



Richard Rorty e Gabriel Tarde: uma aproximação de possíveis

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira

Mestre em ciências sociais pela PUC-RJ. Atualmente cursando doutorado em ciências sociais na PUC-RJ, sob orientação de Maria Alice Rezende de Carvalho e Valter Sinder. Estuda as implicações do neopragmatismo rortiano para a teoria social e política.

Resumo

O objetivo deste artigo é apreciar certas semelhanças entre as idéias de Richard Rorty e do sociólogo francês Gabriel Tarde. Tarde foi por muito tempo esquecido no cenário intelectual, e só muito recentemente veio a ter o merecido reconhecimento. Na esteira de Leibniz, Tarde desenvolveu uma “monadologia renovada” de caráter anti-essencialista, na qual o que importa são as relações entre os agentes, e não os agentes em si mesmos. Com efeito, Tarde sugeriu um novo vocabulário, no qual o verbo “ser” perde sua primazia, cedendo espaço ao verbo “haver”. Mas trata-se de um vocabulário algo exótico, ao menos para cientistas sociais. Neste sentido, a familiaridade com a obra de Rorty pode ser muito útil. Pretendo argumentar que o anti-essencialismo e anti-fundacionismo de Rorty ajudam a observar o rendimento dos insights tardianos: algumas das principais idéias que impulsionaram o neopragmatismo de Rorty – em particular, interpretações extraídas de Wittgenstein, Quine e Sellars – fornecem bons motivos para reconhecer a fertilidade das metáforas propostas por Gabriel Tarde.

Abstract

The aim of this paper is to discuss some of the similarities between the ideas of Richard Rorty and French sociologist Gabriel Tarde. Tarde was long forgotten in the intellectual scenario, and only recently came to have the deserved recognition. Following Leibniz, he developed a "renewed monadology" of anti-essentialist implications, in which what matters are the relationships between agents, and not the players themselves. Indeed, Tarde suggested a new vocabulary, in which the verb "to be" loses its primacy. Yet, it remains a exotic vocabulary, at least for social scientists. In this sense, being familiar with the work of Rorty can be very useful. In this essay, I argue that the anti-essentialism and anti-foundationalism in Rorty's work help us to acknowledge the power of Tarde's insights. Some of the main ideas that influenced the neopragmatism of Rorty - in particular, interpretations drawn from Wittgenstein, Quine and Sellars - provide good reasons to recognize the fertility of the metaphors proposed by Gabriel Tarde.

Richard Rorty e Gabriel Tarde: uma aproximação de possíveis

Ao final de sua introdução à "Monadologia e Sociologia", coletânea de artigos de Gabriel Tarde, Eduardo Viana Vargas pergunta: "*Tudo isso não é muito bizarro?*" (Vargas, 2007: 38). A preocupação é justificada. Com efeito, Tarde se apropria do vocabulário de Leibniz, dando-lhe novo talho, e o conjuga com os avanços da física e da biologia de sua época. A mistura resulta algo esotérica: ao lermos tais ensaios de Tarde, somos imediatamente sugados para dentro de um universo onde "existir é diferir", onde não

existem indivíduos, somente relações, um universo povoado e comandado por entidades singulares e irreduzíveis denominadas “mônadas”, verdadeiras “esferas de ação” cujos jogos de apropriação recíprocos são tudo o que há para se apreender e discutir (Tarde, 2007). É impossível deixar de reconhecer a estranheza que a leitura de Tarde produz. Captura e apropriação de mônadas? Relações infinitesimais? Efetuação de possíveis? Não seria tudo isso, de fato, muito bizarro?

À primeira vista é exatamente o que parece, ao menos para leitores não familiarizados com tal vocabulário. Mas talvez não seja necessário conhecer Leibniz para superar este estranhamento inicial; pode-se tomar um caminho alternativo, e é disto que trata o presente trabalho. No que se segue, pretendo argumentar que o anti-essencialismo e anti-fundacionismo expressos na obra de Richard Rorty podem nos ajudar a observar a força e o rendimento dos *insights* tardianos. Em outras palavras, espero poder mostrar que algumas das principais idéias que impulsionaram o neopragmatismo de Rorty – interpretações extraídas sobretudo de Wittgenstein, Quine e Sellars – fornecem bons motivos para reconhecer a utilidade das metáforas propostas por Tarde. Não é por certo uma perspectiva original: as afinidades entre a tradição do pragmatismo filosófico norte-americano e a neomonadologia tardiana já foram discutidas antes, e não é meu intuito recuperá-las aquiⁱ. No entanto, creio que vale a pena enveredar novamente por este caminho, não apenas porque é grande a distância que separa as idéias de Rorty do pragmatismo clássico de Dewey, James e Peirceⁱⁱ, mas também porque trata-se de um movimento que pode contribuir para uma leitura mais generosa de Tarde, autor que só recentemente veio a receber a atenção merecida nas ciências sociais.

Rorty: conhecimento sem fundamento, mundo sem essência

A história da filosofia, segundo Rorty, pode ser dividida em três grandes períodos, que gravitam em torno de três questões centrais: metafísica (filosofia clássica), epistemologia (filosofia moderna) e linguagem (filosofia contemporânea). A filosofia moderna, cuja origem é normalmente atribuída a Descartes, empenhou-se em analisar as condições de possibilidade do conhecimento: antes de se especular sobre o que é ou o que deveria ser, deveríamos investigar o que se pode conhecer, e como se pode conhecer. Trata-se portanto de uma teoria do conhecimento, em cujo cerne repousa a idéia de representacionismo, isto é, a noção de que a mente humana contém crenças variadas que teriam por finalidade tentar representar corretamente a realidade, ou “a realidade como ela é em si mesma” (Rorty, 1994). Não foi por razão outra que a filosofia moderna arrogou

para si um status privilegiado, uma posição central em relação ao resto da cultura: pois só ela poderia dizer, em última instância, o que se poderia afirmar e principalmente o que *não* se poderia afirmar sobre o nosso modo de conhecer o mundoⁱⁱⁱ. A filosofia como epistemologia pretendeu desempenhar o papel de uma espécie de “tribunal universal da razão”, perante a qual todas as outras áreas de investigação teriam que se apresentar (Guignon e Hiley, 2003).

Rorty quer deixar este projeto para trás. Quer abandonar a idéia da mente humana como um espelho capaz de refletir o mundo como ele realmente é. Quer superar a teoria da Verdade como correspondência com a realidade. Quer, enfim, substituir a imagem do conhecimento como um grande quebra-cabeça de representações por uma concepção pragmatista de conhecimento, na qual o que importa não é uma suposta adequação entre palavras e coisas, mas antes as maneiras através das quais a atividade intelectual pode contribuir para melhorar nossa interação com o mundo e com outros seres humanos. Rorty discorda tanto dos filósofos ditos realistas, que pensam na linguagem como um meio, uma via que garantiria acesso à realidade, quanto dos céticos, que vêem nela um obstáculo intransponível de acesso ao real. Seguindo a famosa advertência de Wittgenstein de que faríamos melhor em observar os usos das palavras ao invés de seus significados, Rorty entende a linguagem não como um meio de representar a realidade, mas antes como uma *ferramenta* da qual dispomos para lidar com ela. E é justamente por ser uma ferramenta que a linguagem não poderia estar *fora* da realidade, numa posição neutra, por assim dizer; ao contrário, a linguagem é *parte* da realidade (Rorty, 2007).

Tomemos o seguinte exemplo: quantas maneiras existem de descrever uma caneta repousando sobre uma mesa? Digamos simplesmente que existem n formas de fazê-lo. Muito bem: destas n formas de descrever ou representar a caneta sobre a mesa, qual delas corresponde fielmente à realidade? Para responder esta questão de maneira inequívoca, seria necessário fazer um teste de objetividade, analisar a relação sujeito/objeto e tentar identificar quais as características que seriam intrínsecas da caneta (características objetivas) e quais as que seriam acrescentadas pela nossa descrição (características subjetivas). Seguir-se-ia uma comparação entre descrições: aquela que contivesse apenas as características intrínsecas dos objetos, e nenhuma extrínseca, corresponderia fielmente à realidade. Mas tal teste é uma impossibilidade. Pois não há como nos projetarmos para fora de nós mesmos e analisar os “estímulos naturais brutos” – as propriedades intrínsecas da caneta e da mesa – *antes* de eles serem processados pela nossa linguagem a fim de compará-los com eles próprios *depois* de seu processamento (Guignon e Hiley, 2003). Não

há como separar objetivamente o que é “da realidade” e o que é “nosso” nas descrições que fazemos, dado que é impossível nos colocarmos entre a linguagem e os objetos, num ponto arquimediano. É impossível “retalhar a realidade nas juntas”, no local exato aonde acaba a coisa-em-si e começa a nossa maneira de falar sobre ela (Rorty, 1994). Como diz Hilary Putnam, na frase tantas vezes citadas por Rorty,

elementos do que chamamos de ‘linguagem’ ou ‘mente’ penetram tão profundamente no que chamamos ‘realidade’ que o próprio projeto de representar a nós mesmos como mapeadores de algo que ‘não depende da linguagem’ está, desde o início, fatalmente comprometido (Putnam *apud* Rorty, 2005: 36).

Se assim é, a idéia de que algumas descrições possam corresponder melhor à realidade do que outras, ou de que uma representação é mais objetiva do que outra, perde todo o sentido. Quando Rorty levanta tal questionamento, é para ajudar a demolir a noção de que o mundo ou a realidade possa servir como fundamento para o conhecimento. Mas esta é uma noção central ao empirismo, e se Rorty pretende mesmo abandoná-la, então ele necessariamente teria que enfrentar a questão, que remonta a Locke, da relação entre a experiência sensível e a construção de nossas idéias.

Rorty busca em outro filósofo analítico, Wilfrid Sellars, argumentos para rechaçar as teses empiristas^{iv}. Sellars não acredita que a experiência ou a sensação sirvam como *fundamento* para o conhecimento; elas seriam, no máximo, uma *condição* para o conhecimento. Isto porque, segundo Sellars, há dois tipos de percepção: “comportamento discriminativo”, que é apenas o fato bruto de sentir fome ou frio, por exemplo; e “estar no espaço lógico das discriminações”, isto é, saber qual o *tipo* de sensação que se está experimentando. O comportamento meramente discriminativo dispensa o uso de palavras: não precisamos ter acesso a uma linguagem para saber o que é sentir fome ou frio. Mas “estar no espaço lógico das discriminações”, ao contrário, supõe o recurso à linguagem, pois saber “que tipo de coisa é x” requer o acesso a um vocabulário adequado, que permite apreender o conceito de “x” e fazer afirmações sobre ele (Sellars, 2008). Considere, por exemplo, o ato de esbarrar numa folha de urtiga. Segundo a tese de Sellars, o sentido de “prurido” ou “ardência” não deriva imediatamente da sensação que temos ao tocarmos a folha de urtiga. Para saber que tipo de coisa é “ardência”, e usar o termo na hora certa para precisar a específica sensação que temos ao encostar numa folha de urtiga, é preciso que nós saibamos diferenciá-lo de outros termos (queimação, coceira, comichão etc.), ou seja, dominar uma rede de significações dentro do qual se estabelece a identidade relacional do termo “ardência”. “Pensar diferente seria afirmar que no fato não-linguístico existiria um

‘sentido’ embutido, que emergiria da linguagem como o vapor da água”. (Bezerra, 2001: 33).

Sellars mostra que estes dois tipos de percepção, embora intimamente relacionados, são de naturezas diferentes. Por esta razão, as sensações pré-linguísticas não poderiam servir de *fundamento* para o sentido: pois não seria razoável buscar em fatos não-linguísticos o fundamento para fatos linguísticos. Aquilo a que chamamos de “sentido” só emerge quando se entra no espaço lógico das justificações, quando se utilizam recursos que estão no domínio da linguagem. Para voltar uma vez mais no exemplo das urtigas, bastaria dizer que, se não houvessem homens falantes na superfície da terra, mas apenas diversos tipos de plantas, inclusive urtigas, não existiria o sentido de “ardência”. O objetivo de Sellars é demolir o “mito do dado” e, com ele, as “pretensões do projeto epistemológico objetivista” (Bezerra, 2001: 34), que se baseia na crença de que a experiência bruta imediata possa garantir um conhecimento supostamente livre de falhas. Ao evocar Sellars, Rorty dá mais um passo na direção de mostrar que as teorias sobre o mundo ou a realidade, tanto quanto juízos estéticos e morais, são práticas sociais, que não precisam buscar o auxílio de fundamentos empíricos.

O reforço decisivo para tal maneira de colocar o problema do conhecimento, Rorty o encontra no artigo “*The two dogmas of empiricism*”, de Quine. Quine vai investir contra a distinção, indispensável ao projeto empirista, entre sentenças analíticas (aquelas que são verdadeiras somente em função do significado das palavras que contém) e sentenças sintéticas (aquelas que são verdadeiras em função dos fatos existentes no mundo)^v. Na verdade, diz Quine, a diferença entre enunciados analíticos e sintéticos seria de grau, não de espécie – e isto significa apenas que abrir mão daqueles é mais trabalhoso e problemático do que destes. Segundo Quine, a ciência ou a teoria é como um “campo de força”, uma “teia de crenças”, e a aparente infalibilidade de sentenças analíticas resulta mais de sua posição central na teia do que de algo relacionado a significados de conceitos internos à própria sentença. Havendo pressão suficiente de outras áreas de nossa teia de crenças, estaríamos dispostos a abandonar qualquer crença. Outro modo de dizer isso é afirmar que nenhuma crença tem o status de ser uma representação privilegiada somente porque é analítica ou conceitualmente verdadeira. Ao contrário, nossas crenças formam uma teia holística na qual a verdade de qualquer crença em particular é estabelecida com base em sua coerência com o restante das crenças. Quando ocorrem mudanças na experiência, apenas a periferia da teia é atingida, o que nos obriga a reordenar e refazer alguns enunciados até atingir novamente a coerência lógica do todo (Guignon e Hiley,

2003). Quine baseia seu argumento na idéia de que as maneiras de se ajustar uma teoria são infinitas, e que é sempre possível interpretar um novo dado de modo a encaixá-lo em esquemas conceituais estabelecidos. Nesta perspectiva, portanto,

nenhuma proposição singular (nenhum item de teoria ou evidência) pode ser jamais conclusivamente verificada ou falsificada. Porque, se o significado de uma proposição é dado por suas condições de verdade, e se essas últimas estão entrelaçadas com o inteiro “tecido” das crenças correntemente aceitas, então se torna impossível fixar qualquer limite para a série de possíveis ajustamentos destinados a preservar a verdade (Norris, 1997: 69).

A lição que Rorty extrai do argumento de Quine é que o modo pelo qual se julga a validade de um enunciado está menos relacionado à sua capacidade de representar a realidade do que à sua capacidade de se coadunar com outros enunciados relevantes aceitos em nossa teia de crenças^{vi}. Para dizer de outro modo, a verdade de uma afirmação está relacionada à sua justificação, não à uma suposta adequação à realidade como ela é em si mesma.

Vimos anteriormente que a própria realidade não serve como fundamento para o conhecimento, nem tampouco a experiência empírica sensorial. Agora, somos levados, com Quine, a nos dar conta de que somente uma crença pode justificar outra crença, e que justificar afirmações é uma questão de prática social. Somos levados, por extensão, a crer que temos boas razões para pensar na objetividade como um consenso que emerge de um debate livre e aberto, um acordo intersubjetivo espontâneo (*unforced agreement*) (Rorty, 2002). Neste sentido, dizer que uma afirmação é mais objetiva do que outra não é dizer que esta afirmação esteja mais em contato com a realidade do que outra; é dizer que tal afirmação é aceita universalmente de modo mais tranquilo, espontâneo.

Esta discussão tem ainda outros prolongamentos, que não serão contemplados aqui; o ataque de Donald Davidson à distinção esquema-conteúdo^{vii}, por exemplo, influenciou sobremaneira o desenvolvimento das idéias de Rorty após a publicação de *A filosofia e o espelho da natureza*. Por ora, importa observar o rumo tomado pelo neopragmatismo rortiano a partir do debate suscitado pelos autores que acabamos de ver. Com efeito, Wittgenstein, Sellars e Quine ajudam Rorty a investir contra os chamados dualismos metafísicos – as distinções entre aparência e essência, absoluto e relativo, contingente e necessário – em torno dos quais gira todo o vocabulário filosófico do Ocidente desde a Grécia antiga. Rorty quer substituir as imagens do mundo construídas a partir de tais dualismos por outra, um “fluxo contínuo de relações mutantes” (Rorty, 1999: 47). Este não é um projeto unicamente seu: também a filosofia continental, através da desconstrução, do pós-estruturalismo e da hermenêutica, cultivou objetivo semelhante. Apesar de utilizarem

métodos distintos – que Rorty resume nos seguintes slogans: “tudo é uma construção social”, segundo a filosofia continental, e “toda a consciência é um fato lingüístico”, segundo a filosofia analítica – ambas as escolas de pensamento convergem no sentido de postular a impossibilidade de saltarmos para fora da linguagem, de capturar a realidade de alguma maneira que não seja mediada por uma descrição lingüística^{viii}:

To say that everything is a social construction is to say that our linguistic practices are so bound up with our other social practices that our description of nature, as well of ourselves, will always be a function of our social needs. To say that all awareness is a linguistic affair is to say that we have no knowledge of the kind which Bertrand Russel, working in the tradition of British empiricism, called ‘knowledge by acquaintance’. All our knowledge is of the sort which Russel called ‘knowledge by description’. If you put the two slogans together, you get the claim that our knowledge is under description suited to our current social purposes (Rorty, 1999: 48).

Não faz sentido, diz Rorty, distinguir entre “conhecer X” e “usar X”, pois tudo o que há para ser conhecido sobre X está inextricavelmente ligado aos nossos objetivos momentâneos em relação a X. A reação típica a este raciocínio consiste em dizer que “conhecer X” pressupõe alguma forma de relação privilegiada com algo que seja *intrínseco* a X, ao passo que “usar X” pode se referir somente a fatos *extrínsecos* a X. Para quebrar esta noção, prossegue Rorty, é preciso que abandonemos a suposição de que existiria algo central em X, sua essência, encapsulado e rodeado pela “periferia de X”, que estaria em relação direta com os outros objetos do mundo. Mas se já sabemos que “X em si mesmo” não pode servir de fundamento para o nosso conhecimento sobre ele, se já vimos que a linguagem não é um meio de representá-lo, mas sim um instrumento que nos permite interagir com ele, se estamos de acordo com a noção de que a distinção entre objetivo/subjetivo é apenas uma outra maneira de descrever a distância que separa o consensual do polêmico, então por que razão deveríamos insistir em utilizar um vocabulário que supõe a colocação (arbitrária, é sempre bom lembrar) de uma característica interna e intocada em X, característica esta que seria seu principal elemento definidor? Por que deveríamos insistir em enxergar as coisas de uma maneira que nos leva a formular perguntas que, para serem respondidas satisfatoriamente, exigem que nos projetemos para fora de nossa própria mente, de modo a atingir “o ponto de vista do olho de Deus”?^{ix}

O pragmatista não considera que exista algo como uma qualidade não-relacional de X, uma essência de X. Rorty nos evoca a pensar em todos os objetos e seres, humanos inclusive, da mesma maneira que pensamos acerca de números. É difícil acreditar que um número possua uma essência – por exemplo, a “dezesseteneidade” do número 17. Tudo o que existe para ser dito sobre o número 17 está em suas relações com outros números: que

ele antecede o 16 e sucede o 18, que é divisível apenas por si mesmo e pela unidade, que é o resultado da soma de 10 e 7, que é a metade de 34, a raiz quadrada de 289, e assim por diante. Nenhuma destas descrições oferece alguma pista sobre o que seria a qualidade intrínseca essencial de 17, ou está mais próxima dela do que quaisquer outras descrições que venhamos a imaginar. O mesmo se dá com mesas, cadeiras, quarks, estrelas, disciplinas acadêmicas, seres humanos: “*não há nada a ser conhecido a respeito deles exceto uma inicialmente grande, e eternamente expansiva, teia de relações com outros objetos*” (Rorty, 1999: 53; tradução livre).

A idéia de que mesas, cadeiras, quarks, estrelas e disciplinas acadêmicas não possuem uma densidade ontológica particular (ou única) causa algum estranhamento, que no entanto não se compara ao choque que o mesmo raciocínio costuma gerar quando aplicado a seres humanos. Há boas razões para isso. Algumas das conquistas que nos são mais caras, como a declaração dos direitos universais do homem, parecem indissociáveis do conceito de natureza humana. Além disso, segundo Rorty, ele garante uma espécie de conforto metafísico do qual evidentemente temos dificuldade em nos desapegar.

A noção de natureza humana como uma estrutura interna que conduz todos os membros da espécie a convergir para o mesmo ponto, a reconhecer as mesmas teorias, virtudes e obras de arte enquanto dignas de honra, nos assegura que, mesmo se os persas tivessem vencido, as artes e as ciências dos gregos teriam cedo ou tarde aparecido em outra parte. Ela nos assegura que mesmo se os burocratas orwellianos do terror permanecessem no poder por mil anos, as realizações das democracias ocidentais se duplicariam por nossos descendentes remotos. Ela nos assegura que o “homem predominará”, que algo racional como *nossa* visão de mundo, *nossas* virtudes, *nossas* artes viriam à tona novamente, sempre que os seres humanos fossem deixados sozinhos para cultivar sua natureza interna (Rorty, 2002: 48-9; itálicos do autor).

É sem dúvida mais confortável convivermos com a noção de que os seres humanos, de todas as épocas e lugares, compartilham um mesmo núcleo estrutural comum. Pois ela nos provê um padrão último ao qual recorrer, um critério unificado e sólido; ela nos dá a segurança de saber que, ao fim e ao cabo, temos um “porto seguro” imutável e eternamente válido sobre o qual ancorar nossos projetos, desejos ou convicções. Rorty, entretanto, acredita que faríamos melhor em abandonar esta âncora metafísica – como toda âncora, esta também imobiliza. E imobiliza no pior sentido do termo: não facilita ou permite a invenção, a mudança, a continuação da caminhada. Se continuarmos agarrados à idéia de natureza humana, ficaremos para sempre imersos em questões do tipo “quem somos?”, e assim desperdiçaremos nossa energia filosófica tentando alcançar respostas irrefutáveis, definitivas, que nunca virão.

Segundo Rorty, Freud foi um pensador decisivo na colocação de uma nova maneira de pensar a natureza humana^x, em função das implicações anti-essencialistas de sua teoria.

Este não é o lugar para examinar em detalhes a obra freudiana, salvo para ressaltar que a redescrição do sujeito operada no âmbito da teoria psicanalítica coloca a imagem de uma nova subjetividade, uma subjetividade *descentrada*. Quando Freud diz, por exemplo, que o eu, o sujeito consciente, “não é o mestre nem mesmo em sua própria casa” (Freud *apud* Rorty, 2002: 193), está ajudando a desconstruir a idéia de que nós possuímos um núcleo estrutural imutável. “Freud”, assinala Rorty, “desarticula todas as distinções tradicionais entre o superior e o inferior, o essencial e o acidental, o central e o periférico. Deixa-nos um eu que é uma trama de contingências, e não um sistema ao menos potencialmente bem ordenado de faculdades” (Rorty, 2007: 71). Influenciado pela leitura que Davidson faz de Freud, Rorty propõe que pensemos no sujeito como uma rede de crenças e desejos que está em constante movimento e interação com outros sujeitos, de modo a formar novas redes de crenças e desejos, e assim sucessivamente (Rorty, 2002). Ao adotar tal concepção de sujeito, o neopragmatismo retira grande parte do peso e do sentido da questão “Quem eu sou?”, ao mesmo tempo em que os acrescenta à outra questão, “Em que posso me tornar?”.

Eis, de novo, o mesmo movimento, a mesma abertura, a mesma ênfase: assim como há mais desvantagens do que lucros em procurar os fundamentos do conhecimento, ou a representação da realidade como ela é em si mesma, também os prejuízos não compensam as benesses de se mergulhar em busca da essência definidora da humanidade. E assim como podemos e devemos nos preocupar em usar a linguagem e o conhecimento para resolver problemas contingentes, particulares, com isso ajudando a tornar a vida um pouco melhor, quiçá menos sofrida, também devemos perseguir ativamente o objetivo de nos tornarmos “versões melhoradas de nós mesmos”. Tal deve ser a tarefa da filosofia, segundo a visão de Rorty – oferecer redescrições úteis aos nossos propósitos atuais, e imaginar propósitos outros cuja fertilidade de perspectiva, embora impossível de ser completamente captada *a priori*, inspire a busca por aperfeiçoamento.

De volta a Tarde: a filosofia e o futuro

Em uma nota de rodapé de um artigo apropriadamente intitulado “*A world without substances or essences*”, Rorty anota o seguinte:

My hunch is that the twentieth century will be seen by historians of philosophy as the period in which a kind of neo-Leibnizian panrelationism was developed in various different idioms – a panrelationism which restates Leibniz’s point that each monad is nothing but all the other monads seen from a certain perspective, each substance nothing but its relation to all other substances (Rorty, 1999: 70).

O neopragmatismo rortiano é um dos “idiomas” deste panrelacionismo anti-essencialista e anti-metafísico característicos da filosofia do século XX. O

neomonadologismo de Gabriel Tarde é outro: trata-se de uma filosofia (e sociologia) que pretende destituir o verbo *ser* de seu privilégio epistemológico, retirá-lo de sua posição central de nosso vocabulário. Uma exploração minuciosa dos aspectos filosóficos do pensamento de Tarde está além das possibilidades deste artigo, e talvez fosse até desnecessária, dados os propósitos aqui delineados. Importa, isto sim, observar algumas de suas principais idéias, tendo em mente as implicações das propostas de Rorty que acabamos de ver.

O ponto de partida de Gabriel Tarde são os avanços da química, física e biologia de sua época. Com efeito, Tarde observa diversas pesquisas levadas a cabo no interior de tais disciplinas para delas extrair um padrão, uma orientação fundamental, um rumo convergente de investigação. Analisando a física newtoniana, as descobertas de Louis Pasteur, a teoria celular de Schwann, os estudos de química elementar de Wurtz, entre outros autores, Tarde aponta uma característica que lhes seria comum, o movimento em direção ao infinitesimal. Está absolutamente convencido disto: “Que concluir daí [dos exemplos listados], senão que o infinitamente pequeno, ou seja, o elemento, é a fonte e a meta, a substância e a razão de tudo?” (Tarde, 2007: 60). A ciência como um todo tendia a “pulverizar o universo, a multiplicar indefinidamente os seres” (*ibidem*: 63), e nisto residia sua superioridade em relação à filosofia: enquanto cientistas se debruçavam principalmente sobre as *relações* entre as partes infinitesimais dos agentes, obtendo progressos formidáveis de conhecimento, filósofos permaneciam refêns de um essencialismo imobilizador. Todo o esforço de Tarde será então para colocar a filosofia no caminho da ciência, para dotá-la de um vocabulário que a permitisse acompanhar o movimento em direção às relações infinitesimais entre agentes também infinitesimais.

Daí a recuperação da monadologia de Leibniz. Mônadas, na concepção tardiana, designam as forças constitutivas das coisas; são “esferas de ação” absolutamente singulares e no entanto múltiplas, variadas, diferenciadas. “*Existir é diferir*”, escreve Tarde, e a diferença é a única característica que as mônadas têm em comum. Uma mônada não existe senão em sua diferença em relação as outras. Isto a que chamamos de identidade não seria senão uma espécie, “e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse” (Tarde, 2007: 98). Assim, Tarde opera uma dessubstancialização de todos os elementos que compõem o mundo: átomos, cadeiras, mesas, homens, estrelas etc. Uma mônada não possui essência, ou melhor, sua única essência é o abrir-se para uma miríade de relações com outras mônadas. Mônadas se interpenetram, se apropriam mutuamente, e isso de tal

maneira que uma mônada nada é e nada pode sem a interação com outras mônadas. A apropriação é pois uma relação constituinte, uma estrutura estruturalizante. “Tarde”, observa Lazzarato, “descobre na mônada a idéia de uma multiplicidade de relações que não dependem nem do sujeito, nem do objeto, mas que os constituem, que os geram, que os fazem emergir” (Lazzarato, 2006: 30).

Para Tarde, cada coisa, por mais infinitesimal que seja, já é uma sociedade. O mundo, portanto, não se divide entre sujeito e objeto; o que existe é um tecido de relações que não cessa de se recombinar de maneiras novas, diferentes e sempre imprevisíveis. Nessa perspectiva, a sociedade não seria uma coisa, como queria Durkheim; ao contrário, cada coisa é que seria, em si mesma, uma sociedade. Isto, contudo, não significa que Tarde substitua “a sociedade pelas indivíduos como quem troca o todo pelas partes”, como assinala Viana Vargas (2007: 15). Trata-se antes de observar as multidões, não a totalidade, mas sabendo que “social” significa toda e qualquer modalidade de associação; sabendo, pois, que o próprio social é uma relação. Mas então como definir o que é a sociedade? O próprio Tarde responde: é a “possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (Tarde, 2007: 112).

Contra o marxismo, Tarde argumenta que a constituição do ser é um processo anterior ao funcionamento da economia, que não depende do modo de produção. O ser é pura potência, cuja efetuação é aberta em possibilidades infinitas; toda a ênfase está na liberdade da ação individual. É o que também nota Lazzarato, quando comenta que “ao propor uma dinâmica constitutiva fundada sobre as ações individuais (singulares) e uma coordenação imanente entre elas, Tarde restitui aos indivíduos a liberdade e a autonomia e abre o processo dessa coordenação à indeterminação e à imprevisibilidade da ação” (Lazzarato, 2006: 52). Mas de que indivíduo está-se a falar? Ou, para usar a expressão de Vargas, “onde, afinal, Tarde situa o humano”? (Vargas, 2007: 24). Certamente em nenhuma essência, em nenhuma substância fundadora imóvel e imutável. O ser não se define pelo verbo ser, mas pelo *haver* – o que nos remete à idéia relacional de possessão, de apropriação. O que define o humano é, assim, uma perspectiva. Com mais este passo, Tarde procura desfazer-se do dualismo cartesiano: “Em vez do famoso *cogito ergo sum*, eu diria de bom grado: “*Desejo, creio, logo hei*” (Tarde, 2007: 114; itálicos do autor).

Eis que finalmente estamos em posição de reencontrar o neopragmatismo rortiano. Então não vimos que, também para Rorty, o sujeito é uma rede de crenças e desejos? Não vimos que, no ato de pensar o sujeito, bem como qualquer outro artefato ou ser vivo do mundo, faríamos melhor em abandonar a busca por uma essência supostamente dada,

assumindo ao invés disso que tudo de que dispomos para trabalhar são relações, como as que se encontram entre números? Numa passagem que poderia estar em qualquer livro de Rorty, diz Tarde: “Reconhecer que se ignora o que é o ser em si de uma pedra, de um vegetal, e ao mesmo tempo obstinar-se em dizer que ele é, é logicamente insustentável” (Tarde, 2007: 65). Sua preocupação, como se vê, não estava em dar prosseguimento ao velho sonho metafísico de atingir o núcleo central, fundamental, das coisas do mundo, e despejar sobre eles A Última Descrição, insubstituível posto que irrefutável; nada disso. Ao contrário, Tarde reconhecia a impropriedade de utilizar um vocabulário que se apóia em noções como “essência”, “sujeito” e “objeto”, e a necessidade de substituí-lo por outro, que enfatiza o primado do relacional. Mas a maneira através da qual ele perseguiu seu objetivo é, olhando em retrospecto, problemática.

Como homem de seu tempo, Tarde estava imerso na idéia de *lei*. Poder-se-ia dizer, em termos kuhnianos, que ele operava dentro de um paradigma no qual a noção de lei era central, para não dizer indispensável, à toda alegação de conhecimento. É como se Tarde precisasse estar na companhia segura de químicos, físicos e biólogos para reivindicar validade para suas idéias e legitimidade para si próprio. O *zeitgeist* incontornável, a atmosfera intelectual da Europa do final do século XIX fazendo sentir todo o seu peso: Tarde acaba por confiar aos programas de pesquisas das *hard sciences* então em desenvolvimento o fundamento de seu projeto filosófico. Hoje estamos suficientemente prevenidos quanto aos riscos de fundamentar uma filosofia, qualquer filosofia, na rocha supostamente sólida do conhecimento empírico. A idéia de pedir às ciências exatas uma espécie de carimbo de validade para nossas alegações filosóficas não faz mais sentido, como também não faz sentido a noção de que todas as disciplinas do saber percorreriam juntas um mesmo caminho, orientado numa única direção. Tarde tomou por Verdade absoluta aquilo que era apenas o paradigma de sua época, e se sabemos atualmente que suas premissas estavam equivocadas, sabemos igualmente que a fertilidade de suas conclusões permanecem, ganhando cada vez mais força e ressonância. Não precisamos enxergar a tendência ao infinitesimal como uma lei necessária e inescapável para reconhecer a validade do panrelacionismo; basta que estejamos familiarizados, por exemplo, com argumentos anti-fundacionistas e anti-dualistas como os expressos por Rorty.

Seguindo Rorty, podemos ler Tarde como um pensador que propõe metáforas úteis, e não como um filósofo que, tendo baseado sua doutrina na ciência, garantiu-lhe toda a correção possível, ou toda a legitimação de que necessitava. Tarde poderia então ser visto

como um poeta na acepção rortyana da palavra, isto é, alguém que desenvolve um novo vocabulário, através do qual somos levados a enxergar a realidade por um ângulo inédito, uma perspectiva original. E isto, diz Rorty, é o que de melhor podemos esperar de um pensador – não resolver todos os problemas herdados de vocabulários passados, mas propor vocabulários alternativos, com isso dissolvendo as dificuldades e limitações antigas. Mas o próprio Rorty é um pensador deste tipo; também ele nos oferece a imagem de uma atividade filosófica muito mais rica e relevante à vida dos homens. Digamos simplesmente então que tanto Tarde quanto Rorty são filósofos-poetas que nos arrancam da busca por um passado idealizado, perfeito, uma origem pura e intocada – a busca pela essência, pela correspondência às coisas como elas são em si mesmas – e nos arremessam em direção à multiplicidade infinita e sempre aberta de possibilidades, possibilidades estas que dizem respeito às formas através das quais as coisas e os homens se ligam, se confundem, se fecundam mutuamente. Por outras palavras, se há um *telos* neste fazer filosófico, não é o de um movimento convergente em direção a uma Verdade que sempre esteve lá, apenas esperando mentes sagazes o bastante para descobri-la, mas antes um movimento em direção à liberdade, um processo interminável de colocar novas perguntas para novos dilemas, uma investigação que não cessa de interrogar a si própria.

Resumindo a questão com a ironia típica dos provocadores argutos, Rorty afirma que não consegue “imaginar um momento no qual a raça humana poderia olhar para trás e dizer: ‘Bem, agora que nós finalmente chegamos à verdade, podemos relaxar’” (Rorty, 2002: 60). Tarde o complementa, dizendo:

Mas esperem um pouco. A ciência não poderia ser a última palavra do progresso. Suponhamo-la acabada, completa, reunida em um catecismo definitivo que se alojaria facilmente em um canto de todas as memórias: restaria no cérebro humano imensamente mais energia disponível para outros empregos do que podemos imaginar atualmente. Então ficaria claro que a sistematização consumada e a propagação universal da ortodoxia científica tiveram por última e suprema razão de ser o desenvolvimento extraordinário de hipóteses, de heresias filosóficas, de sistemas pessoais e indefinidamente multiplicados, de fantasias líricas e dramáticas extraordinárias, nos quais se satisfaria plenamente em cada espírito, graças ao saber impessoal, a necessidade profunda de universalizar sua nuança especial, de imprimir no mundo sua marca. A inteligência levada ao extremo acabará por ser apenas um manual prático de imaginação (Tarde, 2007: 100).

Referências Bibliográficas

- BEZERRA JR., Benilton. O lugar do corpo na experiência do sentido: uma perspectiva pragmática. In: BEZERRA JR., Benilton e PLASTINO, Carlos Alberto (orgs.) *Corpo, Afeto, Linguagem. A questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Livros Técnicos e Científicos (LTC), 1989.
- GHIRALDELLI Jr., Paulo. *O que é pragmatismo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- _____. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.
- GUIGNON, Charles e HILEY, David R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: GUIGNON & HILEY (orgs.). *Richard Rorty [Contemporary Philosophy in Focus]*. Cambridge University Press, 2003.
- HAACK, Susan. Vulgar pragmatism: an unedifying project. In: SAATKAMP, Herman J. (ed.). *Rorty & Pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995.
- LAZZARATO, Mauricio. *As Revoluções do Capitalismo*. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, 2006.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- NORRIS, Christopher. *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Oxford: Blackwell, 1997.
- POGEBRINSCHI, Thamy. Será o neopragmatismo pragmatista? Interpelando Richard Rorty. In: *Novos estudos – CEBRAP*: março 2006, no.74, p.125-138. Disponível em: www.scielo.br
- POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Verdade e Progresso*. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Escritos filosóficos 2. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007.
- _____. *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books, 1999.

_____. Relativismo. Encontrar e Fabricar. In: CICERO, Antonio e SALOMÃO, Wally (orgs.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac e Naif, 2007.
VARGAS, Eduardo Viana. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac e Naif, 2007.

Notas

- 1 - As aproximações entre o pragmatismo de William James e a monadologia de Gabriel Tarde foram analisadas por David Lapoujade em seu livro “*William James: empirisme et pragmatisme*” (Lazarato, 2006: 50).
- 2 - O neopragmatismo rortiano submete a tradição da qual se pretende herdeiro a uma torção tão radical, que talvez seja mais prudente observá-lo como estabelecendo mais rupturas com a filosofia pragmática do que continuidades com ela. Ao contrário dos primeiros pragmatistas, em cujas obras o conceito de experiência ocupava um lugar central, Rorty dá primazia à linguagem (Ghiraldelli, 2007). Mais ainda, sua filosofia é radicalmente anti-realista, o que também evidencia a distância que assume em relação ao pragmatismo tradicional de corte realista, sobretudo o de Peirce. Tais diferenças fundamentais tornam, na melhor das hipóteses, problemática a filiação da filosofia rortiana ao pragmatismo clássico (Poggebrinschi, 2005); na pior, Rorty é acusado de haver vulgarizado, de forma um tanto equivocada, o modo pragmático de pensar daqueles autores (Haack, 1995).
- 3 - A ênfase na negação é proposital: o intuito é apenas lembrar a importância dos argumentos céticos na formação do pensamento moderno. A este respeito, ver o clássico trabalho de Popkin (2000).
- 4 - Minha leitura de Sellars deve bastante ao artigo “O lugar do corpo na experiência do sentido: uma perspectiva pragmática”, de Benilton Bezerra Jr. (2001). O exemplo que utilizo na sequência para ilustrar a tese de Sellars foi retirado deste artigo.
- 5 - Para uma exposição introdutória do argumento quineano contra a distinção analítico-sintético, ver Ghiraldelli Jr., 2001.
- 6 - Creio que um bom exemplo deste raciocínio pode ser encontrado numa passagem na qual Foucault comenta que uma proposição deve satisfazer certos requisitos para poder pertencer ao que é aceito como o “verdadeiro” de seu tempo: “Mendel dizia a verdade, mas não estava ‘no verdadeiro’ do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso toda

uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse ‘no verdadeiro’ e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte) exatas” (Foucault, 2005: 35).

7 - Para uma introdução ao argumento de Davidson, ver Ghiraldelli Jr., 2001 (especialmente cap. 3 da seção III). Alguns dos principais artigos de Davidson, inclusive este ao qual faço referência (“*On the very idea of a conceptual scheme*”) encontram-se traduzidos no Portal Brasileiro de Filosofia, site de Ghiraldelli (www.filosofia.pro.br).

8 - Esta afirmação pode ser tomada, e frequentemente o foi, como uma espécie de idealismo lingüístico. Mas não se trata disso: é claro que a realidade do mundo físico existe independentemente de nossa linguagem. O que Rorty diz é que o mundo tem uma existência anterior a nós – mas não as descrições do mundo. “Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo” (Rorty, 2007: 28) O mundo simplesmente é o mundo. Aquilo que chamamos “verdade” é uma propriedade de frases, e frases só existem dentro de vocabulários, isto é, dentro do repertório de conceitos, idéias e metáforas que usamos para descrever a realidade. O mundo pode fazer com que nós sustentemos uma determinada crença, mas ele não propõe uma linguagem ou vocabulário através do qual nós possamos fazer isso.

9 - Não deveríamos apenas abandonar a pretensão de achar tais respostas, diz Rorty. Deveríamos também e sobretudo evitar colocar tais perguntas. O propósito ou a meta da investigação não pode ser atingir A Verdade, mas “chegar a um acordo entre os seres humanos sobre o que fazer, criar um consenso sobre os fins a serem atingidos e os meios a serem usados para isso” (Rorty, 1994: 125).

10 - Gostaria de acrescentar um outro, Clifford Geertz. Creio que o ataque de Geertz (1989) à noção de natureza humana é um dos argumentos mais inteligentes e bem sucedidos de que dispomos até aqui nesta questão. Com efeito, Geertz assinala que todas as sociedades apresentam alguma forma de moral, de religião, ou de estrutura familiar – mas acrescenta que estas formas de construções morais, práticas religiosas e estruturas familiares são tão diferentes entre si, que só seria possível reuni-las sob um mesmo conceito, de vigência universal, valendo-se de uma generalização tão larga que o próprio conceito perderia rigor científico, porque demasiadamente abstrato. É como se Geertz estivesse nos dizendo que, se o que se deseja é uma definição de natureza humana, então ela resulta falha, dado que uma definição científica vagamente abstrata é uma contradição em seus próprios termos: tem pouco valor explicativo. Assim, Geertz nos ensinou a pensar que a busca por uma suposta “essência” ou “natureza humana” era na verdade uma busca metafísica por uma entidade metafísica – o Homem – e que, em fazendo isso, estávamos deixando de apreciar as entidades empíricas com as quais nos defrontamos diariamente nas ruas, nos jornais, nas etnografias: os homens.

i
ii
iii
iv
v
vi
vii
viii

ix
x