GT 28: Humanidades: las fronteras de la Universidad

Tarde(ana)mente: sobre el encuentro entre Filosofía y Sociología en Gabriel Tarde

Luca Rodríguez Rostkier

Estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Udelar.

lucarodriguezrostkier@gmail.com

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). Resulta difícil entender, cómo un sociólogo que comenzaba a ganar renombre en las últimas décadas del siglo XIX, quién además, se convertía en uno de los pensadores más destacados de la época, llegando a ser homenajeado con un monumento en su ciudad natal tras su muerte, fue tan fácilmente olvidado en la teoría subsecuente hasta su casi desaparición.

El pensamiento de Deleuze (2002) es un gran esfuerzo por «hacer la diferencia» *[«faire la différence»]* en relación a la obra de Gabriel Tarde, zpues despierta la obra del juez y profesor de Sarlat que había permanecido dormida durante bastante tiempo 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 segmantariedad,* a mostrar cómo Tarde es el encargado de haber identificado de

forma correcta los dos aspectos de todo *agenciamiento,* (flujo de creencias y deseos)[1], aunque éste haya preferido llamarle en su lugar *estados del alma*. 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.

En 2001, la revista *Multitudes* publica un número especial destinado al pensamiento de Gabriel Tarde, número que recibe el nombre: *Tarde intempestif*. No faltan críticos que ven el regreso de Tarde como un *revival* o una «tardomanía», criticas 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.

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. O como un «acontecimiento» que «*tendría la forma exterior de una ruptura o de un redoblamiento*» (Derrida 1989;383). 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. En contraposición de la filosofía, considerada como especulativa y metafísica. En este marco, se termina encontrando 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 aquí de una destrucción de las morales antiguas, si no de otro modo de actividad de lo sagrado.

Durkheim, es el padre fundador de la disciplina y único representante de la sociología científica en la Universidad, primero en Bordeaux y luego en la Sorbonne. Contra dicho espíritu científico, se levantaron Alfred Tarde (1880-1925) —hijo mayor de Gabriel Tarde— y Henri Massis (1886-1970) usando el seudónimo de Agathon, publicando *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne,* texto en el cual se

1 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).

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. En 1903 en la École des Hautes Études Sociales, tuvo lugar finalmente, uno de los debates decisivos para el futuro de la disciplina entre Tarde y Durkheim.

El *homo duplex* durkheimiano, postula a los ojos de Tarde la falsa dualidad insalvable entre individuo y sociedad. Para Durkheim, 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. A través de prácticas de purificación (recuérdese que Durkheim utiliza a menudo la palabra *épurer [purificar, depurar]*), le permiten a éste acceder a una realidad *suis generis.* Dicho aspecto lo constituye como un moderno, si tomamos en cuenta el ensayo de Latour (2007), pues «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)

La idea de «lo social» y su proceso de purificación, están muy claramente expuestas en teorías contemporáneas como las de Bourdieu. En su libro *El oficio del sociólogo,* se percibe claramente este aspecto, Bourideu hace énfasis en todo el libro sobre la ruptura con la «sociología espontáneo» como técnica de purificación. Su teoría también incursiona en el error de darse a lo que hay que explicar. Por ejemplo, en su teoría sobre los campos, a pesar de que estos sean irreductibles, no hay lugar para los accidentes, pues ya está todo dado dentro del campo. La explicación solo se satisface cuando logra explicar por cada caso particular, lo que había supuesto desde un principio, es decir, la lucha concorrencial entre grupos dominantes y dominados (Viana Vargas 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 dejarnos 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)

En Tarde, podemos destacar tres principio principales de su sociología, la repetición, la diferencia y los posibles. La repetición social, es la imitación, hay que mencionar que para Tarde «el ser social, en tanto que social, es imitativo por esencia.» (1890;26). Para entender la sociología de Tarde, se vuelve fundamental entender sus postulados filosóficos que se expresan en su neo-monadología. Es Tarde quien 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 la filosofía. En Leibniz, Dios es el encargado de 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 incomposibilidad que había creado Leibniz. Una vez rota la continuidad establecida por Dios que hace incomposible la existencia en simultáneo de otros mundos posibles (Ej: la incomposibilidad 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 incomposible es distinto de lo imposible y por lo tanto sería posible (Deleuze, 2009). De aquí se desprende la concepción de la realidad y de los posibles. Para Tarde*:*

> 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. (1910;14-15)

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. Al igual que lo virtual en Deleuze (2002).

El otro principio fundamental de su sociología, es el principio *existir es diferir.* Veamos lo que nos dice Tarde:

> 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 precioso 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, se trata de un tipo particular de diferencia que es la diferencia infinitesimal, se debe —para el autor— partir de lo infinitesimal y retornar allí, sin nunca superarlo.

Tarde propone con todo lo visto hasta aquí, una metafísica del tener. Para él, si se hubiese formulado una metafísica basada en el tener y no en el ser, nos hubiéramos ahorrados muchos debates en filosofía y sociología: «Se puede afirmar que si [la metafísica] hubiera sido fundada sobre el verbo *Tener*, muchos debates estériles, muchos pataleos del espíritu sobre el mismo lugar habrían sido evitados.» (2006, 88) Para Tarde, 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 ser[2] representada por Descartes y Hegel (a quien considera como el último grito de la filosofía del ser[3]), cambiando el principio cartesiano *ego cogito, ergo sum* por «*deseo, creo, por tanto tengo*». «*El verbo* Ser significa en unos casos *tener, en otros* ser igual a.

> Mi brazo está caliente»[*mon bras est chaud*] , el calor de mi brazo es propiedad de mi brazo. Aquí *está/es* [*est*] quiere decir *tiene*. «Un francés es un europeo, el metro es una medida de longitud», Aquí es quiere decir ser igual a en otro *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 tanto, en sus dos sentidos el *ser* es reducible a tener»

(Ibid, 89, traducción ligeramente modificada del texto en español). Para Tarde, 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.

Por último y para terminar, debemos recordar el perfil de Tarde, quién no dejó sucesores ni fundó ninguna escuela. No hay autores propiamente tardianos: no se trata de una escuela sino de un

2 La palabra *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.*

3 «A este respecto, el sistema hegeliano puede ser considerado como la última palabra de la filosofía del Ser.» (Ibid, 89)

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 las cenizas con toda su gloria.

Bibliografía

Alliez, Eric. (2001) «Différence et répétition de Gabriel Tarde», Multitudes-Mineure: *Tarde intempestif,* 7, dic., París.

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 y Guattari, Felix. (2006) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia,* Valencia: Pre-textos.

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)

Foucault, Michel. (2008) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas,* Buenos Aires: Siglo XXI

Lazzarato, Maurizio. (2010) *Políticas del acontecimiento,* Buenos Aires: Tinta limón.

Latour, Bruno. (2007) *Nunca fuimos modernos:ensayo de antropología simétrica,* Buenos Aires: Siglo XXI.

Latour, Bruno. (2005) *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory,* Nueva York: Oxford University Press.

Leibniz, Gottfried (s/f) *Monadología, disponible en: http://philosophia.cl/biblioteca*

Tarde, Gabriel (2011) *Creencias, deseos, sociedades,* Buenos Aires: Cactus.

Tarde, Gabriel (1961) *Estudios sociológicos: las leyes sociales, la sociología,* Córdoba: Assandri.

Tarde, Gabriel (1890) *Les lois de l´imitation,* Paris: Alican.

Tarde, Gabriel (1910) «Les possibles». Archives d´Anthropologie Criminelle, nº XXV: 8-41.

Tarde, Gabriel (2006) *Monadología y sociología,* Buenos Aires: Cactus.

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.