

Individuo, multitud y cambio social. Una aproximación a la teoría social de Gabriel Tarde*

Sergio Tonkonoff**

Universidad de Buenos Aires, CONICET, Instituto de investigaciones Gino Germani, Argentina

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda24.2016.08>

Artículo recibido: 21 de mayo de 2015; aceptado: 14 de octubre de 2015; modificado: 21 de octubre de 2015

Resumen | La hipótesis de lectura que orientó el presente trabajo es que la obra de Gabriel Tarde ofrece una salida a la alternativa individualismo-holismo todavía dominante en las ciencias sociales, por cuanto tiende a conceptualizar lo social como un tercer término que excede tanto a los individuos como a las sociedades. Lo social es aquí el campo plural y heterogéneo de interacciones en las que se producen, reproducen, transforman y, eventualmente, diluyen tanto los individuos como los grupos y los sistemas sociales. Apoyados en esta hipótesis, y reconstruyendo a partir de ella la sintaxis conceptual producida por Tarde, buscamos despejar algunos elementos básicos de la teoría del individuo esbozada en diversos pasajes de su obra. Procuramos, asimismo, dar cuenta de sus ideas respecto de las masas y los públicos, y propusimos una relectura de su concepto de multitud. Intentamos, por último, mostrar algunas de las consecuencias ético-políticas que se desprenden de aquella hipótesis y esa sintaxis.

Palabras clave | Individuo, cambio social (Thesaurus); Gabriel Tarde, micro-sociología, multitud (palabras clave del autor).

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación PIP-CONICET: “El Problema de la Prohibición, la Transgresión y el Castigo”.

** Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil. Entre sus últimas publicaciones están: “Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 225: 263-284, 2015; “Crime as the Limit of Culture”. *Human Studies* 37 (4): 529-544, 2014. ✉ tonkonoff@gmail.com

Individual, Multitude and Social Change: an Approach to Gabriel Tarde's Social Theory

Abstract | The reading hypothesis that has guided this paper is that the work of Gabriel Tarde offers a solution to the individualism-holism alternative that still dominates the social sciences, because it tends to conceptualize the social as a third term that exceeds both the individual and society. The concept of the social here is the plural and heterogeneous field of interactions in which individuals, groups and social systems are produced, reproduced, transformed and eventually diluted. Supported by this hypothesis, and reconstructing Tarde's conceptual syntax on the basis of it, we seek to clarify some fundamental elements of the theory of the individual outlined in various passages of his work. We also attempt to account for his ideas regarding the masses and the public, and we have proposed a re-reading of his concept of the multitude. Finally, we have tried to show some of the ethical-political consequences arising from that hypothesis and that syntax.

Keywords | Social change (Thesaurus); Gabriel Tarde, micro-sociology, individual, multitude (author's keywords).

132

Indivíduo, multidão e mudança social. Uma aproximação à teoria social de Gabriel Tarde

Resumo | A hipótese de leitura que orientou o presente trabalho é a que a obra de Gabriel Tarde oferece uma saída à alternativa individualismo-holismo ainda dominante nas ciências sociais, razão por que tende a conceituar o social como um terceiro termo que ultrapassa tanto os indivíduos quanto as sociedades. O social é, aqui, o campo plural e heterogêneo de interações nas quais se produzem, reproduzem, transformam e, eventualmente, diluem tanto os indivíduos quanto os grupos e os sistemas sociais. Apoiados nessa hipótese e reconstruindo a partir dela a sintaxe conceitual produzida por Tarde, buscamos esclarecer alguns elementos básicos da teoria do indivíduo esboçada em diversas passagens de sua obra. Além disso, procuramos dar conta de suas ideias a respeito das massas e dos públicos, e propusemos uma releitura de seu conceito de multidão. Por último, tentamos mostrar algumas das consequências ético-políticas que se derivam dessa hipótese e sintaxe.

Palavras-chave | mudança social (Thesaurus), indivíduo, microssociologia, multidão, Gabriel Tarde, (palavras-chave do autor).

Esto no es un individualismo metodológico

De querer fundarse una teoría social, bien puede partirse de los individuos. Tarde lo hizo, con resultados todavía sorprendentes. Puede afirmarse, como él, que “si se elimina lo individual, lo social no es nada” (Tarde 1962a, 19). Ahora bien, en ciencias humanas, la palabra individuo se presta a numerosos equívocos. Sirve para nombrar tanto a los productores de la vida social como a sus productos. Sirve, además, para referirse a la singularidad humana en cuanto *soma* y en cuanto *psique*. Sirve, finalmente, para designar una identidad societal característica de la modernidad. En la obra de Tarde el término ha sido utilizado de todos esos modos, por lo que, según se enfatice uno u otro, podrán encontrarse apoyos textuales para distintas interpretaciones no concordantes sobre el sentido general de su sociología. Y esto es lo que, en efecto, ha ocurrido.

Un caso típico de lectura “individualista” se encuentra en la introducción de Milet, donde se afirma que para Tarde la fuente de todo comportamiento social reside fundamentalmente en el individuo, y más aún, “en la conciencia individual”. Así: “Un individuo lanza una idea; ella es recogida por otro individuo, a quien sirve de inspiración para su pensamiento y su conducta; éste la transmite a un tercer individuo, y así sucesivamente. De este modo, se crean redes de imitación, se esbozan corrientes, y al cruzarse y entrecruzarse, estas redes y estas corrientes terminan por constituir el tejido denso de la vida social. He aquí lo esencial de la doctrina” (Milet 1973, 15).

Es difícil no estar de acuerdo con esta síntesis. Ella muestra claramente la socio-lógica de Tarde, aun cuando no dé cuenta de todos sus elementos, y deja entrever las razones de su rechazo a las posiciones que luego se irían a llamar holistas. Ese rechazo comienza con críticas al organicismo de Spencer y Worms y alcanza su cima en el debate con Durkheim (Tarde 1895a, 1895b y 1962a). Con todo, dicha síntesis puede resultar engañosa pues permite suponer que impugnar la existencia de entidades supraindividuales (la conciencia colectiva, por ejemplo) significa aceptar la tesis del individuo constituyente. Sin embargo, afirmar que la interacción psicológica es la responsable de todos los fenómenos sociales, que incluso los procesos de nivel macro-social carecen de realidad fuera de esa interacción, no implica necesariamente concluir que el individuo es el origen y la causa de esa interacción y de esos fenómenos. No hay dudas de que para Tarde, lo que aparece a los ojos de las posiciones holistas como un conjunto de estructuras y funciones irreductiblemente supraindividuales puede (y debe) reducirse de modo satisfactorio a un entramado de relaciones entre individuos. Pero esto no quiere decir que el individuo no pueda (y no deba) ser reducido, a su vez, a componentes más básicos, no sólo biológicos y psicológicos, sino también propiamente sociológicos o, en términos tardeanos, interpsicológicos.

De manera que es posible preguntar: ¿y si fueran los individuos, también ellos, un resultado de la acción interpsicológica? ¿Podría entonces suponerse que no es el suyo el último nivel de la realidad social? ¿Sería posible identificar una dimensión todavía más primaria y constituyente de esa misma realidad? Hubo que esperar la

relectura de Deleuze (2002 y 2009) para comprender que la originalidad de Tarde y su prodigiosa vigencia residen en que provee los elementos básicos para responder positivamente a estos interrogantes de un modo que desmiente al atomismo tradicional, sin reconducirnos a visiones totalistas. Dependiente en gran medida de esta relectura, la hipótesis que quisiéramos explorar aquí es que la obra de Tarde ofrece, ya en el siglo XIX, una salida a la alternativa individualismo-holismo, por cuanto entre individuo y sociedad coloca un tercer término: lo social propiamente dicho o, como a veces él mismo lo denomina, “la sociabilidad”. Lo social es aquí el campo plural y heterogéneo de interacciones en las que se producen, reproducen, transforman y, eventualmente, diluyen tanto los individuos como los grupos y los sistemas sociales. De manera específica, lo social es para Tarde la trama multiforme y discontinua tejida por la comunicación de creencias y deseos infra y transindividuales que se imitan, tanto como se inventan y se oponen entre sí. Esta hipótesis, que supone necesariamente los conceptos claves de la sintaxis tardeana, nos permitirá despejar los rudimentos de su teoría del individuo, teoría esbozada en diversos pasajes de su obra y permitida por su ontología de la diferencia y su micro-sociología, pero nunca cabalmente articulada en sus textos. Nos permitirá, asimismo, la reconsideración de sus ideas respecto de las masas y los públicos, y proponer una reelaboración de su concepto de multitud. Nos permitirá, por último, señalar algunas de las consecuencias ético-políticas que se desprenden de esta hipótesis y aquella sintaxis.

134

■ **La vida social como sonambulismo**

Si se toma el camino psicogenético como vía de acceso a la realidad social, habrá que decir que para Tarde (1895a) hay en el comienzo de la vida mental de cada quien “sensaciones brutas, heterogéneas y yuxtapuestas”. Algo así como una multiplicidad todavía indeterminada. Multiplicidad sensorial que recibirá su determinación del exterior social, y que podrá hacerlo por su capacidad a priori (e indeterminada en sus contenidos) de creer y desear. “No se nace, sino que se llega a ser semejante”, afirma Tarde (2011, 49). Esto vale para la semejanza con los demás y con uno mismo. Este devenir semejante implica que donde había (y donde persiste) una mónada biológica singular, diferente en mil detalles a las demás pero igual en sus posibilidades creyentes y deseantes, la copia de un modelo y su repetición van produciendo regularidades de pensamiento (una memoria) y de comportamiento (unos hábitos). Tarde entiende que por la vía de la percepción, el entorno no humano deja impresiones que deben calificarse como intra-psíquicas o puramente psicológicas; impresiones que dan lugar a huellas mnémicas y que incluso pueden suscitar conductas recurrentes. Pero cuando se copian y repiten modelos provenientes del campo social, nos encontramos en el marco de una relación interpsicológica, siendo la memoria y el hábito así adquiridos la impresión duradera de “clichés” puramente sociales surgidos en el presente (modas) o provenientes del pasado (tradiciones). La repetición de esos clichés resulta el modo específico por el cual una singularidad somática heterogénea (un cuerpo) llega a conformarse como la unidad de coherencia y estabilidad relativa

que Tarde llama individuo. Y tal es el sentido que tiene para él la noción de imitación: se trata de una acción intermental consistente en la transmisión de creencias y deseos de una monada a otra, transmisión que las liga homogeneizándolas, volviéndolas semejantes a sí mismas y a las demás, pero sólo –ya lo veremos– en cierto nivel y en cierto sentido.

Cabe agregar que aquí la imitación no es solamente un proceso característico de un estadio del desarrollo infantil. Es una actividad relacional y permanente en la que los individuos se hacen –y se deshacen– a lo largo de toda su vida. Siendo un modo de relación, la imitación posee un valor al mismo tiempo psico- y sociogénico: se trata del modo de producción de los individuos tanto como de los grupos (locales, nacionales o internacionales). Un grupo social es “una colección de seres en tanto que están en tren de imitarse entre ellos o en tanto que, sin imitarse actualmente, se parecen y sus trazos comunes son copias antiguas de un mismo modelo” (Tarde 2011, 43). En cuanto al individuo: “el hombre es un ser social injertado sobre un ser vital; no es más que esto: qué quedaría de la psicología una vez suprimida la fisiología [...] si no fuera por la sociología” (Tarde 1895a, 449).

Tarde encuentra en las teorías y las prácticas psiquiátricas de la hipnosis que tanto impresionaron a sus contemporáneos, y que tanto influyeron en las reflexiones de su tiempo sobre la psicología colectiva, el paradigma de la formación de la personalidad, así como de la forma más elemental de relación social. El término clave sobre el que se apoya, y que irá trabajando a través de desplazamientos semánticos progresivos, es el de sugestión hipnótica. Término más bien oscuro que, en sus distintas variantes, remite a un modo de comunicación en la que un agente emite un mensaje que será recibido de manera obnubilada e inconsciente por un paciente (o simplemente un receptor), quedando éste sin capacidad de autocontrol, ejecutando con exactitud las acciones que manda el emisor. Lo que cuenta del hipnotismo, para Tarde, es la descripción de esta relación desigual de mando y obediencia, donde quien obedece lo hace creyendo que actúa siguiendo su propio designio. En cuanto al mecanismo interno que rige esa relación, hay que decir que no contribuyó mucho a aclararlo. Más bien lo asumió como cierto y tendió a tratar la “sugestión-imitación” con un método cercano al de la caja negra.

La imitación es, entonces, una relación interpsicológica no recíproca por la que una fe o una pasión (o una combinación de ambas) se transmite de un individuo a otro. Y a pesar de que, en distintas ocasiones, Tarde se ocupó de aclarar que desde el punto de vista sociológico carece de importancia si dicha transmisión es consciente o no para sus protagonistas, parece no haber abandonado nunca su temprana idea de que ella tiene lugar, principalmente, a la manera de un estado hipnótico. Estado que es, según lo enuncia una de sus fuentes, el de un “sonambulismo inducido” (Richey 1875). Estado que Tarde cree análogo al mimético o social, pudiendo escribir: “El estado social, como el estado de sonambulismo, sólo es una forma del sueño, un sueño de mando y un sueño en acción. Tener solamente ideas sugeridas y crearlas espontáneas: tal es la ilusión propia del sonámbulo tanto como del hombre social”

(Tarde 2011, 37). Esto significa que para él, como para Le Bon y Freud, la moderna imagen del individuo como un sujeto racional y autocentrado, dueño de sí mismo y origen reflexivo de sus actos, constituye una enorme ilusión egocéntrica. Pero significa, además, que el lazo social se funda en la fascinación.

Magnetismo y urbanización

De modo que no serían el contrato (Hobbes/Rousseau), ni el trabajo (Hegel/Marx), ni la guerra (Foucault), sino la hipnosis, el modelo que da la idea más primaria y acabada del proceso constitutivo en el que tienen lugar, a la vez, los individuos y los grupos. Con todo, si Tarde ve en la bipolaridad magnetizador-magnetizado el arquetipo de la forma más elemental de relación social, y si concibe ese tipo de relación como la célula de la vida social, por usar una metáfora vitalista que no le es extraña, ello no implica que reduzca esa vida a dicha relación bipolar. Si la vida social tuviera un solo punto de irradiación (como en el caso de las hipnosis clínicas), y si la imitación no tuviera otra modalidad que la repetición, entonces la propagación mimética terminaría por configurar un conjunto uniforme y clausurado. Es decir, las creencias y los deseos partirían de –y volverían a– un único foco ejemplar y fascinante, homogeneizando el campo social y formando un sistema cerrado que reproduciría eternamente su recorrido circular. El sueño de cualquier totalitarismo. Pero Tarde cree que hay siempre diversos modelos disponibles para ser imitados y que cada individuo es tanto receptor como emisor de múltiples ejemplos. Postula, por ello, que lo que se imita no es la configuración global de un individuo sino determinadas ideas y pasiones de las que es portador. Afirma asimismo que las creencias y los deseos recibidos del medio social se configuran de un modo irreductiblemente *sui generis* en cada receptor (eso lo hace un individuo). Sostiene, por último, que cada forma de hacer, sentir y pensar proveniente de los demás puede repetirse en el individuo receptor a modo de imitación, pero también puede coadaptarse con otra, dando lugar a una invención, o contradecirse, generando una oposición¹. Interacciones estas últimas que, como la imitación, pueden darse consciente o inconscientemente, con idénticos resultados sociológicos.

De tener lugar la repetición, el valor político, estético, económico o religioso copiado se volverá parte componente, por así decirlo, de la configuración subjetiva de su repetidor, intervendrá en su subjetivación, al tiempo que ganará extensión y apoyo. Usando una metáfora electoral, podría decirse que cada credo y cada pasión presentes en el campo social obran como un candidato en busca de seguidores, que disputa voto por voto su elección, y que en todo momento debe luchar por su

1 He allí, pues, las principales categorías de esta sintaxis conceptual: imitación, invención y oposición. Tarde ha tratado cada una de ellas en *Las leyes de la imitación* (1890), *La lógica social* (1895) y *La oposición universal* (1897). Puede encontrarse una visión de conjunto en su libro *Las leyes sociales* (1898). Para un análisis sistemático de estas categorías y su articulación, así como para una discusión del impacto de Tarde sobre la teoría social contemporánea, me permito remitir a Tonkonoff (2013). Ver también Candea (2010), López y Sánchez Criado (2006), Toews (2003), Alliez (2004) y Latour (2002).

reelección. Lo que en ningún caso implica que este proselitismo se realice sólo ni fundamentalmente cara a cara, sino que se trata de una “acción a distancia de un espíritu sobre otro” (Tarde 1962a, 7), acción que puede tener como interfaz cualquier soporte comunicacional. Una vez repetido, el modelo ganará a la vez un adherente y un activista, ya que la copia se convertirá al mismo tiempo en modelo de otros más que la copiarán. Esto es lo que Tarde llama corriente, flujo o rayo imitativo. Por eso podrá hablar de la sociedad como organización de la imitatividad.

Puede agregarse, sin embargo, que, para esta micro-sociología, el concepto de sociedad no es de fiar, por cuanto deja ver menos de lo que oculta. Estando históricamente lastrada por imágenes mecanicistas, primero, y organicistas, después, la idea de sociedad muestra un sesgo espacializante, inapropiado para quien crea que la realidad social está más en el tiempo que en el espacio. De allí que Tarde prefiera las metáforas hidráulicas a las arquitectónicas, y el vocabulario de la energía al de la materia. De allí también que, subvirtiendo el lenguaje organicista de su tiempo, haya podido escribir que los tejidos siempre preceden y desbordan a los órganos, cuando se trata de la vida social (Tarde 2011, 50). Esto es, que las redes de corrientes miméticas que constituyen esa vida son capaces de organizarse en sistemas de estructuras y funciones, pero los sistemas producidos de este modo son abiertos y mutantes, encontrándose siempre excedidos por los mismos flujos que los configuran, flujos que constantemente escapan de las determinaciones sistémicas hacia la producción de nuevas relaciones.

Esta sociología encuentra su complemento en una filosofía de la historia con la que va a combinarse para producir una teoría del individuo moderno. Aquí la historia de la humanidad es un proceso de socialización poligenético, contingente, no lineal e irreversible que, partiendo de pequeños grupos heterogéneos desperdigados en distintos lugares del globo, se dirige hacia la conformación de una vida social planetaria producida por redes imitativas de extensión siempre creciente. Este proceso sería también el de un progresivo asemejarse, en cierto nivel, de los individuos entre sí, a la vez que permitiría (de un modo no paradójico) su progresiva diferenciación o individualización. Sucede que para Tarde, el proceso de mundialización implica el pasaje de un tipo social tradicional en el que prevalecía la imitación jerárquica o “irreversible” –característica de las teocracias y las monarquías– a un tipo postradicional, crecientemente democrático, caracterizado por la generalización de la imitación “horizontal”. Donde antes la organización de la imitatividad era estructuralmente asimétrica y concentrada sobre unos pocos modelos (el rey, el noble, el sacerdote), la remoción de las barreras de fuero, estado o casta habría ido configurando una estructuración más igualitaria de la mimesis por la que todos los individuos pueden ser copias y modelos, recíproca o alternativamente. Igualación, entonces, a la vez que apertura del espacio social a la variedad de las individualidades. Y esto porque “lo que es contrario a la acentuación personal es la imitación de un solo hombre, al cual se toma en todo por modelo; pero cuando en lugar de arreglarse a algunos, se toman de cien, de mil, de diez mil personas, consideradas cada

una bajo un aspecto particular, los elementos de idea o de acción que enseguida se combinan, la naturaleza misma y la elección de esas copias elementales, así como su combinación, expresan y acentúan nuestra personalidad original” (Tarde 1962a, 15).

De manera que el esquema bipolar de la hipnosis describe bien tanto los primeros pasos de la socialización individual como el modo elemental de relación social y la forma de relación prevalente en las sociedades premodernas. No alcanza, sin embargo, a dar cuenta de la producción del individuo en cuanto forma sociológica propia de la modernidad. Este individuo no resulta de la imitación simple, sino de un proceso de imitaciones múltiples, irradiadas al mismo tiempo desde muy diversos focos. Por eso, el análisis debe ser afinado, y Tarde recurre a otras analogías para ello. Considera preciso pasar de la visión de la relación de un magnetizador y un magnetizado a la imagen de la ciudad como escenario propio de la sociabilidad postradicional, a la vez que paradigma del modo de producción de la individualidad en ese contexto histórico. Sucede que la vida urbana se distinguiría, en primer lugar, por la imitación múltiple y mutua de creencias y deseos diferentes. De manera que este individuo surge en un medio donde no hay uno sino muchos focos irradiadores de ejemplos, y donde él o ella también obran como tales. Estos vínculos son tan hipnóticos como los producidos en el gabinete de Charcot, pero por ser plurales y recíprocos –en lugar de generar la monologización, si así pudiera decirse, de los estados internos en los sujetos– promueven su complejización creciente. Complejización que, siendo el resultado de la multiplicación de las posibilidades imitativas en cada quien, produciría entonces un espacio subjetivo más flexible y con más posibilidades de variación que en las circunstancias antes mencionadas. Así, Tarde (1962b) podrá hablar de la existencia de “semi-creencias” y “semi-deseos” como una de las características salientes de la subjetividad, cuando es moderna.

138

■
Esa red de relaciones diversas pero relativamente concordantes que caracterizan a la vida urbana tiene, pues, la forma de una trama móvil de acordes musicales, de armonías entre distintos elementos sonoros que no cesan de recomponerse. La ciudad, como ensamble polifónico o tejido de comunicaciones multiformes y generadoras de nuevas relaciones, resulta el espacio social adecuado para permitir un amplio rango de diversidad en las formas de ser de los individuos que origina, sin derogar por ello los lazos regulares que los unen. Y esto por cuanto la pluralidad de corrientes miméticas que atraviesan y constituyen toda urbe crea las condiciones para individualizaciones también diversas. Para Tarde, el individuo así entendido, producto y productor de una polis multicentrada, es el resultado más refinado –la forma social más elaborada y diferenciada– del largo proceso civilizatorio de la humanidad, entendido como el proceso siempre creciente de mundialización de las relaciones sociales.

Masas y públicos

Hay, sin embargo, momentos donde el individuo, en cuanto forma social correspondiente a la economía mimética múltiple y regular de la vida urbana, se descompone. Y esto porque la ciudad es también el lugar de la aceleración de flujos imitativos.

Aceleraciones que producen tanto masas como públicos en los agregados sociales, y que producen el correspondiente estado “des-individualizante” en los individuos. Esta transformación constituye, a los ojos de Tarde y de muchos de sus contemporáneos, lo que puede llamarse el problema de la multitud. Un problema tanto epistemológico como político de primer orden, que involucra en sus constituyentes básicos los siguientes interrogantes: ¿Qué tipo de configuración social es la multitud y cuáles son sus rasgos característicos? ¿Cómo un individuo “deviene” multitud? ¿Cuál es el estatuto de esta configuración social en las sociedades postradicionales? ¿Qué consecuencias tiene su irrupción en la vida social para la producción y reproducción de esos ordenamientos sociales?

En cuanto a la primera cuestión, hay que decir que Tarde comparte con distintos autores de su tiempo una descripción elemental de la multitud. Al igual que Sighele (1891), Le Bon (1895) y Freud (1987), la caracteriza como un modo de agrupación surgida de la unión de los individuos que la componen, en un magma de sentimientos, pensamientos y, por lo general, acciones comunes. Magma que tiende a borrar las diferencias personales y sociales que pudieran existir entre ellos, tanto como a disminuir su disposición a la racionalidad y la templanza. Como estos autores, cree que el estado de multitud está ubicado entre la vigilia y el sueño, análogo a la embriaguez o al trance hipnótico. Si el modo de pensar de los individuos aislados se caracteriza por el encadenamiento de sus ideas, imágenes y conceptos –con una marcada sensibilidad a las contradicciones–, asociados en multitud, en cambio, resultan ineptos para el razonamiento apoyado en los principios de identidad y de tercero excluido. Correlativa a esta disminución de la razón sería la intensificación de sus emociones. Uno de los resultados mayores de esta dinámica propia de la psicología de las multitudes sería una tendencia a la acción directa y destructiva.

En relación con este *devenir multitud* de los individuos, queda dicho que la noción clave es la *sugestión/imitación* y que Tarde no da mayor cuenta de sus mecanismos internos. Toda una nueva teoría de la subjetividad resultará necesaria en este punto crucial. Su formulación en la línea que comienza con los estudios de la hipnosis tendrá lugar, al menos, de dos modos distintos, y ambos tendrán a Tarde como una referencia ineludible. Pero su legado será utilizado de un modo diferente en cada caso. Por un lado, Freud elaborará un esquema del aparato psíquico, donde la noción de sugestión será reemplazada por la de identificación, y Lacan hará lo propio introduciendo su estadio del espejo, en un recorrido que llega a Laclau. Por el otro, William James, primero, y Bergson, después, desarrollarán una dirección diferente al psicoanálisis, en un recorrido que llega a Deleuze. Dicho esto, es preciso señalar que, aun sin haber desarrollado cabal y sistemáticamente una teoría de la subjetividad, Tarde permite pensar, como veremos enseguida, que tanto la individualización como la desindividualización remiten al número, la velocidad y la intensidad de las imitaciones en las que se ve envuelta una singularidad somática. Y es éste el corolario que lo diferencia de otros tipos de resolución respecto del *devenir multitud* de los individuos, en especial del psicoanalítico. Si bien esta diferencia se

despejará con mayor claridad en lo que sigue, podemos decir desde ahora que la interpsicología de Tarde (apoyada en su ontología de la diferencia infinitesimal) no conoce el rol fundamental que otorga el psicoanálisis a la prohibición, la represión y lo negativo. En cuanto al inconsciente, y como consecuencia de lo anterior, Tarde dirá que es un estado reversible, y no un lugar psíquico al que sólo se puede acceder por sus manifestaciones sintomáticas o por la vía del sueño. En este marco, puede afirmarse que si el sujeto del psicoanálisis es un sujeto dividido (la *spaltung* de Freud), el sujeto tardeano es uno plegado, que se *des-plega* en la comunicación multitudinaria.

Otra diferencia entre Tarde y sus contemporáneos es su temprana diferenciación entre masa y público, diferenciación con la cual busca dar cuenta tanto de la especificidad de estas configuraciones sociales como de la modernidad misma. A finales del siglo XIX, en el momento en que la masa se convierte en un tópico mayor de los intereses científicos y políticos europeos y americanos, Tarde declara que es ésa una forma de agrupación perteneciente al pasado. Entiende que, ya en ese momento, las sucesivas invenciones en el campo de lo que hoy llamamos tecnologías de la información y comunicación han producido una transformación radical en las formas de asociación humanas. Y esto por cuanto, allí donde las masas se constituyen por acciones de contacto, los públicos se producen por modalidades de acción a distancia, modalidades que los liberan de las constricciones físicas del espacio y el cuerpo, y los vuelven indefinidamente extensibles. Por eso, contradiciendo a Le Bon, anuncia que “la formidable potencia de la prensa” ha inaugurado una era que no es de masas sino de públicos. Y según entiende, es el público “la agrupación del porvenir” (Tarde 2011, 209).

Ahora bien, es preciso despejar aquí una posible confusión. Este diagnóstico, casi profético, que anuncia el ascenso de los públicos y tiene a la masa por el tipo de relación social más antigua después de la familia, ¿implica que se trata de formas opuestas de sociabilidad? No lo creemos así. Sobre todo porque no habría que confundir una hipótesis histórica con una sociopsicológica. Desde este último punto de vista, público y masas son dos especies del mismo género. Se trata, en ambos casos, de agrupamientos resultantes de la imitación unilateral: aquella que tiene lugar bajo el modo de la fascinación no recíproca. En ambas formas de asociación, el vasto tejido de emisiones y recepciones recíprocas –diversas en contenidos y relativamente lentas en velocidad, que caracterizan a la vida social cuando se encuentra dispuesta en múltiples interacciones regulares– queda abruptamente reducido a la comunicación de unos pocos juicios o pasiones simples o simplificadas que se replican especularmente a gran velocidad. Surgida de un único foco (agitador, ideólogo, periodista, publicista, predicador, artista, son aquí homólogos en cuanto a su función radiante), la propagación mimética de un mensaje multiplica exponencialmente la intensidad deseante y creyente con la que éste se ve investido. Y, por lo mismo, conforme va creciendo el número de repeticiones, se multiplica también la rapidez con la que ese mensaje se transmite. En Tarde, las multitudes y los públicos funcionan con un principio cercano a la reacción en cadena, que la física atómica descubriría en el

siglo XX. En el clímax de este proceso, una emoción y una fe dominan ampliamente el conjunto que el contagio ha formado; entonces, la conciencia individual deviene inconsciencia, y la reflexividad, automatismo. Como quien ha sido hipnotizado, el individuo en estado de multitud o público concentra toda su fuerza volitiva y su fe en un pequeño número de ideas y pasiones (en el límite, en una única idea-pasión), que obra en él como polo de imantación sin reciprocidad, como modelo sin alternativas ni contrapartida. Entonces, ese individuo se *des-pliega*.

Así, cuanto más se intensifica el lazo multitudinarizante, más se debilitan los componentes individuales de la masa en cuanto tales, y, en su paroxismo, se descomponen y uniformizan. Por eso, Tarde dirá que la multitud tiene la potencia simple y profunda de un largo unísono, y ello también vale para el público, multitud difusa y evanescente. Tal vez se justifique entonces reservar en lo sucesivo el nombre de masa o muchedumbre para los agrupamientos copresenciales, y el de multitud, para la categoría más general que engloba tanto a las masas como a los públicos. Si bien Tarde no realiza esa distinción, la misma puede resultar útil, a efectos de despejar la lógica interna de su posición.

Una segunda característica de ambos tipos de agrupación se vincula a su condición infra- (o supra-) institucional y transclase. No es que Tarde niegue la existencia de agrupamientos multitudinarios diferenciados, de públicos estratificados según intereses específicos, o masas reconocibles por su condición social compartida. Lo que rechaza es la idea de que la diversidad de las creencias y los deseos que vehiculan estos agrupamientos remita a una estructura económica a la que corresponderían de alguna manera. Niega, asimismo, que correspondan a una estructura representacional previa². Antes bien, es preciso formular la definición de estas formas de agrupación social atendiendo precisamente a su capacidad de 1) escapar velozmente de toda determinación institucionalizada, es decir, de toda forma de agrupación de ritmo lento y organización definida, 2) enlazar componentes heterogéneos procedentes de distintos conjuntos preexistentes, 3) hacerlo siguiendo lógicas que no corresponden a ninguno de estos componentes tomados por separado, y 4) desbordarlos mediante la producción de acciones y relaciones no controladas por el nivel antecedente al que pertenecían (es decir, acciones y reacciones propiamente multitudinarias).

Como queda dicho, las masas son el tipo de multitud que se caracteriza por encontrar límites físicos a la propagación de su dinámica psicosocial, mientras que los públicos son multitudes propiamente desterritorializadas. Crecientemente generalizado, a la vez que diversificado por las innovaciones tecnológicas, es éste un colectivo emancipado del contacto directo entre sus miembros. De manera que,

2 Los conceptos marxistas de estructura y superestructura carecen de sentido en la socio-lógica de Tarde. En cuanto a las grandes representaciones sociales del tipo durkheimiano, acepta su existencia y su importancia pero considera que es preciso explicitar ante todo los procesos de su formación, es decir, analizarlas en su condición de resultados, antes que de causa. Considera, además, que estas representaciones sólo pueden vivir en los individuos que las portan, y que enfatizar su exterioridad conduce a un tipo de reificación y esencialismo que califica de medievales. Sobre la primera cuestión, ver Tarde (1902); sobre la segunda, Tarde (2011); sobre el debate Tarde-Durkheim, ver Candea (2010).

en este punto, el contraste fundamental entre ambos tipos de multitud reside en la extensión que pueden alcanzar y en las interfaces con que se realizan las interacciones, y quizás no, como Tarde (2011, 206) ha pretendido, en que un individuo puede pertenecer a varios públicos a la vez, y sólo a una masa. Es cierto que sólo se puede pertenecer a varias masas sucesivamente, pero lo mismo sucede con los públicos. Lo que cambia es la velocidad (vertiginosa) con la que esa sucesión puede realizarse en el caso de estos últimos.

Es ésta una diferencia que se muestra fundamental para caracterizar tardeamente nuestra época. El individuo de las sociedades contemporáneas, crecientemente expuesto a interfaces de variedad cada vez más amplia y de capilaridad cada vez más fina, se multitudinariza muchas veces por día, y puede pasar de un público a otro en ínfimos intervalos de tiempo (basta con ir de una pestaña del navegador de internet a otra, o con dejar de prestar atención al televisor y leer un periódico, por ejemplo). Afirmar, como hizo Tarde hace más de cien años, que las nuestras son sociedades de públicos implica distinguirlas del pasado por la presencia de una gran variedad de agrupamientos virtuales producidos por flujos imitativos a distancia, tan intangibles y difusos como activos. Implica también que en ellas los agrupamientos multitudinarios copresenciales (las masas) son casi siempre precipitaciones de algún público. Implica, finalmente, que no hay organización societal que no pueda devenir parte de ese lazo incorpóreo, transversal y contagioso. O lo que es igual, que el rasgo principal de las sociedades de los *massmedia* y el espectáculo es que resultan conjuntos permanentemente en fuga de sus determinaciones morfológicas y socioestructurales.

142

■ Todo lo anterior nos conduce a concluir que si los públicos y las masas escapan de las determinaciones societales, lo hacen por reducción, intensificación y aceleración de flujos sociales, no por su diversificación. La dinámica de estas agrupaciones tiende a anular en los individuos tanto los semideseos y las semicreencias que los caracterizan como las posibilidades de combinación o coadaptación de la rica variedad de creencias y deseos presentes en el medio social. Resultan, eso sí, potentes catalizadores. De allí su enorme importancia política. Reuniendo fuerzas mentales y emocionales dispersas mediante eslóganes o silogismos pobres en articulaciones pero vigorosos en afectividad –silogismos que, por lo demás, o por lo mismo, no necesitan respetar el canon de la razón, sea analítica o sea dialéctica–, estos agrupamientos eferescentes promueven contagios tan severos como fulminantes. Propagaciones tanto más rápidas, uniformadoras e inflexibles cuanto más unilineales y extendidas. Conocemos su círculo virtuoso: a mayor simplicidad, mayor intensidad; a mayor intensidad, mayor aceleración y expansión. Por eso, a pesar de su optimismo, Tarde nos deja ver que también los públicos comportan siempre algo del dogmatismo apasionado propio de las multitudes reunidas. Esto es así, al menos, en los momentos en que adquieren un alto grado de cohesión afectiva por vía de la indignación, el odio, la adoración o la alegría en común, afectos todos ellos (re)producidos a distancia por distintos medios de comunicación. En tales circuns-

tancias, los públicos no conocen la indecisión, habitual en los estados individuales. Esa intolerancia no les impide mostrarse contradictorios e inconstantes, volubles respecto del contenido de las creencias y los deseos que los dominan cada vez con exclusividad más o menos vehemente. Si, de acuerdo con este enfoque, puede afirmarse que la violencia de las masas no es otra cosa que el paroxismo de su unanimidad, también puede comprenderse por qué los públicos, aun estando impedidos de ser directamente violentos por su condición espacialmente dispersa, suelen realizar linchamientos por procuración³.

En cuanto a una valoración tanto sociológica como ético-política de las multitudes, Tarde tiende a ver sus dinámicas, o bien como funcionales a la reproducción societal, o bien como meramente destructivas. Es decir, en ningún caso las entiende como agentes de transformación social. Su apuesta, en ambos respectos, está orientada por la individuación y la individualización. Esto es, por el privilegio teórico y político que le otorga a la invención y al individuo. Pero, para dar cuenta de todo ello, es preciso abordar, además, su idea de oposición.

Oposición e invención

Siendo el campo social una trama de flujos múltiples, bien puede ocurrir que un individuo resulte el punto de intersección de dos corrientes imitativas contrapuestas o antagónicas. Si esto sucede, la reproducción de los flujos miméticos en cuestión se detendrá en él, y asumirá la forma de una duda (oposición infinitesimal). Resuelta la vacilación en favor de uno de los modelos, la red que el ejemplo vencedor forma se ampliará volviendo al individuo miembro de un grupo que se opondrá a otro, en caso de que el *contramodelo* haya podido formar su propia red. Llegado ese punto, tendrán lugar las polémicas, las competencias, las elecciones parlamentarias y/o las guerras (todas ellas oposiciones multitudinarias).

Es importante señalar que, en opinión de Tarde, las oposiciones multitudinarias tienen sobre todo un valor funcional, por cuanto forman un sistema que se alimenta y fortalece precisamente por el tipo de vínculo que crea entre grupos o partidos. Y esto por cuanto entiende que las oposiciones son *contrasimilitudes* o repeticiones invertidas. Desmintiendo al sentido común, Tarde afirma que lo que es radicalmente diferente no puede oponerse. Para que un antagonismo entre seres, elementos o estados tenga lugar, ellos deben referirse a una medida o a un fin común, lo que supone su similitud y su equivalencia, al menos a ese respecto. Así, en el plano social, “Al proclamarse un dogma, al publicarse un programa político, los hombres se dividen en dos clases desiguales: los que se enardecen en pro y los que se enardecen en contra. No hay manifestación que no reclute manifestantes y que no provoque la formación de un grupo de contra manifestantes. [...] Pero tanto unos

3 Es cierto que, como señala Joseph (1984) en su texto ya clásico, Tarde se muestra optimista respecto de las sociedades de públicos, pero también lo es que a lo largo de su obra lanzó no pocas invectivas contra el periodismo y sus posibilidades de producir dinámicas sociales que consideraba nefastas (ver Tarde 2011). Sobre la noción de violencia en Tarde, ver Tonkonoff (2014).

como otros tienen el mismo contenido de ideas y pensamientos, estando asociados, aunque adversarios o por adversarios” (Tarde 1962a, 9). Semejanza entonces, pero también movimiento como dos características mayores de la oposición. Sin fuerzas que los empujen en direcciones contrarias, los elementos enfrentados no podrían antagonizar. Por eso, Tarde (1897) considera la neutralización, y aun el equilibrio, como la tercera característica central de este tipo de relación social.

Lo anterior nos permite comprender por qué ha podido escribir que “una sociedad es un grupo de gentes que presentan grandes similitudes entre sí producidas por imitación o por contra imitación” (Tarde 1962a, 9). Nos deja entender también por qué en su sintaxis teórica la oposición no es, en ninguna de sus formas, el motor del cambio social. Antes bien, aquí el conflicto polar entre grupos puede, pasado cierto umbral de funcionalidad o equilibrio, destruir la configuración que conforman en su lucha mutua, pero no transformarla. Si el cambio ha de tener lugar, se precisa una invención, es decir, el acontecimiento social de una nueva diferencia. La verdadera transformación comienza con la coadaptación de flujos de creencias y deseos que, por azar, se ensamblan de manera inédita, y que, haciéndolo, desbalancean los equilibrios reproductivos de las imitaciones y las *contraimitaciones* abriendo nuevos cauces a la vida social, impulsando su devenir. De modo que el héroe en este relato micro-sociológico no es el rebelde, sino el creador. El artista sin dudas, pero también el científico, así como el productor de sistemas filosóficos, políticos, morales o religiosos. Homero y Victor Hugo, Kepler y Newton, Sócrates y Rousseau, Cromwell y Napoleón, Jesús y Lutero, son algunos de los hitos de la invención occidental que circulan por las obras de Tarde a modo de ejemplos. Con todo, este abogado de lo infinitesimal no otorga la categoría de inventor sólo a los creadores grandes y célebres. Cree que también los hubo pequeños y anónimos. Individuos cuyas creaciones produjeron transformaciones no menos monumentales y profundas: las invenciones de la palanca, el cero y la pólvora así lo atestiguan. Todas ellas muestran, en su opinión, que la afirmación de una diferencia nueva es siempre más potente que la negación de una diferencia existente, es decir, que la afirmación de una *contrasemejanza*. Permítasenos entonces completar la cita elegida a este respecto: “los hombres contra-imitan mucho, sobre todo cuando no tienen la modestia de imitar pura y simplemente, ni la fuerza de inventar, y contra-imitándose, o lo que es lo mismo, haciendo o diciendo todo lo contrario de lo que ven hacer o decir, como haciendo o diciendo precisamente lo que se hace o se dice a su alrededor, van asimilándose cada vez más. Después de conformarse a las costumbres en materia de entierros, de matrimonios, de ceremonias, de visitas, de cortesías, nada hay más imitativo que luchar contra su propia inclinación a seguir esa corriente y afectar ir contra ella. Ya en la edad media, la misa negra nació de una contra imitación de la misa católica” (Tarde 1962a, 9).

Cabe preguntarse si esta subordinación teórica de la oposición en cualquiera de sus formas, y esta celebración de la invención tanto en la ciencia y la técnica como en la religión, la estética y la política, resultan la máscara de una posición conservadora.

Máscara tras la que un pensador de noble abolengo oculta su miedo burgués a las masas populares, su rechazo a las doctrinas socialistas, su condición social acomodada. Tal vez. Pero con seguridad eso no es todo. Porque si es cierto que las invenciones se definen en esta micro-sociología como dispositivos que armonizan oposiciones, tal armonización no es una repetición, sino una producción. La armonía es siempre para Tarde un nuevo estado, no el retorno al pasado ni el mantenimiento ordenado de lo existente. Y más: su postulado de la irreductible contingencia de toda invención hace que los contenidos de las armonías futuras sean impredecibles y que, por lo mismo, esa noción pierda su connotación normativa. Conclusión incómoda para quienes piden a las teorías sociales garantías para el futuro. Por lo demás, la negativa a otorgar a la oposición las llaves de la transformación social no remite a las formas multitudinarias que ella pueda asumir, tanto como al carácter binario que comporta. Tarde sabe que nada es socialmente eficaz sin su socialización, y el poder de las invenciones no escapa a esta regla: si no se difunde, multitudinarizándose en la moda, por ejemplo, resulta estéril. Pero nada nuevo comienza sin la singularización de un individuo: lo diferente no es posible sin ese acontecimiento. En un lugar y un momento determinados, alguien descubre algo distinto. Algo que quizás encuentre –segundo nivel de contingencia– condiciones para su propagación, y propagándose transforme el espacio social preexistente. Como si, llegado cierto momento en la reproducción de la sociedad feudal, el gesto del primer campesino que retirara el saludo a su señor terminara en la decapitación del rey. O como si la creación del reglamento interno de un ignoto monasterio hubiera culminado en la formación de las sociedades disciplinarias⁴.

La invención y los inventores

Los inventores, o más bien los individuos cuando inventan, devienen supra-sociales, nos dice Tarde (2011, 53). Para que surja la invención, es preciso que se vean de alguna manera interrumpidos los cuadros cognitivos y afectivos que el tipo societal vigente organiza en sus sujetos, asignándoles roles, creencias, emociones y sensibilidades. De modo que el primer paso para que lo nuevo suceda no sería tanto la negación de lo existente como su puesta entre paréntesis. Y es que la posición de la creación remite más a la diferencia (el estar al lado) que al antagonismo (el estar en contra). Su *locus* es tercero respecto de lo societalmente útil o inútil, bello u horrible, justo o injusto, posible o imposible. Esa sustracción de las determinaciones existentes es siempre rara, parcial y transitoria, nos dice Tarde. Y sólo da con lo nuevo si se configura a la manera de un espacio en el cual lo que vive en el campo social como virtualidad puede actualizarse encontrando una expresión. Para ello es preciso un *des-pliege* del individuo, pero de un modo que no es el de la multitudinarización sino el de la singularización. Esto implica que una invención no es exactamente algo que el inventor produce, aunque busque hacerlo, y que no puede entenderse como la creación *ex nihilo* de un sujeto

4 Estos ejemplos no sólo muestran la marca poderosa de Tarde sobre el pensamiento de Deleuze y Guattari (2002) y Foucault (1989), el primero pertenece a *Mil mesetas*, y el segundo, a *Vigilar y castigar*. Señalan también el carácter normativamente indeterminado del concepto de *invención*.

autocentrado. Antes bien, es algo que acontece como resultado de un acoplamiento particular de series imitativas existentes, series que en él se combinan de manera inédita. El azar ha querido que alguien, en cierto estado de disponibilidad –consciente o inconsciente, deseado o padecido–, obrara de punto de encuentro entre líneas de fuerza específicas. Líneas cuya posibilidad de conjunción es desestimada o rechazada por la organización societal (la cultura) existente. Un inventor es un nodo de rayos o vectores imitativos que viven como ajenos o incompatibles entre sí hasta el momento en que tiene lugar su coadaptación imprevista.

De modo que en el inventor se producen una selección y una articulación *sui generis* del haz de influencias comunes que constituyen su medioambiente. Selección y articulación que lo descentran y, en más de un sentido, lo incomunican y lo excluyen de su entorno. Por eso, la invención solicita cierta disposición subjetiva: inventa quien tiene el valor de entregarse a tal descentramiento, y la firmeza de seguirlo en sus consecuencias (lógicas y teleológicas). La sustracción creativa del marco reproductivo de las clasificaciones sociales y culturales instituidas requiere, entonces, una máxima apertura a la multiplicidad de los flujos sociales. Pero pide también audacia y rigor. El estado de invención se encuentra más allá de la timidez, la vergüenza o la repulsión que dibujan los contornos de quienes están sujetos a series multilineales regulares de la sociabilidad reproductiva. Se encuentra, por lo mismo, siempre cercano al ridículo, la inmoralidad y el crimen.

146

■ Por todo esto, lo que puede llamarse estado de invención no es propiamente un estado individual: tal vez se encuentre más cerca de la noción deleuziana de singularidad. La invención, pues, como punto de imputación de vectores sociales que ponen a un individuo fuera de sí. Momento de máxima exteriorización subjetiva que, a diferencia de los estados de público o masa, desemboca en el acontecimiento de una nueva diferencia. El inventor es un individuo singularizado por la producción de una conjunción copulativa antes impensada: encuentro hasta entonces imposible de dos series repetitivas que, combinadas de manera inaudita, inauguran una nueva fe y/o un nuevo deseo. Es decir que toda invención es el fruto maduro del árbol social, pero se trata de un fruto excepcional. Una floración contrahecha, una anomalía feliz, destinada a modificar la economía y la forma del espacio social que, en cierto sentido, la originaron.

Innumerables invenciones hormiguean en cada tiempo y lugar como posibilidades prontas a ser actualizadas, pero sólo algunas se realizan cabalmente como motores del cambio social: aquellas que efectivamente se propagan, dejando de ser productos sociales para convertirse en productores de vida social. Se inventan máquinas, objetos, instrumentos, pero también palabras, imágenes, teorías, dogmas, ideologías. Tanto unos como otros son portadores de principios, deseos e intereses que, repetidos imitativamente “por millones de ejemplares”, concurren a transformar la configuración societal. El carácter y grado de esa transformación dependerán de la profundidad y la extensión con que la nueva diferencia se propague, efectuándose socialmente.

En Tarde, los cambios más serios comienzan cuando en alguien tiene lugar una creación que es capaz de modificar, y aun diluir, un circuito reproductivo vigente.

Creación que, inaugurando una diferencia, abre el camino a reacciones en cadena, a contagios lentos o acelerados, que tanto pueden transformar sistemas existentes como generar sistemas nuevos, es decir, producir nuevas formas de vida y de sociabilidad. Así, las invenciones pueden ser la fuente de insurrecciones difusas o concentradas, silenciosas o espectaculares, pausadas o veloces. ¿Una teoría de la revolución molecular? Quizás. En todo caso, la formulación de conceptos que permiten pensar lo social del lado de su diversidad, productividad y mutación, atendiendo a la coexistencia de sus escalas, espacios y tiempos distintos. Dispositivo conceptual en cuyo centro se ubican las nociones de repetición y diferencia (imitación e invención) como claves de una teoría social que no tiene como su horizonte último la explicación de la reproducción de las (macro)estructuras, sino que busca aprehender sus procesos microfísicos de formación, transformación y disolución de los sistemas sociales. Y donde el motor de estos procesos es siempre el acontecimiento de la diversidad. Es decir, la creación de algo nuevo y su diseminación iterable, para hablar como Derrida, otro pensador de la diferencia.

Dispositivo teórico del que tal vez pueda derivarse también una serie de consecuencias ético-políticas: el llamado a no plegarse sobre el placer imaginario que brinda la oposición polar, con sus sueños de destrucción total, su promesa de enemigos-soporte, su cortejo de plenitudes y seguridades eternas; y su apelación a intentar, en cambio, el camino de la creación tomando al azar como el sentido más radical de la acción; aceptando que la apuesta por la emergencia de lo que será distinto y su diseminación implica el reconocimiento de que ésa, como cualquier apuesta, conlleva un resultado incierto.

A modo de conclusión

Es posible afirmar que, a pesar de sus notables distancias, el marxismo, el durkheimismo y el estructural-funcionalismo han sido enfoques preeminentes en la teoría y la práctica de las ciencias sociales del siglo XX, para los cuales la polaridad individuo-sociedad constituía el espacio categorial más general posible, en el que lo social podía ser pensado y analizado, y, llegado el caso, criticado con miras a su transformación. Polaridad asimétrica, por cuanto privilegiaba el segundo término, reduciendo el primero a una posición pasiva en casi todo lo que pudiera ser sociológicamente relevante. Para lo que nos interesa aquí, ello implicó, en el plano metateórico, una labor reduccionista que trató toda acción individual, todo acontecimiento y toda heterogeneidad social como fenómenos en sí mismos insignificantes. Fenómenos que debían ser reconducidos a alguna (macro)estructura profunda para adquirir significación, puesto que la verdadera (y única) realidad social se encontraría en ese nivel y en esa escala. En el plano epistemológico, esto llevó a pensar que aquellos fenómenos podían y debían ser explicados vinculándolos a causas independientes y en gran medida externas a ellos. En cuanto al análisis sociológico, todo ello orientó la atención de manera excluyente hacia macro-objetos, tales como las instituciones, las representaciones sociales, las clases y los Estados. El enemigo elegido por este holismo fue el reduccionismo individualista, según el cual no habría nada en el

mundo social que no pudiera ser reducido a las acciones calculadas de individuos independientes, entendidos como unidades sustanciales, definidas y homogéneas.

En el marco de esta alternativa –todavía operante entre nosotros–, el llamado de Tarde a realizar en el campo de la teoría social la revolución que el cálculo infinitesimal produjo en la matemática encuentra su lugar y su vigencia. Se trata ante todo de “multiplicar los agentes del mundo” (Tarde 1999, 19), y de aceptar tanto su diferencia irreductible como su capacidad relacional. Multiplicidad y asociación entonces: todo –incluido el individuo– es una sociedad. Sólo que sociedad no se define aquí como una totalidad orgánica o dialéctica, sino como un ensamble de elementos asociados. Elementos que en sí mismos son asociaciones, pequeños mundos portadores de innumerables relaciones actuales y de un número todavía mayor de virtualidades prontas a actualizarse. Esto vale para las sociedades internacionales, las naciones, las regiones, las ciudades y las localidades, pero también para los grupos, las familias, las parejas y los individuos. Todos ellos son organizaciones o sistemas abiertos que tienen lugar en el espacio infinito de lo social: es decir, el campo múltiple y virtualmente infinito donde se copian, coadaptan y oponen los flujos infra- y transindividuales de creencias y deseos. La génesis, forma, estabilidad y duración de cualquiera de esos sistemas remiten, entonces, a la “acción a distancia” que liga esos elementos heterogéneos que los componen, volviéndolos semejantes en cierto sentido y, en cierto nivel, ajustándolos –pero sólo en ese sentido y en ese nivel– a cierto modo de estructuración y funcionamiento, produciendo así organizaciones específicas.

148

■ Se ve todo lo que separa a Tarde del atomismo sociológico de su tiempo (y del nuestro). Que afirme la imitación como el hecho social elemental no implica que acepte a los individuos en cuanto tales como productores de la sociedad. En su caso, individuo y grupo (en sus distintas escalas y formas) son coproducidos por la sociabilidad (o “lo social”). Esto es, por la multiplicidad de las corrientes colectivas que componen y descomponen esos sistemas. Sistemas cuyo equilibrio y consistencia involucran tanto la concordancia relativa de los juicios y las pasiones ensambladas como las magnitudes de velocidad con las que se *re-producen*. Todo ello explica por qué, a los ojos de Tarde, la emergencia de la multitud puede verse como el resultado de un proceso (súbito) de monologización y aceleración producido en tales sistemas. Pero permite saber también que ni las masas ni los públicos son lógicamente primeros en este contexto teórico. La multitud no podría ocupar el lugar de magma primordial, de materia colectiva de la que proceden todas las instituciones sociales que le atribuye Moscovici (1993). Primero es la pluralidad de derivas, intercambios y conexiones, la variedad y la variación de flujos o rayos que tejen el campo social, y que producen su apertura y su infinitud. Por eso, el modelo en este punto no es la multitud sino la conversación. Por eso, a la hora de evaluar las consecuencias ético-políticas que porta, produce o permite esta microsociología, es posible verla como un intento de despejar la dimensión potencialmente autoritaria de la psicología de masas en una dirección que bien puede ser la de una caballerosidad liberal –como el Foucault de Rorty– o la de una anarquía coronada –como el Foucault de Deleuze–.

Referencias

1. Alliez, Éric. 2004. "The Difference and Repetition of Gabriel Tarde". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 5 (2): 49-54.
2. Candea, Mattei, ed. 2010. *The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments*. Nueva York: Routledge.
3. Deleuze, Gilles. 2009. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
4. Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
5. Foucault, Michel. 1989. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
6. Freud, Sigmund. 1987. *Psicología de masas y análisis del yo*. Madrid: Alianza.
7. Joseph, Isaac. 1984. "Gabriel Tarde: le monde comme féerie". *Critique* 444-446: 548-565.
8. Latour, Bruno. 2002. "Gabriel Tarde and the End of the Social". En *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*. Editado por Patrick Joyce, 117-132. Londres and Nueva York: Routledge.
9. Le Bon, Gustave. 1895. *La Psychologie des Foules*. París: Alcan.
10. López, Daniel y Tomás Sánchez-Criado. 2006. "La recuperación de la figura de Gabriel Tarde: La 'neomonadología' como fundación alternativa del pensamiento psicosocial". *Revista de Historia de la Psicología* 27: 2-3.
11. Milet, Jean. 1973. "Introducción" a *Écrits de psychologie sociale*, escrito por Gabriel Tarde. Toulouse: Privat.
12. Moscovici, Serge. 1993. *La era de las multitudes*. México: Fondo de Cultura Económica.
13. Richet, Charles. 1875. "Du somnambulisme provoqué". *Journal de l'anatomie et de la physiologie normales et pathologiques de l'homme et des animaux* 11: 348-378.
14. Sighele, Scipio. 1891. *La folla delinquente*. Turín: Bocca.
15. Tarde, Gabriel. 1895a. *La Logique Sociale*. París: Alcan.
16. Tarde, Gabriel. 1895b. "Criminalité et santé sociale". *Revue philosophique* 39: 148-162.
17. Tarde, Gabriel. 1897. *L'Opposition Universelle*. París: Alcan.
18. Tarde, Gabriel. 1898. *Les Lois Sociales*. París: Alcan.
19. Tarde, Gabriel. 1902. *Psychologie Economique*. París: Alcan.
20. Tarde, Gabriel. 1962a [1890]. *Las leyes de la imitación*. Madrid: Jorro.
21. Tarde, Gabriel. 1962b [1890]. *Filosofía penal*. Madrid: Aguilar.
22. Tarde, Gabriel. 1999. *Monadologie et Sociologie*. París: Les Empechéurs de Penser en Rond.
23. Tarde, Gabriel. 2011. *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactus.
24. Toews, David. 2003. "The New Tarde: Sociology After the End of the Social". *Theory, Culture & Society* 20 (5): 81-98.
25. Tonkonoff, Sergio. 2013. "A New Social Physic. The Sociology of Gabriel Tarde and Its Legacy". *Current Sociology* 61 (5): 267-282.
26. Tonkonoff, Sergio. 2014. "Crime as Social Excess. Reconstructing Gabriel Tarde's Criminal Sociology". *History of the Human Sciences* 27 (2): 60-74.