

¿Qué es una sociedad? De la filosofía de las apropiaciones a la sociología en la obra de Gabriel Tarde¹

What is a Society? Gabriel Tarde's Philosophy of Appropriations

José GARCÍA MOLINA

Universidad de Castilla-La Mancha
jose.gmolina@uclm.es

Recibido: 26.1.10

Aprobado definitivamente: 8.6.10

RESUMEN

Hace apenas una década Gabriel Tarde era desconocido para la mayoría de profesores e investigadores de las ciencias sociales o la filosofía. Asistimos, en el nuevo milenio, a una multiplicación exponencial de las referencias a su pensamiento y obra. “El regreso de Tarde” propicia diferentes preguntas que obligan a análisis alejados de fáciles hagiografías, de abusivas apropiaciones o rechazos y de otros peligros comunes a toda exhumación de un *corpus enterrado*. Por todo ello, el presente artículo persigue dos objetivos. Primero, presentar esquemáticamente el sistema filosófico de Tarde. Su “*ontologie de l’avoir*”, *la otra metafísica*, propia de ciertos pensadores europeos de finales del siglo XIX, desemboca en un vitalismo que se opone a cualquier totalización o clausura física, biológica o social. La neo-monadología tardeana y sus derivaciones sociológicas se deducen de ciertas vías metafísicas sobre la naturaleza del universo, de los elementos que lo componen y de la perpetua acción que ejercen unos sobre otros. Ontología del tener, sostenida en un psicomorfismo y sociomorfismo universal, que sustituye a la tradicional ontología del ser y presenta una original forma de cartografía de la constitución de las sociedades. En segundo lugar, señalaremos algunas intuiciones acerca de los usos de Tarde. Su vuelta puede ser pensada como moda que rescata y consume “antiguos autores menores” alegando el agotamiento de los paradigmas hegemónicos clásicos; pero también como política de memoria y restitución de saberes sometidos/olvidados por el concurso de lógicas más poderosas. La pregunta más urgente es a nuestro juicio: ¿para qué sirve el renacido Tarde? Apuntamos apenas amagos de respuesta. Lejos de cerrar las preguntas pretendemos reabrir las en la dirección de un trabajo más amplio y detenido que ya está en marcha.

PALABRAS CLAVE: Gabriel Tarde, ontología, neo-monadología, diferencia, apropiación, asociación, social.

¹ El presente texto es un avance de una investigación más amplia sobre la obra filosófica y sociológica de Gabriel Tarde. También se hace eco del marco teórico general de los últimos trabajos de I+D desarrollados desde el GRECS (Grup de Recerca en Exclusió i Control Socials) del que el autor del mismo forma parte.

1. INTRODUCCIÓN

Hace apenas una década que el nombre y la obra de Gabriel Tarde ha vuelto a entrar en los circuitos del conocimiento filosófico y sociológico de los que, a lo largo de la mayor parte del siglo XX, había permanecido exiliado. Ya no es extraño encontrar sus textos en librerías, escuchar su nombre en conferencias o dedicarle artículos en revistas especializadas. El amplio desconocimiento de su obra resulta desconcertante si se tiene en cuenta que su prolífica actividad fue recompensada con el éxito profesional e intelectual incluso más allá del territorio francés.² Entre otras muchas cosas Tarde participó en sonados debates científicos e intelectuales contra las ideas de Lombroso en criminología y de Durkheim en sociología; en 1984 fue llamado a París para ocupar el puesto de director de la estadística judicial del Ministerio de Justicia y, finalmente, en 1900 accedió al puesto de profesor en el prestigioso *Collège de France*, cátedra de *Philosophie moderne*, al ganar el concurso a Henri Bergson, quien ya contaba entonces con un reconocimiento intelectual unánime. Lejos de enemistarles el incidente estrechó unos lazos intelectuales y personales forjados al calor de lecturas mutuas y encuentros mantenidos desde la llegada de Tarde a París.

El contrastado desconocimiento que en nuestras aulas y librerías hay de la figura y obra de Gabriel Tarde respecto a otros sociólogos de la época invita a un extenso análisis que las limitaciones propias a un artículo impiden. En esta tesitura nos contentaremos con ser capaces de presentar las líneas generales de sus intuiciones filosóficas y su propuesta sociológica, pequeñas revoluciones del pensamiento en una época gobernada por la hegemonía del positivismo y el evolucionismo. Recorreremos el mapa de la constitución de una ontología que, a nuestro juicio, merece formar parte de aquella línea secreta que Deleuze (1996:14) estableció entre Lucrecio y Spinoza, desde Hume hasta Nietzsche o Bergson. Pensadores del impulso, de los afectos y la

relación que atraviesa a todos los seres del universo; pensadores críticos con el racionalismo abstracto y abstruso que trocea la duración de la vida imponiendo separaciones y detenciones donde no hay más que relaciones y continuidad. Una filosofía que, al parecer de Latour (2006), constituye el antecedente privilegiado de toda “sociología de las asociaciones” y, por extensión, de su propia Teoría del Actor Red. Una forma de practicar la sociología que, lejos de presuponer lo social como marco dado que explicaría las semejanzas de los individuos que las conforman, se dedica pacientemente a rastrear las señales que los procesos de agregación dejan en su devenir. Para un pensador como Tarde lo social no puede presuponerse porque es justamente lo social aquello que debe ser explicado en su permanente hacerse —ensamblarse diría Latour— mediante un infinito proceso de invención-imitación-oposición-adaptación de creencias y deseos. Podremos entonces extender la filosofía de las apropiaciones de Tarde hasta sus consecuencias sociológicas, las mismas que le valieron el sonado enfrentamiento con Émile Durkheim y la escuela de *l'Anné sociologique* en el intento por inscribir la particularidad de la sociología como ciencia en el marco histórico-geográfico de la Francia de finales del siglo XIX y principios del XX.

Otras preguntas flotan en la contemporánea atmósfera de recuperación de la figura y la obra de Tarde: ¿a qué es debida esta nueva Tardomanía? (Mucchielli, 2003) ¿Se trata de una moda que rescata del pasado viejos discursos perdidos para consumirlos? ¿Certifica su vuelta el agotamiento de los paradigmas clásicos y/o cierta imposibilidad para generar ideas nuevas? ¿Estamos, al contrario, ante un ejercicio de memoria y restitución de saberes casi olvidados o, parafraseando a Michel Foucault, ante la insurrección de un “saber sometido”? Finalmente, ¿a qué y a quién sirve el renacido Tarde? ¿Cómo puede funcionar en el presente? Preguntas que abren nuevas preguntas para seguir preguntándonos: ¿por qué llega tan tarde Tarde?

² Los libros y artículos de Tarde conocieron más de cuarenta reseñas en las más distinguidas revistas científicas francesas y europeas y varias de sus obras fueron rápidamente traducidas y publicadas en Inglaterra, Italia, España, Rusia y Estados Unidos. Entre los más célebres de sus comentaristas encontramos a W. James, A. Espinas, E. Durkheim, H. Lévy-Bruhl o G. Simmel.

2. DE LA ONTOLOGÍA DEL SER A LA ONTOLOGÍA DEL TENER

Abordar la filosofía y la sociología tardeanas nos lleva, necesariamente, a la cuestión de los principios del filosofar. ¿Por qué? La historia de la filosofía nos ha mostrado que, desde que Parménides planteara la cuestión del ser, todo aquél que ensaya una ontología necesita partir de un principio ordenador (de un Uno). Platón, y neoplatónicos como Plotino, Proclo o más tarde Agustín, sentaron las bases de la filosofía (a veces metafísica a veces teología, incluso religión) practicada como intento de pensar lo Uno del Ser; necesidad de ordenar el pensamiento de la existencia alrededor de algún principio funda(menta)nte desde el que priorizar, jerarquizar y organizar lo real. Hemos transitado, desde aquellos tiempos hasta nuestros días, las distinciones entre lo Uno y el Ser, Dios y el Ser, el Ser y la Sustancia, Esencia y Existencia, etc. Largo periplo en el que incluso aquellos que renegaron de la metafísica y de cualquier clase de Uno trascendente –el Bien, la Idea, el Motor Inmóvil, el *Cogito*, la Ley, la Voluntad–, prefiriendo partir del caos, la dispersión o la discontinuidad..., acaban apresurándose a tomar otros nombres del Uno: Diferencia, Devenir, Dialéctica, Intuición, etc. (Abraham, 1995:36). Fatalidades del pensamiento que, como ha defendido Alain Badiou a lo largo de su obra, puede afirmar que el Uno no *es*, pero debe aceptar que *hay* uno, porque eliminarlo del pensamiento impide la posibilidad misma de pensar. Un pensamiento sin principios representados en conceptos –por provisorios o paradójicos que sean– que nombren, ordenen y den un sentido a la multiplicidad discreta del mundo, se hace imposible. Hay uno porque hablamos y contamos; porque no tenemos otro recurso para achar lo real que el Uno del orden simbólico.

Gabriel Tarde no fue una excepción a esta regla de juego. Su filosofía de la naturaleza entiende la diferencia como el alfa y el omega del universo; principio y fin del constante devenir del ser, de la existencia. Aunque la diferencia, el movimiento y la idea de cambio ya estaban presentes en el pensamiento filosófico y científico del siglo XIX –podemos seguir su tránsito desde Hegel hasta Nietzsche, de Darwin a Spencer, de Ravaisson a Bergson, etc.– la particularidad de Tarde no es pensar la diferencia, sino la forma en

que esta le conduce a una revolución ontológica y epistemológica en la que la clásica ontología del ser es sustituida por una ontología del tener (“*ontologie de l’avoir*”). Allí donde la primera ha priorizado el ente como elemento primero, originalmente diferenciado y capaz de relaciones en un segundo momento, la segunda entiende que todo lo existente es un producto del perpetuo devenir en relación del ser; el individuo diferenciado es un producto, no un principio. Ontología donde lo existente *es* el propio devenir-en-relación. La multiplicidad discreta del mundo es co-pre-esencia conformada por un infinito movimiento de apropiación-asociación. A pesar de las críticas que muchos han ejercido al supuesto individualismo de Tarde, que tendremos ocasión de revisar, su pensamiento sociológico privilegia las relaciones antes que los individuos, los *entres* antes que los *entes* (García Molina, 2009).

La hipótesis ontológica de la variación y la repetición universal ya está presente en el joven que hacia 1874 redacta un largo manuscrito titulado *La Répétition et l’Évolution des Phénomènes*. Texto inédito, del que lo esencial se dispersa en varios artículos de *Ésais et mélanges sociologiques*, donde se expone por primera vez la declaración de intenciones de su proyecto filosófico y de sus ideas sociológicas. Al amparo de sus maestros, Cournot y Leibniz, el joven Tarde delimita las bases de una filosofía de la naturaleza concebida sobre tres principios de la variación universal: diferencia ontogénica de todos los seres, carácter infinitesimal de lo real e indeterminación de lo real (Milet, 1970). Intuición que llega necesariamente preñada de otra pregunta: si todo es diferente y “difiriente”, ¿cómo explicar las similitudes (la repetición) observables en la naturaleza y las sociedades?

3. LOS TRES PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE TARDE

3.1. DIFERENCIACIÓN ONTOGÉNICA DE LOS SERES

Para Tarde la naturaleza constituye un universo infinito de seres diferenciados del que la germinación permanente de nuevos seres individuales es la prueba irrefutable. El joven ve y cree que todo es

nuevo y diverso en el mundo y se cuestiona por qué después de Heráclito o Empédocles se ha despreciado y borrado la verdad de la diferenciación radical de los seres subyugándola a la similitud y la unidad. Encuentra la respuesta en el apoyo que los partidarios de la similitud y la prevalencia de la identidad encontraron en las matemáticas pitagóricas, ciencia constituida toda ella de similitudes y constantes. Más, paradójicamente, lo que provocó el derrocamiento de la diferencia invierte –gracias a la aparición del cálculo infinitesimal de Newton y Leibniz– el estado de las cosas. Después de Leibniz ya no es posible pensar los valores matemáticos como entidades estables y definidas sino como casos límite, pasajes al límite que introducen modalidades de pensamiento en proceso, observación de tendencias y variaciones. Lo finito, en todos los dominios, no es más que un caso particular de lo infinito; toda entidad estática es solo un momento determinado de un proceso. No hay por qué privilegiar, en el orden ontológico, la similitud frente a la diversidad, la identidad frente a la alteridad. La identidad misma es un producto, caso límite de una diferenciación indefinidamente atenuada. Todo está listo para devolver a la diversidad el lugar de privilegio que siempre meritó. Apoyándose en el cálculo infinitesimal y en el principio de los indiscernibles Tarde asume que todos los seres son diferentes pero llegan a parecerse en sus casos límite, en la integral de sus diferencias.

Una fórmula abandera el pensamiento tardeano: “Existir es diferir, la diferencia, a decir verdad, es en un sentido el lado sustancial de las cosas, lo que ellas tienen a la vez de más propio y de más común. Es preciso partir de allí y preservarse de explicar aquello a lo que todo se reduce, incluida la identidad de la que erróneamente se parte. Porque la identidad no es más que un mínimo y en consecuencia una especie, y una especie infinitamente rara, de diferencia.” (Tarde, 1999:72-73). Decididamente el universo es más rico y pintoresco de lo que lo habían soñado la mayor parte de filósofos y científicos que le precedieron.

3.2. CARÁCTER INFINITESIMAL DE LO REAL

Todo parte de lo infinitesimal y todo vuelve; nada, cosa sorprendente que a no sorprende a nadie, nada aparece súbitamente en la esfera de lo

finito, de lo complejo ni allí se extingue. ¿Qué concluir de ello sino que lo infinitamente pequeño, de otro modo llamado el elemento, es la fuente y el fin, la sustancia y la razón de todo?

G. Tarde. *Monadologie et sociologie*.

El segundo principio es solidario del primero: “existir es integrar lo infinito en lo finito”. Los seres que vemos en el mundo, las individualidades que nos rodean, no son entes absolutamente primeros, sino integraciones de un movimiento infinito que se hace cuerpo en estructuras finitas. La filosofía clásica se ha dejado conducir hacia el error por la falsa evidencia de la identidad de los individuos y, quizás, porque es más fácil pensar desde cada ser concreto recortado del mundo, esquematizando sus formas y particularidades. Pero la esquematización de lo real, su simplificación, no responde a la realidad misma, sino al establecimiento de una mirada científica o disciplinar determinada. La realidad es infinita y, por lo mismo, toda individuación es la resultante desprendida y destacada desde un orden infinitesimal. El avance de las ciencias modernas (especialmente la biología y la química) permite percibir esta verdad ontológica. Los científicos que viven la familiaridad de los laboratorios no albergan dudas acerca de que los “elementos últimos en los que desemboca toda ciencia, el individuo social, la célula viviente, el átomo químico, no son últimos más que para la mirada de su ciencia particular. Ellos mismos son compuestos, lo sabemos...” (Tarde, 1999:36).

Lo esencial a considerar por el pensador y el científico no es el límite, la envoltura, la individualidad misma, sino el foco desde donde el ser se irradia indefinidamente, al menos hasta que los obstáculos exteriores le obligan a detenerse, a estabilizarse en individuos o sociedades. El círculo dibujado señala un recorrido en el que *todo lo que es* existe por estabilización de un movimiento, infinito y continuo, que arranca de la diferencia y tiende a la diferencia. Así, “el principio de integración de lo infinito en lo finito es el operador de una ruptura con todas las teorías que tienden a dar una imagen divisible de la realidad – individuo, célula, átomo.” (Joseph, 1999:14). Las individuaciones son composiciones diversas, estabilizaciones de duración variable de un infinito y continuo movimiento de fuerzas que niega cualquier clase de fatalidad natural o histórica, pasada o futura.

3.3. INDETERMINACIÓN DE LO REAL: LOS POSIBLES

Si “existir es diferir” e “integrar lo infinito en lo finito”, el tercer principio ontológico afirma que “existir es pasar de lo posible a lo real”. La cuestión de los posibles, ampliamente estudiada por los clásicos, la escolástica y aún Leibniz, pero olvidada por sus contemporáneos, vuelve a escena. Ante el empuje del fáctico positivismo filosófico y del evolucionismo social que encaja los hechos en un encadenamiento determinado Tarde se pregunta cómo dar a la idea de posibilidad un sentido y alcance legítimos. Considera entonces que al explicar los hechos por las propiedades y las fuerzas –no por los hechos mismos- y al estudiar sus relaciones mutuas, descubrimos tanto la fuente de las existencias reales como la de las condicionales. No podemos afirmar la necesidad efectiva de los hechos que resultan de las relaciones sin afirmar al mismo tiempo la existencia de otros hechos que quizás no han sido nunca, ni serán, pero que hubieran podido ser si otros encuentros se hubiesen producido. Operación que dispone un territorio para el pensamiento condicional, en el que preguntarse *si* no es solo lícito, sino útil y necesario. Sin esa fórmula, sin nuestra facultad para cuestionarnos *si*, ninguna ley hubiera sido descubierta. Decir *si* es concebir lo no existente; impulso audaz del espíritu que se emancipa del presente, del pasado, del futuro, en lo racional y lo inteligible: “Toda metafísica está en germen en este monosílabo. Y diré más. Las certitudes de las que hablo constituyen la Ciencia propiamente dicha. Los posibles, tal como yo los entiendo, son el objeto propio de la ciencia.” (Tarde, 1910:11).

Concebir un mundo de simples hechos es una falacia, la mascarada moderna que intenta reducir la potencia al acto y desposeer al espíritu humano de la idea metafísica de lo posible. El positivismo estricto no ha comprendido que para demostrar los hechos siempre ha hecho falta, implícita o explícitamente, afirmar otra cosa distinta a ellos. La ciencia moderna explica los fenómenos por propiedades elementales,

posibilidades realizables o no realizables en tanto la cosa es al mismo tiempo hecho y fuerza. Los fenómenos son, respecto a sus propiedades, lo mismo que los placeres a los deseos o las riquezas a las necesidades. En el movimiento, efecto de la fuerza, no está toda la fuerza; en la acción nunca está toda la voluntad. Lo posible es un exceso, un más allá de la causa respecto al efecto, un mundo de infinitas virtualidades apartadas pero solidarias del mundo real. La realidad es el consumo, el gasto, la actualización de una parte de lo posible. Real y posible son inseparables, se inter-penetran. Los posibles constituyen la condición de posibilidad de lo existente; mundo de lo que es sin estar, de lo que sin existir puede acontecer. Entonces, ¿por qué no existe todo lo que podría? Porque la infinitud de las posibilidades choca con la finitud del mundo. No todos los posibles pueden realizarse en la existencia y tal imposibilidad alimenta la competencia de las fuerzas, la avidez de infinito de los gérmenes. Luchas y abortos constituyen la vida de lo posible y lo real que observamos a cada paso. De un rincón al otro de la escalera del ser todo progresa por combates y resistencias, por oposiciones. Quien entrevea los fondos de la historia, de la generación de pensamientos, invenciones, sistemas o civilizaciones, verá una formidable conjunción de luchas por imponerse y, consecuentemente, series de posibles destruidas entrando por grados en la noche silenciosa de lo imposible (Tarde, 1910:28-41).

3.4. CREENCIAS Y DESEOS

Debemos preguntarnos finalmente por el impulso, por las fuerzas que animan el universo entero: ¿qué es lo que ese impulso transmite?; ¿qué se mueve en el perpetuo movimiento? La metafísica de Tarde, la otra metafísica (Montebello, 2003), piensa que todo lo moviente puede ser pensado como tránsito de creencias y deseos. Pero creencia y deseo no encuentran, a pesar de su omnipresencia o quizás por ella misma, una definición precisa o definitiva.³ Diseminadas a lo

³ “¿Qué es la creencia? ¿Qué es el deseo? Confieso mi imposibilidad para definirlos. Otros ya han fracasado” (Tarde, 1880:153). Reencontramos aquí el mismo problema de definición precisa que acompaña a toda empresa ontológica o metafísica. Un ejemplo lo encontramos en el concepto de voluntad de poder de Nietzsche. ¿Es la voluntad de poder un principio del ser o es el ser mismo

largo de sus primeros escritos encontramos frecuentes apelaciones a las fuerzas innatas o constitutivas de todo ser, a los resortes primeros de la conciencia, las dos raíces de la vida psicológica, los dos motores de la actividad humana (individual y social), la fuerza plástica y la fuerza funcional, el aspecto intelectual y el aspecto volitivo de la fuerza afectiva que reencontramos en todos los seres... A falta de una definición sólida Tarde se centra en demostrar su perpetuo actuar liberando corrientes y flujos de fuerzas que animan y transforman la existencia, desde el último protista hasta los fenómenos de la vida social.

El animismo o vitalismo tardeano se apoya en la idea de las mónadas de Leibniz para superar ciertas estrecheces de la hipótesis del filósofo de Leipzig. Recurriendo al principio de los indiscernibles y a las aportaciones del cálculo infinitesimal pulveriza y espiritualiza el universo poblándolo de mónadas equipadas de un psiquismo innato y de una innata avidez de expansión y diferenciación. De esta manera extiende la hipótesis leibniziana al menos en dos aspectos. En primer lugar otorga a las mónadas puertas y ventanas y, además, las abre. Las mónadas se relacionan entre ellas, se inter-penetran mediante la apropiación de creencias y deseos, tienen necesidad de sociedad. En segundo lugar, gracias al recurso del psicomorfismo universal, puede renunciar a cualquier tipo de armonía pre-establecida, cualquier Dios garante, ley o fórmula única de evolución del mundo físico, vivo o social, cuestionándose por las condiciones de posibilidad de un espacio intersticial para el desarrollo de la avidez de apropiación de creencias y deseos, de apropiación y constitución de mundos (eso que, en palabras de Latour, 2006, llamaríamos ensamblaje). Hipótesis ontológica que

abre definitivamente la puerta a la explicación de la constitución de lo recíproco, lo colectivo, la sociedad.

Monadologie et sociologie, “el más metafísico de los textos del más filósofo de los sociólogos” (Alliez, 1999:9) inventa una *neo-monadología* que traza fértiles hipótesis acerca de la dinámica del continuo diferir de las monadas.⁴ La mónada tardeana constituye un *clinamen*, inclinación, relación, relaciones de relaciones, fuerzas dinámicas impulsadas por una avidez que tiende a lo que puede. La mónada no es un individuo, es una fuerza, una operación de individuación.⁵ La neo-monadología pone cabeza abajo el problema filosófico y sociológico de la relación del todo a la parte, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo continuo a lo discontinuo. Porque del problema de la *expresión* de la mónada –por mediación de una entidad superior– pasamos al *problema de la constitución* (de lo real, del individuo, de lo social). Los individuos abandonan el estatuto de meras expresiones o representaciones de un ente superior para devenir creadores, agentes infinitesimales, operadores de y en un espacio intersticial hecho de distancias en las que creencias y deseos juegan a expandirse y asimilarse, constituyendo efectos de estabilización parcial que podemos llamar *sociedades*.

“Toda cosa es una sociedad, todo fenómeno es un hecho social” (Tarde, 1999:58), incluso un átomo o un individuo, porque en el universo todo es apropiación, asociación, aumento o descenso de creencias y deseos. Psicomorfismo universal que alcanza toda la existencia física, biológica o social y que deriva, por su mismo impulso a la apropiación-asociación, en socio-morfismo universal. Recordemos: si todo individuo es un compuesto, toda cosa es una sociedad.

(en tanto devenir)? Si la voluntad de poder es principio de la vida (incluso la vida misma), y si recordamos con Zaratustra que la vida es lo que tiene que superarse siempre a sí misma, que lo vivo quiere, antes que nada, dar curso libre a sus fuerzas, las similitudes entre la ontología nietzscheana y la tardeana saltan a la vista. La creencia y el deseo, lejos de su simple conservación y adaptación, buscan expandirse, crecer, apropiarse el universo entero. La voluntad de poder no se limita a la voluntad de existir o de vida porque lo ya vivo no puede desear vivir, sino expandirse, apropiarse, desarrollarse. Voluntad de poder y creencia-deseo son entendidos, contra toda posible acusación de materialismo o substancialismo, como fuerzas capaces de afectar y ser afectadas.

⁴ El término neo-monadología no es empleado nunca por Tarde. Él expresó su opinión de una tendencia de la ciencia moderna y contemporánea hacia la eclosión de una “monadología renovada”. Será A. Bertrand (1904) quien introduzca el concepto de neo-monadología como intento tardeano de superación de la monadología leibniziana y, posteriormente, J. Milet (1970) quien lo popularizará haciendo de él un lugar común de referencia de la posición filosófica de Tarde.

⁵ Tomamos prestada la noción “operación de individuación” de Gilbert Simondon (2005). No es lugar para profundizar en su teoría de la individuación que, a nuestro juicio, muestra grandes analogías con la ontología del tener desarrollada por Tarde.

4. ¿QUÉ ES UNA SOCIEDAD? ¿QUÉ ES LA SOCIOLOGÍA?

“La posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno” (Tarde, 1890:85). Posesión recíproca que cristaliza en vínculos hechos de aumentos y disminuciones de creencias y deseos que conservan su naturaleza. La variación universal se repite, se estabiliza y reproduce gracias a una *causalidad ejemplar* que consiste en la reproducción por similitud de la causa en el efecto y del efecto en la causa. La causalidad ejemplar (la imitación recíproca y universal de creencias y deseos) deviene el principio de inteligibilidad de la formación de asociaciones en el mundo físico (ondulación), biológico (generación) y social (imitación). La repetición no es sólo producción conservadora de lo ya existente, porque al aumentar la cantidad de las transmisiones que se expanden como ondas aumenta la posibilidad de nuevos entrecruzamientos y variaciones (invenciones). Toda homogeneidad puede ser explicada como proceso de asimilación de una novedad (invención) reproducida por repetición voluntaria o forzada de otros agentes (imitación) y que tras dudas y valoraciones (oposición) acaban conformando un nuevo espacio de asociación (adaptación). De este cuadro semántico que aborda el movimiento de constitución de una asociación Tarde privilegia la dupla invención-imitación, verdaderos hilos con los que explicar los *tejidos sociales*. Las cosas y fenómenos sociales pueden ser explicadas recurriendo a las pequeñas invenciones o descubrimientos de un individuo (articulaciones felices o entrecruzamientos novedosos de dos imitaciones anteriores) que vuelven a extenderse y multiplicarse por contagio hasta encontrar su límite, del mismo modo que la onda formada al tirar una piedra en un estanque se propaga hasta encontrar el borde. “Así, la ciencia consiste en considerar una realidad cualquiera bajo estos tres aspectos: las repeticiones, las oposiciones y las

adaptaciones que encierran, y que tantas variaciones, tantas disimetrías, tantas desarmonías impiden ver. No es, en efecto, la relación de causa a efecto el elemento propio del conocimiento científico. [...] La repetición, la oposición y la adaptación: aquí están, lo repito, las tres llaves diferentes de las que la ciencia hace uso para abrir los arcanos del universo. Ella investiga, ante todo, no precisamente las causas, sino las leyes de la repetición, las leyes de la oposición y las leyes de la adaptación de los fenómenos. Son tres clases de leyes que importa no confundir, pero que son tan solidarias como distintas.” (Tarde, 1898:10-11).

Partiendo del principio de la diferencia original y de la repetición universal, el sociólogo debe trabajar para aclarar y explicar cómo y por qué se pasa de un infinitesimal fondo diferenciado a una armonía, cómo se superan las oposiciones para generar colectividades, asociaciones, sociedades: “Socialmente todo son invenciones e imitaciones, y estas son los ríos donde aquellas son las montañas; nada menos sutil, seguro, que esta visión; pero siguiéndola decididamente, sin reservas, desplegándola desde el más pequeño detalle hasta el más completo conjunto de hechos, acaso se observará la conveniencia de poner de relieve todo lo pintoresco y, al lado, toda la simplicidad de la historia, de revelar sus perspectivas tan diversas como un paisaje de rocas o tan regulares como la avenida de un parque. – Esto es aún idealismo, si se quiere, pero idealismo que consiste en explicar la historia por las ideas de sus actores y no por las del historiador.” (Tarde, 1890:3). Mediante este gesto inaugura una microsociología capaz de rastrear el devenir de los elementos conformadores de sociedades.⁶ Usos lingüísticos, creencias religiosas, leyes, ritos, costumbres y modas... todo puede ser explicado siguiendo los incrementos de creencia y deseo que una variación se apropia.

El punto de vista sociológico universal, la posesión recíproca de los elementos de toda

⁶ Deleuze (2005:103) sugiere que habría que relacionar la microfísica del poder de Foucault y la sociología de las estrategias de Bourdieu con la micro-sociología de Tarde, y lo justifica en tanto “el objeto de su micro-sociología eran las relaciones difusas, infinitesimales; ni los grandes conjuntos ni los grandes hombres, sino las pequeñas ideas de los hombres pequeños, una rúbrica de funcionario, una nueva costumbre local, una desviación lingüística, una torsión visual que se propaga. Ello está ligado a lo que Foucault llama un corpus.”

sociedad, puede prestar dos grandes servicios a la ciencia en general y a la sociología en particular. Por un lado, la liberará de las entidades vacías sugeridas por una mala comprensión de las relaciones de condiciones y resultados que, además, substituyen falsamente a los agentes reales. Por otro, la libera de la creencia en la similitud perfecta de los agentes elementales. Ha llegado el momento de saber clasificar el hecho universal: los diversos grados de posesión que marcan el crecimiento o decrecimiento de una sociedad cualquiera. Las sociedades humanas devienen paradigma analógico con el que comprender el universo entero. Si lo grande se explica por lo pequeño, las sociedades humanas ofrecen un espejo inmejorable donde mirar el movimiento de todo lo existente. En ellas, la inter-posesión de las mónadas se hace más evidente gracias a la intimidad de los caracteres transmitidos y compartidos por nosotros mismos. El entrecruzamiento de los vectores de creencia y deseo, sus intensidades y cantidades, constituyen la (invisible) materialidad de la vida social.

En definitiva, el objeto de la sociología pura será “la cantidad social”; esto es, la creencia o el deseo comunicados o comunicables de un individuo a otros individuos (imitación, causalidad ejemplar) sin cambiar por ello de naturaleza. Cabrá descartar los actos no fundados en caracteres puramente sociales como los biológicos (respirar, nutrición o sexuales), psicológicos (reflexionar), mecánicos o físicos (las específicas de las agrupaciones de masas o multitudes agrupadas por pura contigüidad). Si un acto vital o mental deviene social es porque ha recibido alguna huella por virtud de la imitación. Las cantidades sociales no son otra cosa que cantidades psíquicas externalizadas, agrandadas por repetición imitativa y, por ende, la sociología es “una psicología exteriorizada y trascendente”. Sólo en este sentido puede aspirar a ser una ciencia entre las demás ciencias ya que, por el simple hecho

de serlo, viven de la repetición de los fenómenos. “No hay ciencia de lo individual considerado como tal; no hay más que ciencia de lo general, dicho de otra manera, del individuo considerado como repetido o susceptible de ser repetido indefinidamente.” (Tarde, 1898:8).

Una sociedad no tiene fronteras geográficas, apenas las tiene temporales, porque es un conjunto inestable de hombres que interactúan de acuerdo a las mismas ideas y esperanzas, que comparten códigos transmitidos e imitados por todos. La ontología del ser deja paso a una “ecología del tener” (Milet, 1970:168); la “sociología de lo social” deja paso a la “sociología de las asociaciones” (Latour, 2006:17). La sociedad no tiende tanto al establecimiento de una identidad como al desarrollo de socialidades y sociabilidades extensivas. Toda cosa es una sociedad no porque toda cosa esté en una sociedad ya dada, sino porque toda cosa es un compuesto, un ensamblaje, una asociación de creencias y deseos. Conclusión: ni el individuo ni lo social están antes, sino durante o, forzando la mirada, al final de los procesos.

4.1. APUNTES SOBRE LA POLÉMICA TARDE-DURKHEIM⁷

Sin duda alguna las críticas más virulentas de la obra de Tarde salieron de la pluma de Émile Durkheim y, por extensión, de los seguidores de la escuela sociológica formada a su alrededor.⁸ Entre 1888 y 1904 un continuo de artículos, reseñas, cartas y debates da cuenta de la rivalidad intelectual establecida entre ambos. Durkheim atacó con frecuencia los vínculos de Tarde con la filosofía, la metafísica o la literatura –acusándolo de falta de rigor científico– y la preponderancia que otorga al individuo y las fuerzas psicológicas –acusándolo de ser poco sociológico. Por su parte Tarde no tuvo empa-

⁷ Mucho se ha debatido y escrito acerca de esta polémica, de sus motivos, motivaciones y desenlaces. Sin ser exhaustivos podríamos citar a Espinas (1904), Bouglé (1905), Clark (1969), Milet (1970), Besnard (1979 y 1981), Lubek (1981), Favre (1983), Borlandi (1994), Mucchielli (1998 y 2003), Alliez (1999) o Viana Vargas (2000). Por ello antes de caer en una innecesaria y excesiva reiteración nos limitaremos a apuntar algunos de los elementos principales que pudieron motivar la polémica.

⁸ Para profundizar sobre la constitución del grupo durkheimiano y sus estrategias de consolidación y dominio en el terreno de la sociología francesa resulta esencial consultar tres números de la *Revue française de sociologie* coordinados por Ph. Besnard (1976; 1979 y 1981). En ellos se abordan ampliamente las controversias vinculadas a la emergencia de la sociología en la Francia del cambio de siglo.

cho en denunciar la durkheimiana visión panorámica y trascendente de la sociedad, hasta el punto de identificarla con el realismo escolástico. Denuncia la idea de una sociología *en sí* y *por sí* que no es más que un castillo en el aire que paga el precio de su autonomía con la pérdida de la realidad (Tarde, 1999:148). La visión infinitesimal, individual e interactiva defendida por Tarde choca con la panorámica y científico-racionalista de Durkheim. El primero considera que “toda cosa es una sociedad”; el segundo toma “lo social como cosa”, superior y trascendente convirtiendo su fórmula metodológica - “estudiar los hechos sociales como cosas”- en principio ontológico en el que “los hechos sociales son cosas reales” y exteriores a los individuos (Favre, 1983:10). Estamos ante la confrontación entre una sociología de las asociaciones inestables y una sociología de lo social constituido que se revela en la consciencia colectiva impuesta a cada individuo.

La famosa disputa ha sido frecuentemente leída como un conflicto entre paradigmas (en el sentido de Kuhn); choque entre una sociología que intenta funda(menta)rse en un psicologismo individualista y otra que opera desde un psicologismo colectivista. En este escenario los detractores de Tarde lo presentaron como un sociólogo individualista, enfatizando el oxímoron que encierra la fórmula. Pero, aunque es cierto que Tarde defiende la primacía ontológica del individuo (es decir, que la realidad que podemos captar a simple vista está conformada por individuos), cabría problematizar dicha acusación. El individuo tardeano (pensado como mónada) es reenviado a un cuadro de formación de asociaciones, de relaciones mutuales en las que se muestra lo que en él hay de más social: los contagios e imitaciones de creencia y deseo. El individuo humano, como cualquier ser, es tomado como efecto de radiaciones e imitaciones de medidas subjetivas dadas en la interacción (inter-psicológicas/inter-subjetivas), jamás como individuo aislado o interioridad subjetiva. Tarde no aportó nada al campo de la psicología individual (la intra-psicología); no era ese su dominio de estudio. Lo cierto es que, para él, lo

psicológico y lo social son territorios análogos que precisan ser articulados en una inter-psicología capaz de explicar la ontogénesis, los procesos de individuación, de individuos y sociedades. Comprender la constitución de las sociedades, y no concebirlas como antecedendo a la acción de los individuos, precisa estudiar la naturaleza contagiosa de estas dos fuerzas. La herramienta privilegiada para seguir los aumentos de creencia y deseo, la constitución de ideas, prácticas y hábitos sociales, religiosos, políticos comunes, es la estadística. Ella demuestra los cambios en la cantidad de creencias y deseo que saltan de un individuo a otro sin jamás pasar, punto esencial, por la intermediación de una estructura social.

Su reiteración en lo *inter* no evitó que las acusaciones de individualismo llovieran desde las filas de los sociólogos durkheimianos.⁹ ¿Se trata entonces de un simple malentendido? ¿Era imposible comprender que, en un universo infinitesimal, un individuo no puede ser *ente primordial* sino *proceso infinitesimal de individuación por asociación*, por relación? ¿Era imposible asumir que Tarde no pensaba al individuo sino *eso* que en el universo hace que haya individuos; *aquellos* que posibilita el advenimiento de los individuos y las sociedades? ¿Era imposible aceptar que “toda cosa es una sociedad” y “todo fenómeno es un hecho social” porque el individuo es un mundo hecho de muchos mundos? (Tarde, 1895:338).

Algunos autores han visto, y nosotros no estamos en desacuerdo con tal visión, que las diferencias entre ambos pudieran deberse a cierta falta de comprensión mutua. Es decir, nos encontraríamos ante una verdadera disputa surgida de falsos presupuestos. Bruno Karsenti (1991:7-8) afirma que el enfrentamiento entre individualismo y sociologismo fue un malentendido que veló un secreto acuerdo de fondo entre ambos pensadores. Ni uno ni el otro creen que las sociedades estén hechas de otra cosa que individuos, del mismo modo que ninguno piensa que sean simples agregados de individuos (una totalidad obtenida por yuxtaposición de entidades que conservan su integridad). Los dos intenta-

⁹ Un ejemplo, entre otros posibles, lo encontramos en Bouglé (1905).

ron pensar, antes que los términos de la relación, la relación misma como fenómeno específico de la realidad social. La diferencia estriba en que Durkheim piensa que el vínculo entre individuos se hipostasia y constituye una realidad independiente susceptible de imponerse a los individuos mismos. Tarde, sin embargo, se resiste a llevarlo más allá de su lugar inmanente de aparición.

4.2. ¿FALSOS PRESUPUESTOS PARA UNA POLÉMICA VERDADERA?

Es posible que Tarde y Durkheim hicieran oídos sordos a lo que podía acercarlos concentrándose en señalar sus diferencias. Desde las primeras diferencias, surgidas hacia 1885, hasta la muerte de Tarde los ataques se multiplicaron y recrudecieron en declaraciones cruzadas que, además de la disparidad de criterios científicos, metodológicos y/o políticos, denotaron un progresivo enfrentamiento de carácter personal.¹⁰

Algunas de las palabras que Tarde dedicó a su oponente dan cuenta de lo problemático de la relación: “M. Durkheim, soñador tenaz y tranquilamente excesivo, lógico imperturbable, más profundo que justo, capcioso hasta el punto de abusar de sí mismo y demostrarse que sus construcciones *a priori* son verdades de observación, imagina fácilmente fuera la continuidad de desarrollo lógico que él siente en sí mismo.” (1895a:182). O estas otras: “¿En qué entonces el suicidio es propicio para ilustrar y confirmar las teorías del sabio profesor sobre la división social del trabajo, sobre lo normal identificado a lo general, sobre lo individual derivado de lo social sin ninguna reciprocidad, sobre el hecho social esencial que consistiría en la coacción del individuo bajo el yugo de la sociedad exterior y superior a él, suerte de persona divina? No lo vemos a primera vista, y hacía falta este volu-

men para permitirnos no aperebirlo sino comprender como ha podido nacer la ilusión del señor Durkheim. [...] Sea el que sea debo constatar de parte de M.D. un progreso real. En su primera obra no tenía por la teoría de la imitación más que una línea desdeñosa en una nota. En el presente, el ha querido consagrarme todo un capítulo, o, mejor dicho, todo un libro, porque de una punta a la otra su última obra parece escrita contra mí.”¹¹ Aún un último ejemplo para defender que su concepción es “casi la opuesta de aquella de los *evolucionistas unilineales* y también del señor Durkheim: en lugar de explicarlo todo por la pretendida imposición de una *ley de la evolución*, que impele a los fenómenos colectivos a reproducirse, a repetirse idénticamente en un cierto orden, en lugar de explicar así lo *pequeño* por lo *grande*, el detalle por lo mayor, yo explico las similitudes de conjunto por la acumulación de pequeñas acciones elementales, lo grande por lo pequeño, el todo por la parte. Esta manera de ver está destinada a producir en sociología la misma transformación que ha producido en matemáticas la introducción del análisis infinitesimal.” (Tarde, 1898:42).

Durkheim tampoco escatimó “elogios” a su oponente. Incluso después de la muerte de Tarde sigue criticando la pretensión arbitraria y confusa de su inter-psicología aludiendo que sus problemas son “singularmente indeterminados y que se ve mal cómo es posible abordarlos metódicamente. Cómo, por qué procedimientos, por qué experiencias abordar el estudio de un individuo sobre otro individuo, de un individuo sobre una multitud, etc. Vamos a limitarnos, como se ha hecho hasta aquí, a reunir algunas anécdotas libremente comentadas. ¿Es esto hacer obra científica?” (1905: 134).¹²

Como podemos ver en el debate entraron en juego cuestiones personales, científicas y de legitimación disciplinar. En la carrera por institucionalizar la ciencia sociológica en Francia

¹⁰ Los propios hijos de Tarde señalaron que a medida que avanzaban las disputas teóricas, la enemistad entre ellos se hizo más evidente. Hasta 1904, año de la muerte de Tarde, Durkheim redacta al menos doce textos en los que critica sus teorías. Tarde, por su parte, redactó al menos catorce textos críticos con las ideas de su oponente.

¹¹ Extraído de un texto inédito redactado en 1897 y publicado por M. Borlandi y M. Cherkaoui bajo el título “Contre Durkheim à propos de son Suicide” en *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Paris, PUF.

¹² Lubek (1981:374) entiende que la evolución progresiva de Tarde hacia una posición más interaccionista contribuyó, simultáneamente, a polarizar la posición del realismo social de Durkheim donde toda visión psicológica o psico-social es excluida por principio.

Tarde había tomado cierta ventaja tras la publicación de *Les Lois de l'imitation*, pero llegando a la línea de meta resultó perdedor. ¿Podemos entonces asegurar que su “visión débil” de la sociedad fue superada por la convincente rigurosidad de las teorías durkheimianas mucho más acordes a las nuevas condiciones del pensamiento científico-social? ¿Nos encontramos, contrariamente, ante una campaña de depuración y exclusión? Incluso hoy en día las espadas siguen en alto en lo referente al establecimiento de una respuesta. Hay quien piensa que Tarde fue víctima de su propia concepción filosófica y científica, de su pensamiento matizado y poco dogmático cuando no falto de rigor metodológico. Otros, como Viana Vargas (2000:17), piensan que es inexacto afirmar que sus ideas fueran sobrepasadas o desestimadas por obsoletas en razón de nuevas ideas y teorías que llegaron a desenmascarar su inoperancia. Lo intrigante del caso parece apuntar a que más que sobrepasado en lo intelectual fue, al menos aparentemente, ignorado, apartado, silenciado en el ámbito de las revistas científicas y de la academia—instituciones ambas dominadas a partir de ese momento por Durkheim.

Se esté de uno u otro lado, parece que existen criterios objetivos que permiten explicar la derrota de Tarde. Ian Lubek (1981) estableció cinco hipótesis al respecto de las que quisiéramos destacar tres que, a nuestro juicio, alumbran lo acontecido. La primera hipótesis apunta a una confrontación entre paradigmas ejemplares, entre una visión socialista y una visión más liberal de los hechos sociales. Antes incluso de la publicación de *Les Lois de l'imitation*, en 1888, ambos publican sendos artículos en el mismo número de la *Revue d'Économie Politique*. Clarificando y resumiendo el programa económico de Schaeffle, Durkheim intenta combatir las tendencias dispersivas que engendran el individualismo; Tarde, en cambio, se decanta por pensar que “a pesar de la avalancha socialista que se prepara, el individualis-

mo liberalista no podría desfallecer y renacerá finalmente bajo formas más altas.” (Tarde, 1888:576).

La segunda hipótesis apunta a la falta de apoyo de una comunidad paradigmática de las tesis de Tarde. Durkheim supo rodearse de colaboradores y generar a su alrededor un importante sostén institucional que aseguraba discípulos y la difusión de sus ideas. Tarde prefirió pensar e investigar en soledad y aunque plantó fértiles simientes, que brotaron en su tiempo, no se materializaron en investigaciones colegiadas y avaladas por el racionalismo experimental y la visión científica que el aire de los tiempos venía exigiendo. El pecado de Tarde es haber sido demasiado filosófico, un pensador solitario, en una época en la que la sociología busca institucionalizarse al abrigo de un pensamiento social autónomo, científico y colegiado. Mucchielli (1998:42) afirma que a pesar de gozar en vida de todos los medios y posibilidades para formar discípulos y vincularse a la red universitaria, él mismo no lo quiso y prefirió permanecer solo, dando continuidad a la reflexión íntima y solitaria que le acompañó desde joven.¹³ En cualquier caso, también cabría contemplar, como lo hace Lubek (1981:376), que las condiciones de la enseñanza de Tarde no eran, ni mucho menos, parecidas a las de Durkheim: “A pesar del entusiasmo de su asistencia, Tarde no encuentra discípulos o alumnos. Enseñando fuera de los marcos universitarios clásicos, Tarde resta un *one man show* sin paradigma/comunidad para prolongar su pensamiento. Por el contrario, Durkheim, Bouglé y los otros miembros de *l'Année Sociologique* tienen los medios para difundir sus ideas en su revista o a través de una enseñanza universitaria”. Ciertamente el grupo durkheimiano supo aprovechar la progresiva profesionalización de la universidad francesa operada a finales del siglo XIX, especialmente durante la III República, introduciendo en el proceso a la sociología como disciplina autónoma. Tarde gozó de la posibilidad de publicar a lo largo de

¹³ No parece desacertada esta afirmación máxime cuando sabemos que Tarde estuvo ampliamente implicado en la redacción y edición de revistas científicas y fue profesor en l'École libre des Sciences Politiques (1896), en el Collège de France (1900), en el Collège libre des Sciences Sociales (1902) y en l'École Russe de Hautes Études (1902). Más cuestionable nos parece su insistencia en afirmar que la victoria durkheimiana se juega antes en el plano intelectual que en el institucional, y que de tal superioridad intelectual se desprenden los alineamientos en torno a Durkheim, incluso de algunos admiradores de Tarde.

toda su vida en las revistas de sus amigos Ribot, Lacassagne y Worms, pero se mantuvo siempre más cerca de la antigua figura del erudito solitario que de la del intelectual comprometido de la III República.

El clima político de la época alumbró la tercera hipótesis. El *Affaire Dreyfus* promovió en Francia la aparición de numerosos movimientos políticos y sociales que, más allá del propio caso, encontraron en las ideas colectivistas, comunitaristas, cooperativas y sindicalistas una manera de enfrentarse al *laissez-faire* del liberalismo político y económico. Las tesis y el compromiso de Durkheim parecen más apropiados y compatibles con el aire de los tiempos que el simple análisis que le dedica Tarde.¹⁴

En esta tesitura se ha acusado generalmente a Tarde de comulgar con el catolicismo en cuestiones religiosas y con el liberalismo en cuestiones políticas. Quizás sea cierto, pero jamás militó ni se postuló públicamente en ninguno de los dos ámbitos. Tan notorias son sus reticencias frente al socialismo como sus críticas al liberalismo económico. Clark (1969:509) definió a Tarde como moderadamente religioso en una época en la que se era francamente clerical o anticlerical; no comprometido políticamente en una época de verdadero compromiso y, por último, ni a favor ni en contra del positivismo mientras la mayor parte de los intelectuales habían tomado un partido decidido. Pero quizás sea el propio Tarde (1904:902-903) quien mejor sintetice su posición: “Entre los socialistas y los economistas, he caminado hacia un ideal que me ha parecido extranjero a los unos y los otros.”

En cualquier caso, el breve recorrido trazado evidencia que en la disputa por imponer una visión de la sociología científica se dieron procesos de naturalización y legitimación de lo científico fraguados al calor de las necesidades

o intereses políticos. Tales procesos podrían explicar, al menos en parte, el ensalzamiento de Marx, Durkheim y Weber como “padres fundadores” de una ciencia que rompía con las ilusiones de la etapa pre-científica (metafísica, filosófica y narrativa) y el destierro o minorización de otros sociólogos “menos sólidos”, como Simmel o Tarde. Pero si como Nietzsche aspiramos a desmitificar el valor de los orígenes, puede que un autor marginal resulte un valor añadido, un rico testimonio acerca de otras formas de habitar el pensamiento filosófico y la tarea científica. Se debería, en todo caso, evitar el presentismo obtuso con un autor que pertenece más a su tiempo que al nuestro. Se trataría, eso sí, de pensar con Tarde antes que como Tarde.

5. ¿A QUÉ/QUIÉN SIRVE TARDE?

Hemos profetizado a veces que el siglo XXI será el de las ciencias sociales. Si esto es cierto, entonces Gabriel Tarde, después de haber dormitado durante todo el siglo XX, será seguramente uno de los maestros pensadores.

Bruno Latour. Pourquoi viens-tu si Tarde?

Contestar a la pregunta exigiría estudios exhaustivos de la obra tardeana, de su contexto de emergencia y, especialmente, de las virtualidades que pudiera tener para pensar nuestro presente en el plano político y sociológico. En esta recuperación del pensamiento de Tarde, algunas vías han sido ya abiertas. Nos contentaremos, en esta ocasión, con dejar apuntados los (posibles) usos que de su obra se están proponiendo.

En primer lugar, el vitalismo de Tarde aliena una filosofía de la diferencia y el cambio que entiende que toda cosa, por ínfima que sea, es una sociedad. Es decir, todo lo real, lo existente,

¹⁴ Tarde abordó el *Affaire Dreyfus*, especialmente en *L'Opinion et la foule*, pero su análisis evita el compromiso político y se centra en la transformación social operada por el poder de los periódicos como generadores de corrientes de opinión pública. El triunfo de los dreyfusistas mostraría, en su opinión, la manifestación de la fuerza de las creencias y los deseos, su influencia recíproca y su independencia parcial. ¿Cómo explicar sino su triunfo ante la mayoritaria coalición de partidos contrarios? Por otra parte no hay que olvidar que, al amparo de los desórdenes provocados por la industrialización de la sociedad, la sociología de Durkheim se pregunta por las formas de mejora de la relación entre individuos y sociedad. Ella entiende que los deseos ilimitados de la naturaleza individual deben ser satisfechos, a la vez que limitados, por la propia sociedad. La educación y la moral constituyen, en ese sentido, ámbitos preferentes de un análisis que vislumbra la necesidad de disciplina social como fuerza autoritaria superior. Tener en cuenta este aspecto, en el clima de una III República que busca instituir una moral cívica, parece esencial a la hora de entender su triunfo.

manifiesta un vínculo social entre diferencias que se apropian mutuamente, se ensamblan, se agencian. Entonces, la originalidad de Tarde residiría en hacer inteligible cómo se expande universalmente una variación. Lejos de recurrir a entes o identidades primeras, a estructuras o cualquier otra cosificación social, su lección primordial pasa por dotarnos de un principio de inteligibilidad para comprender como se hace un mundo social y para seguir su devenir. Latour (2006) y Latour y Lépinay (2008) han ensalzado las posibilidades que una “sociología de las asociaciones”, así como un pensamiento de la economía libre de estructuras (ni infra ni supra), tiene para estudiar sociedades lábiles, cambiantes, plenas de innovaciones y de grupos que no se dejan atrapar en fronteras rígidas. Si la sociedad moderna, modernista y modernizada, en la que Tarde y Durkheim pugnaron por establecer la sociología como disciplina científica ya presentaba graves síntomas de descomposición (“todo lo sólido se desvanece en el aire” sentenciaban Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*), las nuestras parecen sobrepasar con creces la velocidad y el vértigo con el que los cambios se suceden. La sociología de las apropiaciones de Tarde nos permitiría ver, en cualquier caso, el rastro que dejan estas variaciones que demuestran, con más o menos precisión, que la realidad social no está dada por decreto porque se construye en el concurso de imprevisibles acontecimientos (invenciones-innovaciones) y en su posible homogeneización mediante expansión imitativa.

Por su parte Lazzarato (1999 y 2006) ha sabido plasmar la virtualidad de Tarde para pensar las políticas del acontecimiento; es decir, políticas de producción de lo nuevo basadas en la multiplicidad y la singularidad, a las que ni el marxismo ni ninguna otra teoría holista alcanzan. En todas ellas, las relaciones están determinadas por una estructura que las fija invariablemente impidiendo cualquier actualización que no se desprenda del movimiento fijado como realización de la esencia social. Pero si las relaciones no están libres de todo fundamento, si no hay lugar a la invención de nuevas formas o al azar, si las cosas no pueden relacionarse de mil modos diferentes sin que ninguna relación las encierre a todas, seguimos encerrando lo real en categorías ontológicas de análisis; categorías que privilegian el

todo respecto a la multiplicidad. Así Tarde deviene un apoyo para criticar tanto el liberalismo individualista (que piensa un individuo ya constituido, libre y autónomo) como las posiciones holistas y universalistas que separan lo social, lo económico, lo político de sus propios productores, otorgándole una existencia trascendente, superior, separada. Individualidades y colectivos no son el punto de partida sino el de llegada de procesos abiertos e inestables de creación conjunta. Las viejas categorías dualistas y dialécticas no sirven demasiado a la hora de pensar las actuales modalidades de constitución de asociaciones y socialidades. Otros conceptos, herederos en algún modo de la ontología del tener ensayada por Tarde, pueden orientar de forma más efectiva el pensamiento de lo social y sus desarrollos: cooperación, apropiación recíproca, composición, contagio, co-pertenencia.

Finalizando. Ciertos pensadores han encontrado en la ontología de la diferencia tardeana una caja de herramientas para interrogarse por las distintas facetas del capitalismo contemporáneo y por los nuevos modos de la socialidad. En sus intuiciones encontramos amagos de respuesta a las preguntas por las condiciones que permiten la producción de lo nuevo, la emergencia de nuevas relaciones sociales, económicas, culturales y estéticas. Su crítica a las fórmulas totalizadoras y su propuesta de una dinámica social, política y económica de la variación (invención) y de la repetición (reproducción imitativa) parecen adecuadas para convertir en textos las texturas de nuestros tiempos. En los tiempos de la modernidad líquida (Bauman, 2002), de la sociedad globalizada e informatizada del capitalismo cognitivo, de las redes sociales y de los tránsitos de todas partes hacia todas partes, una filosofía de los contagios y de las influencias a distancia puede constituir una herramienta de pensamiento y ejercicio sociológico eficaz para captar y comprender lo que nos pasa en la inmanencia en la que nos pasa.

Tomando en serio la multiplicidad y virtualidad de posibles evocada por Tarde podríamos comprender cómo la socialidad mecánica del ideal democrático moderno transmuta en solidaridad orgánica del ideal comunitario posmoderno (Maffesoli, 2006), cómo los periódicos han sido ampliamente substituidos por la televisión y/o internet como dispositivos de las corrientes

de opinión (creencias); cómo, en ese mismo empeño, las redes sociales han substituido a la conversación de salón, del parque, del espacio público; como la *raves* y la fiesta (lo dionisiaco) parece ocupar el nuevo espacio de la rebeldía y la revolución antiguamente asignado a las masas y multitudes... ¿Estamos lejos de las

sociedades de públicos y multitudes pensadas por Tarde? ¿Podríamos rastrear, con sus propios instrumentos, los cambios en las formas y la continuidad en la función de *eso* y *aquello* que sigue asociando grupos, colectivos, sociedades? En definitiva, ¿merece Tarde ser actualizado para seguir pensando el *glutinum mundi*?

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, T. (1999): *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva visión.
- ALLIEZ, E. (1999): “Présentation. Tarde et le problème de la constitution”, G. Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris, Institut Synthélabo, pp. 9-32.
- BAUMAN, Z. (2002): *La modernidad líquida*, México, FCE.
- BESNARD, PH. (1979): “La formation de l'équipe de l'Année sociologique”, *Revue Française de Sociologie*, XX-1, pp. 7-31.
- (1981): “Présentation”, *Revue Française de Sociologie*, Vol. XXII, n° 3, pp. 311-314.
- BORLANDI, M. et CHERKAOUI, M. (2000): *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Paris, PUF.
- BOUGLÉ, C. (1905): “Un sociologue individualiste: Gabriel Tarde”, *Revue de Paris*, Vol. XII, pp. 294-316.
- CLARK, T. (1969): *Gabriel Tarde. On Communication and Social Influence*, Chicago, Chicago University Press.
- DELEUZE, G. (1996): *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- (2005): *Foucault*, Buenos Aires, Paidós.
- DURKHEIM, É. (1905): “L'intersychologie de Gabriel Tarde”, *Année Sociologique*, n° 9, pp. 133-135.
- (1987): *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal.
- ESPINAS, A. (1904): “Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie”, *Revue Philosophique de la France et de l'étrangère*, Tome LI, pp. 449-480.
- FAVRE, P. (1983): “Gabriel Tarde et la mauvaise fortune d'un <baptême sociologique> de la science politique”, *Revue Française de sociologie*, Vol. XXIV, n° 1, pp. 3-30.
- GARCÍA MOLINA, J. (2008): *Imágenes de la distancia*, Barcelona, Laertes.
- JOSEPH, I. (1999): “Gabriel Tarde; le monde comme féerie ». G. Tarde, *Les lois sociales*, Paris, Institut Synthélabo, 9-36.
- KARADY, V. (1979): “Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens”, *Revue française de sociologie*, Vol. XX, n°1.
- KARSENTI, B. (1991): “Présentation”, G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, p. 7-26.
- LATOUR, B. (1999) : “Pourquoi viens-tu si tarde ?”, *La Recherche*, 320-5.
- (2006) : *Changer de société - refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR, B. & LÉPINAY, V. (2008): *L'économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, Paris, La Découverte.
- LAZZARATO, M. (1999): “Postface. Gabriel Tarde: un vitalisme politique ». G. Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris, Institut Synthélabo, 103-150.
- (2006): *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- LUBEK, I. (1981): “Histoire de psychologies sociales perdues : le cas de Gabriel Tarde”, *Revue Française de sociologie*, Vol. XXII, n° 3, pp. 361-395.
- MAFFESOLI, M. (2006): *Posmodernidad*, México, Universidad de las Américas Puebla.
- MILET, J. (1970): *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- MONTEBELLO, P. (2003): *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer.
- MUCCHIELLI, L. (1998): *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte.
- (2003): *Mythes et histoires des sciences humaines*, Paris, Éditions La Découverte.
- SIMONDON, G. (2005) : *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*, Grenoble, Million.

- TARDE, G. (1880) : “Le croyance et le désir. La possibilité de leur mesure”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Tome X, 152-180 y 264-283.
- (1888) : “Les deux sens de la valeur”, *Revue d'Économie Politique*, Tome II, pp. 526-540 y 561-576.
- (1890): *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan.
- (1895a): *Essais et Mélanges Sociologiques*, Lyon, Storck.
- (1895b): “Criminalité et santé sociale”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Tome XXXIX, pp. 148-162.
- (1897) : *L'Opposition Universelle*, Paris, Félix Alcan Editeur.
- (1898): *Les Lois Sociales. Esquisse d'une Sociologie*, Paris, Alcan.
- (1900): *Leçon d'ouverture d'un cours de philosophie moderne*, Paris, B. Giard & E. Brière.
- (1904): “Les Possibles. Fragments d'un ouvrage de jeunesse inédit”, *Archives d'Anthropologie criminelle*, Tome XXV, 8-41.
- « Une lettre de Tarde. Casimir de Kèlles-Krauz » *Archives d'Anthropologie Criminelle*, Tome XIX, pp. 902-903.
- (1999): *Monadologie et sociologie*, Paris, Institut Synthélabo.
- VIANA Vargas, E. (2000): *Antes tarde do que nunca. Gabriel Tarde e a emergência das Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Contra Capa.