

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
Tesis Licenciatura en Sociología

¿Cómo la Sociología es posible?
Variaciones de Gabriel Tarde

Luca Rodríguez Rostkier
Tutora: Susano Mallo

2013

Indice

CAPÍTULO 1.....	2
1.1. Introducción: presentación del problema de investigación.....	2
1.2 Disputa por el pensamiento de Tarde.....	5
1.3 Relevancia empírica y teórica.....	7
1.4 Presentación de las técnicas utilizadas.....	9
1.5 Breve esbozo de su vida I.....	11
1.6 Plan de análisis.....	14
CAPÍTULO 2. Tarde, las Ciencias Sociales y la Sociología.....	16
2.1 Ciencias sociales y Sociología en Francia.....	16
2.2 «La sociología está de moda»: el debate entre Durkheim y Tarde.....	19
CAPÍTULO 3. Los aportes de Gabriel Tarde a la Filosofía y a la Teoría Social.....	25
3.1 Sociología de los posibles.....	25
3.2 A propósito del concepto de diferencia y repetición: discusión con el hegelianismo y su reduccionismo.....	27
3.3 De la metafísica del Ser a la metafísica del Tener: Tarde y su neo-monadología.....	32
3.4 Hacia la cuantificación de las creencias y los deseos.....	36
CAPÍTULO 4. Pensar la investigación desde una sociología tardiana.....	41
4.1 La invención y la adaptación.....	41
4.2 El público: aportes para una investigación.....	45
CAPÍTULO 5. Conclusiones.....	50
Bibliografía de Gabriel Tarde.....	53
Bibliografía General.....	54

CAPÍTULO 1.

1.1. Introducción: presentación del problema de investigación

El pensamiento de Gabriel Tarde ha renacido en las Ciencias Sociales. Tras una larga ausencia, el presente de la teoría social reclama su devenir tardiano lo que implica des-enterrar a un muerto que no está completamente muerto, pensemos si no en las palabras de Maurice Blanchot cuando decía «la verdadera muerte es la muerte literaria». Gabriel Tarde, olvidado gracias a la hegemonía del pensamiento de lo general en la sociología, vuelve a encontrar su lugar en nuevas problemáticas contemporáneas. El sendero del pensamiento que parecía -en un primer momento- ser continuo en su trayecto, comienza ahora a bifurcarse, dándole lugar al «más sociólogo de todos los filósofos» o si se quiere, al «más filósofo de todos los sociólogos» (Viana Vargas, 2007). Su regreso nos plantea ciertos interrogantes que más adelante profundizaremos. Detengámonos ahora en su partida (el olvido de su obra) la cual resulta tan problemática como su regreso y ambos necesariamente relacionados. Es curioso el trato que la historia ha hecho del pensamiento de Tarde, y en este sentido resulta difícil entender, cómo un sociólogo que comenzaba a ganar renombre en las últimas décadas del siglo XIX, primero a través de la teoría de la criminalidad mediante las críticas a la Nuova Scuola (Lombroso, Ferri), luego con su teoría de la imitación y su designación posterior como profesor del Collège de France y finalmente con sus debates con Durkheim que incluyen críticas a su método y a su suicidio, Tarde se convertía en uno de los pensadores más destacados de la época, incluso llegando a ser homenajeado con un monumento en su ciudad natal tras su muerte, luego de ésta, Tarde comienza a perder gradual influencia en la teoría posterior hasta su casi desaparición.

En Uruguay, el pensamiento de Tarde es introducido por José Enrique Rodó, en *Motivos de Proteo*¹, Rodó había leído *Les Lois de l'imitation* y quedado fascinado con la figura del sonámbulo social de Tarde, éste último, asociaba la figura la imitación a la figura del sonámbulo: “*La sociedad es la imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo.*” (1890;95)

Podemos preguntarnos ahora lo siguiente: ¿Cómo un pensador que influenció a Bergson con su teoría de la diferencia y la repetición que aquél aplica a la temporalidad, e incluso la influencia de Tarde en el joven Simmel (Bodci, 2006) particularmente en la teoría de los círculos sociales, así como la concepción de público y multitud que el fundador de la Escuela de Chicago Robert Park tomaba del ensayo de Tarde *L'opinion et la foule*, fue olvidado sin más?

1 Para la lectura que hace Rodó de Tarde, véase el artículo de Draper, Susana (2006). *Entre política de Estado y crítica cultural: J. E. Rodó después de un siglo. Latin American Literary Review* 34.67:50-74. Disponible también en: http://www.henciclopedia.org/uy/autores/Draper/Rodo.htm#_ednref9

Tenemos que ir hasta finales de la década de los sesenta para ver en Deleuze un intento por arrojar luz sobre el pensamiento francés, en especial el de Bergson y el de Tarde² para elaborar una verdadera filosofía de la diferencia. Pensamiento -el francés- que si recordamos, en la época se encontraba bajo el dominio casi total del pensamiento alemán mediante los filósofos de las tres H (Hegel, Husserl y Heidegger). De esta forma, el pensamiento de Deleuze (2002) es un gran esfuerzo por «hacer la diferencia» [*faire la différence*]/ en relación a la obra de Gabriel Tarde³, pues despierta la obra del juez y profesor de Sarlat que había permanecido dormida durante años e inaugura una nueva lectura de su obra. En *Diferencia y repetición* Deleuze (2002) le rinde homenaje al pensamiento de Tarde situándolo como el fundador de una *microsociología* que a través de una dialéctica de la diferencia y la repetición, hace cuestión de resaltar las ideas de los pequeños hombres, por sobre una sociología de los datos impersonales o ideas de los grandes hombres. A principios de los ochenta Deleuze conjuntamente con Guattari (2006), consagran una meseta del libro *Mil mesetas* titulado: *Micropolítica y segmentariedad*, a mostrar cómo Tarde es el encargado de haber identificado de forma correcta los dos aspectos de todo *agenciamiento*, (flujo de creencias y deseos)⁴, o *estados del alma* según Tarde. A pesar de la remontada del pensamiento de Gabriel Tarde a partir de la publicación de *Diferencia y repetición* a finales de la década de los sesenta, dicha remontada solo comenzó a hacerse efectiva hace dos décadas atrás. Sobre todo, gracias a pensadores inspirados principalmente en el Tarde de Deleuze, tal como Eric Alliez, Maurizio Lazzarato y Bruno Latour, entre otros, ya sea para hacer una lectura contemporánea sobre el pensamiento de Tarde o para destacar la importancia de Tarde en el pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault. Estos hechos trajeron consigo la inminente re-edición de sus obras a finales del siglo pasado a través de *Les Impêcheurs de penser en rond*. En este último caso se encuentra Eric Alliez, quien dirige la re-edición de las obras de Tarde y retoma al autor en una lectura Deleuziana, resaltando además, la importancia de Tarde para una nueva lectura de las Ciencias Humanas y viendo en la obra de Tarde *Les transformations du pouvoir*, la proximidad con la concepción microfísica del poder foucaultiana, cercanía que Deleuze (2004) ya había propuesto.⁵Lazzarato por

- 2 Los primeros pasos hacia una filosofía de la diferencia en Deleuze, pueden encontrarse en: “La conception de la différence chez Bergson”, en: “L’île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953:1974”, París: Minuit.
- 3 Debemos también mencionar el libro publicado en 1970 de Jean Milet como el primer estudio completo sobre el autor: *Gabriel Tarde et la philosophie de l’histoire*. París:Virin. Como también el estudio y selección de textos de Clark (1969) *Gabriel Tarde On Communication and Social Influence: Selected Papers*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 4 Según Deleuze y Guattari (2006): “La creencia y los deseos son la base de toda sociedad, porque son flujo, y como tales “cuantificables”, verdaderas Cantidades sociales, mientras que las sensaciones son cualitativas, y las representaciones, simples resultantes.” (pp.223).
- 5 La relación Tarde-Foucault es explorada por varios autores, lo que resulta interesante es la casi ausencia de mención a Tarde en la obra de Foucault. La única cita explícita a Tarde que podemos encontrar en Foucault, no hace mención a la influencia de Tarde en él. En los *Dits et Écrits*, Foucault destaca el modo nuevo que hace entrar Tarde a la lingüística en las ciencias sociales, esto podemos verlo en *La logique sociale*. A pesar, de no poder encontrar el nombre de Tarde en la obra de Foucault, la concepción del poder posee una fuente de inspiración tardiana. Además,

su parte, realiza particular énfasis en los aportes de Tarde para una teoría del acontecimiento a partir de su neo-monadología que intenta salir de la filosofía del sujeto; a su vez, resalta la actualidad de Tarde para entender las sociedades contemporáneas relacionadas con el mundo de la empresa, al igual que la importancia atribuida a la creación y a la efectuación de posibles para la invención. En líneas similares, el sociólogo Philippe Zarifian (2003), pretende entender la lógica de las sociedades de control a través de la concepción de Tarde del trabajo como invención, destacando a su vez la importancia de la teoría del valor en Tarde, la cual rebasa a la visión de la economía política clásica que parece caer en reduccionismos. Por otro lado, tenemos los aportes de Bruno Latour (2005), en especial de su obra *Reassembling the Social* para quien Tarde es el teórico *avant la lettre* de la teoría del actor-red (ANT). Latour se propone criticar la idea de que exista algo así como “lo social” en sentido ontológico, tomando los aportes de Tarde, para el cual todo es una *sociedad*. Latour está convencido de que si la sociología hubiese heredado más de Tarde, sería en la actualidad una disciplina más relevante. Para el autor, *La psychologie economique* tendría que haber ocupado el lugar de *El capital* y *Les lois sociales* tendrían que haber sido *Las reglas del método sociológico*.

En 2001, la revista *Multitudes* publica un número especial destinado al pensamiento de Gabriel Tarde, número que recibe el nombre: *Tarde intempestif*, un Tarde nietzschiano que -como bien menciona Tonkonoff (2011)- habla menos del autor recuperado que del contexto en que se produce la recuperación. Ya que, desde la introducción al número de Eric Alliez (2001) que mencionamos anteriormente, quedan marcadas las claves de lectura contemporáneas de Tarde. No faltan críticos que ven el regreso de Tarde como un *revival* o una “tardomanía” (Mucchielli 2000), críticas similares a las que enfrentó el post-estructuralismo con el re-descubrimiento de Nietzsche. Las supuestas debilidades de una *escritura fragmentaria*, a-sociológica y cuasi-periodística; de un estilo que permite a los comentaristas de Tarde hacerlo decir casi cualquier cosa, son algunos de los obstáculos con los que se enfrentan los encargados de retomar e interpretar a Tarde. La escritura, no es para nada menos controversial que su visión política. Algunos críticos han hecho énfasis en el sesgo deleuziano que hace de Tarde un pensador radical, cuando en realidad estamos delante de un aristócrata, católico, de familia de jueces que además se consideraba conservador en política (en la época de la Tercera República Francesa), a estos aspectos que hacen a su persona podemos agregarle también su distancia del marxismo, doctrina que nunca se cansó de criticar a lo largo de su obra. Sin embargo, debemos separar el aspecto revolucionario del pensamiento, del de la política: al menos así lo expresa Tarde en su *Filosofía penal* incitando a sus lectores a: “*ser revolucionarios en ciencias sociales pero conservadores en política.*” (Citado en Candea, 2010;11).

encontramos en el curso *Seguridad, territorio y población* dictado por el autor en el Collège de France, una idea de público que Foucault maneja, muy cercana a la de Tarde. Así lo muestra Lazzarato (2010) en una entrevista.

1.2 Disputa por el pensamiento de Tarde

La disputa contemporánea por el pensamiento de Tarde, puede enmarcarse en dos tradiciones de su pensamiento. Por un lado, su lectura más filosófica, en especial la lectura detallada y cuidadosa de la monadología de Leibniz y su adaptación que deriva en una neo-monadología. Y por otro lado, una lectura individualista del pensamiento de Tarde, más cercana al pensamiento económico. También debemos destacar aquí a otros dos filósofos que son recurrentemente citados por Tarde: Aristóteles y Hegel. Aunque la mayoría de las referencias a estos dos grandes pensadores sean en su mayor parte críticas, el trasfondo de Tarde se viste continuamente de su grandeza. Tal vez, este nunca les perdonó el hecho de que subordinaran la diferencia a la diferencia genérica y específica o a la oposición respectivamente (por otra parte, su interpretación de estos dos pensadores será tratada más adelante en el trabajo). La lectura más filosófica de la obra de Tarde, es la que encontramos principalmente en Deleuze, como también en: Lazzarato, Latour, Viana Vargas, Zarifian, Alliez, Schérer, Debaise, entre otros.

Por otra parte, la lectura más económica -por decirlo de alguna forma- es la que hace especial énfasis sobre el individuo, que es, en este caso, la corriente del individualismo metodológico representada principalmente por Raymond Boudon (autor que llegó a prologar obras de Tarde). Boudon ve en Tarde, a un precursor del individualismo metodológico. Esta lectura gira en torno a otra gran influencia en Tarde: Antoine Cournot⁶, y a una lectura particular de este último, a quien Tarde dedicara sus *Lois de l'imitation*, precursor desconocido del marginalismo en economía. Vale la pena advertir que las lecturas más filosófica de Tarde, no rechaza este lado de su pensamiento, es decir, su vínculo con la teoría económica de Cournot. Dentro de este último caso, tenemos autores como Zarifian (2003) y Lazzarato (2010), toman aportes de la teoría del valor de Tarde -inspirada en Cournot- y la potencian con la figura de Dios en Leibniz para analizar la empresa. Debemos recordar aquí, la influencia que fue en Tarde la lectura que hiciera Cournot de Leibniz (Lazzarato 2010). Para estos autores [Lazzarato, Zarifian], la empresa ocupa el lugar de Dios en la filosofía de Leibniz (Lazzarato, 2010). Es decir, la empresa es la encargada de establecer la relación y el cruce entre las mónadas (consumidor y trabajador) y el mundo (creado por la empresa). En cambio, a nuestro modo de ver, la postura del individualismo metodológico no es del todo fiel al pensamiento de Tarde, al menos no en su aspecto más fundamental, la diferencia. Si bien

6 Veamos por ejemplo los elogios de Tarde para con Cournot: "*No he sido alumno ni aun discípulo de Cournot. Nunca lo vi ni lo conocí. Pero tengo como suceso feliz de mi vida el haberlo leído mucho al salir del colegio; con frecuencia he pensado que únicamente le falta haber nacido inglés o alemán y haber sido traducido en un francés lleno de solecismos para ser ilustre entre nosotros; sobre todo, jamás olvidaré que en un periodo nefasto de mi juventud, enfermo de la vista, devenido por fuerza unius libri, le debo seguramente el no haberme muerto de hambre mental*" (Tarde 1890;xxiii-xxiv)

toma algunos aspectos del pensamiento de Leibniz (véase en especial los análisis de Jon Elster al respecto), no tiene en cuenta lo que es una *sociedad* según Tarde. El privilegio del individuo por la teoría de la *rational choice*, hace -según nuestro punto de vista- una lectura apresurada de Tarde, como lo vemos en afirmaciones de este último como la siguiente: “*descartando lo individual, lo social no es nada*” (en Tonkonoff, 2011), o que lo social se explica por lo psicológico (Tarde 1890). Esta lectura no solo no toma en cuenta qué entiende Tarde por *sociedad(es)* sino que además, disuelve el resto de potencia que prevalece al acto en el acto mismo, cayendo en el mismo error que Aristóteles⁷. La sociología queda de esta forma reducida a un número pequeño de dilemas o de posibles que no sobreviven al acto, en lugar de una sociología que parta de la diferencia y retorne a ella, tal como lo quería Tarde (2006). Latour (2010), por ejemplo, ha rivalizado con los teóricos de la *rational choice* en la disputa por el pensamiento de Tarde. Según Latour (2010), en el método tardiano de la cuantificación de los descos y creencias, encontramos una visión monadológica del individuo por contraposición a una visión atomista⁸ defendida por los teóricos del individualismo metodológico. De acuerdo con Latour, si somos capaces de cuantificar al individuo como “uno”, esto se debe a que en esta instancia ya hay “muchos”. En palabras de Latour 2010: “*Detrás de cada “él” y “ella”, uno puede decir, hay un vasto número de otros “él” y “ella” a los cuales han sido interrelacionados.*” (2010;154-155) Podemos decir pues, que cada mónada o individuo contiene en sí un mundo, y dentro de ese mundo, están escritas las relaciones entre las mónadas. Tal vez, sea conveniente de aquí en más hablar de mónadas y no de “individuos”, para no dar lugar a confusión. Pues, la palabra “individuo”, refiere a algo que no admite división, como algo independiente frente a los otros. Esta es una de las principales razones por las cuales autores como Latour (2006), abandonan al individuo para hablar del actor-red. O por el contrario, siguiendo a Tarde: “*hay que entender por individuos, los seres considerados por su costado diferencial.*” (1890;24) En este caso, el individualismo metodológico, fracasa en de por supuesto lo que tiene que explicar (el individuo), esto lo vemos claramente reflejado en posturas como la de Jon Elster: “*La unidad de la vida social es la acción humana individual. Explicar las instituciones y el cambio social, es demostrar de qué manera surgen como el resultado de la acción y la interacción de los individuos. Esta visión a la que se suele hacer referencia como individualismo metodológico es en mi opinión trivialmente cierta.*”(2003;23) Es en este sentido, que Eduardo Viana Vargas (2000) plantea que el individualismo metodológico, tiene al igual que la perspectiva durkheimiana una idea muy profunda de reificación. Si en Durkheim encontramos una naturalización de los colectivos, en los individualistas metodológicos encontramos por el contrario, una naturalización de los individuos.

7 Este punto aparece bien detallado en el ensayo de Tarde titulado *Les possibles*.

8 Solo podemos considerar la perspectiva de Tarde (2008) como atomista, si tomamos en cuenta sus palabras en *Monadología y sociología*, para el autor, incluso el átomo más simple es un torbellino.

En palabras de Viana Vargas: *“el individualismo metodológico no hace más que sustituir una reificación por otra, un atomismo por otro, ya que la crítica de la naturalización de los colectivos sociales no es acompañada por la crítica de la naturalización de los individuos como tales.”* (2000;219n)

El debate sobre el pensamiento de Tarde se inclina hacia el lado de la filosofía, la cual preserva de mejor manera los principales postulados del autor. Recordemos que Tarde no dejó sucesores ni fundó ninguna escuela. No hay autores propiamente tardianos: no se trata de una escuela sino de un movimiento, de invención y no de reproducción. Pensar en Tarde es pensar la diferencia como principio para el nacimiento de una nueva sociología, donde su figura sea la del Fénix que resurge de sus propias cenizas.

En este marco, el siguiente trabajo se propone principalmente dar a conocer la obra de Gabriel Tarde y mostrar las potencialidades que tiene su teoría para el análisis de la(s) sociedad(es). Para esto, se hace necesario también, discutir las condiciones de científicidad de su teoría. Lo cual nos lleva a analizar las posibilidades y limitaciones de hacer investigación desde la sociología tardiana. Esta investigación propone como hipótesis fundamental que *ningún sociólogo ha llevado más lejos la concepción de la diferencia que el propio Tarde (y no solo la idea de oposición como plantea Deleuze (2002)).*

1.3 Relevancia empírica y teórica

La actualidad del pensamiento de Gabriel Tarde, nos muestra la importancia de dar a conocer su obra, pues, su análisis nos permite explorar nuevos horizontes de posibilidad para las Ciencias Sociales y la Sociología más precisamente. Son varios los autores que subrayan la importancia del pensamiento de Tarde para pensar las sociedades contemporáneas. Podemos pensar por ejemplo, en la importancia de la *imitación* para estudiar determinados fenómenos, recordando que para Tarde *“el ser social, en tanto que social, es imitativo por esencia.”* (1890;26). El antropólogo brasileño Eduardo Viana Vargas (2001, 2010) quien ha estudiado entre otras cosas el uso de drogas, basa su estudio en la idea del contagio imitativo o por imitación que propone Tarde (1890, 1961). En una entrevista, Viana Vargas nos habla de la importancia de Tarde para estudiar este tipo de fenómeno y similares: *“Pero creo también que los trabajos de Tarde nos proveen herramientas actuales para pensar una serie de otras cosas que están contemporáneamente en pauta. Por ejemplo, la violencia, el SIDA, la moda, Internet... y una serie de otras cosas agarran o pasan por el contagio.”*⁹

9 Entrevista disponible en: <http://www.antropologia.com.br/entr/entr3.html>

Otra señal de actualidad, puede apreciarse en la relectura de Leibniz hecha por el juez de provincia. Al decir de Lazzarato (2010), Tarde inaugura la lectura de Leibniz en el siglo XX. Las mónadas de Tarde, a diferencia de las de Leibniz no son sustancias simples (*monadología* §1), sino compuesto hasta lo infinitesimal (Viana Vargas, 2007). Tarde libera a las mónadas de la clausura (§7) en que las había puesto Leibniz, las mónadas -en Tarde- están abiertas al mundo, siendo posible así, la multiplicación de los agentes del mundo. Tarde -también con esto- elimina el principio de razón suficiente de la filosofía de Leibniz, es decir, el problema del fundamento de Dios en filosofía. En Leibniz, Dios es el encargado de crear el mundo y hacer las conexiones entre las mónadas, es quien mantiene la mayor continuidad posible entre los mundos, por ese motivo el mundo es el mejor de los mundos posibles. En cambio en Tarde, asistimos al extremo de la noción de imposibilidad que había creado Leibniz. Rota la continuidad establecida por Dios que hace imposible la existencia en simultáneo de otros mundos posibles (Ej: la imposibilidad de un Adán no pecador en el mundo actual), las mónadas libradas a su suerte deben asociarse. Que estos mundos puedan existir al mismo tiempo, no implica un imposible, ya que lo imposible es distinto de lo imposible y por lo tanto sería posible (Deleuze, 2009). Para autores como Tonkonoff (2011), la sociología de Tarde tiene la particular ventaja de situarse en el cruce entre la teoría sociología moderna (hipóstasis societales) y las teorías de la diseminación (posmodernas: *“Ello es así porque su perspectiva rechaza la posibilidad de conjuntos o identidades clausuradas al tiempo que consigue evitar la absolutización de su opuesto polar e imaginario (la dispersión no estructurada). Y porque teniendo a la pluralidad del mundo como principio – y como fin– no renuncia a preguntarse por los modos de composición de las unidades y los sistemas a los que atribuye un nivel de realidad no menor en ese mundo.”* (2011;30) En Tarde, asistimos al reencuentro de la sociología con la filosofía a través de su concepción de la diferencia expresada en su neo-monadología.

El aporte de Tarde a la sociología, comienza primero por una crítica a la concepción de la diferencia y de la oposición en Hegel y en Aristóteles como también a la concepción de la repetición, donde cada mónada contiene en sí su *lado diferencial*. De esta forma, la repetición no puede pasar por la generalidad, en la repetición social (imitación) siempre debemos tener en cuenta la variación dentro de la misma. Esta idea es desarrollada por Tarde (1890) principalmente sobre el papel de la estadística, disciplina que no debe buscar solamente regularidades, además, la idea de variación se encuentra en uno de los ensayos de juventud llamado *La variation universelle*.

1.4 Presentación de las técnicas utilizadas

En nuestro caso, elegimos la técnica de análisis del discurso como técnica primordial, seguida de un análisis biográfico sobre la vida de Gabriel Tarde (casi de manera ilustrativa), siempre y cuando nos permita esclarecer aspectos del pensamiento de Gabriel Tarde afines con nuestra investigación. En lo que hace al análisis de discurso, nos basamos principalmente en los aportes que hace Foucault (1992a, 1992b) al respecto. Los aportes hechos por Foucault al análisis de discurso, encajan de manera sorprendente con el perfil del pensamiento de Tarde, del cual pretendemos hacer algo parecido a una genealogía con sus ideas. La genealogía nos plantea una tarea infinita, en palabras de Foucault: "*La genealogía es gris; meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas.*" (1992b;5)¹⁰. Este trabajo, nos permitirá que poco a poco los textos vayan arrojando sus luces. O como comenta Agamben (2010), volver posible la inteligibilidad entre el presente del investigador y el pasado de su objeto.

Para nuestro trabajo, tomamos la idea que desarrolla Foucault sobre la *producción de discursos*, la cual parece estar controlada por un cierto número de procedimientos destinados a conjurar los poderes y peligros y dominar el acontecimiento aleatorio, operando como el soberano, a través de procedimientos de exclusión. Aunque después ampliaremos, podemos ver claramente esto, a través de la negativa universitaria a aceptar la sociología de Tarde, por ejemplo, el nuevo espíritu republicano y su influencia en la Universidad que algunas llamaron *l'esprit de la nouvelle sorbonne*, el cual con la intención de fundar una nueva ciencias como la Sociología, prefirió la figura de Durkheim quien fuera homenajeado como el *padre fundador* de la disciplina, a la figura de Tarde. Este éxito Durkheimiano en la universidad, se debe en gran parte al querer establecer una ciencia social autosuficiente: que puede explicar lo social por lo social.

Si para Foucault: "*el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.*"(1992a;12), es nuestra tarea el descubrimiento de nuevas formas de *voluntad de verdad* relegadas por el sistema de exclusión. Para Foucault (1992a), toda disciplina es un principio de control de la producción del discurso, desviarse implica -claro está- no estar «en la verdad» de su época. Si la figura de Tarde, que es por cierto rara vez citada, representa una novedad en el pensamiento sociológico, no es solo por su vigencia o actualidad, sino también debido a su retorno. Si tomamos las palabras de Foucault: "*lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el*

¹⁰ Algo parecido dice Foucault (2008) al analizar el cuadro de Velázquez Las meninas: "*Quizá por mediación de este lenguaje gris, anónimo, siempre meticuloso y repetitivo por ser demasiado amplio, encenderá la pintura, poco a poco, sus luces.*"

acontecimiento de su retorno” (1992a;24). El análisis de discurso para Foucault, debe responder a las exigencias del método, una de ellas (para nosotros la más importante) es el *trastocamiento*: es decir, la *discontinuidad*. Para Foucault (1992a) los discursos se cruzan, se yuxtaponen, se ignoran y se excluyen. Es sumamente importante tener presente estos juegos de los discursos, para no perdernos en la maraña de las cosas dichas. El genealogista de acuerdo con Foucault (1992b), se preocupa por los términos *Entstehung* o *Herkunft* y no por la búsqueda de la *Ursprung* (origen). , pero sin embargo, *Ursprung* tiene un origen peyorativo en la obra de Nietzsche dice Foucault. *Ursprung* designa la búsqueda del origen: “Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad.” (Foucault 1992b;8). Mientras que *Herkunft* refiere a la *fuentes*, la *procedencia*, y *Ebtstehung* designa la *emergencia*, el punto de surgimiento del fenómeno: “Del mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupciones sería un error explicar la emergencia recurriendo al final. Como si el ojo hubiese aparecido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación, como si el castigo hubiese tenido siempre por destino dar ejemplo.” (Ibid,13). Una búsqueda por la *procedencia* y la *emergencia*, es lo que pretendemos realizar en el capítulo siguiente. Creemos firmemente que el debate Tarde-Durkheim, no pasa simplemente por una discusión *sur la méthode*, sino que obedece más bien a los principios de sus respectivas sociologías y al panorama universitario, intelectual y político de la época, haciéndose indispensable un análisis genealógico al respecto, con el sentido de ordenar y enriquecer la discusión entre estos dos pensadores.

Para el análisis biográfico, que como ya mencionamos anteriormente tiene un papel secundario en la investigación, nos basamos principalmente en el diario íntimo que llevaba Gabriel Tarde, en especial su *Cahier 19* (1894-1987), estos años son centrales en la vida de Tarde, en especial si tomamos en cuenta su traslado a París, después de medio siglo de una vida tranquila y solitaria en Sarlat (Dordogne). Dicho diario se compone más que nada de anotaciones breves sobre la vida intelectual parisina, que según Tarde, la figura de su madre le permitía soportar ese «duro exilio». “La imagen de mi madre me vuelve con frecuencia; la siento también más cerca mía aquí que en Sarlat; es quien me consuela un poco de este duro exilio.”(Tarde 2005;144) El *Cahier 19*, sirve de materia prima para el texto de Salmon (2005) que trata la relación de Tarde con la sociedad parisina de fines del siglo XIX. Además, algunos otros datos fueron extraídos fundamentalmente de

Viana Vargas (2000), como también de Milet (1970), Clark (1969) y De Tarde (1909). Dicho material será expuesto al final del capítulo como también en el capítulo 2 del presente estudio.

La recolección de información para la investigación, se hizo mayoritariamente por Internet, pudiendo acceder a la totalidad de la obra de Gabriel Tarde gracias a páginas como: http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/tarde_gabriel.html página de la Universidad de Québec, como también pudo accederse a otra parte importante de su obra a través de la página de la Biblioteca Nacional de Francia, la cual dispone de gran parte de la obra de Tarde en digital: <http://gallica.bnf.fr/>. A su vez, dispusimos de algunas re-ediciones de las obras de Tarde por parte de *Les Empêcheurs de penser en rond*, bajo la dirección de Eric Alliez, como por ejemplo *Les transformations du pouvoir*. También tuvimos a nuestro alcance gran parte de la Obra de Gabriel Tarde traducida al castellano, como por ejemplo: *Las leyes sociales*, *La sociología*, *Las leyes de la imitación*, *las transformaciones del derecho* y por último, las recientes publicaciones de la editorial Cactus de *Monadología y sociología* que incluye además el ensayo *La variación universal* y también de la misma editorial *Creencias, deseos, socialidades* que reúne varios textos de Tarde, entre ellos *¿Qué es una sociedad?*, *La idea de oposición*, *El público y la multitud*, entre otros. La mayor parte de la obra de Tarde, aún no ha visto la luz en lengua castellana, quedan todavía obras importantes por traducir en forma íntegra, por ejemplo: *La logique sociale* y *L'opposition universelle* que son la continuación de *Les lois de l'imitation*. A pesar de todo, es interesante ver la fecha de publicación de *Las transformaciones del derecho* por la editorial Altaya en 1947 y la publicación de *Estudios sociológico: Las leyes sociales; la sociología* de Assandri editores en 1961, ambos años pertenecen al período de olvido de la obra de Tarde (1930-1968 aproximadamente). El lector debe tener en cuenta que la recolección de información, no pretende de ningún modo ser exhaustiva por razones obvias de extensión y tiempo. La recolección se llevó a cabo en aproximadamente seis meses, desde febrero hasta agosto de 2013, permitiéndole a la monografía ir poco a poco tomando forma.

1.5 Breve esbozo de su vida¹¹

Jean-Gabriel Tarde, nació en Sarlat (Dordogne), una pequeña provincia situada al sudoeste de Francia el 12 de marzo de 1843. Tarde provenía de una familia aristocrática que se remonta a los orígenes de Sarlat, una de las primeras familias del Périgord, uno de los miembros más destacados era el canónigo Jean Tarde (1561-1636), quien fuera capellán particular de Henri IV y además

¹¹ La mayor parte de los datos fueron recogidos del libro de Viana Vargas (2000) *Antes Tarde de lo que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*, que a su vez se basa en los datos de Milet (1970), Clark (1969), Lacasagne (1904), De Tarde (1909). También nos basamos en Bolardi (2000) y Salmon (2005).

historiador y astrónomo, escribió entre otras cosas las *Croniques*. Tarde comentó y reeditó las crónicas bajo el nombre de *Les chroniques de Jean Tarde*¹². Su familia mantendría el cargo hereditario de “consejero del rey” desde 1629 hasta la revolución. La partícula “de”, la cual empezaron a incorporar todos los miembros de la familia pues ocupaban el cargo de consejeros del rey, fue suprimido también con la revolución, Gabriel Tarde tras la insistencia de su madre y de su esposa, decide entrar con un pedido ante el tribunal de Sarlat para poder registrar a sus hijos con la partícula “de”, dicho pedido fue aceptado en 1885, a pesar de que la restitución de la partícula “de” le permitía a él firmar como “de Tarde”, éste nunca firmó de esa forma en sus publicaciones. Su padre Pierre-Paul Tarde nació en 1797, sirvió de oficial militar bajo la restauración, tras la muerte de sus dos hermanos en la Guerra del Primer Imperio, su familia lo forzó a dejar la armada y pasó a dedicarse al derecho, siendo juez de Sarlat casi hasta el final de su vida. Después de un primer matrimonio que resultara con la muerte prematura de su esposa, Pierre-Paul se casó con Anne-Aline Roux, la futura madre de Gabriel Tarde (único hijo del matrimonio). El padre de Gabriel Tarde fallecería cuando este contaba con tan solo siete años de edad, Tarde fue criado por su madre, con quién tendría una relación muy apegada, ella moriría recién cuando Tarde tenía 48 años de edad.

Tarde tendría una educación clásica rigurosa en el *Collège des Jésuites* de Sarlat, donde sufriría los rigores de la disciplina del internado, saldría del colegio con el bachillerato en Letras y Ciencias. Tarde demostraba interés en las matemáticas, llegando a prepararse para entrar en la *École Polytechnique*, por desgracia, una enfermedad en la vista, que le produciría cegueras repentinas y fuertes dolores desde los 19 hasta los 25 años y que volvería al final de su vida en 1903, le impidió estudiar matemáticas y tener que dedicarse por deseo de su madre al derecho, de tradición familiar. Tarde pasó entonces dos años estudiando en la *Faculté de Droit de Toulouse*, terminando sus estudios en París, donde pasó un poco más de un año acompañado de su madre. En su época de juventud, cuando aun continuaba con cegueras, leyó intensamente a -muchas veces a través de su madre que hacía de sus ojos los de Tarde- autores como Hegel, Cournot y Stuart Mill. La obra de Cournot: *L'enchaînement des idées fondamentales dans la science et l'histoire* (1861), le sirvió para la idea de imitación. Además, escribió poemas y piezas escénicas como también la elaboración de un *Journal Intime*, escribió además el opúsculo futurista *Fragment d'Histoire Future*. En 1867, trabaja como secretario asistente del juez sustituto en la corte de Sarlat, ocupa el cargo hasta 1873 luego de ser designado sustituto del Promotor de la República en Ruffec, en 1875 retorna a Sarlat como juez de instrucción, cargo en el que permanece hasta 1894. Sus primeros escritos filosóficos datan de la década de 1870, aquí se destacan *La Différence Universelle* y *La Répétition et L*

12 La edición con el prólogo de Gabriel Tarde puede encontrarse en:
http://www.guyenne.fr/Publications/chroniques_jean_tarde/chroniques_jean_tarde.htm

Évolution des phénomènes en 1874 al igual que *Maine de Biran et L'Évolutionnisme en Psychologie* publicado en el *Bulletin d'Institut des Provinces*. En 1880, Tarde publica su primer artículo en la *Revue Philosophique* titulado *La croyance et le désir*; revista dirigida por Théodule Ribot, una de las personalidades más importantes de la época. Tarde tuvo tres hijos con su esposa Marthe Bardy Delisle (hija de un magistrado): Paul de Tarde (1878-1948), Alfred de Tarde (1880-1925) y Guillaume de Tarde (1885-1989). En 1886, Tarde logra publicar su primer obra *La Criminalité comparée* que consiste en la recopilación de artículos publicados desde 1883 sobre criminología, en especial en discusión con la Escuela Italiana de antropología criminal. En esos años, Tarde conoce al criminólogo y físico francés Alexandre Lacasagne, quién también era un gran crítico de la Escuela Italiana, para Lacasagne, los aspectos físicos del criminal no explicaban el crimen, para ello, no se debía buscar en los aspectos físicos sino sobre el medio, es decir, la sociedad. Tarde se vuelve colaborador de la revista *Archives d'Anthropologie Criminelle* en 1887 y co-director en 1893. Para Tarde, los hechos sociales son fundamentales para las motivaciones al crimen. Se debe tener en cuenta en el criminal, la importancia de la imitación y de la irradiación de los ejemplos imitados, el crimen para Tarde es como una escuela, una profesión. Su relación con la Escuela Italiana, aunque comenzó bien, a pesar de sus diferencias, Tarde era considerado como un aliado, ésta se fue deteriorando a medida del paso de los años. Tarde se vuelve conocido entre los italianos a partir del *Primer Congreso Internacional de Antropología Criminal*, del cual formaba parte del comité organizador, su participación en el comité sorprendió a los participantes que lo tomaban por un universitario, ignorando que en realidad se trataba de un juez de instrucción de provincia (Borlandi 2000). En los congresos siguientes, las diferencias entre la Escuela Italiana y Tarde se hacen más patentes, hasta llegar a ser acusado de plagio en *Les crimes des foules* de las ideas de Scipio Sighele, el argumento de la escuela lombrosiana era que a pesar de que Tarde citaba a Sighele, no lo citaba lo suficiente. En 1890, Tarde publica su obra más famosa *Les lois de l'imitation*, que tiene una muy buena recepción, en el mismo año publica su segunda obra de criminología: *La Philosophie Pénale*, en 1892 se publican los *Études Pénales et Sociales*. En 1893, Tarde ingresó al *Institut International de Sociologie*, del cual fue miembro fundador y vicepresidente. En 1894, se muda a París tras la oferta del cargo de Director de Estadística Judicial en el Ministerio de Justicia, ahí proporciona los datos para el estudio de Durkheim en 1897 *Le Suicide*. En París conoce entre otros a Espinas, Lévy-Bruhl, Durkheim¹³, Richard, Bergson y refuerza los vínculos con Lacasagne, Worms y Ribot. En 1895, publica una serie de artículos y escritos de juventud con el nombre *Essais et Mélanges Sociologiques*, en ese mismo año publica *La Logique*

¹³ Tarde anota en su diario los encuentros con los pensadores de la época en 1894, dicho material puede encontrarse en su Cahier 19 (Tarde 2005), como también en Salmon (2005).

Sociale, la continuación de las *Lois de l'imitation*. En ese año, participó de la creación de la *Société de Sociologie de Paris*, siendo el primer presidente. En 1896 dicta clases en la *École Libre des Sciences Politiques*, y conferencias en el *Collège Libre des Sciences Sociales*. En 1897 publica *L'Opposition Universelle*, como una continuación de *Les Lois d'Imitation* y *La Logique Sociale*. Para 1898, publica *Les Lois Sociales*, al igual que los *Études de Psychologie Sociale*, está última en la Biblioteca de Ciencias Sociales de Worms. Las conferencia y el curso en el *Collège Libre des Sciences Sociales* y la *École Libre des Sciences Politiques* respectivamente, vieron a luz su publicación en 1899 bajo el título *Les Transformations du Pouvoir*. Ribot y Liard, presentan ese mismo año la candidatura de Tarde para dictar clases en el *Collège de France* en la cátedra de Filosofía Moderna, tras haber quedado esta vacante luego de la muerte de Nourisson. En 1900, es designado como profesor y comienza a dictar cursos en el *Collège*, ganándole la candidatura a Henri Bergson. Es también elegido miembro titular de la *Académie des Sciences Morales et Politiques, section Philosophie*, además, comienza a dictar conferencias en la *École de Hautes Études Sociales* y en la *École Russe des Hautes Études* en 1901, creada por los inmigrantes rusos. En 1901, publica *L'Opinion et la Foule* y en 1902, los dos volúmenes de su *Psychologie Économique*, como resultado en parte, de sus investigaciones en el *Collège*. Tarde muere un 4 de mayo de 1904 con 61 años de edad.

1.6 Plan de análisis

A continuación, damos a conocer lo que será tratado en los capítulos siguientes de la monografía. En el capítulo que sigue (capítulo 2), presentamos la situación de las Ciencias Sociales en Francia, es decir, su emergencia a fines del siglo XIX. En este capítulo, presentamos a las personalidades más destacadas de la época, las escuelas que surgieron en dicho período como es el caso de los leplayistas y los durkheimianos. Además, planteamos los conflictos y las afinidades entre los distintos pensadores. También nos centramos en las publicaciones -en especial revistas- que son el principal refugio de las ideas de los pensadores y de discusión con otras corrientes de pensamiento. Tampoco podemos dejar de notar, la importancia que tienen las instituciones en la discusión en Ciencias Sociales, no solo es importante el papel de la Universidad para juzgar qué es Sociología y qué no, sino también las instituciones parauniversitarias (muchas se crearon en la época), que tenían una visión más amplia y muchas veces distinta a la universitaria sobre las Ciencias Sociales y su papel. Nos parece así que, reducir la Sociología Francesa de fines de siglo XIX, es sostener el sesgo universitario y durkheimiano con el que aún tiene que lidiar la sociología en nuestros días. La segunda parte del capítulo, se centra especialmente en el debate Tarde-Durkheim, mostrando las diferencias entre los sistemas de pensamiento, enfatizando las diferencias

que existen entre una sociología de los grandes conjuntos (de lo colectivo, social y estructurado), contra una sociología infinitesimal (molecular, de los accidentes). Partimos de las dos diferencias entre estos dos teóricos, para poder ver si resulta posible hacer Sociología desde Tarde.

El tercer capítulo, representa el cuerpo teórico de la sociología de Gabriel Tarde, aunque resulte ser el capítulo más pesado y de más difícil lectura de la presente monografía, es el más imprescindible si queremos adentrarnos en su pensamiento y hacer sociología desde él. El capítulo plantea cuatro aspectos fundamentales de su pensamiento. El primero de ellos, es la idea de los posibles, para Tarde, toda sociología debe tomar en cuenta los posibles que no son reducibles al acto. El segundo, se centra en la idea de diferencia y repetición, idea que después va a retomar Deleuze (2002), además de incorporar estos principios a su sociología, Tarde discute ampliamente con Hegel, en especial la reducción de la diferencia a la contradicción y sobre el papel de la negatividad. Por ello, la idea del segundo apartado es poner en cotejo las ideas de Tarde con las de Hegel, en especial, oponer la *Ciencia de la Lógica* a los planteos de Tarde en *L'Opposition Universelle*. La tercera parte, se basa en su neo-monadología heredera de la filosofía de Leibniz, de la cual Tarde se basa para elaborar una teoría de la captura, de la posesión y de la expansión. El último apartado, y no por ello menos importante, trata sobre la idea de *cuantificación* en su sociología. Aquí, nos ocupamos de las dos cantidades psicológicas del alma, es decir, las creencias y los deseos que son susceptibles de cuantificación (aunque no son las únicas cuantificables). Este último apartado, le da un cierre al capítulo, pues permite asignarle a la sociología un *objeto* de estudio (imitación de flujos de creencias y deseos), y establece criterios para hacer posible la sociología, es decir, que se constituya como ciencia, y para ello como dice Tarde: debe estudiar las cantidades.

El último capítulo, se desprende del anterior. En él, podemos encontrar cómo se produce una invención al igual que se produce posteriormente -si ese fuera el caso- una adaptación de los fenómenos sociales. La invención es el motor, es movimiento de los fenómenos sociales, es como se introduce una novedad. Aquí Tarde, logra escapar de la negatividad hegeliana estableciendo que no es la única capaz de producir movimiento. Encontramos también, en la idea de invención, una salida a la teoría del genio y de los grandes hombres, con esto, Tarde está bien próximo de las ideas de Simondon sobre la introducción de la novedad. Por último, analizamos la importancia del público en las sociedades contemporáneas a través de su ensayo *Le public et la Foule*. Este es uno de los últimos ensayos de Tarde (1901), lo fundamental del estudio del público, a través de las corrientes de opinión en los medios de prensa, es que permite entre otras cosas, plasmar su teoría -que en un momento parece muy metafísica- en estas «*colectividades mentales a distancia*».



CAPÍTULO 2. Tarde, las Ciencias Sociales y la Sociología

2.1 Ciencias sociales y Sociología en Francia

El clima francés de fines del siglo XIX pintaba a Francia en un panorama complicado de cara al siglo venidero, ésta atravesaba una crisis económica, política, social y moral. En este contexto, se encuentran las ciencias sociales, las cuales surgen -al decir de Foucault (2008)- como *formas positivas del saber*, en donde el *hombre* y más particularmente “lo social” pueden constituirse como *objeto* de ciencia. En la época de Tarde, la Tercera República Francesa, recién formada, debe enfrentarse a dos problemas importantes, por un lado la represión en el levantamiento de la Comuna de París en 1871, y más importante aún, la humillante derrota ante Prusia en la Guerra Franco-Prusiana que marca el fin del Segundo Imperio Francés. Con la victoria de Prusia, que superó ampliamente a Francia en poderío científico-militar, los franceses comenzarían a imitar a su vecino a través de reformas educativas. Ante esto suceso, la estrategia republicana era trastocar el orden discursivo produciendo nuevos discursos de verdad. Para los republicanos, la ciencia pasa a ser el criterio por excelencia que da cuenta de su compromiso con la verdad. Se conforma en la sociedad francesa de la época, una verdadera *intelligentsia*, en donde muchos universitarios pasan a formar parte del cuerpo de funcionarios del Estado. Francia asiste también en esa época, a una fuerte especialización disciplinar, la cual sería uno de los objetivos centrales de las reformas republicanas. En el área de las ciencias sociales, se forman grupos institucionales destinados a *marcar dirección* en relación a la independencia de las ciencias sociales sobre otras áreas del saber, para que lo social puede por fin afianzarse como objeto de ciencia. Como menciona Viana Vargas: “Lo “social” no es un objeto natural. Él es, al contrario, el resultado de una producción reciente y bien datada que articula la liberación epistemológica de las ciencias sociales y la implementación de nuevos dispositivos de poder.” (2000;78) Existía una enorme preocupación moral en la sociedad francesa de la época, y en especial luego de la revolución de 1789, existía la voluntad de fundar una nueva moral positiva, contra los absolutos revelados de la tradición. Sin embargo, no se tardó mucho en encontrar en la *sociedad* lo absoluto de las morales antiguas. La sociedad como un todo toma la forma de una *pedagogía laicizada y racionalista* (Viana Vargas 2000;81) de la cual Durkheim es su principal teólogo. De esta forma, creemos conveniente hablar de la *secularización* de la sociedad, es decir, la permanencia de lo sagrado en otra esfera fuera de la religión. No se trata de una destrucción de las morales antiguas, sino otro modo de actividad de lo sagrado.

El ingreso de la sociología a las universidades, fue fuertemente disputada por las facultades,

que se traduce más bien por una disputa de clases, por un lado, la *Faculté de Droit* compuesta por los sectores más conservadores de la sociedad y por otro la *Faculté de Lettres* compuesta por republicanos burgueses y por consiguiente, de marcada vocación científica. El duelo fue ganado al final por la *Faculté de Lettres*, a pesar de que la de Derecho contaba con más disciplinas sociales, a pesar de todo, la introducción de la sociología en las universidades, no dejó de tener un carácter marginal en materia institucional. Se recurre en esos tiempos a una separación radical entre sociología y filosofía, que obedece no solo al pretendido dominio propio de la sociología, sino también a la oposición a la metafísica representada en filosofía por la tradición especulativa e idealista. Y de este modo, es que Durkheim resulta ser el sociólogo más indicado para convertirse en padre fundador de la disciplina. La escuela durkheimiana goza de prestigio y de un criterio de diferenciación (Viana Vargas 2000;83) que proporciona el *establishment* universitario, fenómeno parecido al que ocurre actualmente entre las universidades de provincia y las de París, o de estas últimas entre las del centro con las de la periferia. Contra dicho espíritu, se levantaron Alfred Tarde (1880-1925) -hijo de Gabriel Tarde- y Henri Massis (1886-1970) usando el seudónimo de Agathon, publicando *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne*, obra en la cual se criticaban a modo de burla la nueva vida universitaria. Incluso el propio Durkheim, se niega a reconocer trabajos de cuño sociológico producidos en instituciones parauniversitarias francesas, con excepción de Tarde quién es el único sociólogo francés con el cual discute intensamente. Inclusive, para ilustrar más este punto, Durkheim (1895b;15-28) se clasifica a sí mismo en el grupo universitario.

Empero, la sociología francesa posee un entramado bastante más complejo que el panorama pintado por Durkheim. A fines del siglo XIX, surgen una gran variedad de instituciones parauniversitarias así como revistas especializadas. A continuación, vamos a realizar una breve recorrida por estas revistas, sus corrientes, sus fundadores y sus colaboradores. Comencemos por la figura de Frédéric Le Play (1806-1882), quien se dedica al estudio de las familias, a través de método monográfico, forma un escuela importante para la época (los leplayistas que crearon varias revistas como *La science sociale*, *La École de Roches*) y funda la *Société d'Economie Sociale*, cuyos miembros ocuparon también cargos en los sectores de estadística de los ministerios y ministraron cursos en instituciones parauniversitarias. Otra figura a destacar, es la de René Worms (1869-1926) quien crea en 1893 la *Revue Internationale de Sociologie*, el *Institut International de Sociologie*, los *Annales de l'Institut International de Sociologie* y la *Bibliothèque des Sciences Sociales*, creará dos años más tarde la *Société de Sociologie de Paris* de la cual Tarde será su primer presidente. Más tarde publicará los tres volúmenes titulados *Philosophie et Sciences Sociales*. La figura de Alfred Espinas (1844-1922) partidario de la independencia de la sociología, es el primero que defiende una tesis sociológica en una universidad francesa. Su tesis sobre *Des Sociétés*

Animales muy cercana a una perspectiva orgánista; fue varias veces elogiada por Tarde quien no dejó de realizarle críticas. Otro acontecimiento fundamental es la creación de la *Revue Philosophique* creada en 1876 por Théodule Ribot (1839-1916), dicha revista tiene a nuestro modo de ver tres características principales. Por un lado, la gran afluencia de escritores extranjeros y de distintos enfoques teóricos, se destacan por ejemplo: Simmel, Veblen, entre otros. Entre los franceses encontramos a Durkheim, Tarde¹⁴, Espinas, entre otros. En segundo lugar, Ribot es la puerta de entrada de Tarde a la fama¹⁵, como también una de las principales razones para que Tarde entrara al *Collège de France* a dictar clases. Y por último es la única revista para la que escribieron Tarde y Durkheim, hecho que habla de las tajantes diferencias entre ellos. Dick May, creó una de las más importantes instituciones parauniversitarias de principios del siglo XX, el *Collège Libre des Sciences Sociales* en 1895, colegio en el que Tarde dictó clases a partir de 1897. En 1900, crea la *École de Hautes Études* dirigida a la investigación, algo semejante a la *École Pratique des Hautes Études* creada en 1868. En 1871, Émile Boutomy (1835-1906) crea la *École Libre des Sciences Politiques*. También destacamos la *École Russe des Hautes Études Sociales* creada por los inmigrantes rusos en la cual Tarde dio conferencias. Además, tenemos los *Archives d'Anthropologie Criminelle*, fundados por Lacassagne (1843-1924) en 1886, revista en la cual Tarde fue colaborador y co-director. Por último, tenemos *L'Année Sociologique* organizados por Durkheim en 1897, la *Notes Critiques: Sciences Sociales y la Bibliothèque Socialiste* creada por Simiand en 1900, estas tres últimas de inspiración durkheimiana. Entre los colaboradores más cercanos a Durkheim en *L'Année Sociologique* encontramos a Célestin Bouglé (1860-1940), Gaston Richard (1860-1945), Marcel Mauss (1872-1950), François Simiand (1873-1935), Paul Fauconnet (1874-1938), Henri Hubert (1872-1927), Maurice Halbwachs (1877-1945), Paul Lapie (1869-1927), Dominique Parodi (1870-1955), Emmanuel Lévy (1871-1943), Robert Hertz (1881-1915) y Georges Davy (1885-1976). Gaston Richard fue sin dudas quién más marcó distancia con Durkheim al realizarle críticas a *Le suicide*, Richard es además el sucesor de Durkheim como profesor titular de la cátedra de *sciences sociales* en Bordeaux, dejada vacante tras la partida de Durkheim a la *Sorbonne*. Como menciona Viana Vargas (2000), aunque haya algún durkheimiano infiltrado en otras revistas, sus colaboraciones son para con éstas, extremadamente raras. Esto se debe, según el autor, por el interés de la escuela durkheimiana por imponer su sociología. Si bien, *L'Année* eran más homogéneos que

14 La *Revue philosophique* fue para la única revista en la que escribieron Tarde y Durkheim.

15 "Tarde me dijo en seguida como, en 1878 o en 1879, le escribió a Th. Ribot, director de la *Revue Philosophique*, una carta donde preconizaba una "asociación de filósofos que, todos los años, al momento de las vacaciones, pasarían un veraneo en común, en una suerte de academia a la moda antigua". La carta era anónima, "la única que escribí": Ribot publicará los pasajes y demandará conocer al autor, y sucedieron a partir de ese momento seguidas correspondencia entre estos dos filósofos y también una publicación casi ininterrumpida de artículos y de libros», in *Revue Universelle*, 1904: 112.

las demás revistas de la época, también se encontraban críticas -como la ya mencionada de Richard- a algunos postulados de Durkheim. En cuanto a Tarde, puede decirse que participó con mayor o menor frecuencia de todas las publicaciones, salvo las de los leplayistas y la de los durkheimianos, aunque éste llegó a ser elogiado por su *Repetition universelle* en una publicación de Bouglé para *L'Année*.

2.2 «La sociología está de moda»: el debate entre Durkheim y Tarde

En 1903 en la École des Hautes Études Sociales, tuvo lugar uno de los debates decisivos para el futuro de la disciplina. Dicho debate involucraba nada más y nada menos que a dos grandes sociólogos franceses de la época que desde hacía algún tiempo venían combatiéndose a fuego cruzado. Por un lado, el sociólogo de la Sorbonne Émile Durkheim y por otro el sociólogo Gabriel Tarde, profesor de filosofía moderna en el Collège de France como también profesor de cursos en instituciones parauniversitarias. A pesar de la vital importancia de dicho debate para la disciplina, el mismo se ha perdido, de lo único que se dispone es de un breve resumen¹⁶. Recientemente, Viana Vargas, Latour, Karsenti, Ait-Touati y Salmon han realizado un suerte de reconstrucción del debate compuesta por fragmentos de la obra de estos dos sociólogos, publicado en Cadea comp. (2010). La reconstrucción forma parte de un seminario que tuvo lugar en Cambridge en 2008 intitulado: *Tarde/durkheim: trajectories of the social* (El audio puede encontrarse en: <http://www.crash.cam.ac.uk/events/47/>). Vale destacar como curiosidad, que si bien el debate ocurre entre los dos sociólogos más respetados en Francia, estos dos nunca llegaron a ser propiamente profesores de sociología. Durkheim llegó a ser profesor de Ciencias de la Educación en la Sorbonne y de Pedagogía y Ciencias Sociales en Bourdeaux, pero nunca de sociología. Y Tarde, profesor de Filosofía Moderna en el Collège de France, aunque dictó cursos que tienen mucho que ver con la sociología como las recopilaciones de estos que son: *Les lois sociales* y *Les transformations du puvior*, este nunca ocupó una cátedra de sociología propiamente dicha.

Para finales del siglo XIX, la nueva ciencia que emergía se había puesto de moda. Durkheim (1915 y 2009) se mostraba optimista con los postulados de la nueva disciplina, en cuanto a Tarde (1961), afirmaba que los nuevos enfoques eran más propensos a destruir la disciplina que a explotarla. En la visión que tienen estos autores sobre la sociología, es donde pueden verse sus mayores diferencias. Dichas diferencias comprenden tres aspectos diferentes. Por un lado, la visión que tienen de la ciencia, en el objeto de estudio de la sociología y la visión de lo colectivo y lo psicológico. El primer aspecto, responde a las críticas de Durkheim sobre los supuestos postulados a-científicos de Tarde. Según el autor de *Las reglas del método*, la teoría de Tarde es la negación de

¹⁶ El resumen puede encontrarse en Clark (1969) *Communication and social influence*.

la ciencia, esta afirmación la encontramos recurrentemente en las críticas de Durkheim a Tarde. El tono racionalista y anti-metafísico que emplea Durkheim en su sociología que hereda del positivismo francés, lo hace tomar distancia de Tarde. Encontramos por ejemplo afirmaciones contra la sociología de Tarde la cual califica de ser una especulación entre literatura y filosofía (Durkheim 1903;479), o que la especulación y la imaginación juegan un rol dominante en su sociología (1900:130-131). Estas críticas, fueron de alguna manera aceptadas y defendidas por los hijos de Tarde, quienes afirmaban precisamente el aspecto literario en sus escritos. Incluso, encontramos en Tarde (1961) ciertas afirmaciones que respaldan el carácter *poco científico* de su sociología, al decir por ejemplo que cada investigador tiene su método propio e individual (Tarde 1961), contrastando radicalmente con la visión durkheimiana sobre la unicidad del método sociológico. Empero, el método de la medición de las cantidades de creencias y de deseos nos proporciona una alternativa a la visión durkheimiana, que por ser demasiado contraintuitiva en primera instancia, fue malinterpretado y abandonado. La cuantificación ocupa para Tarde un lugar especial en la disciplina, si la sociología tiene la pretensión de convertirse en ciencia, ésta debe tratar con cantidades. Es así que Tarde dice: *“Una ciencia, en efecto, tiene por objeto esencial, cantidades, cosas semejantes que se repiten y las relaciones, también repetidas, de esas cantidades cuyas variaciones, en más o en menos, son correlativas.”* (1961;106). La idea de cuantificación en Tarde, será abordada con más detalle en capítulos siguientes, por lo tanto, por ahora nos limitaremos solo a mencionarlo. De acuerdo con Eduardo Viana Vargas (2000), el planteo Durkheimiano que separa el individuo de la sociedad, la ciencia de la metafísica, etc., se debe en gran medida a la conquista de espacios institucionales: *“Creo que la dualidad individuo/sociedad, tan recurrente e incluso fundamental en el esquema teórico durkheimiano -y que quedaría en boga a partir de ese momento- está relacionado, entre otras cosas, con la estrategia de conquista de espacios institucionales por medio de la determinación de una nueva división del trabajo intelectual que, a su vez, oponía las dos disciplinas, consideradas “científicas” o “positivas”, a la tradición de la filosofía espiritualista.”* (2000;123-24)

El segundo eje que discuten los autores, lo podemos resumir como una crítica a lo colectivo y a lo psicológico en el pensamiento de Durkheim y en Tarde respectivamente. Continuando con las críticas de Durkheim a Tarde, éste le reprocha la reducción de la sociología a una psicología o interpsicología, o lo que es lo mismo, explicar lo social por lo psicológico. A pesar de que Tarde advierte que no se trata de algo tan simple: *“el autor de este artículo entiende por sociología simplemente la psicología colectiva, si es cierto que se trata de algo tan simple.”* (1961;105), Durkheim continúa adelante con su crítica. Por otra parte, las críticas de Durkheim a Tarde, son contundentes. Si bien Tarde escribió duras críticas contra *Le Suicide*, sus críticas más duras a

Durkheim son sobre su concepción de lo colectivo. Para Tarde, Durkheim nos mete de vuelta en un plano escolástico, según el planteo Durkheimiano, la sociología deviene ontología (1895b;61-62). Si -como vimos- para Durkheim, el hecho social¹⁷: creencias, tendencias o prácticas de grupos tomadas colectivamente, que es algo completamente distinto a la forma que asume cuando es refractado a través de los individuos. (1894: 54) Para Tarde: “*La verdad es que una cosa social, sea lo que sea, devuelve y pasa, no desde el grupo colectivamente al individuo, sino desde un individuo a otro, y eso, en el pasaje de una mente a otra, es refractado.*”(1895b;66-67). Según Tarde, si sacamos al individuo nada queda de lo social. De acuerdo con Tarde, no podemos usar la estadística como medio para aislar los hechos sociales tal y como lo creía Durkheim (1894:55), pues la estadística oficial (de la cual se encargó en los últimos años de su vida e incluso elaboró los datos que usaría Durkheim en *Le suicide*) poseía aún demasiadas imperfecciones para brindar factores conclusivos (Tarde 1895a: 154).

El *homo duplex* durkheimiano, postula a los ojos de Tarde la falsa dualidad insalvable entre individuo y sociedad separados por un hiato. Lo individual y lo colectivo o lo social, son fenómenos de distinta naturaleza, mientras que lo individual puede explicarse solo por lo individual, lo social es autosuficiente y se explica por sí mismo. Si bien Durkheim se defiende sobre el carácter exterior de los *hechos sociales* y su imposición coercitiva, matizando los extremos, su postulado continúa inalterado, es decir, a pesar del carácter modificable de las creencias y las prácticas, la distancia entre lo social y lo individual se mantiene. Veamos una cita de Durkheim al respecto: “*Del hecho de que las creencias y las prácticas sociales nos penetren así desde afuera no se deriva que las recibamos pasivamente y sin padecer alguna modificación. Al pensar las instituciones colectivas, asimilándolas, nosotros las individualizamos, les damos más o menos nuestra marca personal; es así como pensando el mundo sensible cada uno de nosotros lo colorea a su manera y que sujetos diferentes se adaptan de modo diferente a un mismo medio físico. Esta es la razón por la cual cada uno de nosotros se construye, en cierta medida, su moral, su religión, su técnica.*” (1895a/2007;31) Por su parte, Tarde realiza objeciones al carácter coercitivo de los hechos sociales, cuestionando cómo se introduce una novedad, para éste, dicha introducción no ocurre por la fuerza: “*Si ello fuera así [dice Tarde], en realidad no sería creída nunca, esos monumentos no habrían podido edificarse, pues, a cada uno de sus acrecentamientos sucesivos por la inserción de una innovación, palabra nueva, nuevo proyecto de ley, teoría científica, procedimiento industrial, etc., no es por la fuerza como una novedad se introduce, sino por la persuasión y la sugestión moderadas.*”(1961)

Como menciona Viana Vargas (2000), la sociedad en Durkheim es un inexplicado, que al

¹⁷“Es un hecho social toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior, o bien, incluso: que es general en la extensión de una sociedad dada al mismo tiempo que tiene una existencia propia, *independientemente de sus manifestaciones individuales.*” (2007;51)

suponer su existencia *suis generis* supone (lo social) en realidad lo que debe explicar. La radical división entre lo individual y lo social, se debe a un intento de *purificación*, de *higiene analítica* dice Viana Vargas (2000;143) inspirado en el ensayo de Bruno Latour (2007): *Nunca fuimos modernos*. Viana Vargas (2000) analiza la utilización del verbo *épurer* [*purificar; depurar*] en la obra de Durkheim, el proceso de purificación le permite a Durkheim -según Vargas- acceder a una realidad *suis generis*. La hipótesis del ensayo de Latour (2007) sobre qué es ser moderno, abarca dos tipos de prácticas, en donde las *prácticas de purificación* conforma una de ellas. En palabras del autor: *“La hipótesis de este ensayo (...) es que la palabra “moderno” designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes, que para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas (...). El primer conjunto de prácticas crea, por “traducción”, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por “purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas”*(2007;28) Según Latour (2007) hay tres garantías de los modernos, 1) aunque construimos la naturaleza es como si no la construyéramos; 2) aunque no construyamos la sociedad, es como si la construyéramos; 3) naturaleza y sociedad deben ser absolutamente distintas, trabajo de purificación deber permanecer distinto del de mediación. (Ibid, 59) En las páginas finales del ensayo, Latour expone a su modo de ver lo que rechaza de los modernos: separación de naturaleza y sociedad; clandestinidad de las prácticas de mediación, Gran División exterior; denuncia crítica, universalidad, racionalidad. (Ibid, 197) Las herencias de las prácticas modernas (en especial las de Durkheim), pueden verse en enfoques contemporáneos como la teoría de Bourdieu¹⁸, como menciona Latour (2007), dicha teoría tiene gran poder de explicación pero es imposible de combinar con otras (deconstrucción y naturalización) (Ibid, 21). Viana Vargas (2000) por su parte, encuentra en Bourdieu lo mismo que encontraba Tarde en Durkheim, en la teoría de los campos, encontramos todo ya explicado y dado de antemano. Es por eso también, que Tarde (1893:187) le decía a Durkheim que su sociología no daba lugar para los accidentes. En este aspecto, la sociología de Durkheim es más kantiana, mientras que la de Tarde más hegeliana. Si la cosa tiene para Durkheim una dimensión objetiva que es en última instancia inaccesible a la representación, en Tarde, al dar su sociología lugar para los accidentes, recuerda al postulado de Hegel de que la sustancia son los accidentes, no hay cosa en sí en definitiva, sino que la cosa es accesible como lo que se nos aparece. Veamos ahora, lo que dice Viana Vargas al respecto de Bourdieu: *“Así, a pesar de Bourdieu insistir en la irreductibilidad de cada campo, la explicación sociológica solo se satisface, en su caso, cuando al final de cuentas, llega a lo que ella misma ya había considerado como dado desde el principio, o sea, cuando consigue mostrar, en la discusión*

18 Para la relación de cercanía entre el pensamiento de Bourdieu y el de Durkheim, véase: *Durkheim et Bourdieu: Le socle commun et ses fissures* de Loïc Wacquant (1995).

de cada caso en particular, la invarianza del principio estructural de la lucha concurrencial entre grupos sociales dominantes y dominados” (2000;45). Si nos remontamos a los planteos de Tarde, por oposición a Durkheim, siempre tenemos que partir de la diferencia de los fenómenos y retornar allí (Tarde 2006), no dejamos llevar por supuestos que dejan sin explicar -puesto que partimos de ellos- lo que en realidad hay que explicar. Según Deleuze y Guattari: “Tarde objeta que las representaciones colectivas suponen lo que hay que explicar, a saber, “la similitud de millones de hombres”. De ahí que Tarde se interese más por el mundo del detalle, o de lo infinitesimal: las pequeñas imitaciones, oposiciones e invenciones, que constituyen toda una materia subrepresentativa. Y sus mejores páginas son aquellas en las que analiza una minúscula innovación burocrática, o lingüística (...) Tarde es el inventor de una microsociología, a la que proporciona toda su extensión y alcance, denunciando de antemano los contrasentidos de los que será víctima” (2006;223)

Tarde proponía un modelo contrapuesto al de los evolucionistas tales como Spencer o al modelo durkheimiano, que pretenden en mayor o menor grado, pasar a través de una síntesis diferencial de lo homogéneo a lo heterogéneo. Contra estos enfoques que pueden llamarse *sociologías de los grandes conjuntos* (Viana Vargas 2000) Tarde sentencia: “*Solamente bajo formas multiplicada y con menos dimensión es siempre el mismo error que aparece: el de creer que para ver poco a poco cómo aparece la regularidad, el orden, la marcha lógica en los hechos sociales, es necesario salir de su detalle, esencialmente irregular, y remontarse muy alto hasta abarcar una vista panorámica de vastos conjuntos, que el principio y la fuente de toda coordinación social reside en algunos hechos generales del que desciende por gradación hasta los hechos particulares, atenuándose singularmente, y que, en suma el hombre se mueve, pero una ley de la evolución lo guía.*” (1961;82) En otro pasaje de *Las leyes sociales*, Tarde opone su modelo al durkheimiano y al spenceriano: “*Esta concepción es, en resumen, la inversa de la que sostienen los evolucionistas unilinearios y también la de M. Durkheim, pues en vez de explicarlo todo por la pretendida imposición de una ley de la evolución que obliga a los fenómenos de conjunto a reproducirse y repetirse idénticamente en el mundo del orden, en lugar de explicar, por consiguiente, lo pequeño por lo grande y el detalle por el conjunto, yo explico la semejanza de conjunto por la agrupación de pequeñas acciones elementales, lo grande por lo pequeño, lo englobado por lo detallado. Esta manera de apreciar la cuestión está llamada a producir en la sociología la misma transformación que ha ocasionado en las matemáticas la introducción del análisis infinitesimal.*” (1961;40n) Según Tarde, “*Si afirmar lo desconocido es usar nuestra ignorancia, negar lo desconocido es ser ignorante dos veces*” (1910;41). A través de las críticas de Tarde, podemos ver una particular herencia en el pensamiento de Durkheim del organicismo de Spencer. Encontramos esta herencia en

nociones como la de *organismo* y *función*, pero sobre todo en la idea de *síntesis orgánica*, que creemos junto con Viana Vargas (2000) Durkheim se inspiraba en lo *superorgánico* de Spencer, que vendría a ser lo social, y es *superorgánico*, porque es superior a lo orgánico o a lo biológico, comprende a algunos animales y a los humanos. El planteo de lo superorgánico es retomado por Durkheim -como ya dijimos- a través de la síntesis orgánica en *Las reglas del método*, veamos lo que nos dice éste al respecto: *“Lo que se juzga tan fácilmente inadmisibles cuando se trata de hechos sociales se admite corrientemente en otros reinos de la naturaleza. Cada vez que elementos cualquiera, al combinarse, desprenden, por el hecho de su combinación, fenómenos nuevos, es preciso concebir que esos fenómenos están situados no en los elementos sino en el todo formado por su unión. La célula viviente no contiene nada más que partículas minerales, al igual que la sociedad no contiene nada por fuera de los individuos; y sin embargo es evidentemente imposible que los fenómenos característicos de la vida resudan en los átomos de hidrógeno (...) La vida (...) Está en todo, no en las partes. (...) Y lo que decimos de la vida se podría repartir para todas las síntesis posibles.”* (2007;21)

Creemos que la distinción entre los juicios sintéticos y analíticos, y las diferencias entre Leibniz y Kant al respecto son bastante ilustrativas para entender las dos sociologías, y en este caso, la sociología de Tarde permanece fiel a la filosofía de Leibniz. Deleuze (2009) en uno de sus cursos, analiza los juicios sintéticos y analíticos en base al concepto de línea recta para Leibniz y Kant. Si tomamos la definición de Euclides: *“Línea recta es la línea que es ex aequo en todos sus puntos”*, no tenemos desacuerdo entre los filósofos. Sin embargo, si decimos que la línea recta es la *“distancia más corta entre dos puntos”*, surgen los problemas. Leibniz diría que es un juicio analítico, como sujeto y predicado se encuentran comprendido en el concepto de línea recta, pensar a la línea recta como la distancia más corta entre dos puntos no ofrece muchos problemas, ya que no implica salir del concepto de línea recta. Sin embargo, para Kant, decir que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, implica necesariamente salir del concepto de línea recta. Según Deleuze (2009), en Kant *“la distancia más corta”*, no es un predicado, sino una regla de construcción. El concepto no da la regla de construcción de su objeto. Por lo tanto, si para Durkheim la síntesis orgánica implica salir del dominio de lo individual y psicológico para lo social, es decir, salir de lo individual para lo social que sería distinto y superior a la suma de las partes, para Tarde -al igual que para Leibniz- la sociología puede fundarse -como vimos- en uno solo y mismo individuo, sin necesidad de trascenderlos, pues cada mónada contiene en sí misma al mundo. Sin embargo, como vimos y veremos todavía más adelante, las mónadas no son una bóveda oscura sin ventanas ni puertas mirando hacia su interior como en Leibniz, sino que estas deben capturar a otras mónadas, expandirse y estabilizar el mundo.

CAPÍTULO 3. Los aportes de Gabriel Tarde a la Filosofía y a la Teoría Social

3.1 Sociología de los posibles

La idea de los posibles en Tarde, constituyen el trasfondo de toda su teoría. Es decir, todos los principios de su sociología, tiene como substrato a los posibles¹⁹. Para Tarde, la distinción entre potencia y acto se impone siempre. Así, toda realidad -para Tarde- está constituida como un exceso de potencia sobre el acto. Lo real no se reduce al acto o a lo actual, sino que este continúa existiendo y en exceso. Aquí, como dice Tarde, *“la noción de los posibles es la metafísica toda en germen.”* (1910;11). Al no reducir lo real al acto, en Tarde asistimos a una indeterminación de lo real, en su planteo, la realidad escapa a la necesidad, ella misma contingente. Tarde distingue en *Les possibles*²⁰ entre los posibles realizados y los no realizados, para éste, se deben tomar en cuenta no solo los realizados (a través de una actualización de los posibles) sino también los no realizados, a esto se refiere Viana Vargas en la siguiente cita: *“Para Tarde, es necesario tomar en cuenta tanto las posibilidades realizadas, como las no realizadas, ya que esas últimas continúan existiendo, todavía que virtualmente, y su existencia virtual afecta lo que realmente existe.”* (2000;215). En palabras de Tarde, haciendo referencia a lo dicho con anterioridad: *“En principio, toda realidad es concebida como conteniendo esencialmente un exceso de potencia sobre el acto. Es justamente ese exceso de potencia que constituye, a nuestros ojos, el conjunto de posibles no realizables o, si se quiere, de las certezas condicionales. Por consiguiente, lo posible forma parte íntima de lo real, si bien él no sea lo real: y esos dos términos son solidarios. La inteligencia de los hechos exige el conocimiento de los posibles. Ese exceso de potencia sobre el acto, esa solidaridad de lo posible y de lo real incorporados uno al otro, constituye en mi opinión una verdad tan fundamental que es mi deber insistir para establecerla. Siempre se hicieron los mayores esfuerzos, sobre todo en los días de hoy, para reducir la potencia al acto, para despojar el espíritu humano de la ida metafísica de los posibles que lo viene atormentando desde hace siglos”* 1910;14-15). Tal como nos menciona Tarde, *“lo real es un dispendio de posible”* (Ibid, 25), podemos decir, que los posibles tienen una parte en el objeto real (los posibles actualizados que son los realizados), pero sin embargo, no podemos concebir la realidad sin esa virtualidad, es decir, ese exceso de potencia sobre el acto. La realización de todos los posibles es imposible e implica contradicción por dos razones: *“la*

19 *“Explicar los fenómenos por propiedades elementales, por posibilidades realizables o no, es el resultado mejor consolidado de la ciencia moderna.”* (1910;13)

20 Dicho texto, es un texto póstumo publicado en 1910 en los Archives d'Anthropologie Criminelle. El ensayo fue en realidad escrito por Gabriel Tarde en 1874 y llevaba el nombre *Les existences conditionnelles ou les possibles non réalisés*. El texto constituye uno de sus grandes escritos de juventud junto con *La difference universelle* y *La variation universelle*.



infinitud de los posibles y la finitud del mundo.” (Ibid)

En base a todo lo que venimos viendo, podemos sostener que los posibles, se asemejan a lo que algunos filósofos llaman lo virtual, pues estos no se oponen a lo real, sino a lo actual. Dicha concepción puede parecer bastante rara ya que tendemos a oponer naturalmente lo real a lo virtual. Incluso la concepción de lo virtual están comúnmente asociada a la idea de imagen falsa, de esta forma aparece en diversos autores como en Goffman (2006) el concepto de *identidad social real*, opuesto al de *identidad social virtual*, siendo este último la imputación de una identidad por parte del los otros, en Levi-Strauss también tenemos una concepción parecida de la identidad la cual aparece como “trasfondo virtual”. No obstante, Deleuze (2002) no entiende lo virtual como algo falso o no real, en cambio, lo virtual contiene una parte de lo real -al igual que los posibles en Tarde- y está en constante actualización pero en cambio, se opone a lo actual. Según Deleuze: “*Hemos opuesto lo virtual a lo real; ahora es preciso corregir esa terminología, que todavía no podía ser exacta. Lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual. Lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual. De lo virtual es preciso decir exactamente lo que Proust decía de los estados de resonancia: «Reales sin ser actuales, ideales sí ser abstractos»; y simbólicos, sin ser ficticios. Lo virtual hasta debe ser definido como una estricta parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual, y se sumergiera allí como en una dimensión objetiva.*” (2002;314). El juego entre lo actual y lo virtual, es un tanto complicado, si bien estos dos términos se oponen, lo virtual se actualiza por diferenciación, es decir recibe a su vez sus actualizaciones: “*La naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse para él. Cada diferenciación [différenciation] es una integración local, una solución local, que se compone con otras en el conjunto de la solución o en la integración global.*” Ibid, 317) Hasta aquí, la visión de Deleuze sobre lo virtual no ofrece problemas de comparabilidad con los posibles de Tarde, sin embargo, en unos pasajes posteriores de *Diferencia y repetición*, Deleuze deja notar la peligrosidad de confundir lo virtual con lo posible. Si tomamos la advertencia de Deleuze, en un primer momento podemos estar tentados a pensar que lo virtual y lo posible no son lo mismo, sin embargo, creemos que Deleuze no se refiere con los posibles a lo mismo que Tarde. Como nos dice el propio Deleuze (2002): “*El único peligro, en todo esto, es confundir lo virtual con lo posible. Pues lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, por consiguiente, una «realización». Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización. Se cometería un error si se ve en esto tan sólo una disputa verbal: se trata de la existencia misma. Cada vez que planteamos el problema en términos de posible o real, estamos forzados a concebir la existencia como un brusco surgimiento, acto puro, salto que siempre se opera a nuestra espalda, sometiendo a la ley de todo o nada.*”(2002;31)

Los posibles de Deleuze en comparación con los de Tarde, carecen de existencia. Como dice Lévy: “*Lo posible [en Deleuze] es idéntico a lo real; sólo le falta la existencia*” (1999; 10). Lo virtual representaría de esta forma, para decirlo con los términos de Lazzarato (2010): la *parte incorpórea de nuestra realidad*, así es como Deleuze piensa lo virtual diferenciándose de la identidad pura en el concepto igual a sí misma, mostrando en cambio, la multiplicidad en la Idea. Citamos a continuación a Lazzarato (2010) ““*En la neomonadología de Tarde, lo virtual expresa la inclusión del espíritu en el mundo de un modo radicalmente diferente al que lo había pensado el idealismo hegeliano (y a partir de Hegel, Marx). El espíritu (lo virtual) es inmanente al mundo, distinguiéndose asimismo realmente de lo actual. Lo virtual es la parte incorpórea de nuestra realidad. Tomando prestada la lengua de Simondon, se podría decir que lo virtual determina en el ser un “equilibrio metaestable”, un diferencial de potencial que impide al ser ser igual a sí mismo*”(2010;59)

3.2 A propósito del concepto de diferencia y repetición: discusión con el hegelianismo y su reduccionismo

El problema de la diferencia ocupa en la sociología de Tarde un lugar privilegiado. En especial, la importancia de la filosofía metafísica (en especial Leibniz, Aristóteles y Hegel) con la que Tarde construye su pensamiento, resulta clave para entender su sociología. En este sentido, sus textos de juventud como *Les possibles*, *La difference universelle* y *La variation universelle* son la piedra de toque de sus obras siguientes. A veces da la impresión leyendo a Tarde que, la sociología tiene que pasar por una crítica de la metafísica en primera instancia, para luego poder constituirse como saber legítimo. Este punto que acabamos de tocar, creemos, lo hace extraordinario, pues, no nos consta que exista sociólogo o teórico social alguno, que realice una crítica a la metafísica para que al fin y al cabo la sociología, o mejor dicho, *su* sociología, se tome posible. Emprendamos ahora, entonces, la crítica del principio de la diferencia en Gabriel Tarde.

De acuerdo con Tarde, la metafísica se ha ocupado hasta ahora del problema de la diferencia pero de forma incompleta, es decir, la diferencia en la tradición metafísica no puede darse fuera del principio de identidad. No se ha tomado a la diferencia en sí misma como pura diferencia, como principio fundamental del universo. Para Tarde, *existir es diferir*, la diferencia regula toda nuestra existencia, es -en palabras de Tarde- el *costado substancial* de las cosas, todo debe partir de este principio, por lo cual, debemos abstenernos de partir de una identidad primera. De aquí no se desprende que la identidad no aparezca, en efecto lo hace pero como secundaria, es decir, viene después o *deviene*. Veamos lo que dice el autor al respecto del principio de diferencia: “*Existir es*

diferir, la diferencia, a decir verdad, es en un sentido el costado sustancial de las cosas, lo que esta tiene de más propio y más común. Es preciso partir de allí y negarse a explicarlo para que todo se reconduzca, comprendiendo en esto la identidad de la que partimos falsamente. Puesto que la identidad no es más que un minimum y en consecuencia una especie, y una especie infinitamente rara de diferencias (...). Partir de la identidad primordial, es suponer en el origen una singularidad prodigiosamente improbable, una imposible coincidencia de seres múltiples, a la vez distintos y semejantes, o bien el inexplicable misterio de un único ser simple y ulteriormente dividido no se sabe por qué. (...). La diferencia es el alfa y omega del universo; todo comienza por ella, en los elementos cuya diversidad innata, vuelve probable por consideraciones de diversos órdenes, justifica ella sola ante mis ojos su multiplicidad; todo acaba por ella, en los fenómenos superiores del pensamiento y de la historia donde, rompiendo finalmente los estrechos círculos en los que se había encerrado ella misma, el torbellino atómico y el torbellino vital, apoyándose sobre su propio obstáculo, se sobrepasa y se transfigura” (2006;73-74. Traducción ligeramente modificada del texto traducido al español). La diferencia de la que Tarde habla, no es cualquier diferencia, se trata de un tipo particular de diferencia que es la diferencia infinitesimal. La diferencia va difiriendo, pero como lo muestra el ejemplo del átomo torbellino, no puede (de)mostrarse que las diferencias aumenten o disminuyan con la civilización, la diferencia continúa siendo infinitamente pequeña. La misma inquietud de Tarde en relación al principio de diferencia, se traslada a Deleuze quien propone fundar una teoría de la diferencia en sí misma. En la tradición metafísica “la diferencia queda subordinada a la identidad, reducida a lo negativo”²¹ (2002;92), la diferencia se somete a la «representación orgánica», en la reflexión como actividad, la diferencia aparece como mediadora y mediatizada a la identidad del concepto: “La representación finita e infinita tienen el mismo defecto, confunden el concepto propio de diferencia con el de la inscripción de la diferencia en el concepto de identidad del concepto en general” (Ibid;92) Para Deleuze, el ser es la diferencia, este ser es unívoco, lo esencial de la univocidad reside en Deleuze: de que “se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (Ibid;72). El ser “se dice de la diferencia misma” (Ibid). Es el Ser el que es Diferencia, en el sentido en el que él se

21 Deleuze define al comienzo de *Diferencia y repetición* el propósito del libro (*Diferencia y repetición*). “En el origen de este libro hay dos direcciones de investigación: la primera atañe a un concepto de la diferencia sin negación, precisamente porque la diferencia, no estando subordinada a lo idéntico, 'no llegaría o «no tendría por qué llegar» hasta la oposición y la contradicción; la segunda se refiere a un concepto de la repetición, que, como las repeticiones físicas, mecánicas o puras (repetición de lo Mismo), encontrarían su razón en las estructuras más profundas de una repetición oculta en la que se disfraza y se desplaza un “diferencial”. (Ibid, 16). Para Deleuze (2002): “La repetición aparece, pues, como la diferencia sin concepto, que sustrae a la diferencia conceptual indefinidamente continuada. Expresa una diferencia propia del existente, un empecinamiento del existente, un empecinamiento del existente en la intuición, que resiste a toda especificación por el concepto, por más lejos que se lleve”. (Ibid, 39)

dice de la diferencia.” (Ibid;77) “el ser se dice del devenir, la identidad de los diferente, lo uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido, que gira en torno de lo diferente.” (Ibid;79)

La discusión de Deleuze es claramente con el hegelianismo, para ello, veamos de manera muy breve la diferencia hegeliana. En Hegel, ésta se resuelve en la contradicción vinculándola necesariamente al fundamento. Hegel nos dice en su *Lógica*: *“La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene de sí; es la nada, que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma, que al mismo tiempo está determinada como negatividad de sí misma”* (2010;520). *“La diferencia en sí es la diferencia que se refiere a sí; de este modo es la negatividad de sí misma, la diferencia respecto de un otro, sino diferencia de sí con respecto a sí misma; no es ella misma sino su otro, Pero diferente de la diferencia es la identidad. Ambas juntas constituyen la diferencia.”* (Ibid) Para Hegel, la diferencia tiene dos momentos (diferencia e identidad) son así ser puesto, es decir, una determinación porque tiene contenido limitado. En su pensamiento, la contradicción alcanza el máximo absoluto de diferencias (Deleuze 2002;83). Para Hegel, a diferencia de su predecesores, la reflexión interna explica la externa (crítica kantiana) pero no al revés. Desde lo externo no se puede alcanzar la reflexión absoluta. La reflexión exterior, es considera a la identidad como identidad abstracta, para Hegel, esto implicaría concebir a la identidad como *“ser muerto”* (*Lógica*;548), es decir, carente de movimiento. La identidad es para Hegel *Ser puesto*, se refleja en sí a sí mismo, se contradice, se aliena, para ponerse en su alienación de sí (Hyppolite 1987;111). La contradicción es por su parte, raíz de todo movimiento y vitalidad: *“solo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad.”* (*Lógica*, Ibid.) La contradicción -podemos decir- habita en la identidad. La oposición es para Hegel, el acabamiento de la diferencia en la reflexión determinada. Lo positivo y lo negativo como los dos momentos de la contradicción, son opuestos. Dichos momentos son indiferentes entre sí, es decir, cuando lo positivo es positivo en sí y lo negativo lo es de la misma forma. Según Hegel, *“cada uno está mediado consigo por el no-ser de su otro y lo contiene, pero está a su vez mediado consigo por el no-ser de su otro; así es unidad que existe por sí y excluyente de sí al otro.”* (Ibid;538) Lo negativo, es para Hegel: *“la completa oposición, que como oposición se funda en sí; es la diferencia absoluta, que no se refiere a otro; excluye de sí, como oposición, la identidad -por con esto se excluye a sí misma; en efecto por ser relación consigo, se determina como la identidad misma, que excluye.”* (Ibid, 540) En el autor, la contradicción se resuelve, pero no en una síntesis más alta, sino en el incesante desaparecer de los contrarios en ellos mismos (positivo y negativo), pero siguen siendo estos en ella opuestos entre sí. *“la contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y lo negativo.(...) La oposición y su*

contradicción están, tanto eliminadas como conservadas en el fundamento.” (Ibid;543) Un existente para que sea fundamento, debe abarcar al mismo tiempo en las determinaciones positivas las determinaciones negativas, si éste sucumbe a la contradicción no es fundamento. El movimiento en Hegel está marcado por la contradicción: *“el movimiento es la contradicción misma en su esencia.”* *“el automovimiento interno, que es el automovimiento verdadero y propio, es decir, el impulso en general (apetición o nusus de la mónada, la entelequia de la esencia absolutamente simple) no es otra cosa sino el hecho de que algo existe en sí mismo, y es la falta, es decir, lo negativo de sí mismo, en un único e idéntico aspecto. La identidad abstracta en sí no representa todavía ninguna vitalidad, sino que, como lo positivo es en sí mismo la negatividad, por eso sobresale de sí y se empeña en modificarse. Por lo tanto algo es viviente, sólo cuando contiene en sí la contradicción y justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción.”* (Ibid, 550). Los opuestos para Hegel, contienen la contradicción porque bajo el mismo respecto, se relacionan de modo negativo eliminándose recíprocamente. Esto nos lleva a pensar, el trabajo de lo negativo en Hegel como fuerza creadora, pues es la propia negación expresada en los opuestos de la contradicción la única fuente de movimiento. De este modo, compartimos lo expresado por Hyppolite en *Lógica y existencia*: *“La negación especulativa es creadora, ella niega tanto como pone, pone tanto como niega”* (1987;119)

L'Opposition universelle, es el libro que Tarde consagra a la idea de oposición. La diferencia -está claro en su pensamiento- no se reduce a la oposición. No es -como acabamos de ver en Hegel y como en Aristóteles- que la diferencia esté determinada por la oposición de los extremos o de los contrarios. La oposición no es para Tarde un máximo de diferencias (1897b;1961;2011), sino que forma parte de una *repetición muy singular*: *“la de dos cosas semejantes, dispuestas a destruirse entre sí en virtud de su misma semejanza.”*(1961;54) Aunque nos parece algo acertada como también exagerada la afirmación de Viana Vargas: *“Se puede afirmar incluso que todo el libro L'Opposition universelle -essai d'une théorie des contraires fue concebido como un exhaustivo intento de refutación de la dialéctica hegeliana”* (2000;234), vamos a tomarla aquí al pie de la letra y establecer sus diferencias. Comencemos por decir, que las oposiciones en Tarde, no son entre contrarios propiamente dichos, sino entre fuerzas o tendencias. Tarde no puede concordar con la filosofía de la historia hegeliana que se funda sobre la oposición entre Occidente y Oriente (1961,55;1897b,190), pues le resulta una exagerada invención. Además, según el autor, el problema pasaría por los términos que Hegel establecía como contrarios. Pues, Tarde le hace notar a Hegel, que éste confunde términos opuestos con diferentes: *“no se da cuenta de que la tesis y la antítesis que opone una a la otra en cada una de ellas, a veces son realmente términos opuestos, y a veces son solo términos diferentes; y hubiera valido la pena, me parece marcar esa distinción.”*

(1897b,12/2011,88) La oposición, es para Tarde una contra-repetición, es repetición invertida. La oposición está dentro de los fenómenos llamados universales, pero en cambio, el verdadero agente de transformaciones es la *variación*: “ya que imprime es algo más vago y más profundo, que se mezcla con todo el resto, imprime un sello individual a todo objeto real, diferencia lo similar” (1897b,16/2011,96), en esta concepción de la variación, debemos tener muy en cuenta el principio de los indiscernibles de Leibniz, principio que establece que no hay dos cosas iguales. La variación, puede considerarse en Tarde, como la diferencia en sí misma (1895,297/2006,107), puede decirse entonces, que la diferencia es causa y fin de sí misma, no puede ni reducirse ni solucionarse. En este principio, reside el principal desacuerdo con Hegel en relación a la diferencia y a la oposición. Parecería aquí, que el punto clave gira en torno al problema del reposo y el movimiento, en otras palabras, cómo se explica el cambio y la creación. En Hegel, no ofrece mayores complicaciones, pues se ve a través de la negatividad como fuente de movimiento. En Tarde, también está presente el trabajo de lo negativo por ejemplo en los *duelos lógicos*, pero la oposición sin embargo, está subordinada y es intermediaria entre la repetición y la adaptación (1961;26)²². Dicho por Tarde: “no es todo y ni siquiera es lo esencial” (1961;24). El principal motivo por el cual Tarde le quita importancia al fenómeno de la oposición -para nosotros- es la limitación a la que se somete la invención si la miramos desde la primera [la oposición]. Pues en Tarde, la invención no precisa de lo negativo, solo hacen falta la unión de dos ideas en un cerebro. Por ello, la invención está en su obra a la orden del día, representa un movimiento mucho más infinitesimal que el movimiento de la contradicción o si se quiere decir en términos foucaultianos: *microrelacional*. Esta crítica a Hegel, se puede encontrar, aunque de forma implícita, en Tarde (1897b) sobre la invención en el progreso militar, que no ha resultado -según él- de las batallas sino de invenciones industriales, artísticas, etc., la guerra no las produce ni las favorece, incluso muchas veces interrumpe las invenciones. El progreso militar se da así, mucho más en tiempos de paz que en tiempos de guerra (1897b;194).

Quedaría, en lo que resta, mencionar algunas características de la repetición en Tarde, pues es parte integrante de la diferencia. Se puede decir de él, que es uno de los filósofos (junto con Nietzsche y Kierkegaard) que más ha intentado aproximar la diferencia de la repetición. Para Deleuze, la diferencia habita la repetición, ésta nos hace pasar de un orden a otro de la repetición. La diferencia se halla entre dos repeticiones y la repetición entre dos diferencias: “Gabriel Tarde asignaba así el desarrollo dialéctico: la repetición es paso de un estado de diferencias generales a

22 A pesar del lugar secundario que le concede Tarde a la oposición, su puesta en relación con los planteos de Hegel y sus diferencias, expresan de manera notable su pensamiento. La crítica a Hegel y las consecuencias de su filosofía -de las cuales Tarde tampoco escapa- hacen en gran medida inteligible su pensamiento y su despliegue. Esto nos lleva a pensar de otro modo la importancia de la oposición en su pensamiento.

diferencias singulares, de exteriores a internas, la repetición es «el diferenciante de la diferencia».” (2002;128). La diferencia aparece así entre dos repeticiones en cuanto esta es repetida, y la repetición entre dos diferencias en cuanto una difiere de la otra, es decir, la diferencia va difiriendo en la repetición. La repetición -dice Tarde 1890a- se produce por las variaciones, su razón de ser es mostrar una originalidad única que trata de exteriorizarse. La repetición social, orgánica, física (imitativa, hereditaria, vibratoria respectivamente) procede de una imitación, al igual que lo hace la luz de un foco, irradiando ejemplos, multiplicándolos, extendiendo los contagios (1890a).

3.3 De la metafísica del Ser a la metafísica del Tener: Tarde y su neo-monadología

Tarde propone para su *sociología molecular* -Tonkonoff (2011)- que tome en cuenta las diferencias infinitesimales, una metafísica completamente nueva, que no recaiga sobre la metafísica del ser (toda la metafísica occidental) sino, que se sostenga o que se funde sobre el *tener* [avoir]. Para Tarde, se insiste en el ser, sin saber lo que él es lo cual carece de lógica, en este error, según Tarde, han incurrido mucho filósofos y sociólogos “Reconocer que se ignora lo que es el ser de sí de una piedra, de un vegetal, y al mismo tiempo obstinarse en decir él es, es insostenible lógicamente.”(Monadología y sociología, Op. Cit;28). Según Tarde, existe la suposición de considerar al ser como lo Uno, o como algo homogéneo: “Por desgracia, tenemos una inexplicable inclinación a imaginar homogéneo todo lo que ignoramos” (Ibid, 72). No obstante, si se hubiera formulado una metafísica del tener, nos habríamos ahorrados muchos debates en filosofía (Ibid, 88). Para Tarde (2006), el *ser* está contenido en el *tener*, no así el *tener* en el *ser*, ya que el *ser* no es todo el contenido de la idea de propiedad. Tarde propone sustituir la metafísica del ser²³ representada por Descartes y Hegel (a quien considera como el último grito de la filosofía del ser²⁴) por el tener, cambiando el principio cartesiano «ego cogito, ergo sum por «deseo, creo, por tanto tengo». Veamos lo que dice Tarde al respecto: “En el lugar famoso cogito ergo sum, diría de buen grado: «Deseo, creo, por tanto tengo». El verbo Ser significa en unos casos tener, en otros ser igual. «Mi brazo está caliente»|mon bras est chaud| , el calor de mi brazo es propiedad de mi brazo. Aquí está |est| quiere decir tiene. «Un francés es un europeo, el metro es una medida de longitud», Aquí es quiere decir ser igual a. Pero esta igualdad misma no es más que la relación del continente al contenido, de género a la especie, o viceversa, es decir un tipo de relación de posesión. Por lo

23 El verbo *être* en francés que se traduce comúnmente al español por *ser*: tiene dos significados ya que quiere decir tanto *ser* como a su vez *estar*.

24 “A este respecto, el sistema hegeliano puede ser considerado como la última palabra de la filosofía del Ser.” (Ibid, 89)

*tanto, en sus dos sentidos el ser es reducible a tener” (Ibid, 89, traducción ligeramente modificada del texto en español). En el autor, el ser es excluyente en tanto ser o no-ser, el yo y el no-yo. El ser no admite intermedios sino que es definido por ser o no-ser. El sistema de Tarde no puede admitir al ser en estos términos, pues, no podría fundarse una teoría radical de la diferencia, dicha teoría encontraría problemas (si la fundamentamos en el ser) con la concepción de oposición (en términos hegelianos) como ya vimos. De esta manera, la contradicción en el sistema de Tarde, solo es una forma de actividad o de manifestación de la diferencia. Por tanto, si aceptando la teoría del ser, perdemos la diferencia en sí misma. En cambio, el tener refiere a grados, siempre se admite la posibilidad, de tener aunque sea un poco. Veamos esto en palabras de Tarde (2006): “Entre ser o no ser no hay medio, mientras que se puede tener más o menos. El ser y el no-ser, el yo y el no-yo: oposiciones infecundas que hacen olvidar las verdades correlativas. El opuesto verdadero del yo, no es el no yo, es el mío; el opuesto verdadero del ser, es decir de lo poseedor, no es el no-ser, es lo poseído.”(Ibid, 90) El argumento central reside en que si bien puedo ser todas esas cosas, no puedo por el contrario ser sus opuestos a la vez. El “trastocamiento de la metafísica” que nos propone Tarde, deriva directamente -según Deleuze- de las mónadas. La sustitución de la metafísica del ser, por la del tener, es para Milet (1970) una *ecología*, esta disciplina tiene como fin, sustituir a la vieja ontología. Cabría añadir aquí, un punto más a la teoría de Tarde, este punto tiene que ver con los elementos [léase mónadas]. De acuerdo con Tarde (2006), los elementos pueden ser tanto agentes como propietarios, sin embargo, estos pueden ser propietarios sin ser agentes pero no pueden ser agentes sin ser propietarios, una vez más se hace patente la importancia de las posesiones y del tener en la sociología de Tarde. Para Deleuze, la idea de posesión tiene una gran importancia en filosofía, lo nuevo de estas filosofías según Deleuze: “es haber orientado el análisis sobre las especies, los grados, las relaciones y las variables de la posesión, para convertirlos en el contenido o el desarrollo de la noción de Ser. (1989;141) En esta filosofía, el encargado en dar el giro más que Husserl, es Tarde. Veamos ahora lo que nos dice Deleuze sobre el tener: “Lo que se ventila en el dominio del tener, a través de la propiedad, son las relaciones cambiantes y perpetuamente modificadas de las mónadas entre sí, tanto desde el punto de vista de la armonía en el que se las considera «cada una a cada una», como desde el punto de vista de la unión en el que se las considera «las unas y las otras». También aquí se trata de una casuística. Por último, una mónada tiene como propiedad, no un atributo abstracto, movimiento, elasticidad, plasticidad, sino otras mónadas, como una célula, otras células, o un átomo, otros átomos. Son fenómenos de subyugación, de dominación, de apropiación que satisfacen el dominio del tener, y éste siempre está bajo una cierta potencia (por eso Nietzsche se sentirá tan próximo de Leibniz). Tener o poseer es plegar, es decir, expresar lo que uno contiene «en una cierta potencia». (Ibid, 140-141) Cabría*

en lo que sigue del apartado, profundizar sobre qué es esta actividad posesiva de las mónadas y también establecer la diferencia de planteo entre Leibniz y Tarde. Para esto, debemos comenzar por recurrir a un concepto clave en Tarde al igual que para Leibniz, éste es el concepto de *alma*. En Tarde, son las almas las que poseen y son poseídas, las almas están en el origen de la sociedad y forman la dinámica de la posesión, a través de flujos de creencias y de deseos. Sin embargo, no se debe caer en el error de interpretar la concepción tardiana de alma como una forma de substancialismo espiritual o religioso. El término alma, tal como advierte Debaise (2008), tiene en Tarde un sentido exclusivamente técnico: *“Define, según la interpretación que nosotros queríamos dar aquí, el punto de intersección entre dos fuerzas posesivas: la creencia y el deseo.”* (2008:8) En *Monadología y sociología*, Tarde está preocupado por la búsqueda de una *actividad mínima*, microscópica de conexión entre la creencia y el deseo (Debaise 2008), que constituye un micro-variación, ese *punto mínimo*, es lo que Tarde llama un alma, éste puede hallarse en el encuentro de una creencia con un deseo. Veamos ahora, la visión de Leibniz sobre alma, que dista un poco de la concepción de Tarde, aunque estos dos puntos de vista comparten algunas similitudes, en especial que las almas son percepción y apetición para ambos. Veamos la definición de alma que da Leibniz en su *Monadología*: *“Si queremos llamar Alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o Mónadas creadas podrían ser llamadas Almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que el nombre general de Mónadas y de Entelequias basta para las substancias simples que no tengan sino eso”* (§19). Las almas, son definidas por Leibniz, como una relación entre apetitos y percepciones, no son solamente mónadas, es decir, no basta solamente que sean substancias simples, sino que además deben ser factibles de percepciones más distintas y acompañadas de memoria. Leibniz dice a continuación -del pasaje anteriormente citado- los ejemplos del desmayo y el sueño profundo como situaciones de no apercepción de las almas, pero en lugar de contradecir sus dichos o ponerlas como caso excepcional, son la forma que tiene Leibniz de aplicar las almas a todas las realidades y no únicamente a la conciencia. Aquí, es donde entran en juego las pequeñas percepciones infinitesimales. Y en definitiva en esta situación, como dice Leibniz, uno termina aperciendo esas percepciones no percibidas anteriormente: *“experimentamos en nosotros mismos un Estado en el cual no nos acordamos de nada y no tenemos ninguna percepción distinta; como cuando sufrimos un desmayo, o cuando estamos dominados por un sueño profundo en el que no soñamos nada. En este estado el alma no difiere sensiblemente de una simple Mónada; pero como este estado no es duradero, y como ella sale de él, ésta es algo más.”* (§20). De esta manera, las almas pueden plantearse como algo más que simples mónadas, aunque tampoco debemos confundirnos y decir que las substancias simples no tienen percepción (cosa que Leibniz

desmiente). Veamos ahora qué es una percepción para Leibniz (donde expresa su desacuerdo con el cartesianismo): *“El estado pasajero que envuelve²⁵ y representa una multitud en la unidad, o en la substancia simple, no es otra cosa que la llamada Percepción, que se debe distinguir de la percepción o de la conciencia, como se verá en lo que sigue. Y es en esto en lo que los cartesianos se han equivocado mucho, no habiendo tenido en cuenta para nada aquellas percepciones de las que uno no se da cuenta.”* (§14). Percibir en Leibniz, puede entenderse como envolver una multiplicidad de otras mónadas²⁶, cada mónada recubre aquí una multiplicidad, se limita a ligar las otras mónadas al interior de un punto de vista. Pues, *“hay un punto de vista a partir del cual el caos se organiza, donde el secreto se descubre.”* (Deleuze 2009;143) Pero, por otro lado, cada término mantiene su existencia propia (Debaise 2008). En este sentido, la creencia es una percepción en Tarde, es ligazón que opera al interior de la mónada, entre sus posesiones. La creencia no es identificable a un contenido, es únicamente una fuerza de relación, immanente a la mónada, de la multiplicidad que la compone en un momento determinado (Ibid). Podemos preguntarnos a continuación ¿Qué es la apetición para Leibniz?, pregunta a la cual el filósofo responde: *“La acción del principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse Apetición: es cierto que el apetito no puede alcanzar siempre y por entero toda la percepción a las que tiende, mas siempre consigue algo de ella, y alcanza percepciones nuevas.”* (§15). El objeto de la apetición -nos dice Debaise- es pues la percepción, una percepción todavía virtual pero real en tanto instante al interior de la mónada, sin la cual no tendría existencia alguna; sería una abstracción vacía de sentido. El deseo en Tarde, ocupa el mismo lugar que la apetición en Leibniz, o para decirlo de forma analógica: «el deseo es para Tarde lo que la apetición es para Leibniz», pues es dicha actividad posesiva de la mónada la que apunta a apoderarse de las otras: *“la acción posesiva de mónada a mónada, de elemento a elemento, es la única relación verdaderamente fecunda.”* (Tarde 2006). Una mónada solo existe a ese precio, su actividad posesiva se confunde con su ser. *“Puesto que el ser es el tener, se sigue de estos que toda cosa debe ser ávida. Ahora bien, si hay un hecho que habría debido impresionar todas las miradas, es efectivamente la avidez, la ambición inmensa que de un extremo al otro del mundo, (...), llena y mueve todos los seres.”* (2006;99). El deseo, es quien expresa esta avidez o tendencia a la expansión, cooperación, seducción. Los límites de la expansión no son internos a cada mónadas sino que dependen de duelos lógicos²⁷,

25 La traducción al español de la *Monadología*, utiliza la palabra “comprende”, en lugar de “envuelve”. Sin embargo, optamos por el verbo “envelopper” [envolver] que tomamos de la traducción francesa, pues representa de forma más gráfica la concepción de percepción.

26 En esta línea Simondon (2009) dice lo siguiente sobre la percepción: “la percepción tranquiliza al sujeto y apela esencialmente a estructuras y a funciones ya constituidas en el interior del ser individuado” (2009;374)

27 La idea de lógica que tiene Tarde -como ya mencionamos- es muy distinta de la idea de “dilemas” presente en el individualismo metodológico. La lógica, no se reduce en Tarde a la lógica clásica, es decir, a preposiciones, la lógica tiene que ver con creencias y con deseos: *“Nosotros consideramos los hechos sociales principalmente bajo*

aparejamientos lógicos [*accouplement logique*], de microrelaciones entre ellas. La avidez de las mónadas, es retomada en filosofía transformándose en Deleuze en una teoría de la captura, de la cual Lazzarato es uno de sus representantes contemporáneos: “*La captura y el asirse recíproco convierten en “colaboradoras” a todas las mónadas, incluso si no expresan todas la misma potencia de creación y de agenciamiento.*” (2010;125). La idea de avidez es una de las principales diferencias en relación a los planteos de Leibniz. En este último, nunca vamos a encontrar esta avidez guerrera que encontramos en Tarde, la cual además anima su metafísica. En Leibniz, las mónadas están cerradas, sus diferencias son internas: “*El mundo preexiste a sus expresiones (...) En este sentido (...) la inherencia de los predicados en cada sujeto supone la composibilidad del mundo expresado por todos esos sujetos: Dios no ha creado a Adán pecador, sino primero el mundo en el que Adán pecó.*” (Deleuze 2002;89).

3.4 Hacia la cuantificación de las creencias y los deseos

Habíamos visto en el capítulo anterior, que para Tarde toda ciencia debe ser ciencia de las cantidades. Al menos, así lo expresa en la siguiente afirmación: “*No hay ciencia, he dicho, más que de las cantidades o de los crecimientos o, en términos más generales, de las semejanzas y de las repeticiones fenomenales.*” (1890a;15). En Tarde, debemos recordarlo, las verdaderas cantidades psicológicas, son las creencias y los deseos²⁸. Antes de adentrarnos en los dos estados del alma (creencias y deseos), debemos entender a qué se refiere el autor cuando habla de cantidades. Para Tarde, toda ciencia, es ciencia de lo general, que debe buscar las semejanzas, es decir, cantidades. De esta forma, la sociología se torna posible, es decir, el corazón de los fenómenos sociales es cuantitativo. El planteo de Tarde, el cuál más arriba, llamamos “*contraintuitivo*”, obedece a que ésta da vuelta la lógica de la investigación sociológica. Pues, estamos acostumbrados a establecer y distinguir en sociología dos perspectivas, la naturalista o interpretativa (que obedece en mayor o menor medida a los planteos durkheimianos), y por otro lado, una perspectiva comprensivita (asociado con la Escuela Alemana). Dichos enfoques acarrear un presupuesto básico, si nos mantenemos en el individuo, en la perspectiva del actor local, lo que debemos estudiar y detectar son cualidades. Es decir, nadie puede tener la ocurrencia de estudiar la construcción de sentido de

el punto de vista lógico, es decir, bajo el punto de vista de las creencias que se confirman o se niegan, que aquellos implican, más bien que de los deseos auxiliares o contrarios, que también envuelven.” (1890a;173)

28 Más adelante en su obra en *Les lois de l'imitation*. Tarde reconoce haber exagerado en el papel del creer y el desear, pues, no son los únicos dos aspectos capaces de variar positiva y negativamente en el yo. Empero, a pesar de que existen otras cantidades, su importancia es fundamental. Esto se debe a que la creencia y el deseo son de carácter único y diferente de las sensaciones. El carácter único de estos dos estados, reside en que el contagio del ejemplo mutuo se ejerce sobre las creencias y los deseos. (Tarde 1890a)

determinada población, y emplear métodos de carácter cuantitativo basados en la estadística. Como es muy poco factible y fructífero estudiar la relación entre variables en grandes agregados sociales a través de un análisis fenomenológico. Esto es porque, si nos desplazamos hacia la estructura y hacia lo cada infinitamente grande -diría Deleuze 2002- y distante, tenemos la impresión de comenzar a ganar en cantidades (Tarde 1961; Latour 2010). Por otro lado, Si nos desplazamos en sentido contrario, hacia lo infinitamente pequeño, no ganamos ya en cantidades, sino en cualidades. En el caso de Tarde, la situación es completamente opuesta, cuanto más nos adentramos en el individuo, más cantidades discretas encontramos, en cambio, si nos vamos del individuo al los agregados, comenzamos a perder las cantidades. Pues, carecemos de instrumentos suficientes para poder apreciar la evolución cuantitativa²⁹ (Latour 2010). Según Tarde, las mónadas individuales están en constante tentativa de expandir y estabilizar su mundo. La expansión es el deseo, y la estabilización de ese deseo, las creencias. Estos dos actúan de manera similar a los fenómenos de invención y adaptación en la teoría de Tarde. De acuerdo con Viana Vargas (2000) la vida social es flujo mutante de creencias y de deseos, estos son constantes y universales, uniformes y homogéneos, crecen y disminuyen, además varían cualitativamente entre los individuos. Como nos dice Tarde: *“la creencia y los deseos (...) son las dos formas o fuerzas innatas y constitutivas del sujeto, los moldes donde recibe las materias primas de la sensación”* (1880;184), estas últimas [las sensaciones] representan no las cantidades sino las cualidades por lo cual no deben ser confundidas jamás. Dicha confusión es el error fundamental por el cual se argumenta que los deseos y las creencias no son cantidades³⁰. Este error, es para Tarde el error de los psicofísicos, representados por el psicólogo y filósofo alemán Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Estos [los psicofísicos] *“a pesar de su loable intención de cuantificar el alma, me parece descuidar justamente los dos únicos grados internos, los grados homogéneos, sugieren naturalmente el empleo del cálculo, aunque ellos escapan a la aplicación de los instrumentos psíquicos de medida: a saber la creencia y el deseo, y sus combinaciones recíprocas, el juicio y la voluntad.”* (Ibid, 181). Según lo que dice Tarde, Fechner cae en el error de intentar cuantificar las sensaciones a través de la concepción de sensaciones negativas al azar, éste problema nos lleva además a considerar y suponer falsas oposiciones binarias que se neutralizarían en un inconsciente diferencial. Veamos lo que nos dice Tarde al respecto: *“la hipótesis de las sensaciones negativas al azar de Fechner, quien, más allá del punto donde la sensación se anula y deviene inconsciente, imagina una serie de grados que desembocan en el inconsciente infinito, suerte de antípoda de la consciencia perfecta. Sin adoptar*

29 “De ahí la importancia que Tarde atribuye a la estadística, desde que ella no permanezca en las zonas horizontales o “estacionarias” de las representaciones, sino que se pase a ocupar de las puntas y de las zonas verticales que acusan las propagaciones y las declinaciones de los flujos de creencia y de deseo.” (Viana Vargas 2000;232)

30 “La dificultad principal de reconocer el carácter cuantitativo de la creencia y del deseo tiene por causa el carácter eminentemente cualitativo de la sensación, con la cual se presentan siempre combinados.” (Tarde 1880;197)

esta conjetura, podemos caer en el error común de mirar las oposiciones aparentes de cierta sensación singular y emparejadas de a dos, el calor y el frío, el blanco y el negro, lo dulce y lo amargo, lo rudo y lo amable, como asimilables a estos valores positivo y negativos de una misma cantidad” (Ibid, 195). Tarde objeta, el por qué considerar esas oposiciones y no otras, por ejemplo lo ácido puede ser opuesto también a lo dulce, es decir, estas oposiciones solo pueden verse como opuestas si efectivamente las oponemos, en cambio, si tomamos cada una de ellas independientemente de las oposiciones estas nos parecen heterogéneas. A pesar de la diferencia entre estos autores, lo que nos interesa destacar de parecido entre ambos, es su concepción del inconsciente, la cual dista bastante de los planteos del psicoanálisis. Podría decirse que estos dos autores, toman la concepción del inconsciente diferencial la cual tiene su origen en Leibniz: “*Si busco el linaje, es Leibniz quien lanza la gran idea, la primer gran teoría de este inconsciente diferencial. Luego no se detendrá, hay una tradición muy larga de esta concepción diferencial del inconsciente en base a pequeñas percepciones y apeticiones. Culminará con un autor muy grande que extrañamente ha sido siempre desconocido en Francia [aunque no lo era para Tarde, quién conocía su teoría y se sumaba a las críticas a Fechner realizadas por Delboeuf en la Revue philosophique], un post-romántico alemán que se llama Fechner. Es un discípulo de Leibniz que desarrollará la concepción del inconsciente diferencial.*” (Deleuze 2009;88). Aunque no nos conste que Tarde utilice la definición de inconsciente diferencial en su teoría, en algunas ocasiones parece concordar con esta idea. Por ejemplo, en el *Prólogo a la Segunda Edición* de sus *Lois de l’imitation*, discute y critica la supuesta discontinuidad entre la consciencia y lo inconsciente como veremos a continuación tomando las palabras de Tarde: “*Nada sin embargo, menos científico que esta separación absoluta, esta discontinuidad completa, establecida entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo consciente y lo inconsciente. ¿No se pasa por grados insensibles de la voluntad reflexiva al hábito casi maquinal?*” (1890a;viii). Como pudimos apreciar, su concepción del inconsciente es muy diferente a la psicoanalítica. Si en Freud encontramos en el centro de la cuestión la oposición entre consciente e inconsciente, como una relación de lucha o de conflicto³¹, es decir lo consciente se opone a lo inconsciente y entran en conflicto. En Tarde vemos en cambio, una concepción infinitesimal del inconsciente, no en oposición con la consciencia sino devenida inconsciente a través de pequeñas corrientes de creencias y de deseos, pequeños apetitos que se vuelven cada vez más conscientes. El dilema parece encontrarse de vuelta, entre dos enfoques teórico, por un lado la perspectiva hegeliana-marxiana de Freud y por otro, la leibniziana. El problema de Tarde y de Leibniz, consiste para Deleuze, en el pasaje de lo molecular a lo molar, es

31 Para un análisis detallado de la relación entre la consciencia y el inconsciente remitimos al ensayo de Paul Ricoeur. *Hermenéutica y psicoanálisis*, Buenos Aires: Megápolis.

decir, de las pequeñas percepciones a las percepciones conscientes. ¿Cómo se efectúa esta operación?, Deleuze se pregunta: “¿Por un proceso de totalización, como cuando capto un todo cuyas partes me son insensibles? Así aprehendo el ruido del mar, o del pueblo reunido, pero no el murmullo de cada ola o de cada persona, que sin embargo los componen. Ahora bien, a pesar de que Leibniz se exprese a veces en esos términos de totalidad, se trata de otra cosa que de una adición de partes homogéneas. No se trata de una relación partes-todo, puesto que el todo puede ser tan sensible como las partes, como cuando no capto el ruido del molino de agua al que estoy demasiado acostumbrado. y un rumor, un aturdimiento son todos sin ser necesariamente percepciones conscientes. En verdad, Leibniz nunca deja de precisar que la relación de la pequeña percepción a la percepción consciente no es de parte a todo, sino de ordinario a relevante o notable: «Lo que es relevante debe estar compuesto de partes que no lo son.» Debemos comprender literalmente, es decir, matemáticamente, que una percepción consciente se produce cuando dos partes heterogéneas, por lo menos, entran en una relación diferencial que determina una singularidad.” (Deleuze ;114). Aquí, entra otra vez en juego, el dilema entre individuo-sociedad y parte-todo. Debemos recordar, que según Tarde, el todo no es superior a la suma de las partes. Por este motivo, el autor rechaza las visiones holísticas que ven en la sociedad un todo. Como ya vimos, en Tarde (1890a) todo es una sociedad, y además estas no se limitan solamente a sociedades humanas. Encontramos en su punto de vista, sociedades compuestas, que cruzan a otras sociedades y que las integran. Vale la pena recordar más una vez, el principio por el cual cada mónada es un mundo, ésta lo contiene en sí, y por lo tanto, las partes contienen al todo y de ningún modo son inferiores a él. Si tomamos al todo aquí, desde una visión sistémica, en efecto, al igual que los mundos para nadie que menciona Lazzarato (2010) como ejemplo de la publicidad, el todo resulta inferior a las partes. Pues, resulta un todo formateado que no contiene a nadie, y la interpretación del mundo que pueda hacer cada mónada que lo contiene es infinitamente superior a éste.

Retomando al tema de las cantidades, Tarde sentencia: “*Toda realidad cuantitativa conocida es susceptible esencialmente de valores positivos y negativos, de oposiciones internas*” (Ibid, 194), con esto, se sigue que las creencias y los deseos son capaces de variar positiva y negativamente. Tarde reprocha a la lógica clásica, el gran descuido de ésta al no considerar los grados de creencia y deseo. Pues, la lógica no considera el grado de intensidad con el que se afirman o se niegan las premisas, ésta se reduce simplemente a una relación de afirmación o negación neutral. En palabras de Tarde: “*No sé por qué, especialmente en la teoría del silogismo, se razona siempre como si las premisas estuvieran afirmadas o negadas precisamente con la misma energía y sin la menor duda. Ensayemos, un instante, de tomar en consideración, en mayor y menor, los diversos grados de intensidad de la afirmación y de la negación.*” (Ibid, 206). Quedaría

con todo lo antes visto, ver cómo responde Tarde (1880) a la pregunta que se hace si creencias y deseos tomados en masa pueden ser legitimamente totalizados. La respuesta que da Tarde es que los deseos son más o menos comparables pues, si bien las sensaciones e impresiones difieren, es decir, las impresiones de Pedro difieren de las de Pablo, en mi caso, no puedo sentir lo mismo que la otra persona -estamos en presencia del principio de *los indiscernibles* en Leibniz, nunca vamos a poder encontrar dos cosas o seres iguales-. Sin embargo, existe una fuerza contraria a la mía o que se potencia con la mía en un verdadero flujo. Aquí residen nuestras semejanzas: *“Por la creencia y el deseo, colaboramos, combatimos, solamente pues, nos parecemos. No hay mejor razón para dar.”* (1880;208). Para Deleuze y Guattari, éste punto [el de los flujos de creencias y deseos] hace que la distinción entre lo individual y lo colectivo se borre, o simplemente no importan estas diferencias, sino solo la distinción entre lo molar de las representaciones (colectivas e individuales) y el dominio molecular de las creencias y de los deseos. A esta altura: *“los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobrecodificables por significantes colectivos. Mientras que las representaciones definen ya grandes conjuntos, o segmentos determinados en una línea, las creencias y los deseos son flujos expresados en cuantos, que se crean, se agotan o mutan, y que se suman, se substraen o se combinan.”* (2006;223).

De esta forma, Tarde parece responder a la pregunta central: *¿Cómo la sociología es posible?*. La idea de cuantificación resulta sumamente importante a este respecto, pues es la desacralización o la profanación de la sociología de los grandes conjuntos. Como menciona Latour (2010;156) su sociología no solo captura los duelos lógicos internos, sino que es la única forma que tienen las mónadas de coordinarse con otras ante la ausencia de cualquier providencia, en la mónada ateísta de Tarde, la cuantificación ocupa el rol del Dios de Leibniz.

CAPÍTULO 4. Pensar la investigación desde una sociología tardiana

4.1 La invención y la adaptación

La adaptación es -de acuerdo con Tarde- donde todo comienza y donde todo desemboca (Viana Vargas 2000;238). Ella misma, nos daría acceso a lo más ocultos y más preciados tesoros (1961;26). La adaptación no se reduce a la oposición ni a las similitudes, ellas son relaciones de coproducción verdaderamente creativas: *“En este sentido, lo que está en juego en los procesos de adaptación son siempre dos seres o estados diferentes que se coadaptan, se entreproducen y, con eso, producen una nueva diferenciación.”* (Viana Vargas;239). Para Tarde, todo agregado está compuesto por una unión de seres adaptados: *“sea simultáneamente los unos a los otros o en unión a una función común. Agregado significa adaptado. Pero, además, diversos agregados que tienen relaciones conjuntas pueden estar co-adaptados, lo que constituye un adaptado de grado superior.”* (1961;78). Tarde distingue dos grados de adaptaciones fundamentales: las de primer grado, es la que presenta los elementos de sistema que se considera; el segundo grado nos une a los sistemas que les rodean (su medio). Los organismos más adaptados, no son precisamente los que más sobreviven, sino que lo más imperfectos son los que tienen más condiciones para vivir, pues la “acomodación” puede perjudicar su flexibilidad: *“Una visión del espíritu, una idea, dado el progreso intelectual a partir de esta idea (en general mezcla de error y verdad) puede tener efecto en dos sentidos distintos: 1º, en el sentido de adaptación de primer grado solamente, es decir, una armonización gradual de esta idea con ella misma, de su diferenciación y de su cohesión interna (desenvolvimiento de muchas teologías y metafísicas); 2º, en el sentido de una adaptación de segundo grado, mejor dicho de una armonización gradual de esta idea con las dadas por los sentidos, con lo aportado por la percepción y la inventiva (desenvolvimiento científico). En el primer caso, el progreso con frecuencia en pasar de un error más pequeño a otro mayor.”* (1961;78-79n). Como mencionamos anteriormente, la adaptación no es la mera expansión de una imitación, sino que produce diferencias, nuevos encuentros y relaciones lógicas distintas: *“Del progreso intrínseco es del que queremos hablar, es decir, de la tenencia que una invención o una adaptación social dada, demuestran a complicarse y aumentar adaptándose a otra invención o adaptación, y producir de esa suerte una nueva adaptación que, por nuevos encuentros y lógicas alianzas del mismo género, la conducirán a una síntesis más elevada; y así sucesivamente.”* (1961;86) En otro pasaje de las *Leyes sociales*, Tarde vuelve a insistir sobre este punto: *“La adaptación social elemental es la invención individual destinada a ser imitada, es decir, la interferencia feliz de dos imitaciones, en un solo espíritu, desde luego; y la tendencia de esta*

armonía completamente interna en su origen, es, no solo a exteriorizarse al esparcirse, sino también a aparejarse [accoupler] lógicamente, gracias a la difusión imitativa, con otra invención y así sucesivamente, hasta que por complicaciones y armonizaciones sucesivas de armonías, se elevan esas grandes obras colectivas del espíritu humano” (1961;99). Justamente, en el autor, las únicas adaptaciones sociales que tienen importancia, son las imitadas socialmente. Las adaptaciones que quedan en el espíritu no tienen importancia social. (2011;84)

Veamos ahora, la importancia atribuida al principio de invención en Tarde, que responde a la pregunta: *¿cómo se produce e introduce una novedad?*. Una conferencia dictada en 1902 ante la Sociedad de Sociología de París, es esclarecedora en relación al papel de la invención en su teoría. En dicha conferencia, Tarde le concede a la invención el papel de fuerza rectora, determinante y explicativa de las transformaciones sociales: *“Cuando digo que las transformaciones sociales se explican por las iniciativas individuales imitadas, no digo que la invención, la iniciativa exitosa, sea la única fuerza activa, ni siquiera la más fuerte a decir verdad, sino que es la fuerza rectora, determinante, explicativa.”* (2011;69). Tarde está, a la vez muy preocupado por establecer cómo hace el investigador para estudiar las transformaciones sociales y sobre todo, cómo resolver el problema de determinar la emergencia de los fenómenos. Aquí, encontramos una postura muy cercana a la de Foucault sobre el problema del origen. Pues, la idea de investigador es situarse *in media res*, es decir, en la mitad de las cosas. Esto quiere decir lo siguiente: *“La única forma de aclarar un poco el problema de los orígenes en toda materia es ubicarse primero in medias res y aprender desde allí la acción de fuerzas que más tarde podrían servir para explicar la formación de cosas cuyas transformaciones explican en primer lugar.”* (2011;71). En este sentido, el problema está en no trasladarse desde lo general a lo particular, sino desde lo particular a lo particular (analogía) para poder formular una regla que nunca podría haber sido formulada *a priori*. La sociología de Tarde, es una sociología -puede verse aquí de esta manera- de los accidentes individuales, hay que tomar en cuenta las pequeñas luchas, los pequeños hombres dentro de las grandes batallas y revoluciones: *“En cada gran jornada revolucionaria, en cada gran batalla del Imperio estuvo en juego la suerte de Francia y del mundo, que dependió de la iniciativa de un hombre, y a veces de un hombre muy pequeño.”* (2011;72). Los que dirigen el mundo no son los pequeños hombres, sino las grandes ideas que vienen anidadas en hombres muy pequeños. (2011;1961).

Por otra parte, Tarde distingue dos tipos de invenciones: 1)teóricas; 2)prácticas. Las invenciones teóricas responden a la necesidad de creer, afirmar y negar. Las invenciones prácticas por otro lado, responden a las otras necesidades desear, querer, actuar. Dentro de las invenciones teóricas, Tarde pone a: concepciones mitológicas, sistemas filosóficos, hipótesis, descubrimientos

científicos. Por su parte, dentro de las invenciones prácticas se encuentran: las invenciones verbales (neologismos), innovaciones rituales, innovaciones industriales, innovaciones militares, innovaciones políticas, innovaciones jurídicas, innovaciones morales, innovaciones artísticas y literarias. De acuerdo con Tarde, las invenciones teóricas preceden cronológicamente a las invenciones prácticas. Otra clasificación, es entre acumulables y no acumulables. En este caso, en un primer caso tenemos a los descubrimientos científicos, y en las no acumulables en los avances industriales, después de cierto tiempo estos últimos van siendo remplazados.

La imitación tiene la característica de situarse en el cruce entre dos rayos imitativos. Según Tarde: *“Llamo irradiación imitativa al conjunto de reproducciones de una invención tomada como foco; y esa radiación se descompone en rayos. Entiendo por rayos la serie lineal que une al primer autor de una idea, de una palabra, de un producto, con los propagadores sucesivos de esta idea, palabras o productos, hasta llegar a un imitador considerado.”* (2011;74); *“Lo social no es en sí mismo más que lo individual antiguo y acumulado; de modo que cuando decimos que el triunfo o el fracaso de una iniciativa individual están condicionados por el estado social, en el fondo queremos decir que un individuo destacable hoy en día necesita hasta cierto punto, para triunfar en su iniciativa, ser favorecido -o no ser contrariado más allá de cierto punto- por la masa de individuos destacables de antemano de más bien por aquello que, convertido en tradición y costumbre, resultó de lo que otrora fueron innovaciones.”* 75-76) Las invenciones en los cerebros³² de los hombres (a través de la irradiación imitativa) la mayoría de las veces, no derivan en nada. Sin embargo, otras veces, las ideas se oponen, son *choques* en un cerebro, éstas se destruyen. En otros casos, por el contrario, las ideas se asocian, se alían y encienden nuevos focos.

Para Tarde, la imitación tiene que ser algo más que una mera sucesión de imitaciones combinadas de invenciones antiguas. Si fuera así, a la invención le estaría faltando su contenido esencial, es decir, su cuota de originalidad. Esta combinación original responde a dos cosas según Tarde. 1) *el estado mental característico del cerebro individual donde tiene lugar el encuentro de dos rayos* (el cerebro debe ser diferente a los demás, debe estar más adaptado al tipo de función a desempeñar). Y 2) *la visión directa, en general, de la realidad exterior, percibida desde un nuevo punto de vista por el cerebro individual que ha escapado por un momento de la hipnosis social*. Debemos ver ahora, la importancia el rol del genio en la invención y su capacidad de albergar invenciones en su cerebro. De acuerdo con el autor: *“No debe perderse de vista, de una parte, que la necesidad de inventar y descubrir se desarrolla, como cualquier otra, a satisfacerse; de otra parte, que toda invención se reduce al cruzamiento feliz, en un cerebro inteligente de una corriente de imitación”* (1890a;47), *“debemos ver en esta idea de genio, el cruzamiento de una imitación con*

³² Recordemos aquí la característica que Tarde le atribuye al cerebro como órgano repetidor.

otras. (Ibid, 48) De esta forma, el individuo no produce la invención, no tiene nada de extraordinaria su personalidad que pueda ayudar en éste aspecto, sino que solo la encuentran. El carácter singular de la invención reside en la posibilidad de albergar las dos invenciones previas en el cerebro. Según Viana Vargas: *“La idea de “genio”, por lo tanto, no debe confundirse con la imagen del “gran hombre” que tiene una “gran idea”: el genio no es el “gran personaje” con su papel protagonista en el gran drama que frecuentemente presenta la vida social.”* (2000;241), lo social es para Tarde un *“supremo accidente”*(1895b;166). Para Tarde: *“Toda invención es un posible realizado, entre mil, entre los posibles distintos, o mejor dicho, entre los necesarios condicionales, que la invención madre de donde aquella se desprende lleva en su seno; y al aparecer, aquella hace en adelante imposible la mayor parte de estos posibles, y posibles multitud de invenciones que antes no lo eran”* (1890a;47). *“No hay solamente una línea única, una única serie de invenciones que proceden por deducción lógica; a partir de cada invención hay millones de invenciones que ella hace posibles, pero no todas se realizan sino solo algunas. Ahora bien, si se quiere comprender las series lineales de las invenciones reales, es necesario tomar en consideración el vasto campo de las invenciones posibles. Lo real solo es un caso de lo posible.”* (2011;82) Esta visión, es de suma importancia en Tarde, pues le permite a éste, escapar de los modelos unilineales de la evolución social de sus contemporáneos. Aquí se abre, un problema fundamental, el ya mencionado tema de los posibles, estos deben ser tomados en consideración si queremos entender la invención. Aquí, encontramos una proximidad notoria entre los planteos de Tarde y los de Simondon, lo posible sería en el lenguaje de Simondon lo que determina un equilibrio meta-estable y le impide al ser, ser igual a sí mismo (Lazzarato 2010). La concepción de individuación en Simondon comparte con el planteo de Tarde el carácter de la irreductibilidad a un determinado tipo de realidad: *“La individuación no es un proceso reservado a un único dominio de realidad, por ejemplo, el de la realidad psicológica o el de la realidad física. Por esa razón, toda doctrina que se limite a privilegiar un dominio de la realidad para hacer de él el principio de individuación es insuficiente, se trate del dominio de la realidad psicológica o material. Quizás incluso es posible decir que sólo existe realidad individualizada en un mixto. En este sentido, intentaremos definir al individuo como realidad transductiva. A través de esta palabra queremos decir que el individuo no es ni un ser sustancial como un elemento, ni una pura relación, sino que es la realidad de una relación metaestable.”* (2009;351). Combes (1999) plantea además una proximidad en la teoría de la invención entre ambos filósofos, al rechazar la importancia de la figura excepcional de genio: *“La teoría de la invención en Tarde, como la descripción simondoniana del campo social como campo en tensión donde advienen las tomas de forma, proponen concebir la emergencia de la novedad en la sociedad sin recurrir a la figura del hombre de excepción, genio político capaz de*

«dar forma» a la vida social. En efecto, de una manera próxima a la cual la invención nace en Tarde de la conjunción de flujos de imitación y de una serie de pequeñas diferencias que terminan por producir la novedad, se ve esbozar en Simondon una energética social tal que «el azar puede producir el equivalente del germen estructural» que inicia una transformación del campo social. (...) Así, puede decirse que lo colectivo está en un sentido ya en los sujetos, es de un punto de vista «energético», sobre el modo de potenciales susceptibles de conducir una individuación del campo social; es pues como colectivo en devenir o como a(d)venir de lo colectivo, y no es sobre todo, como germen estructural preformado.” (1999;51)

4.2 El público: aportes para una investigación

Para Tarde (2011), la era de finales del siglo XIX y comienzos del XX, era la era de los públicos, concepto que no podía de ninguna manera ser confundido con el de multitud, al menos de esta forma lo expresa en su ensayo *L'opinion et la foule*. Los análisis de Tarde sobre el público, pueden verse como una respuesta a la obra de Le Bon: *Psychologie des foules*. Lo que Tarde le reprocha a éste último, es haber descuidado a los públicos y haber caracterizado a la contemporaneidad como la era de las multitudes: “No puedo, pues, conceder a un vigoroso escritor, el Dr. Le Bon, que nuestra era sea «la era de las multitudes». Es la era del público o de los públicos, que es muy diferente.” (2011;209). Si bien en este ensayo, Tarde se limita a analizar principalmente el público de los periódicos de la época, no por ello su análisis deja de tener potencialidad para explicar la actualidad. Esta potencialidad se hace evidente en los posteriores estudios tanto de Lazzarato (2010) como de Zarifian (2003) quienes parten de Tarde para explicar la sociedad de control contemporánea y del público para explicar los agenciamientos en los cuales interviene marketing. No se debe -antes que nada- cometer el error de confundir al público con un auditorio, para aclarar esto, veamos lo que nos dice Tarde (2011), para quien el público debe ser entendido como: “una colectividad puramente espiritual, como una diseminación de individuos, físicamente separados y cuya cohesión es por completo mental. De dónde procede el público, cómo nace, cómo se desarrolla; sus variedades; sus relaciones con sus directores; sus relaciones con la multitud, con las corporaciones, con los Estados; su poder para bien o para mal y sus maneras de sentir o de actuar; he aquí lo que nos proponemos investigar en este estudio” (2011;200). El público, al volverse algo tan grande debido a la multiplicación de los agentes del mundo y de las corrientes de opinión, por la posesión y expansión intrínseca a las mónadas, estas últimas deben recurrir llegado el momento a una “acción a distancia”³³, conformando de esta manera un público.

33 “El público es una masa dispersa donde la influencia de los espíritus de unos sobre otros se convierte en una

La multitud en cambio, es el grupo social del pasado³⁴, ésta requiere una evolución mental menos avanzada que la necesaria para conformar un público, la multitud tiene todavía rasgos animales muy marcados. Veamos ahora lo que dice Tarde al respecto: *“La formación de un público supone, pues, una evolución mental y social mucho más avanzada que la formación de una multitud. Las sugestividad puramente ideal, el contagio sin contacto que supone ese agrupamiento puramente abstracto y no obstante tan real, esa multitud espiritualizada, elevada por así decirlo al segundo grado de potencia, solo ha podido nacer después de varios siglos de vida social más grosera, más elemental.”* (Ibid, 203-204)

Es así que para Tarde, el público conforma una especie rara, bizarra de mundo ante otros mundos tradicionales como el mundo político, el mundo literario o el mundo de los negocios, según el autor, el público es a este respecto una multitud virtual al no incluir consigo un contacto personal, dicho aspecto último confirma su rareza. Citemos una vez más a Tarde a este respecto: *“Hasta cierto punto, un público se confunde con lo que llamamos un mundo -el mundo literario-, «el mundo político», etc.-, excepto por el hecho de que esta última idea implica un contacto personal, un intercambio de visitas y percepciones entre las personas que forman parte del mismo mundo, que puede no existir entre los miembros de un mismo público”* (Ibid, 209). Lo interesante del público, es que para que éste se conforme y se constituya como un mundo, tiene que haber sido primero creado. Para crear un público, es necesario primero crear un mundo no dice Tarde: *“Lo que Sainte-Beuve dice del genio, que «el genio es un rey que crea su pueblo», es particularmente cierto en el caso del gran periodismo. ¡Cuantos publicistas vemos crear su público!”* (Ibid, 212), se debe de esta forma limitar la acción a distancia de los cerebros en su cooperación libre entre unos con otros tejiendo redes, flujos si se quiere impedir el desarrollo de *públicos atentos, manifestantes y actuantes*. A través de la captura de los públicos, al limitar la cooperación libre entre los cerebros (como la hace el marketing), el público es más propicio a desarrollar un carácter pasivo que lo caracteriza, en él se neutralicen las mónadas desestabilizadoras e inarmónicas. Sin embargo, el carácter pasivo del público, no implica que estos puedan levantarse y manifestarse. Tarde habla sobre un devenir multitud del público, aquí es donde radica su peligrosidad verdadera. Las manifestaciones convocadas a través de las redes sociales son un buen ejemplo de esto, pues son una manifestación de la era de los públicos.

La hipótesis de Tarde, adelanta lo que autores ya vistos van a llamar: “sociedades de control”, puesto que el dominio obedece a los grandes empresas, a las grandes máquinas de

acción a distancia”(Ibid, 10)

34 *“La multitud es el grupo social del pasado; después de la familia, es el más antiguo de todos los grupos sociales. Es, bajo todas sus formas, de pie o sentada, inmóvil o en marcha, incapaz de extenderse más allá de un débil radio; cuando sus conductores [mencurs] dejan de tenerla in manu, cuando ella deja de escuchar su voz, se escapa.”* (Ibid, 208)

expresión que inventan la vida, en tanto constituyen lo sensible (descos y creencias) al decir de Lazzarato (2010). En relación a esto, Tarde sentencia: *“Puede que esclavice cada vez más a los publicistas mediocres respecto a los caprichos de su público, pero de seguro somete progresivamente el público subyugado al despotismo de sus grandes publicistas”* (Ibid, 216). La teoría de los públicos de Tarde, abre una nueva línea investigación que lo sitúa bien próximo de Foucault, si recordamos los últimos cursos dictados en el Collège de France como: *Seguridad, territorio y población*. En este curso, Foucault concibe al público como la población tomada a partir de sus opiniones: *“Tercero, siempre en el orden de la práctica de la verdad, el problema del público, el hecho de que la razón de Estado deba intervenir sobre la conciencia de la gente, no simplemente para imponerle una serie de creencias verdaderas o falsa, como cuando los soberanos quieren que se dé por cierta su legitimidad o la ilegitimidad de sus rivales, sino a fin de modificar su opinión y con ella su manera de hacer, su manera de actuar, su comportamiento como sujetos económicos, su comportamiento como sujetos políticos. Todo ese trabajo de la opinión del público va a ser uno de los aspectos de la política de la verdad en la razón de Estado.”* (2006;323). Foucault (2006) profundiza además en las nociones y las diferencias entre población y pueblo. El público, es el más cercano a la población, ya que el pueblo siempre puede lanzarse a la “sedición” nos dice el autor. Y con el público estamos muy cerca de la población, sin embargo, la población se caracteriza, a través de las doctrinas formuladas a principios del siglo XVII hasta mediados del XVII, por la ausencia de autonomía, privándola así, a la población de constituirse como sujeto con poder de decisión, la población para Bacon -dice Foucault- no constituye un sujeto económico capaz de comportamientos autónomos. La razón de Estado para los teóricos de la época, entendida como “felicidad de Estado”, no es nunca una “felicidad de la población”, lo importante para estos teóricos no es que los hombres sean prósperos y dichosos, sino que estas características deben ser propias del Estado mismo para sí mismo, que a partir del siglo XVIII se elaborará el aparato policial para mantener esa razón de Estado a salvo.³⁵

La teoría del público en Tarde, como dijimos, posibilita toda una nueva línea de investigación en relación a los trabajos de Foucault y sobre todo a una redefinición de la biopolítica. Lazzarato en este caso, discute la pertinencia de la teoría agambeniana del homo sacer y de la oikonomía preguntándose hasta qué punto dicha teoría sigue la Foucaultiana como dice seguir: *“Yo me limité a*

35 Uno de los mejores ejemplos en el Uruguay actualidad sobre la diferencia planteada entre público y pueblo, la vemos en las declaraciones de la presidenta de ANTEL (Administración Nacional de Telecomunicaciones), la Ingeniera Carolina Cosse a propósito del Antel Arena. La presidenta en sus recurrentes apariciones en los medios de comunicación, nunca utiliza la palabra pueblo para referirse a los uruguayos, sino que prefiere por sobre ésta, las expresiones: público o población. Esto dice a propósito del Antel Arena: "Es una conjunción de necesidades y una oportunidad para Antel de aportar al país", que "se hará con recursos públicos que vuelven al público". FUENTE: <http://www.elpais.com.uy/informacion/antel-salvara-el-cilindro-con-us-40.html>.

dar algunos elementos en este sentido utilizando la teoría de Tarde sobre la opinión y el público. Me parece que la teoría de Giorgio Agamben pasa al costado de la definición de la biopolítica, porque por un lado limita la biopolítica a lo "biológico", y por el otro, la tradición de la que Foucault la hace derivar (la del poder pastoral, del "gobierno de las almas"), es la tradición de la Iglesia católica que, según el decir de Foucault, no tiene nada que ver con la tradición romana ni con el "homo sacer". (2010;10). El problema de la teoría agambeniana, no es el de la diferencia no garantizada como había identificado Derrida (2010) entre *zoé* y *bios*, sino, la limitación de la biopolítica a la vida biológica que en Tarde está más cercana a la multitud, y que escapa al público. Es importante en la multitud la figura del *meneur* (conductor), tal como lo advierte la traducción al español del ensayo de Tarde (2006), pues el conductor por excelencia de la tradición católica Cristo, él es el encargado de la salvación de los hombres, o de la *oikonomía* según Agamben (2008). Si nos mantenemos en el modelo agambeniano, seguimos dentro del conductor de lobos, es decir, seguimos en la idea de la multitud, estamos lejos de llegar a la idea de público. El reproche de Lazzarato a Agamben, está en definitiva en la no consideración de este último de la figura de la empresa y de los publicistas (marketing) en la sociedad de control. Estas figuras ocupan para Lazzarato -esto ya lo hemos visto- el lugar de Dios en Leibniz, es decir, ellas son las encargadas de crear el mundo, eligiendo entre una infinidad de mundos posibles. En este caso, el mundo preexiste a la cooperación o a las relaciones entre las mónadas, pues ha sido creado de antemano. En este sentido, Lazzarato responde a Agamben: "*Como hemos tratado de demostrar a lo largo de este trabajo, son la invención, la proliferación y la bifurcación de los mundos posibles lo que obsesionan a la economía y a la política de las sociedades de control. Las ciencias sociales tratan de captar la nueva situación definiendo la sociedad de control como sociedad de riesgo. Manera negativa y ambigua de decir que la creación acontecimental de lo nuevo ya no es una excepción, que la potencia de creación de las multiplicidades es la fuente de la constitución de lo real.*" (2010;231)

El público debe distinguirse a su vez, de toda clasificación rígida a la cual los sociólogos estamos acostumbrados a efectuar, por ejemplo, el público no puede reducirse a una clase social, al nivel socioeconómico, nivel educativo, etc., los públicos son de carácter más laxo, en ellos podemos apreciar a la «diferencia que va difiriendo». Al decir de Tarde (2011): "*Ahora bien, basta con abrir los ojos para darse cuenta de que la división de una sociedad en públicos, división por completo psicológica que corresponde a diferencias en los estados espirituales, tiende no a sustituir sino a superponerse cada vez más visible y eficazmente a su visión religiosa, económica, estética, política, en corporaciones, sectas, oficios, escuelas, partidos*" (Op, cit, 2017). Aquí, lo destacable es este aspecto del cruce entre el público y las visiones del mundo compartidas, es decir, la posible

coexistencia y pertenencia a determinados públicos, lo que Simmel años después llamará *círculos sociales*, el público al no ser excluyente su definición, cada uno puede formar parte de otros públicos a la vez. En palabras de Lazzarato (2010) sobre este último punto: *“Los individuos y los públicos no mantienen entre ellos una relación de pertenencia exclusiva y de identidad: si un individuo no puede pertenecer más que a una clase o a una masa a la vez, por el contrario, puede pertenecer, al mismo tiempo, a diferentes públicos (la multipertenencia en un lenguaje sociológico contemporáneo).”* (Op, cit, 93-94). A su vez, el público también tiende a acentuar el lazo social: *“El público después de no es más que una clientela comercial, pero una especie muy singular y que tiende a eclipsar al género. Ahora bien, ya el hecho de comprar los mismos productos en tiendas del mismo tipo, de vestirse con el mismo modisto o el mismo sastre, de frecuentar el mismo restaurante, establece entre las personas de un mismo mundo cierto lazo social, y supone entre ellas afinidades que ese lazo estrecha y acentúa.”* (Op, cit;215). De esta forma, el público ocupa un lugar crucial en las sociedades contemporáneas, en ellas, debe buscarse la manera de lograr el acontecimiento, es decir, de crear y efectuar otros mundos posibles, por fuera de la captura por parte de la empresa y la propaganda.

CAPÍTULO 5. Conclusiones

Queremos volver -para concluir- sobre el problema del ya mencionado olvido de Tarde. Para nosotros, este olvido obedece a tres razones. La primera, la entrada en la Universidad de la sociología (durkheimiana), que separa de forma clara los límites con otras disciplina humanas y sociales, y que le permite a la sociología establecerse como ciencia. La segunda, la predominancia del pensamiento alemán en Francia hasta casi terminada la década de los sesenta. Y en tercer lugar, más relacionado con la primer razón, el rechazo de su teoría criminológica y especialmente su pelea con la Escuela Italiana. Da lugar a pensar, este último aspecto, cuál hubiera sido la suerte de Tarde, si se hubiese mantenido, a pesar de todas las grandes diferencias, más próximo a la Escuela Italiana, la cual se encargara no solo de borrar el nombre de Tarde del mapa, sino de ensuciarlo. Tal vez, hoy apareciese en los manuales de criminología, como no ocurre por ejemplo con manual como el de Alessandro Baratta (2002): *Criminología Crítica y crítica del Derecho Penal*, donde el nombre de Tarde no aparece mencionado ni una sola vez, la única criminología francesa que aparece en todo el libro -como es de esperar- es la durkheimiana, que además, se la asocia con la teoría de la anomia del estructural-funcionalismo mertoniano.

Creemos firmemente que Gabriel Tarde no puede ser considerado solamente como un autor más, que ha realizado sus respectivos aportes teóricos para la disciplina, para nosotros hay bastante más que eso. Pues, no solo es un autor que puede aportar teóricamente a la disciplina, por ejemplo en el estudio de determinados fenómenos que la sociología de corte estructural no es capaz de explicar, sino que también proporciona una visión de la ciencia y de la sociología que distan en gran medida de éste tipo de corrientes. El rechazo a una sociología de los grandes conjuntos, que parta de lo general para estudiar cantidades sociales (a través de la estadística), buscando regularidades. Para terminar planteando que las cantidades (en lo que debe basarse toda ciencia), son cantidades psicológicas (creencias y deseos), de las cuales el sociólogo debe estudiar la imitación de estos flujos, partiendo no de lo general hacia lo particular, sino de lo particular a lo particular, teniendo en cuenta las micro-variaciones. De esta forma, se debe proceder con sumo cuidado en toda investigación que pretende tomar los aportes de Tarde, pues no es compatible con muchas de las visiones de la realidad social que predominan en la disciplina. Su *microsociología*, no puede confundirse con la sociología de la Escuela de Chicago que lleva el mismo nombre. Tampoco puede asociarse su sociología a la corriente fenomenológica que se pregunta por el *sentido* de la acción. Por ejemplo, Viana Vargas (2006) al estudiar el uso de drogas basándose en los aportes de Tarde, realiza críticas a la fenomenología, para él, ésta al preguntarse por en sentido o significado de usar drogas (“¿qué significa usar drogas?”) o “¿por qué las personas usan drogas?”, no logra captar el

acontecimiento como tal, ya que termina -con estas preguntas- por caer en un consenso moral. De acuerdo con Viana Vargas (2006) *“las preguntas de “por qué” o del “significado” de los usos no medicamentosos de drogas no son las únicas que pueden ser puestas, ni siquiera, creo, las más relevantes (...). Anticipo apenas que ellas no son las mismas [preguntas] colocadas por los propios usuarios que, habitualmente, se muestran poco interesados en saber por qué usan drogas o cual es el significado de esas prácticas salvo cuando un analista u otras autoridades los indagan.”*. Lo que habría que preguntarse desde Tarde en cambio es: “¿qué ocurre?”, “¿qué acontece?” en este tipo de experiencias: “¿que experiencias, aquellos que las consumen, hacen con las sustancias?”. Que pasa cuando el usuario dice que: “le pinto el viaje”, “le pegó”, etc. Según Viana Vargas (2006), estos fenómenos, solo son accesibles a través de un la *lógica social* entendida en el sentido tardiano: *“Así considerada, la lógica social no dice respecto a la búsqueda o a la revelación de la verdad, sino a la dirección de los agenciamientos (o de las ondas de creencias y de deseos, decía Tarde) que animan el campo social.”*

La idea del público nos sirve para pensar nuestra actualidad, entendiendo a este como *colectividades mentales a distancia*, que se diferencian de una multitud. El análisis del público nos es útil -entre otras cosas-, para el análisis por ejemplo, de los medios de prensa digitales, sobre todo el fenómeno relativamente nuevo de los comentarios que aparecen debajo de las noticias. Pensamos que este fenómeno, se trata de un contagio que se produce por imitación, basta que se comente sobre una noticia para que se despliegue toda una asociación entre los usuarios como también de luchas o contra-imitaciones entre ellos. También se encuentra presente aquí -y antes que nada- el rol del publicista como creador de mundos, y el comentario lo que facilita aquí, es el contagio del ejemplo a través de la irradiación imitativa.

Todo lo expresado hasta el momento, nos da lugar a pensar que el re-descubrimiento de Gabriel Tarde, no se trata simplemente de un placer narcisista que intenta ponerse en el lugar del autor recuperado para expresar su novedad a través de autor que lo expresa, o de un gusto por los autores “menores” en desmedro de los autores “mayores”, sino que el pensamiento de Tarde está hoy, más vivo que nunca. Pensar en Tarde, es pensar en una sociología de la diferencia como origen y fin de las cosas, el carácter diferencial del universo, hace imposible reducir la diferencia al principio de identidad. Tarde nos proporciona más allá de su teoría, el compromiso intelectual con el devenir, si hay algo que el intelectual no debe perder, según Tarde, es su capacidad de resistencia:

«on peut, avec Sumner Maine, se préoccuper déjà du sort qui sera fait dans l'avenir aux derniers intellectuels, dont les services à longue échéance ne frappent pas les yeux. Ce qui préserve les montagnes d'être rasées et transformées en terres labourables, en vignes ou en luzernes, par les populations montagnardes, ce n'est nullement le sentiment des services rendus par ces châteaux-d'eau naturels; c'est simplement la solidité de leurs pics, la dureté de leur substance, trop coûteuse à dynamiter. Ce qui préservera de la destruction et du nivellement démocratique les sommités intellectuelles et artistiques de l'humanité, ce ne sera pas, je le crains, la reconnaissance pour le bien que le monde leur doit, la juste estime du prix de leurs découvertes. Que sera-ce donc?... je voudrais croire que ce sera leur force de résistance. Gare à elles si elles viennent à se désagréger!»³⁶

³⁶ “desde ya podemos preocuparnos, con Sumner Maine, por la suerte que correrán en el porvenir los últimos *intelectuales*, cuyos servicios a largo plazo no impresionan la mirada. Lo que preserva a las montañas de ser arrastradas y transformadas en tierras laborables, en viñas o en alfalfa por las poblaciones montañosas, de ninguna manera es el sentimiento de los servicios prestados por esas torres de agua naturales: es simplemente la solidez de sus picos, la dureza de su sustancia, demasiado difícil de dinamitar. Lo que preservará de la destrucción y de la nivelación democrática a las cimas intelectuales y artísticas de la humanidad, no será, me temo, el reconocimiento por el bien que el mundo les debe, la justa estima del valor de sus descubrimientos. ¿Qué será pues?... Quisiera creer que será su fuerza de resistencia. ¡Cuidado con ellas si llegan a disgregarse!”

Bibliografía de Gabriel Tarde

- Tarde, Gabriel (2005) "Cahier 19". En: Revue d'Histoire des Sciences Humaines 2005/2 - no 13 . pp. 141-182.
- Tarde, Gabriel (1897a) *Contre Durkheim à propos de son Suicide*, disponible en: http://classiques.ugac.ca/classiques/tarde_gabriel
- Tarde, Gabriel (2011) *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires: Cactus.
- Tarde, Gabriel (1909) *Discours prononcés le 12 septembre 1909 à Sarlat à l'inauguration de son monument*, disponible en: http://classiques.ugac.ca/classiques/tarde_gabriel
- Tarde, Gabriel (2008) *Écrits de psychologie sociale*, disponible en: http://classiques.ugac.ca/classiques/tarde_gabriel
- Tarde, Gabriel (1892) *Études pénales et sociales*, Lyon y Paris: Storck et Masson. Disponible en: http://classiques.ugac.ca/classiques/tarde_gabriel
- Tarde, Gabriel (1895) *Essais et mélanges sociologiques*, Lyon y Paris: Storck et Masson. Disponible en: http://classiques.ugac.ca/classiques/tarde_gabriel
- Tarde, Gabriel (1961) *Estudios sociológicos: las leyes sociales, la sociología*, Córdoba: Assandri.
- Tarde, Gabriel (1886) *La criminalité comparée*, Paris: Alcan. disponible en: http://classiques.ugac.ca/classiques/tarde_gabriel
- Tarde, Gabriel (1880) *La croyance et le désir*, en *Essais et mélanges sociologiques*, Lyon y Paris: Storck et Masson.
- Tarde, Gabriel (1895b) *La logique sociale*, Paris: Alcan.
- Tarde, Gabriel (1890b) *La philosophie pénale*, Lyon y Paris: Storck et Masson, (1900).
- Tarde, Gabriel (1947) *Las transformaciones del derecho*, Buenos Aires: Atalaya.
- Tarde, Gabriel (1890a) *Les lois de l'imitation*, Paris: Alcan.
- Tarde, Gabriel (1874) "Les possibles". Archives d'Anthropologie Criminelle (1910), nº XXV: 8-41.
- Tarde, Gabriel (2003a) *Les transformations du pouvoir*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Tarde, Gabriel (1901) *L'opinion et la foule*, Paris: Alcan, (1910) Disponible en: http://classiques.ugac.ca/classiques/tarde_gabriel
- Tarde, Gabriel (1897b) *L'opposition universelle*, Paris: Alcan.
- Tarde, Gabriel (2006) *Monadología y sociología*, Buenos Aires: Cactus.

Bibliografía General

- Agathon. (1911) *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*, París: Mercure de France.
- Alliez, Eric. (2001) "Différence et répétition de Gabriel Tarde", *Multitudes-Mineure: Tarde intempestif*, 7, dic., París.
- Antoine, Jean Ph. (2001) "Tarde, commun sensationnel", *Multitudes-Mineure: Tarde intempestif*, 7, dic., París.
- Bergson, Henri. (2010) *Materia y memoria: ensayos sobre la relación entre el cuerpo y el espíritu*, Buenos Aires: Cactus.
- Borlandi, Massimo (2000) "Tarde et les criminologues italiens de son temps (à partir de sa correspondance inédite ou retrouvée)". En: *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2000/2 - no 3 .pp. 7-56.
- Candea, Matei. (2010) "Revisiting Tarde's house", en: Matei Candea (comp.) *The social after Gabriel Tarde*, Londres: Routledge, pp.1-24.
- Clark, Terry. (1969) *Gabriel Tarde On Communication and Social Influence: Selected Papers*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Combes, Muriel (1999) *Simondon : individu et collectivité*, Paris: PUF.
- Debaise, Didier. (2008) "Une métaphysique des possessions Puissances et sociétés chez G. Tarde" *Revue de métaphysique et de morale* – Vol. 4 – 2008. Disponible en: http://www.academia.edu/272842/Une_metaphysique_des_possessions_Puissances_et_societes_chez_G_Tarde
- Deleuze, Gilles. (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles. (2009) *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles. (2002b) "La conception de la différence chez Bergson", en: "L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953:1974", París: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1991) "Posdata sobre la sociedad de control" en Christian Ferrer *El lenguaje libertario 2*, Montevideo:Nordan.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. (2006) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- De Tarde, Alfred; Paul; Guillaume. (1909) "Introduction". En: *Gabriel Tarde: introduction et pages choisies par ses fils*. París: Louis-Michaud. pp. 7-70.
- Derrida, Jacques (2006) *Seminario La bestia y el soberano I (2001-2002)*, Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, Jacques. (1989) *La escritura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos. (383-401)

- Durkheim, Émile. (1967) *De la division du travail social*, Paris: PUF.
- Durkheim, Émile. (1915) "La sociologie". En *La Science française*, Larousse et Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, vol. 1, 1915, pp. 5-14.
- Durkheim, Émile. (1894) *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF, (1967). *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Losada. 2009.
- Durkheim, Émile (1897) *Le suicide*, Paris: PUF, (1967).
- Durkheim, Émile. (1895b) "L'État actuel des Études Sociologiques en France". En: *Revue La reforma sociale*, 2, vol. 3, fasc. 8 (pp. 607- 622) et fasc. 9 (pp. 691 à 707). Réimpression dans Émile Durkheim, *Textes. I. Éléments d'une théorie sociale*, pp. 73 à 108. Collection *Le sens commun*. Paris: Éditions de Minuit, 1975.
- http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_03/socio_en_france.html
- Foucault, Michel (2008) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1992) *Microfísica del poder*, Madrid: De la Piqueta
- Foucault, Michel. (2006) *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires: FCE.
- Foucault Michel. (2002) *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XIX.
- García Molina, José. (2011) "¿Qué es una sociedad? De la filosofía de las apropiaciones a la sociología en la obra de Gabriel Tarde" *Política y sociedad* v48, no.1, pp. 43-58
- Hegel, Georg W. F. (2013) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Hegel, Georg W. F. (1973) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Mexico: Porrúa.
- Joseph, Isaac. (2001) *Tarde avec Park*, Multitudes-Mincure: *Tarde intempestif*, 7, dic., Paris.
- Lazzarato, Maurizio. (2001) "La psychologie économique contre l'économie politique", Multitudes-Mincure: *Tarde intempestif*, 7, dic., Paris.
- Lazzarato, Maurizio (2008) "Neomonadología de Gabriel Tarde: hacia una teoría del acontecimiento" disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/lanemonado.html>
- Lazzarato, Maurizio. (2010) *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires: Tinta limón.
- Latour, Bruno. (2005) *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, Nueva York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. (2005) "Tarde and the problem of the social", en: Patrick Joyce (comp.) *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres: Routledge, pp.117-132.
- Latour, Bruno. (2010) "Tarde's idea of quantification", en: Matei Candea (comp.) *The social after Gabriel Tarde*, Londres: Routledge, pp.145-162.
- Latour, Bruno. et al. (2013) *The whole is always smaller than its parts: a digital test of Gabriel*

- Tarde's monads*, disponible en: <http://www.bruno-latour.fr/node/330>
- Latour, Bruno; Lépinay, Vincet. (2009) *The science of passionate interests: an introduction to Gabriel Tarde's economic anthropology*.
- Leibniz, Gottfried (s/f) *Monadología*, disponible en: <http://philosophia.cl/biblioteca>
- Leibniz, Gottfried (1977) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editora nacional.
- Martin, Jean-Clet. (2001) "Tarde : une nouvelle monadologie" *Multitudes-Mineure: Tarde intempestif*, 7, dic., París.
- Milet, Jean. (1970) *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*. Paris:Virin
- Mucchielli, Laurent. (2000) "Tardomania ? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde". En *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2000/2 - no 3 .pp. 161-184.
- Salmon, Louise. (2005) "Gabriel Tarde et la société parisienne à la fin du XIXe siècle «rapides moments de vie sociale»". En: *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2005/2 – no. 13. pp. 127-140.
- Saquer, Laurence. (2006) "La contribution de Gabriel Tarde au domaine artistique". En: P.U.F/ L'Année sociologique. Vol. 56. pp. 177-200
- Saquier, Laurence. (2007) "Variations sur la grammaire différentielle de Gabriel Tarde". En: *Sociétés* no. 96. pp. 115-123.
- Schérer, René. (2001) "Tarde, puissances de l'invention", *Multitudes-Mineure: Tarde intempestif*, 7, dic., París.
- Simondon, Gilbert. (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires: Cactus y La Cebra.
- Tonkonoff, Sergio. (2011) *Sociología molecular*; Prólogo a *Creencias, deseos, sociedades* de Gabriel Tarde. Buenos Aires: Cactus.
- Viana Vargas, Eduardo. (2000) *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*.
- Viana Vargas, Eduardo. (2007) *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*. Prólogo a *Monadología e sociología* de Gabriel Tarde. San Pablo: Cosac Naify.
- Viana Vargas, Eduardo. (2010) "Tarde on drugs, or mesures against *Suicide*", en: Matei Candea (comp.) *The social after Gabriel Tarde*, Londres: Routledge, pp.208-229
- Viana Vargas (2006) "Uso de drogas: a alter-ação como evento". En *Rev. Antropol.* vol.49 no.2 San Pablo July/Dec. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0034-77012006000200003&script=sci_arttext
- Zarifian, Philippe. (2003) *À quoi sert le travail ?*, París: La dispute.