particular, seja no jornal ou no meu smartphone. Um jornal para cada pessoa, um smartphone para cada, uma opinião para cada pessoa. Ainda assim, deve ser compreender que a opinião individuada, na modernidade, está a serviço dos grandes agrupamentos, pois “a opinião está para o público, nos tempos modernos, assim como a alma está para o corpo, e o estudo de um nos conduz naturalmente ao outro.” (TARDE, 2005, p. 60). Em razão disso, a conversação do público é a maneira de comunicação fundamental para a transmissão de crenças e desejos em sociedades massificadas, pois é através dele que circulam esses conjuntos de valores. Nesse sentido, o público é a expansão das conversações localizadas, para um tipo de conversação amalgamada de todos com todos.

As “redes sociais”, como ficaram conhecidas as páginas de interação no ciberespaço, são mestres em produzir esses espaços de conversação que produzem subjetividades, ou, compreendendo de outra forma, esses espaços funcionam como subjetivadores, assim como prefere Latour (2012). Mas isso não é uma novidade, pois, como havíamos dito, isso já era uma possibilidade do jornal – o jornal foi criado para que cada indivíduo adquirira seu “próprio” juízo sobre um assunto de interesse coletivo. Por isso, acreditamos que os sites da

internet multiplicaram os *publicistas* e produziram muitos públicos, ou seja, cada indivíduo acha que é um formador de opinião, ao mesmo tempo em que esquece que são formatos como e na condição de público. O ciberespaço requer que os navegadores estejam em interatividade constante, sempre sendo alguém que comunica alguma coisa, por mais insignificante que ela seja. Além disso, nos últimos anos os sites de relacionamento têm cada vez mais da foca ideia de que você crie um espaço próprio, um perfil, uma local de opinião própria – “no que você está pensando?”⁵⁶ – que produza uma individualidade. Como resultado disso, os espaços de diálogos se tornaram locais onde exige-se que cada indivíduo tenha que ser colocado como aquele que tem uma opinião única (singular). É daí que acreditamos que atividade do publicista – escritor de textos de opinião – está se confundindo com o público. Porém, não é do nosso interesse perpetuar a falácia de que cada indivíduo tenha uma opinião, mas ressaltar que quanto mais se afirma a individualidade e interioridade desse ente, mais observa-se que ele é apenas parte constituinte de uma cadeia de sentimentos.

A internet é um condutor de psicomorfos! (LATOURE, 2012, p. 305). Deixamos esta informação para este momento pois acreditávamos que seria mais interessante desenvolvê-la aqui. Negando mais uma dessas dicotomias clássicas da Sociologia, Latour diz que enfatizar a interioridade em contraposição à exterioridade – o que algumas perspectiva da Sociologia começaram a fazer – não pode ser uma alternativa a eficiente em relação à exterioridade coercitiva que Durkheim propôs. Na verdade, o fundamental seria abandonar a oposição interioridade/exterioridade e objetividade/subjetividade, pois a rede é uma continuidade que não tem a necessidade de contrapor o lado dentro contra o lado de fora – tudo são pontos e linhas, nunca esqueçam-se disso. Não obstante, como já dissemos, acreditamos que isso não significa que a sociologia trata de entes mais “objetivos”, pois aprendemos com Tarde e sua Neomonadologia que todas as coisas do mundo são entidades e que isso não nos leva a intimidade ou interioridade, mas sim a diferença.

O que pretendemos com tudo isso é enfatizar que a o ciberespaço é um emaranhado de interfaces (JOHNSON, 2001) onde a virtualidade das cadeias de sentimentos podem ser visualizadas (LATOURE, 2012) através de monitores, e que ele se abre para realização dos possíveis através de associações políticas heterogêneas. Em razão disso, a Sociologia das Associações é um dos caminhos salutareos para a compreensão de como as pessoas formatam suas opiniões através do acoplamento lógico das correntes de sentimentos que são acessadas

⁵⁶ Pergunta do espaço de publicação do Facebook.

no ciberespaço. Esses platôs (DELEUZE e GUATTARI, 2011), zonas de intensidade de fluxo, compõem pertencimentos para as pessoas que se conectam neles, pois existe influência mútua e posse recíproca, ora simétrica, ora assimétrica, mas que as pessoas não pertencem apenas a um circuito, um público, mas podem *seguir* muitos caminhos.

Os locais do ciberespaço onde há debates políticos produzem algo como uma assembleia do público, onde os indivíduos estão constantemente disputando o sentido dos fatos. A tríade opositiva razão, opinião e tradição de Tarde pode até ser contestada e refutada, mas numa coisa ela está certa: a opinião é uma questão de moda, novidade política, que tem como finalidade produzir um apetite dos desejos políticos. Em função disso, pensar as controvérsias como construção de fatos no ciberespaço não vai necessariamente nos levar para o juízo racional, a consciência coletiva, vontade geral ou conquista de uma “esfera pública democrática” (HABERMAS, 2014), onde a razoabilidade ou a racionalidade imperaria, pois o campo da constituição do tipo de racionalidade que modernidade requer sem dúvidas nenhuma está na Ciência (LATOUR, 2012). Quando um discurso de racionalidade é levantado nessas assembleias, o que ocorre é que os fatos científicos são transportados dos laboratórios para esses espaços. Sem dúvidas alguma é a paixão que move essas disputadas de opinião, todavia não queremos reforçar uma oposição racional/passional, mas enfatizar que os desejos políticos têm como objetivo a reconstrução do corpo político, não do corpo social.

A iniciativa de revitalizar o pensamento de Tarde se coaduna com as possibilidades que ANT, ontologia-actante-rizoma, nos proporciona para a compreensão desse fenômeno estranho que são as “redes sociais”, pois a tendência seria compreendê-las a partir da luta entre essas individualidades. Todavia, quanto mais exacerbada é a formatação de individualidades, mais percebe-se que os indivíduos e os grupos operam como mônadas que estão constituindo séries repetitivas e estão produzindo contágio mútuo. Nega-se a unidade, assim como a totalidade; as correntes são pura multiplicidade que devem ser cartografadas.

O ciberespaço, portanto, tornou possível a visualização das tendências de desejos que Tarde propôs ainda no século XIX (LATOUR, 2012b). Os links das redes podem ser visualizados e analisados não necessariamente como particularidades, muito menos como estruturas gerais. Estamos diante de mônadas que se conectam a outras mônadas. A diferença reside na compreensão de que essas micro-totalidades estão se conectando a outras micro-totalidades no ciberespaço. Latour chamou de *perfis* (idem, 2012b, p. 9) esses espaços que funcionam como totalidades, mas que também podem ser compreendidas como interfaces

(JOHNSON, 2001). O perfil opera como um oligóptico que torna visível um ente composto de diferenças, não uma particularidade de um agregado; assim como também não é uma unidade, mas sim multiplicidade. Quando navega-se a internet não se está indo de particularidades à particularidades, mas de totalidades a outras totalidades que constituem interfaces (LATOURE, 2012b, p. 15).

Pode-se pensar, com isso, se os perfis desses espaços são a subjetividade dos indivíduos, todavia, é mais interessante pensar que os perfis não são necessariamente pessoas, muito menos sua interioridade, intimidade, intencionalidade, particularidade. Os perfis são sim subjetividades, mas no sentido totalidades que expressam a composição de elementos que podem ser desde indivíduos a coletivos, pois ambos são composições que atuam como totalidades. Quando se quiser falar de indivíduos, deve-se então seguir Latour⁵⁷ e nos perguntarmos: onde estão os veículos transportadores de individualidade, subjetividade, intencionalidade, pessoalidade e interioridade? Talvez essa seja uma boa alternativa. Latour propõe que estes grampos sejam chamados de subjetivadores, personalizadores ou individualizadores. (idem, 2012, p. 298).

Um bom exemplo de como esses perfis produzem um fluxo de sentimentos é o caso da viralização da moldura de fotos⁵⁸ em defesa da causa LGBTTT que o Facebook realizou em 2015. A proposta era que as pessoas colocassem filtros com as cores do arco-íris em suas fotos, símbolo histórico do movimento, e assim as pessoas demonstrassem sua adesão a esse desejo. Em cerca de 24 horas, milhares de pessoas no mundo todo seguiram este *raio imitativo*, cadeia de repetição, corrente associativa, de crenças e desejos; ao mesmo tempo em que acreditavam que estavam demonstrando sua *opinião* sobre essa controvérsia. Esse é um bom modelo de como um fluxo de sentimento articula-se com a produção de uma subjetividade formatada, pois tudo foi pensado pelos operadores do Facebook que criaram a ação, que logo em seguida foi transportada para vários perfis. Não obstante, o Facebook não manipulou os sentimentos das pessoas, foram as pessoas que desejaram aquela ação, os programadores formalizaram e as pessoas sentiram-se atraídas por essa ação.

Não se pode esquecer, ademais, que os tipos de atores que estamos nos relacionando no ciberespaço não são necessariamente humanos. Como observarmos como a ANT, a

⁵⁷ Mas que é uma concepção nitidamente retirada de Michel Foucault.

⁵⁸ O episódio levantou controvérsias sobre a intenção do Facebook com isso. Ver <http://www.estrategiadigital.pt/celebrate-pride/> e <http://meiobit.com/321087/celebrate-pride-facebook-oferece-filtro-para-homenagear-decisao-da-suprema-corte-norte-americana-sobre-casamento-gay/>

Sociologia deixou de lado, por muito tempo, outros atores e objetos que compõem nosso mundo. Por conseguinte, não podemos esquecer que o ciberespaço está completamente permeado de atores não humanos, desde nosso equipamento de acesso e interface com a rede (mouse, teclado, tela etc.), até tipos de atores digitais (vírus, replicadores, bots, propagandas, bloqueadores). Em resumo, estamos diante de atores-rede que são tão mediadores quanto os humanos. Pensamos que os humanos ainda são uma caixa preta (LATOUR, 2012) muito complexa que nos leva a muitos lugares, mas temos que entender que os debates no ciberespaço são mediados por muito intermediários e mediadores não humanos. Esses mediadores são condutores de nossas conexões e nos levam para vários locais diferentes durante a navegação. Em função disso, deve-se levar em consideração tais máquinas e caixas-preta são atores importantes para tecer as correntes de opinião no ciberespaço.

Enfim, o que tentamos demonstrar no exemplo anterior é como as correntes de sentimentos constituem cadeias lógicas, que podem ser mapeadas, mas que tem um sentido teleológico de ação: o objetivo era sensibilizar politicamente cada vez mais pessoas a respeitarem as opções sexuais das pessoas. A multiconsciência que constitui o público, a massa, do ciberespaço tornou-se por um momento uniconsciência, seu objetivo não era homogeneizar, mais sim fazer circular e multiplicar esse sentimento – logo em seguida as pessoas voltaram a aderir a outras molduras. Pode-se perceber com isso que *multiplicidade* não é um princípio de totalização, estável e durável, mas um movimento que deslocaliza a ação, que estava em todos os lugares e não estava em lugar nenhum. Do mesmo modo que se realizam algumas correntes no ciberespaço, logo em seguida elas desaparecem.

O objetivo dos sociólogos é interpretar esse fluxo de ação e perceber, sem estabelecer uma assimetria sobre é e o que não é importante, como os ator-rede estão se conectando e desconectando, refazendo seus fluxos e construindo linearidades. “A hermenêutica não é privilégio dos humanos, mas, por assim dizer, uma propriedade do próprio mundo” (LATOUR, 2012, p. 348). Enfim, o que se pretende com isso é dizer que o ciberespaço compõem um circuito de interfaces humanas e não humanas, onde afluem sentimentos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo o que foi desenvolvido até aqui neste trabalho, devido à inconsistência, foi no máximo o esforço de esboçar as possibilidades de compreensão de um fenômeno e explorar alguns caminhos para manipular uma imprecisa intuição. Enfim, só estamos dizendo isso para nos defender de que não oferecemos novidade alguma. De fato, não falamos nada de novo, só tentamos atualizar algumas questões. De qualquer maneira, o importante é que estamos, aparentemente, mais aptos a perceber certas nuances e ensaiar análises. Nosso objetivo inicial era se apropriar de ferramentas conceituais para melhor cartografar os circuitos do ciberespaço e compreender como se constroem subjetividades políticas. Não diremos que chegamos a conclusões, mas que abrimos caminhos e aparentemente desenvolvemos tantas outras questões importantes.

O caminho escolhido inicialmente foi explorar o embate sobre a substância e ontologia do social na Sociologia francesa clássica, enfatizando a perspectiva outsider de Gabriel, sem deixar de desconsiderar as contribuições da tradição dominante de Émile Durkheim, pois percebemos no desenvolvimento das correntes, cadeias, circuitos, que conjugam crenças e desejos, *percepções* e *apetições*, um potencial importante para compreensão do modo plástico pelo qual as conexões no ciberespaço se realizam. A concepção de que o social não é uma coisa, mas um processo de agregação que funciona como um fluxo de sentimentos/afetos. Contudo, não se deve negar que a lógica de poder – o que valeria uma discussão sobre a construção de dispositivos em outro momento –, arregimenta que certos tipos de associações tornem-se permanentes e duráveis, no tempo e no espaço. Contudo, não se pode esquecer que tais mecanismos nem sempre estiveram aí e que necessitam ser explicados e rastreados. A diferenciação pode ser uma condição da vida, mas não significa dizer que não existam forças que operem para a estabilização de uma associação, portanto, não se deve optar pela ação contagiosa em detrimento da compreensão das ações coercitivas, e vice-versa.

Uma das contribuições mais importantes de Tarde é a posição de que a sociedade não constitui uma realidade: o social não é uma esfera, uma dimensão específica do mundo, como defendia Durkheim. O agrupamento que compomos é a realização de uma possibilidade virtual, que realiza uma multiplicidade de vínculos. Sem dúvidas alguma, defender certo tipo de sociedade é um elemento crucial da vida, assim como desejar outro tipo de composição do coletivo. Todavia, a Sociologia sempre foi importante em descrever e costurar o tipo de

associação que os atores constroem, não sendo um erro intentar por defini-la como uma metafísica do social, um tipo cartografia das possibilidades realizadas e realizáveis. Sendo assim, a realidade social não existe, todo o real é por princípio a atualização do virtualmente possível e necessita de renovação de suas associações.

Não se pode deixar de esclarecer, contudo, que alguns elementos da obra de Durkheim foram negligenciados, tal como *Pragmatism and Sociology* ⁵⁹, que poderiam mostrar outra faceta do pai da sociologia; assim como também pecamos com algumas obras de Tarde ⁶⁰, tal como *La Logique sociale*. Essas obras poderiam ter nos levado à outras interpretações do pensamento de tais autores. Além do mais, teria sido de grande valor se tivéssemos explorados as concepções ontológicas de consciência e subjetividade de filósofos como Emanuel Kant e Wilhelm Leibniz devido à grande importância a construção da Sociologia de Durkheim e Tarde. Isso significa que em outro momento será interessante explorar tais obras para perceber como eles concebem que se opera a afecção.

Continuando nossa empreitada, no segundo capítulo objetivamos atentar para possibilidades sociológicas de compreensão dos *circuitos*, das *formas* e das *agências* do ciberespaço – ciberespaço como local de circulação de ideias e desejos. No primeiro momento, continuamos a desenvolver a ideia correntes sociais, cadeias repetitivas, mas articulando-a com a retomada contemporânea do pensamento de Tarde pela Teoria Atore-rede, ou ontologia-actante-rizoma, principalmente por Bruno Latour, mas com grande influência da obra de Gilles Deleuze. Tentou-se mostrar, primeiramente, que a concepção de rede que esse estruturalismo radical propõe não era grande novidade, mas uma influência direta da concepção de correntes sociais de Tarde, percebendo também como Durkheim esboçou algo parecido, mas com um resultado totalmente diferente. Apesar de não ter sido nosso foco, a revisão da obra de Durkheim foi importante para mostrar que certas discussões em si mesmas são relevantes para o desenvolvimento do pensamento. Apesar disso, enfatizamos como as correntes sociais funcionam similarmente ao que Deleuze e Guatarri (2011) chamaram de rizoma, isto é, um vetor, dobra, aresta que produzem conexões, sendo seus princípios: a conectividade, a heterogeneidade, a multiplicidade e a ruptura. Na verdade, a chave de correlação de tais ideias está no fato de Deleuze ter renovado a monadologia de

⁵⁹ Obra na qual Durkheim dialoga com o pragmatismo americano. Os principais nomes do pragmatismo americano são Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey.

⁶⁰ Em ambos os casos, as obras não se encontram traduzidas. Isso não é uma desculpa, mas devido ao limite de tempo de duração do mestrado, não tinha como explorar obras em línguas que temos poucos domínios, mesmo que algumas passagens em Francês tenham sido consultadas a título de verificação da tradução.

Leibniz, mas também com influência de Tarde. Por este caminho, o “social” deixa de ser uma definição ostensiva para ser uma definição performativa (LATOURET, 2012, p. 59).

Na segunda parte do capítulo, tentamos mostrar que, apesar de estarmos inclinados a pensar o social como um fluido, não se deve esquecer que em certo momento ele irá se estabilizar, chegando a constituir formas bastante rígidas. Neste sentido, Durkheim e o Estruturalismo foram importantes para desenvolver uma Morfologia Social, estudo das formas e/ou estruturas permanentes e duráveis de Durkheim. Assim, fizemos uma breve discussão sobre a influência da Linguística na Sociologia, e da Sociologia na Linguística, e como elas se fundiram de tal maneira que hoje é inevitável fazer qualquer discussão do “social” sem se fazer uma discussão sobre os signos. Essa correlação no pensamento do século XX foi demasiadamente importante para nos mostrar como existem linhas forças que atuam para na manutenção de certos agrupamentos, todavia, a insistência na reificação de estruturas ocultas limitou as possibilidades de desenvolvimento do rastreamento de tais formações. Ao retomarmos a discussão com a linguística desejava-se também demonstrar como a significação é o elemento fundamental da linguagem, e que este modo de pensar é bastante semelhante ao que Tarde compreende por associação. Portanto, se pretende-se continuar a pensar em estruturas, dever-se-ia pensá-las como o a realização de conexões, vetores, dobras, grampos virtuais (ou possíveis) que conectam dois pontos ou locais. Tentamos demonstrar também que a grande questão que o Estruturalismo Radical herdou do pensamento hegemônico foi a disposição em compreender os objetos e fatos como construções que devem ter seus mediadores e intermediários rastreados. Em razão disso, os objetos são o arrefecimento dessas linhas de forças; máquinas e caixa-preta são formas estabilizadas por onde as correntes podem circular.

Ainda no segundo capítulo, abordamos a questão tão espinhosa para o pensamento filosófico, ainda mais para o pensamento sociológico, da determinação da *ação*. Seguindo as formulações do pragmatismo francês, que é uma ramificação do pragmatismo originário na América, desenvolvemos que a ação conforme tal perspectiva não tem uma única origem. Assim como, do ponto de vista da monadologia, a ação das mônadas são a causa e efeitos delas mesma, sendo assim há um princípio de multicausalidade. A figuração da ação sempre foi problemática, ou seja, ela é de difícil apreensão, só podendo ser imprecisamente figurada, portanto, a ação não está em lugar nenhum, a ação é deslocada ou deslocalizada, ou seja, a ação é o movimento que conecta dois locais, podendo ser transformada ou transportada

dependendo da mediação. Latour formulou que a origem da ação sempre é incerta, mas que os atores sempre estão constantemente *assumindo* algum tipo de agência para os acontecimentos, por isso, tudo que produz um deslocamento é um *actante* que ainda não foi figurado.

A jornada que fizemos até aqui, que se iniciou na retomada da controvérsia sobre o social no século XIX, passou pelo debate do estruturalismo radical, tinha como finalidade nos tirar de uma má compreensão dessa dinâmica para uma posição, pelo menos, mais confortável sobre a informação da opinião no ciberespaço. Poderíamos tentar ir direto para uma análise de como as pessoas aderem a certos tipos de discursos ou a certo tipo de site de veiculação de opiniões. Contudo, entendíamos que ainda há muitos entraves instrumentais para a realização de uma boa análise, pois percebe-se que ainda persiste uma má formulação sobre o que são as correntes, as formas e as agências que circulam pela vias do ciberespaço. Sendo assim, toda uma análise precipitada poderia nos levar para conclusões equivocadas. Em todo caso, o que buscou-se no último capítulo foi apenas esboçar uma articulação entre algumas alegorias para melhor compreender as conversações, a forma e funcionamento do público e sua continuidade como ciberespaço; por fim, como são formatadas as subjetividades.

Desta maneira, nosso objetivo foi construir uma caixa de ferramentas que nos ajude a compreender como se efetiva o processo subjetivação de opiniões políticas que são produzidas por esses circuitos. Não intentávamos, com isso, discutir o tecido da internet em si, mas os espaços de circulação de ideias e desejos que tem como intenção formatar subjetividades políticas. Reconhecemos nosso amadorismo, ao mesmo tempo em que o vemos como princípio de amadurecimento de certos debates e questões sociológicas.

REFERÊNCIAS

- AÏT-TOUATI, Frédérique; LATOUR, Bruno; KARSENTI, Bruno; SALMON, Louise; VARGAS, Eduardo. “O debate entre Tarde e Durkheim” *In*: Teoria e Sociedade (ISSN: 1518-4471), Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje: Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2015.
- ANTUNES, Marco António. “Público, Subjetividade e Intersubjetividade em Gabriel Tarde”. *In* <http://bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-gabriel-tarde.html> – Ed. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2001.
- _____. “Comunicação, Público e Multidão em Gabriel Tarde”. *In* www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-antonio-comunicacao-publico-multidao.pdf, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity* – London, Routledge, 1992.
- BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Giangranco. *Dicionário de política*. – Brasília: Editora UNB, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *Sociedade em Rede*. – São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.
- _____. *A Galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*. – Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003.
- COHN, Gabriel. *Sociologia da Comunicação: teoria e ideologia*. – São Paulo, Ed. Pioneira, 1973.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. – Campinas, Ed. Papirus, 1988a.
- _____. *Diferença e Repetição*. – Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. (2ª Edição) – São Paulo: Editora 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As regras do método sociológico*. (3ª Ed.) – São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

_____. *Da Divisão do Trabalho Social*. (4ª Ed.) – São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

_____. *Sociologia e filosofia*. – Rio de Janeiro: Ed. Forense-universitária, 1970.

FOUCAULT, Michel. *Societies Must Be Defended: Lectures at the College de France*. (David Mace trad.) – New York, Picador, 1975-76.

GOLDMAN, Marcio. “Arguição da Dissertação de Mestrado Gabriel Tarde e a microssociologia, de Eduardo Vargas”. – Rio de Janeiro, PPGAS -UFRJ, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural na Esfera Pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (1ª Ed.) – São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

JOHNSON, Steven. *Cultura da interface: como o computador transforma nossa maneira de criar e comunicar*. – Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

KARSENTI, Bruno. “Autorité, Pouvoir et Société: La Science Sociale selon Bonald” *In* L’invention de la société : XVIIIème et XIXème siècle (orgs. J.Guillhaumou et L.Kaufmann), coll. Raisons Pratiques. – Paris, Éd.EHESS, 2003, p.261-286.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. – São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. “Gabriel Tarde and the End of the Social” *In: The Social in Question* (edited by Patrick Joyce), Routledge, London, pp. 117- 132, 2002.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica* (3ª Edição). – São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Reagregando o social*. – Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

_____. “O todo é sempre menor que as partes: um teste digital acerca das mônadas de Gabriel Tarde” (Tradução de Flávia Gonsales e Beatriz Redko) *In* British Journal of Sociology, v. 63, n. 4, p. 591-615, 2012b.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo* – Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2006.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. (3ª Ed.) São Paulo: Editora 34, 2010.

LEMOS, André. “Espaço, mídia locativa e teoria ator-rede”. São Paulo: Galaxia (Online), n. 25, p. 52-65, jun. 2013.

LIPPMANN, Walter. *Opinião pública*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

LODER, Leticia; FLORES, Valdir. “Ferdinand de Saussure e a Sociologia durkheimiana” in: *Órganon*, Porto Alegre, nº 40/41, Janeiro-dezembro, 2006, p. 273-294.

MCLUHAN, Marshall. *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*. São Paulo: Cultrix, 1996.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. – Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

TARDE, Gabriel. *A Opinião e as Massas* (2ª ed.) – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *As leis sociais* – Niterói: Editora da UFF, 2011.

_____. *Fragmentos de história futura*. – Desterro (Florianópolis): Ed. Cultura e Barbárie, 2013.

_____. *Monadologia e Sociologia*. – Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.

THEMUDO, Tiago Seixas. *Gabriel Tarde: Sociologia e Subjetividade*. – Rio de Janeiro-RJ, Ed. Reluma Dumará, 2002; Secretaria da Cultura e Desporto, Fortaleza-CE, 2002.

TIRYAKIAN, E. A. “Émile Durkheim”. In *História da análise sociológica* (Org. BOTTOMORE, T. & NISBET, R.). – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

VANDENBERGHE, Frédéric. “Construção e Crítica na nova sociologia francesa” In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.2, p.315-366, maio/ago. 2006.

VARGAS, Eduardo Viana. *Antes Tarde do que Nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. – Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.