

El debate Gabriel Tarde - Émile Durkheim

De las disparidades iniciales explícitas a las convergencias tardías implícitas

Pablo Nocera
(UBA-CONICET)

Durkheim est un Bonald athée, et par conséquent inconséquent. [...] Dans ses écrits, et spécialement dans ses *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim met son style à la torture, souvent pour éviter d'employer les mots de *similitude* et *d'imitation* qui rendraient le mieux sa pensée... Mais alors elle apparaît ce qu'elle est : née de la mienné.

Gabriel Tarde

Introducción

Recuperado habitualmente como un contrapunto clásico de los orígenes de la sociología francesa, la polémica Durkheim-Tarde tiende a ser leída como un escollo que el sociólogo de los hechos sociales habría superado a fines de la década de 1890, en su carrera afanosa por posicionar a la disciplina naciente como protagonista ineludible de las ciencias del hombre. Esa lectura es la responsable de un seguimiento de la querrela, sólo desde los textos durkheimianos, quedando los de Tarde en un lugar menor. El objetivo de este escrito es matizar esa perspectiva, advirtiendo los puntos de convergencia tardíos que muestra la obra de Durkheim con las formulaciones de su contrincante, muchas de las cuales fueron expuestas éste más de diez años después del fallecimiento de Tarde. En otras palabras, si bien es palpable un contrapunto en sus primeras formulaciones, muchas de las discrepancias que Durkheim sostiene se apoyan, a nuestro entender, en los cánones de científicidad imperantes (formación discursiva positivista) que reglan lo decible en el plano de la enunciación, sin que ello suponga necesariamente una disparidad manifiesta en las perspectivas de análisis.

Las pretensiones de un discurso constituyente no pueden más que expandirse a través de estrategias, entre las cuales la polémica se vuelve un recurso fundamental. No ha sido una excepción el caso de Durkheim. Tal vez, en el concierto de contrapuntos que el sociólogo bourdeuxiano supo instigar con sus contemporáneos, el intercambio con Tarde¹ haya sido el que más popularidad desplegó entre su legado².

¹ A continuación exponemos una breve semblanza de la posición de Tarde en la academia gala, de forma tal, de poder contextualizar con más precisión los términos en que fue recuperado en la tradición sociológica el debate con Durkheim. Para 1910, Henri Bergson consideraba a la *Philosophie de l'imitation* una de las manifestaciones más originales del pensamiento del siglo XIX y le auguraba, sin dudas, un lugar eminente en la historia de las ideas. La próxima centuria se encargaría de contradecir este presentimiento, dejando la obra de Gabriel Tarde (1843-1904) bajo el manto de un olvido sintomático y en gran medida injusto. Como intelectual solitario, sin militancia política reconocida y sin pertenencia explícita a alguna escuela, Tarde no afianzó en torno suyo ningún grupo de seguidores de forma tal de garantizar una marca epigonal. Al igual que muchos de sus brillantes contemporáneos galos, inició su carrera en la *province* (Sarlat) para desembarcar luego en París (1894) y desarrollar una prestigiosa labor tanto en la docencia universitaria como en la Dirección de Estadística en el Ministerio de Justicia. Desde 1878 –fecha en que se pone en contacto con Théodule Ribot, director por entonces de la *Revue Philosophique*– desarrolla una vasta producción teórica cuyas primeras repercusiones se

Aunque las intenciones y metodologías de su abordaje suelen ser diversas, varias de las aproximaciones tienden a acentuar una cierta posición defensiva por parte de Durkheim frente a los ataques reiterados que habría realizado Tarde. Ese supuesto recurrente se expandió a partir del tratamiento que hiciera del intercambio Steven Lukes, en un libro ya clásico (1984: 301-312) y que no siempre es contrastable con el desarrollo cronológico de ambas posiciones.³ En términos generales, podríamos sintetizar tres posiciones que permiten desagregar los abordajes y estudios del que fue objeto la polémica⁴. La primera de ellas tiene que ver con el *contexto académico* en que se posicionaron ambos autores. Deudora de una sociología de los intelectuales, encontramos una perspectiva que reconstruye las trayectorias académicas de ambos pensadores, para advertir desde lo institucional, los caminos divergentes asumidos y las consecuencias que ello trajo aparejadas.⁵

darán a conocer en sucesivos artículos en dicha publicación a partir de 1880. En paralelo a sus preocupaciones en el terreno de la psicología y que luego extendiera al plano sociológico, Tarde desarrolla una amplia reflexión en temas de criminología que obtiene su primera formulación sistemática en el libro *La Criminalité Comparée* (1886). A partir de las repercusiones que dicha obra alcanzara, Alexandre Lacassagne lo convoca para colaborar en la revista especializada *Archives d'anthropologie criminelle* cuya participación será muy frecuente desde 1887. Sin embargo, la mayor trascendencia –nacional e internacional– la logra con la publicación en 1890 de *Les lois de l'imitation*, libro al que suceden gran cantidad de estudios en el plano de la filosofía, criminología, sociología y economía. Su amplia labor intelectual no tardó en generar un vasto reconocimiento institucional que se expresó, por entonces, en su elección como presidente del IIIº Congreso Internacional de Criminología en Bruselas (1892), así como también en su nombramiento como primer presidente de la Sociedad de Sociología que Worms fundara en París en 1895, labores que ejerce en paralelo a su ocupación ministerial y que se coronan en enero de 1900 con la elección para la Cátedra de *Philosophie Moderne* en el *Collège de France* (Mucchielli, 1998:114), cuya admisión se impone sobre la de Bergson, quien habrá de ocupar dicha plaza, luego de su fallecimiento.

² Émile Durkheim mantuvo varios enfrentamientos con referentes de otros campos disciplinarios. Los más conocidos fueron Seignobos (historia), Vidal de la Blache (geografía), Levy-Bruhl (religiones y mentalidad primitiva), James-Bergson (pragmatismo-vitalismo)

³ El libro de Lukes tiene múltiples méritos. No sólo en lo que atañe al temprano y exhaustivo relevamiento de la bibliografía durkheimiana, sino a la precisión y detalle con que abordó las diferentes aristas de su obra. El capítulo 16 –destinado al análisis de la recepción de la obra de Durkheim– no es la excepción. Allí efectúa un seguimiento de la polémica ciertamente minucioso, pero que acentúa siempre la posición agresiva de Tarde y la defensiva de Durkheim. El comienzo del referido apartado es característico “Los ataques más notables y más persistentes vinieron de Gabriel Tarde [...]” (Lukes, 1984:301) Llamativamente, y a mero título de ejemplo compensador, la virulencia de la polémica con Simon Deploige (quien acusaba a Durkheim de una manifiesta germanofilia, la cual habría justificado la importación, no declarada por parte de aquél, de un vasto acervo de ideas alemanas a la sociología francesa) no es objeto de una consideración por parte del autor inglés. Como contrapartida de esta visión, encontramos el trabajo de Besnard (1995) quien advierte aquella peculiaridad, destinando un espacio mayor al análisis de los términos del intercambio a partir de la publicación de *El suicidio*.

⁴ Tomamos como referencia inicial la síntesis enunciada por Mucchielli (2002:178-180), la cual consideramos útil para desagregar los abordajes fundamentales del debate en cuestión.

⁵ Un ejemplo paradigmático lo ofrece Terry Clark en la investigación *Prophets and Patrons*, desde la cual, el autor norteamericano traza un análisis institucional de los orígenes de la disciplina sociológica francesa en el siglo XIX. Partiendo de una unidad básica de organización académica que denomina *cluster* (grupo)⁵ el autor sostiene que en el París de segunda mitad de siglo, los *clusters* estaban organizados en torno a uno o dos titulares de cátedra, que generalmente tenían base en la *Sorbonne* o en el *College de France*. Estas unidades académicas se caracterizaban en primer lugar, por tener miembros de posiciones institucionales inferiores al *patron* (denominación otorgada a los profesores que lideraban el cluster), y su medio de integración e identificación estaba sostenido por una publicación científica (fundada generalmente por el grupo). Asimismo el *patron* solía dirigir la colección de libros que producía el *cluster*, gestionando su publicación en alguna de las casas editoriales de mayor renombre. En tercer lugar, la capacidad del patrocinador era fundamental para obtener financiamiento por vía de la subvención de la investigación. No obstante, el rasgo más característico del *cluster* era la influencia ejercida por el *patron* sobre los miembros integrantes de menor nivel académico (Clark, 1973:

La segunda de las posiciones asumidas para dar cuenta del debate tiene que ver con cierta facilidad que habría desarrollado Durkheim para adecuarse y haber condensado –de forma novedosa—ciertas ideas imperantes, mientras que Tarde habría planteado sólo una posición anticipatoria a un conjunto de perspectivas que se desarrollarían luego. Finalmente, la tercera sostiene que frente al ‘rigor científico’ de la obra durkheimiana, la voluntad literaria de Tarde, habría oficiado como justificación del olvido en la consideración posterior de sus aportes.⁶

Sin embargo, a grandes rasgos, todas ellas coinciden en señalar dos puntos centrales en lo que atañe a las diferencias entre ambas posiciones discursivas. Mientras que Tarde sostiene una postura individualista (nominalista), Durkheim desarrolla un holista (realista). Mientras que el primero plantea sus desarrollos en el marco de una psicología de proyección social, el segundo pretende efectuar un corte neto con cualquier clase de asimilación de la sociología a saberes constituidos previamente.

El abordaje que aquí se inicia, se propone relativizar esas tensiones –expresadas inicialmente— que ambos pensadores manifestaron, para evaluar ciertas convergencias –no declaradas—identificables, particularmente, en los últimos escritos de Durkheim. Para ello no nos planteamos evaluar minuciosamente todas las escenas del contrapunto desplegado entre ambos, sino advertir lo que serían dos desplazamientos conceptuales evidenciados en los respectivos desarrollos, los cuales serían los responsables de una afinidad entre las posturas, que recién podría hacerse manifiesta en la última obra de Durkheim, particularmente *Las formas elementales de la vida religiosa*. Para ello, a continuación, exponemos los núcleos duros de las visiones teóricas de ambos autores, señalando para cada uno, ciertos desplazamientos conceptuales que permiten pensar cierta concordancia de posiciones. En la conclusión, se explicitarán detalladamente, los contactos y afinidades presentados en los apartados siguientes.

El trayecto tardeano: la imitación en los fenómenos sociales

Los inicios de su reflexión teórica tuvieron una impronta característica: su lucha contra las perspectivas naturalistas. Su proyección alcanzó múltiples frentes cuyas aristas no es posible desplegar aquí. Precisemos solamente que los destinatarios centrales de su crítica inicial

68). A partir de esta caracterización típico-ideal, Clark considera a Durkheim y su *cluster* como un referente paradigmático de ese comportamiento, identificando a Tarde como la antítesis manifiesta (*academic isolate*).

⁶ Esta perspectiva, es la que despliega, en parte, el trabajo de Wolf Leppénies (1994: 47-56). Decimos en parte, porque el recorrido del autor alemán traza una doble perspectiva. En primer lugar, posiciona la obra de Tarde y Durkheim en el contexto del surgimiento de la llamada Nueva Sorbona y en ella describe el comportamiento hostil de los herederos de Tarde (El panfleto anónimo *Agathon*, cuya circulación alertaba a estudiantes y profesores sobre las graduales innovaciones académicas que espíritus germanófilos infiltraban en la tradición nacional francesa, fue impulsado y sostenido por Alfred de Tarde (hijo de Gabriel) y Henri Massis. (Leppénies, 1994: 44-45). En segundo lugar, reconoce en Tarde (siguiendo muchas de las afirmaciones de Henri Bergson) una manifiesta voluntad literaria que habría sido la responsable de una prosa no sólo ambiciosa, sino altamente compleja, circunstancia que habría sido óbice para lograr una transmisión y aplicación más extendidas de sus posiciones teóricas. (idem, 51)

fueron, por un lado, los representantes de la escuela criminológica italiana: Ferri, Garófalo y Lombroso; por el otro, los usos e influencias del pensamiento darwinista en las ciencias humanas en Francia. En cuanto a los primeros, Tarde señalará que el determinismo biológico con que Ferri analiza el crimen, desatiende factores de tipo social como la educación, cuya incidencia no reside sólo en la asistencia escolar, sino en la totalidad del medio social en que se desarrolla la vida de los hombres (Tarde, 1883: 516). En consecuencia, el lugar de la herencia no puede ser central a la hora de focalizar una explicación causal del comportamiento criminal. La criminalidad responde a un modo de vida producto de una selección social, lo cual permite pensar más en la idea de un “criminal profesional” que en la de su equivalente puramente natural. En paralelo, profundiza esta crítica desmontando dos de las tesis fundamentales de Lombroso. En primer lugar, tomando como referencia los estudios craneológicos y etnológicos franco-ingleses, señala que ninguna de las evidencias que aportan respalda los determinismos físicos descritos en el criminal típico (asociados a los del salvaje primitivo) que el autor italiano popularizara por entonces (Tarde, [1886] 1902: 10). En segundo lugar, también desmiente el vínculo con que Lombroso asociaba la criminalidad y la locura, alegando que mientras que el loco puede ser visto como un “*extra-social*”, el delincuente guarda la forma de un “*anti-social*” (Tarde, [1886] 1902: 26). A fin de cuentas, la diferencia esencial que distingue la posición tardeana radica en el peso específico que adquiere la aproximación sociológica. Es necesario estudiar al criminal “como miembro de una sociedad singular, que tiene sus hábitos, sus costumbres y su idioma.” (Tarde, [1886] 1902:38) Al igual que la crítica planteada al biologicismo italiano, su voz se alza contra algunas de las tesis del darwinismo, en particular la selección del más apto —que llamará *formule magique* (Tarde, 1884:607)—y la de la lucha por la vida: “no es cierto como se ha dicho que la lucha por la vida, la hostilidad radical de los seres y sus elementos sea el primer y fundamental principio del Universo [...] el primero de ellos es, como se ha observado, la asociación por la vida, la solidaridad interna de los seres en la cual la batalla es una relación exterior.” (Tarde, [1890] 1972: 105)

Frente al peso de la herencia y las tradiciones racialistas, Tarde deposita en la *creencia* y el *deseo* los fundamentos de las sociedades humanas. Como resorte primario de la conciencia, el deseo es un cierto tipo de energía de tendencia psíquica, de avidez mental, mientras que la creencia es una impresión intelectual, de adhesión y de constricción mental (Tarde, 1898:31). A partir de ciertas interferencias, que se libran en el seno de la conciencia entre las creencias y deseos, nacen la mayoría de los movimientos internos que suscitan el juicio y los actos voluntarios. De los desplazamientos, división o acoplamiento de ambas realidades surge un campo de fuerzas resultante que es factible cuantificar. Así como en el plano psíquico, en el social sucede algo similar pero de forma amplificada. “Las creencias, religiosas y morales principalmente, pero incluso las jurídicas, políticas, lingüísticas [...] son las fuerzas plásticas de la sociedad. Las necesidades (o deseos), económicos o estéticos, son sus fuerzas funcionales.”(Tarde, 1890:158-159) En la vida colectiva, tanto como en la individual, la creencia dirige al deseo. Pero son las creencias las que enriquecen, a juicio de Tarde, el

desarrollo de las sociedades. Estas últimas se depositan de manera gradual, generando un vínculo de conciencias en cada sociedad, el cual sostiene todas las instituciones sociales. Esa dinámica se organiza de forma armónica a partir del fenómeno de la imitación: este es el elemento constitutivo de toda sociedad y por ende la preocupación fundamental de la sociología.

La centralidad de la noción de imitación emerge en su pensamiento en el contexto de auge de las teorías francesas de la sugestión-hipnosis como matriz teórica para dar cuenta de fenómenos tanto individuales como sociales. La obra de Taine constituye una referencia para ambas perspectivas por dos razones fundamentales. En primer lugar, desde el punto de vista individual, la sugestión y la hipnosis en la percepción del sujeto no son asociadas de forma peyorativa con la alucinación (Taine, 1870). Las referencias del propio Tarde a las figuras de Berheim y Delboeuf advierten al lector sobre el desplazamiento que ambas nociones mostraban en el abordaje que diera el primero (siguiendo a Taine) como líder de la llamada *École Psychiatrique de Nancy*. En la disputa con Charcot, Berheim proclamaba que el estado de hipnosis no era sólo una condición patológica de los histéricos, y que por tanto, mediada por la sugestión, podía darse en sujetos normales (Ellenberger, 1970: 87). En segundo lugar, desde el punto de vista social, la imitación refería a la forma de comportamiento de la multitud motorizada por el contagio y la sugestión (Taine, 1875-1893). En este plano, los trabajos de la llamada *psicología de las multitudes* (Fournial, Sighele y Le Bon) aplicaron muchas de estas perspectivas para dar cuenta del funcionamiento de las masas y advertir sobre sus peligros latentes (van Ginneken, 1992:4-6). Tarde se sumó a esas aproximaciones, sin obviarles críticas, desplegando el peso de una trama conceptual epocal de amplia utilización: “El estado social, como el estado hipnótico, no es más que la forma de un sueño, un sueño de mando y un sueño de acción”. De allí que conceptos como “sonambulismo” y “magnetización” atravesen sus primeros escritos para describir el tipo de lazo imitativo que se crea entre los individuos en sociedad.

Para Tarde la repetición es el factor fundamental para entender los fenómenos tanto naturales como humanos. La sociología, como disciplina, se encargará de relevar las formas que adopta la repetición social. Su punto de vista estará lejos de los cánones estipulados por las ya existentes perspectivas sociológicas. A diferencia de Espinas o Durkheim, Tarde no reconocerá otra realidad que la individual, y desde allí habrá de perfilar su aproximación teórica como una psicología social. En efecto, Tarde distingue tres elementos de la vida psíquica: a) el *extramental*, que hace referencia a la acción del mundo físico sobre el mundo psíquico, b) el *intramental*, que alude a la acción del mundo psíquico sobre sí mismo, y c) el *intermental* que refiere a la mutua acción entre los espíritus o conciencias entre sí, a la que asigna mayor importancia y se constituye como piedra basal de su inter-psicología. Desde su punto de vista, la herencia y la influencia del medio (extramental) sólo tienen un rol secundario en la constitución de las acciones de los hombres. Por el contrario, lo que opera como factor fundamental es el ejemplo y la imitación. Lejos del asociacionismo de cuño anglosajón forjado desde Locke hasta Stuart Mill, nuestro autor postula un campo propio para

explicar el accionar individual que evite hacer extensivas las leyes de la naturaleza al comportamiento humano.

En este contexto, Tarde entiende que la acción de los factores psicológicos en la historia, se expresa a través de dos formas esenciales: como *causas* y como *condiciones*. Las causas son los factores psicológicos que activan las reacciones de tipo individual o social. Las condiciones son los factores psicológicos, que transmiten los efectos producidos por las causas, a través de la vida social. Su acción es considerable, pero el proceso de su desarrollo es a menudo aleatorio. Las causas psicológicas son: A) la *Creencia* y el *Deseo*, que trabajan de forma complementaria, llevando a la acción a los procesos psicológicos y sociológicos. B) La *invención*, que busca dar satisfacción a los deseos y creencias, estimulando y manteniendo el movimiento de la historia, y C) las *relaciones inter-psicológicas* que operan como multiplicadores de los efectos resultantes de las dos causas anteriores, activando nuevos procesos.

Desde su primera publicación en 1880, Tarde defiende la idea de que toda forma de reacción humana es consecuencia de dos factores psicológicos fundamentales: la *creencia* y el *deseo*. En su opinión, este binomio opera como el motor fundamental y con tal posición intenta separarse tanto de la perspectiva inglesa como de la Escuela alemana, que con Fechner a la cabeza, sostenía que el comportamiento era consecuencia de reacciones de origen psicofísicas. A diferencia de Fechner, para Tarde son las creencias las que operan como raíces profundas de la acción en la que el sujeto no actúa sólo como consecuencia de las excitaciones que provienen del exterior. “En el fondo de los fenómenos internos, sean cuales sean, el análisis llevado hasta al final, no descubre más que tres elementos irreductibles, la creencia, el deseo y su punto de aplicación, el sentir puro. Los dos primeros términos son las formas o las fuerzas innatas y constitutivas de un sujeto, los moldes donde recibe el material bruto de la sensación.”(Tarde, 1880:153). Como resortes primarios de la conciencia, la creencia y el deseo son datos tan iniciales que impiden incluso una definición precisa de cada uno. La creencia es para él, la adhesión del espíritu a una idea cualquiera, mientras que el deseo lo considera como una derivación del apetito leibniziano o bien como la pasión fundamental de Spinoza. En este punto de vista metafísico, Tarde recuerda a Schopenhauer, para quien los deseos, bajo el nombre de voluntades, resumen todas las fuerzas motrices y funcionales de la naturaleza (Tarde, 1897:165). Sin embargo, no es su intención tallar en una posición filosófica determinada, por el contrario, lo que busca es una base para pensar científicamente la psicología individual actuando en conjunto. En resumidas cuentas, el deseo será una energía de tendencia psíquica, de avidez mental, mientras que la creencia será una energía de impresión intelectual, de adhesión y de constricción mental (Tarde, 1898:31).

A pesar de alejarse de las perspectivas materialistas en psicología, Tarde considera la creencia y el deseo como cantidades con las que se puede operar. En su opinión, funcionan como “energías” que pueden acoplarse, dividirse o restarse y que se estructuran como un campo de “fuerzas” que se funden en una resultante. En el orden social sucede lo mismo. Los mismos fenómenos se reproducen de igual forma pero amplificada. Las creencias se

depositan de manera gradual, constituyendo un capital que genera el vínculo de conciencias en cada sociedad, y que alimenta todas las instituciones sociales. La subsistencia de una sociedad se debe a la acumulación de creencias que ponen en común sus miembros y que sufren alteraciones permanentes. Las estadísticas sobre las tendencias políticas, el movimiento de los mercados o las prácticas religiosas, son la muestra clara de la variación cuantitativa de las creencias y deseos. Ellos pueden acumularse y constituir verdaderas reservas espirituales. En cada sociedad, ese potencial psicológico toma la forma de un cierto capital “energético” del cual ella dispone.

Junto con la *creencia*, el factor psicológico más activo, tanto para el individuo como para la sociedad es la *invención*. Gracias a la invención, señala Tarde, el hombre puede introducir elementos absolutamente nuevos en el desarrollo histórico y lograr así, modificar su curso. El origen de la invención debe buscarse en la necesidad: se inventa para poder satisfacer cierta carestía. Dado que la necesidad (o el deseo) es la expresión de una creencia, es en ella donde reside finalmente la raíz de la capacidad inventiva del hombre. La capacidad de invención establece, en su opinión, el curso del progreso y permite expresar lo propiamente humano frente al resto de la naturaleza. Así como la creencia y la invención fijan las condiciones psicológicas para pensar la realidad del sujeto y de la sociedad, Tarde aporta en este plano una novedosa forma de repensar la realidad de esas condiciones. Desde su punto de vista, el lazo que mantiene a las personas en relación, que permite la explosión y expansión de la invención, así como la combinación, desarrollo y conflicto de las creencias y los deseos, es un tipo de conexión entre los sujetos de particular naturaleza, que denomina *relación interpsicológica*. Con ello Tarde intenta repensar de forma muy sugerente la realidad de los fenómenos sociales, sin vulnerar ni diluir el factor individual en su constitución, desarrollo y perdurabilidad.

Cualquiera sea la experiencia personal, las conciencias influyen unas sobre otras. Estas mutuas influencias dan origen a reacciones particulares en el sujeto, que entrañan básicamente una transformación en el comportamiento, generando a su vez una influencia en otro individuo que sufrirá y proyectará las mismas transformaciones. La acción de una conciencia sobre otra puede asimilarse a una cierta clase de *hipnosis*, en la cual el agente ejerce cierto tipo de sugestión sobre el paciente. Este vínculo se expresa desde el nacimiento, dado que existe un intercambio continuo de impresiones mentales entre el niño y su madre y desde allí se proyectan como pequeñas acciones que tejen la trama de la vida social. Tarde remarca el olvido de la sociología al desconsiderar el carácter genético del lazo social. Es el niño el que crea la sociedad y no el adulto (Tarde, 1909:161-172). Desde ya que para el autor, la influencia que expresa en la conciencia del niño la acción del adulto deviene de un respeto a la autoridad que este detenta para aquel. En este sentido, el fenómeno de la creencia, a su juicio, se gesta en la incidencia de la sugestión que el adulto genera sobre el niño y que poco a poco se expande desde la figura materna hasta el resto de los modelos maduros con los que entra en contacto.

Las tres causas psicológicas actuantes fueron objeto de análisis con anterioridad al tratamiento tardiano. El estudio de la creencia muestra desde Aristóteles hasta Renouvier, diversas etapas. El estudio de la invención es más reciente, y allí Tarde refiere a Cournot y Paulhan. Sin embargo, el estudio de las *relaciones inter-psicológicas* permaneció hasta entonces inexplorado. Allí es donde su aporte se plasma en el intento de corporizar una nueva disciplina, que llamará *Inter-psicología*. Para ello tomará prestados ciertos métodos de la sociología y otros de la psicología, lo que hará que en la clasificación de las ciencias, la nueva disciplina ocupe tanto un lugar intermedio entre las antes mencionadas, como también un lugar al lado de ellas, integrándolas.

Las causas psicológicas ejercen su acción a consecuencia de ciertas *condiciones*, de lo contrario, permanecerían estériles y desaparecerían. Las condiciones, también psicológicas, que Tarde describe son: la *Imitación*, la *Oposición* y la *Adaptación*. Para cada una de ellas, dedica un estudio en particular. Cada uno de estos procesos permitirá a las causas propagarse y repercutir en todo el tejido social. Por *imitación* Tarde entiende la reproducción y difusión de fenómenos psicológicos entre los hombres. De los tres, la *Imitación* es el más importante, y sin el cual nada podría constituirse. Por otra parte, la *Oposición* es la muestra de la reacción del medio, como consecuencia de los cambios provocados por la *Imitación*. Finalmente, la *Adaptación* registra el resultado final de la *Oposición* frente a la *Imitación*, manifestando el efecto más permanente en la realidad social. Por otra parte, cabe aclarar, que los condicionamientos comentados, son parte de una concepción más amplia que desarrolla Tarde, quien desde una perspectiva metafísica, los identifica como funcionando en términos universales, y con ciertas peculiaridades en el registro de lo social. En este sentido, la *Imitación* será la expresión en el nivel de los fenómenos humanos, de la *Repetición* universal. De acuerdo con esto, la *ley de la repetición*, supone que todo fenómeno tiende a reproducirse de forma indefinida. Esta ley rige a todos los seres, ya sean físicos o psíquicos, y la encontramos de diversas formas: “repetición ondulatoria y gravitatoria del mundo físico, repetición hereditaria y habitual del mundo viviente, o repetición imitativa del mundo social.”(Tarde, 1898:158) Asimismo, la *ley de la oposición* supone que todo fenómeno, suscita de forma necesaria, una reacción contraria a la que proyecta. Esta ley rige también el mundo físico (principio de acción y reacción), el mundo biológico (selección natural) y el mundo social (oposición social). Finalmente, la *ley de adaptación* (complementaria de las anteriores) que supone que los fenómenos que se hallan en oposición no se destruyen mutuamente, sino que logran componerse uno con otro, dando como resultado los principales fenómenos del mundo.

Es evidente que los puntos de partida de Tarde manifiestan claramente el *desideratum* de una época, que, con o sin tamiz positivista, busca en la ciencia un nuevo esquema que consolide una totalidad, ya fracturada, con la decadencia de la metafísica. Claro está, que en su caso, intentó no desechar, sino desarrollar esa transición sin efectuar descartes categóricos. A pesar de las disonancias que su interpretación puede generar en el plano de la naturaleza (en

gran medida continuadas luego por Henri Bergson y cierto vitalismo francés) en el ámbito de los fenómenos humanos, sus posturas ameritan una revisión y cautela mayor.

Los desplazamientos tardeanos: la comunicación

La preocupación tardeana por dar cuenta de los procesos de comunicación que expresan la propagación de los fenómenos sociales no supuso una ruptura radical con las formulaciones anteriores que el autor desarrolló. En realidad, implicó una precisión mayor para pensar la peculiaridad de la práctica imitativa. Desde temprano, Tarde había considerado que el lenguaje era el vehículo privilegiado para la imitación (Tarde, 1890: 36), incluso hasta considerarlo como su condición *sine que non* (idem, 302). Sin embargo, en el marco de las formulaciones tempranas, la imitación no era percibida en clave comunicativa, sino más bien en el lastre de las tradiciones del hipnotismo y la sugestión, tal como comentamos, muy en boga en Francia en la década de 1880. Esta precisión a la que aludimos se puso de manifiesto hacia finales de la década de 1890, en ocasión de dos artículos que publicara sobre el público y la multitud, así como un análisis de la conversación⁷ que ahora, en breve, comentaremos. Sin embargo, es en ocasión de la respuesta que Tarde hiciera al capítulo IV del libro I de *El Suicidio*, que hallamos un sugerente matiz (en términos de comunicación) en la exposición tardeana sobre la imitación, contrarrestando la que su contrincante había caricaturizado a la hora de desechar ese potencial marco explicativo del susodicho fenómeno social. Mientras que Durkheim había considerado el fenómeno de la imitación en su expresión puramente refleja (utiliza las expresiones ‘simiesca’ y ‘maquinal’ para adjetivarla), Tarde responde en el artículo que su noción de imitación no responde a nada automático sino a una “comunicación de *alma en alma*” (Tarde, [1897] 2006: 526, itálica original) En el mismo artículo refuerza esta idea comunicativa cuando afirma: “Ya he respondido más arriba a esta objeción superficial, diciendo que la imitación de la cual hablo es una comunicación *interpsíquica*.” (idem, [1897] 2006: 527-8, itálica original). Con estas posiciones, Tarde precisa en qué términos debe pensarse la imitación como propagación de lo social, alejándose gradualmente de la tradición de la hipnosis en la cual había sostenido sus enunciados en la década de 1880. En poco tiempo más, su interés se desplazará al análisis del público y la conversación como fenómenos modernos deudores de esta primacía del registro comunicacional.

Aunque Tarde se coloca en cierta forma en la tradición de los autores que ven con temor el fenómeno de las multitudes y su protagonismo en la escena político-social moderna (Sighele – Fournial – Le Bon – Espinas) su análisis se encamina detrás de otra intención, interrogándose ¿puede seguir reconociéndose a la multitud como el actor protagónico de esta

⁷ En el libro *L'opinion et la foule*, editado en 1901, se recopilan una serie de artículos que habían aparecido con anterioridad y que vertebran los desarrollos que formulamos en este apartado. Nos referimos a: « Le public et la foule », en *Revue de Paris*, 15 juillet, p. 287-306 et 1^{er} août, p. 615-635. « L'opinion et la conversation », in *Revue de Paris*, 15 août, p. 689-719 et 1^{er} septembre, p. 91-116 y finalmente un artículo publicado con antelación «Foules et sectes au point de vue criminel», in *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre, p. 349-387. Las referencias son tomadas de la edición en el formato de libro de 1904.

era? ¿Tiene fundamento la perspectiva de Le Bon tal como habría de popularizarse a partir de sus estudios? Tarde parece orientarse por la negativa. Se trata, ciertamente, de pensar qué es lo distintivo de estos tiempos en términos de grandes colectivos humanos. Para ello, se propone introducir en el análisis un nuevo rótulo para identificar el proceso en que se organizan crecientemente los grupos sociales: el *público*. Dicho colectivo posee aspectos propios que lo alejan de su contraparte, la *multitud*. En esa caracterización, Tarde plantea un avance singular a la hora de concebir el funcionamiento moderno de *les foules*.

La nueva forma de la existencia de los colectivos sociales no parece responder al parámetro que otrora lo definía como multitud. Las formas modernas de lo colectivo, tienen a juicio del autor, un vínculo de tipo espiritual, cuya forma material queda evidenciada por la dispersión de los individuos, separados físicamente y entre los cuales sólo existe una cohesión de tipo mental (Tarde, 1904:2). A través de una perspectiva, en cierta forma evolucionista, su análisis fija en el plano espiritual el grado máximo de adelanto que puede desarrollar una relación social. Los colectivos sociales han perdido de forma progresiva, hoy día, la prioridad que en otro tiempo tenía el espacio como soporte de toda asociación. Si se quiere, en el presente, no se necesita de un contacto corporal para formar parte de un grupo, como sí era precondition en otros tiempos. Dado que los hombres en la actualidad ya “no se codean, ni se ven, ni se entienden [...] ¿Cuál es el lazo que les une?” (Tarde 1904:3) A ese interrogante, por cierto provocativo, se enlaza como respuesta, la reflexión en torno a un fenómeno concomitante, cuyas manifestaciones no han dejado de desplegarse desde ocurrida la Revolución Francesa: *la prensa escrita*. Para Tarde, la des-incorporación o des-territorialización de la masa y su constitución como público, en la mayor parte de los colectivos sociales, plantea inquietantes interrogantes, que lo separan de otras formulaciones de sus coterráneos, ya sea que pensemos en Le Bon o en Durkheim.

Si el vínculo social está mediado por la imitación, y la misma puede efectuarse a la distancia, es comprensible porqué Tarde puede pensar la diferencia específica del público frente a la multitud. El público, como colectividad puramente espiritual, permite concebir “comunicaciones de espíritu a espíritu, de alma a alma, [que] no tienen por condición necesaria la proximidad de los cuerpos” (Tarde, 1904: 2) El miembro del público reserva su soledad, como lector, por ejemplo, frente al resto de sus congéneres, pero aún así guarda con ellos un vínculo “invisible” dado por la “simultaneidad de su convicción o de su pasión, la conciencia poseída por cada uno de que esta idea o voluntad es compartida en el mismo momento por un gran número de hombres.” (ídem)

Frente al límite material que caracteriza la multitud, ya sea por el alcance visual o sonoro de cada uno de los individuos que la componen, como por la disposición física que materializa una densidad corpórea que justifica y testimonia su presencia en el espacio, el público “es indefinidamente más extenso, y como a medida que se extiende, su vida particular se hace más intensa, no se puede negar que no sea la agrupación del futuro.” (Tarde, 1904:11) Asimismo, el público reclama un tipo de pertenencia por parte de sus miembros que no es exclusiva, tal como se observa en la multitud. Dado que el vínculo no está sostenido por una presencia física, la simultaneidad de pertenencias e, incluso, la convivencia en muchos

públicos, hace del integrante de ese colectivo un sujeto que puede salvaguardar sus diferencias sin que ello haga peligrar su integración.

La coincidencia de las influencias persuasivas que sufre cada miembro del público está motorizada por la prensa escrita. El *periódico* es la expresión material paradigmática de ese vínculo cuya dinámica es la de un “contagio invisible”. La “sugestión a distancia”⁸ de los individuos que forman parte de los públicos, es la resultante de un proceso de desarrollo social, en el que los intercambios de intensidad mayor –copresencia física—han quedado como parte de un pasado en la evolución mental de las sociedades. Para Tarde, aquello que Le Bon y Sighele denominaban multitud, es una realidad que ha perdido protagonismo en los tiempos que corren. El público es el formato característico de las sociedades donde los nexos no se construyen como forma de *solidaridad*, sino más bien como *comunicaciones* impersonales de frecuencia y regularidad suficientes. La multitud es un grupo social del pasado, cuya evolución es un paso siguiente al del desarrollo de la familia. Como afirma Moscovici, “a cada tipo de comunicación, corresponde un tipo de sociabilidad: a la comunicación tradicional de boca en boca, la multitud: a la comunicación moderna que comienza con el periódico, el público.” (Moscovici, 1981:231)

En este contexto, la imagen del publicista es el equivalente al inspirador o líder que moviliza y dirige a la multitud. Aunque su influencia sea menos intensa, es más continuada y sostenida que la del vínculo multitudinario. En ello observa Tarde el nuevo peligro que encierra la soledad del lector como partícipe de un público homogeneizado por los periódicos. Aunque pueda pensarse que su libertad es un derecho no desafiado por la presión que pueda ejercer la masa, su homogeneidad y manipulación a partir de la formación de opinión que cumple la prensa se vuelve para Tarde la forma moderna de la manipulación.

El público es así un nuevo clivaje que organiza las sociedades actuales. Como división psicológica acorde con diferentes estados del espíritu, tiende a “superponerse cada vez más visible y eficazmente a su división religiosa, económica, estética, política, en corporaciones, en sectas, en oficios, en escuelas, en partidos.” (Tarde, 1904:21-22) Esta primacía y superioridad frente a otros ejes de diferenciación social se explica, desde su perspectiva, por una “creciente necesidad de sociabilidad” que vuelve fundamental que los asociados se comuniquen mediante una corriente continua de informaciones. Son estas particularidades las que cumplen la función de integración –sostenida por la comunión de ideas y pasiones— frente a la creciente expansión de diferencias individuales. En otras palabras, a diferencia de Durkheim, una vez más, Tarde identifica en el público un tipo de vínculo que se sostiene en la homogeneidad de la información que sutura de mejor manera la especialización creciente de las sociedades modernas provenientes de los procesos de diferenciación estructural. Frente al reservorio de solidaridad que las corporaciones auguraban para el sociólogo de los hechos sociales, su contrincante deposita en la comunicación que nutre a los públicos, las formas más propicias de integración cuya base son las diferencias. En contraste con la multitud donde la

⁸ La noción de imitación tiene recurrencias múltiples en la prosa tardeana. En numerosos textos aparece bajo distintos equivalentes, entre los cuales encontramos: sugestión, repetición y contagio. Los trabajos de fines del siglo XIX hacen manifiesto cada vez más su reemplazo por el de *comunicación*.

semejanza visible organiza el principio de sugestión que uniforma la práctica colectiva, el intercambio de información motoriza un contacto de tipo psíquico que permite, aún en ausencia, consolidar vínculos de otra índole, que Tarde verá reflejados de forma paradigmática en la opinión pública.

La influencia a distancia de las conciencias unas sobre otras, tiene en la opinión su resultante final. De igual forma que el pensamiento oficia para el cuerpo como su expresión más elevada, la opinión es su equivalente para los públicos (Tarde, 1904:VI). En ese contexto, nuestro autor ubica *la conversación* como la práctica social fundamental que da forma y dirección a la opinión y cuyo análisis ha sido objeto de un llamativo descuido por parte de la sociología. Veamos de qué manera Tarde la examina.

Para el sociólogo francés la opinión se abre paso entre otras dos expresiones que nutren el “espíritu social”, a saber: la tradición y la razón. Con la primera, Tarde alude al conjunto de opiniones, prejuicios e ideas en general que subsisten por vía de la herencia como legado de los muertos y cuya imposición a los vivos se vuelve muchas veces una carga. Con la razón – término que el propio autor considera precario—alude tanto al conjunto de juicios personales como de relaciones que caracterizan a la fracción de una sociedad –élite—y cuya posición aislada y superior al resto de la sociedad le permite dirigirla y encauzarla (Tarde, 1904:65). Frente a estas dos ramas del espíritu público, la opinión viene a posicionarse como la más reciente y creciente de todas. Frente a la quietud de la tradición, con sus rígidos límites nacionales, la opinión expresa un dinamismo mayor y con ello un carácter mucho más pasajero. En cambio la razón, con un alcance mucho mayor que ambas se expande de manera constante hasta proyectarse de forma internacional. En consecuencia, la opinión será considerada por Tarde como “una agrupación momentánea y más o menos lógica de juicios que, respondiendo a problemas actualmente planteados, se encuentran reproducidos en numerosos ejemplares en las personas de un mismo país, de un mismo tiempo y de la misma sociedad.” (Tarde, 1904: 68) Lo que ha permitido que los juicios se propaguen y agrupen en la modernidad ha sido la prensa. El medio particular de expansión ha sido el periódico. La opinión como expresión de un juicio individual se vuelve pública a partir de esta mediación.

Pero más allá de la especificidad que le otorga la expansión y movilidad a los juicios que testimonian los diarios, la conversación es la práctica fundamental que conforma el sustrato material de la opinión pública. En ella Tarde observa el agente más poderoso de la imitación “de la propaganda de los sentimientos, así como de las ideas y de los modos de acción.” (Tarde, 1904: 84) Si la conversación es entendida como todo diálogo sin utilidad directa e inmediata en el que se habla por el sólo hecho de hablar, parecería impertinente la posición que el autor le otorga como acción social central de toda sociedad. Sin embargo, lo que observa como fundamental son los niveles de atención que la conversación requiere y que nunca son tan exigentes como en esa forma de interlocución. En la conversación se juega no sólo un contenido verbal que se vuelve objeto de intercambio permanente, sino toda una serie de movimientos, timbres, gestos y aspectos fisonómicos que actúan como elemento a igual punto importante en la interacción. Tarde considera que estos son aspectos de un conjunto mayor que se vincula con la sugestión o encanto que puede acarrear toda conversación.

Dejando a un lado si ésta supone una discusión o un simple intercambio de ideas, si es obligatoria o discrecional –breve tipología que el mismo desarrolla—la considera la auténtica institución social, verdadero agente de divulgación de formas imitativas de acción individuales en constante propagación.

Llegados a este punto, se hace evidente que para Tarde la conversación es el medio destacado a partir del cual se conforman los públicos y particularmente se hace visible el registro *comunicacional* de toda sociedad. Si bien es verdad que la conversación no es algo privativo del público frente a la multitud, como forma paradigmática se expresa en el primero. En tanto y en cuanto el intercambio que oficia cada conversación advierte a sus participantes de ideas, pasiones, opiniones cuya autoría no necesariamente les pertenece ni requiere de su exacta comprensión para ser apropiada y transmitida, la opinión plantea un dinamismo y mutabilidad que la vuelve un índice constante de cierto estado de los grupos sociales. La conversación es el medio por el que se definen los públicos y, por su mutable naturaleza, es la responsable de las borrosas fronteras que los separan, a diferencia de otra clase de grupos que antes ya hemos mencionado. En esta dimensión individual, Tarde ve la materialidad de los procesos sociales de imitación. Los libros, las cartas, el periódico, no serían más que otra forma mediada de dar causa al mismo principio que guía toda charla: la comunicación. En ellos se halla, como moderna nota distintiva, lo característico de los grupos humanos.

El trayecto durkheimiano: la exterioridad y coerción de los fenómenos sociales⁹

Las primeras formulaciones durkheimianas se concentran fundamentalmente en torno a dos conceptos recurrentes: la *conciencia colectiva* y el *hecho social*. Esta aparición asociada, advierte al lector que la creencia es parte constitutiva de los fenómenos en sociedad teniendo una relevancia manifiesta para pensar la dimensión ideal o intelectual que caracteriza a estos procesos. Si entendemos a la conciencia colectiva como “el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, [que] constituye un sistema determinado que tiene su vida propia” (Durkheim, [1893] 1993:104) –definición que se repite a menudo a lo largo de *La división del trabajo social*—, la creencia es ese componente que emerge en la vida social de un sustrato material de relaciones, que no puede subsumirse meramente a la estructura morfológica que la origina. La noción durkheimiana de conciencia colectiva fue integrada en sus reflexiones sobre la base de los aportes de su coterráneo Alfred Espinas y del alemán Albert Schäffle. Más allá de las connotaciones que sus usos originarios pudieran tener, la aparición de la creencia en estrecho vínculo con la conciencia colectiva evidencia la preocupación durkheimiana por identificar la especificidad de esa entidad (expresada en las formas del derecho) desde la cual se puede explicar la cohesión o integración que toda sociedad muestra (o debe mostrar) en lo que

⁹ El reconocimiento masivo del pensamiento de Durkheim nos permite establecer una referencia más breve a sus núcleos teóricos fundamentales que la formulamos con Tarde.

refiere a sus formas de actuar y pensar¹⁰. Así como muchos de sus contemporáneos, Durkheim intenta redefinir los términos de un individualismo de raíz ilustrada, que veía en la figura del sujeto, el pilar y basamento de cualquier orden social. En realidad, buena parte del planteo de su tesis doctoral se apoya en la intención contraria, es decir, advertir, como lo hiciera Comte tiempo antes, que el individuo es un producto de la sociedad. En ello estriba la insistencia con que el autor enfatiza la superioridad de lo social frente a lo individual. El accionar de las personas está lejos de ser el producto de una soberanía individual apoyada en la libertad. Los sujetos se hallan condicionados por el medio (social) sin advertir que la proyección de sus propias acciones en conjunto son la base de aquello que los limita y a su vez los cohesionan.

El peso específico que Durkheim diera a la conciencia colectiva y a la solidaridad en la tesis doctoral comienza a desplazarse, a partir de 1895, hacia la preocupación por definir el objeto de estudio propio de la sociología. En otras palabras, si la superioridad de lo social sobre lo individual es identificable es necesario justificar su diferencia específica para que la nueva disciplina pueda abrirse paso por sobre los otros referentes de las *sciences de l'homme*, en particular la psicología. Sobre ese punto se afina uno de los vectores centrales de *Las reglas del método sociológico*. La aparición de una definición concisa sobre el hecho social permite advertir que, más allá de la conciencia colectiva, las creencias están integrando el fenómeno social no sólo como soporte para la cohesión e integración de la sociedad, sino como una realidad que se impone al individuo, en su existencia como miembro de una sociedad. Nuestro autor sostiene que la especificidad de los fenómenos sociales radica en que “consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y dotadas de un poder coercitivo en virtud del cual se le imponen. Por consiguiente, no podría confundírseles con los fenómenos orgánicos, ya que consisten en representaciones y acciones; ni con los fenómenos psíquicos, que sólo tienen existencia en la conciencia individual y por ella.” (Durkheim, [1895] 1969: 24) Como podemos observar, las dimensiones del pensamiento y el sentimiento son aquellas mismas que albergaba en las formulaciones de 1893 la idea de conciencia colectiva. Si bien en ese primer texto, aquélla también guarda un carácter impositivo (más claramente en las sociedades donde prima la solidaridad mecánica) ahora es el *hecho social* en su identificación conceptual quien monopoliza analíticamente esa condición. La generalidad de los hechos sociales, a diferencia de la mera agregación de acciones individuales es la referencia que Durkheim plantea para sostener la diferencia específica entre el objeto de la sociología y las visiones psicologistas o, incluso, aquellas provenientes de la filosofía política. En este particular, nuestro autor integra la noción de creencia como equivalente a aquello que identifica como ‘formas de pensamiento’, refiriendo a lo social como lo constituido por “las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente; en cuanto a las formas que revisten los estados colectivos

¹⁰ De forma similar, define a la solidaridad positiva (frente a la contraparte negativa que condensa sólo las relaciones con las cosas) como “un conjunto más o menos organizado de creencias y de sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: éste es el tipo colectivo.” (Durkheim, [1893] 1993:161)

refractándose en los individuos, son cosas de otra especie.” (Durkheim, [1895] 1969: 26). Por ello lo social guarda la forma de una imposición y exterioridad, en la que la superioridad del todo sobre las partes se manifiesta continuamente como legado que se expresa como credo y acción: “Esto es especialmente evidente a cerca de las creencias y prácticas que nos son transmitidas completamente formadas por las generaciones anteriores; las recibimos y las adaptamos porque, siendo a la vez una obra colectiva y una obra secular, están investidas de una particular autoridad que la educación nos ha enseñado a reconocer y respetar.” (Durkheim, [1895] 1969: 27).

Hasta aquí, la identificación del objeto de estudio de la disciplina en estrecha vinculación con las creencias y las prácticas, no permite justificar con claridad como pensar la diferencia frente a las posiciones que consideran lo social como la forma ampliada de lo individual. Para ello, nuestro autor introduce en *Las reglas* la idea de *asociación / combinación*, la cual permite explicar que lo social es una propiedad emergente de ese proceso que hace imposible remitir directamente su producto a ninguna de las partes intervinientes. Haciendo pie en la noción de *medio social interno* (espacio integrado por personas y cosas desde donde sólo es posible explicar el comportamiento de los fenómenos colectivos) Durkheim plantea: “Sin duda, no puede producir nada colectivo si no están dadas las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Falta todavía que estas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera; es de esta combinación de donde resulta la vida social y, por tanto, esta combinación la que la explica.” (Durkheim, [1895] 1969: 85).

La potencia del modelo de la combinación le ha permitido a Durkheim sortear muchas críticas que lo acusaban de hipostasiar o cosificar lo social frente a la única materialidad que supone la existencia de los individuos. El argumento fue utilizado recurrentemente en *El suicidio* para justificar su posición frente al asedio de las posturas como las de Gabriel Tarde, para quien era imposible explicar lo social sin priorizar el componente de la conciencia individual.¹¹

Los desplazamientos durkheimianos: la comunicación

A pesar de la continuidad que tendrá el argumento de la combinación en la obra de Durkheim, a partir de 1898 se introduce un matiz en sus formulaciones cuyas repercusiones para nuestro análisis son importantes. Veamos ahora que aporta el texto publicado ese año: *Representaciones individuales y representaciones colectivas*. Destinado a un público de filósofos, el artículo referido (apareció en la *Revue de Métaphysique et de Morale*) intenta dar un peso mayor al argumento de la combinación como fuente y explicación de lo específicamente social. A diferencia de *Las reglas*, la terminología empleada por Durkheim se apoya más en las posiciones de la psicología y la filosofía, particularmente la confluencia

¹¹ “Cuando las conciencias, en vez de permanecer aisladas unas de otras, se agrupan y se combinan, hay algo cambiado en el mundo. Desde luego, es natural que este cambio produzca otros, que esta novedad engendre otras novedades, que aparezcan fenómenos cuyas características no se encuentran en los elementos de que se componen.” (Durkheim, [1897] 1995: 340)

entre ambas que, desde varias décadas antes, desarrollaba el *espiritualismo*. Tomando como referencia el vínculo y autonomía entre la biología y la psicología, Durkheim desarrolla, por medio de la analogía, un argumento que salva la especificidad de la sociología frente a la psicología. Discutiendo implícitamente con la postura de Gabriel Tarde, nuestro autor justifica que las representaciones colectivas adquieran autonomía de las individuales a partir de la combinación que aquellas sufren en las interacciones particulares. El producto de la asociación o combinación de las representaciones de los individuos genera otras, de tipo social, que aunque vinculadas a las primeras no son dependientes de ellas: se organizan con autonomía de forma propia. Paradójicamente, en este texto Durkheim no menciona en ningún momento la noción de *conciencia colectiva* cuya referencia era recurrente desde los trabajos de fines de 1880. Esta peculiaridad también supone un punto de inflexión en su producción. Aunque este concepto no desaparece en las obras posteriores, su peso explicativo comienza a disminuir en paralelo al crecimiento de la noción de *representaciones colectivas*.¹²

En este contexto, nos interesa enfatizar cómo la dimensión morfológica que oficiara como substrato de los fenómenos colectivos (medio social interno) se traslada ahora a las conciencias individuales, cuyas representaciones son el soporte de las colectivas. Pero de mayor importancia para nuestro abordaje es que Durkheim analiza en este texto la posibilidad de que ciertas representaciones colectivas originen, a partir de su propia combinación, otras representaciones colectivas que tendrían a las primeras como substrato. En una cita a pie de página, Durkheim los llamó en ese texto '*productos sociales de segundo grado*'. En otras palabras, nuestro autor reconoce que existen fenómenos sociales que tienen como substrato otros fenómenos (representaciones), también ellos sociales (y no individuales) a partir de los cuales se conforman los procesos de *ideación colectiva*. (Durkheim, [1924] 2000: 56 nota 16)

A partir de 1901, con la publicación del trabajo conjunto con su sobrino Marcel Mauss, la mirada de Durkheim sobre las representaciones colectivas tiende a mostrar un desplazamiento que se expresa en dos planos: a) las representaciones colectivas son formas en que la sociedad establece sistemas de clasificación b) los sistemas de clasificación presuponen la primacía de formas de representación de base conceptual que oficia como posibilidad misma de la identificación.¹³ Esta especificidad aportada por Durkheim como consecuencia de la

¹² El paulatino decrecimiento del potencial explicativo de la noción de *conciencia colectiva* corre paralelo al cambio que Durkheim introduce en 1898 a la hora de pensar la noción de *substrato* del cual aquella emergería con caracteres propios. En los primeros textos, Durkheim entiende por substrato "las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados" (Durkheim [1893] 1993: 104) o "las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto (Durkheim [1895] 1969: 86) o "la masa de individuos que compone la sociedad, el modo como están distribuidos sobre el terreno y la naturaleza y la configuración de las cosas de todo tipo que afecta a las relaciones colectivas." (Durkheim 1969 [1897-1898]:181) En *El suicidio* el autor plantea que el substrato supone la combinación de las conciencias individuales (Durkheim [1897]1995: 351) A partir de 1898, la noción se apoya más directamente en el plano de las representaciones individuales (Durkheim [1924] 2000: 55) cuya combinación, nuevamente, daría paso a la diferencia específica que caracteriza a las colectivas. Con éstas últimas, Durkheim comenzaría a explicar la especificidad del funcionamiento de la *conciencia colectiva*, más allá de las condiciones que imperen en el nivel morfológico de la sociedad.

¹³ "Una clasificación lógica es una clasificación de conceptos. [...] La presión ejercida por el grupo social sobre cada uno de sus miembros no permite a los individuos juzgar en libertad nociones que la propia sociedad ha elaborado y en las que ha depositado algo de su personalidad." (Durkheim [1901-1902] 1996:102)

profundización de los estudios sobre la religión arroja algunos corolarios de importancia en su última obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912).

En primer lugar, Durkheim se aparta un tanto de la trama discursiva que desarrollara en la década del '90 ahondando la exploración de lo social tomando como referencia las formas originarias del fenómeno religioso. Algunos aspectos de estas innovaciones son cruciales para la apreciación del lugar que empieza a ocupar el concepto de creencia. El primero de ellos se relaciona con la importancia que el autor le asigna a la comprensión del fenómeno social a partir de la acción conjunta o acción de los individuos. Lejos de la insistencia recurrente en la externalidad y, por ende, característica coerción de los hechos sociales, la prioridad se halla ahora en el actuar social: “Porque la sociedad, sólo puede hacer sentir su influencia en acto, y sólo se encuentra en acto cuando los individuos que la componen están unidos y obran en común. A través de la acción común, ella toma conciencia de sí y se asienta, pues es ante todo cooperación activa [...] Así que es la acción la que domina la vida religiosa, y ello gracias a que su fuente es la sociedad.” (Durkheim [1912] 1993:655)

Esta primacía otorgada a la acción está en íntima relación con otra innovación a la que aludimos. Nos referimos a la insistencia con que nuestro autor comienza a pensar la peculiaridad de la combinación de las conciencias y las representaciones individuales a través de formas comunicativas: “Pues las conciencias individuales, de por sí, están cerradas a las otras; sólo pueden comunicarse por medio de signos que traduzcan sus estados interiores. [...] Las mentes particulares sólo pueden encontrarse y comunicarse a condición de salir de sí mismas [...]” (Durkheim [1912] 1993: 378-379). La comunicación entre las conciencias presupone la forma conceptual como mediación fundamental: “Un concepto no es mi concepto, lo comparto con otros hombres, o al menos puedo comunicarlo.” (Durkheim [1912] 1993:677). Esta doble dimensión se potencia aún más en la reiterada referencia que el autor hace al hecho de que la sociedad sólo existe *en y por* las conciencias individuales (Durkheim [1912] 1993: 405).

Todas estas posiciones argumentales se conjugan íntimamente. En síntesis, la sociedad expresa su existencia en las conciencias individuales a través de procesos de comunicación mediada por conceptos, única posibilidad que hace viable un tipo de acción conjunta. En otras palabras, Durkheim nos aporta una idea de la sociedad cuya primacía está puesta en la acción social y cuyo desarrollo se vincula de forma estrecha con la creencia. Veamos cómo.

Los estados exteriores a los que Durkheim alude para pensar la comunicación son primariamente movimientos: “[las conciencias] no pueden exteriorizarse más que a través de los movimientos. Es la homogeneidad de esos movimientos lo que da al grupo la conciencia de sí y, por tanto, lo que le hace existir. Una vez establecida esa homogeneidad, una vez que esos movimientos han adoptado una forma y un estereotipo, sirven para simbolizar las correspondientes representaciones. Pero las simbolizan sólo porque han contribuido a formarlas.” (Durkheim [1912] 1993:379) Esa primacía de la acción como base de la

comunicación es la que permite pensar porque la vida social “sólo es posible gracias a un vasto proceso de simbolización.” (Durkheim [1912] 1993: 380).

Ahora bien, la lógica de la simbolización es la que emerge de los procesos de acción como formas estables y permanentes de explicar y entender inicialmente el mundo: “Sólo las necesidades de la acción, y sobre todo de la acción colectiva, pueden y deben expresarse en fórmulas categóricas, perentorias y tajantes, que no admiten contradicción; pues los movimientos colectivos sólo son posibles a condición de que sean concertados, o sea, regulados y definidos. Y como la actividad no puede pasarse sin la inteligencia, también ésta es arrastrada por el mismo camino y adopta sin discusión los postulados teóricos reclamados por la práctica.” (Durkheim [1912] 1993:581-582)

Las creencias son justamente esas formas fijas que emergen de la simbolización que requiere la acción conjunta y que el culto religioso corporiza. Son fundamentales para hacer viables la acción común que permite que la sociedad exista. “[...] la mitología es el conjunto de creencias comunes a ese grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetúa, es la forma en que esa sociedad representa al hombre y el mundo; una moral y una cosmogonía, al mismo tiempo que una historia. Así que el rito sólo sirve, y sólo puede servir, para mantener la vitalidad de esas creencias, impidiendo que se borren de las memorias, o sea, para dar nueva vida a los elementos más esenciales de la conciencia colectiva.” (Durkheim [1912] 1993:591). Las creencias religiosas son las que han “sustituido el mundo tal y como lo perciben los sentidos, por otro mundo diferente” que es el pilar fundamental para lograr por medio de los conceptos concertar un acción en la que media la comunicación. No es casual que el propio autor identificara con la noción de *marco* ese conjunto de categorías en que se afincan las representaciones que permiten la vida en común. (Durkheim [1912] 1993:581)

Pues bien, no sólo la comunicación, la acción social y el basamento de las creencias se han vuelto centrales en las reflexiones durkheimianas. Aparecen en *Las Formas Elementales* recurrentes referencias a la lógica del *contagio* como fenómeno manifiesto en los ritos religiosos. En la descripción que de ellos realiza, Durkheim enfatiza la dimensión mimética de los ritos cuya expresión consiste en “movimientos y gritos, cuyo objeto es imitar, en diferentes actitudes o aspectos, al animal cuya reproducción se desea [...]” (Durkheim, [1912] 1993: 555) Dado que lo sagrado es sumamente contagioso (ídem; 366), “lejos de permanecer apegado a las cosas que le pertenecen, parece dotado de cierta fugacidad. Basta un contacto superficial y mediado para que se propague de un objeto a otro. Las fuerzas religiosas siempre se representan mentalmente de modo que siempre parecen dispuestas a escapar de los lugares que residen para invadir todo lo que queda a su alcance.” (ídem, 507).

Durkheim parece basar el análisis del fenómeno religioso sobre la noción de fuerza. Ésta se propagaría de forma tal de extender lo sagrado de forma vertiginosa entre los fieles, siendo el rito la expresión concertada que oficia como vehículo de esa propagación. En otras palabras, no sólo lo sagrado se expande como mimesis, *i.e.* los poderes del objeto sacro son copiados por los fieles, sino que interviene como un proceso de propagación inter-mental que

afecta profundamente a las representaciones de los devotos. Permítasenos citar *in extenso*: “Ya hemos visto que el carácter sagrado de un ser no tenía nada que ver con sus atributos intrínsecos. Que el animal totémico tenga tal aspecto o tal propiedad no determina que inspire sentimientos religiosos, sino que éstos son el resultado de causas completamente ajenas a la naturaleza del objeto en el que acaban de fijarse. Están formados por las impresiones reconfortantes y de dependencia que la acción de la sociedad suscita en las mentes. Por sí mismas, estas emociones, no están relacionadas con la idea de ningún objeto en particular, pero como son emociones, y especialmente intensas además, resultan también eminentemente contagiosas. Como una mancha de aceite se extienden a todos los demás estados mentales que en aquel momento pueblen el cerebro, y penetran y contaminan sobre todo las representaciones donde encuentran expresión los distintos objetos que en aquellos momentos tenga el hombre en la mano o al alcance de su vista.” (idem, 515-516)

Las resonancias tardeanas de estas afirmaciones son manifiestas. Algo de la religión funciona de forma similar a una propagación, y por ende el contagio es la muestra cabal de que la externalidad de lo social ya no parece ser un atributo crucial de lo específicamente sociológico en el abordaje de lo humano. Es más, Durkheim llega a hablar de una *ley del contagio* (idem, 562) que caracteriza la propagación de las fuerzas religiosas a través del rito. Asimismo, apela a expresiones cuya cercanía a Tarde es considerable: ‘comunicación por contagio’ (idem, 563) o ‘comunicación contagiosa’ (idem, 564). No deja de sorprender, frente a las diferencias sostenidas quince años antes, que Durkheim pueda afirmar que las fuerzas colectivas que nacen en la vida comunitaria, se caractericen por “ir más allá y a invadir nuevos dominios: ningunas más contagiosas y, en consecuencia, más comunicables.” (idem, 576).

A manera de conclusión: los términos de la convergencia

Los desarrollos aquí vertidos nos permiten pensar algunas conclusiones preliminares. Detrás de las diferencias explicitadas en cada uno de los trayectos teóricos iniciales, las convergencias de la última producción durkheimiana con las postulaciones de Tarde, advierten al lector sobre ciertos comportamientos en los discursos fundacionales. Émile Durkheim intentó separar en sus inicios el saber sociológico de cualquier reminiscencia filosófica, para lo cual era necesario, también, desembarazar ese conocimiento de toda huella de empatía psicológica que caracterizaba ciertas tradiciones espiritualistas vigentes por entonces. Para ello le fue necesario recurrir a desarrollos conceptuales ya probados en otras disciplinas y cuyo reconocimiento bajo los imperativos de cientificidad, le podían proyectar su legitimidad a la empresa que él estaba impulsando. La coerción y exterioridad de los fenómenos sociales fueron los atributos que cobijaron la pretensión de objetividad que requería a su entender la sociología si pretendía un lugar entre las ciencias humanas. Conceptos como *hecho social*, *corriente de opinión*, *medio social interno*, *solidaridad*, *normalidad* y *patología*, entre otros, le permitieron contener a los fenómenos sociales con el

grado de distancia suficiente, como para abordarlos con las mismas pretensiones con que un médico podía acercarse al cuerpo humano. Muchos de los campos semánticos de esos conceptos fueron los responsables de que lo social se hipostasiara, como tantas veces le recordará Tarde. A diferencia de aquél, este último creyó posible hacer de la sociología un campo cuya especificidad no la alejaba necesariamente del continente filosófico, sino que le daba peculiaridad a un fenómeno que tenía sus equivalentes en otros ámbitos de la naturaleza. La sociología tardeana es la comprobación específica de que ciertas regularidades naturales (ondulación, herencia) se dan en continuidad (imitación) en el reino social sin necesidad de pensar rupturas.

Asimismo, es cierto que una vez que la sociología adquirió cierto reconocimiento de acuerdo a los planteos durkheimianos, el sociólogo de los hechos sociales dejó de preocuparse específicamente de la separación disciplinaria de la sociología, para advertir, más bien, que todas las disciplinas humanas (incluyendo la filosofía) podían quedar bajo su arco rector. Esa perspectiva no sólo se observa en la línea editorial de *L'Année Sociologique*, sino en las preocupaciones orientadas a una sociología del conocimiento expuestas en *Las formas elementales*. En este último texto, vimos como no sólo la dimensión de la comunicación, sino también el papel de la creencia y el contagio como pilares de la comprensión de los fenómenos religiosos (en última instancia, sociales), lo acercó notablemente a las postulaciones tardeanas. Lo social deja de ser visto como un estado (moral) de existencia supranindividual, para pasar a ser visto como un proceso (fuerzas colectivas) cuya propagación y desarrollo requiere pensar que la sociedad sólo existe *en y por* las conciencias que la forman. Esta insistencia recurrente por parte de Durkheim podría justificar por qué anticipadamente, Tarde se haya referido a él como '*Mon élève sans le savoir*'.

Bibliografía:

- BESNARD Ph. (1995), *Des Règles au Suicide : Durkheim critique de Tarde*, in BORLANDI M., MUCCHIELLI L., *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, l'Harmattan, 221-243.
- CLARK, Terry (1973) *Prophets and patrons*, Massachussets, Harvard University Press.
- DURKHEIM, Émile [1893] (1993) *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta Agostini Vol I-II.
- [1895] (1969) *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Schapire.
- [1897] (1995) *El suicidio*. Barcelona: Akal.
- [1897-1898] (1969) "Note sur la morphologie sociale". En DURKHEIM, Émile (1969) *Journal Sociologique*, Paris, PUF.
- [1912] (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- [1924] (2000) *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel [1901-1902] (1996) Sobre algunas formas primitivas de clasificación. En DURKHEIM, Émile *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona: Ariel.

- ELLENBERG, Henri (1970) *The discovery of the unconscious*, New York, Basic Books.
- FABIANI, Jean-Louis (1988) *Les philosophes de la République*, Paris, Editions Minuit.
- LEPENIES, Wolf (1994) *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MILET, Jean (1970) *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- MOSCOVICI, Serge (1981) *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MUCCHIELLI, Laurent (1998) *La découverte du social*, Paris, La Découverte.
- MUCCHIELLI, Laurent (2000) “Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde”, Paris, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 3 :161-184.
- TAINÉ, Hyppolite (1870) *De l'intelligence*, Paris, Hachette.
- TAINÉ, Hyppolite (1875-93) *Les origines de la France contemporaine*. Paris, Hachette.
- TARDE, Gabriel (1883) Recensión de Enrico Ferri “Socialismo e criminalità”, *Revue philosophique*, 16: 512-520.
- TARDE, Gabriel (1890) *Les Lois de l'Imitation*, Paris, Alcan.
- TARDE, Gabriel [1890] (1972) *La philosophie pénale*, Paris, Cujas.
- TARDE, Gabriel [1897] (2006) *Contra Durkheim a propósito de su Suicidio*, en DURKHEIM, Émile, *El suicidio*, Buenos Aires, Miño y Dávila
- TARDE, Gabriel (1898) *Les Lois sociales*, Paris, Alcan.
- TARDE, Gabriel [1886] (1902) *La criminalité comparée*, Paris, Félix Alcan.
- TARDE, Gabriel (1903) “L'interpsychologie”, Paris, *Bulletin de l'institut général psychologique*, 2: 91-118.
- TARDE, Gabriel (1904) *L'opinion et la foule*. Paris: Félix Alcan.
- van GINNEKEN, Jaap (1992) *Crowds, Psychology & Politics, 1871-1899*. Cambridge: Cambridge UP.