

Potencias de la invención

Maurizio Lazzarato

Potencias de la invención

La psicología económica de Gabriel Tarde
contra la economía política

Título original:
Puissances de l'invention

La psychologie économique de Gabriel Tarde contre
l'économie politique.

Traducción al español: Ernesto Hernández B.

Publicado por: Les empêcheurs de penser en rond / Le seuil, abril de 2002
ISBN: 2-84671-033-3

Tabla de contenido

Introducción	3
La cooperación entre cerebros y lo virtual	17
Oposición y simpatía	42
Subjetividad, acción y trabajo	60
Teoría de las riquezas, teoría de los conocimientos, teoría de las artes.	81
La memoria social: Representaciones y creencias	117
Invenición y trabajo, memoria y atención en la cooperación entre cerebros	137
De la propiedad	164
La política de la multiplicidad	175
Conclusión	212
Agradecimientos	218
Bibliografía de Gabriel Tarde	219

Introducción

La afirmación de la multiplicidad en el fenómeno económico

“La verdad es que el hombre no adora lo humano,
aún en el hombre, sino lo sobrehumano”

Gabriel Tarde

La teoría general del valor

La filosofía de la diferencia constituye seguramente la mejor caja de herramientas para interrogar las transformaciones del capitalismo contemporáneo. Ha conocido, en Francia, un largo camino, frecuentemente minoritario, del que el resultado más reciente es la obra de Deleuze y Guattari.

Una primera actualización de esta filosofía se produce lindando el siglo XX con el trabajo de Bergson, al mismo tiempo que Gabriel Tarde ponía a prueba la potencia heurística de los conceptos de diferencia y repetición en el dominio de las ciencias sociales. Este es uno de los raros autores de esta tradición en haberse arriesgado a hacer funcionar una ontología de la fuerza, del deseo y de la simpatía, para volver inteligible el fenómeno económico y, más generalmente, el fenómeno social.

Aún el renacimiento de la filosofía de la diferencia que se afirma alrededor de 1968 se enfrenta a la economía política con mucha prudencia. El terreno estaba ocupado por el marxismo cuya superación planteaba indudables problemas a la vez político y teóricos.

Foucault ha eludido el problema ampliándolo. Sí bien ha privilegiado la acción de la multiplicidad de las fuerzas sociales en la dialéctica capital/trabajo, renovando así el asunto del poder y del sujeto, ha reproducido la separación entre “explotación” y “dominación”. Deleuze y Guattari han desarrollado una ontología radicalmente inmanente de la producción del ser sobre la base de la acción de las potencias de la diferenciación y de la repetición del tiempo, pero sin llevar esta nueva imagen del pensamiento directamente sobre el terreno económico.

Entonces, quizá, sea interesante y útil volver a Tarde que ha planteado los fundamentos de una manera de leer el fenómeno económico a partir del “sistema de la diferencia”. Tarde hace del poder de creación de los hombres, cuando ellos co-producen componiendo sus diferencias según una lógica inmanente a su cooperación simpática, la clave de bóveda de su “psicología económica”. En lugar de partir del sometimiento de las fuerzas sociales a la división capitalista del trabajo, la *Psicología económica* supone su cooperación autónoma e independiente, y su potencia de creación, como condición previa a la vez ontológica e histórica a la valoración económica y a la división del trabajo.

Contrariamente a los sociólogos, él no se plantea la pregunta: ¿cómo es posible la sociedad?, no se enfrenta al problema fundamental de la economía política: ¿cómo es posible el equilibrio? Esos interrogantes, en efecto, constituyen una renovación del problema hobbesiano de la definición de las condiciones de posibilidad del *orden*. Tarde, al contrario, se interroga sobre las condiciones que permiten la *producción de lo nuevo* no

como un efecto de moda, sino como la emergencia de nuevas relaciones sociales, económicas y estéticas.

Para Tarde, a diferencia de la economía política y del marxismo, la fuente de la riqueza no reside ni en la tierra, ni en el trabajo, ni en el capital, ni en la utilidad, sino en la *invención* y la *asociación*. Revisita las categorías de la economía política con el rasero de la diferencia y de la repetición distinguiendo, al interior del concepto de trabajo, entre la actividad de reproducción y de repetición y la actividad de creación y de innovación; al interior del concepto de capital entre capital material y capital-*invención*; al interior del consumo entre consumo pasivo, simple repetición, y consumo activo, *invención* de nuevas normas de consumo; al interior de las necesidades, entre necesidades orgánicas y necesidades especiales. Entre estas últimas, la “necesidad de conocer” y la “curiosidad” prometen muchas salidas al progreso económico de la humanidad.

Más que a una crítica, la teoría de Tarde remite a la construcción positiva de una teoría general de la creación y de la constitución de los valores de los que depende el valor económico. La producción y la reproducción de los valores se enraízan en una actividad multiforme del espíritu (o alma o memoria), que las ciencias sociales tienen tendencia a separar y a oponer. Tarde, al contrario, quiere integrar el *valor-utilidad* (actividad económica), el *valor-verdad* (la actividad del conocimiento), el *valor-belleza* (la actividad estética) en una nueva ciencia social “de manera que se puedan abarcar en conjunto en una misma teoría del valor”. Para llevar a cabo este programa “habría, necesariamente, que hacer sufrir una completa revisión al plano sobre el que se ha edificado o cimentado la teoría de las riquezas”¹ y hacer salir así a la economía política de su “aislamiento espléndido, majestuoso y decepcionante”.

Su *Psicología económica* se inscribe en el interior de un debate que, de Simmel a Saussure, de las nuevas direcciones tomadas por la ciencia (principalmente en física) a la sociología de Durkheim, de la economía neoclásica a Nietzsche, ha ventilado, para utilizar las palabras de este último, la definición del “valor del valor”. Inmediatamente después de la muerte de Marx se produce una ruptura radical en la manera de concebir la genealogía y la constitución de los valores. Me parece que la filosofía de la diferencia conserva en ella una clave de lectura de esta ruptura que aún no ha sido completamente explotada.

Lo trascendental en las ciencias sociales

En las teorías objetivas y subjetivas del valor, Tarde acosa de entrada el dispositivo trascendental que las constituye. El valor, tal como lo definen los economistas y los sociólogos, socialistas o liberales poco importa, es la traducción del fundamento trascendental de la obligación política moderna al interior de la cooperación productiva.

Tarde desplaza el debate que se desarrolla a finales del siglo XIX alrededor del concepto de cooperación, describiendo la sociedad como un cerebro colectivo, del que las sinapsis serían los cerebros individuales. La cooperación no resulta entonces de la socialización capitalista, ella deriva directamente de la emancipación de los códigos y de las jerarquías sociales tradicionales. Las fuerzas del cerebro: el deseo (voluntad), la creencia (conocimiento) y el sentir (afectos), ya no son contraídos entre los dualismos del cielo y la tierra, de lo divino y lo humano, antes bien dibujan las múltiples posibilidades de una nueva existencia que el “deseo de asociación” compone de manera inmanente.

¹ .- Para las citas de las obras de Gabriel Tarde se utilizarán las siglas definidas en la Bibliografía de Gabriel Tarde incluida como anexo al final del libro (N de E). *PE*, I, p. 97.

La muerte de Dios, al obligar a reconsiderar el *origen* y la *constitución* de los valores, ha abierto la posibilidad de las ciencias sociales. Pero, según Tarde, la sociología, en lugar de darle un sentido a la desaparición de lo que “el mundo había poseído de más sacro y potente”, no hace más que recorrer los caminos ya trazados por la tradición teológico-política de Occidente. Encuentra los caminos trillados de las teorías de Smith, Hegel y Marx. A pesar de las evidentes diferencias, todos estos autores remiten la *constitución* de los valores a una trascendencia que, separada y autonomizada de las acciones de los hombres que los han producido, opera con la objetividad y la exterioridad de una “cosa”.

Adam Smith ha enunciado el paradigma que vuelve sistemáticamente a frecuentar a las ciencias sociales: el *origen* de los valores reside en las iniciativas individuales de intercambio y de producción, y su *constitución* está asegurada por la acción de una mano invisible que las coordina, sin que nadie la haya querido ni concebido.

Los economistas, para garantizar la autonomía, la libertad y la independencia de los individuos, se ven obligados a pensarlos como las mónadas de Leibniz, que “se entre-reflejan sin influenciarse recíprocamente”¹. Y como en Leibniz, la coordinación de las mónadas cerradas sobre sí mismas solo podrá asegurarse por las “armonías divinas preestablecidas”. Frente a los individuos, concebidos como mónadas soberanamente cerradas, solo la intervención de un dispositivo autónomo e independiente de su voluntad y de sus creencias podrá armonizar sus acciones. Se suerte que el individuo es una *totalidad* de la misma manera que el colectivo. La teoría económica del mercado parece ser una teodícea sin Dios.

Karl Marx, él, exclama que el mundo del valor es un mundo falso e invertido como el mundo divino. El origen y la constitución del valor remiten directamente a las modalidades por las cuales el pensamiento religioso aliena a los hombres. Y añade que ese movimiento teológico del valor es un movimiento real, “prácticamente verdadero”. La causa de que el mundo vaya así es la división del trabajo. Tarde emite una duda fundamental, sobre la prestación de Karl Marx, pues el proceso de formación del valor (la celebre ley del valor) se parece extrañamente, desde un punto de vista formal, a la descrita por Smith. A pesar del juicio negativo con el que Marx ataca ese “automovimiento”, introduce una trascendencia en la explicación de su constitución. El paso de la subjetividad de la fuerza de trabajo a la objetividad del valor, la “transsubtanciación” del trabajo concreto en trabajo abstracto son la obra de un dispositivo milagroso, impersonal y automático: la división capitalista del trabajo. Produce el mismo resultado que en Smith, con la diferencia de que no actúa espontáneamente como la mano invisible, sino por el “Moloc de la abstracción”. Según Tarde, se debe reconocer como el mayor defecto de todas estas teorías el que suponen una acción coercitiva de seres trascendentes, tales como el Capital, la Mano invisible o las Representaciones colectivas, que se ejercen sobre los individuos. “En realidad, tales explicaciones son ilusorias, y sus autores no aperciben que postulando de este modo una fuerza colectiva, una similitud de los hombres a la vez bajo ciertas relaciones, ellos eluden la dificultad mayor, la cuestión de saber cómo ha podido tener lugar esta asimilación general”².

Quienes argumentan la acción individual o la acción colectiva, explican la constitución de los valores (su igualdad en el caso de los valores económicos o su similitud en el caso de los valores morales) recurriendo siempre, de una o de otra manera, a la “sublimación” y a la “transfiguración” de los “seres individuales” en “seres trascendentes”. Individualismo y holismo representan una falsa alternativa puesto que su modo de coordinación de las

¹.- *LI*, p. 360

².- *LLS*, p. 62

acciones desemboca sobre mecanismos automáticos e impersonales que se imponen de manera normativa a los deseos, a las creencias y a los afectos de los hombres.

Para los socialistas, esta metodología puede esconder inconvenientes políticos mayores. Si la trascendencia es la forma negativa, teológica de la constitución del valor, remitiendo a los hombres sus relaciones como si se tratara de relaciones entre las cosas, ¿por qué los socialistas proponen una “sola y gran asociación” para enderezar este mundo al revés? Una sola y gran asociación es lo que las religiones monoteístas han constituido desde hace mucho tiempo y mucho mejor de lo que podrán hacerlo alguna vez los socialistas.

La sociología arriesga, a través de la teoría de Durkheim, hacer suyo el paradigma smithniano, solo que en él la mano invisible no coordina las “voluntades” sino las “creencias”. Lo social es a la vez el resultado de las acciones individuales y su presupuesto, círculo vicioso y encantado que, aquí también, toma como dato precisamente lo que es necesario explicar: la similitud, bajo ciertos aspectos, de las representaciones de los hombres y de sus valores. Las representaciones colectivas, coacción que lo social ejerce sobre los individuos, dan simplemente la imagen de una trascendencia más sombría que en Smith. Economía y sociología están sostenidas fraternalmente por la misma mano.

Peró solo una lectura apresurada de la obra de Tarde puede hacernos creer que su polémica se dirige, de entrada, contra la sociología de Durkheim. En realidad, apunta esencialmente a la filosofía de Hegel. La dialéctica del Espíritu es, según Tarde, la verdadera ontología de la trascendencia de lo social sobre los individuos y del capital sobre el trabajo. Desde ese punto de vista, Hegel constituye entre Smith y Marx un paso fundamental en la voluntad de introducir un trascendental secularizado en la cooperación inmanente de las voluntades, de los conocimientos y de las sensibilidades.

Hegel ha constatado los estragos que han provocado las miríficas armonías de la mano invisible. La Inglaterra de inicios del siglo XIX da un espectáculo que marcara a muchas generaciones de pensadores europeos: la miseria más horrorosa y la riqueza más descarada se codean de una manera que Europa no había conocido antes. Si para Hegel la constitución del Ser es pensada integrando la lección de la economía política, en ningún caso puede ser delegada a la coordinación de la mano invisible. La dialéctica del amo y del esclavo es radicalizada y no armonizada por el trabajo.

La emergencia del conflicto bajo la forma de lo negativo y la imposibilidad de autorregulación espontánea de la economía tendrán una profunda influencia sobre Marx y los socialistas.

La primera gran crítica francesa de la dialéctica, *L'opposition universelle, Essai d'une théorie des contraires*, no se enreda en una exposición crítica del sistema hegeliano. Se orienta directamente hacia eso que representa, para Tarde, el problema político fundamental: los conceptos de oposición y de contradicción, pues es por ellos que es aprehendida la división social y los conflictos que se desencadenan de esta. División social y conflictos que arriesgan continuamente a desbordarse hacia la “guerra civil”¹. Lo que estaba espontáneamente integrado por los performances divinos de la mano invisible o lo que será, más tarde, interiorizado impersonalmente por acción de lo social, deviene, con Hegel, el “fondo trágico y antinómico de las realidades”. Tarde consagra un libro entero a catalogar todos los géneros de oposiciones (de series, de grados y de fuerzas mecánicas, físicas, matemáticas, vitales, psicológicas, etc.) para distinguir lo que Hegel no ha sabido o

¹ .- “Por desgracia, a medida que crece la industria, armada con sus potentes máquinas, entonces el efecto es volver maquinial, igualmente, el trabajo de los obreros, sus servidores... ¿Entonces, qué vemos? La llamada armonía de los intereses, tal como se la entiende, se derrumba y nos desenmascara esta hostilidad profunda, terrible, que nos amenaza con rencorosas revoluciones.”, *LGS*, p. 558.

no ha querido distinguir: la diferencia y la contradicción. Haciendo la economía de esta distinción, todas las heterogeneidades son vueltas a convertir, con violencia, “la violencia del Estado”, en oposiciones simétricas y contrarias. Tarde nos previene, en las dos páginas de la introducción, que *L'opposition universelle* debe leerse como un libro político sobre las relaciones que tienen la división social del trabajo, la teoría hegeliana y el socialismo. “Así se trate de oposiciones mecánicas, o físicas, o vivientes, o aún psicológicas, en el fondo siempre se trata de la cuestión social. Ella es el alma aparente o escondida de todos esos estudios, donde todas las antinomias de la naturaleza son convocadas y reunidas para resolver conjuntamente el eterno problema de la guerra” y si “la antítesis es un proceso de composición del cual el abuso en un Hegel [él] siempre ha echado a perder las más maravillosas concepciones y estilos”, este trabajo de crítico de la dialéctica es una “contribución al ardiente debate entre socialistas y economistas”.

L'opposition universelle está obsesionada por el presentimiento de que el drama de la división del trabajo, escenificado por Smith y Marx, se jugará en el siglo XX, en el rescate de la muerte de Cristo que Hegel ve realizarse en la acción del estado.

Según Tarde, Hegel le concede fácilmente la razón a Smith, pues la concurrencia produce siempre el monopolio, la división del trabajo produce siempre la acción reguladora del Estado (el “socialismo de estado”, dice Tarde). La dinámica de la economía y la regulación del Estado nos conducen siempre, de diferentes maneras, a las polarizaciones.

¿Es necesario por eso aceptar interpretar la dramatización hegeliana de la muerte de Dios como proponen los marxistas, intentando simplemente invertir su lógica idealista? “es necesario renunciar sin duda, desde ahora, a esas diferencias fácticas que establece la historia, y salir de una obra escrita de entrada con los ‘grandes personajes’, de un mismo drama inmenso, donde cada uno tiene que jugar su papel providencial”.

La des-polarización de la dialéctica

El programa teórico-político de Tarde es trabajar en una des-polarización de la dialéctica y en la afirmación de la *multiplicidad* de las fuerzas que la muerte de Dios ha liberado. “Pero es una desgracia para las sociedades que se mantienen de manera estable en esta forma dualista, arriesgan ahogar en una irradiación de disidencias de todo tipo las divisiones de cierto tipo, que adquieren de este modo un valor muy exagerado, hasta hacer correr la sangre”¹.

La salida del nihilismo supone un cambio del decorado, de los personajes y del teatro mismo, la escena de la representación no puede ya contener la multiplicidad. La afirmación de la multiplicidad nos remite “ya no a un Drama único, son un cierto número de Dramas sociales diferentes”, y ya no es a las fuerzas “inmensas, exteriores y superiores” de la dialéctica (pero también de la mano invisible y de las representaciones colectivas), sino a las fuerzas “infinitamente multiplicadas, infinitesimales e internas” a las que es necesario, ahora, referirse². La lógica de la contradicción es pobre y reductora. Es la lógica misma del poder, que se modela sobre el paradigma de la guerra. El Estado no está a su gusto más que con “esos genios colectivos, entidades o ídolos metafísicos” concebidos a su imagen y que se oponen mortalmente para la conquista del poder.

No se trata de eludir la cuestión de la división social y de las oposiciones, como en Smith o Durkheim, sino de evitar que todas las asimetrías, las disimetrías, las oposiciones

¹.- *OU*, p. 79

².- *LLS*, p. 112

sean reconducidas a la contradicción. La dialéctica es un juego en el que los dados están marcados; nos arriesgamos a perder en cada jugada.

Si en las condiciones históricas de finales del siglo XIX Tarde emite sus dudas en cuanto a las posibilidades de des-polarización del “drama único”, capital/trabajo, y si entreve una época más favorable, “al menos después de que la cuestión del socialismo haya atravesado su fase aguda”¹, no tiene ninguna vacilación en cuanto al cuadro teórico que permitirá expresar la multiplicidad. El *origen* y la *constitución* de los valores no pueden ser pensados al interior de las categorías del Ser y de la Conciencia, pues esos conceptos todavía y siempre nos encierran en la trampa del nihilismo. “El sistema hegeliano puede considerarse como la última palabra de la filosofía del Ser”². La afirmación de la Multiplicidad requiere un desplazamiento teórico que Tarde expresa por una ontología de los Afectos (el deseo y la creencia, la voluntad y el conocimiento como “bifurcación del sentir puro”) y del Tener (en lugar de los “diversos grados del ser, clasificar los diversos grados de la posesión”). Es el verbo tener y no el verbo ser quien puede expresar la constitución y el crecimiento de un ser cualquiera.

La ciencia social del porvenir debe ser una teoría de la Diferencia y la Repetición. Los valores tienen su origen en la relación diferencial entre las fuerzas afectivas (Diferencia que Tarde llama, para el mundo social, “Invención”), y su constitución en la Repetición (que Tarde llama, para el mundo social, “Imitación”).

Las fuerzas de afirmación de la multiplicidad no pueden buscarse ni en el trabajo ni en la utilidad, pues esas categorías están todavía marcadas por los signos del sacrificio y del sufrimiento, fondos de comercio de todas las religiones. Trabajo y utilidad son la expresión de la necesidad y de la rareza. Desde el punto de vista económico, son fuerzas negativas y entrópicas que se expresan por rendimientos decrecientes. El advenimiento del “hombre nuevo” sólo puede dibujarse más allá del trabajo y la utilidad.

La invención y la imitación nos permiten mirar de frente la realidad anunciada por la desaparición de Dios: la metamorfosis y la variación a las cuales Tarde subordina todas las otras formas de acción social (Repetición, Oposición y Adaptación). La invención es fuerza de afirmación gozosa pues añade algo al mundo, da. Desde ese punto de vista, no se opone a otra cosa que a todas las invenciones que habrían podido ser, son y serán. Es fuerza de creación “de imprevisibles novedades”, girada hacia el “Afuera universal”, hacia lo virtual. Inventar, es siempre apartarse de los *hábitos constituidos* agenciando de manera nueva los deseos y las creencias. Y la imitación, difundiendo la invención, al mismo tiempo que le da una consistencia “cuantitativa” y social, aparece, por la repetición misma, como una de las condiciones del devenir. Es por esta razón que Platón la había rechazado de la República. La imitación es la facultad del “hombre múltiple” que, desplegando su capacidad de copiar, puede devenir “cualquiera”. Potencia de falsario y de artista que estremece la justa repartición de los lugares y los roles en la ciudad.

Desde el punto de vista económico la invención y la imitación no remiten a la rareza sino a “irradiación mutua”. Quien inventa no priva a los otros de nada, al contrario; y quien imita se apropia de eso que copia sin, sin embargo, desposeer a los otros. Acciones de rendimientos crecientes, dicen los economistas.

La “gran economía”, la economía de la salida del nihilismo, no podrá dibujarse más que agenciando la “inclinación innovadora” y la “inclinación a copiar” con las fuerzas del afuera, virtuales, no humanas.

¹.- *OU*, p. 81

².- *MS*, p. 8

Creación y reproducción

El principio trascendental que Tarde ve que está actuando en la economía política neutraliza la fuerza-inención subordinándola a la reproducción. Según Tarde, la ciencia económica no es, como lo afirman los marxistas y los economistas, una teoría de la producción sino de la reproducción.

Adam Smith hace de la invención un “flujo derivado” de la división del trabajo y de la habilidad de los obreros. Pero, sin invención, no habría ni trabajo dividido ni trabajo indiviso, comenta Tarde. Karl Marx afirma que, en el proceso de producción específicamente capitalista, la principal fuerza productiva radica en la ciencia. Pero es inútil buscar en él un “modo de producción” de esta última, o más generalmente un modo de producción del conocimiento mismo. Aún Schumpeter que hace de la innovación el motor de la acumulación y del desarrollo excluye categóricamente que la invención, como tal, pueda ser objeto de la ciencia económica. La invención siempre está disponible en la sociedad. El empresario se limita a aplicarla a la economía, innovando. Para los neoclásicos, sobre la base de otra teoría del valor, la ciencia permanece también fuera de la esfera económica.

La ciencia económica, prácticamente hasta el siglo XX, considera la invención y la ciencia como externalidades. Pero si queremos deshacer la acción de seres trascendentales, tales como el Mercado, el Capital, o el Empresario, es necesario partir precisamente de lo que la economía política y su crítica suponen sin explicar: el poder de creación de los hombres y la cooperación inter-cerebral que lo vuelve posible.

La separación entre invención y reproducción, establecida por Tarde, no recorta la división entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, que para Marx es el fundamento de toda división social del trabajo. De una parte, esta distinción no es pertinente puesto que puede haber invención y repetición tanto en uno como en el otro. De otra parte, la actividad de creación no puede reducirse al trabajo cognitivo, simbólico, intelectual o inmaterial. Ella no es una simple manipulación de símbolos, ni exclusivamente actividad del lenguaje o cognitiva, como recitan los teóricos contemporáneos. La forma general de la actividad, eso que Tarde llama indiferentemente “trabajo inter-cerebral” y “trabajo social”, reposa sobre la acción multiforme del alma, espíritu o memoria: voluntad, conocimiento, afectos. De entrada los cerebros actúan, los unos sobre los otros, por los deseos, las creencias y los afectos.

En la producción cognitiva, lingüística, simbólica, actúan fuerzas pre-cognitivas, pre-lingüísticas, pre-simbólicas que operan como fuerzas de asociación y de disyunción, de atracción y de dispersión, de constitución y de disipación de agenciamientos diversificados.

En la manera de los modernos de concebir la actividad del espíritu, alma o memoria, hay una reducción intelectualista que no toma en cuenta la “suma de los actos de fe”, la “suma de los actos de deseo” y la suma de las “impresiones” afectivas, que cada producción intelectual, lingüística y simbólica supone, y que constituyen el fermento escondido de la creación.

Tarde, haciendo de la producción de conocimientos la verdadera producción de las sociedades modernas, afirma la autonomía, la independencia y la potencia constitutiva de los cerebros unidos y no la primacía del trabajo intelectual sobre el trabajo manual. La teoría de los conocimientos desplaza las oposiciones de las funciones intelectuales y de las funciones manuales, enseñando la manera de captar y de distinguir, en *cualquier* manera de

actuar y en *cualquier* manera de hacer, la creación y la cooperación de la reproducción y de la imitación.

Desde el punto de vista socio-económico, la producción de conocimientos desborda ampliamente su reducción contemporánea a una actividad cognitiva, intelectual o lingüística, puesto que, si comprende la ciencia y las lenguas, es también producción de opinión pública, producción de la confianza y la seguridad, de la información y, más generalmente, comprende la potencia de la institucionalización y la potencia de la des-institucionalización de lo social. Los economistas y los marxistas descuidan también la producción estética, las necesidades de entretenimiento, los placeres colectivos, la amistad, el amor que, en Tarde, entra a pleno título en la definición de las necesidades y las finalidades de la sociedad, y entonces también en la valorización económica.

La ideología del trabajo y la economía política

Los economistas y los socialistas operan un quiproquo teórico y político, identificando la división del trabajo con la cooperación entre cerebros. En realidad, esta última sólo está contenida parcialmente y siempre según una lógica reducida y mutilada. Así el concepto de actividad económica es radicalmente diferente si usted lo aprehende sobre la base de la división del trabajo, de la cual la celebre fábrica de alfileres descrita por Adam Smith constituye el paradigma, o si lo aprehende sobre la base de la cooperación entre cerebros. En el primer caso, la actividad ya está presa en los dualismos de lo productivo y de lo improductivo, de lo intelectual y de lo manual, del trabajo vivo y del trabajo muerto, de la ciencia y de la técnica, de la invención y de la innovación, puesto que ya está sometida al capital.

Para explicar la naturaleza y la productividad de la actividad económica, es necesario ubicarla en el espectro de las actividades inmanentes a la cooperación entre cerebros. Esos últimos se distribuyen de la actividad del *autómata* a la del *genio*. La fuerza que se expresa es la de la *memoria*, fuente de la acción motriz, de la acción intelectual y de la acción afectiva. Su genealogía es utilitarista, como diría Bergson, puesto que sólo tiene necesidad de la *materia*, de los *cuerpos* y de su *potencia de acción* para desplegarse. Su finalidad no es ni contemplativa, ni cognitiva, ni informacional. La memoria (o espíritu, o alma) expresa nuestra potencia de actuar sobre el mundo, y su trabajo es de entrada el de la atención.

La introducción de la memoria en la explicación del fenómeno económico le permite a Tarde captar las diferencias entre las actividades sociales (del obrero al artista pasando por el trabajo de los medios) sobre la base de la *activación* o de la *neutralización* de la fuerza-inventiva de los individuos y de su cooperación.

El obrero como el artista, posee una máquina interna (o espíritu o memoria) que agencia acción motriz, afectiva e intelectual, pero según un grado de virtualidad y de indeterminación y según diferentes intensidades de implicación de la *atención*. Podemos entonces concebir el trabajo de la fábrica de alfileres, ya no como la forma general de la actividad de la modernidad, sino más bien como la reducción de la actividad del alma, espíritu o memoria, a un agenciamiento sensorio-motor; como la voluntad de sustraer cualquier virtualidad, cualquier creatividad del hombre concibiendo su actividad como un simple automatismo. Voluntad que el taylorismo llevará a su límite.

En la teoría de Tarde, la producción del mundo se hace por el agenciamiento de la diferencia y de la repetición (reproducción). Cada uno participa de la producción de “cantidades sociales”, pero según modalidades diferentes que es necesario definir.

Con la filosofía de la diferencia tardiana, el trabajo del obrero y el del artista expresan el agenciamiento de las mismas fuerzas, las de la memoria corporal y de la memoria espiritual, mientras que con la economía política y el marxismo, es prácticamente imposible pasar de la una a la otra. La razón es muy simple: la teoría del valor-trabajo es una ontología de las fuerzas subjetivas sometidas a la división del trabajo por el maquinismo, de la que el paradigma está, una vez más, inscrito en la fábrica de alfileres. La teoría de las fuerzas psicológicas es, al contrario, una ontología de su expresión y composición inmanente, disponible en todos los dispositivos maquínicos posibles.

Cuerpos y espíritu, orgánico e inorgánico

En el centro de la teoría de Tarde está la necesidad de pensar el lugar de la subjetividad en el mundo, a la manera de Kant pero contra sus *a priori* trascendentales y sin separar el cuerpo del espíritu, la voluntad del conocimiento, la apariencia de la existencia.

En la cooperación inter-cerebral, pasamos por gradaciones infinitesimales e infinitas del autómatas al genio, de la actividad sensorio-motriz a la actividad intelectual y afectiva, mientras que en la fábrica de alfileres todo funciona por dualismos. Tarde describe la diferencia, a la vez de grado y de naturaleza, entre las actividades de creación y de reproducción, por la afectabilidad, por el sentir puro, como fondos comunes de deseos y de creencias. Entre el autómatas y el genio quien sirve de intermediario es lo “infinito”. A través de lo “infinito”, el genio puede considerarse como el extremo límite de la variación del autómatas, el espíritu como el extremo límite de la variación del cuerpo y lo orgánico como el extremo límite de lo inorgánico. Tarde traza así nuevas continuidades y discontinuidades entre lo humano y la máquina, entre el cuerpo y el espíritu, entre lo orgánico y lo inorgánico.

La ontología tardiana es una ontología de la relación inter-cerebral que, permaneciendo inmanente a los términos que la han producido, es la fuente de sus variaciones y de sus metamorfosis. La multiplicidad de las relaciones motrices, afectivas e intelectuales produce, por su encuentro, por su cruzamiento, los cuerpos y los espíritus, el hombre y la máquina, lo orgánico y lo inorgánico, y constituye la fuente de sus sorprendentes metamorfosis. La relación inter-cerebral manifiesta así lo infinito de las monstruosidades que constituye el fondo de todo ser.

La ciencia y la opinión pública como paradigmas

Este modelo de la cooperación, Tarde no lo encuentra en la fábrica de alfileres, sino en las ciencias. La sorprendente actualidad de Tarde reside precisamente en el hecho de haber identificado la producción de conocimientos como rasgo específico de la modernidad. Lo cual no significa que esta última sea reducible a la producción científica, puesto que la producción de conocimientos significa, propiamente hablando, teoría de la creación.

La ciencia, “ese monumento de la humanidad”, le sirve a Tarde para analizar y ver funcionar, como en un laboratorio, la invención y la imitación como fuerzas de constitución de los hábitos y las costumbres. En la ciencia se ve, “a plena luz”, como “se hacen las realidades sociales” partiendo de “un polvo de pequeños descubrimientos” que irradian “a duras penas en una estrecha esfera a través de las contradicciones”, hasta que, esparciéndose, se conviertan en las leyes, los objetos que se le imponen al individuo, “algunas veces por coacción, pero más frecuentemente por persuasión, por sugestión”.

En la ciencia, la constitución de los valores no se produce por un mecanismo impersonal y automático como lo suponen todas las teorías económicas del valor, sino por la comunidad de sabios, por la opinión pública de los hombres que participan en su elaboración. Según Tarde, una invención (científica o no) que no es imitada, no existe socialmente. Para que una invención sea imitada, es necesario que capture la atención, que ejerza su fuerza de atracción mental sobre los otros cerebros; es necesario que movilice sus deseos y sus creencias por un proceso de comunicación social. Debe entonces oponerse, adaptarse, confrontarse con los hábitos, las costumbres y la tradición establecida. La actualización de una diferencia psicológica (invención) en cantidad social (“una gramática, un código, una teología”) no derivan solamente de la potencia acontecimental que representa, sino también de su capacidad de responder a las expectativas o suscitarlas en la sociedad.

“Pero, si es evidente que la ciencia se construye así, no es menos cierto que la construcción de un dogma, de un cuerpo de derecho, de un régimen económico, operan paralelamente”¹.

Tarde deduce una temática que atraviesa toda su obra: la potencia constitutiva del público. El desconocimiento, por la economía política y el marxismo, de la función económica del público y de la opinión pública es una consecuencia directa de la exclusión de la creencia como uno de los elementos constitutivos del valor. Aquí la producción de lo nuevo muestra, todavía más claramente, que su constitución social, es decir su acogida y su recepción por el público, está ligada a un acuerdo/lucha entre, por lo menos, “dos opiniones”. Ese proceso de asentimiento no es solamente psicológico, sino también sociológico puesto que al hacerse determina una nueva circulación, una nueva comunicación entre cerebros. Tarde insistirá permanentemente sobre el hecho de que la invención no es solamente *diferencia*, sino también *repetición*, difusión, fuerza capaz de movilizar los deseos y las creencias, de determinar las nuevas condiciones de composición, de agenciamiento de las fuerzas psicológicas por el consenso o por la imposición unilateral. La afirmación de una invención es entonces también cuestión de opinión pública, de apropiación unilateral o recíproca de otros cerebros. En la teoría de Tarde, no hay separación, sino sinergia entre ciencia y opinión, entre ciencia y poder, entre ciencia y economía.

El público, “grupo social del porvenir”, no sustituye las segmentaciones de clases y de grupos, pero actuando sobre el espacio liso de la cooperación entre cerebros los vuelve más móviles, los hace variables y reversibles, fuentes de creación. La *Psicología económica* es, hasta donde conozco, la primera teoría de la producción de los valores que integra los medios como su dispositivo fundamental.

Sacando todas las consecuencias de su concepción de la producción como producción de conocimientos fundada sobre el cerebro-memoria, Tarde replantea la cuestión de la propiedad. Su filosofía, como la del individualismo posesivo, es una filosofía de la apropiación. Pero ¿qué significa tener cuando eso de lo que hay que apropiarse no es la tierra, como en el individualismo posesivo, sino el conocimiento? ¿Qué significa “tener” cuando la acción de apropiación no se expresa por el trabajo de las manos, sino por la actividad del cerebro?

La producción de conocimientos, a diferencia del trabajo y de la utilidad, no funciona según el principio de rareza, puesto que la memoria, espíritu o alma, por su capacidad “de dar y retener a la vez”, puede transmitir conocimientos, afecciones y sensaciones sin

¹ .- LLS, p. 125-126. Bruno Latour muestra qué tanto el punto de vista de Tarde es próximo a la concepción contemporánea de la producción científica. “Pourquoi es-tu venu si Tarde?”, *La Recherche*, nro. 320, 1999.

despojarse de ellos. La lógica de la memoria es la de la irradiación mutua y no la de la apropiación exclusiva.

La medida de lo trascendental: la igualdad o el intercambio de equivalentes

La teoría marxista y la teoría clásica del valor-trabajo, la teoría de la justicia del Estado de derecho, la teoría liberal del mercado miden los valores según el mismo principio: la igualdad. Esta concepción de la medida, que supone una simetría entre las fuerzas, introduce la igualdad como un trascendental o un imperativo categórico que niega su naturaleza heterogénea.

Según Tarde, la justicia fundada sobre la igualdad y la universalidad no tiende a componer entre ellas las diferencias naturales, sino a transformarlas en principio de desigualdad política. La igualdad suprime la contradicción de las fuerzas que se oponen, separándolas, decretando la victoria de una fuerza sobre la otra, puesto que las considera exclusivamente como egoísmos. La medida de la multiplicidad es, al contrario, la desmesura de la invención que compone entre ellas las diferencias de las fuerzas coadaptándolas según su heterogeneidad. La igualdad legitima la violencia y la apropiación unilateral y no su superación. La justicia fundada sobre el intercambio de equivalentes desemboca inexorablemente en la victoria del fuerte sobre el débil: “siempre el derecho de la fuerza”. Ella es, en conceptualización tardiana, una forma de “adaptación negativa”.

Un sentimiento nuevo de justicia, el principio de equidad de la multiplicidad, la medida de las multitudes, solamente podrá ser asimétrico, heterogéneo y diferencial. “A cada uno según sus necesidades” y no “a cada uno según sus obras” es el principio que debe regir la justicia.

No es la igualdad de los servicios prestados, sino el tratamiento de los individuos como co-productores y co-consumidores lo que podrá superar, de manera siempre provisional e inestable, las oposiciones. La cooperación, estableciendo una meta común a las fuerzas, las co-adapta, según las diferencias que expresan.

El dispositivo trascendental en el marxismo

En la *Psicología económica*, Marx es el economista más citado. Según Tarde, la argumentación del autor de *El capital* es contradictoria: de una parte, el gran merito de Marx es introducir el lado subjetivo, el punto de vista de las fuerzas sociales (los obreros), en la ciencia económica. De otra parte, ese principio de heterogeneidad es neutralizado por el funcionamiento de la ley del valor y su medida, el tiempo de trabajo.

Esta ambigüedad corre a lo largo de toda la obra marxiana. El capítulo sobre la cooperación del primer libro de *El capital* es considerado por Tarde como un buen ejemplo de lo que él llama acción inter-psicológica o inter-cerebral. Tarde utiliza la constitución de los obreros en “opinión pública” (en sindicato) para demostrar que los precios no están determinados de manera objetiva e impersonal por el mercado, como lo supone la economía clásica, o por el “tasador de subastas” walrasiano, como lo supone la economía neo-clásica. En la definición del salario entran las consideraciones éticas fundadas sobre la creencia. El precio es el que los obreros y la sociedad creen más justo. El punto de vista subjetivo desbloqueando las leyes objetivas y predeterminadas de la economía política se abre a una concepción psicológica de las leyes económicas. Pero en el segundo libro de *El capital*, cuando Marx describe la generalidad del funcionamiento del sistema capitalista a través de los “esquemas de reproducción”, las acciones inter-cerebrales, la cooperación entre

cerebros, están inexorablemente subordinadas a la dinámica de la reproducción del capital. La autonomía y la independencia que definían la naturaleza de cada fuerza son encerradas en la lógica de la valoración capitalista. Es cierto, afirma Tarde, que a diferencia de la economía política, los esquemas de reproducción marxianos no apuntan a establecer las condiciones de equilibrio del sistema. Pero aún comprendiéndolos así, los esquemas de reproducción muestran únicamente las *metamorfosis* del capital.

Y sin embargo, cada fuerza contiene en sí un principio de variación y de metamorfosis; cada fuerza está animada por la lógica del tener y tiende no sólo a conservarse, sino a aumentar y a extender su potencia.

¿Por qué solo el capital-dinero giraría de tal manera que en cada giro su potencia aumente? La “auto-valoración”, la “creación destructiva” no son modalidades de acción exclusivas del capital.

Precisamente aquí, donde los esquemas de reproducción del capital encuentran la reproducción de la sociedad, la multiplicidad de las voluntades, de los conocimientos y de las sensaciones, se expresan esas modalidades de acción, desbordando la dialéctica del “drama único” capital/trabajo.

Según Tarde, en el marxismo, el principio trascendental opera también desde el punto de vista político: la exclusión de la simpatía y del amor, fuertemente presentes en el socialismo utópico, no es prenda de rigor científico, sino una desventaja para pensar una teoría de la organización política. ¿Sobre qué fundar la comunidad política sino sobre los afectos? Los obreros, como todo grupo social, no se asocian sobre la base de intereses, sino sobre los deseos, las creencias y los afectos comunes.

Sin una teoría de las pasiones, las ambigüedades dialécticas del marxismo y las aporías del individualismo banal de las teorías liberales corren el riesgo de resolverse en el socialismo de Estado.

Un politeísmo de las creencias y de los deseos compuesto por una multiplicación y una diferenciación del principio asociativo, y no una sola gran organización (Estado o partido), es la forma política adecuada para traducir la libertad, la independencia y el deseo de asociación de las multitudes.

Una economía de la circulación de los flujos de deseos y de creencias

La dinámica económica descrita por Tarde es una dinámica de la movilidad, de la variación, de la circulación. Hacer de la imitación y de la invención los motores de la economía significa pensar una teoría de los flujos y no de los stocks, como dicen los economistas.

Los deseos y las creencias son fuerzas en el sentido en que circulan como flujos o corrientes entre los cerebros. Estos últimos funcionan como los relevos en una red de fuerzas cerebrales o psíquicas, haciendo pasar las corrientes (imitación), o haciéndolas bifurcar (invención). Para que haya imitación o invención siempre se necesitan dos o más flujos. Pero los flujos de deseos y de creencias desbordan por todas partes los cerebros. No son los cerebros los que están en el origen de los flujos, sino, al contrario, los primeros están contenidos en estos. La ontología de la “Net” se encuentra en esas corrientes, en esas redes de fuerzas cerebrales, en esas potencias de diferenciación y de imitación. De la misma manera, hay que dirigirse a las dinámicas de los cerebros unidos y empalmados para captar la ontología de las subjetividades cybers.

El proceso de subjetivación se constituye al interior de esa red cerebral y es asimilado en un pliegue, en una retención, en un involucramiento de los flujos sobre sí mismos. Tarde

describe el proceso de constitución de la subjetividad con la muy bella metáfora de la *ola* y del *mar*. La ola, cerebro individual, es el resultado de una individualización de los movimientos del mar, espacio liso de cerebros asociados. Las olas se producen en la superficie envolviendo las corrientes que atraviesan el mar profundamente en todas las direcciones.

La interioridad es el tiempo comprendido entre la constitución y la disolución de una onda. Esta última es un ritornelo siempre provisional que es, el mismo, circulatorio (Tarde lo llama también torbellino). El pliegue u ola retiene los flujos para acelerarlos mejor, para esparcirlos mejor. Todo pliegue, toda onda, es foco de una nueva expansión, de una nueva circulación. Ese pliegue es la memoria que produce, acumula y retiene la diferencia (o el tiempo).

La subjetivación, como la ola, es un asunto de ritmo, de velocidades, de contracción y dilatación de la circulación, en un medio que no es estático, que es él mismo un movimiento molecular, browniano.

Se trata entonces de pensar una economía de la movilidad, de la circulación, de la variación y no del encerramiento, mientras que la teoría de la producción de los economistas clásicos es una teoría de la *cerradura* y de la *captura* de las corrientes de deseos y de creencias.

En la teoría de Tarde, hay un primado de la circulación sobre la producción. Pero la circulación de las mercancías, de los procedimientos de fabricación, de las necesidades económicas y de las representaciones está subordinada y depende de la circulación molecular, pre-individual de los flujos de deseos y de creencias.

Cualquier nueva productividad es una reconquista de la libertad de movilidad, de circulación, de agenciamiento y de difusión de las corrientes de deseos y de creencias (el liberalismo es sólo un pálido reemplazo de la libertad de cooperación inter-cerebral). Desde el interior del marxismo y de la economía política, es imposible reconquistar esta circulación, estas velocidades, estos ritmos y definir un concepto de actividad para sí de los cerebros que cooperan; es imposible construir una imagen de la actividad de cooperación como tal.

La modernidad de Tarde

A finales del siglo XIX, Tarde bosqueja un cuadro del desarrollo económico que prevé no sólo la metamorfosis de la fábrica de alfileres en industria taylorizada, sino también y sobre todo el despliegue de la cooperación inter-cerebral, expansión de todas las formas de acción de la memoria (sensorio-motriz, intelectual, afectiva) sobre la cual reposa la producción del excedente en las sociedades modernas. La expansión de las industrias de la comunicación, de las industrias culturales, de la ciencia, de la producción de conocimientos, del arte, de la necesidad de entretenimiento, de los públicos, etc., no es el producto de la crisis de fordismo. Ese desarrollo tiene una larga historia, tan vieja como el capitalismo, una historia apercibida desde fines del siglo XIX, pero que los anteojos smithsonianos y marxistas por mucho tiempo han impedido verla.

Con Tarde, podemos leer el capitalismo con la vara de la cooperación inter-cerebral, y hacer un rodeo para esquivar los escollos atravesados en nuestra mirada por los conceptos de Capital, de Trabajo y de Estado, que son otras tantas actualizaciones de lo Uno. Tarde ha sabido reconocer la multiplicidad.

“La diferencia, la originalidad, la irreducibilidad están en el fondo de las cosas [...]. Porqué ¿lo múltiple podría ser si fuera tan sólo la repetición no variada y no original de lo uno?”¹.

¹.- LSG, p. 230.

1

La cooperación entre cerebros y lo virtual

“Las normas económicas sólo forman, a su vez, una sub-estructura de los afectos y no la infraestructura última, y si tenemos una infraestructura última, ¿esta está constituida por el comportamiento de los afectos y de las pulsiones?”

Pierre Klossowski

El hecho social primitivo

La ciencia social que Tarde inaugura define el hecho social primitivo como una acción a distancia de un espíritu (o cerebro-memoria) sobre otro espíritu (sobre otro cerebro-memoria); una acción de las fuerzas psicológicas de un espíritu sobre los deseos y las creencias de otro espíritu. Una psicología de los estados del alma es sustituida por una psicología de las afecciones del espíritu. El espíritu o memoria imprime o recibe la impresión de los *deseos* y de las *creencias* de los otros espíritus o de las otras memorias.

Para dar cuenta de la potencia de afección del espíritu, Tarde utiliza una metáfora mediática. La acción a distancia “consiste en la reproducción cuasi fotográfica de un cliché cerebral por la placa sensible de otro cerebro”¹.

Las *acciones* elementales de esa relación inter-psicológica son *la invención* y *la imitación*. La fuerza social, hecha de actos de invención y actos de imitación remite siempre a un *querer* o a un juicio en los cuales se expresa siempre una dosis de *creencia* y de *deseo*.

En la relación inter-cerebral, la invención opera como una potencia de *diferenciación* y de *composición* de las fuerzas psicológicas, y la imitación como una potencia capaz de reproducirlas y de difundirlas. Las invenciones constituyen los focos de donde estas fuerzas irradian por los sesgos de su “expansividad esencial” asegurada por la imitación. Estas fuerzas encuentran otras fuerzas, con las cuales establecen las “interferencias afortunadas o desafortunadas”. Es decir que se oponen o se adaptan a otras invenciones. La relación inter-psicológica está animada por un principio constitutivo *inmanente* que define un proceso indeterminado, abierto a la virtualidad y a la multiplicidad de la formación de los valores o “cantidades sociales”.

Haciendo reposar la explicación del fenómeno económico sobre la invención y la imitación, sobre la potencia de diferenciación y de composición de los deseos y las creencias, la *Psicología económica* nos permite inscribir la ciencia económica en una teoría de la constitución.

¹.- *LI*, p. VIII

La cooperación entre cerebros

La inter-psicología tardiana implica una nueva calificación de las fuerzas sociales, de sus formas de cooperación y de coordinación, que cuestiona directamente el concepto de división del trabajo.

A finales del siglo XIX, se desarrolló un debate muy vivo en la sociología, alrededor del concepto de cooperación, que tendía a superar los límites de la definición estrictamente económica establecida por la economía política, retomándola desde el punto de vista de la genealogía y de la constitución de los valores en general y no exclusivamente desde el punto de vista del valor económico.

Según Durkheim, en las sociedades industriales la armonía social deriva esencialmente de la división del trabajo. Pero el error de la economía es concebir esta última como una cooperación que se produce automáticamente, por “simplemente que cada uno produce según sus intereses propios”¹, sin la intervención ni del *derecho* ni de la *representación*. La crítica de Spencer, conservando el fundamento económico de la cooperación (“el tipo de relación social sería la relación económica”²), introduce la metáfora de lo biológico y del organismo para explicar su genealogía y su modo de evolución. Si Durkheim critica la concepción a la vez *económica* y *orgánica* de la cooperación a partir del derecho y de las representaciones sociales, Tarde la critica desde el punto de vista de su psicología del espíritu.

El fundamento de la cooperación de las sociedades modernas no reside ni en el trabajo, ni en el capital, ni en la utilidad, sino en la actividad del espíritu, alma o memoria, origen de la acción voluntaria (deseo), intelectual (creencia) y afectiva (sentir). El hecho social primitivo es calificado como relación entre cerebros y la cooperación es calificada como encuentro inter-cerebral. La “armonía social” bajo sus formas económicas, sociales y políticas, desde entonces, es explicable por las potencias de afección, de diferenciación y de imitación de los cerebros reunidos y empalmados.

Tarde ha dirigido una larga batalla contra el darwinismo social y la aprehensión del fenómeno económico, y más generalmente del fenómeno social, por las metáforas de lo biológico y de lo orgánico. No es la sociedad la que se parece a un organismo, sino al contrario. “Toda cosa es una sociedad, cualquier fenómeno es un hecho social” según la consigna teórica de *Monadologie et sociologie*. La analogía del organismo, para explicar las leyes de evolución sociales, vale solo para las sociedades donde reina la esclavitud. En ese caso, los esclavos juegan el papel de órganos corporales “con respecto al cerebro del ser superior que vive para pensar y no piensa para vivir, y que emplea o usa su vigor físico en provecho exclusivo de su fuerza intelectual”³.

En las sociedades aristocráticas, el individuo juega efectivamente el papel de un “simple órgano o de una simple célula, y la subordinación jerárquica de las funciones es completa”⁴, lo cual empuja al individuo a “inmolarse al bien público”. Las sociedades modernas, al contrario, sólo pueden ser descritas a través de la analogía con el organismo si se las compara con “este órgano singular que se llama cerebro”. La jerarquía de las funciones corporales y de las funciones intelectuales no explica la dinámica de la sociedad moderna, puesto que es en su conjunto que ella deviene “un gran cerebro colectivo del cual

¹.- Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, PUF, 1998, p. 177. En español: *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1982.

².- *Idem*, p. 180.

³.- *MS*, p. 218.

⁴.- *Ibid*, p. 222.

los pequeños cerebros individuales son las células”¹. Para Tarde, el funcionamiento de la sociedad es asimilable al funcionamiento del cerebro, de un cerebro social.

Las sociedades, a medida que se civilizan, se desorganizan pues pierden a la vez su solidaridad mecánica y su solidaridad orgánica. Ellas deshacen sus códigos religiosos, morales, políticos al mismo tiempo que hacen más complejos los deseos y las creencias de los individuos. Desde entonces, ya no conviene compararlas ni a un organismo, ni a un órgano excepcional, sino a una especie de “mecanismo psicológico superior”². La metáfora del cerebro se entiende así: la sociedad es un autómata cognitivo en el cual las funciones y las jerarquías se liberan, cada vez más, de la necesidad biológica, económica y aún social (en el sentido durkheimiano de la trascendencia de lo social sobre las acciones de los individuos).

“El cerebro, en efecto, aunque sea superior a los otros órganos, se distingue de todos por la homogeneidad relativa de su composición y, a pesar de sus pliegues, a pesar de los acotamientos más o menos precisos de sus funciones en cada uno de sus lóbulos, por la semejanza de sus innumerables elementos, como lo prueban la rapidez, la facilidad de sus intercambios de comunicación y su aptitud, me parece, para reemplazarse mutuamente”³.

La igualdad y la uniformidad de los elementos que constituyen el cerebro, su relativa indiferencia funcional, son las condiciones de una singularización más rica y variada de los acontecimientos que lo afectan y de los pensamientos que produce. La función de liberación del órgano asume una nueva plasticidad y una nueva movilidad, que son las condiciones de una invención más libre. El cerebro, cuerpo desterritorializado, vuelve posible esta liberación. La cooperación no orgánica abre la posibilidad de una armonización superior y explica la tendencia a la igualdad a la cual se opondría una diferenciación orgánica.

La indiferencia funcional de los trabajos y de los trabajadores que los economistas y Marx leen como el resultado de la división del trabajo y la fuerza de abstracción del capital es, en realidad, una potencia de desterritorialización que desborda la relación capitalista. El *general intellect*⁴ no es el fruto de la historia natural del capital, sino que ya está, ontológicamente, contenido en la emancipación de la división orgánica de las sociedades aristocráticas tradicionales.

En Durkheim, podemos encontrar una teoría del “franqueamiento de la función del organismo” que recorta la argumentación de Tarde sobre muchos puntos. En *De la division du travail social*, publicado dos años antes de *Logique sociale* (1893), podemos leer: “el progreso tendría entonces como efecto apartar, cada vez más, sin no obstante separar, la función del órgano, la vida de la materia, y como consecuencia espiritualizarla, volverla más flexible, más libre, haciéndola compleja”⁵. La metáfora utilizada por Durkheim es la del cerebro, pues los elementos que constituyen las sociedades modernas se caracterizan por la indiferencia funcional de las funciones cerebrales. Pero, entonces, ¿por qué proponer

¹.- *Ibid*, p. 218.

².- *LGS*, p. 223.

³.- *Ibid*, p. 220.

⁴.- Para Marx, en los *Grundrisse*, cuando el valor depende menos del tiempo de trabajo directo que del desarrollo de la ciencia, de la comunicación y la socialización de los individuos, las categorías y los automatismos de la economía (el intercambio, el tiempo de trabajo, la división del trabajo, etc.) se transforman en formas pobres y estrechas de regulación de la producción y de distribución de la riqueza. En el paradigma del *general intellect*, la invención y el conocimiento no son incorporados en el trabajo y en el capital, al contrario asumen una especificidad y una autonomía propias. Pero, en Marx, es el desarrollo del capital quien produce, defendiendo su cuerpo, el desarrollo de las fuerzas productivas dominado por la “producción de conocimientos”.

⁵.- Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, PUF, 1998, p. 326. En español: *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1982.

la solidaridad orgánica como modalidad de organización de la sociedad? Porque esta expresa el proyecto político de la sociología durkheimiana: contener la desorganización de las sociedades y el aplanamiento de las jerarquías, que resultan de su “hiper-espiritualización”¹, por un nuevo organismo reterritorializando la libertad y la flexibilidad de las funciones cerebrales sobre un nuevo cuerpo social. “Nos hace falta todo un sistema de órganos necesarios para el funcionamiento normal de la vida en común”². En el prefacio a la segunda edición de la *Division du travail social*, el proyecto de una nueva solidaridad orgánica prevé la constitución de “grupos secundarios” entre los individuos y el Estado, que es necesario, literalmente, comprender como las nuevas corporaciones, los nuevos grupos profesionales. La solidaridad orgánica es el proyecto de constitución de una fuerte organización corporativa, la construcción de un nuevo organismo político, la República, que es una fuerza de integración más vasta y eficaz que la simple división del trabajo, adecuada a la “hiper-espiritualización” de la sociedad comprendida como cerebro social.

Durkheim describe la acción social por las modalidades de la lucha por la vida³, es decir por una especie de darwinismo social, o por la acción del número, del volumen y de la densidad social⁴, es decir por una acción mecánica que nos conduce, a pesar de la emancipación de las fuerzas sociales de la división según las funciones corporales e intelectuales, a una concepción orgánica de la solidaridad.

Tarde, al contrario, crítica la división del trabajo de los economistas a través de las dinámicas de la invención (diferencia) y de la imitación (repetición) como potencias de la cooperación de los cerebros reunidos y empalmados.

Inactualidad de Tarde

Las reflexiones de Tarde sobre la economía de desarrollan en la última parte del siglo XIX, paralelamente a la crisis de la economía política clásica y al nacimiento de la economía neo-clásica. Tarde crítica tanto los fundamentos de las teorías del *valor-trabajo* como los fundamentos de las teorías del *valor-utilidad*. Enfrenta de una parte a Smith, Ricardo, Marx, y de otra parte al utilitarismo de Bentham y al concepto de utilidad marginal de la economía neo-clásica, de la cual conoce sus principios por los trabajos de Jevons y de Boem-Bawerk publicados en la *Revue philosophique* en la cual colaboraba.

La fuerza del pensamiento de Adam Smith y la influencia que ejerce sobre los economistas se sostiene en esta simple afirmación: la actividad de los hombres (el trabajo) sólo es productiva si se intercambia con el capital. Cuando la actividad humana es sometida a la valoración capitalista, se produce el milagro de la auto-valorización, muy bien descrita por Marx. Es respecto de esta condición que se puede hablar de producción de riqueza, en el sentido moderno del término. La celebre afirmación de Smith según la cual si usted contrata domésticos pierde dinero y si contrata obreros gana, es pertinente solamente porque se dirige a las fuerzas económicas del Antiguo Régimen. Pero, ¿qué es de esta afirmación si uno no la relaciona con los domésticos sino con la cooperación entre cerebros?

¹.- La relación entre psicología y sociología está también en el centro de la teoría de Durkheim. La “socio-psicología” del último y la “psicología social” del primero, reconociendo una “espiritualización” (o aún, según las palabras de Durkheim, una “hiper-espiritualidad”) de las relaciones sociales, resolviendo esta relación de manera radicalmente diferente.

².- Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, PUF, 1998, p. XXXIV. En español: *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1982.

³.- *Idem*, p. 253.

⁴.- *Idem*, p. 327-330.

La crítica más importante dirigida a la economía política, la de Marx, nunca puso en duda el concepto smithniano de trabajo productivo. Se contentó con distinguir entre trabajo y fuerza de trabajo para desenmascarar lo que escondía la economía política: la explotación al interior de la relación capitalista.

Tarde es un *outsider* que intenta dinamitar el acuerdo de fondo entre economistas y socialistas sobre el trabajo productivo, desarrollando lo que Smith ya había subordinado al trabajo dividido: la invención y la cooperación. Smith considera que la relación capital/trabajo es productiva porque desdeña el tratar la especificidad de las fuerzas de invención y de cooperación, y la dinámica de su difusión, la imitación.

Tarde se rehúsa a aceptar el incipit de Smith para dar cuenta de la *riqueza de las naciones*: la división del trabajo y la habilidad del obrero. Desde el inicio de la *Psychologie économique*, él afirma que, más que partir de la fábrica de alfileres, es quizá más interesante comenzar por la “producción de libros” pues, en ese caso, la división científica del trabajo aparece más como un obstáculo a la producción y la habilidad de los obreros como un simple trabajo de reproducción (la producción material de los libros). Al contrario, en el corazón de ese proceso productivo se encuentra una fuerza que la economía política de su época desdeña absolutamente: la cooperación entre cerebros y su producto, el conocimiento.

La psicología económica no es ni una teoría de la valorización del capital ni una teoría de la formación del asalariado, puesto que, para Tarde, el principio activo y dinámico no está contenido unilateralmente en la división del trabajo.

La cooperación entre cerebros y la invención, como relaciones inter-cerebrales, *preceden y desbordan* la valorización capitalista. La inactualidad de su teoría social reside en la voluntad de mantener la acción de la multiplicidad de las relaciones entre los cerebros como principio de racionalidad, a pesar de su reducción al trabajo y a la apropiación capitalista que derivan de esta. La teoría de ese “conservador *siu generis*”¹ contiene un desplazamiento metodológico fundamental, a la vez respecto al punto de vista hegeliano-marxista y respecto de punto de vista de la economía política, que solo pueden ubicar la teoría de Tarde entre las elucubraciones de las bellas almas: la dinámica cooperativa de las fuerzas psicológicas inter-cerebrales no está contenida unilateralmente en la relación capital/trabajo.

El ciclo del valor

Tarde enfrenta las afirmaciones comunes a la economía política y al marxismo. Según Tarde, los economistas al omitir la idea de *invención* y de *asociación*, “han decapitado su ciencia” han caído en el “enojoso error” de hacer entrar la *invención* en el *trabajo*, de confundir el *capital material* con el *capital intelectual* y, de la misma manera, han colocado bajo el mismo vocablo, el de *producto*, los “productos llamados materiales con los productos llamados inmateriales, revolviendo confusamente los descubrimientos y sus propagaciones”².

El impulso fundamental –para hablar el lenguaje de Schumpeter– que pone en movimiento a la máquina económica está dado por la invención y la cooperación, que para Tarde son sinónimos. Agenciando de manera nueva los flujos de creencias y de deseos, la

¹.- En una correspondencia con los socialistas italianos (E. Ferri, F. Turati, N. Colajanni) que se apoyan en sus escritos para combatir las teorías de Lombroso, Tarde se definía, él mismo: “Pero, déjenme decirles, yo soy un conservador *sui generis* (combatido en todas partes por los conservadores que conozco)...” *Revue d'histoire des sciences humaines*, Carta a F. Turati, 23 de septiembre de 1886, Septentrion presses universitaires, nro. 3, 2000, p. 29.

².- *LGS*, p. 475.

invención y la cooperación descubren nuevas combinaciones, nuevas utilidades, nuevos empleos de los productos, de los hombres y de sus relaciones. Y crean así un excedente.

Tarde pone en el mismo rango la invención y la cooperación porque el no tiene una concepción exclusivamente cognitivista de la invención. *La creación de algo nuevo* es siempre una potencia de adaptación y de combinación entre fuerzas, es decir una potencia de *coproducción*. “Lo esencial de una invención es poder utilizar recíprocamente medios de acción que anteriormente parecían extraños y opuestos; ella es una asociación de fuerzas que sustituye a una oposición o a una estéril yuxtaposición de fuerzas”¹. La idea ingeniosa de mancomunar “esfuerzos, impropios separadamente, para alcanzar una meta”, es asimilable a una invención. La cooperación es igualmente una de las “formas más importantes del espíritu de combinación”. Por invención o descubrimiento, Tarde entiende “una innovación cualquiera o un perfeccionamiento, por pequeño que sea, aportado a una innovación anterior, en cualquier orden de fenómenos sociales: lenguaje, religión, política, derecho, industria, arte”².

Señalemos inmediatamente la diferencia metodológica entre Tarde y Schumpeter, el economista que le es más próximo. Este último hace de la invención y de su destrucción creadora el motor de la acumulación capitalista. Nos muestra cómo la economía integra la innovación en el circuito de la valorización. Pero distinguiendo entre invención e innovación, anuncia que la ciencia económica debe ocuparse de esta última, mientras que la invención concierne a otras ciencias sociales. La invención es una externalidad, a la cual, para su modo de producción, no interesa la economía: “el medio ofrece sin cesar nuevas posibilidades, nuevos descubrimientos se añaden sin cesar a la reserva de conocimiento de la época”³. Pero esta separación mutila la comprensión del fenómeno económico, pues desprecia precisamente *sus fuentes* que no son, lejos de eso, exclusivamente económicas. Para Tarde, al contrario, la invención y la cooperación que ponen en movimiento la máquina económica no son únicamente industriales. También pueden ser ético-políticas, estéticas, científicas, militares, judiciales, etc.; pueden producirse por la cooperación y la fuerza-invención de los consumidores, los lectores, los públicos, “los teóricos o los políticos”. La destrucción creadora es obra de fuerzas que no se pueden reducir, de ningún modo, a la dialéctica capital/trabajo.

Y sin embargo la valorización, la producción de un excedente, dependen de los “sobresaltos intermitentes” de la invención y no del trabajo. “Si la tasa de interés baja según el agotamiento de las invenciones antiguas, pueden producirse otros grandes descubrimientos y conducir de nuevo a tasas elevadas”⁴.

La invención, por débil que sea, es el primer objeto que debe estudiar la ciencia social. Trátese de las pequeñas invenciones de las que su fuente no se encuentra en el cerebro del gran inventor, sino en una multiplicidad de cerebros heterogéneos. Conviene partir de innovaciones más simples sin tener en cuenta la dificultad o el mérito de la innovación y sin tener en cuenta su grado de conciencia (“pues frecuentemente el individuo innova ignorándolo”). En efecto, la inclinación innovadora es una fuerza no “inmensa y única, exterior y superior”, sino infinitamente multiplicada, infinitesimal e interna.

Tarde ocupa un lugar original entre los teóricos económicos gradualistas y las teorías que aprehenden la innovación como ruptura, catástrofe, crisis, y más generalmente entre

¹.- *OU*, p. 394.

².- *LI*, p. 2.

³.- Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, París, Dalloz, 1999, p. 113. En español: “Teoría del desenvolvimiento económico. Una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico”. Fondo de Cultura Económica. México, Méjico, 1963.

⁴.- *LGS*, p. 488.

diferentes concepciones del evolucionismo. De una parte, esta concepción de las fuerzas es una crítica *ante litteram* de la concepción heroica del empresario schumpeteriano. De otra parte, asume la discontinuidad, la ruptura por las cuales Schumpeter define la acción del empresario. Si los elementos diferenciales infinitesimales (las pequeñas invenciones) parecen ser los cambios graduales, sus acciones, en realidad, son siempre “distintas y dicontinuas”.

El valor como cantidad social

La invención y la cooperación son acontecimientos¹, singularidades que *en sí* no tienen ningún valor. Son fuera-valor que, sin embargo, son la fuente de todo valor. Tarde hace énfasis en que se puede hablar de valor *solamente* si una invención, combinación singular de capacidad de actuar y de capacidad de pensar, que como tal sólo es una *cantidad psicológica*, es compartida entre muchos, es decir si es puesta en común. Solamente bajo esta condición que se puede hablar de valor o de *cantidad social*. Siendo el acto de creación una singularidad, una diferencia cualitativa, es entonces distinguiéndola de su proceso de *reproducción* y de *propagación* que se hace de ese fuera-valor un valor, de esta diferencia una cantidad social. La formación del valor depende entonces a la vez de la *invención* y de la *difusión*, de la actualización de una virtualidad y de su efectuación social. Una invención que no se difunde, que no es imitada, no tiene ningún valor.

La socialización de una invención, que transforma la invención en valor o cantidad social, presupone a la vez su *reproducibilidad* y su *comunicabilidad*. La difusión de una invención supone la *homogeneidad* de las creencias y los deseos, de las voluntades y las inteligencias de un público en el cual y por el cual ella circula. La fuerza de difusión de la invención es la imitación que funciona por *contagio* y *proliferación*, exactamente como un virus, pero un virus psicológico, mental. Ella encuentra en la mecanización de los actos de reproducción (industria) y en la reproducción a distancia de la palabra y de las imágenes (medios) una multiplicación de su potencia de contagio y proliferación. La imitación opera, según Tarde, el paso de la cualidad a la cantidad, del acontecimiento a la cantidad social.

Cualquier actividad que contribuya a la difusión-imitación de la invención y la cooperación contribuye a la constitución del valor. El trabajo industrial, a través de la homogenización (la estandarización) de procedimientos de fabricación, de los actos de producción y de los productos así como a través de sus formas de comunicación (el mercado, el intercambio, la concurrencia), *contribuye* poderosamente en la constitución del valor de una invención, en su transformación de *cualidad psicológica* en *cantidad social*. Entonces la actividad de los trabajadores y de los capitalistas participa de la constitución del valor, pero de manera reproductiva². Esta actividad no es ni la fuente exclusiva de la invención y de la cooperación, ni la forma exclusiva que asegura su difusión y, entonces, seguramente no es el lugar exclusivo de la formación del valor.

Para Tarde la *conversación*, la *publicidad*, la *comunicación*, la *prensa*, la *opinión pública*, la *imitación-moda* y la *imitación-costumbre*, las *ciudades* y su “*densidad social*”,

¹.- “Pero hay acontecimientos que se ven y otros que no se ven, y estos, invenciones y descubrimientos de entrada oscuros, contradicción u oposición de entrada sorda, poco a poco creciendo, un día revolucionario, en un sistema establecido de ideas o de intereses, no son los menos eficaces”, *LGS*, p. 300

².- “Evidentemente el trabajador, de la misma manera que el capitalista, puede también ser un inventor. En el trabajo y en la actividad del empresario, creación y repetición están presentes, aún si lo es en proporciones desiguales. Pero conceptualmente es necesario separar y distinguir rigurosamente ‘producción’ y ‘reproducción’, invención y trabajo. “Sea quien sea, seguramente, el inventor ha trabajado casi siempre, y a veces el trabajador descubre; el inventor por los trazos característicos, difiere del trabajador”. *LGS*, p. 478.

etc., contribuyen a la difusión-propagación de las creencias y los deseos, de las voluntades y las inteligencias. Todos esos dispositivos aseguran, de una parte, la constitución y la homogenización de los hábitos (saberes, opiniones, gustos, etc.) definiendo la subjetividad y los comportamientos de los trabajadores y los consumidores y, de otra parte, su comunicabilidad. Todos ellos hacen parte integrante de la formación del valor.

“Antes de ser una producción y un intercambio de servicios, la sociedad es de entrada una producción y un intercambio de necesidades, así como una producción y un intercambio de creencias; esto es indispensable”¹.

La economía política clásica, los neo-clásicos y el marxismo, separando de manera radical la producción del valor económico de la producción de los valores morales, reducen estos últimos a un simple fenómeno *cultural* o *ideológico*. Ese desdoblamiento entre Ser y Conciencia que la economía política y el marxismo -de manera diferente- presuponen, es un impasse teórico. La invención y la imitación al contrario nos permiten comprender que es inexplicable la formación de los valores económicos por el mercado, sin la acción de fuerzas psicológicas y sus dispositivos de constitución (la opinión pública y los medios).

La invención y la cooperación no se limitan a dar el *impulso* al ciclo productivo y asegurar su reproducción, ellas *constituyen* la dinámica interna. Una invención, a través de la imitación, se desarrolla repitiéndose y por su repetición misma se opone o se combina, entra en conflicto o se agencia con otras invenciones, dando lugar a nuevas creaciones. La conversación, la publicidad, la comunicación, la prensa, la opinión pública, la imitación-moderna y la imitación-costumbre, las actividades culturales, ideológicas o genéricamente sociales no se limitan a la difusión del valor de la invención, ellas crean a su vez invenciones y nuevas formas de cooperación que están en el origen de nuevos productos y nuevas riquezas.

Así el proceso de repetición-difusión bajo la potencia de la imitación no se puede reducir a una simple circulación. Y una invención suscita usos (activos o pasivos) repitiéndose, vuelve posible otros agenciamientos (activos o pasivos), abre la vía a nuevas producciones o a nuevos consumos.

Si la *repetición* (para utilizar el lenguaje filosófico de Tarde) está subordinada a la *variación*, también es una de sus condiciones. La imitación es el cañamazo de donde surge, por desplazamientos infinitesimales, una nueva invención. La imitación-reproducción no es una simple estandarización y homogenización, como lo piensa, por ejemplo, la escuela de Francfort, sino una actividad que contribuye a la creación de nuevos valores. Solo Walter Benjamín, marxista heterodoxo, ha captado el doble aspecto de la imitación y subrayado su valor nuevo y positivo desde que su potencia es multiplicada por la reproducibilidad técnica.

El impulso fundamental (el *input*, para hablar el lenguaje de los economistas) del ciclo económico es entonces *múltiple* y *heterogéneo*, porque las fuerzas de creación también lo son. Todas estas invenciones añadiendo algo nuevo a lo real abren las posibilidades de constitución de nuevos valores, de nuevas necesidades y de nuevos productos.

La producción de la riqueza fundada sobre la invención y la cooperación tiene una propiedad extraordinaria respecto de la economía política y de la crítica marxiana: no tiene *centro*. No se desarrolla, como en la economía política y el marxismo, según una lógica lineal: producción de valor en la empresa, circulación de productos por el mercado, destrucción de la riqueza y realización del valor a través del consumo. La cadena de la *producción del valor* corre paralelamente a la fabricación, la circulación, el consumo del

¹.- Gabriel Tarde, “Darwinismo natural et darwinismo social”, *Revue philosophique*, t. XVII, 1884, p. 619.

producto. Tiene lugar en todos esos sitios a la vez y por todas partes, principalmente en la ciencia.

Tarde incluye la dimensión social, afectiva, cognitiva, comunicacional de las relaciones inter-psicológicas en el ciclo de la producción del valor y en el concepto de riqueza. Es la operación que debería hacer la economía política, pues “el lado teórico y el lado estético de todos los bienes van desarrollándose cada vez, no a costa de, sino por encima de su lado utilitario”¹

Economía y sociedad

Según Tarde, el límite superior de la economía política reside en su pretensión de cerrarse sobre sí misma, excluyendo cualquier dinámica extra-económica en la explicación del fenómeno económico. El análisis de las crisis es sintomático de la concepción que la economía tiene de sí misma como ciencia. Así las “crisis-luchas”, como las llama Tarde, es decir las crisis sociales y políticas, están ausentes del paradigma de la economía política que funciona solamente en un régimen político y social constante.

Sin embargo, son esas crisis las que operan las rupturas que, a la vez, clausuran los antiguos yacimientos de valores y de productividad y abren otros. Son las que destruyen verdaderamente los valores en el origen de las necesidades y las creencias, fundamentos de la producción y del consumo económicos del momento.

“Yo hablo del desorden profundo del régimen económico y moral de un pueblo en el que una conversión religiosa, una transformación política, la aparición simultánea de muchas grandes invenciones renovadoras introducen bruscamente convicciones nuevas y nuevas necesidades, que implican la negación parcial o la parcial supresión de los principios y las costumbres que reinaban hasta ese momento. Esta transformación brusca de la fe y del corazón públicos, siempre violenta y precedida de guerras interiores sino de combates en la calle, tiene por efecto suscitar una multitud de productos nuevos que destruyen verdaderamente el valor de los productos antiguos”².

Una ciencia social que hace del valor su objeto, ¿puede despreciar esos acontecimientos de destrucción-creación de valores? Una teoría de la valoración capitalista podría hacerlo, una teoría de la valoración de las fuerzas sociales debe integrarlos forzosamente en los procesos de formación del valor. La idea de igualdad que aparece con la Revolución francesa y la difusión del socialismo a fines del siglo XIX representan las fuerzas productivas de la más alta importancia, que los economistas desprecian, por una concepción reductora, fetichista, del concepto de riqueza y de las fuerzas que la producen.

El punto de vista de Tarde se opone precisamente, sobre este punto, al de Schumpeter. Schumpeter, asignando al empresario la capacidad de organizar y ejecutar las “nuevas combinaciones de fuerzas y de cosas”, excluye categóricamente cualquier fuerza extra-social y extra-económica como origen del desarrollo³.

En la teoría de la evolución económica, hay un sistema de valores del que la genealogía explica la acción de los agentes económicos. Pero ese sistema, como en la teoría

¹.- PE, I. p. 68.

².- OU, p. 357.

³.- Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, París, Dalloz, 1999, p. 88. “Si la modificación se produce en los datos extra-sociales –en condiciones naturales- o en los datos extra-económicos –entre los que hay que ubicar los sequitos de la guerra, las modificaciones de la política comercial, social, económica- o en los gustos de los consumidores, no nos parece necesario en esa medida proceder a una reforma fundamental del aparato conceptual de la teoría”. En español: “Teoría del desenvolvimiento económico. Una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico”. Fondo de Cultura Económica. México. 1963.

económica ortodoxa, es cada vez presupuesto. Entonces, sin tematizar la constitución de los valores, ¿cómo puede el empresario dirigirse contra los datos del hábito y formar “un estilo de vida, un sistema moral y estético de los valores” que impone una nueva dirección y una nueva administración de las fuerzas y de las cosas económicas? ¿De dónde viene esta otra manera de actuar, este “derroche de voluntad nueva” propia de este tipo particular de agente (el empresario) que exige otras cualidades (y “no sólo diferentes en grado”) distintas de las de la simple explotación de una empresa? ¿Existe compatibilidad entre la afirmación según la cual la motivación del empresario es “extraña a la razón económica y a la ley”¹ y la voluntad de no salir del punto de vista directamente económico?

La teoría schumpeteriana presupone a la vez las conductas del explotador y del obrero en el circuito cotidiano, y el comportamiento del empresario en el circuito dinámico. ¿Es posible adoptar el punto de vista muy directo que toma en cuenta “solamente esas modificaciones del circuito de la vida económica, que la economía engendra de si misma”, “suponiendo la constancia de la población, de la organización política y social”²?

Para Tarde, la respuesta es no. La producción de algo nuevo impone precisamente una nueva teoría general del valor que saque a la economía política de su “aislamiento majestuoso y decepcionante”.

Producción y reproducción

Tarde reserva entonces el término producción a cualquier actividad *que produzca algo nuevo*, sea que se exprese en la relación capital/trabajo, o en el consumo, o en el dominio de la conversación, de la opinión pública o del saber, y llama reproducción a todas las actividades que se limitan a *repetir* y a *difundir* las invenciones y las cooperaciones así concebidas. La actividad económica, pero también literaria, científica, comunicativa es una actividad en la que se distingue producción de reproducción según los deseos que expresa: *deseos activos* en la producción y *deseos pasivos* en la reproducción. Por ejemplo, la creación de una nueva forma de consumo es considerada por Tarde como una producción porque envuelve deseos *activos* de creación, mientras que la simple utilización de esta nueva invención que no añade nada nuevo es una reproducción porque sólo envuelve deseos *pasivos*.

Según la metodología de Tarde, la producción y la reproducción remiten a la *diversidad de la actividad subjetiva implicada en estas acciones*, mientras que, en la economía política y en el marxismo, producción y reproducción se refieren siempre a la valoración del capital. La diferencia es extraordinaria y remite siempre a la diferencia de los sujetos de la valoración: las fuerzas psicológicas o la relación capital/trabajo.

Hay una primacía de la producción sobre la reproducción (una ventaja, según la expresión de Tarde) como dicen los economistas y los marxistas, pero ella se funda sobre el lado *activo* de la fuerza que produce. Y esta primacía de la producción sobre la reproducción “es más marcada cuando se trata de una producción más elevada, es decir menos material, más espiritual y social”³.

La inmanencia productiva del capital

¹.- *Id.*, p. 136.

².- *Id.*, p. 90.

³.- *PE*, I, p. 174.

Entre los economistas, Marx ha captado de la manera más convincente la especificidad del modo de producción capitalista: la *inmanencia* de su modo de creación del valor y la *inmanencia* de su modo de desarrollo. El capital es un modo de producción que no tiene como finalidad la producción de riqueza, sino la creación de *nuevos valores*. En una situación donde las condiciones *objetivas* y *subjetivas* de la producción de la riqueza ya no están subordinadas a los códigos políticos, morales, y son más bien libres¹, el capital agota su dinámica, su cooperación y su capacidad innovadora y los somete a su propia valoración. La fuerza del dinero que solo conoce su propia potencia de propagación y de valoración, representa el paradigma de esta dinámica.

A los ojos de Marx “el capital es un proteo que, en el curso de esta producción, permanentemente acabada y recomenzada, se transforma de moneda en mercancía y de mercancía en moneda”²

La fórmula marxiana, A-A', expresa esta causalidad interna, este principio inmanente de la valoración capitalista, fuente de lo que Schumpeter, reconociendo su deuda hacia Marx, ha llamado destrucción creadora. En efecto, es en el modo de producción capitalista que la producción de la plusvalía deviene un fin en sí y el impulso, siempre renovado, de la creación de nuevos valores.

Marx considera así que el capital, introduciendo esta potencia inmanente de creación, tiene un rol positivo en la historia de la humanidad, pues desarrolla, a pesar de él, las fuerzas productivas y la producción de riqueza por su sed siempre acrecentada de nuevos valores.

Marx insiste sobre la dinámica de la cooperación para explicar la extraordinaria productividad del trabajo en las condiciones del capitalismo. Pero la concepción de la dialéctica capital/trabajo implica inevitablemente que la cooperación del “trabajador colectivo” y la invención sólo puedan surgir al *interior* y como *consecuencia* del desarrollo de la potencia capitalista. Las fuerzas productivas sociales del trabajo se desarrollan históricamente, *únicamente* con el advenimiento de ese modo de producción, aparecen así *inmanentes* e *inseparables* de la división del trabajo. La capacidad de creación autónoma e independiente de las fuerzas sociales del trabajo son anuladas y vueltas superfluas por la organización de la fábrica capitalista, puesto que es el capital quien activa la cooperación³. Sólo al *interior* de la relación capitalista las fuerzas productivas podrán, socializándose en la cooperación y oponiéndose al dominio de la organización del trabajo, reconquistar su *libertad*, su *autonomía* y su *creatividad*.

La potencia inmanente de las fuerzas

Tarde tematiza de manera diferente el concepto de inmanencia productiva. El ciclo tardiano del valor está animado, como el capital, por una *potencia inmanente* de creación de

¹.- Utilizamos este adjetivo en el sentido marxiano: libres de relaciones de subordinación personal.

².- PE, I, p. 369.

³.- Ver principalmente el capítulo sobre la “Cooperación” en *El capital* (“la cooperación de los obreros comienza solamente en el proceso de trabajo, pero en el proceso de trabajo ya ha dejado de pertenecerle”) y, sobre todo, el capítulo VI inédito de *El capital* donde la subordinación de la cooperación al capital es ampliamente analizada. A la fuerza de trabajo, para poder cooperar, “le es necesario ese medio social que sólo existe en el taller del capitalista”, Kart Marx, *Le capital*, vol. I, p. 262. Éditions sociales, 1977. En español: Resultados inmediatos del proceso de producción (El capital. Libro primero, capítulo VI, inédito) Siglo XXI editores, 1971.

nuevos valores, pero esta potencia es la de la multiplicidad de las fuerzas sociales y su capacidad de invención y de cooperación.

La invención y su difusión-imitación tienen como motor y como finalidad la creación de algo nuevo, la afirmación de una *diferencia*, y la necesidad para esta diferencia de desplegarse en el mundo apropiándose de otras fuerzas y subordinándose otras invenciones.

La diferencia (invención) es concebida por Tarde como un foco de donde irradia según la expansividad esencial y la ambición propagadora de los deseos y las creencias que la constituyen. En su difusión, ella *se opone* o *se adapta* a otras diferencias (invenciones), dando lugar a la creación de nuevas *diferencias*, es decir a nuevos *valores* (nuevas necesidades, nuevas relaciones sociales, económicas, políticas o estéticas).

El modo de expresión de la invención y de su difusión está definido por Tarde como *diferenciación de la diferencia*. Su movimiento y su dinámica están caracterizadas por el cambio, pero un cambio “que va cambiando”. Se trata de un movimiento y de una fuerza de cambio que se despliegan según la lógica de una causa interna, inmanente.

Como en la fórmula marxiana del capital (A-A'), la producción de excedente encuentra en sí misma su fuerza de desarrollo y su finalidad. La moneda expresará, mejor que otras cantidades sociales, esta potencia inmanente del deseo, pero no hay que equivocarse sobre la causa interna que la anima. En efecto, son el deseo y la creencia, las fuerzas psicológicas, las que explican esta dinámica.

Tarde convoca el aspecto subjetivo (deseo y creencia), “siempre considerado como el *verso* y no el *recto* de la ciencia económica”, para explicar el fenómeno económico. Esta extraordinaria creatividad de las fuerzas tiene su origen *en su potencia de desear y de creer, en su capacidad de actuar y de pensar*, una vez que su expansividad esencial, su potencia de creación y de composición ya no están limitados ni regulados por ninguna trascendencia, por ninguna armonía pre-establecida.

Para Marx y Tarde, la especificidad de la dinámica inmanente del movimiento económico en la modernidad tiende a la acción de lo *infinito* en la *finitud*, pero Marx afirma el primado de la relación capital/trabajo sobre la invención y la imitación de las fuerzas sociales, mientras que la psicología económica de Tarde plantea la prioridad ontológica de la invención y de la cooperación sobre la relación capitalista.

Capitalismo y cerebro

La extraordinaria productividad del capitalismo sólo es explicable por la *captura* de la dinámica de los cerebros reunidos y empalmados y no por la simple división del trabajo. Si, según la expresión de Tarde, la desorganización de las sociedades orgánicas libera las fuerzas sociales de los códigos y de las jerarquías que regulan su reproducción, esta no crea sólo las condiciones de acumulación capitalista, sino también y de entrada las condiciones de posibilidad del cerebro colectivo.

La descripción de la sociedad capitalista como sistema de inmanencias, por parte de Deleuze y Guattari, recorta la teoría tardiana de la producción del excedente como diferenciación y composición de flujos.

En *Mille Plateaux*¹, la producción de excedente remite a las relaciones diferenciales entre flujos descodificados y heterogéneos (los flujos desterritorializados de la moneda de crédito y los flujos de trabajo del gran desterritorializado, el proletariado) que resbalan sobre el cuerpo sin órganos del dinero que es, literalmente, el *socius* de la sociedad capitalista. La plusvalía no se puede aprehender por la diferencia aritmética entre el trabajo

¹.- Gilles Deleuze y Félix Guattari. En español: *Mil Mesetas*, Pretextos, 1994.

ejercido y el trabajo pagado, como Marx tiende a hacerlo, porque los flujos que están en juego no son de la misma potencia: la moneda de financiamiento que circula en las estructuras de crédito no es la misma moneda que paga el salario. Este último es un simple medio de pago de la reproducción de la fuerza de trabajo impotente para producir una diferencia. Solamente la relación diferencial dx/dy puede expresar la relación entre tamaños no homogéneos¹.

En la teoría tardiana, los flujos económicos presuponen flujos de otra naturaleza de los cuales derivan. Esos flujos son las corrientes de deseos y de creencias, y el cuerpo sin órganos es el cerebro colectivo, siendo el dinero su expresión en el lenguaje económico. Tarde define, a la manera de *Mille Plateaux*, el excedente como relación diferencial entre flujos. La invención es la relación (dx/dy) de las corrientes heterogéneas e infinitesimales de conocimientos, de voluntades y de afectos que resbalan sobre el cuerpo sin órganos del cerebro colectivo, verdadero *socius* de las fuerzas psicológicas.

En la definición de Deleuze y Guattari, el dinero expresa una potencia de naturaleza superior a la del trabajo, porque es una fuerza de destrucción creadora (creación y destrucción de moneda), es decir una fuerza de unión y disyunción, de diferenciación y de composición de flujos. En Tarde, esta potencia de agenciamiento es la de la invención que expresa una potencia heterogénea y superior a la simple reproducción.

Así, el dinero como capital y el cerebro social parecen funcionar sobre el mismo nivel de desterritorialización. Pero el primero sólo puede producir excedente en la medida en que captura la potencia de agenciamiento (invención) y de difusión (imitación) de las fuerzas psíquicas del cerebro social, en la medida en que traduce esa potencia en moneda.

Si para Tarde la economía es esencialmente una economía monetaria, esta no sostiene su potencia de creación, de difusión, y de crecimiento por si misma, sino por las relaciones inter-cerebrales.

Todas las tentativas de salir de la dominación del dinero-capital por el trabajo simplemente confirman la potencia y las formas de apropiación y de despojo de la moneda. Solamente cuando el cerebro colectivo y las relaciones inter-cerebrales se expresan como “producción de conocimientos”, es decir que no se manifiestan bajo la forma de trabajo, sino como composición diferencial de la invención y de la imitación, es cuando el dinero-capital se muestra como una forma pobre y estrecha de organización de las relaciones económicas.

Podemos, quizá, extraer de la *Psychologie économique* una teoría de la emancipación del cerebro social de la empresa de la división del trabajo, una teoría del éxodo, de la fuga de las fuerzas psicológicas capturadas en el trabajo hacia la cooperación inter-cerebral. Para llevar a término este proyecto es necesario seguir otra sugerencia de Tarde: desconectar el trabajo del capital y agenciarlo con la invención. El “correlativo necesario, indispensable” del trabajo, no es el capital sino la invención. “Es la invención, encuentro y mutuo empleo de corrientes de ideas diferentes, no contrarias, en un cerebro genial, y es el trabajo, invención vulgarizada, solidaridad de obreros, empleados en obras diversas, nunca opuestas, en función de una obra superior y sintética, lo que hace marchar el mundo social de manera encauzada”².

¹.- Tarde admira en los marginalistas la utilización del cálculo infinitesimal, pero por razones distintas a las insinuadas por los neo-clásicos. Para comprender las implicaciones políticas y filosóficas del cálculo diferencial tenemos que dirigirnos a otro admirador de Leibniz: Gilles Deleuze. Con el cálculo infinitesimal “se pueden tratar las relaciones independientemente de los términos”, es decir aprehender “la relación en estado puro”. En el cálculo diferencial, podemos encontrar una ontología de la inmanencia: “Es a nivel de la relación diferencial que se expresa, en el estado puro, la inmanencia recíproca de lo infinito y de la relación”.

².- *OU*, p. 139.

La autovaloración del capital y la autovaloración de las fuerzas

Esas diferencias en la concepción de la inmanencia productiva tiene consecuencias inmediatas sobre la calificación de las fuerzas, sobre la definición de su autonomía y de su subordinación, de su actividad y de su pasividad.

Según Tarde, Marx utilizaría frecuentemente giros de espíritu hegeliano en el análisis del capital, transformando así a este en un ser trascendente, dotado de una vida independiente de lo que quieran los hombres y de sus juicios. Esta primacía del capital sobre las fuerzas sociales, que, de manera ambigua, recorre todo *Das Capital*, se manifiesta claramente, siempre según Tarde, en los esquemas de reproducción del segundo libro. ¿Por qué, se interroga Tarde, ver solamente el ciclo monetario de rotación del capital y despreciar el del obrero?¹ ¿Por qué analizar la valoración del primero y no tomar en consideración que el presupuesto del obrero tiende también a crecer y a desarrollarse indefinidamente? Y ¿Por qué limitar la reproducción ampliada a la dialéctica capital/trabajo despreciando la multiplicidad de fuerzas que, precisamente, animan la reproducción?

Según Tarde, el análisis marxiano de la rotación representa una gran novedad pues demuestra lo que hay de verdaderamente cíclico en el fenómeno económico. Pero en los esquemas de reproducción, se trata de la rotación del capital productivo y, de manera absolutamente subordinada, de la rotación del salario obrero. Así Marx no llega a determinar la autonomía e independencia de las fuerzas psicológicas que se expresan, económicamente, en el salario².

En efecto, la teoría del salario, antes de ser una teoría económica de la producción de la fuerza de trabajo, debe comprenderse como la expresión de la potencia de actuar y de pensar de los obreros. La *tendencia del deseo a progresar indefinidamente* concierne por entero al salario tanto como al capital. La expansión esencial, la ambición propagadora, la tendencia a “aumentar en cada giro”, es una característica de cualquier fenómeno social.

“Cada uno de nosotros, a decir verdad –y no solo el Estado o las grandes compañías-, es a la vez centralizador y distribuidor de las riquezas”³. De la misma manera que cada uno de nosotros, y no sólo “cada hombre de Estado, tiene su poder”.

¹.- “Marx parece creer que, en este aspecto, el caso del capitalismo es una singularidad única, que sólo hay ciclo monetario por él, y que, en todo caso, sólo por él la moneda tiene una tendencia a aumentar cuando circula. Sin embargo, hay un ciclo monetario para el obrero mismo. Al igual que el capitalista, con el dinero que ya ha ganado y que desembolsa, comprando materias primas, máquinas, servicios, y que al final es reembolsado, paralelamente el obrero, después de recibir su paga, la gasta y de nuevo recibe su salario que gasta de nuevo. Así es para todo el mundo, pues cada uno de nosotros, rico o pobre, a menos que no esté hospitalizado –a expensas de un establecimiento que tiene sus ingresos y sus gastos alternantes-, gira en un círculo de ingresos y gastos periódicamente renovado. Y, si el ciclo monetario del capitalismo tiende a engrosarse en cada giro de la rueda –tendencia que, por lo demás, está lejos de realizarse siempre, como lo prueba el número de quiebras- podemos decir del conjunto de rentas, comprendidas las de los obreros manuales, que en promedio van progresando, como se prueba principalmente por la progresión general y constante de las contribuciones indirectas; que esta progresión es la regla y el estado normal, y que cuando se interrumpe y retrograda, todo el mundo se queja a gritos de esta anomalía, siempre pasajera, a menos que sea el síntoma de una irremediable y mortal decadencia”. *PE*, I, p. 371. Esta crítica dirigida a Marx, y conducida, paradójicamente, desde el punto de vista de la independencia y la autonomía de los obreros, será retomada y desarrollada por el *obrerismo* italiano, que cree descubrir en la “pequeña circulación” de los *Grundrisse* la independencia y autonomía que Tarde reivindicaba no solo para los obreros, sino para cada fuerza.

².- Muchos marxistas han recordado que en *El capital*, Marx no incluyó el capítulo sobre el salario, previsto en los planes preparatorios. Negri justifica la ausencia del capítulo sobre el salario, insistiendo en la existencia implícita de una teoría del salario en la obra de Marx.

³.- *PE*, II, p. 378.

El capital tiende seguramente a su auto-valorización como lo afirma Marx, pero también tenemos seguramente una auto-valorización¹ de los obreros, de la misma manera que cualquier fuerza obrera tiende a su propia valorización.

Según Tarde, Marx desarrolla una teoría de la *auto-valorización del capital*, y una teoría de la *resistencia* y del *conflicto* (la explotación) que esta auto-valorización engendra. La psicología económica, al contrario, desarrolla una teoría de la *auto-valorización de las fuerzas sociales* y una teoría de los *conflictos* inmanentes a la lógica de combinación-composición de las fuerzas, donde el capital es uno de los actores.

La fuerza expansiva del capital, que transforma continuamente los límites tropezando con obstáculos por superar, no es inmanente al capital mismo. El secreto de la fórmula marxiana A-A' (el valor que genera de sí mismo valor) está por interpretar como *integración, captura, dominación* de la fuerza expansiva, de la ambición propagadora de la invención y de la cooperación de la multiplicidad de las fuerzas psicológicas. *La dinámica de las fuerzas explica las leyes de la economía y no a la inversa*. Nosotros volvemos a encontrar la intuición de Pierre Klossowski según la cual las normas económicas sólo forman una “subestructura de los afectos” y no una estructura última.

La economía y sus dispositivos (intercambio, mercado, división del trabajo), apropiándose de la dinámica de las fuerzas psicológicas, no hacen más que explotar esta fuerza inmanente; no son ni el *origen* ni la *fuerza* principal de transformación.

El capital no tiene ninguna función progresiva, no es la fuerza social que introduce la potencia inmanente de creación, sino, al contrario, es un agente de anti-producción, diría Félix Guattari, un parásito, diría Toni Negri, que la explota.

Trabajo y ocio, *scholè* y *ascholè*

El desplazamiento teórico operado por Tarde se enfrenta inevitablemente al concepto de trabajo productivo de la economía clásica y del marxismo, y principalmente a la teoría smithniana de los consumos productivos. ¿Por qué, se pregunta Tarde, sólo el *consumo* (que entra en la reproducción de la fuerza de trabajo en función de su empleo por el capital y los gastos que sirven para producir y reproducir) es considerado como *productivo*?

Tarde, asumiendo la potencia de invención de cada sujeto e insistiendo sobre el desarrollo de la actividad intelectual y afectiva como fuente de riqueza, hace entrar en el concepto de productivo todos los “consumos llamados improductivos que consisten en gozos y satisfacciones personales, en adquisiciones interiores de ideas, de sentimientos, de riquezas subjetivas”², que desarrollan el lado activo, afectivo e intelectual de la subjetividad.

“Pero, si las sensaciones de otros tipos, por ejemplo los espectáculos sucesivos de un viaje de recreo, en un país extranjero, no sirven para regenerar enseguida las *fuerzas físicas*, sirven de entrada para estimularlas ulteriormente en el turista y, con su ejemplo, en el prójimo, empujándolo y excitando a los otros, por sus relatos, a inventar y trabajar para poder hacerlos renacer. La extensión de la red de vías férreas y la progresión de sus

¹.- Para que el concepto de auto-valorización no sea asignado exclusivamente al capital sino también a la clase obrera, es necesario esperar al marxismo italiano de inicios de los años 1970 y a la historiografía marxista inglesa del *Making of the Working Class* (puntos de vista que siguen siendo absolutamente minoritarios en el interior de la galaxia marxista en descomposición). Pero para sacar todas las consecuencias de la intuición genial que ha signado el acto de nacimiento de un marxismo heterodoxo en Italia (el obrerismo), “primero la clase obrera y después el capital”, ¿no es necesario desplazar esta afirmación metodológica y política al conjunto de las fuerzas sociales y a su capacidad de invención y de cooperación?

².- *PE*, I, p. 135.

ingresos, con toda la renovación industrial que la sigue, no tiene otras explicaciones, en el fondo, que esas especies de consumos improductivos”¹.

Si la potencia de producción es immanente a las fuerzas, entonces los *ocios* deben interesarle a la economía tanto como el *trabajo*. En ese contexto, el concepto de ocio hay que tomarlo siguiendo una tradición que se remonta a Platón quien distingue entre actividad libre (el ocio, *scholè*) y el trabajo servil o ausente de ocio (*ascholè*). La especificidad de la modernidad reside, para Tarde, en cuestionar la separación entre esos dos órdenes. La productividad de las fuerzas encuentra su fundamento en el agenciamiento de lo que ha sido siempre políticamente dividido: *trabajo y ocio, necesidad y libertad*. La emancipación de la división política, que preveía “casi todo el ocio de un lado, casi todo el trabajo del otro”, es la fuente del desarrollo de la productividad.

Esta emancipación se expresa por el efecto combinado del “concurso de las máquinas” (invención) y de los “milagros de asociación” (cooperación) que hacen progresar la “productividad del trabajo aún más rápido que la extraordinaria progresión de las necesidades”. Si asumimos, con Tarde, la productividad immanente de las fuerzas, el ocio es un modo de acción colectivo donde libertad y necesidad se distribuyen de un modo distinto a como lo hacen en el trabajo².

La cuestión de saber cual debe ser la “proporción de ocio respecto del trabajo y la repartición de los ocios entre los hombres” es una de las primeras cuestiones que la economía política debería tratar. “Esta no tiene menos importancia que la que corresponde a la repartición del trabajo y de la riqueza”³.

El derecho a la pereza

La ciencia económica quisiera convencernos de que la productividad depende exclusivamente del tiempo de trabajo, mientras que Tarde demuestra que ella surge de la articulación entre *scholè* y *ascholè*, entre ocio y trabajo. “Lo que los economistas definen como consumos improductivos constituyen todo el encanto y precio de la vida cotidiana y es gracias a su número, a su sucesión variada en una vida de meditación, entrecortada de trabajos profesionales y de ocios, que aparecen todas las innovaciones, grandiosas o minúsculas, que han enriquecido y civilizado al mundo”⁴.

La expresión de sobrepoblación de los economistas clásicos o la de desafiliación de los sociólogos contemporáneos, parece “sugerir vagamente la idea de que todo el que no trabaja sin cesar y no es necesario para el trabajo que se ejecuta en un país, no es bueno para nada y debe desaparecer”⁵.

Esos “apologistas de la labor humana” no han captado ni la naturaleza del fenómeno económico moderno ni su dinámica. Para Tarde, es claro que la tendencia del desarrollo es a la reducción del tiempo de trabajo y al aumento del consumo bajo la coacción de una ley “extraña, según la cual entre menos trabaja la gente más consume”. De manera que el trabajo mismo, “forzado a adaptarse a los usos y las necesidades que la conversación, la

¹.- *Ibid*, p. 169-170.

².- “En el empleo de sus ocios, como en el ejercicio del trabajo, el hombre es imitativo... pero en la elección y la combinación de los modelos que cumplen sus ocios, el individuo expresa mejor su originalidad íntima que en su obediencia a las costumbres, a los reglamentos, a los modos, que le impone su género de trabajo. El acrecentamiento progresivo de la parte del ocio, en la distribución de las horas de la jornada, marca entonces y mide el progreso de la imitación libre y original sobre la imitación chata y obligada”. *PE*, I, p. 120.

³.- *Ibid*, p. 120.

⁴.- *Ibid*, p. 169.

⁵.- *Ibid*, p. 122.

comunicación verbal de los espíritus, y la lectura de libros o de periódicos modifican sin cesar, está dirigido, en su transcurso, por el ocio”¹.

Si, desde el punto de vista de la *valoración de las fuerzas*, el *trabajo* y los *ocios* no se oponen, entonces el *derecho a la ociosidad* se convierte, en la economía tardiana, en una de las condiciones de la invención y de la cooperación. Podemos así integrar a Lafargue, el yerno de Marx, entre los teóricos de la producción.

Desde ese punto de vista, la subjetividad moderna no puede ser reducida exclusivamente al trabajo, puesto que está cogida en un devenir “nómada y turista”² que tiene en las vacaciones, “reposo muy agitado pero muy instructivo”, su temporalidad, y en los “viajes a las ciudades de provincia, al mar, al extranjero” sus ocupaciones³. La psicología tardiana del nómada y del turista, que anticipa el advenimiento de la sociedad de consumo, es profundamente diferente de la del hombre de las fiestas, pues “las vacaciones (como los domingos) no conmemoran nada, no celebran nada, dispersan o aíslan a los individuos en lugar de reunirlos, son consideradas un reposo saludable más bien que un gozo fortificante y tónico”⁴.

Cooperación y gozo

Esta concepción de la producción es verdadera si la productividad es definida por la *combinación* y la *asociación* de las fuerzas (o su capacidad de invención, expresiones que, lo sabemos, son sinónimos); por su colaboración en función de volver *co-productiva* la acción de una fuerza sobre otra. Es por su capacidad de *actuar juntos* (“agruparse para colaborar”), de aumentar su potencia adaptándose, es decir sustituyendo las oposiciones entre fuerzas por su cooperación, que el progreso económico tiene lugar. Entonces es la *acción común*, el *espíritu de combinación*, la *capacidad de agenciamiento* las que se expresan en la invención o en la cooperación, las que crean algo nuevo, un excedente.

Tarde retoma por su cuenta la afirmación del actuar conjuntamente de Tocqueville, para quien “sin ideas comunes, no hay acción común y, sin acción común, existen hombres, pero no cuerpo social”⁵.

El *actuar conjuntamente* puede expresarse en el *trabajo*⁶, de la misma manera que en la conversación, en el consumo o aún en los *ocios* y en las *fiestas*.

La distinción entre invención e imitación no remite solamente a una diferencia entre fuerzas activas y fuerzas pasivas. Remite también a otra distinción fundamental que califica el desarrollo de la subjetividad: “Inventar, es un gran gozo, trabajar siempre es una pena”⁷.

¹.- *Ibid*, p. 123.

².- *PE*, II, p. 337.

³.- El turismo es hoy en día la primera industria mundial.

⁴.- *PE*, I, p. 279-280.

⁵.- *LI*, p. 334.

⁶.- Igualmente la organización del trabajo en la gran empresa debe ser leído desde el punto de vista de la “cooperación” y de sus capacidades de expresión, es decir desde el punto de vista de la “simpatía” que los trabajadores desarrollan por sí-mismos y no desde el punto de vista de los servicios o las utilidades que rinden. “Se anudan allí (en la gran fábrica [NDA]) lazos de camaradería de otra naturaleza, pero donde la fuerza no es dudosa. Podemos aquí verificar la idea de que el verdadero fundamento de la unión social debe, más bien, buscarse en la similitud adquirida por los individuos que en los servicios que prestan. Pero, en verdad, ellos no pueden dar un gran servicio más que si se reúnen para asemejarse de entrada y fortalecer su simpatía natural ejerciéndola, sea por el trabajo en común, sea, aún mejor, por el placer y el consumo en común, dos cosas conexas tanto en el grupo campesino antiguo como en la gran industria moderna”. Si hay una diferencia entre el trabajo y los ocios, esta concierne a la forma y las finalidades de la acción colectiva, las coacciones y las virtualidades de los diferentes tipos de cooperación. Según Tarde, en efecto, para los trabajos, los hombres “se entre-sirven”, mientras que “para sus ocios, para sus fiestas y juegos, ellos se unen en un acuerdo verdaderamente libre y verdaderamente social, se entre-complacen”.

⁷.- *LGS*, p. 478.

En cada actividad, sea material o inmaterial, Tarde distingue entre el gozo que se expresa en la invención y la cooperación, y la tristeza que se expresa en el trabajo de repetición. La dinámica del fenómeno económico no encuentra su explicación exclusivamente en la sed de enriquecimiento, ni porque evita el dolor o en la búsqueda del placer, sino más bien en el esfuerzo continuamente renovado de evitar la tristeza de la reproducción y aumentar el gozo de la invención, reducir la necesidad del trabajo y aumentar la libertad de la cooperación.

El último resorte del fenómeno económico reside en la dinámica subjetiva del actuar conjuntamente en función del “beneplácito, del agrado positivo, *visto* directamente”. La razón de ser de la acción inventiva y cooperativa, tanto en el trabajo como en los ocios, es la de *expresar* la alegría social (“que hay que distinguir de su forma privada”). “Pues la alegría, es esto precisamente; es *estar unidos* y *actuar conjuntamente* para simpatizar, para fraternizar. Quien dice sociedad dice alegría; la alegría es la flor natural de la sociabilidad”¹.

La “diferenciación de la diferencia” encuentra así una medida y una calificación en la alegría social de actuar conjuntamente. La asociación, aún en la organización obrera, no tiene como meta principal la defensa de los intereses sino la de expresar la *alegría*, el *actuar conjuntamente*. Allí donde hay sufrimiento y explotación, como en la gran industria, la cooperación, la acción conjunta, introduce la alegría en la acción.²

Tarde ve en la alegría una *fuerza económica* fundamental: el rol psicológico de la *alegría* es el de acrecentar la potencia de la fuerza, aumentar su capacidad de actuar; la *tristeza*, al contrario, implica la disminución de esta fuerza. Tarde explica entonces la dinámica económica por la lucha entre las pasiones alegres y las pasiones tristes: el aumento de cualquier fenómeno económico expresa no sólo una victoria lograda por una fuerza contra otra fuerza, sino también una victoria de las *pasiones alegres* sobre las *pasiones tristes*. “Añadamos que, si el consumidor pasa permanentemente de dilataciones a contracciones alternativas de sus gastos, la tendencia a dilatarlos, en suma, termina por arrastrarlo, *la alegría triunfa sobre la tristeza, la esperanza sobre el desespero, la confianza sobre el temor*. Así el tren de vida va elevándose sin cesar, poco a poco, a través de sus oscilaciones”³.

En realidad, es el concepto mismo del trabajo, y más generalmente el concepto de acción, el que es aprehendido de manera radicalmente diferente por la economía política y por Tarde. Este último deduce de su ontología *positiva* de las fuerzas psicológicas una ley social que enuncia de esta manera: la acción envuelta en el trabajo, pero, en general, cualquier acción de las fuerzas psicológicas, contempla la “adquisición de la alegría más bien que la exención del dolor”.

Ahora bien los economistas y los sociólogos rehúsan tomar en cuenta los efectos económicos de la alegría que consideran como despreciables y frívolos. Esta actitud no es, para nada, anodina. Muestra muy profundamente su concepción de la naturaleza del alma humana. La economía política y la sociología son ciencias morales por las cuales la acción del hombre esta fundada sobre la *falta*, la *ausencia*, el *sufrimiento*. La acción humana tiende entonces, al contrario de la ciencia social de Tarde, a la “exención del dolor y no a la adquisición de la alegría”, lo que signa la empresa del pensamiento teológico-político sobre las ciencias sociales.

¹.- Gabriel Tarde, “Rôle social de la joie”, *Revue bleue*, nro. 2, enero de 1903, p. 33.

².- Si, de una parte, la gran industria se apropia la forma colectiva de la cooperación, de otra parte ella crea las condiciones para su intensificación.

³.- *PE*, II, p. 167. subrayado del autor.

“Me parece, al leerlos, que todas las necesidades de los hombres sean negativas, que tengan por objeto la supresión de un sufrimiento, tal como el hambre, la sed, el frío, la naturaleza orgánica –o bien esas otras privaciones de naturaleza intelectual: la ignorancia, por ejemplo. Pues el confort, única meta de la vida desde este punto de vista, es un compuesto de todos estos placeres negativos. ¿Es verdad, como lo quiere Schopenhauer, que sólo el dolor es real, que el placer no es nada más que su ausencia, su negación, su exención?”¹.

El evolucionismo en economía y lo virtual

Una de las más importantes revoluciones científicas de la modernidad está representada por el concepto de evolución. Tarde hace de este concepto un instrumento fundamental para la crítica de la ciencia económica. Pero esta crítica incluye también a Darwin y su teoría de la evolución.

La psicología económica es una teoría del cambio y de la invención, mientras que la ciencia económica es una teoría del equilibrio. Todas las veces que esta última intenta explicar el cambio, hace referencia directa o indirectamente al evolucionismo. ¿La evolución de lo viviente puede alimentar la teoría de la invención que le hace falta a la ciencia económica? Si piensa encontrar en los evolucionistas, y principalmente en Darwin, lo que le falta, se equivoca.

“En efecto, los economistas que hacen del trabajo, es decir de una de las ramas de la imitación, el único agente de los progresos sociales, reproducen en sociología el punto de vista biológico de Darwin que hace de la generación ordinaria el único factor del progreso vital. Al igual que esos economistas, podemos verlo fácilmente, desconocen aquí la parte capital de la invención, fuente intermitente y múltiple del trabajo continuo, también Darwin tiene la culpa, nos parece, al omitir la acción preponderante de un *factor* que reside en la intimidad infinitesimal, por así decirlo, del elemento viviente, y que es o parece ser en los hechos ordinarios lo que un descubrimiento es a las ideas recibidas, lo que un trazo de genio es a una jornada de obrero”².

Por otra parte, según Tarde, habría que leer la relación entre evolucionismo y economía política en el sentido inverso, pues es Malthus y toda la escuela de Manchester las que han inspirado a Darwin la virtud mágica atribuida a la “conurrencia sea vital, sea industrial” de la lucha por la vida. Y es la economía política quien le ha inspirado el utilitarismo³, del que está afectado su evolucionismo. Un Smith y un Bentham naturalistas: eso es Darwin para Tarde.

¹.- Hoy en día, una nueva corriente psico-patológica del trabajo funda sobre el “sufrimiento” el paso de la “psico-patología del trabajo a la psico-dinámica del trabajo”. Para esa nueva corriente, el placer en el trabajo, cuando se lo toma en cuenta, es definido como en Schopenhauer: ausencia del sufrimiento. “El sufrimiento está, entonces, en el origen mismo de la movilización, es inclinación y tensión hacia el actuar, es de la esperanza de poder liberarse de él que nacen, gracias, precisamente, a las gratificaciones previstas del trabajo, el desarrollo y la movilización subjetiva en el trabajo. En ausencia de esta esperanza, deviene patógeno. Al contrario, si se puede transformarlo, esto cambia todo, a tal punto que la gente puede a veces sentirse mejor después de haber trabajado. Frente al sufrimiento, hay una desigualdad en la sociedad que es alucinante”. Christophe Dejours, *Le travail entre subjectivité et rapports sociaux*, no editado, p. 51.

².- Gabriel Tarde, “Darwinisme naturel et darwinisme social”, *Revue philosophique*, t. XVII, 1884, p. 617.

³.- ¿En qué sentido Tarde puede hablar de un Darwin utilitarista? El utilitarismo biológico de Darwin “se desvela por explicar la formación de la naturaleza viviente, haciendo abstracción de cualquier consideración estética [...]; yo creo que es más exacto y más verdadero definir útil lo que ha dejado de ser bello” (*Id.*, p. 628) Cualquier utilidad “pende” de una inutilidad superior. Darwin piensa, como Bentham y los filósofos ingleses –que Nietzsche critica en su obra *La genealogía de la moral*–, que es la utilidad la que explica el origen y la constitución de los vivientes. Darwin aplica esta lógica utilitarista cuando afirma que son las funciones del organismo quienes han destinado sus órganos. “¿No sería más verdadero decir que son originariamente los órganos inesperados y hasta entonces inútiles quienes las han suscitado?”, *Ibid.*, p. 619.

Darwin ve las innovaciones de la vida en la generación ordinaria y en “el apilamiento de repeticiones biológicas”. Pero, ¿cómo podría nacer lo heterogéneo de lo homogéneo? ¿Cómo podría nacer una diferencia de una repetición, cómo podría surgir una invención de su difusión? Es presuponiendo que la repetición es ella misma ocasión de eclosión de una diferencia interna, de una fuerza de diferenciación, que ni la acción de una fuerza exterior ni las condiciones del medio o del contexto pueden explicar. Las repeticiones solamente pueden concurrir a dirigir esta heterogeneidad fundamental, este “desconocido que reside en la intimidad infinitesimal” de lo viviente.

“En conflicto con la fuerza que tiende a conservar los tipos vivientes, las teorías transformistas imaginan una fuerza diversificante, que no saben donde colocar. En general la dispersan en el afuera, en los accidentes del clima, del medio, de la alimentación, del crecimiento, y rehúsan reconocer en el seno de los organismos una causa interna de diversidad”¹.

Según Tarde, no es poco a poco y por transiciones continuas y continuadas, como lo afirma Darwin, que se produce el paso de una forma viviente a otra. La “continuidad superficial e ilusoria disimula una discontinuidad fundamental”². Esta discontinuidad fundamental viene de la fuerza interna de diferenciación a la cual Tarde subordina la acción de las fuerzas exteriores.

Tarde reprocha a Darwin el querer explicar el cambio a la luz de las acciones de fuerzas *actuales*, es decir a la luz de “solamente agentes y fuerzas conocidos por nosotros”. Pero lo real que nos es dado a conocer sólo es explicable “relacionado con la inmensidad de posibles”. “Lo actual sólo es una parte infinitesimal de lo real”³, lo “realizado parece ser sólo un fragmento de lo realizable”.

Si nosotros consideramos solamente los agentes y las fuerzas conocidas o conocibles, nos privamos precisamente de la fuente principal del cambio: lo virtual. Este último entra a justo título en la definición de la naturaleza de las relaciones entre fuerzas, porque lo *real* desborda ampliamente lo *individual* y lo *constituido*.

Cada elemento, por infinitesimal que sea, y cada relación entre elementos, por infinitesimal que sea, tiene una existencia actual y virtual. Las fuerzas y las relaciones entre fuerzas son fuentes reales de existencia, pero también condicionales. “Estando dadas esas virtualidades, nosotros no podemos afirmar la necesidad efectiva de los fenómenos que resultan de su encuentro sin afirmar al mismo tiempo la necesidad de otros fenómenos que quizá no han sido y nunca serán, pero que habrían sido si hubiesen tenido lugar otros encuentros”⁴.

Lo virtual, que representa la existencia condicional de todo, constituye, según una bella definición de Tarde “más allá de la vida y el encadenamiento de las realidades, una vida silenciosa, un encadenamiento apacible de posibilidades. Esta muchedumbre infinita de certidumbres condicionales [...] avanza un grado hacía la existencia cada vez que un nuevo elemento de ese todo complejo llega a realizarse, o se aleja cada vez que uno de los elementos ya reunidos perece; y nada es más agitado que el destino de esas sombras poblando el reino de la vida”⁵.

La heterogeneidad tiene su origen en el hecho de que cada fuerza no es simplemente una totalidad, sino también una virtualidad. Cada fuerza y cada relación están siempre en

¹.- MS, p. 94.

².- Gabriel Tarde, “Darwinisme naturel et darwinisme social”, *Revue philosophique*, t. XVII, 1884, p. 622.

³.- LGS, p. 25.

⁴.- *Ibid*, p. 256.

⁵.- *Ibid*, p. 256.

un equilibrio inestable¹. La fuerza es a la vez igual a sí misma, existencia de la que debemos afirmar la necesidad efectiva, y virtualmente diferente de sí misma, existencia de la que debemos igualmente afirmar la necesidad condicional.

“La diversidad, y no la unidad, está en el corazón de las cosas”², esta diversidad no es lógica, como en la dialéctica hegeliana, sino real.

El cambio puede explicarse presuponiendo en el fondo de todo ser “elementos heterogéneos, caracterizados, originales, de las singularidades individuales, sin las cuales nada se explica”³.

Los agentes del cambio darvinianos están desprovistos de lo innato propio, de independencia rebelde y de autonomía. Ellos carecen, como los individuos del individualismo metodológico, de singularidades y de virtualidades. Cualquier teoría del cambio implica entonces una teoría del *afuera*, porque inventar significa colocarse fuera de lo que está individuado; inventar significa colocarse en una dimensión suprasocial respecto de los hábitos y las rutinas constituidas. Cualquier teoría de la invención debe tomar en cuenta esta dimensión atemporal, extrasocial, pues si sólo hubiese lo social, o lo biológico, nunca habría cambio. A las circunstancias del afuera de la teoría evolucionista, Tarde le opone un afuera universal: lo virtual.

Invención y virtual

Una teoría de la invención no puede concebirse como la economía de la categoría de lo virtual. Si queremos comprender las invenciones reales, no hay que perder de vista lo infinito de las invenciones posibles.

La invención asume todo su sentido y su potencia porque actualiza las virtualidades que constituyen la agitación caótica que dobla el cuerpo y el mundo. Las invenciones, actualizando virtualidades desconocidas y profundamente incognoscibles “antes de su realización, aún para una inteligencia infinita”, hacen brotar de las profundidades del ser, a la superficie fenomenal, reales nuevos imposibles de prever por adelantado.

Esta concepción de la evolución fundada sobre lo imprevisible, sobre el azar, sobre la acción de pequeñas diferencias y de pequeñas causas y sobre la potencia de creación del tiempo, constituye, en el cambio de siglo en Francia, un patrimonio común de diferentes autores que innovan profundamente en dominios tan diferentes como la música, la pintura, la filosofía y la literatura. También es compartida por Henri Poincaré y Jacques Hadamard, los iniciadores de la teoría matemática de los sistemas dinámicos, de donde se inspiran las teorías contemporáneas del caos. La teoría de la evolución conoce una bifurcación esencial alrededor de 1900, de la cual continuamos explotando los efectos⁴.

¹.- Gabriel Tarde, “Darwinisme naturel et darwinisme social”, *Revue philosophique*, t. XVII, 1884, p. 623.

².- *MS*, p. 78.

³.- *LSG*, p. 265.

⁴.- A la muy bella reconstrucción, por parte de Michel Serres, de la atmósfera intelectual de Francia en el cambio de siglo y de sus protagonistas, hay que añadir sin duda a Gabriel Tarde, que anticipa y acompaña esta eclosión. “Bergson va más lejos que Poincaré, Duhem o Hadamard en quienes los esfuerzos solamente habían llegado precedentemente a mostrar las insuficiencias de la previsión completa y el número inesperado de trayectorias resultantes de la experiencia real [...]. Desde la entrada del siglo, en Francia, la ciencia le da un lugar, por curvas y planos, a los primeros resultados de lo que llamamos ahora, en efecto, la teoría del caos; la epistemología enuncia, en ese caso, las condiciones de la experiencia, y la filosofía medita sobre el determinismo, sobre el tiempo y la imprevisibilidad, todos estos cálculos y conceptos hacen del fin de ese siglo nuestro pan cotidiano [...], podemos leer, comprender y dominar su inicio gracias a los resultados de su terminación. El relato de Proust caminando hacia el tiempo perdido, entre otros textos, los cuadros de los impresionistas, la música (el trayecto imprevisible de melodías liberadas del corsé del metrónomo: Ravel, Fauré, Debussy, Poulenc, etc.) habían precedido, seguido o acompañado esta visión completa de un mundo tan nuevo hacia 1900, como usual es hoy en

Como en Bergson, otro gran autor de este corto período fundador, la fuerza interna, que Tarde califica de desconocida esencial, no tiene nada de místico o de misterioso. Está definida así porque es incognoscible antes de su actualización¹. Es, a la vez, una fuerza de selección y de *constitución* que hace, cada vez, bifurcar el sendero evolutivo. “Cualquier invención que nace es un posible realizado, entre mil posibles diferentes, quiero decir entre los necesarios condicionales que la invención madre, de donde deriva, llevaba en sus flancos; y, apareciendo, vuelve imposible en adelante la mayor parte de esos posibles, pero vuelve posible una muchedumbre de otras invenciones que hasta hace poco no lo eran”².

La selección darvinista actúa, según Tarde, después de la eclosión del tipo viviente, mientras que la invención ha actualizado la realidad condicional de las fuerzas y de sus relaciones. Tiene el “rol eminente de mantener la pureza del ser, suprimiendo el lujo de las variaciones individuales que tienden a sobrecargarla o a refundirla peligrosamente”³. Tiene, entonces, una función conservadora y no innovadora. Opera como un agente de estabilización. La verdadera selección es la que se opera por la invención.

“Ese paso de lo posible a lo real es doblemente selectivo: de una parte negativamente, puesto que equivale a rechazar hacía el dominio de lo imposible algunas combinaciones anteriormente posibles; de otra parte positivamente, porque ilumina de nuevo el conjunto de las combinaciones en adelante ofrecida a las elecciones humanas, definiendo así otro sistema de posibilidades”⁴.

No es solamente el darwinismo, sino toda la concepción de la ciencia como actividad del descubrimiento de las leyes necesarias y universales, de las que los economistas y Marx están profundamente imbuidos, la que entra en crisis a fines del siglo XIX. La concepción tardiana de la evolución económica, dependiendo de una multiplicidad *infinita* e *infinitesimal* de pequeñas causas, las pequeñas diferencias (Poincaré), actuales y virtuales, se libera de la coacción del drama único, capital/trabajo, y representa así una ruptura radical respecto del paradigma marxiano y del paradigma de la economía clásica y neo-clásica. El proceso de evolución económica, como la evolución de lo viviente, ni está predeterminado ni es previsible, lo que no significa que sea ilógico o ininteligible⁵.

día. Quedaba, queda todavía, por pensar los nuevos modelos consecuentes de la historia. Después de Bergson, Péguy lo hizo.” Michel Serres, *Éloge de la philosophie en langue française*, París, Fayard, 1995, p. 197-198.

¹.- Tarde utiliza los conceptos de virtual y de posible como sinónimos. Pero si queremos permanecer fieles a su definición de la invención como “desconocido esencial”, como “incognoscible antes de su actualización”, hay que distinguir entre virtual y posible. Este último es, en efecto, algo ya conocido que solamente se trata de realizar, algo que ya está sometido a la medida de lo que es (ver la distinción de virtual y de posible en la obra de Bergson). Los paradigmas de lo posible y de lo virtual remiten a concepciones de la evolución, del tiempo y de la diferencia radicalmente diferentes. Paul Veyne expresa así esta diferencia sobre el terreno de la acción histórica: “el espíritu de seriedad hace que, desde Marx, nos representemos el devenir histórico o científico como una sucesión de problemas que la humanidad se plantea y resuelve, mientras que evidentemente, la humanidad actuante y sabia olvida permanentemente cada problema para pensar en otra cosa; y el realismo sería menos preguntarse: ¿cómo terminará todo? que preguntarse ¿esta vez qué inventarán?”, Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Ed. du Seuil, París, 1983, p. 49. En español: ¿Creyeron los griegos en sus mitos?, Editorial Plural, 1999.

².- *LI*, p. 49.

³.- Gabriel Tarde, “Darwinisme naturel et darwinisme social”, *Revue philosophique*, t. XVII, 1884, p. 629.

⁴.- Bruno Karsenti, presentación a *Les lois de l'imitation*, París, Kimé, 1993.

⁵.- Michel Serres utiliza la concepción bergsoniana de lo virtual y su proceso de actualización, profundamente incognoscibles “antes de [su] realización aún para una inteligencia infinita” (Tarde), para explicar la nueva concepción del determinismo y de la libertad que la filosofía de la diferencia vuelve posible: “sabemos, en efecto, por qué afirmamos, en adelante, que un fenómeno permanece determinado, o determinista, si bien es impredecible. ¿Qué quiere decir esto? Que antes de que tenga lugar, nadie puede prever su comportamiento; pero que después de ese desarrollo, todo el mundo puede describirlo como evidencia y demostrar que se conduce siguiendo las causas y las leyes; que entonces lo imprevisible *parte ante* permanece compatible con el determinismo *a parte post*. El caos salva el determinismo por el movimiento retrógrado de lo verdadero (Bergson [NDR]).”, Michel Serres, *op. cit.*, p. 198.

El concepto de vida (y de viviente) en Tarde no le debe nada a la moda evolucionista de su época, que concibe esas categorías bajo la forma *biológica* o bajo la forma *orgánica*. Hay un vitalismo en Tarde, pero está fundado sobre un concepto de vida que remite a la diferencia, a lo virtual. Podríamos igualmente hablar de “sobre-vida” en el sentido dado por Nietzsche al super-hombre. Un super-vitalismo, pues lo propio de la vida es precisamente franquear su forma orgánica y biológica. “Diríamos que la vida, abriéndose, busca, ante todo, emanciparse, fuera de sí misma, romper su propio círculo, y no tiende a florecer más que para marchitarse; como si nada le fuera más esencial que, como quizá a cualquier realidad, sobrepasar su propia esencia”¹

Evolucionismo y apropiación

“Avere o non avere, questo è il problema.”
Carmelo Bene

A partir de esta concepción de la fuerza diversificante, Tarde pone en discusión el concepto de adaptación de la teoría evolucionista. Según Tarde, la adaptación creciente de lo viviente con el medio exterior, por la cual los evolucionistas describen los procesos de constitución del individuo, debe considerarse como un medio momentáneo y no como “el punto de mira de la vida”. La adaptación a la cual el evolucionismo intenta volver es una cosa secundaria, un medio y no una meta.

“¡Como es que se conoce tan poco el carácter entero, dominador, intolerante de la vida, que se le presta la humilde tendencia a plegarse a las circunstancias, a hacerse cualquiera en todos, a acomodarse, a suavizarse, y esclavizarse! Sin duda ella es astuta, *callida est natura*, pero como lo era Napoleón. El ser viviente tiende a apropiarse el mundo y no a apropiarse del mundo”².

Todo posible tiende a realizarse y toda realidad, una vez constituida, tiende a universalizarse y no a adaptarse. Si encuentra otras fuerzas, no quiere “apropiarse de los seres exteriores, sino apropiárselos”. Si se adapta, como dicen los evolucionistas, es para desplegar mejor su estrategia de conquista. La fuerza interna de la que habla Tarde está animada por el tener. Existir es, de entrada, diferir y no persistir en su ser o “perpetuarse sin fin”. La meta de cualquier diferenciación es la propiedad, la dominación, el sometimiento de las fuerzas exteriores. Así en la teoría tardiana constitución es sinónimo de apropiación.

“La posesión es, sin embargo, un hecho universal, y no hay término mejor que el de adquisición para expresar la formación y el crecimiento de un ser cualquiera. Los términos de *correspondencia* y de *adaptación*, puestos de moda por Darwin y Spencer, son muy vagos, bastante equívocos, y sólo captan el hecho universal desde afuera”³.

Las variaciones darvinianas son sólo divergencias sin meta, fantasías desordenadas, rebeliones sin programa.

El proceso de creación solo es explicable por un cambio en la naturaleza de las relaciones de apropiación entre las fuerzas, de manera que la filosofía tardiana del tener constituye la clave de bóveda de la dinámica innovadora y cooperadora. Según Tarde, en efecto, la sociedad se constituye y evoluciona por sus relaciones de posesión. Las fuerzas se sostienen por medio de la posesión, de mil maneras diferentes. El tener, y no el Ser, es la

¹.- *LI*, p. 58.

².- *OU*, p. 160.

³.- *MS*, p. 89.

“piedra filosofal por descubrir” para dar cuenta del origen y de la constitución de los valores.

En *Monadologie et Sociologie*, texto que -entre todos los escritos por Tarde- expone mejor esta dinámica del tener, la heterogeneidad de las fuerzas se funda en la diversidad de la capacidad de poseer. La cooperación y la transformación, la constitución y la diferenciación de las mónadas se explican por la fuerza de apropiación. “Cada una de ellas saca el mundo de sí, ese que capta mejor. Hacen parte las una de las otras, pero pueden pertenecerse más o menos, y cada una aspira al más alto grado de posesión de su concentración gradual; igualmente pueden pertenecerse de mil maneras diferentes, y cada una de ellas aspira a conocer nuevas maneras de apropiarse sus semejantes. De ahí su transformación. Se transforman para conquistar”¹.

La constitución y la evolución de todo fenómeno se explican “por las propiedades y no por las entidades”. En la relación decepcionante de la sustancia con el fenómeno, la teoría social de las fuerzas psicológicas sustituye la relación de propietario a propiedad. La categoría de propiedad se comprende literalmente como un proceso de sujeción y de apropiación de otras fuerzas. “[...] la verdadera propiedad de un propietario cualquiera es un conjunto de otros propietarios; que cada masa, cada molécula del sistema solar, por ejemplo, tiene como propiedad física y mecánica no palabras tales como lo extenso, la movilidad, etc., sino todas las otras masas, todas las otras moléculas”². De la misma manera, el proceso constitutivo del hombre y de la sociedad debe ser descrito de entrada como un proceso de posesión.

A la filosofía del Ser, de la cual el sistema hegeliano puede considerarse como el último avatar, como lo hemos subrayado en la introducción, Tarde opone una dinámica social fundada sobre las “dos ideas de ganar y de perder, de adquisición y de despojo”, de propiedad y de propietario. Las relaciones entre fuerzas se expresan por la lógica de la apropiación y de la propiedad. Los elementos subjetivos que constituyen la esencia del fenómeno económico son los de los agentes en los que la acción se “revela a nosotros como un cambio aportado a la naturaleza de su posesión”.

La filosofía política que acompañó la ascensión de la burguesía, hizo de la fuerza de posesión la esencia del hombre, y la esencia de sus relaciones, así como la fuente de la dinámica constitutiva de la sociedad. La teoría tardiana del tener remite directamente y explícitamente a esta filosofía y a esta psicología del siglo XVII, interpretados como una teoría política y antropológica de la apropiación. El libro de C.B. Macpherson, *The political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, resume así los axiomas del individualismo posesivo; el individuo es libre porque es propietario de su persona y de sus capacidades; la esencia del hombre consiste en el hecho de no depender de la voluntad del prójimo; su libertad está en función de lo que posee. Así la sociedad es percibida como una masa de individuos libres e iguales en derecho que acrecientan su poder por la reconversión en ventaja propia, a través de la apropiación, de una cantidad de poder del prójimo. Macpherson hace énfasis en que los fundamentos del individualismo posesivo, del que los enunciados más coherentes se encuentran en Hobbes, se explicitan en una sociedad mercantil donde el poder encarnado en cada persona se expresa por el trabajo (la energía y la habilidad de cada individuo) y donde la transferencia y la acumulación del poder se hacen para el mercado. Las variantes liberales o autoritarias de ese modelo son menos importantes que el hecho de que agencia, bajo la potencia de apropiación, la libertad de las acciones individuales (que se expresa fundamentalmente por el trabajo), un modo objetivo

¹.- *Ibid*, p. 93.

².- *Ibid*, p. 88.

de coordinación (el mercado) y un régimen de propiedad exclusiva. Tarde sigue siendo fiel a la calificación de las fuerzas por la apropiación, pero al hacer de la invención y de la cooperación (y no del trabajo) el principio activo, se ve obligado a redefinir a la vez el modo de coordinación y el régimen de propiedad, más allá del mercado y de la apropiación exclusiva.

La ruptura tardiana

Tarde pone en el centro del análisis del fenómeno económico, no el trabajo o la utilidad, sino la vida como diferencia, heterogeneidad, y su potencia de invención como dinámica de la cooperación entre cerebros. El deseo y la creencia, como relaciones inter-cerebrales, deshacen la comprensión del ser por el principio social como en Durkheim, al igual que por el principio vital¹ como en Darwin, o por el principio económico de los economistas y los marxistas.

¿Qué más ininteligible para la economía clásica que hacer de la fuerza-inventión y de los gastos improductivos el fundamento de la producción? ¿Qué más extraño al pensamiento utilitarista y neoclásico que fundar la utilidad sobre una inutilidad básica fundamental, sobre “el rasgo único y en fuga [...] que diverge, como la más inútil de las flores, del medio de las utilidades y de los principios en gestación laboriosa, y que no es por eso, menos, su explicación”²?

Y ¿qué más innovador que explicar el cambio social a partir de una dimensión extra-social, que estremece violentamente, a la vez el holismo y el individualismo metodológico, pues ni lo individual, ni lo colectivo agotan la multiplicidad y heterogeneidad del ser?

La vida humana es así doblada de una vida inhumana, con la cual se confronta con su indeterminación fundamental básica y sus virtualidades infinitas.

¹ .- “Yo me pregunto: ¿qué ventaja encontramos, bajo el pretexto de depurar la sociología, en vaciarla de su contenido psicológico y viviente? Entonces se parece a la búsqueda de un principio social donde la psicología no entra para nada, creado expresamente para una ciencia artificialmente hecha, y que me parece todavía más quimérica que el antiguo principio vital.”, *LGS*, p. 63.

² .- *LGS*, p. 52.

El sintagma: economía política

La emancipación de la economía respecto de la filosofía designa el acto de nacimiento de teorías que no llegan a dar una explicación unitaria de la dinámica de la sociedad. La aprehensión separada de las acciones económicas y de las acciones ético-políticas remite a principios de coordinación específicos que son incomparables entre sí. La coordinación de las acciones económicas está asegurada por el mercado y por las leyes del valor, mientras que la coordinación de las acciones ético-políticas es realizada por las instituciones, las representaciones colectivas, las convenciones. Esta dificultad es claramente percibida en la época de Adam Smith.

La renovación de los estudios smithsonianos ha mostrado que el filósofo escocés no debe ser considerado como el padre de la economía política, sino como el último gran autor que intenta conjugar ética, economía y política, en una situación en la cual este agenciamiento se muestra cada vez más problemático porque la economía pretende cubrir el conjunto del espacio público¹.

En la crisis que atraviesa la economía política a fines del siglo XIX, la reflexión de Tarde nace de ese agenciamiento problemático entre ética y economía política. ¿En que condiciones podemos pensar y reconstruir una teoría general del valor?

Tarde, haciendo del análisis del fenómeno económico una teoría de la valorización de las fuerzas psicológicas, pudo recuperar el sentido original del sintagma “economía política”. El sentido que nosotros le atribuimos hoy nos hace olvidar completamente la extraordinaria novedad que ha representado en el momento de su aparición: la integración de la *economía* (como gobierno de la familia – *oikos*= casa y *nomos*= ley) y de la *política* (como gobierno de la *polis*). “Economía política” reúne al hombre como simple viviente que tenía su lugar de expresión en la gestión de la casa y el hombre como sujeto político que tenía su lugar de expresión en la ciudad. El sentido del sintagma “economía política” conjuga lo que, en la tradición antigua y en la tradición política de la modernidad, estaba separado: la *vida natural* y la *vida política*, *zoé* y *bios*.

La ciencia política ha fallado completamente en la realización del programa contenido implícitamente en su definición: elaborar una nueva teoría de la constitución de la sociedad. El marxismo, elevando la separación de economía y sociedad a principios metafísicos (ser y conciencia, estructura y superestructura), sigue siendo igualmente incapaz de repensar el agenciamiento entre economía y ética.

Tarde intenta pensarlo partiendo del proceso de constitución inmanente de las fuerzas psicológicas. La operación de Tarde es, a la vez, simple y radical: se trata de transferir la *psicología* y la *antropología* de la filosofía política, tal como ha sido elaborada, de Hobbes a Adam Smith, sobre el terreno del análisis económico, modificándolos profundamente. Las modalidades de la acción de las fuerzas psicológicas (deseos y creencias) están definidas, de una parte, como en Hobbes, por el deseo apropiativo y, de otra parte, como en el *Traité des sentiments moraux* de Smith, por la simpatía. Las fuerzas se *oponen* según la lógica del

¹.- Adelino Zanini, *Adam Smith*, Milan, Bruno Mondadori, 1997.

tener y se adaptan según la lógica de la composición simpática. Pero, contrariamente a las teorías de Hobbes y de Smith, esas dinámicas no actúan ni en el interior de una teoría del *contrato social* ni al interior de una teoría del *mercado*. De una parte, la fuerza del deseo apropiativo, de los conflictos y de los acuerdos que derivan de allí, ya no es aprehendida o dominada sobre la base de la distinción hobbesiana entre estado de naturaleza y sociedad civil. De otra parte, Tarde rechaza la *mediación* smithniana entre virtud e interés, entre simpatía y mercado, indispensable a la economía política naciente, para legitimar la *autoridad* y la *obligación* que la teoría del contrato ya no podía fundar frente al progreso de la economía. Las fuerzas psicológicas se oponen y se adaptan al interior de un campo social desterritorializado: el cerebro colectivo.

El “sistema socio-económico del trabajo y de las necesidades” debe traducirse en una nueva ciencia de las pasiones. La acción inter-psicológica define diferentemente las condiciones de posibilidad de lo político y de lo económico y su agenciamiento: lo político, lejos de identificarse con la acción del estado; y lo económico, lejos de definirse por la acción de los egoísmos individuales coordinados por el mercado, se constituyen a partir de la dinámica de las fuerzas psicológicas.

Tarde considera así a la economía como una ciencia moral, una ciencia de la constitución de la sociedad. Es lo que la escuela de la regulación y la economía de las convenciones están descubriendo. Ellas parecen tímidamente querer recomponer la división entre sociología y economía, integrando el individualismo metodológico con la producción de normas y de reglas sociales, y agenciando el contrato económico en la dinámica institucional, sin, sin embargo, elaborar una nueva teoría de la constitución de la sociedad.

La oposición de las fuerzas y la “economía política heterodoxa”

Aglietta y Orléan, dos eminentes representantes de lo que en Francia se llama economía política heterodoxa, formulan frente a las teorías del valor de la economía política una crítica que, en su enunciado programático, recorta el proyecto de Tarde. Ese programa remite a la crítica fundamental que Tarde dirige a la economía política, la de ser una ciencia normativa.

Esos dos autores resumen en el concepto de *fantasma de la homogeneidad* la necesidad, para toda la teoría del valor, de presuponer la existencia de “una ley primera, la racionalidad de los agentes o el primado del trabajo”¹. La teoría del valor-trabajo reduce la heterogeneidad de los objetos económicos a la *homogeneidad del tiempo* de trabajo, mientras que la teoría del valor-utilidad afirma la homogeneidad *a priori* de las elecciones de los individuos. Este planteamiento en la base de toda la teoría del valor, sea objetiva o subjetiva, deriva del hecho de que la economía política tiene horror por la diferencia.

“¡Si la naturaleza física clásica siente horror de la vida, la naturaleza humana neo-clásica siente horror de la diferencia! La homogeneidad de todos los sujetos está garantizada en su deseo puesto que contemplan todos, independientemente los unos de los otros, un estado de beatitud llamado optimum, del que se ha expulsado cualquier tensión, del que no emana ningún movimiento. Las diferencias que crean una distancia en el estado óptimo sólo son subalternas; tienen el contenido de las elecciones. La función del

¹.- M. Aglietta, A. Orléan, *La violence de la monnaie*, París, PUF, 1982, p. 54. En español: La violencia de la moneda, Siglo XXI editores, 1990.

intercambio es eliminar este último residuo reasignando la detentación de los objetos [...] en el equilibrio general, todas las diferencias han sido abolidas”¹.

En la teoría del valor-trabajo; esta presente y actúa el mismo horror por la diferencia. Las diferencias concretas de los trabajos particulares son abolidas por el sistema de las equivalencias garantizadas por el trabajo abstracto o genérico. “El trabajo social homogéneo expresa el equilibrio general bajo la forma de un sistema de valores normales al cual nada escapa [...] aquí, todavía, la sociabilidad es pensada únicamente bajo la forma de lo homogéneo, de lo único”².

Así la economía política no puede explicar ni la socialización del valor ni sus transformaciones. Según Aglietta y Orléan, es necesario introducir la heterogeneidad, la diferencia del deseo como relación humana fundamental contra el fantasma de la homogeneidad. Pero la necesidad de pensar una economía política fundada sobre la heterogeneidad y que pueda, en consecuencia, dar cuenta, a la vez, de las fuerzas constitutivas y de las fuerzas de transformación del fenómeno económico, se desarrolla en Tarde y en los autores de *La violence de la monnaie*, según direcciones sensiblemente diferentes, principalmente en lo que concierne al proceso de constitución de la moneda.

A finales del siglo XIX, la mayor parte de las teorías económicas hacen derivar la moneda del intercambio de mercancías, es decir de la relación entre el comprador y el vendedor, considerando el equivalente general como neutro, es decir sin impacto sobre el desarrollo económico. Para Tarde, al contrario, anticipándose sobre lo que será progresivamente reconocido como el fundamento del fenómeno monetario, la moneda como el intercambio surgen de un contrato más antiguo, el crédito. “No se dice más que la mitad de la verdad cuando se ha visto en el contrato de intercambio el hecho económico esencial e inicial. El intercambio, a decir verdad, sólo favorece y desarrolla el consumo. El agente directo de la producción es otro contrato, no menos inicial, no menos fundamental, el contrato de préstamo”³.

Según Tarde, la moneda no ha sido inventada en función del intercambio (recíproco) para medir, hacer circular y atesorar los bienes producidos en función de las necesidades de una comunidad. La moneda no es la expresión de la *utilidad* o del *trabajo*, más bien representa una relación entre un deudor y un acreedor que establece una *diferencia*, una *jerarquía* de las fuerzas. La genealogía de la moneda implica un compromiso de actos de fe, una reserva considerable de *creencia* y de *confianza*, y un “gran despliegue de autoridad ejercida por algunos hombres soberanamente imperiales y afirmativos”⁴.

Este punto de vista recorta en muchos puntos la genealogía nietzscheana del *hombre moral* como hombre que “establece precios, mide valores, inventa equivalencias”. Nietzsche ve en la *deuda* la “forma más rudimentaria del derecho personal” y analiza en qué ese tipo de relación es un proceso a la vez de constitución de la subjetividad y de constitución del fenómeno económico, sobre la base de una diferencia de fuerza. La deuda no solo impone la “tarea de llevar al hombre a ser un hombre que pueda prometer”, que pueda “hacerse garante de sí”, sino también impone “el hábito de comparar potencia con potencia, de calcular, de medir”. Como en Tarde, las funciones de la moneda como unidad de medida, medio de pago y medio de atesorar, derivan de esa relación asimétrica entre fuerzas, de las cuales el objeto inicial por medir no es la mercancía, sino el cuerpo como

¹.- *Id.*, p. 31.

².- *Id.*, p. 31.

³.- *PE*, I, p. 376.

⁴.- *LI*.

prenda de la deuda¹. Encontramos un eco nietzscheano en la consideración tardiana según la cual el hecho económico inicial y esencial es una relación de préstamo que implica la personalidad entera, el cuerpo mismo del contratante. “Queda por saber si, en el origen, el comprador dando su moneda como pago, no sigue siendo personalmente garante de la intercambiabilidad futura de esta moneda. ¿No queda ningún vestigio de esto en las costumbres de los pueblos más avanzados?”².

Para Tarde, la compra y la venta, el intercambio de mercancías, como relaciones recíprocas, suponen lógicamente e históricamente el crédito como relación unilateral. La *incertidumbre*, propia de cualquier fenómeno económico, es una relación entre fuerzas, que solo una larga disciplina de los cuerpos y de los espíritus ha podido convertir en una incertidumbre económica. “Un bárbaro entonces, un salvaje que se privaban de un bien real, de un saco de trigo o de una pieza de tela para recibir, no otro bien que satisfaga una de sus necesidades actuales, sino esta moneda embrionaria, dando una *certidumbre* de satisfacción inmediata contra una *probabilidad* por principio tan escasa, de satisfacción ulterior. Sin duda ha hecho falta tanta fuerza de fe, para aceptar esas primeras monedas, como la que necesita hoy en día un banquero para recibir el papel de un negociante, de solvencia incierta, a quien le vuelve a entregar su dinero. Poco a poco, muy lentamente, desde luego, la probabilidad de poder, en el momento querido, intercambiar la moneda contra una satisfacción cualquiera de las necesidades conocidas, ha ascendido de grado y se ha convertido en certidumbre; transformación que sólo hace desaparecer el carácter de crédito inherente al contrato de venta primitiva, aún al contado”³. El crédito es la forma general a partir de la cual se debe aprehender cualquier fenómeno económico. “Cualquier industria, igual que cualquier comercio y cualquier crédito, es un préstamo o un cuasi-préstamo; y está es, mucho más que el intercambio, la relación económica entre los hombres”⁴.

Caracterizando el fenómeno económico por el préstamo, Tarde quiere afirmar que toda relación económica es una acción asimétrica, una jerarquía de fuerzas, una heterogeneidad. Tarde insta una articulación entre la moneda como diferencia (el crédito) y la moneda como repetición (medida, medio de pago y de reserva), pero dominada por la violencia del préstamo.

El primado de la unilateralidad

Esta discusión sobre el origen del fenómeno monetario es de una importancia capital puesto que es aquí que el fantasma de lo homogéneo, para hablar como Aglietta y Orléan, se insinúa en la ciencia económica. Para Tarde, el hecho social primitivo es una acción de un espíritu sobre otro espíritu, y esta relación inter-psicológica es del tipo de la que el amo ejerce sobre el esclavo, el docente sobre el discípulo, el padre sobre sus hijos. La “relación

¹ .- “El acreedor podía principalmente infligir en el cuerpo del deudor todo tipo de humillaciones y de torturas, por ejemplo cortar un pedazo que pareciera corresponder con el tamaño de la deuda: desde ese punto de vista, pronto y por todas partes, hubo estimaciones que tenían fuerza de derecho, de cada miembro y de cada parte del cuerpo”. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* París, Gallimard, 1971, p. 68. En español: La genealogía de la moral, Alianza Editorial, 1990.

² .- *Id.*, p. 378.

³ .- *PE*, I, p. 378.

⁴ .- *PE*, I, p. 377. La inversión respecto de los marxistas es evidente: “Es porque él necesita construir la teoría (general) de la moneda a partir de la circulación simple de moneda metálica, en lugar de comenzar por el crédito propio al modo de producción capitalista. Una primera razón, histórica, la da Marx en *El capital*: “es el camino de la historia; la moneda de crédito juega un rol nulo o insignificante en la primera época de la producción capitalista”, Suzanne de Brunhoff, *La monnaie chez Marx*, París, Éditions sociales, 1973, p. 18.

unilateral precede a la relación recíproca”. “En el origen, un hombre dirige y los otros obedecen. La autoridad es monopolizada, como la enseñanza, por el padre o el maestro”¹.

Tarde crítica la comprensión de la relación social como relación recíproca, la relación política como un contrato entre iguales, el intercambio económico como una relación entre equivalentes y el lenguaje como una relación mutua entre locutores. “Hace mucho tiempo que ya no se cree en el contrato social de Rousseau; sabemos que el contrato, lejos de haber sido el primer lazo de las voluntades humanas, ha sido un nudo lento de formarse, y han sido necesarios siglos de sujeción bajo el imperio del *decreto* no consentido, de la orden pasivamente obedecida, para llegar a la idea de esta especie de decreto recíproco, de lazo complejo, por el cual dos voluntades se encadenan la una a la otra, se ordenan y obedecen por turnos. Pero numerosos espíritus se persuaden todavía, error sin duda equivalente, de que el intercambio ha sido el primer inicio de la humanidad. Para nada, antes de tener una idea del intercambio, se tiene la de la donación o el robo, relaciones mucho más simples”².

De la misma manera, según Tarde, la palabra no era, al inicio, un intercambio sino “una enseñanza o un mandato del padre a los niños sin ninguna reciprocidad; una súplica a un dios sin ninguna reciprocidad; es decir una especie de función sacerdotal y monárquica, eminentemente autoritaria, acompañada de una alucinación o de una acción sugerida, un sacramento, un monopolio augusto”³.

Lo importante son las desigualdades, las distancias, la diferencia entre las fuerzas. Ellas dan lugar a las adaptaciones, es decir a las jerarquías, por las *imposiciones autoritarias* o las *imposiciones persuasivas*. El paso de la relación unilateral a la relación recíproca constituye un problema ético-político que ninguna mano invisible, ningún acuerdo espontáneo de los egoísmos, puede garantizar.

La moneda, expresión de la fuerza

Lo *heterogéneo* y no lo *homogéneo* está entonces en el comienzo del fenómeno económico y las relaciones unilaterales preceden a las relaciones recíprocas. La heterogeneidad es definida por la fuerza diferencial del deseo y de la creencia, y se expresa por la moneda de crédito. Esta última es una fuerza desde diferentes puntos de vista.

La moneda es de entrada una *fuerza* en el sentido en que es “una posibilidad, una virtualidad infinita” que tiende a su actualización. Si la economía política semeja una física social, no es solamente en razón de la posibilidad de cuantificar sus actividades y sus productos, sino sobre todo en razón del intercambio entre *virtual* y *actual* que la moneda hace posible. Al igual que los fenómenos físicos son una conversión continua de la energía potencial en energía actual, los fenómenos económicos son para Tarde un perpetuo intercambio entre la moneda y la riqueza concreta. Cuando la riqueza se expresa en moneda, la fuerza de actuar se virtualiza y se multiplica. La diferencia entre el poder de actuar de la riqueza material y el poder de actuar de la moneda corresponde a la que existe entre “lo actual y lo virtual, yo iba a decir de lo *finito* a lo infinito”⁴.

¹.- *LI*, p. 404. La relación entre amo y esclavo, entre padre e hijos, es la transmisión de grado o de fuerza, por persuasión o por autoridad, de una creencia o de un deseo, de una enseñanza o de una orden. No es solamente por el temor y la coacción que las “desigualdades sociales” se imponen, sino también por la “docilidad y la credulidad”, es decir a través de una acción positiva sobre la voluntad y la capacidad de juicio. Los “actos sociales” no se imponen únicamente de “afuera por coacción”, sino más frecuentemente *ab interiora ad exteriora*.

².- *Ibid*, p. 400-401.

³.- *Ibid*, p. 223.

⁴.- *Ibid*, p. 311.

La moneda es igualmente una *fuerza* en el sentido en que es *uno de los modos principales de acción sobre los hombres*. Existen tres grandes “categorías de virtualidad que son las fuerzas sociales por excelencia: el Poder, el Derecho, el Dinero”¹. Pero mientras que el poder es el derecho actuando a través y sobre las pasiones tristes, el modo de acción de la moneda se expresa y ejerce sobre las pasiones más activas y más alegres. “El derecho y el poder actúan sobre el prójimo por el temor, pues tienen a su disposición la fuerza material encarnada en el ejercito y la policía, y entonces la sola amenaza basta, o la idea vagamente evidente, para valorar la obediencia o el respeto; la riqueza actúa por la esperanza, por el deseo y la confianza que inspira”².

La moneda es una fuerza virtual y un modo de acción sobre los hombres porque sostiene una relación directa con el deseo. *La relación entre el deseo y el poder desterritorializante de la moneda* es conocida desde la Antigüedad. Eric Alliez ha demostrado que la crematística de Aristóteles es el descubrimiento, detrás de la igualdad de las formas de intercambio de equivalentes, de la violencia del deseo que se expresa por la deuda³. Según la interpretación de Alliez la moneda no es, para Aristóteles, ni la medida de una sustancia que le pre-existiría (la necesidad) ni la garantía de la reciprocidad del intercambio, asegurando así la cohesión orgánica de la comunidad, sino la expresión de un intercambio desigual que mina la existencia misma de la ciudad antigua. Las morales antiguas desconfían siempre de la moneda fiduciaria pues no corresponde a ningún intercambio, a ninguna necesidad, a ninguna comunidad, corresponde solamente a la ambición propagadora y apropiativa del deseo.

Tarde vuelve, a su manera, sobre el mismo problema. La diferencia entre las democracias rurales y las democracias modernas es, a sus ojos, la de las relaciones que sostienen con el dinero y el deseo. Las primeras apuntan a una independencia y una libertad “fundada, sino sobre la supresión de cualquier deseo, cosa imposible, admirable absurdidad del estoicismo, al menos sobre la reducción del deseo a un manejo directo de necesidades simples y fuertes”⁴.

Las democracias modernas, al contrario, se definen por una libertad monetaria que, en lugar de tender a la supresión de la heterogeneidad del deseo, ven en la complicación infinita de lo que “antiguamente era proscrito, su salud”⁵. La libertad monetaria opone su *nomadismo* cosmopolita a la simplicidad sedentaria de las democracias terratenientes. La democracia de los ordenes y las castas de los antiguos, que definen previamente los lugares y las funciones de cada uno, es reemplazada por la democracia monetaria que distribuye los lugares y las funciones por la lógica desterritorializada e inmanente del deseo de posesión. Las diferencias en la capacidad de poseer no están ni previamente ni políticamente definidas, más bien pasan por la acumulación y la gestión de la moneda. De manera que la constitución de las relaciones de poder unilaterales o recíprocas se expresa inmediatamente en la lógica del tener, es decir en la capacidad de los ricos de hacerse servir. La dinámica de la invención y de la imitación ya no está estrictamente controlada por las corporaciones, las

¹ - *Ibid*, p. 303.

² - *Ibid*, p. 303.

³ - E. Alliez, *Les Temps capitaux*, París, Cerf, 1991.

⁴ - *LI*, p. 317.

⁵ - Podemos añadir que la moneda ha sido un gran agente de emancipación del elemento subjetivo, pues como en Simmel, la impersonalidad de los intercambios monetarios da una nueva libertad a las fuerzas “psicológicas” (deseos y creencias) que su subordinación personal frenaba. “Cada paso del esclavo hacia la independencia está marcado por una conversión de sus cánones en suma fija [...]. Ella transforma también, sin parecerlo, la naturaleza de la relación establecida por sus cánones entre el señor y el arrendatario, que se convierten simplemente en un acreedor y un deudor. El pago en especie es un lazo personal, de hombre a hombre [...] pero un pago en dinero, es algo impersonal, seco y frío”, *PE*, I, p. 313.

ordenes, las castas, sino devuelta al nomadismo del deseo. Se hacen posibles así una nueva libertad y una nueva esclavitud.

“El dinero ha roto todo los muros que encerraban al deseo, persigue por todas partes los últimos vestigios de esa feroz independencia rústica y casi estoica que es el mentís de sus pretensiones, el escollo de sus ambiciones, y que busca sin cesar reformarse, hasta la plena edad moderna, en el alma de un Rousseau o de un Tolstoi. ¿Quién será vencido en este duelo? Lo ignoro. Por el momento, es claro que el ideal económico de liberación propio de las sociedades modernas –y sobre este punto están de acuerdo los economistas de todas las escuelas, incluidos los socialistas- es precisamente lo contrario del ideal estoico. En lugar de tender, como Zenón, a la emancipación por aniquilamiento del deseo, los civilizados de hoy tienden a emanciparse, creyéndose, por la *complicación infinita de los deseos* y la *solidaridad cada vez más íntima de los individuos* que ya no pueden pasar los unos sin los otros, o más bien, los unos, adinerados, se hacen servir por los otros, en un radio cada vez más extenso, prolongado hasta los límites del globo. Cuando los hombres fueron arrancados del ideal de libertad terrateniente no les quedo otra cosa que correr al extremo opuesto, al ideal de libertad monetaria, la del financiero cosmopolita que, transportado en los wagons-lits, se hospeda en los grandes hoteles y en todas las bellas mansiones en alquiler del universo entero. Y, fascinados por el ejemplo de ese brillante nómada, se modelan sobre él, en la medida de su bolsa, todas las clases del pueblo, y una después de la otra rompen la cadena del bienestar antiguo, de la simplicidad sedentaria en el campo natal, para entrar a su vez por la vía de este frenesí de locomoción, de este furor de navegación hacia un puerto imaginario”¹.

La economía moderna es, entonces, para Tarde una economía esencialmente monetaria porque es una economía del deseo y de la creencia, de su agenciamiento (invención) y de su difusión (imitación).

La potencia de la moneda es una potencia de la relación de la que Marx descifra los jeroglíficos que esta relación dibuja sobre el cuerpo social a través de las relaciones de producción. Tarde, por su parte, piensa que no es a ese nivel que se expresa la relación. Eso no es suficientemente abstracto ni suficientemente singular.

Tarde desafía a Hegel en su propio terreno. La relación que expresa la moneda es la del espíritu, pero comprendida como relación entre cerebros. En la economía moderna, la *relación*, o *espíritu*, en lugar de hipostasiar en los cielos de la trascendencia, permanece inmanente a los términos que la han producido, es decir, permanece inmanente al cerebro social. La producción de la moneda se funde sobre la inmanencia de las relaciones deseantes y de creencia del cerebro colectivo, de manera que si la moneda remite a algo es de entrada a la relación inter-cerebral y no al trabajo o la utilidad. En efecto, la “creencia” la funda y el “deseo” es el vector de su expansividad.

“Todos los fenómenos financieros, todos los movimientos y las funciones de la moneda, sea como capital, como medio de producción, sea como medio de comunicación y de intercambio, proceden, así como todos los fenómenos sociales en general, de la acción inter-mental gracias a la cual los ejemplos se esparcen primero y se arraigan enseguida en hábitos y costumbres”².

La moneda es una potencia a la vez de diferenciación y de repetición. Se manifiesta como comienzo, como capacidad de innovación que diferencia las relaciones económicas, porque ella es en sí misma relación que expresa un grado de desterritorialización superior al del trabajo.

¹.- *Ibid*, p. 317, subrayado por mi.

².- *PE*, I, 375.

“El capital monetario tiene un falso aire de cosa continua y continuamente creciente [...] pero, bajo está ilusoria continuidad, se esconden discontinuidades reales; bajo esta incesante corriente, se esconden rotaciones y torbellinos sobre el lugar. Ese Capital consiste siempre en colocaciones distintas, en prestamos múltiples, que son los impulsos decisivos dados a las reproducciones periódicas de riquezas por los ciclos de trabajos vegetales, animales, humanos, en períodos definidos y desiguales, infinitamente variados”¹.

Si la moneda es producción de diferencia, también tiene la capacidad de unir lo que ha separado, componer lo que ha desunido. En esta ocasión la moneda se manifiesta como fuerza que asegura la repetición, la reproducción, la coherencia de los ciclos de los trabajos y de los ciclos de las necesidades.

“La moneda solo permite hacer corresponder los trabajos con las necesidades [...] La era capitalista comienza, según Karl Marx, en el momento en que el trabajador es separado de sus medios de producción: entonces depende solo del poseedor del capital monetario el reunir esos dos elementos [...] La moneda se ha vuelto el rodamiento principal de este mecanismo muy complicado que llamamos repetición económica, especie de reloj del que hemos buscado demostrar los resortes psicológicos”².

Esta doble función de la moneda es explicable solamente por la acción de las fuerzas de invención y de imitación. Su potencia, no la tiene ni de sí misma, ni del trabajo o de la utilidad, sino de las relaciones inter-cerebrales.

El deseo en la economía heterodoxa

Aglietta y Orléan introducen un punto de vista heterodoxo en economía política asumiendo la asimetría de las relaciones de poder inherentes a la moneda fiduciaria como relación fundadora del fenómeno económico. Según esos autores, no podemos deducir la moneda del intercambio de equivalentes. Al contrario, la moneda remite a la violencia de las relaciones entre fuerzas sociales y “en consecuencia nada de lo que es de orden económico puede aparecer conceptualmente antes de la moneda. La consideración de base de la economía mercantil se transforma considerablemente, en la medida en que la relación monetaria es ella misma no mercantil”³.

Aglietta et Orléan introducen entonces, a semejanza de Tarde, las oposiciones y las separaciones que caracterizan las relaciones sociales como elementos constitutivos del fenómeno económico. Sin embargo, existe una diferencia capital entre esos dos puntos de vista, concernientes de una parte, a la concepción de la *heterogeneidad* de las fuerzas y de otra parte, a la definición de su *dinámica constitutiva*. La manera en que Aglietta y Orléan utilizan la antropología, la sociología y el marxismo, con el fin de definir la heterogeneidad de las oposiciones sociales, parece reconducirlos a eso que critican: el fantasma de lo homogéneo.

De la antropología religiosa de la *violencia mimética*, ellos retienen, para explicar el hecho social, la afirmación del deseo. Pero los autores de *Violence de la monnaie*, después de haber hecho del deseo la “relación humana fundamental” en economía, como asustados por su audacia, especifican inmediatamente que se trata del *deseo de la falta*. La moneda

¹.- *Ibid*, p. 363.

².- *Ibid*, p. 364-366.

³.- M. Aglietta, «De Régulation et Crises du capitalisme à La violence de la monnaie et au-delà», *Futur antérieur*, París, L'Harmattan, p. 55

expresa el deseo adquisitivo, pero la fuerza de este último “se identifica con la falta de ser, en la incompletad de cualquier individuo humano”¹.

Al deseo en Tarde, al contrario, no le falta nada, es un *pleno*, un *absoluto*. Es una *fuerza*, una *virtualidad* que tiende a su actualización y entonces a ir hasta el límite de su potencia. En Tarde, el deseo adquisitivo no encuentra su fundamento en la falta, en la incompletad del ser, sino en la expansividad esencial de la fuerza, en su ambición propagadora, en su avidez de apropiación de otras fuerzas. En su irradiación infinita, la fuerza encuentra otras fuerzas con las cuales se compone según interferencias *afortunadas* o *desafortunadas*, estableciendo relaciones de mando y de obediencia o de cooperación. En la metafísica tardiana, la fuerza no pasa por la experiencia de la *falta*, sino por la del *límite*, lo cual es otra cosa. Toda fuerza se asocia o entra en conflicto con otras fuerzas para satisfacer su “avidez de conquista”, para aumentar su fuerza y *transformar el límite en obstáculo por superar*.

Después de haber sostenido el deseo contra la psicología del *Homo economicus*, Aglietta toma en consideración la dimensión colectiva y social del fenómeno económico para criticar el individualismo metodológico. El deseo conduce, de una parte, a la integración de la dinámica institucional con la teoría económica y, de otra parte, a la integración del hombre sociológico con el *Homo economicus*. La dimensión colectiva y social del dispositivo de institución y regulación de las relaciones sociales es explicada a través de la deuda, es decir por las relaciones asimétricas propias a la moneda de crédito. Pero entonces, una vez más, se convoca al pensamiento religioso, pues la deuda es la contraída por los hombres con los dioses. La trascendencia social remite a la trascendencia divina.

“Para inscribir sus fines en la actividad económica, un agente económico debe gastar, es decir tomar recursos de la sociedad. Está entonces en deuda frente a la colectividad, responsable del uso de los recursos que ha tomado. Pero la sociedad está de su lado en deuda de reconocimiento con el individuo, en la medida en que este uso participa de la reconstitución de la división del trabajo”².

La afirmación según la cual la “sociedad no es reducible a los individuos y a los contratos que los anudan” desemboca, como en Durkheim, sobre una concepción de lo colectivo que, según una crítica tardiana que desarrollaremos posteriormente, funciona como límite trascendental de la capacidad de acción de las fuerzas. La existencia de entidades colectivas que no son la simple adición de los comportamientos individuales, y que llevan una vida propia e impersonal, introduce un corte entre lo individual y lo social, que permite, como en Durkheim, explicar como lo social, desde que está constituido, *funciona*, pero que sigue siendo incapaz de dar cuenta de su genealogía y de su transformación. La intuición fuerte que consiste en colocar la violencia en el fundamento de la relación social está inmediatamente neutralizada. El deseo nos hace salir del individualismo metodológico, para conducirnos a los brazos del holismo. “No podemos impedirnos hacerle un guiño de ojos a Durkheim que tanto ha insistido sobre la importancia de los valores colectivos para que las sociedades dinamizadas por el capitalismo puedan preservar una coherencia necesaria a su funcionamiento”³. La necesidad de separarse y distinguirse del individualismo metodológico de la economía neo-clásica conduce a

¹ - M. Aglietta y Orléan, *La violence de la monnaie*, op. Cit, p. 174. En español: La violencia de la moneda, Siglo XXI editores, 1990.

² - Michel Aglietta, *Régulation et crise du capitalisme*, París, Odile Jacob, 1997, p. 437-438. En español: Regulación y crisis del capitalismo, Siglo XXI editores, 2002.

³ - Michel Aglietta, prefacio a Bénédicte Reynaud, *Le Salaire, la Règle et le Marché*, París, Christian Bourgois, 1992, p. II.

Aglietta y Orléan a un eclecticismo metodológico, a una hibridación de la antropología, de la sociología de Durkheim y del marxismo¹.

¿La calificación de las relaciones sociales por los conflictos, las oposiciones, las asimetrías es suficiente para introducir la heterogeneidad en economía política, y más generalmente en las ciencias sociales? Tarde responde negativamente. La explicación de la dinámica social por las oposiciones puede, en efecto, dar lugar a una reducción dialéctica o trascendental de la fuerza diferencial del deseo.

Esas diferentes concepciones de la heterogeneidad remiten a procesos de constitución de fenómenos económicos radicalmente diferentes. Tarde concibe un proceso constitutivo (de la economía) fundado sobre la dinámica inmanente y positiva de la actividad de las fuerzas, mientras que Aglietta y Orléan sólo consiguen resolver ese problema por el *trabajo de lo negativo*. En efecto, la dinámica del deseo de falta no puede expresarse más que a través de una socialización fundada sobre la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo en lucha por el reconocimiento. La introducción de la heterogeneidad del deseo en la ciencia económica es neutralizada por el falso movimiento constitutivo propio del idealismo, verdadero paradigma, según Tarde, de cualquier holismo.

La simpatía en Adam Smith y en Tarde

“Para Spinoza, es por la imitación afectiva que, fundamentalmente, los individuos humanos pueden formar ellos mismos un individuo político.”

Alexandre Matheron

El lazo social no es solamente una *acción intercerebral* y entonces un conflicto o una oposición, sino también y necesariamente un *acuerdo nacido de esta acción*. La posibilidad de este acuerdo está fundada sobre la naturaleza de las fuerzas psicológicas. La oposición de las fuerzas presupone entre ellas una simpatía pues lo absolutamente diferente no permite ninguna relación.

“La ambición universal de los elementos, en consecuencia su necesaria lucha, o su acuerdo, cuando tiene lugar, resultan únicamente de la victoria de uno de ellos, y de sus usurpaciones sobre sus rivales [...]. Me parece, sin embargo, que hay que reflexionar mejor, ¿el sólo hecho de que la lucha sea posible no atestigua un origen común? ¿lo que hace posible la conquista, la apropiación, la asimilación de ciertos elementos por uno solo de ellos, lo que permite a aquel irradiar en los otros por la transmisión de su forma de movimiento o de pensamiento, no es precisamente una cierta semejanza pre-existente e

¹ .- Para estos autores, Marx se distinguía de los economistas clásicos por la introducción del “deseo adquisitivo” en economía política a través de la oposición entre el valor de uso y el valor de cambio. La afirmación según la cual la oposición entre el valor de uso y el valor de cambio, introduciría la heterogeneidad y la diferencia parece particularmente extraña, habiendo señalado los autores, no sin razón, que “a pesar de todas las indicaciones que Marx multiplica sobre la dimensión moral e histórica de las necesidades, el valor de uso sigue siendo un enigma porque no es concebido como una relación social” (p. 26). ¿Cómo podría nacer la heterogeneidad de la no-relación social que constituye el valor de uso? Sólo una metodología hegeliana está en capacidad de deducir la fuerza y el deseo del simple intercambio de equivalentes, fundamento del análisis de las formas de valor marxiano del libro I del *Capital*, en el que se inspiran Aglietta y Orléan. Es lo que nos sugiere Antonio Negri, que es forzoso eludir el análisis marxiano de la mercancía y de la deducción de la moneda de la “forma valor” para plantear de entrada el dinero como una fuerza que expresa el poder de dominio sobre la fuerza de trabajo. “El dinero tiene la ventaja de presentarme inmediatamente la cara clara de la relación de valor; me muestra el valor, enseguida, como intercambio, dominado, organizado, para la explotación. No tengo necesidad de caer en el hegelianismo para descubrir la doble cara de la mercancía, del valor: el dinero sólo tiene una cara, la del patrón”, Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, París, Christian Bourgois, 1979, p. 54. En español: edición digital publicada en Internet de la traducción realizada por Eduardo Sadier, Argentina, 2000.

innata, de donde proviene su simpatía, así como su antipatía? La simpatía de los elementos, que constituye su sociabilidad, no es menos universal ni menos profunda que su ambición”¹.

Para pensar esta relación de sociabilidad Tarde hace directamente y expresamente referencia al Adam Smith de la *Théorie des sentiments moraux*. Anotemos que es en ese mismo Adam Smith, más bien que en el de las *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* que se dirigen las nuevas corrientes de la economía política.

Los trabajos críticos más recientes sobre la obra de Smith establecen una relación de filiación directa entre *Théorie des sentiments moraux* y la *Richesse des nations*. Estos estudios demuestran que la simpatía y la imitación han jugado, con Adam Smith, un papel muy importante en la constitución de la economía política. La ciencia económica las ha desechado enseguida, pues estas representan la dimensión *social y afectiva* en un mundo regulado por las leyes objetivas del valor. A su vez la sociología durkheimniana las ha inhabilitado por su psicologismo, arcaísmo del que la ciencia social debe desembarazarse para alcanzar su especificidad: el hecho social puro².

A pesar de esos anatemas, el hombre *mimético* vuelve a la superficie en el institucionalismo americano, y más tarde con Keynes porque, en un mundo donde reina la incertidumbre, el comportamiento racional del individuo es el de copiar a los otros. La simpatía y la imitación están implicadas, desde Schumpeter, en cualquier teoría de la innovación y del cambio tecnológico, y juegan un papel cada vez más importante en la teoría evolucionista y en la última versión del *Homo economicus*: el *homo cognitivo*.

A diferencia del *Homo economicus*, el hombre moral de la *Théorie des sentiments moraux* no es un ser radicalmente separado de sus semejantes, replegado sobre sí mismo, autónomo y auto-suficiente como lo quisiera el individualismo metodológico, sino abierto a la influencia y al contagio de los otros. El hombre moral de Adam Smith es un hombre *mimético*, que constituye la *objetividad* de su juicio moral por el juego *subjetivo* de la simpatía.

La simpatía es el dispositivo formal a través del cual me pongo en el lugar del otro, copiando y reproduciendo, por la imaginación, no tanto sus pasiones, sino la situación en la cual estas últimas lo hundan. Se podría hablar de un acto de subjetivación específico: no puedo conocer las situaciones de los otros más que por desdoblamiento del yo en un espectador imparcial a través del cual yo simpatizo no sólo con el otro, sino también conmigo mismo. A través de la imitación, podemos comparar nuestra propia situación con la de los otros, llegar a un juicio moral sobre sí y sobre los otros y, así, elegir.

El juego en espejo de la simpatía le permite a Smith construir un patrón objetivo que salva la moral del perspectivismo de las preferencias individuales. La capacidad de elegir no encuentra, entonces, su explicación ni en la utilidad ni en la razón, sino en una dinámica subjetiva de evaluación y de comparación de las pasiones y de las emociones. El hombre smithniano no puede, en ningún caso, elegir individualmente como lo supone la economía neo-clásica. En el encuentro del individualismo metodológico, el hombre de Adam Smith no es un individuo soberano, tiene necesidad de los otros. Sus acciones no dependen únicamente de él, sino de la apropiación y de la reproducción de sus semejantes.

Ahora bien, según esas nuevas interpretaciones que se rehúsan a oponer un Smith moralista a un Smith economista, el dispositivo de la división del trabajo está calcado sobre

¹.- *OU*, p. 396-397.

².- Émile Durkheim, *Le Suicide*, París, PUF, 1997. En español: *El suicidio*, Torrejón de Ardoz, Madrid, Akal, 1992, cuarta edición.

el dispositivo de la simpatía. La constitución del sujeto moral y la constitución del sujeto económico se hacen sobre la base de dispositivos semejantes. Así como hay en el sujeto moral una inclinación natural a la sociabilidad que se expresa por el dispositivo de la simpatía, hay en el sujeto económico una inclinación natural al intercambio que se expresa por el dispositivo de la división del trabajo. *La constitución del valor económico y la constitución de los valores morales se operan formalmente de la misma manera.*

“Al igual que, en el primer caso, el espectador imparcial resumía la forma recurrente de la simpatía, de la cual el resultado es una norma de los sentimientos, tal que yo pueda apropiármela en una práctica, de ahora en adelante, en acuerdo con su evaluación, así mismo, en el segundo, la división del trabajo representa el juego recurrente del trabajo dividido, capaz de construir un objeto del cual la apropiación por el sujeto económico, en la práctica del intercambio, se mostrara susceptible de una evaluación justa”¹.

Vemos inmediatamente las razones del enorme éxito de la *Richesse des nations*, entre los economistas. La división del trabajo parece asegurar una forma inmanente de coordinación de las acciones individuales, sin recurrir a una teoría del contrato o a una teoría de la razón. La dimensión económica ya no tiene necesidad de suponer un orden político y social pre-existente a su despliegue. Si en la constitución del hombre moral tenemos necesidad de los individuos con sus pasiones-intereses y del dispositivo de la simpatía, en la constitución del hombre económico se tiene necesidad de los individuos, con su inclinación a intercambiar y a trabajar, y del dispositivo del mercado.

Tenemos, en el fundador de la economía política, una relación social y una dinámica subjetiva en el fundamento del fenómeno económico. Pero aquí se abren muchos interrogantes. Pues precisamente, aún después de esta reconstrucción, con seguridad más convincente, del pensamiento smithniano, nos encontramos siempre frente a los impasses del pensamiento liberal: la acción de los hombres produce un *orden espontáneo* que ninguna voluntad ni ninguna conciencia han querido ni concebido. La mano invisible interviene, como lo demuestran las nuevas interpretaciones, tanto en la moral como en la economía, pero la coordinación de las acciones debe encontrar un anclaje en las armonías pre-establecidas. Como dice Tarde, aún en Smith, finalmente, siempre es el pensamiento teológico-político el fundamento de la constitución de la realidad objetiva.

El orden no precede, como en el pensamiento conservador, a la acción de los individuos, pues este es el producto de esta acción. Pero siempre es *exterior*, por fuera de la inclinación de la acción individual o colectiva. Según uno de los autores que han contribuido a la revalorización de la *Théorie des sentiments moraux*, ese movimiento da lugar a una auto-trascendencia, una producción *endógena* de una *exterioridad*, prueba de autonomía a la vez de la sociedad y del individuo². Extraña autonomía que obliga a la acción a remitirse a la espontaneidad de los mecanismos automáticos de coordinación. ¿Estamos confrontados a la emancipación del individuo o a la subordinación de todos a la mano invisible?

La sociedad asume la objetividad de una cosa, según un refrán común en economía política y en sociología. Esta aprehensión de lo colectivo inaugurada por Adam Smith la encontraremos, salpicada de juicios positivos o negativos, en pensadores tan diferentes como Marx y Durkheim para quienes, respectivamente, las relaciones entre los hombres se

¹.- Jean Mathiot, *Adam Smith – Philosophie et Économie*, París, PUF, p. 72.

²., J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'Envie*, París, Calmann-Lévy, 1992. este autor da un juicio absolutamente positivo de ese movimiento, pues este produce simultáneamente la autonomía de la sociedad y la autonomía del individuo. En español: *El sacrificio y la envidia : el liberalismo frente a la justicia social.*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.

transforman en relaciones entre las cosas, así como para el segundo lo social es de hecho una cosa.

La simpatía es una fuerza

Al igual que el fundador de la economía política, Tarde adopta la *simpatía* y la *imitación* para concebir el movimiento de constitución de lo social y de lo económico. Pero sus categorías de simpatía y de imitación se despliegan sobre la base de una ontología de hecho diferente.

En Smith, el dispositivo del espectador imparcial que participa, por la imitación, en la constitución del juicio del hombre moral, podría calificarse con el término contemporáneo de sistémico. La simpatía, en la constitución del sujeto, es un simple procedimiento, un dispositivo que sirve para hacer cambiar de lugar al actor y al espectador. En Tarde, al contrario, la simpatía no es un medio para expresar un juicio, un simple regulador ético. La simpatía es un modo de acción de una fuerza sobre otra fuerza y una potencia constitutiva¹. La simpatía es el fundamento, con la diferencia, de las dos modalidades distintas de acción de las fuerzas: la oposición y la cooperación. Los hombres se relacionan unos con otros según dos modalidades de acción: “1º la de beligerante a beligerante, o de rival a rival; 2º la de asistido a asistido, o de colaborador a colaborador”².

“No reconocer, en la realidad de los lazos sociales, más que las relaciones del amo y el súbdito, del profesor y el educando, de los padres y los niños, sin tomar en cuenta las libres relaciones de los iguales entre sí” es, de una parte, compartir el pesimismo antropológico de Mandeville y de toda la tradición teológico-política occidental; y, de otra parte, “es cerrar los ojos para no ver que, aún en los colegios, la educación que se dan los niños libremente imitándose unos a otros, humanizando, por así decirlo, sus mutuos ejemplos, o aún los de sus profesores, que ellos interiorizan, supera en importancia a la que reciben y sufren por la fuerza”³.

La amistad⁴, el sentimiento de fraternidad, de *pietas*⁵, son la expresión de la relación simpática que le es necesario presuponer para explicar la constitución y la dinámica de cualquier sociedad. Aún en las sociedades antiguas, la esencia y el contenido de las relaciones sociales están determinadas por las relaciones entre *iguales*, entre *pares*, la “exclusión de los esclavos, de los hijos menores, de las mujeres, y, desde luego, estas últimas son, respecto del interés común de los pares, el obstáculo por vencer. Los hijos menores, las mujeres⁶, los esclavos, son, respecto de ese mismo interés, un simple medio por emplear. Pero, sin duda, no menos, aquellos allá que aquellas aquí, son los asociados”¹.

¹- Según Adelino Zanini, la simpatía en Smith no es el “motivo de la acción” y no es ya el presupuesto concreto que define la “naturaleza de la moralidad”. Cuando consideramos la simpatía como un “sentimiento de compasión” que encuentra su origen en una “disposición benevola hacia el prójimo”, caemos en un “malentendido radical”. La simpatía significa simplemente la posibilidad de identificarse con la situación del otro”. Presta un servicio transitorio, pues su meta es volver posible la expresión de un juicio de aprobación o de desaprobación. Adelino Zanini, *Adam Smith*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.

²- Gabriel Tarde, “Darwinisme naturel et darwinisme social”, *Revue philosophique*, T. XVII, 1884, p. 612.

³- *LGS*, p. 62.

⁴- “La amistad, por desgracia, y también la sociedad, es un ‘círculo que se deforma ampliándose hasta muy lejos’, y esta objeción grave ha motivado la resistencia de los conservadores de todos los tiempos a los deseos de las clases sometidas que aspiran a la igualdad. Pero es necesario que esta objeción se derrumbe y que el círculo social se despliegue hasta los límites del género humano”, *LI*, p. 378.

⁵- *Ibid*, p. 378.

⁶- La extensión de la igualdad no es alcanzada por los artesanos (como por ejemplo en Jacques Rancière), sino por las mujeres y los esclavos: “Otra causa que ha contribuido al alivio de la suerte de los esclavos atenienses, es, creo, el estado de inferioridad en el que eran mantenidas las mujeres en Atenas como en toda Grecia. Lo vemos en el *Alceste* de Eurípides, en Xenofón y en otros, que las mujeres griegas inspiraban a sus esclavos un apego afectuoso, debido, sin duda,

Lo específicamente moderno, según Tarde, es la enorme extensión del grupo humano en el que se pretende hacer reinar el sentimiento superior de la simpatía. Las relaciones de rivalidad y de colaboración siempre están más o menos mezcladas, pero es por la simpatía, es decir por la asistencia mutua y la colaboración, que tiene lugar el progreso, aún si las relaciones unilaterales preceden a las relaciones recíprocas.

Tarde distingue, de manera más rigurosa que Smith, la simpatía de la imitación. Esta última es la forma social que asume la Repetición universal en el mundo social, es decir que es la fuerza de difusión de las relaciones entre las fuerzas, y de su contenido. La imitación reproduce las modalidades de acción de las fuerzas, estando al servicio tanto de la propagación guerrera como de la propagación armoniosa de los deseos y las creencias. Transmite por persuasión o por autoridad, de grado o por la fuerza, una *enseñanza* o un *mandato*, una creencia o una voluntad.

Pero el despliegue de esta fuerza de repetición sólo es, a su vez, explicable sobre la base de la simpatía. La simpatía (o el principio cooperativo) es la relación social fundamental que tiende, a pesar y también gracias a los conflictos, a esparcirse. Por la difusión de las relaciones unilaterales o recíprocas, la imitación, multiplicando los contactos entre los hombres, no hace, en última instancia, más que esparcir y reforzar la simpatía.

“El sentimiento de la simpatía del hombre por el hombre nace de los contactos mismos que ponen en lucha al hombre con el hombre, y se alimenta de todas las relaciones de la vida social”².

La simpatía y la imitación tardianas están más próximas a la concepción de Hume, para quien “experimentar simpatía por los otros” es una forma de comunicación hecha posible gracias a la imaginación, y a la semejanza entre las criaturas humanas querida por la naturaleza. Pero a condición de comprender la imitación como una fuerza de entrada no antropomórfica. Una imitación parece transmitir las acciones de un individuo a otro, como en el entramado de líneas del tejido escocés. En realidad, “forma característica de los fenómenos sociales, la imitación debe ser vista al nivel infinitesimal de las pequeñas repeticiones que, frecuentemente ignoradas, componen los actos y los comportamientos de los hombres, mucho más que las de la individualidad consciente y voluntaria”³.

Las fuerzas tardianas actúan más allá de las representaciones, de las pasiones y los saberes del individuo, fuera del campo del individualismo metodológico.

Simpatía y constitución

La simpatía expresa en Tarde el poder constituyente de las fuerzas, y es esta fuerza subjetiva, infinitesimal e infinitamente multiplicada, la que explica la formación de lo colectivo. La especificidad de la acción de la simpatía en Tarde se mide respecto de la acción que ejerce en el proceso constitutivo. Tarde sospecha que Smith hace todavía funcionar la simpatía y la imitación al interior de una concepción providencial de la coordinación de las acciones. Reconoce que Smith ha trazado, a través de su teoría, los primeros lineamientos de la inter-psicología, de la relación entre los cerebros. Pero estima que, enseguida, la psicología individual juega un papel muy débil en sus escritos económicos y la psicología colectiva está completamente ausente, reemplazada por el mecanismo automático de la mano invisible. Si bien ese juicio no es muy original, lo

a su comunidad de vida y de sometimiento. Ellos y ellas se empujan y animan conjuntamente a la emancipación”. *Ibid.*, P. 378.

¹.- *Ibid.*, p. 377.

².- *PE*, II, p. 40.

³.- Bruno Karsenti, presentación de *Les lois de l'imitation*, París, Kimé, 1993, p. 11.

interesante para nosotros es más bien la consideración según la cual la reducción del *Homo economicus* al interés egoísta, haciendo abstracción de cualquier afección inter-psicológica, no es la expresión de una concepción epicureana y materialista, sino una consecuencia lógica “de su piedad y de su fe en Dios”. Si Adam Smith ha podido pasar de largo sobre sus consideraciones inter-psicológicas, es porque sus ideas teológicas permanecían en su lugar. Según ese juicio de Tarde, el pesimismo antropológico hace parte integrante del pensamiento religioso.

“Detras del hombre egoísta estaba el Dios benefactor, y la apología del egoísmo no era, a decir verdad, más que un himno a la bondad infinita del segundo. Pero los sucesores de Smith en nuestro siglo son ateos. (Excluyo a algunos, sobre todo Bastiat, en quien sus *Harmonies économiques* están fundadas sobre la misma concepción de la Providencia.) O al menos, si creen en Dios, sus especulaciones no llevan ninguna traza de esta creencia. Por eso, al continuar fundando la economía política sobre el postulado del egoísmo humano y la lucha de intereses, después de haber desterrado la idea de Providencia, ellos han, sin apercibirse, suprimido la clave de bóveda del sistema, que ha perdido toda la aparente solidez de otras veces. Ellos han, si les parece mejor, suprimido el cielo de este paisaje, lo han vuelto incomprensible, pues sostienen la luz de esa linterna, que ni aclara ni explica nada. Queda entonces, habiéndose desviado el teorismo de las armonías sociales - económicas u otras-, por separar también el egoísmo como explicación y agente de esas armonías, e invocar otros principios, otros móviles, para refundar en consecuencia la economía política ampliada”¹.

Tarde piensa la coordinación de las acciones individuales suprimiendo definitivamente la clave de bóveda del sistema, traduciendo la Providencia en el concepto de simpatía y esparciendo su fuerza cooperativa y constitutiva en la multitud.

La reintroducción de la creencia en economía política por la escuela de las convenciones

La economía de las convenciones intenta reintroducir en economía el problema de la coordinación de las acciones recíprocas sobre la base de un agente económico dotado, para hablar en el lenguaje de Tarde, de la fuerza de *juzgar* y de *conocer*. Para aprehender las acciones de los agentes económicos utilizamos de una parte una aproximación comunicacional, la definición de marcos comunes de acción, la repartición de un *common knowledge*, los mecanismos de intercomprensión. De otra parte, el problema de la psicología social de nuevo está en el centro de la gestión económica².

La economía política, siguiendo a otras ciencias sociales, opera un giro cognitivo o un giro interpretativo, según uno de los fundadores de la economía de las convenciones. El conflicto de intereses egoístas de la economía política es llevado de nuevo al proceso de constitución de las convenciones a través de una “interpretación del saber común en términos de conjunción de anticipaciones mutuas apiladas”³.

Pero la economía de las convenciones, integrando la dimensión cognitiva y colectiva, ¿sale de los límites de la economía política que quería superar? El fantasma de lo homogéneo es transferido, de modo simple, del intercambio económico a la relación comunicacional, interpretativa o cognitiva.

¹.- PE, I, p. 137.

².- Sobre este punto, los diferentes autores de la economía de las convenciones no están de acuerdo: algunos ven esta nueva gestión como un complemento del individualismo metodológico y del dispositivo de coordinación espontáneo asegurado por la mano invisible, otros ven aquí la superación de esos presupuestos de la economía política.

³.- Laurent Thévenot, “À quoi convient la théorie des conventions?”, *Réseaux*, nro. 62, París, 1993, p. 139.

La heterogeneidad, la violencia del deseo, cuya ausencia en las teorías clásicas del valor ha sido evidenciada por Aglietta y Orléan, hacen falta singularmente en el conjunto de las nuevas teorías de las convenciones, como por otra parte en la sociología interaccionista o en la sociología de origen fenomenológico o analítico a la cual se dirigen las nuevas corrientes de la economía política, para ampliar la racionalidad de los agentes económicos. La dimensión instituyente, expulsada por los teóricos objetivos y subjetivos del valor, parece estar en el centro de las preocupaciones de la nueva economía política. Pero está presente de manera formal, como un *procedimiento*, del cual el prototipo todavía se busca en Adam Smith¹. Las reglas a partir de las cuales se elaboran las convenciones hacen interactuar agentes animados de saberes y de competencias homogéneas. El agente económico envuelto en las situaciones, en las interacciones, para la constitución de las reglas, de las normas y de las convenciones, esta singularmente depurado de la heterogeneidad de las fuerzas deseantes y de las fuerzas creyentes.

En todas esas teorías, los agentes, los locutores, los miembros, los actores *no se relacionan nunca el uno con el otro* en términos de relaciones entre *fuerzas*.

Los juegos del lenguaje, las relaciones de los saberes, las relaciones comunicacionales no agotan, están lejos de hacerlo, las relaciones entre los actores. Al contrario, los juegos de poder, según la fórmula de Michel Foucault, constituyen una dimensión a la vez específica e inseparable de las dimensiones cognitivas, de lenguaje, y de las prácticas.

Desde ese punto de vista, las oposiciones que atraviesan esas teorías entre quienes sostienen la teoría del trascendentalismo y quienes sostienen la de la producción inmanente de la construcción social, los que sostiene la teoría de la hermenéutica y quienes sostienen la del “carácter a la vez encarnado y operacional de la comprensión común” que fundan, cada uno a su manera, la *coordinación de la acción*, me parecen menos esenciales que lo que ellos tienen en común: su definición de la acción desconoce sistemáticamente la dimensión del tener, como diferenciales de potencia de apropiación entre fuerzas.

Individualismo metodológico y apropiación

La sociología tardiana efectúa anticipadamente una crítica del conjunto de esas nuevas corrientes de la sociología contemporánea por las cuales la economía de las convenciones quiere renovar la racionalidad neo-clásica. En efecto, la microsociología de Tarde nunca separa las competencias, los saberes intelectuales o prácticos, la capacidad de juzgar, de la doble naturaleza, *guerrera* y *simpática*, de la fuerza psicológica. El que las fuerzas se opongan o se adapten, es la voluntad de apropiación, *unilateral* o *recíproca*, la que explica su dinámica.

Así en cada interacción, en cada interpretación, en cada situación de las fuerzas, por cotidiana e infinitesimal que sea, ellas expresan las acciones de apropiación y de sometimiento. En cada interacción, sea comunicacional o práctica, sea que concierna a la dimensión molar o molecular, se es conductor o conducido². Las relaciones sociales están

¹- La reducción de la simpatía a un simple “regulador ético”, a un “automatismo”, es retomada tal cual por la economía de las convenciones. El trabajo de Orléan es muy interesante pues él re-actualiza la función de la simpatía y de la imitación reduciéndola, como su ilustre predecesor, a un simple “procedimiento puro”. Como en Durkheim es el “número” quien actúa como fuerza constitutiva. “Esta emergencia de una objetividad, de una exterioridad por el cierre sobre sí de un sistema de actores que se imitan entre sí, adquiere un vigor acrecentado a medida que aumenta el número de aquellos”, Jean-Pierre Dupuy, “Convention et Common Knowledge”, *Revue économique*, mars 1989, vol. 40, nro. 2, p. 273.

²- “Los conductores, como los conducidos, tienen dos maneras realmente opuestas de ser. En los primeros, como en los segundos, puede predominar la inclinación sea a la afirmación, sea a la negación -sea a la voluntad, sea a la no-voluntad [...]. Conductores y conducidos, entonces, son los afirmativos y los voluntariosos quienes hacen funcionar el mundo

de entrada definidas por los juegos estratégicos que consisten en “conducir las conductas” de los otros. “En definitiva, lo que importa considerar es la dirección de la conducta sea colectiva, sea individual”¹.

Las competencias, los saberes, las operaciones y los procedimientos a través de los cuales, para hablar con el lenguaje de esos nuevos sociólogos, los miembros de una colectividad organizan un orden social construyendo la objetividad, la inteligibilidad, y la justificación de hechos sociales son, para Tarde, las expresiones de su manera de creer y de su manera de desear. Manera de creer y manera de desear que son de entrada los *modos de acción* sobre otras fuerzas.

Cualquier fuerza de desear o de creer está definida por su *espontaneidad* y su *receptividad*, es decir por su modo de acción *activo* o *pasivo*. Imprimir sus creencias y sus deseos sobre otras fuerzas o recibir la impresión de otras creencias y de otros deseos es la *acción elemental* de las fuerzas. Así lo que define lo social no es la relación genérica con el otro, sino un modo de acción unilateral o recíproco que remite a la relación de dirigir y de obedecer entre conductor y conducido, entre amo y esclavo, entre profesor y discípulo. Las potencias de desear y de actuar, de pensar y de creer son inseparables de sus efectos de poder.

“Pero, como lo que nos importa particularmente, o más bien lo que importa esencialmente cuando se trata de un ser social, son las relaciones con nuestros semejantes, nuestra manera de creer y nuestra manera de desear deben ante todo caracterizarse según su *modo de acción* sobre las del prójimo y recíprocamente. La tendencia, la aptitud del individuo a *imprimir* sus creencias y sus deseos sobre quienes lo rodean o a *recibir la impresión* de sus creencias y deseos, es uno de los trazos de carácter más innatos y más constitutivos; se nace conducido o conductor, profesor o discípulo, amo o esclavo”².

La tentativa por neutralizar la sociología de Tarde, reduciéndola a una de las micro-sociologías que abundan en el mundo anglo-sajón, tiene precisamente como objetivo expurgar su filosofía de la naturaleza, su *Monadología* que es una filosofía del Tener y no del Ser.

La fuerza teórica de Tarde se sostiene precisamente en el hecho de que la acción micro-sociológica de las fuerzas se expresa por el Tener. La acción comunicacional y la acción dramática se expresan, exactamente como el actuar instrumental, por la posesión unilateral o recíproca.

Al contrario, en la economía política, la temática de la apropiación se transforma, por deslizamientos progresivos, en teoría de la racionalidad del comportamiento del agente económico. Así, el hombre utilitarista y marginalista es un individuo que calcula sobre la base de sus intereses egoístas. El cambio de acento es radical con respecto a lo que Macpherson designa como individualismo posesivo. Las relaciones de poder y los diferenciales de potencia entre fuerzas están desviados, la teoría del individualismo utilitarista prepara el terreno para el advenimiento del individualismo metodológico, en el cual cualquier trazo de las fuerzas de apropiación y de adquisición es cuidadosamente borrado. Las nuevas teorías económicas se limitaron a trabajar en una ampliación del concepto de racionalidad definiéndola cada vez por la integración de la dinámica institucional y micro-sociológica, como limitada, procedimental, oportunista y estratégica,

social; los otros, conducidos o conductores, pueden pretender con justicia tener la utilidad de ser frecuentemente excelentes frenos”. *OU*, p. 278-279.

¹.- *TP*, p. 27.

².- *OU*, p. 276-277.

pero permaneciendo fieles al acto fundador del utilitarismo: la exclusión de la dinámica de la apropiación.

Para Tarde, al contrario, el problema de la nueva racionalidad no puede, en ningún caso, separarse de una nueva definición de la apropiación. La racionalidad del individuo tardiano consiste, primero que cualquier cosa, en sustituir las formas de posesión recíproca por las formas de apropiación unilateral y en abrir el círculo de la amistad y de la *pietas* al mayor número. La complejidad y fineza de los procesos de constitución y de coordinación, que describen los nuevos sociólogos y las nuevas teorías económicas, son directamente proporcionales al impasse que esas teorías operan sobre los conceptos de *ganancia* y de *perdida*, de *adquisición* y de *despojo*, de propietario y de propiedad.

Tarde no se limita a poner la invención y la cooperación, el deseo y la creencia, la potencia de actuar y la potencia de pensar en el fundamento de la dinámica social; él afirma la necesidad de agenciar conjuntamente, como en el individualismo posesivo, la relación entre los elementos activos, sus formas de coordinación y el régimen de propiedad. Si hacemos la economía de las relaciones de apropiación unilateral o recíproca, la coordinación de la acción se reduce a una especie de funcionalismo social que se dirige a la estabilización de los contextos de interacción, a los ajustes recíprocos de las conductas, a la reducción de la incertidumbre y de la indeterminación, al ajuste de las esperas recíprocas. Ciertamente, el elemento intelectual y colectivo, de una parte, y la dimensión constitutiva de otra parte, están seguramente en el centro de los análisis propuestos por esos teóricos. Pero ellos permanecen en una forma de organicismo fundado sobre el sentido común, sobre la emergencia acontecimental (experimento) de la construcción social, donde los términos en la relación no tiene otra calificación que la de *cognitivo*, *lingüístico* o *pragmático*.

La economía de las convenciones, a instancia de las economías clásica y neo-clásica, esta privada del elemento subjetivo que se expresa por la voluntad de posesión, de la que Tarde reivindica su introducción en las ciencias sociales. El paso del interés a la regla¹, según la definición del giro interpretativo propuesto por uno de los fundadores de esa corriente, nos hace casi regresar al viejo egoísmo, el interés individual, que conservaría todavía, no obstante, algo del deseo adquisitivo, del individualismo apropiativo hobbesiano.

En el giro interpretativo de la economía política, los agentes económicos ya no están reducidos al modelo del *Homo economicus*, más bien son elevados a agentes cognitivos. El hombre de los intereses egoístas que elegía bienes raros sobre la base de su utilidad marginal ha cedido su lugar al hombre cognitivo, dotado de una complejidad creciente de su capacidad de actuar y de juzgar. Él elige sobre la base de su pretensión a la verdad, de la coordinación comunicacional o del reconocimiento. Pero esta sofisticación del agente está todavía y siempre dominada por el problema de la racionalidad. La producción inmanente de las convenciones, de las reglas, de las normas, hacia la cual tienden esas teorías, funciona, fuera de los juegos políticos y éticos que la voluntad de posesión de las fuerzas introdujo, como una legitimación democrática del capitalismo. A la normatividad *a priori* del individualismo metodológico y del holismo lo sustituye una *coproducción normativa* del orden económico existente.

A pesar de sus esfuerzos por desprenderse de la lógica del holismo y del individualismo metodológico, la economía de las convenciones y la economía política heterodoxa siguen siendo fuertemente tributarias de esos marcos de pensamiento.

¹.- O. Faverau, "Regla, organización y aprendizaje colectivo, un paradigma para tres teorías", intervención en el coloquio *Économie des conventions*, École polytechnique, 27 y 28 de marzo de 1991, p. 18.

3 Subjetividad, acción y trabajo

La reconversión kantiana de la economía política

A finales del siglo XVIII e inicios del XIX, la economía política opera una gran revolución teórica a través de las obras de Adam Smith y de David Ricardo. La esencia de la riqueza ya no se busca del lado de las propiedades del objeto, sino del lado de la actividad del sujeto. Smith y Ricardo rompen con los fisiócratas y los mercantilistas para quienes la esencia de la riqueza estaba todavía atada a las grandes objetividades: la tierra y el Estado.

Es Marx quien nos orienta sobre esta vía al afirmar que con el desarrollo del capitalismo la economía política ha operado un enorme progreso científico al definir la fuente de la riqueza por la actividad subjetiva. El capitalismo permite pensar una forma de *producción en general*, una forma de producción *abstracta* sin ningún privilegio de un tipo de actividad sobre otra, como era el caso todavía con los fisiócratas, en quienes la teoría estaba construida sobre el primado de la producción agrícola. Deleuze, a propósito de esto, habla muy pertinentemente de conversión kantiana de la economía política, pues la esencia de la riqueza está definida por la relación que la subjetividad tiene con el tiempo.

Si la asignación de la potencia de producción a la subjetividad conduce a un enorme progreso en la comprensión de las fuerzas que actúan en la sociedad capitalista, ella introduce, no obstante, una mistificación de la cual aún hoy en día nos es difícil desembarazarnos. La economía política clásica y el marxismo abaten todas las *acciones cualquiera* expresadas por la *subjetividad*, sobre el trabajo y sobre la fuerza de trabajo. Así la producción de la riqueza es asignada a los sujetos productivos que operan en el interior de la relación capital/trabajo.

La mutilación que la economía política y el marxismo hacen sufrir a la subjetividad encuentra su fundamento en el concepto de *fuerza* que, explícita o implícitamente, esas teorías asumen para definir el elemento subjetivo y activo que opera en la producción. La definición del trabajo (y de la fuerza de trabajo) como potencia económica está directamente ligada al debate que comienza en el Renacimiento entre filósofos, físicos e ingenieros alrededor del concepto de fuerza. De manera ambigua, la concepción de la actividad económica ha estado por mucho tiempo ligada al concepto de esfuerzo muscular y de dependencia físico-fisiológica. La economía política y la crítica marxiana, a pesar de su voluntad de distinguirse de una teoría energético-mecánica del trabajo, por mucho tiempo han contribuido a vehicular esas indecisiones.

“Sería una falacia asimilar, en cuanto al fondo mismo de los conceptos, el valor-trabajo de los economistas clásicos y de Marx, y la teoría mecánica del trabajo”, sin embargo esas dos concepciones teóricas, “tanto en su construcción como en sus objetivos, son en efecto sorprendentemente similares”¹.

Inspirándose en el concepto de fuerza de Leibniz (que es una especie de “intermedio entre facultad y acción”) y el concepto de esfuerzo voluntario (*conatus*) en Maine de Biran,

¹.- François Vatin, *Le Travail, économie et physique – 1780-1830*, París, PUF, 1993, p. 107.

Tarde desarrolla un concepto de fuerza que no se puede reducir ni al esfuerzo que, encontrando una resistencia, produce el movimiento o la energía, ni a la fuerza comprendida como una simple *transformación de la sensación*.

Tarde se desembara de todas las ambigüedades energético-mecánicas que acompañan la noción de trabajo. Saca a la luz una *fuerza subjetiva virtual* subyacente a los placeres y a las penas, por las cuales los usuarios explican la productividad del agente económico, y subyacente a la actividad abstracta, por la cual las teorías del valor-trabajo explican la productividad de la fuerza de trabajo.

El empleo de la idea de fuerza en Tarde es siempre sinónimo de fuerza *virtual* que “se confunde y se abisma, como una gota de agua en el mar, en la totalidad infinita de fenómenos posibles de cualquier naturaleza, es decir en la fuerza plena y verdadera”¹.

La fuerza tardiana se sustrae así a la medida pre-constituida y trascendental de las teorías del valor. Estas últimas definen una medida que no emerge, de manera inmanente, de relaciones de creación entre fuerzas. Al contrario, anulan la virtualidad, lo desmedido, la fuerza-invencción de la acción económica reduciendo lo *desconocido* a lo *conocido*, la *creación* a la *reproducción*².

Anne Querrien ha demostrado que los conceptos de *medida* (del trabajo) y de *fuerza* (de trabajo) nacen de la observación de las manufacturas de Estado y de la organización de los trabajos públicos por los ingenieros de puentes y calzadas. La medida (del trabajo) es primero una operación real de definición de la fuerza (de trabajo) en el sentido físico y newtoniano. Resulta de una acción de regulación y de codificación trascendente y política del estado, antes de ser, como lo cree la economía política, el producto de la acción espontánea y automática del mercado y de la división del trabajo³.

La invencción y la cooperación, fuentes de la riqueza, son acontecimientos no valorables, inmensurables, que no son comparables a las condiciones que los han vuelto posibles. La teoría marxiana del valor como la teoría económica quieren, al contrario, medir lo nuevo con la vara de *lo que es*, el trabajo vivo con la vara del trabajo muerto. A través de los conceptos de medida y fuerza se instala el principio trascendental en el interior mismo de las teorías revolucionarias.

¹.- MB, p. 104.

².- “La gran tradición metafísica occidental siempre ha detestado lo no-mesurable [...] Tanto como Dios es necesario para la trascendencia clásica del poder, la medida es necesaria para el fundamento trascendente de los valores del Estado moderno. Si no hay medida, dice el metafísico, no hay *cosmos*; si no hay *cosmos* no hay Estado. En ese contexto, no podemos pensar lo no-mesurable, o más bien *no debemos pensarlo*”, Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 429. En español: Imperio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.

³.- Desde su fundación en 1666, la Academia de ciencias en Francia realiza estudios sobre la organización del trabajo e invita a los ingenieros del rey a enviarle memorias sobre esta cuestión. Los ingenieros de puentes y calzadas establecidos en los generalatos deben inspeccionar las manufacturas y enviar relaciones sobre sus observaciones. En ese marco la manufactura de alfileres de Aigle, en el generalato de Alençon, es inspeccionado con diez años de intervalo por Jean Rodolphe Perronet en 1728 y 1738. Para la segunda visita, la manufactura fue completamente reorganizada: el trabajo es dividido en secuencias sucesivas efectuadas por máquinas accionadas por obreros, mientras que diez años antes cada obrero fabricaba sus alfileres. El rendimiento se ha multiplicado por diez y el trabajo se puede hacer, de ahora en adelante, sin gran esfuerzo físico, por mujeres y niños, menos costosos que los hombres. Perronet consigna sus observaciones en una memoria dirigida a la Academia de ciencias, y será traducida inmediatamente por la Academia real británica, antes de inspirar las reflexiones de Adam Smith. Después él se dedica a aplicar los beneficios de la división del trabajo en la construcción de vías y puentes. En el trabajo dividido, lo que se compra es la fuerza del obrero, el trabajo en el sentido físico y newtoniano del término, y no el saber-hacer. El rol del ingeniero consiste en evaluar ese trabajo, las masas de terraplenes y de desmontes por remover, el peso del agua por mover, de las piedras por esparcir, etc. Se inicia una nueva forma de análisis financiero para los trabajos públicos que permite dirigir las obras conociendo de entrada el presupuesto necesario. En esos presupuestos, el costo de las “prestaciones de personal” es evaluado en el estricto mínimo necesario para su reproducción, su mantenimiento en buenas condiciones de salud. Ver Anne Querrien, *Devenir fonctionnaire ou le travail de l'État*, mimeo, CERFI/ministère de l'Équipement, 1978.

Tarde evita muy explícitamente este escollo. La fuerza es a la vez “lo que tiende, lo que se esfuerza, dicho de otra manera, lo que desea, puesto que el deseo es el alma escondida del esfuerzo” y “lo que nos hace ciertos”. Sin el ejercicio de esta última (la *creencia*), es decir de la “facultad de atribuir, de afirmar, de juzgar, es decir de distinguir a los seres y calificarlos, o, en otras palabras, diferenciarlos y variarlos”, el esfuerzo no puede gran cosa. Pero Tarde (a diferencia de la tradición filosófica que desde el renacimiento piensa la actividad a través de las categorías de *fuerza* y de *deseo*) califica estas últimas más bien por su existencia *virtual*, por su *poder de creación*, por lo *inmensurable*. El deseo como deseo es “una acción completa en su genero y no una fuerza”. “Sólo es una fuerza como necesidad condicional de una acción futura [...] vemos que la misma cosa es, a la vez, *hecho* y *fuerza*; en efecto, real y posible son inseparables y se entre-penetran”¹.

Las modalidades de acción de la invención y de la cooperación, contrariamente a lo que pasa en las teorías del valor-trabajo, sólo se pueden captar partiendo de la relación que lo virtual mantiene con lo actual, que lo inmensurable mantiene con lo mensurable. Y solo a partir de esta relación se puede verdaderamente explicar la novedad anunciada por la economía política clásica: la potencia de producir en general.

“Deducir de la idea de los posibles [...] la idea de fuerza significa *una aptitud para producir un fenómeno cualquiera*”, mientras que deducir del esfuerzo físico o de la sensación “la idea de fuerza significa una aptitud también, pero *una aptitud para producir solamente el movimiento*”².

La tentativa de pensar la producción de excedente por parte de la economía política (y la explotación por parte del marxismo) se envuelve en aporías lógicas, que no pueden ser resueltas a menos que se introduzca lo que Aglietta y Orléan llaman el fantasma de lo homogéneo que iguala lo inmensurable, que anula la relación entre la fuerza virtual y su actualización. La explicación de la plusvalía y la de la explotación se fundan sobre la homogenización del concepto de fuerza operado por la teoría del valor: “encontrar una medida común de valor del producto y del gasto permiten, relacionando el uno con el otro, despejar una razón que exprese la eficacia productiva”³ o la tasa de explotación.

La definición del elemento subjetivo y creativo en la constitución del fenómeno económico conduce a Tarde a la crítica del concepto de *acción* por el cual los economistas, explícita o implícitamente, explican la producción: el concepto de acción individual en el

¹.- MB, p. 101. Subrayado mio.

².- Ibid, p. 102.

³.- François Vatin, *Le travail, économie et pshisque – 1780-1830*, PUF, París, 1993, p. 107. François Vatin nos muestra como funciona la subordinación de la creación a la reproducción, la medida del trabajo vivo por el trabajo muerto en Marx: “todo el camino de Marx reposa sobre la medida en trabajo de la fuerza de trabajo. El valor de la fuerza de trabajo es igual a la cantidad de trabajo incorporado en ella, que Marx asimila al valor de los bienes necesarios para su reproducción. Él encuentra así, inmodificada en el fondo, la teoría del salario desarrollada por los economistas clásicos. Pero, reflexionando bien, no es evidente, para nada, identificar la cantidad de trabajo incorporado en la fuerza de trabajo y la necesaria para producir los bienes-salarios. Esta asimilación reposa sobre la idea de que la transformación de los bienes de subsistencia en fuerza de trabajo (el proceso del consumo) es económicamente gratuito. Aplicada a las otras producciones, una tal hipótesis conduciría a tener en cuenta en el valor del producto solo el trabajo muerto reincorporado. Es evidente, al contrario, que sí se mide el 'trabajo' necesario en el consumo obrero (el trabajo de las mujeres, la formación, etc. [NDA]) y que se añade a aquel que está incorporado en los bienes-salarios para definir el valor de la fuerza de trabajo, aquel será al final de cuentas ampliamente superior al valor que es susceptible crear en el proceso de producción. Así en la teoría de Marx, un excedente solo se puede poner en evidencia al precio de una definición 'convencional' del trabajo: tiempo social valorizado por el mercado. Si buscamos extender el esquema adoptando una concepción más genérica del trabajo como 'gasto de la fuerza humana' (según los propios términos de Marx), nos vemos irremediabilmente conducidos al esquema energético: se evidencia una pérdida y no un excedente, pues cada minuto de la vida humana, aún consagrado al sueño, implica un gasto energético, y el tiempo acordado a la producción mercantil solo puede ser una fracción reducida de ese tiempo total”, *Id*, p. 110-111.

utilitarismo y en el marginalismo, y el concepto de acción colectiva en la sociología durkheimniana y la marxista.

Tarde remite espalda a espalda esas dos concepciones de la acción y de la subjetividad, y propone una teoría de la *acción de las multiplicidades* y una teoría de los *modos de subjetivación como individuación de las multiplicidades*. A la alternativa de lo individual y de lo colectivo, del individualismo y del holismo, Tarde le opone una filosofía de la acción de las fuerzas de las que el modo de existencia está definido por la multiplicidad (virtual y actual).

La subjetividad en las teorías del valor

El aspecto activo y subjetivo de la fuerza que Tarde pone en el fundamento de su economía lo muestra *indirectamente* la economía política. Los economistas se apoyan, sin saberlo, sobre el deseo y la creencia para explicar la producción de riqueza. La tarea de Tarde es entonces *probar lo que los economistas afirman*: el fenómeno económico es explicable por la dinámica de las fuerzas psicológicas.

“Nosotros lo podemos, mostrando que la riqueza es la encarnación de una combinación de deseo y de creencia y recordando esta consideración, que todas nuestras pasiones, todas nuestras penas y nuestros placeres, son movimientos simples o complejos de deseos positivos o negativos, como todas nuestras sensaciones y nuestras ideas son extractos de juicios, de actos de fe [...]. Por desgracia, la economía política hasta ahora no ha tomado conciencia de su verdadero punto de apoyo”¹.

Pero igualmente, el descubrimiento del elemento subjetivo y activo de las fuerzas económicas es muy limitado y contradictorio pues la economía política clásica, en último análisis, vuelve a traer la potencia de la acción de las fuerzas a la *objetividad* del producto o a la *abstracción* de la actividad productiva.

“Por ejemplo, es necesario ocuparse de los productos más bien que de los productores y de los consumidores; y, en el productor o en el consumidor -pues no se puede evitar hablar de estos-, es necesario considerar un gasto de fuerza motriz (trabajo) o un re-aprovisionamiento de fuerzas, y no de sensaciones, de emociones, de ideas, de voluntades. Ser lo más *objetivo* y también lo más *abstracto* que se pueda, era el método... El ideal era disimular bajo abstracciones tales como crédito, servicio, trabajo, las sensaciones y los sentimientos escondidos en todo esto, que nadie los apercibiera, y tratar esas abstracciones como objetos, objetos reales y materiales, análogos a los objetos tratados por la química o la física, y, como estas, caer bajo la ley del número y de la medida”².

La teoría del valor-trabajo considera el “acto complejo que se llama confusamente trabajo”, como trabajo abstracto, reduciendo el lado intelectual de la actividad a un gasto de actividad homogénea. Las potencias *intelectuales* y *judiciales* de la fuerza psicológica (la creencia), que se expresa en lenguaje, comunicación, conocimientos, esperas (que se manifiestan en la diferencia de las habilidades de los trabajadores), son inevitablemente reducidas, so pena de poner en crisis la teoría del valor-trabajo, a trabajo simple.

La ciencia económica clásica está obligada a omitir la singularidad, la diferencia de la actividad y sólo captar el lado abstracto, despreciando el hecho de que los diferentes trabajos presentan una heterogeneidad irreducible. La dificultad teórica de explicar el paso

¹- Gabriel Tarde, “La psychologie en économie politique”, *Revue philosophique*, Julio-diciembre 1881, p. 342.

²- *PE*, I, p. 109.

de la cualidad a la cantidad, de lo subjetivo a lo objetivo es escamoteada pues todo es reducido a la homogeneidad del tiempo de trabajo.

“Pero la cualidad del trabajo, desde ese punto de vista, importa más que su cantidad. O más bien su cantidad sólo tiene sentido en los límites de una cualidad determinada. A propósito de cada especie de trabajo considerado aparte, se puede decir si hay aumento o disminución del trabajo. En este aspecto, la noción de cantidad de trabajo es muy clara, pero se oscurece extrañamente cuando, relacionando dos o más trabajos de especie diferente, buscamos una medida común. Este es el escollo de la teoría que yo combato”¹.

Y es solamente en la hipótesis de una economía rutinaria, no progresista, sin previsión ni innovación tecnológica, ni innovación en la organización del trabajo, ni cambios en las formas y los modos de consumo, que la teoría del valor-trabajo, y su estimación del valor según la cantidad de trabajo necesario para su producción, pueden explicar los fenómenos económicos. La introducción de la invención, del cambio, de la creación, impone otro concepto de medida y de fuerza, indexado sobre la producción de lo nuevo y no sobre lo que es, sobre el trabajo vivo y no sobre el trabajo muerto.

“Supongan, al contrario, una época inventiva e innovadora en la cual, en el intervalo de unos años, la fabricación haya alcanzado mejoras notables, es seguramente la *cantidad de trabajo ulterior*, y no sobre la *cantidad de trabajo anterior*, la que regularía el precio del producto, si se sintiera la necesidad de esa medida objetiva”².

Para Tarde, si se quieren enunciar las leyes de la economía, es necesario volver a las viejas escuelas filosóficas y preguntar al “espíritu humano la explicación del material social”. Las preocupaciones ordinarias de la economía política (sobre cómo se produce, se reparte y se consume la riqueza), sería necesario sustituirlas o añadir otro cuestionamiento: “¿cómo nacen y crecen el *deseo de producir* y el *deseo de poseer* la cosa o el servicio del prójimo así como la *confianza en su utilidad*? Y ¿cuál es el *estado final del alma* al que nos conducen esas transformaciones?”³.

El análisis tardiano del alma-cerebro se diferencia, a su vez, de la psicología utilitarista y marginalista. Las teorías del valor-utilidad captan el elemento subjetivo y activo por medio de una psicología mutilada y rígida, fundada sobre la simple sensibilidad, “desconociendo casi completamente la psicología de la *voluntad* y de la *inteligencia*, del *deseo* y de la *fe*”. Y, aún en el interior del dominio de la sensibilidad, esta psicología no se interesa “más que de la oposición de los estados agradables y los estados penosos, y desprecia el carácter específico de esos estados”⁴.

Para aprehender el lado subjetivo, sentimental de los fenómenos económicos, es necesario distinguir “dos psicologías que habitualmente se confunden en una sola”. Tarde llama *psicología colectiva* o inter-psicología o aún psicología inter-cerebral al estudio de los fenómenos del yo afectado por otro yo, “sintiendo un ser sensible, queriendo un ser voluntario, percibiendo un ser inteligente, simpatizando, en suma, con su objeto”⁵. La psicología individual es al contrario el estudio del yo aislado afectado por “objetos diferentes de sus semejantes”.

Esta distinción, forzada en muchos aspectos, es introducida por Tarde para señalar la diferencia que separa su teoría de las fuerzas psicológicas de la psicología que inspira la teoría del valor-utilidad. “El punto no es que los economistas hayan, de hecho, desconocido ese aspecto subjetivo de su asunto...”, sino que no hayan sido suficientemente psicólogos

¹.- PE, II, p. 55-56.

².- Ibid. II, p. 55.

³.- Gabriel Tarde, “La psychologie en économie politique”, *Revue philosophique*, Julio-diciembre de 1881, p. 401.

⁴.- PE, I, p. 118.

⁵.- Ibid, p. 112.

pues han despreciado casi completamente la psicología colectiva y cuando han introducido un elemento subjetivo, lo han hecho sobre la base de una psicología individual, “[...] pero también haciéndose de esta la idea más rígida y más mutilada, tal como la que se hacían, por otra parte, de su tiempo, en el siglo XVIII”¹.

Los socialistas y el “lado subjetivo”

Tarde les reconoce a las escuelas socialistas el gran merito de haber introducido la heterogeneidad en economía política, asumiendo el punto de vista del trabajador. Pero su pretensión de ir más allá de la psicología del deseo y de la creencia los conduce a los mismos callejones sin salida que la economía política.

Las escuelas socialistas han “descongelado” y apasionado la economía política pero, en el fondo, han guardado la “pretensión de objetividad, de la deducción geométrica”, en la definición de las leyes económicas que “tienen el aire de leyes falsamente físicas”.

“En general, podemos, en ciertos aspectos, considerar las doctrinas socialistas, eternos enemigos, pero enemigos hermanos de las doctrinas económicas, como un esfuerzo, más o menos inconsciente, pero también renovado permanentemente, para remediar las lagunas y los errores de la economía puramente objetiva, *reintegrando el lado subjetivo* que siempre ha sido sacrificado por los maestros de esta ciencia”².

Tarde parece pensar que en Karl Marx podemos encontrar dos teorías diferentes del valor: una teoría del valor-trabajo que, fundamentalmente, asume las hipótesis de la economía política clásica, y una teoría del valor como relación inter-psicológica, animada por la simpatía y la acción común, reintroduciendo, para explicar los fenómenos económicos, el elemento subjetivo.

“Es raro encontrar en medio de esas abstracciones de un carácter individualista al más alto grado, pasajes tales como el de Karl Marx que, esta vez, yendo muy lejos, ha hecho inter-psicología y de la buena: 'al igual, dice (p. 141), que la fuerza de ataque de un escuadrón de caballería o la fuerza de resistencia de un regimiento de infantería difiere esencialmente de la suma de las fuerzas individuales desplegadas aisladamente por cada uno de los jinetes o de los infantes, igualmente la suma de las fuerzas mecánicas de los obreros aislados difiere de la fuerza mecánica que se desarrolla cuando ellos funcionan conjuntamente y simultáneamente en una misma operación indivisible... aparte de la nueva potencia que resulta de la fusión de numerosas fuerzas en una fuerza común, el sólo contacto social produce una emulación y una excitación de los espíritus animales que eleva la capacidad individual de ejecución'. Consideración que tiene su precio del lado de la especialización del trabajo, de la que se han exagerado frecuentemente los efectos. 'No es solamente porque el trabajo está muy diferenciado que los grandes talleres son grandes productores, es también porque los trabajadores trabajan conjuntamente’”³.

El “positivismo espiritualista” y la economía política

Un breve repaso por la tradición filosófica a la cual se refiere Tarde, nos permitirá evitar el contrasentido operado por Durkheim en la aprehensión del concepto de *fuerza psicológica*, es decir del elemento subjetivo y activo que opera en el fenómeno económico. Ese concepto, en efecto, es completamente extraño a la *psicología utilitarista* y

¹.- *Ibid*, p. 117.

².- *Ibid*, p. 139. Subrayado mio.

³.- *Ibid*, p. 140-141.

marginalista y a la definición de la actividad subjetiva de producción en la economía política clásica, para la cual, al contrario, constituye la crítica más radical.

La economía psicológica se vuelve a enlazar, como nos lo ha señalado el mismo Tarde, con la filosofía y la psicología de la voluntad y de la inteligencia del siglo XVII que es más alta y noble que la psicología y la filosofía de la sensibilidad, fundamento de la economía política naciente.

Tarde crítica el punto de vista hedonista en economía política apoyándose en la filosofía de Maine de Biran que constituye, según él, un giro tan importante en la historia de las ciencias sociales que, a partir del momento en que la concepción biraniana del hecho psíquico aparece, “podemos decir que la economía política ha sido llevada al punto en que muere o se metamorfosea, desaparece o renace”¹.

La crítica tardiana del utilitarismo es sacada directamente de la crítica biraniana del sensualismo de Condillac, según el cual, en el origen de la vida mental, tenemos la sensación, y para quien todas las potencias del espíritu sólo son *transformaciones* de ese elemento simple. Según Tarde, los autores del otro lado de la Mancha (los utilitaristas) parecen derivar su teoría de Condillac pues, como este último, “reducen todos los fenómenos interiores a la sensación o sus transformaciones sucesivas. Maine de Biran siempre ha protestado contra esta manera de ver”².

Según Maine de Biran, Condillac no consigue operar la desubjetivación del espíritu que busca, pues permanece siempre en el interior del mundo de los sentidos. La celebre estatua de Condillac puede determinar el lado objetivo de las sensaciones no a través de uno de los sentidos, sino a través de la motilidad. Ella debe comenzar a moverse, pues es por la experiencia del movimiento *voluntario* que podemos hacer la experiencia del hecho primitivo del sentido íntimo, el *esfuerzo voluntario*, en el que encontramos las fuerzas impersonales (activas y pasivas), las fuerzas virtuales. De la misma manera, Condillac ve en la atención (*esfuerzo, conatus* del espíritu) una simple sensación prolongada, mientras que Maine de Biran ve allí una potencia virtual del espíritu³. Entre la sensación y el *conatus*, entre la sensación y la atención, hay una diferencia de *naturaleza* no de *grado*.

Cuando Tarde utiliza el concepto de hecho social primitivo, él hace referencia al concepto clave de la filosofía de Maine de Biran: el hecho primitivo del sentido íntimo. El hecho primitivo biraniano es la experiencia del *esfuerzo voluntario*, por el cual nosotros captamos el despliegue de una fuerza *activa* (potencia de actuar) y de una fuerza pasiva que le resiste y que tiene su punto de aplicación en el yo. Esta experiencia de la fuerza interna no tiene necesidad de ninguna referencia a un objeto exterior, pues las dos fuerzas son interiores en sentido íntimo; no remiten entonces al sujeto y al objeto, sino a un principio activo y un principio pasivo, a la virtualidad de una *fuerza* y a su actualización. Esta fuerza no es una fuerza *vital, biológica*, sino una fuerza *hiper-sensible* o *hiper-orgánica*⁴, psíquica, que se manifiesta en la *voluntad* o la *atención*⁵.

¹- *Ibid*, p. 118.

²- *MB*, p. 112.

³- Esta tradición de análisis del esfuerzo intelectual se desarrollará hasta el concepto de “trabajo intelectual” en Bergson.

⁴- Este término que Tarde también retoma para definir la fuerza psíquica, está seguramente en el origen de la categoría deleuziana de la “potente fuerza no-orgánica” de lo virtual. Esta fuerza “a-orgánica” se define en Bergson de esta manera: “Nada nos dice que el estudio de los fenómenos fisiológicos en general, y nerviosos en particular, no nos mostrará, al lado de la fuerza viva o la energía cinética de la que hablaba Leibniz, al lado de la energía potencial que se le ha debido unir más tarde, aquella *energía de un nuevo género*, que se distingue de las otras dos, en que no se presta al cálculo.”, H. Bergson, *OEuvres*, París, PUF, 1959, p. 101.

⁵- Según Maine de Biran, la determinación del hecho primitivo permite ir más allá del empirismo, pues la experiencia del esfuerzo voluntario es una experiencia del sentido íntimo que alcanza, *más allá de los sentidos*, el esfuerzo de la *voluntad*, a saber la actividad de una fuerza hiper-orgánica, y permite alejarse de la filosofía *a priori* kantiana, pues a través del sentimiento del esfuerzo, el espíritu humano es capaz, partiendo de un hecho y no de una abstracción, alcanzar, al menos

Maine de Biran le añade la creencia al sentido íntimo y define así las dos potencias del alma que se encuentran, redefinidas, en la sociología de Tarde como deseo y creencia, el lado *volitivo* y el lado *intelectual* del alma, la fuerza de actuar y la fuerza de pensar.

La psicología hedonista, entonces, no alcanza *la fuerza que produce los placeres y las penas*. Para una psicología que quiere explicar los comportamientos de los agentes económicos, es una gran desventaja. Tarde, en efecto, deduce de Maine de Biran, contra los utilitaristas, que los placeres y las penas no son los *principios* que gobiernan los comportamientos. Es necesario *descomponer* las sensaciones para alcanzar el deseo y la creencia, la voluntad y la inteligencia.

Tarde distingue en efecto, rigurosamente, los deseos y las creencias de las sensaciones y los conocimientos. Hay una diferencia de naturaleza entre los primeros y los segundos. “Unida principalmente con las sensaciones que acopla entre sí, o que separa, la creencia produce la percepción y el discernimiento de los sentidos. Ejercida directamente sobre las imágenes que se juzgan tales, produce el recuerdo [...] El deseo se une también, y muy íntimamente con las sensaciones y las imágenes. Amalgamado con las sensaciones, en apariencia no se distingue de ellas; parece participar de su heterogeneidad radical y se llama placer o dolor físico. Aplicado a las imágenes, da a luz el deseo propiamente dicho, o dicho vulgarmente, el amor y el odio, o para decirlo mejor, todas las pasiones”.

Los utilitaristas, haciendo de los placeres y de las penas la esencia de la subjetividad y la causa de la acción, desconocen las fuerzas que actúan más acá de las *sensaciones* y de las *representaciones*. Deseo y creencia son fuerzas psíquicas (hipersensibles, según la definición de Maine de Biran) pero no deben ser aprehendidas, como lo hará Durkheim, por el antropomorfismo de la psique.

“Haremos bien en hacerlo, sin esfuerzo del espíritu no llegaremos a poder concebir un animal, un organismo que, siendo sensible, no esté dotado de creencia y de deseo, es decir que no reúna y desuna, que no retenga o rechace sus impresiones, sus marcas sensoriales cualquiera, con más o menos intensidad”¹.

Los deseos y las creencias son fuerzas impersonales que expresan a la vez un modo de existencia *pre-lingüístico*, una experiencia previa a la división en sujeto y objeto, en interioridad y exterioridad, y un modo de pensamiento no representativo. Deseo y creencia no están definidos por sus contenidos representativos ideales, sino por la fuerza de *atraer* y de *rechazar* y por la fuerza de afirmar o de negar. Más allá de las representaciones y de las sensaciones actúan las potencias de concentración y de dispersión, las potencias de reunión y de desunión, las fuerzas de afección impersonales que se expresan por las *velocidades*, las *intensidades*, las *duraciones* y que designan las variaciones de la potencia de existir, la línea melódica del sentir puro. Tarde prolonga la crítica biraniana del sensualismo de Condillac, más allá de las sensaciones y de las representaciones, hacia la dimensión de los afectos y de su virtualidad.

“Por manera de creer, es necesario entender una predisposición a la energía o a la debilidad de las convicciones, a su formación precipitada o lenta, a su concentración tenaz o a la dispersión cambiante de sus objetos. Por manera de desear, es necesario entender,

en ese caso, lo absoluto. “Pero ese hecho primitivo, originario de todo conocimiento, debe ser tal que implique con él el sentimiento indivisible de la causa y de su efecto, del sujeto y de su modo permanente. Tendría entonces, todavía, el carácter de una relación, pero una relación que no será susceptible de análisis ulterior, como las relaciones o los hechos secundarios que se forman de la asociación de fenómenos intuitivos y afectivos con los conceptos de causa y de sustancia”, Maine de Biran, *OEuvres choisies*, París, Aubier, 1957, p. 161.

¹.- *MS*, p. 242.

igualmente, una predisposición a los deseos fuertes o débiles, impetuosos o lentos, tenaces o cambiantes, concentrados o dispersos”¹.

Creencia y conocimiento

Las modalidades de acción del deseo y de la creencia deben comprenderse a través de la relación de lo virtual y de lo actual. Maine de Biran describe precisamente, en el caso de la creencia, la naturaleza virtual de las fuerzas, distinguiendo el “sistema de nuestras creencias y el de nuestros conocimientos”. La creencia en las modalidades de acción virtuales es una fuerza que, en las modalidades de acción actuales, vuelve posible el conocimiento. Contra los empirismos y en acuerdo con los metafísicos puros, Maine de Biran admite que hay en nuestro espíritu principios que son independientes de la experiencia. Pero esos principios no pueden pensarse bajo la forma de las categorías innatas o *a priori* pues, en realidad, así definidos, esos principios pertenecen al sistema de los conocimientos. A través de las categorías innatas o *a priori*, pensamos lo incondicionado bajo la forma de lo condicionado, lo contingente bajo la forma de lo necesario. Entonces, según Maine de Biran, entre el sistema de conocimientos y el sistema de creencias, entre creer y conocer, hay una diferencia de *naturaleza* y no de *grado*. La relación entre creencia y conocimiento debe pensarse bajo la forma de la *virtualidad de una fuerza que se actualiza en los conocimientos*. La creencia es la fuerza que produce las representaciones y los conocimientos, pero siempre es *distinta* de aquellos.

“Así, en ese punto de vista, que es el de la creencia, lo posible engendra lo actual, lo que quiere decir que la causa precede a su efecto fenoménico, y que ante el fenómeno que podemos conocer, hay un ser que vuelve posible tal fenómeno o tal representación actual. Observemos que sólo se puede decir antes de los fenómenos actuales o la representación de los fenómenos, que hay una representación o un fenómeno posibles; lo cual sería realizar allí una abstracción, y la idea abstracta, artificial de ese posible, viene ciertamente de lo actual o del hecho representado; pero no así de la concepción del ser o de la causa que actualiza el fenómeno o produce el hecho para nosotros; nosotros tenemos necesidad de plantear esta causa o este ser posibilitante antes de lo actual que él engendra realmente, aunque nosotros concebimos este ser por el hecho o con él. Esto explica que haya dos modos de derivación: uno en el sistema de la creencia absoluta, otro en el de nuestros conocimientos relativos, si bien los dos son verdaderos”².

La creencia es una fuerza virtual impersonal que entra como principio elemental en cualquier conocimiento real o de hecho, sin constituir por sí misma este conocimiento.

Las teorías económicas contemporáneas que integran el hombre cognitivo al *Homo economicus* hacen como los utilitaristas y Condillac: ellos no distinguen entre fuerza actual y fuerza virtual, entre creencia y conocimiento. Reducen el elemento intelectual y judicial a un simple conocimiento, a una simple facultad o competencia. No reconocen la fuente de la creatividad, volviendo homogéneo lo que no lo es. Ellas operan de la misma manera que las teorías del valor-trabajo introduciendo un concepto *preconstituido, normativo, trascendental* de medida.

Al contrario, la psicología de la voluntad y de la inteligencia, con la cual Tarde crítica la subjetividad de la economía política y de las teorías socialistas, es una psicología de las fuerzas virtuales, una psicología del elemento intelectual puro y del elemento sensitivo puro que se actualizan en sensaciones y conocimientos, en deseos y juicios actuales.

¹.- *OU*, p. 276-277.

².- Maine de Biran, “*Essai sur les fondements de la psychologie*”, *OEuvres choisies*, París, Aubier, 1957, p. 188.

La crítica de Bentham

Bentham se plantea correctamente desde el punto de vista del legislador que busca realizar el mejor orden posible. Correctamente porque la economía política, para Tarde, es en el fondo una *moral* y una *política*. Pero, ¿cómo define él la medida común que permite al legislador elegir, proponer y tender a tal estado social más bien que a tal otro? El “calidoscopio de realidades heterogéneas” requiere, en efecto, determinar un principio invariable que pueda servir de medida común a los valores. Si para Bentham “el bien público debe ser el objeto del legislador”, entonces los placeres y las penas son los criterios de evaluación que buscan tanto el moralista como el economista. Pero, según Tarde, placer y penas no pueden representar ese elemento último sobre el cual se funda una medida común, pues ellos se presentan siempre mezclados en las sensaciones, las cuales están formadas de elementos heterogéneos y por consiguiente incomparables.

Es necesario, entonces, descomponer el placer y la pena. De otra parte, los placeres y las penas constituyen una heterogeneidad irreducible a una medida común. Además, la explicación hedonista de los juicios de bien y de mal, fundamentos de cualquier moral, arriesga desviarnos completamente de su genealogía. En moral, según Tarde, no es indiferente traducir las nociones fundamentales de *bien* y *mal* en términos de *deseo* y de *aversión*, de *afirmación* y de *negación*, o en términos de *placer* y de *dolor*. Tarde toma los acentos spinozistas para explicar el contrasentido de una medida común fundada sobre la psicología hedonista.

“Se nos dice que todos los hombres, en todo tiempo y lugar, se ponen de acuerdo entre sí para desear el bien. ¿Qué es entonces eso, el Bien? Es el deseo pura y simplemente. ¡El deseo del deseado... he aquí la clave de bóveda de la ciencia económica! Pero lo que deseamos, en suma, nunca es el Bien, es una sensación o una emoción agradable, o una idea que nos plazca, o una acción que nos interese. Ahora bien, no deseamos una sensación o una emoción porque sean agradables, o una idea porque nos complazca, o una acción porque nos interese; es porque la deseamos que la juzgamos agradable, seductora, interesante”¹.

Pero de manera aún más fundamental, la psicología hedonista desconoce completamente la psicología de la *voluntad* y de la *inteligencia* para la cual es necesario descomponer los placeres y las penas, para no caer en la tautología del deseo del bien (de lo deseado). “Más allá del bien y del mal”, hay que remontarse a la espontaneidad del deseo y de la creencia, a esta inmanencia del sujeto y del objeto, del pensamiento y de la acción, a este instinto primordial que establece lo que es bueno y lo que es malo. Es necesario alcanzar el afecto, la fuerza subjetiva impersonal para determinar el aspecto a la vez activo y cuantitativo de la fuerza.

“Yendo hasta la fuente de nuestro querer, sólo vemos atracción irresistible hacia algo extraño, una expulsión fuera de nosotros mismos, fuera de la esfera en la cual nos replegamos a veces para saborear nuestros gozos egoístas. Bentham no tiene en cuenta este arbitrario fundamental, este esencial irracional, al apoyarse para todo en la lógica y en la necesidad; y está es una enorme laguna”².

Para Tarde, el utilitarismo reduce todos los movimientos del alma a las penas evitadas y a los placeres buscados, para completar el modelo del “*Homo economicus*, especie de ser espiritual abstracto, que se supone extraño a cualquier otro sentimiento distinto del móvil

¹.- PE, I, p. 155.

².- Gabriel Tarde, “La croyance et le desir”, *Essais et Mélanges sociologiques*, Lyon, Stork, 1895, p. 282-283.

del interés personal”. Ese modelo opera una doble mutilación de la subjetividad del agente económico pues hace abstracción de la naturaleza *voluntaria* y *judicial* de las fuerzas psicológicas y de la forma social (inter-psicológica) de su actuar: “es precipitado, y muy abusivo, el haber concebido un hombre sin nada de humano en el corazón; y lo es aún más el haberse representado este individuo como separado de cualquier grupo, corporación, secta, partido, patria, asociación”¹.

Los marginalistas parecen, al contrario de los utilitaristas, afirmar que el valor tiene su fundamento en el deseo. Pero la definición del aspecto subjetivo de la utilidad marginal no sale de los límites del utilitarismo, pues encuentra siempre su explicación en una psicología individual que desprecia completamente, también, la psicología de la *inteligencia* y de la *creencia*. El modelo del *Homo economicus* de los marginalistas sigue siendo muy próximo del de los utilitaristas.

“Sus maestros han creído sin ningún motivo, lo repito, que la preocupación dominante, sino exclusiva, por el lado exterior podría por sí sola erigir sus observaciones a la dignidad de un corpus científico. Aún cuando ellos han debido entrever directamente el lado psicológico de los fenómenos estudiados, los móviles del trabajador y las necesidades del consumidor, por ejemplo, ellos han concebido un corazón humano completamente simplificado, esquemático por así decirlo, un alma humana tan mutilada, que ese mínimo de psicología indispensable parecería un simple postulado destinado a sostener el desarrollo geométrico de sus deducciones”².

La crítica del individualismo y del holismo

“Y el viejo realismo de Durkheim, pensando la sociedad como substancia que se opone al individuo que, él, es también una especie de sustancia integrada en el interior de la sociedad, ese viejo realismo me parece ahora impensable.”

Michel Foucault

Desubjetivar las potencias del espíritu para alcanzar el plano de las fuerzas psicológicas impersonales, para alcanzar la experiencia previa a la separación del sujeto y del objeto, de lo sensible y de lo inteligible, es la operación fundamental de Tarde. Gilles Deleuze en su último texto publicado se pregunta si “no es una aventura semejante la que sucede en Maine de Biran, en su ‘última filosofía’ (cuando él estaba demasiado fatigado para llevarla a su término) cuando descubre bajo la trascendencia del esfuerzo una inmanencia absoluta”³.

Félix Ravaisson marca una etapa fundamental entre la psicología de Maine de Biran y la psicología tardiana. El punto de partida de Ravaisson es el hecho primitivo, la experiencia del esfuerzo voluntario biraniano. Pero ¿cómo salir del círculo vicioso del esfuerzo y de la resistencia que se suponen mutuamente? ¿cómo salir del impasse de un sujeto del que la voluntad implica la idea de objeto, mientras que aquella es complementaria de la de sujeto? ¿dónde encontrar el origen común si no es en el deseo?

“El esfuerzo quiere entonces necesariamente una tendencia antecedente sin esfuerzo, que en su desarrollo encuentra la resistencia; y es entonces cuando la voluntad se encuentra, en la reflexión de la actividad sobre sí misma, y que ella se despierta en el esfuerzo. La

¹- *Id*, p. 115.

²- *PE*, I, p. 110, ver también el tomo II, p. 23-26. Tarde, al contrario, aprecia en los marginalistas la utilización del concepto de “límite” para la determinación del precio.

³- Gilles Deleuze, “L'immanence: une vie...”, *Philosophie*, nro 47, París, de De Minuit, 1995.

voluntad, en general, supone una inclinación anterior, involuntaria, donde el sujeto que entraña no se distingue todavía de su objeto. El movimiento voluntario no tiene entonces solamente su materia, su sustancia, sino su origen y su fuente en el deseo. El deseo es un instinto primordial, en el cual la meta del acto se confunde con el acto, la idea con el hábito de la espontaneidad; es el estado de naturaleza, es la naturaleza misma”¹.

Ravaisson descubre, “más acá de la unidad central de la personalidad”, la *espontaneidad del deseo como multiplicidad de las fuerzas*. Según Ravaisson, en la experiencia del esfuerzo voluntario, si se lo pudiese seguir en el sentido inverso de su acción, yendo del acto final a su comienzo, se pasaría de la “unidad de la dirección a una multiplicidad indistinta”; se pasaría de la unidad cumplida de la persona a la “extrema difusión de la impersonalidad”, de manera que en el “imperio de la unidad cerebral” suceden una multiplicidad de “centros independientes”.

Tarde desvía esta búsqueda, comienza con la experiencia biraniana del esfuerzo voluntario del yo, prolongada por la definición ravissoniana de la multiplicidad de centros independientes, en una dirección que sale de manera radical del individualismo. En la teoría de Tarde es imposible oponer la sociedad al individuo, porque este último es también una sociedad. En efecto, el *espíritu-cerebro está organizado como una sociedad*, es decir que está constituido por una *multiplicidad de relaciones* donde unas fuerzas dominan y otras obedecen. “El espíritu, lo sabemos, es una sociedad de pequeñas almas comensales del mismo sistema nervioso y todas aspirando a la hegemonía, un concurso de innumerables pequeños estados nerviosos diferentes que, probablemente nacidos cada uno en algún elemento distinto del cerebro, buscan propagarse extremadamente rápido de elementos en elementos, entre-asfixiándose, entre-conquistándose, o mejor entre-persuadiéndose”².

La consciencia no percibe más que el resultado de esta lucha que se desarrolla a sus espaldas y el yo sólo es el polo adonde convergen momentáneamente todas “las ambiciones y los egoísmos celulares”. El yo, sugiere Tarde, es una actualización errática de la cooperación de sus fuerzas cerebrales y de sus relaciones virtuales.

“Entonces, en resumen, sobre muchas espesas capas de recuerdos y de hábitos tasados, clasificados, sistematizados, de recuerdos, es decir de antiguas percepciones transformadas en conceptos, y de hábitos, es decir de antiguas metas transformadas en medios, sobre este montón de aluviones judiciales y voluntarios del pasado, el yo actual erra de acá para allá, como un fuego fatuo; el yo, es decir un aporte incesante de nuevas percepciones, de nuevos fines, que van a sufrir transformaciones análogas. Tal es la vida mental del individuo. Y la vida social es muy semejante”³.

El individuo y la sociedad flotan literalmente sobre una multiplicidad de sedimentaciones de acciones voluntarias y judiciales (de hábitos y de costumbres). Ni el uno, ni la otra son sustancias, seres, cosas, sino una multiplicidad de relaciones, relaciones de relaciones. La dinámica social es asimilable a una física de los fluidos donde las relaciones y los seres son inestables, fluctuantes, bifurcan continuamente. El individuo y la sociedad evolucionan, se metamorfosean según la lógica del encuentro de los flujos (relaciones), de su bifurcación (invención) y de su difusión (imitación).

Definiendo el yo y lo colectivo como dos cerebros, dos tipos de sociedad, dos formas de asociación y de composición de relaciones, Tarde abre una nueva posibilidad de definición del hecho social. En esta filosofía, lo importante no es, para nada, la definición del

¹.- Félix Ravaisson, *De l'habitude*, París, Rivages, 1997, p. 86-87. En español: El Hábito, Aguilar editor, Buenos Aires, 1964.

².- *LGS*, p. 118.

³.- *Ibid*, p. 126.

individuo y de la sociedad como seres o como relaciones, sino el *paso* y la *reversibilidad* de un estado a otro; lo importante es que circule entre los individuos, y entre estos últimos y la sociedad. El positivismo durkheimniano, que reduce la relación a una cosa, y el fetichismo marxista, invierten las relaciones entre los hombres en relaciones entre las cosas, trabajan en la abolición de la relación en el ser. A la filosofía del ser, Tarde le opone una ontología de las relaciones actuales y virtuales y una dinámica de su composición y descomposición.

“No es verdad que haya un Espíritu social, distinto de los espíritus individuales, y en el cual aquellos estarían comprendidos como lo son las ideas en cada uno de ellos [...]. Hay dos tipos de asociación: primero la de los diversos espíritus individuales unidos en sociedad; en segundo lugar, aquella, en cada uno de ellos, de los estados de consciencia que van siendo agregados poco a poco y que provienen, para la mayor parte, de otros espíritus. En cada espíritu individual se repite, más o menos, esta agregación, de manera más o menos sistemática de estados de consciencia que constituyen el tipo social. El espíritu social consiste en esta misma repetición; pero el tipo social se compone de elementos en los cuales el lazo es completamente distinto de su repetición. En otros términos, de las dos asociaciones que acabo de distinguir, sólo tenemos la primera que reposa sobre la similitud de los estados del espíritu; la segunda se funda, al contrario, sobre su diferencia”¹.

Sobre la base de esta psicología, Tarde critica tanto el individualismo metodológico como el holismo pues, en realidad, se trata de teorías especulares que, en la aprehensión del hecho social, caen en los mismos callejones sin salida. El individualismo y el holismo, dándose *a priori*, el uno el individuo, el otro lo colectivo, *presuponen lo que deberían explicar*. Para el individualismo metodológico, lo colectivo es la suma, transparente, de las acciones individuales; para el holismo, el individuo es solamente la interiorización de reglas, de normas, de representaciones de lo colectivo.

Tarde, al contrario, afirma que el individuo y lo social son *polarizaciones singulares y actualizaciones diferenciales* de la multiplicidad de las relaciones que constituyen la cooperación entre los cerebros. El individuo y lo social son cada vez cristalizaciones momentáneas de la multiplicidad de fuerzas, de la multiplicidad de relaciones (flujos) que los desbordan por todas partes. Si el individuo es una *sociedad* y la sociedad es, como el individuo, una *multiplicidad*, entonces la distinción entre individual y colectivo debe cada vez ser explicitada y no presupuesta. El individuo y lo colectivo no se oponen, la individualidad supone el desarrollo de lo que Tarde llama un comunismo mental.

A la prescripción normativa del individualismo metodológico y del holismo durkheimniano, Tarde les opone un constructivismo radical, fundado sobre la heterogeneidad y la multiplicidad de las relaciones. Lo que, en cualquier fenómeno, nosotros captamos, como una sustancia o como unidad, no es en realidad, más que una serie de pequeñas repeticiones jerarquizadas alrededor de una fuerza polarizante, un “todo, que tiene su comienzo, su medio y su fin, y que consiste en una serie de cambios agregados y solidarios, gravitando alrededor de un centro de gravedad”².

Tarde tiene imágenes que, para hablar de la *unidad* de cada fenómeno, remiten a la variación, a la fluctuación, o a un régimen temporal caótico: un equilibrio móvil volviendo sobre sí, como un ritornelo musical o una serie armoniosa de movimientos o los torbellinos de un río. El *todo*, sea el que sea, es como un pliegue, como una onda que, haciendo parte de los movimientos del mar, los singulariza. Eso que captamos como sustancia, como ser, no es, en realidad, más que un torbellino, un pliegue que funciona a la manera de un relevo,

¹- TP, p. 196.

²- PE, I, p. 32.

de un cambiador de relaciones inestables, fluctuantes, que circulan en la cooperación inter-cerebral según un régimen temporal no lineal, browniano.

La fuerza de este pensamiento se sostiene en el hecho de que el individuo no se produce *por lo alto*, por la sumisión de las representaciones individuales a las de una consciencia colectiva, por la acción de la estructura sobre el individuo, sino más bien *por lo bajo* “a nivel infinitesimal de las creencias y de los deseos que se imitan, e imitándose, se combinan o se oponen, se neutralizan o se refuerzan. En esta singularidad próxima a lo psicológico, el individuo se encuentra deshecho; él es el lugar en el que se encuentran y se anudan una multiplicidad de flujos imitativos del que la unidad producida, al no ser más que un efecto de superficie, no debe abusar la sociología”¹.

La sociología de Tarde es entonces una teoría de las iniciativas individuales, en el marco de una psicología no individualista, es decir de una psicología en la cual el individuo no constituye el principio constitutivo. La psicología económica de Tarde es también una crítica de las teorías sociales que se contentan con hacer interactuar a individuos soberanos (inter-subjetividad), y en las cuales su estatuto, desde el punto de vista formal, sigue siendo el mismo desde el utilitarismo.

La constitución por lo bajo del individuo y de las cantidades sociales, lo infinitesimal y la dimensión molecular abren otras prácticas y otras formas de acción y de producción de la subjetividad.

El fondo común de lo social

Contrariamente al pensamiento del utilitarismo y el marginalismo, la constitución de las *necesidades* y de los *comportamientos* no puede fundarse sobre el individuo, pues es inseparable, *ontológicamente*, de la dimensión social. *El hombre no es genéricamente un ser social, sino el mismo una sociedad*². Según Tarde, propiamente hablando, el concepto de individuo es una propiedad específica del ser vital. Si los animales y las plantas poseen un principio de individuación que los distingue rigurosamente el uno del otro, el ser social no puede estar separado de la misma manera de sus semejantes.

“La indeterminación de sus fronteras reales, su mutua y continua penetración, es propia para recordar lo que tiene de artificial y/o de secundario su 'principio de individuación' y tiende a sugerirle la idea de un fin común, tanto como de un *fondo común*”³.

Desde entonces, ¿cómo definir las preferencias y los comportamientos del individuo sin implicar sus relaciones inter-psicológicas? El “yo” tiene necesidad de mezclarse *con el afuera* para tomar consciencia de sí mismo y para constituirse, pues él “se nutre de lo que lo altera”. “Por múltiples acciones de contacto con personas extrañas se despliega apropiándose las, en la medida -muy variable- en que le es dado apropiárselas más bien que

¹- Bruno Karsenti, presentación a *Les Lois de l'imitation*, París, Kimé, 1993, p. XVII.

²- En su obra de “ciencia-ficción”, encontramos una síntesis que capta su psicomorfismo social. Después de la catástrofe que se abate sobre la tierra por el agotamiento de la fuerza del sol y que ha obligado a los hombres a refugiarse bajo tierra, solo quedan dos ciencias: la química y la psicología. “Mientras que nuestros químicos, inspirados quizá por el amor, y mejor instruidos acerca de la naturaleza de las afinidades, penetran en la intimidad de las moléculas, revelándonos sus deseos y sus ideas y, bajo un aire engañoso de uniformidad, su fisonomía individual; mientras ellos nos hacen así la psicología del átomo, nuestros psicólogos nos exponen a la atomología del yo, iba a decir la sociología del yo. Ellos nos hacen percibir, hasta en el menor detalle, la más admirable de todas las sociedades, esta jerarquía de consciencias, esta feudalidad de almas vasallas de las que nuestra persona es la cúspide”, Gabriel Tarde, *Fragments d'histoire future*, p. 109, París, Séguier, 1998., En español: *Fragmento de historia futura*, Ediciones Abraxas, Barcelona, 2002

³- LGS, p. XI, Subrayado mío.

asimilarse a una de ellas. Por lo demás, aún avasallándose, muy frecuentemente, sigue siendo él mismo, y su servidumbre es suya”¹.

¿Cómo podemos hablar, entonces, de libre elección de los individuos, sin analizar las formas asumidas de la imitación, es decir, sin analizar las formas de transmisión, *imperativa o persuasiva*, unilateral o simpática, de los deseos y de las creencias? Si, antaño, se creía y se obedecía a un maestro, a un sacerdote, al padre, ¿podemos decir, hoy en día, que el individuo ha alcanzado la autonomía del libre albedrío? Tarde deshace la soberanía del individuo en una cadena de invenciones e imitaciones de las cuales él sólo es un eslabón, pero un eslabón que puede *innovar o reproducir* las combinaciones.

La singularidad del individuo no es ni *libre* ni *obligada*, pero sólo puede expresarse, inventando o imitando, en ese tejido múltiple de imitaciones y de invenciones. No es libre, pues erra sobre la multiplicidad de estratos de sensaciones, de conceptos, de hábitos que ha contraído en los encuentros con los otros y la naturaleza. Y no está coaccionado, obligado, pues la misma multiplicidad de fuerzas, en las cuales está inmerso, es fuente de diferencia y de heterogeneidad.

Si Tarde denuncia lo que él llama la ilusión egocéntrica, no es para reivindicar la coacción de las estructuras colectivas sobre las elecciones individuales, como el marxismo vulgar se lo reprocha al psicologismo en economía, sino para pensar la acción, *siempre singular* entre las fuerzas.

El realismo social

Tarde no niega un cierto realismo social, una cierta fuerza coercitiva de lo social. Para él, igualmente, la fuerza de las reglas, de las creencias colectivas se remontan a la política, pues lo que hoy es simplemente social comenzó por ser político. La vida privada de un individuo, su lenguaje, sus creencias, sus hábitos, son una “serie de soluciones sucesivamente aportadas a una serie de problemas políticos”, de la misma manera que su psicología, hábitos y recuerdos latentes, han comenzado por ser conscientes y personales. “Todo lo que ahora es más extraño al poder ha comenzado por serle inherente. Por ejemplo: yo hablo francés, yo vengo del Sur; pero hace cuatro siglos, mi región le ofrecía al hombre de Estado una situación de lenguas muy candente y ardua. Yo he nacido católico pero hace tres siglos en mi provincia el asunto de las religiones era muy terrible”².

Para Tarde, a diferencia de Durkheim, la fuerza impersonal que actúa de manera normativa sobre el individuo no se debe a una constitución colectiva genérica de las representaciones colectivas, sino a los juegos y las batallas políticas libradas subjetivamente y la mayor parte del tiempo violentamente, soldadas por la victoria de una fuerza sobre otra. Nuestros hábitos y nuestro saber de segundo plano o tácito, como dicen los micro-sociólogos o la sociología comprensiva, no son únicamente el fruto de prácticas de reconocimiento inter-subjetivo, sino también el resultado de imposiciones políticas unilaterales.

Tarde no niega, entonces, una cierta trascendencia de lo social; es consciente de que una vez constituido, lo social (o lo económico) actúa como una fuerza constrictiva sobre el individuo. Lo afirma explícitamente: “la sociología no es solamente psicología ampliada, como lo he dicho en otras partes; es ante todo psicología exteriorizada, para un uso superior y trascendente”³.

¹OU, p. 140

².- TP, p. 9.

³.- OU, p. 398.

Pero planteando la cuestión de la creación de las normas, las reglas, las representaciones colectivas, y la de su transformación por iniciativas siempre singulares, enfrenta la comprensión, a la vez, de la naturaleza de esta trascendencia y de su proceso constitutivo.

La diferencia de aproximación es evidentemente una diferencia política: privilegiar la fuerza coercitiva de una institución o su creación y su virtualidad de transformación, son dos puntos de vista políticos y teóricos muy diferentes.

La metodología tardiana, sin negar la impersonalidad de lo social y de lo económico, denuncia la *ilusión* trascendental que tanto Durkheim como Marx introducen en cuanto a su constitución y a su reproducción.

“La evolución psicológica exige que la voluntad, repitiéndose, devenga hábito, de igual manera que la evolución política muestra que el poder personal, a fuerza de ejercerse, se agota, aunque se delegue a los jefes de administración, lo que le da la apariencia de un poder impersonal, ilusión de las democracias”¹.

La dimensión colectiva (así se trate de lo social o del valor económico) es siempre la coordinación de una multiplicidad de acciones según la relación conductores/conducidos; una composición de las fuerzas que se afectan según relaciones de beligerante a beligerante y de colaborador a colaborador. Si hay leyes, ellas son siempre la expresión de fuerzas, de una voluntad de dominación o de cooperación. Entonces, el funcionamiento del mercado, de la concurrencia o de la división del trabajo no debe describirse por los procedimientos de abstracción o de generalización, sino siempre a través de una integración de acciones infinitesimales e infinitamente multiplicadas que mantienen entre sí una relación de oposición o de adaptación. Hay que descomponer el funcionamiento del mercado, de la concurrencia y de la división del trabajo en la serie de actos infinitesimales que los constituyen.

Está en juego aquí la potencia de acción de las fuerzas. Es siempre la doble naturaleza de las *fuerzas* que actúa y se reproduce en la constitución de lo social y de lo económico. El desarrollo económico exalta el punto de vista subjetivo en lugar de neutralizarlo por un funcionamiento sistémico y por los automatismos que se imponen como las leyes naturales. El proceso de abstracción que el marxismo afirma como devenir de las relaciones sociales es comprendido por Tarde como un devenir subjetivo, en cuyo interior las fuerzas se expresan según las oposiciones y las adaptaciones. Tarde sostiene hasta el límite la concepción según la cual las cantidades sociales, sus fuerzas impersonales y su objetividad son el fruto de las acciones de los hombres, continuamente reproducidas por otras acciones y que solo otras acciones podrán transformar.

Al contrario, la concepción durkheimniana de lo social parece tender hacia una teoría de la emanación, pues los hechos individuales no son los elementos del hecho social, son sólo la manifestación: “en cuanto al hecho social él es, él, el modelo superior, la idea platónica”².

La fuerza se pliega en “ritornelos” o torbellinos

El individuo no es solamente el resultado del encuentro-cruzamiento de corrientes diferentes, sino también el producto de un proceso de reflexión sobre sí de las fuerzas psicológicas. En el punto de encuentro de las relaciones inter-cerebrales se desprende un *ritornelo*, una acción de subjetivación, que imprime su propia marca diferencial a una

¹.- TP, p. 12.

².- Gabriel Tarde, *Écrits de psychologie sociale*, París, Privat, p. 125-126.

nueva combinación de fuerzas. La acción de subjetivación no puede definirse como una simple interiorización de las normas sociales pues estas últimas sólo constituyen las condiciones de donde se forma y se desprende un pliegue de la fuerza, un ritornelo. La subjetivación es una invención en el doble sentido de la palabra: una coproducción entre fuerzas que producen una heterogeneidad; no puede caracterizarse como soberana, pues se trata de una totalidad especial, virtual, de un equilibrio momentáneo e inestable, constantemente minado y amenazado por las revueltas de las fuerzas sometidas que la constituyen.

La subjetivación tardiana se distingue de la definición del sujeto individual o del sujeto colectivo por el hecho de que ella no se dirige a la identificación o a la soberanía, sino a la producción de *metamorfosis* y de *variaciones*.

¿Por qué, se pregunta Tarde, la fuerza no sigue la tendencia de ir adelante siempre según la avidez insaciable que la define? ¿Por qué no le basta con *repetirse* y *multiplicarse* para realizar sus fines secretos? ¿Por qué parece renunciar a su expansión de conquista para reflejarse?

Hasta en la vida mineral o biológica podemos observar un repliegue sobre sí de la fuerza que constituye lo esencial del proceso de constitución del individuo. Del encuentro de corrientes diferentes se forma un ritornelo, un torbellino, un pliegue de la fuerza que en lugar de esparcirse y multiplicarse se envuelve sobre sí misma. La fuerza reflejada y replegada sobre sí impide la *progressio in infinitum* de la repetición y desarrolla la organización, la caracterización y la diferenciación del individuo.

“Por la sensación, por la consciencia, por la representación subjetiva, se produce una inversión más sorprendente, un repliegue más profundo y, por la verdad, una posesión tan plena, tan total como es posible, del universo”¹.

La constitución de la fuerza que se envuelve en el ritornelo vital o social está, a su vez, animado por las leyes de la repetición-multiplicación y de apropiación que conocemos. La fuerza “se opone, se agrupa, se refleja” no sólo porque ella encuentra la resistencia de las fuerzas exteriores y enemigas, sino también y sobre todo por el aumento de su potencia. En efecto, los ritornelos como las oposiciones y las adaptaciones son instrumentos de *renovación* y de *conquista*. Son instrumentos para, a la vez, acrecentar y desplegar la potencia de los individuos, y actualizar de manera cada vez más matizada y rica las virtualidades, la indeterminación que constituye el fondo de todo ser. La repetición del tipo tiene por función mostrar bajo todos sus espejos y hacer estallar en nuestros ojos la diferencia universal de los elementos que contiene virtualmente. “Para el niño como para el amor, la única utilidad temporal de esos *ritornelos* voluptuosos es ejercer la fuerza, desplegarla en un lujo de caprichos y de fantasías, de obtener, por esas inversiones y esos recomienzos de las sensaciones, una renovación continua que hace del amor, como de la vida, una corriente de río sinuoso, pintoresco, pleno de imprevistos, de remansos, de cataratas, de rápidos, imposibles de superar”².

El ritornelo (o torbellino) es un proceso de constitución del individuo dinámico y abierto, que se repite y vuelve sobre el mismo. Pero el despliegue del ritornelo no es un simple retorno de lo mismo, sólo lo sería por la acción transformadora del tiempo³. Así,

¹.- *OU*, p. 164.

².- *Ibid*, p. 190. En el mundo orgánico el ritornelo es una cerradura, un torno en el que las diferencias están contenidas en los “límites infranqueables”, mientras que, a medida que se pasa de lo vital a lo social, los ritornelos son más indeterminados, más libres.

³.- “Si admitimos que, a pesar de su aparente similitud, los instantes sucesivos difieren como tales, que su diferencia no es indiferente, que ella es tan real como ellos, que ellos son algo y no nada, es claro que, cuando un péndulo oscila, atraviesa y vuelve a atravesar muchas veces las mismas posiciones en el espacio, esa inversión de la serie de sus posiciones no

hay que comprender la repetición y el retorno que presupone como una espiral, una *evolutio contorta*: “es necesario que, para repetirse, una serie de cambios, al final de un tiempo, vuelva sobre si misma y, de ahí, el torbellino vital, la rotación de los fenómenos moleculares de célula, como las variaciones de los astros o la caída y el ascenso alternativos del agua en la atmósfera; pero no es necesario que la serie de cambios vuelva siempre sobre si misma por los mismos caminos”¹.

Todo parece repetirse en el mundo de Tarde “excepto, precisamente, lo que da a esas repeticiones su precio y su razón profunda”, es decir su diferencia, y “excepto también lo que hay de más importante, la serie misma de las invenciones sucesivas”. Y todo parece “oponerse, alternarse y volver sobre sí, salvo la serie misma de torbellinos, que es una corriente, y la serie de los cambios interiores de los que ellos son la superficie”².

Si la fuerza renuncia momentáneamente a su expansión de conquista, si parece sacrificar su dinámica repetitiva y multiplicadora, es entonces solamente para relanzar mejor su estrategia de apropiación del mundo. Siempre es el tener y no el ser el que explica la constitución y la productividad de los individuos. La metafísica tardiana del tener, al definir las propiedades de la fuerza, no puede expresarse ni por la “Unidad, ese señuelo metafísico de los Orientales, de los Alejandrinos, de la ciencia contemporánea” ni por el “Infinito, sueño de un máximo inaccesible e ilimitado de expansión universal” sino por la unión de esos dos principios: “poseer todo y poseer totalmente algo”³.

El ritornelo está sometido a dos principios a la vez distintos y concurrentes: de una parte *poseer totalmente* algo y producir así algo “acabado, completo en sí” y, de otra parte, *propagar indefinidamente* esta forma acabada. Poseer totalmente algo y enumerar todo, son las dinámicas contradictorias que animan también a los ritornelos sociales. Esta especie de doble movimiento se despliega en la organización política, que Tarde describe como ritornelos vivientes.

La fuerza vital “es como un déspota insular que, envía colonias a lo lejos para que extiendan en el universo entero, si pueden hacerlo, su dominación y así reproducir al infinito los trazos sociales de la metrópoli, y hace pesar sobre su isla un poder cada vez más preponderante, tan receloso y tan aplastante, que a menos que sea derribado por un golpe popular, debe necesariamente terminar por reducir a nada cualquier energía productora en el corazón de sus súbditos”⁴.

Cada individuo está animado a la vez por un principio coordinador y centralizador que organiza la multiplicidad de las fuerzas según la lógica de lo culminado y la totalidad, y por un principio expansivo que quiere esparcir esta forma acabada para invadirlo todo.

El ritornelo social no es el coronamiento de la obra de la naturaleza en la forma acabada del sujeto o de la comunidad, sino el lugar de una subjetivación imposible. El proceso de subjetivación es siempre una jerarquización momentánea, un cierre provisional de una multiplicidad de fuerzas que supone a la vez la organización de una cooperación y la dirección sobre esta cooperación. El individuo (célula, ser humano o sociedad) se constituye en el desvío de la acción del principio coordinador y de la voluntad de

implica punto de reproducción o más bien de resurrección de los mismos instantes. No ser más y no poder más ser después de haber sido, hay está todo el ser de un instante si tiene un ser. Si, al contrario, le rehusamos al tiempo su realidad, es más claro que no podría haber oposición propiamente crónica, pues lo crónico ya no sería”, *Ibid*, p. 67.

¹- *Ibid*, p. 143.

²- *Ibid*, p. 123.

³- *Ibid*, p. 154.

⁴- *Ibid*, p. 164: “Lo que retengo más claramente de esas consideraciones, tan extraordinarias, es que la vida social ayuda a comprender la vida orgánica y aún la vida mineral”.

apropiación del mundo, es decir como movimiento continuo para ir más allá de esta coordinación.

Así cualquier individuo es equilibrio móvil atravesado por series de variaciones individuales que se combaten entre sí y se mantiene a favor de esta misma lucha. Subyacente a los equilibrios móviles actúan fuerzas momentáneamente sometidas, pero virtualmente libres. Tarde forja así una concepción muy *dis-humana* del proceso de subjetivación. El tipo -o individuo- es una estabilización, un cierre momentáneo de la “infinita monstruosidad” que cada fuerza encierra en sí y en sus relaciones con las otras fuerzas. La monstruosidad, así definida, no es la excepción del tipo, sino su naturaleza misma. El modelo de la subjetivación es el *monstruo*.

“Concebido así, el tipo normal es, en otros términos, el cero de monstruosidad. Naturalmente, no se le opone a nada, a menos que uno le oponga, hipotéticamente, el conjunto de todos los otros tipos que no solo han nacido, sino los que habrían podido nacer de él, en los sentidos más divergentes, por un *amontonamiento infinito de las monstruosidades*”¹.

La constitución del tipo o individuo esta sometida a un triple desequilibrio que es fuente de metamorfosis y de variaciones: primeramente al desequilibrio de la “fuerza interna de dirección sistemática” que esta cogida entre la voluntad de coordinación de las fuerzas y el deseo de invadirlo todo, en segundo lugar al desequilibrio de la acción de las fuerzas “concurrentes o contrariantes del afuera” contra las cuales choca cualquier fuerza interna y, en tercer lugar, a los desequilibrios de las revueltas internas.

El resultado más claro del esfuerzo por poseer el mundo, de la aspiración por “dirigir *urbi et orbi*” es la “explotación más amplia y la más manifiesta que pone de relieve la Diferencia universal”. “Pero la vida, no más que las otras fuerzas directrices, no sueña con esto o no parece soñar con esto”.

La fuente de innovación, hay que buscarla aquí. Producción de subjetividad y producción económica están directamente ligadas. La relación entre tiempo y subjetividad (la reconversión kantiana de la economía política, según la definición de Deleuze), lejos de reducirse a un gasto de fuerza física o de actividad abstracta, como en la economía política y el marxismo, es la condición del proceso de subjetivación. Y es esta producción específica la que define la dinámica del fenómeno económico. Ella es el atractor del proceso de destrucción creadora del capitalismo. Es en las metamorfosis y las variaciones de acción de subjetivación y no en las metamorfosis y las variaciones del valor que hay que buscar la dinámica inmanente del capitalismo.

Trabajo, obra, acción

El concepto tardiano de fuerza permite separar de entrada la oposición de la ética y de lo económico, del trabajo y de la acción, del actuar instrumental y del actuar comunicacional, por el cual la teoría social intenta aprehender la dinámica de las fuerzas sociales en la modernidad. Tiene entonces una extraordinaria propiedad, pone en crisis la distinción que, según Hannah Arendt, los Antiguos establecieron entre acción, obra y trabajo.

Todas las propiedades que definen la acción (política), en Hannah Arendt, constituyen en Tarde las características del actuar que está en el fundamento del fenómeno económico. La invención y la cooperación tardianas tienen tres propiedades fundamentales que definen el actuar (político) en Hannah Arendt. Primero, son un comienzo porque, de la misma manera que la acción política, poseen la facultad de emprender lo nuevo. En Hannah

¹.- *Ibid*, p. 64-65.

Arendt, el actuar se distingue del trabajo y de la obra porque es innovador, es *initium*, comienzo.

En segundo lugar, la invención y la cooperación, de la misma manera que el actuar, sólo pueden existir como acción conjunta. La condición fundamental de esta última reside en la pluralidad humana, definida por Hannah Arendt por su doble carácter de la *igualdad* y de la *distinción*, y por Tarde por la *diferencia* y la *simpatía*¹. El principio cooperativo, las relaciones entre pares, entre iguales, del que Hannah Arendt hace la especificidad del actuar político, son, en la psicología económica, el fundamento de la acción económica.

Tercero, la acción en Hannah Arendt, como la producción de la riqueza en Tarde, no es la expresión ni de la *fuerza física*, ni de la *acción instrumental*, ni de la *sensación* sino de la acción psicológica que se manifiesta por la fuerza *activa* de imprimir de los deseos y de las creencias y la fuerza *pasiva* de recibir la impresión. La potencia que se expresa en la acción política no puede ser “almacenada y conservada, como los instrumentos de violencia” pues siempre está en acto. La acción política de crear, de inventar en Arendt es siempre un potencial, una potencia posible. Es siempre una *virtualidad*, dice Tarde.

Ese paralelo entre el concepto de acción política y el concepto de acción psicológica en construcción en el fenómeno económico podrá desarrollarse posteriormente y de manera más detallada. Pero es necesario subrayar la diferencia de los dos puntos de vista. En Hannah Arendt, el concepto de acción (política) es construido por oposición a la actividad del artesano (obra) y del *esclavo* (trabajo). La acción constituye el espacio público de la *libertad*, de la *agrupación de los hombres libres*, mientras que la obra y el trabajo definen el reino de la *necesidad*, de la subordinación del hombre a la producción y a la reproducción de sus condiciones vitales, del sometimiento a la necesidad de garantizar la supervivencia biológica y orgánica del ser viviente.

Jacques Rancière critica esta concepción de la política en Hannah Arendt que opone un “mundo específico de los iguales y de los hombres libres” a un modelo de la necesidad, la comunidad del bien a la comunidad de lo útil, la “obscura vida doméstica y privada” a la “luminosa vida pública de los iguales”, lo social a lo político. Ese punto de vista recorta el de Tarde, para quien la modernidad pretende, a diferencia de la democracia de los Antiguos, hacer reinar la simpatía, la relación entre iguales, entre pares, sobre el conjunto del género humano. La modernidad, como sabemos, se define por la ruptura de la separación entre trabajo y ocio, entre *scholè* y *ascholè*. La acción inter-psicológica de Tarde es concebida a partir de esta diferencia fundamental entre democracia antigua y democracia moderna, que Hannah Arendt no toma en cuenta. Invención e imitación, diferencia y repetición hacen fracasar las separaciones entre lo social y lo político.

Pero la crítica de Rancière encuentra el callejón sin salida sobre las nuevas condiciones del ejercicio de las relaciones, la potencia, que Hannah Arendt reservaba a los hombres libres, y que no encuentra su razón de ser en el artificio democrático sino en la cooperación entre cerebros.

Así, en la teoría de Tarde, son las relaciones inter-cerebrales las que introducen en las relaciones entre los hombres, las propiedades que Rancière asigna al artificio de la democracia. En efecto, no es la democracia quien tiene “por contenido real la ruptura de la axiomática de la dominación, es decir de la correlación entre una capacidad de dirigir y una capacidad de ser dirigido”, sino las relaciones recíprocas entre cerebros. No es la

¹.- “La acción sería un lujo superfluo, una intervención caprichosa en las leyes generales del comportamiento, si los hombres fuesen repeticiones reproducibles al infinito de un solo y único modelo, si su naturaleza o esencia fuese siempre la misma, tan previsible como la naturaleza o la esencia de un objeto cualquiera”, Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1989, p. 42. En español: La condición humana, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993.

democracia (la política) quien introduce un suplemento en la división y la distribución de los lugares y las funciones en la sociedad, sino el cuerpo sin órganos, “sin partes”, los cerebros reunidos. El suplemento es precisamente la dimensión virtual de esta cooperación que hace que el ser nunca sea igual a si mismo, que la “lógica de subjetivación implique siempre una identificación imposible”.

La multiplicidad de las relaciones cerebrales tiene un doble cuerpo: un cuerpo actual y un cuerpo virtual. Un cuerpo actual que consiste “en grupos dedicados a modos de hacer específicos, en los lugares donde se ejercen esas ocupaciones, en modos de ser correspondientes a esas ocupaciones y a esos lugares”¹ y un cuerpo virtual, sin órganos, que es el vacío, el suplemento que perturba ese arreglo de lugares y de ocupaciones.

Rancière introduce la democracia como un artificio trascendental o como un imperativo categórico (de la igualdad). Tarde, distinguiendo de manera rigurosa la acción de inventar (y de cooperar) del trabajo de repetición, nos muestra que las relaciones de libertad y de necesidad, las relaciones de creación y de repetición, de igualdad y de desigualdad, no están distribuidas según la división de lo social y lo político, de lo económico y lo ético. Nos muestra, al contrario, como *libertad* y *necesidad* están imbricados en cada actividad (y como, de cierta manera, se presuponen), aún en el fenómeno económico, y como esta relación constituye el motor del progreso. La enorme productividad económica y política de la clase laboriosa es inexplicable por la teoría de Hannah Arendt y captada solo desde el punto de vista político por Rancière.

En la modernidad, el fenómeno económico no es el lugar de la necesidad, de lo útil, del sometimiento a la racionalidad instrumental, sino el lugar donde la división entre libertad y necesidad se reconfigura. El marxismo ha captado a la vez ese desplazamiento y ha desarrollado una concepción mutilada y reductora de la producción que centra el proceso de subjetivación sobre el trabajo y el trabajador. Ha restringido el espacio en el que actúan las relaciones de potencia en la relación capital/trabajo. Desde ese punto de vista, no podemos menos que compartir la crítica de Hannah Arendt al proyecto socialista y comunista: transformar la sociedad entera en una sociedad de trabajadores.

El obrerismo italiano ha restablecido, con su teoría del *rechazo al trabajo*, la distinción entre *fuerza-invencción* y la *cooperación*, de una parte, y el *trabajo repetitivo* y *reproductor*, de otra parte, al interior del marxismo. Los marxistas nunca han aceptado esta anomalía porque pondría en el centro del debate, a través de la consigna de la abolición del asalariado, la relación entre libertad y necesidad y mina toda la ideología del trabajo (autogestión, control de la producción, sociedad de productores, etc.).

Tarde nos dice muy claramente que lo que debe guiar la acción política no es el trabajo, sino aquello que, en la producción, en la actividad de las fuerzas, expresa la invención y la cooperación, es decir las relaciones de las potencias de la cooperación inter-cerebral.

Hannah Arendt quería, al contrario (como Habermas entre otros), aislar la economía y la necesidad que lleva consigo, en el dominio de lo privado, de la gestión del *oikos* (actividad reproductora de lo viviente) como en los antiguos y salvar así la política, único lugar en el que los hombres pueden reencontrarse como hombres libres.

Tarde, al contrario, registra el cambio radical de la modernidad afirmando que “la riqueza es una *acción* sobre los otros”, donde se expresan fuerzas psicológicas de acuerdo con relaciones de potencia.

¹.- Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, París, La Fabrique, 1998, p. 177.

Teoría de las riquezas, teoría de los conocimientos, teoría de las artes.

La ciencia económica y el marxismo hacen sufrir una *mutilación* mayor a la subjetividad por la omisión de la creencia y del sentir puro entre los elementos del valor, lo cual limita fuertemente su comprensión de la riqueza, del valor y del ciclo económico. Tarde, siguiendo a Nietzsche, considera al conocimiento como el afecto más importante, lo hace el motor de las economías modernas¹. Al lado de la teoría de las riquezas, tal como se concibe en la economía política, desarrolla una teoría de los conocimientos fundamentada en la creencia y una teoría de las pasiones fundamentada en el sentir. La *creencia* y el *sentir* se pueden considerar según dos puntos de vista diferentes. La creencia expresa un doble aspecto de la subjetividad: su *potencia intelectual* y su *capacidad de juzgar*. Da lugar así a producciones diferentes: principalmente la ciencia (la disponibilidad de lo intelectual en la comunidad de los sabios) y la opinión pública (la disponibilidad de los juicios en los dispositivos mediáticos). A su vez, el sentir se expresa de una manera doble: a través de los afectos puros, compartidos por medio del arte y los sentimientos propiamente dichos que dan lugar a formas específicas de comunidad de las pasiones (placeres colectivos, fiestas, juegos). La ciencia, la opinión pública y los medios de comunicación, el arte y los placeres colectivos son considerados así fuentes de desarrollo económico.

La definición de la cooperación productiva se amplía y se enriquece. No se limita al trabajo. Dicho de otra manera, integra las diferentes formas de actuación del conjunto, de las cuales la actividad industrial no es sino una de las modalidades dentro de una teoría general del valor. El principio de la multiplicidad cooperativa que para Tarde es el fundamento de la acción (económica) produce deseos comunes, ideas comunes y sensaciones comunes sobre la base de una actividad que no está cimentada, como la producción material, sobre la *rareza*.

Tarde descubre la naturaleza de esta última que, con los neoclásicos, más claramente que en la economía clásica, define las metas y legitima a la economía como ciencia de asignación racional. No es objetiva, más bien expresa la voluntad de subordinar la creación de lo nuevo a lo que ya existe, a la reproducción. La *rareza* es la traducción, en el lenguaje de la economía, del principio trascendental de la *medida exterior y preconstituida* sobre la cooperación entre cerebros.

El gesto teórico revolucionario de este “conservador *sui generis*” consiste en la voluntad de hacer de la *invención*, de lo *inconmensurable de la creación*, de lo *desmedido del acontecimiento*, la medida del mundo y de la economía. La teoría del conocimiento y la teoría de las artes explican el *valor* por lo *invaluable* de la invención y de la cooperación, invirtiendo la relación de subordinación de la creación a la reproducción que las teorías marxistas² y económicas suponían.

¹ Mientras Nietzsche descubre en Spinoza a su predecesor (“y qué predecesor”), afirma que dentro de las analogías entre su filosofía y la de Spinoza, la más importante consiste en la “tendencia general” a hacer del “conocimiento el afecto más importante”. Hay un plano de consistencia que atraviesa las diferentes filosofías de la potencia y que se revela particularmente útil para analizar la economía contemporánea.

² Los marxistas, en este asunto absolutamente fieles a su maestro, miden el trabajo vivo con la vara del trabajo muerto, la creación con la vara de las condiciones necesarias para su producción. Aquí, su punto de vista no está solamente subordinado a la economía política (como en la concepción de la riqueza y del “trabajo productivo”, que sigue siendo fundamentalmente smithsoniana), sino al Estado, pues, como lo hemos visto en Anne Querrien, la definición de medida y

Los conocimientos se apartan de la lógica de la rareza y de la medida económica por dos razones fundamentales. La primera, son los productos de una cooperación que es independiente y autónoma de la división del trabajo. El agenciamiento colectivo lingüístico, la comunidad de los sabios, lo que se siente, la opinión pública son, ontológica e históricamente, los resultados de la acción de cerebros reunidos y empalmados y no de la socialización empresarial y del mercado. Lenguaje, arte, ciencia, opinión pública, afectos, son bienes colectivos, indivisibles e infinitos, y como consecuencia, su medida no se puede determinar más que de una manera inmanente a un acto conjunto que, como sabemos, hacen fracasar la alternativa de lo individual y de lo colectivo.

La segunda, la acción de la cooperación intercerebral se produce a partir del principio de la *creación* y no de la *reproducción*. En este tipo de producción una incógnita esencial, desconocida aún para una inteligencia infinita, sugiere Tarde, actúa de manera preponderante, lo cual la hace impredecible. En la producción lingüística, del saber, de lo que se siente, mediática, afectiva, la invención y la producción de lo nuevo cualifica al conjunto del proceso, mientras que en la producción material la actividad de reproducción juega ese papel. Del trabajo de la fábrica de alfileres de Adam Smith sabemos prácticamente todo: lo que hay que producir, como producirlo, la cantidad que se debe producir, etc. El nuevo valor está ya contenido, ontológicamente, en las condiciones de la producción (entre los cuales la invención es algo ya conocido, dado). Dentro de lo que Marx y los economistas llaman *producción*, el nuevo valor es conmensurable según las condiciones de su fabricación, y el tiempo de trabajo puede medir a la una y a los otros porque en realidad, como afirma Tarde, se trata de una *reproducción*. En este caso, la incertidumbre es la del mercado. En la producción lingüística, de saberes, mediática, artística, social, la creación de lo nuevo es inconmensurable según las condiciones de su producción. La incertidumbre es, en este caso, la de la producción misma.

En suma, la psicología económica es una teoría de la creación y de la constitución de valores, mientras que la economía y el marxismo son teorías de la *medida* del valor.

De esta inversión ontológica se deriva otra visión del fenómeno económico. Los conocimientos son bienes cuyos propietarios se oponen del todo a las características de las mercancías materiales. Conocimientos, opiniones, sentimientos estéticos, pasiones, son bienes “inteligibles, inapropiables, incambiables e inconsumibles” y, por definición, compartibles, valorizables por su disponibilidad, mientras que las mercancías son bienes “tangibles, apropiables, intercambiables y consumibles”.

Mientras quien vende un bien raro enajena y despoja, la comunicación de los conocimientos y de los afectos se realiza por la emanación, por la adición recíproca, es decir, por la facultad de quien participa en la producción y el cambio, de dar y retener a la vez. Esta potencia de dar y retener a la vez es una cualidad de la memoria. En la *Psicología económica*, la acción motriz, intelectual y afectiva implicada en el fenómeno económico es una de las modalidades de la memoria. La potencia de actuar del cuerpo y del espíritu, su unión y separación son pensados a partir del agenciamiento de la *memoria corporal* y de la *memoria intelectual* en el interior de la cooperación entre cerebros.

El conocimiento y la riqueza

Todos los conocimientos pueden considerarse como riquezas e inversamente. Sin embargo, no se pueden confundir las dos categorías, como lo hacen los economistas. “Si un

de fuerza es, genealógicamente, una operación real. El fuerte empuje para convertirse en constructores de Estado, característico de todos los movimientos comunistas, tiene orígenes muy profundos en la teoría de Marx.

conocimiento adquirido por tradición familiar o de oficio, por instrucción escolar o conversación, puede considerarse una especie singular de riqueza, cualquier riqueza bien puede considerarse también el efecto de una enseñanza: sin el conocimiento de los secretos de oficio, ¿cuál producción sería posible? Ciertamente, las dos cosas, conocimiento y producto, están ligadas, pero la prueba de que son diferentes es que la una puede aumentar mientras la otra disminuye”¹.

El interés de la comparación entre producción de riquezas y producción de conocimientos es limitado porque no se rigen por las mismas leyes. Cuando Tarde introduce a los conocimientos como un modo de producción específico en donde la subjetividad no se expresa según los principios de la rareza, de la necesidad y de la medida económica, deduce que entre las riquezas y los conocimientos se profundiza una frontera.

Los bienes devienen mercancía y las actividades están, cada vez más, sometidas al dominio de la moneda. Pero si Marx afirma que la “riqueza de las sociedades en las cuales reina el modo de producción capitalista parece una gigantesca colección de mercancías”, Tarde prevé que “cada vez menos los conocimientos y los afectos se prestan para ese tipo de evaluación”².

Nosotros proponemos interpretar esta frontera como la crisis o la imposibilidad de dominar y de dictar las modalidades de producción y de socialización de los conocimientos según la lógica propiamente económica, pues la naturaleza de la actividad subjetiva y la naturaleza del objeto implican la libre producción y la libre asociación del conjunto de cerebros. ¿Puede imponerse aún la lógica rígidamente jerárquica de la división del trabajo mientras “no se ordene una invención”? ¿Puede el mercado reemplazar a los agenciamientos colectivos lingüísticos, de saberes, de sentimientos y de comunicación?

Según Tarde, los economistas y los socialistas construyeron su ciencia ignorando la acción de la creencia en la constitución de la riqueza y en la definición de la actividad de las personas que cooperan en la producción, y redujeron así la producción de los conocimientos a la producción de mercancías (materiales). La producción de conocimientos necesita, por el contrario, la definición de leyes específicas que ni la economía política ni la crítica marxiana tienen en cuenta. La producción de conocimientos siempre puede someterse al dominio monetario, pero según modalidades tan específicas que ni Marx ni la economía política analizan, puesto que la subordinación de la producción de conocimientos en la “civilización económica” requiere la subordinación de un agenciamiento colectivo que tiene sus formas propias de producción, de socialización y de coordinación.

La confianza, la información, la seguridad

Según Tarde, la utilidad o el valor de uso de un bien no puede definirse, en ningún caso, independientemente de la creencia, bajo su doble aspecto de potencia de *pensar* y de *juzgar*.

“La riqueza no es solamente deseo, sino también fe. En efecto, la utilidad de un objeto o de un servicio, la riqueza que representa, consiste tanto en proporcionar una *confianza*, una *seguridad* (el efecto de un documento hipotecario o la vacunación, por ejemplo), o *información*, *veracidad* (en un libro o una conferencia), como responder a un deseo.”³

Tarde invita a los economistas y a los socialistas a interesarse en la producción de confianza y de seguridad, en la producción de la información y en la producción de la

¹ LGS, p. 471-472.

² PE, I, p. 296.

³ LGS, P. 472-473. Subrayado del autor.

ciencia con la misma aplicación que emplean en estudiar la producción, el “valor venal”, pues sus producciones constituyen fenómenos económicos mayores. La economía política debe estudiar entonces la acción de las creencias sobre los deseos, es decir, la acción de las ideas, de las opiniones, de los juicios, de lo que se siente, en la actualización de las utilidades.

La polémica se dirige sobre todo contra la economía neoclásica naciente. A pesar de que ella concibe el valor a partir del deseo, ignora casi completamente a la creencia. A Charles Gide y Paul Leroy-Beaulieu, quienes le señalan que sus ideas sobre el valor se volverán normales “en una decena de años en Austria, en Alemania, en América y en Inglaterra”, Tarde responde refiriéndose a las teorías neoclásicas (que todavía no se llamaban así en la época): “Realmente, apenas creo que en Europa, incluso en el momento que está, los problemas económicos sean reducidos a un pensamiento silogístico de la creencia y el deseo. Al contrario, la omisión de la creencia dentro de los elementos del valor me parece general. Y ésta es una laguna enorme”¹.

No se trata de que los economistas no hayan tomado en cuenta a la creencia (Tarde piensa particularmente en Jevons) sino de que quienes lo han hecho siempre la han subordinado a las leyes económicas sin explicar nunca su origen y las causas que la hacen evolucionar.

Por su concepción de la riqueza y de la utilidad, los marginalistas piensan que han llevado a término la emancipación de la economía política de la moral, abriendo así las puertas a la economía pura. El concepto de utilidad, extendiendo y radicalizando las reflexiones de Condillac y de Bentham, “no explica más que la propiedad de satisfacer un deseo cualquiera”, trátase de “pan, diamante u opio”, poco importa. Para liberar al concepto de utilidad de cualquier ambigüedad “vulgar y normativa”, Charles Gide y Pareto sugieren nombrarla por medio de neologismos: *désidérabilité* y *ophélimité*. La utilidad está en nosotros y no en las cosas, es subjetiva y no objetiva, dirá Walras, y depende de la intensidad del deseo.

Tarde dirige una crítica mayor a los neoclásicos: la utilidad depende no solamente de la intensidad del deseo, sino también de la intensidad de la creencia “con la cual se la juzga apropiada para satisfacer un deseo”. Estos dos elementos están tan íntimamente ligados en la idea de utilidad que el aumento de uno puede compensar la disminución del otro.

Maine de Biran ya le había hecho notar a Condillac que la sensación (placentera o penosa) es función de la creencia y especialmente del esfuerzo de la atención (fuerza intensiva de la memoria). Condillac, como los marginalistas, comete el error de “tomar a la creencia como una simple cualidad de la sensación o de la imagen”². En realidad, hay una diferencia de naturaleza y no sólo de grado entre la sensación y la creencia. Lo cual recuerda Tarde cuando trata de definir la utilidad. “Así, sin atención, nada de sensación... Pues ¿qué es la atención? Podríamos responder que es un esfuerzo destinado a precisar una sensación naciente. Pero hay que tener en cuenta que el esfuerzo, bajo su aspecto psicológico puro y prescindiendo de cualquier acción muscular concomitante, es un deseo”³.

La actualización del deseo implica entonces, en cuanto se diferencia del instinto, la participación de la atención. La creencia precisa y acentúa una percepción o una sensación “naciente, imperfecta y confusa”.

¹ *Ibid.*, p. 183

² *OU*, p. 183.

³ Gabriel Tarde, *Essais et Mélanges sociologiques*, Lyon, Storck, 1895, p. 337.

La atención y las relaciones intercerebrales por las cuales se actualiza devienen fuerzas económicas que se deben capturar, controlar y explotar. Bajo este punto de vista, la teoría de Tarde se podría definir como una economía de la atención.

Cuando los marginalistas por fin admiten el hecho de que el juicio (la creencia) haga parte de la determinación del valor, reducen esta facultad a la soberanía del individuo, que se manifiesta en su facultad de juzgar independientemente de cualquier sugestión e influencia de los otros. Tarde ve en este caso un malentendido mayor, pues si el individuo se ha emancipado de los prejuicios de la tradición (y de su concepto normativo de utilidad), no se ha liberado del todo de los juicios y las relaciones interpsicológicas con sus semejantes. Al contrario, la indiferencia axiológica que expresa el concepto de utilidad no hace sino aumentar la influencia y sugestión recíprocas entre los individuos. Hemos pasado de la *imitación-costumbre* (donde se copian algunos modelos establecidos por las leyes normativas de la tradición) a la *imitación-moda* (donde se imita según las leyes indeterminadas y abiertas de la invención novedosa, de modo que todo es, a la vez, modelo y copia). El hombre es siempre un hombre mimético que, en lugar de estar bajo el dominio de la tradición, está bajo la influencia de la opinión pública, de la prensa, de los juicios de la clase social, del grupo social, del círculo de amigos a los cuales pertenece.

“Cada uno de nosotros, en la búsqueda de lo que corresponde a nuestras necesidades, tiene más o menos vagamente conciencia de expresar y desarrollar su unión con la clase social que se alimenta, se viste, se satisface, de una manera similar. El hecho económico, el único señalado por los economistas, se complica entonces con una relación de simpatía que merecería también captar su atención. Consideran a los compradores de un producto, de un servicio, como meros rivales que se disputan el objeto de su deseo; pero son también, y, sobre todo, congéneres, semejantes que buscan fortalecer sus similitudes y diferenciarse de quienes no son como ellos. Su deseo se nutre del deseo del prójimo e incluso en la emulación hay una secreta simpatía que desea incrementarse”¹.

Las leyes de la constitución de las utilidades y de los valores son las de la *diferencia* y de la *repetición*: diferenciarse y parecerse a los otros a la vez. Una economía de la innovación supone, por una parte, un número creciente de deseos diferentes: “Sin diferencia en los deseos no hay intercambio posible.” Y, por otra parte, estos deseos diferentes deben poderse reproducir en gran cantidad porque “sin esta similitud no hay industria posible”. Los marginalistas, por el contrario, piensan una economía sin la fuerza intensiva (de la atención) y sin la fuerza extensiva de la repetición que, nos dice Tarde, constituyen las dos las utilidades.

De esta manera el valor se hace más móvil, inestable, cambiante, más abierto a la indeterminación de la invención, pero, más que nunca, se constituye de forma independiente de las creencias y deseos de los otros.

Si el individuo se ha emancipado de la moral, ha entrado, en cambio, en la dimensión de la ética donde su capacidad de desear y de creer, y, por ende, de escoger, es a la vez más libre y más estrechamente ligada a las relaciones con los otros. “Hay toda una ética y una estética veladas en el fondo del presupuesto familiar o del Estado, sobre todo una ética; y las revoluciones grandes o pequeñas que las transforman siempre denotan crisis morales”².

Antes que medir las utilidades, deberíamos interrogarnos sobre su génesis, sobre las causas que las hacen crecer o disminuir, sobre las luchas que sostienen entre sí o la colaboración que se prestan.

¹ *OF*, p. 43.

² *PE*, II, p. 4.

“Habría que estudiar cómo y por qué una curva del deseo, hasta ese momento cerrada, empieza a abrirse, es decir, por qué una vieja costumbre se rompe e, inversamente, cómo y por qué una curva abierta comienza a cerrarse, es decir, una pasión o un capricho degeneran en costumbre, en necesidad.”

Los conceptos de deseo y de individuo, tal como se los imaginaban los neoclásicos, son absolutamente inadecuados para entender los procesos constitutivos de las utilidades aunque, desde cierto punto de vista, representan un progreso con respecto al concepto de valor usado en la economía clásica, pues en este caso las utilidades no tienen nada de natural o normativo.

La función económica de la opinión

Si se integra la creencia a la constitución del fenómeno económico para hacerla, a la manera de Tarde, el afecto más importante, entonces el valor y su medida no pueden definirse, de ninguna manera, independientemente de la opinión pública, es decir, independientemente de la asociación que transforma las creencias individuales en creencias colectivas a través de los dispositivos mediáticos. Cuando Tarde califica la cooperación como mecanismo psicológico superior, relación entre cerebros, hace de la opinión, y no solamente del mercado, el dispositivo general de constitución de lo social y de lo económico. Extiende así la producción de los conocimientos a la dinámica de la constitución de la opinión y del público, es decir, en el vocabulario contemporáneo, a los medios.

Los deseos y las creencias “que, lo hemos dicho, existen en los espíritus de productores o consumidores [...] nunca permanecen en contacto social inerte”¹, sino que actúan los unos sobre los otros. La forma por la cual las fuerzas se oponen o se adaptan es la opinión, puesto que los “términos opuestos económicamente” no son los intereses ni simples “estados del alma, sino actos del alma, es decir, afirmaciones enfrentadas a negaciones, o deseos enfrentados a aversiones, voliciones a noliciones”².

Entre los agentes económicos se efectúa un continuo e invisible “intercambio de persuasiones y de excitaciones, en la conversación, en los periódicos, en el ejemplo, que precede a los intercambios comerciales, frecuentemente los hace posibles, y siempre contribuye a regular sus condiciones”³.

En la *Psychologie économique*, la opinión pública tiene una función directamente económica puesto que garantiza la constitución y la difusión de los valores (y de las evaluaciones) y define las normas sociales de producción, de intercambio y de consumo. La economía encuentra dos veces a la opinión de manera notable: una vez en los juicios de los consumidores y de los productores, y una segunda vez en los de los agentes de la Bolsa.

La importancia de la opinión pública como fenómeno constitutivo del valor está subrayada actualmente sobre todo en la economía de las convenciones, a partir de una relectura de Keynes⁴.

¹ *PE*, II, p. 30.

² *Ibid.*, II, p. 2.

³ *Ibid.*, II, p. 30.

⁴ “La tesis central que se desarrolla aquí establece que la evaluación financiera es el producto de una lógica de la opinión. Para el pensamiento académico, la carrera bursátil es la expresión de una magnitud objetiva: calcular las utilidades de una empresa [...] Para nosotros, *a contrario*, los mercados financieros organizados son estructuras cuya primera meta es crear consenso dentro de la comunidad financiera, hacer surgir creencias comunes donde no existía más que la infinita variedad de maneras idiosincrásicas de descifrar el futuro.” André Orléan, “L’individu, le marché et l’opinion: réflexion sur le capitalisme financier”, *Esprit*, otoño 2000.

La economía de las convenciones representa una tentativa, aunque tímida, de repensar la relación entre la ética y la economía. En cuanto toma en cuenta las inversiones de forma y las regularidades formales, integra el hecho de que la equivalencia que realiza el mercado presupone las convenciones previas entre agentes económicos.

Con la aparición de un “nuevo régimen macro-económico de acumulación, llamado por algunos régimen de acumulación financiada [...], asistimos a la llegada de la opinión global como forma superior de la mediación social”¹.

La economía de las convenciones reconoce, de esta manera, la dimensión intersubjetiva de los fenómenos económicos, objetivando los principios de su formación en la acción social y comunicativa de la opinión. Esta nueva escuela económica construye un escalón que integra las creencias colectivas tratando de evitar las trampas del relativismo y del subjetivismo. Hace referencia explícita a la noción del paradigma de Kuhn, para quien los enunciados científicos dependen de las creencias colectivas que la comunidad científica adopta en un momento dado. Así, comienza a integrar la producción de los conocimientos y sus modalidades de producción y de regulación en la explicación de la producción económica.

¿Qué es el valor?

Tarde no condena a la economía política cuando reduce los valores a simples cantidades sociales, mensurables, evaluables e intercambiables. Al contrario, afirma que *la economía política hizo evidente la verdadera naturaleza de los valores, el hecho de que son cantidades sociales*. Ese proceso constitutivo de cantidades sociales (el valor y su medida) es organizado primeramente por la opinión pública.

¿Qué es el valor en la cooperación productiva calificada de relaciones entre cerebros? Primordialmente, el valor es una *cualidad* que atribuimos a las cosas. Pero esta cualidad no es una preferencia individual, es un *juicio colectivo*, una *idea común*, como dice a veces Tarde, y un *deseo colectivo* compartido por muchos, es decir, compartido por un público.

Valor y medida son fenómenos sociales puesto que, como afirma Tarde, “de por sí nada, nadie tiene valor; y se le desconoce su autonomía, su innatez característica, su verdadero derecho a existir, al empeñarse en imponerle la idea de valor”². En segundo lugar, el valor social precede al valor individual. Esto no quiere decir que no exista un sentido individual de la idea de valor, “pero ese sentido sólo se despeja una vez el valor social, el valor propiamente dicho, se ha concebido”³.

Pero, ¿cómo y por medio de cuáles dispositivos cierta combinación de deseo y creencia se comparte y deviene así valor? “Para que la convergencia *judicial* (de creencias y de juicios [NDA]) o voluntaria de las sensaciones y los impulsos en el espíritu, la convergencia religiosa y gubernamental de los juicios y de las voluntades en la nación, llegue a efectuarse, la primera condición es que esas sensaciones e impulsos, esas ideas y voluntades se comuniquen, se intercambien entre sí, y, como consecuencia, posean y reconozcan una medida común de valor”⁴. La comunicación social es un proceso de propagación imitativa de alma a alma, una relación de contaminación interpsicológica, una transmisión viral entre cerebros. De modo que todos los valores son hijos de la opinión, es decir, de los dispositivos que aseguran la formación, la propagación y la difusión de las

¹ *Id.*, *ibid.*

² *PE*, I, p. 229.

³ *Ibid.*, p. 288.

⁴ *LGS*, p. 91. Subrayado por el autor.

creencias y los deseos, transformando los juicios individuales en juicios comunes y los deseos individuales en deseos colectivos. “Y si no hubiera una opinión algo unificada, no habría ninguna noción verdadera, es decir, *social*, de la idea de verdad; tampoco habría una idea de belleza de la cual incluso el sentido individual no se hubiera concebido”¹.

No hay valor ni cantidad social sin una teoría de los medios, de los cuales *L’Opinion* y *la Foule* son la primera y genial anticipación.

Papel económico de la conversación y de la comunicación

Dentro de esta manera de entender la constitución de los valores, el lenguaje y la conversación representan la materia prima. En efecto, el público se constituye por la comunicación de individuo a individuo, por la circulación del ejemplo *mudo* o *verbal* transmitido por la publicidad, la información y la prensa; pero es por medio del lenguaje y la conversación que la atención (fuerza intensiva, *conatus* del cerebro) del individuo se moviliza, fija y captura. Sin este arraigamiento dentro del lenguaje y dentro de la conversación, la publicidad, la información y la prensa, la opinión pública, serían ineficaces. Por esta razón cualquier teoría económica debe incluir al lenguaje y a la conversación en su análisis porque el comerciante ya no se dirige a los clientes *ut singuli* sino al público. “La conversación es un tema que interesa eminentemente al economista. No hay relación económica entre los hombres que no esté acompañada de palabras verbales o escritas, impresas, telegrafiadas, telefoneadas”².

La comunicación tiene otra función fundamental: asegurar el ajuste de los productos a las necesidades, en una economía que “extiende cada vez más la producción de la clientela”. Este ajuste no se puede asegurar por los automatismos del mercado sino que requiere “agencias de publicidad, de información y de reclamos”. La incertidumbre relativa a la cantidad y naturaleza de las necesidades y los productos solo se puede reducir por medio de las industrias de transporte y de información. Este proceso pre-económico de constitución de los valores indica una inversión de la relación entre *producción* y *circulación*, que es una inversión entre producción material y producción inmaterial, tal como la enfocan la economía política y el marxismo: “Es lo mismo decir *transportador* o *informador*, empresa transportadora o correo y telégrafo, cuando se trata de las numerosas industrias que los utilizan. *Las industrias privilegiadas a las cuales nos referimos son el centro del cual las otras son sucursales*”³.

De la primacía de la circulación sobre la producción, Tarde saca una conclusión general: “No es por gusto que insisto tanto en que los agentes del progreso económico comprendan más o menos el progreso de las comunicaciones”⁴.

Es necesario entonces, integrar una teoría de los conocimientos a la teoría de las riquezas, bajo pena de tener una visión incompleta de la riqueza y de la producción. Pero la teoría de los conocimientos debe tener en cuenta todas las expresiones de la creencia puesto que los conocimientos, en el sentido propio, no son más que un género de la creencia.

“Ciencia aún innominada que consistiría en la formulación de las leyes de la investigación y de la divulgación de las verdades (reales o imaginarias), de la formación y de la transformación de las lenguas, de las religiones y de las ciencias, y de su propagación de clase a clase, de pueblo a pueblo, así como de sus luchas y sus acuerdos, más o menos

¹ *PE*, p. 64. Subrayado por el autor.

² *Ibid.*, p. 195.

³ *Ibid.*, II, p. 388.

⁴ *Ibid.*, I, p. 196.

como la economía política busca las leyes de la creación y de la vulgarización de las riquezas, de sus concurrencias y rivalidades”¹.

Lo que la economía y el marxismo tratan como fenómenos extra-económicos o ideológicos, es integrado por Tarde en el ciclo del valor.

Las tres modalidades de la creencia (confianza y seguridad, información y veracidad) que convergen para definir la utilidad de un bien se han convertido en los temas de los análisis más interesantes y pertinentes del capitalismo contemporáneo. La producción de *confianza* y de *seguridad* está en el centro de los paradigmas de la sociedad del riesgo² o de la sociedad aseguradora³. La producción de *información*, de la teoría de Shannon a la cibercultura, ha dado lugar a una bibliografía infinita sobre la sociedad de la comunicación. La producción de la *ciencia* y la producción del *saber* en general son los dominios de donde parten las teorías del capitalismo cognitivo o del trabajo inmaterial⁴. Si añadimos lo que Tarde llama la producción del sentir y de los placeres colectivos, y que la sociología contemporánea define como capitalismo cultural⁵, tendríamos una idea de lo que Tarde entiende por teorías de los conocimientos.

El mérito de este último es que les dio a esas teorías, que corrían el riesgo de nunca encontrarlo, un marco ontológico que las comunicó entre sí y una teoría de la cooperación entre cerebros, y las fuerzas cerebrales que las explican.

Teoría de los conocimientos

Las invenciones-conocimientos no son un producto como cualquier otro. Como las mercancías, pueden acumularse, sustituirse, destruirse, pero, al contrario de éstas, se rigen por leyes específicas. La operación que hacen los economistas y los socialistas, dice Tarde, es reducir la producción de los conocimientos a un simple caso particular de la producción de la riqueza y confundir los productos materiales con los inmateriales.

Tarde, entonces, diferencia las mercancías materiales de los conocimientos y señala una oposición entre la lógica de los conocimientos y la lógica de las riquezas a partir de una diferencia en la naturaleza del objeto.

Que la invención no es un producto como los otros lo ha afirmado la economía desde 1962, año en que Arrow publica su artículo “Economic Welfare and the Allocation of Resource for Invention”. Retomando el debate, en ese entonces minoritario, sobre el papel de la innovación en la economía, Arrow resalta la dificultad, para la ciencia económica, de integrar la especificidad de la invención pues se trata de un recurso indivisible, inapropiable y que introduce una incertidumbre esencial.

Para entender el alcance de la diferenciación entre productos materiales y productos inmateriales puede servir, siguiendo a Tarde, partir de la producción de libros. En efecto, en el libro encontramos el conocimiento y la riqueza, el valor venal y el valor-verdad, mezclados y distintos a la vez. A pesar de lo estrechamente entrelazados y presentes en

¹ Ibid., I, p. 297.

² Ulrich Beck, *La Société du risque*, París, Aubier, 2001. En español: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.

³ François Ewald, *L'État-Providence*, París, Grasset, 1986.

⁴ Para el análisis del *trabajo inmaterial*, ver (en Francia) la revista *Futur antérieur*, sobre todo los números 10 y 16, y mi libro *Lavoro immateriale produzione di soggettività***, Verona, Ombre Corte, 1997, y para el análisis del capitalismo cognitivo el número 2 de la revista *Multitudes*, “Exils”, París.

⁵ Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, Penguin, 2000. En español: *La era del acceso: la revolución de la nueva economía*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000

proporciones muy desiguales en cualquier producto, estas dos cantidades sociales no están regidas por las mismas leyes.

“Incluir los libros entre las riquezas es confundir lo que caracteriza a la inteligencia con lo que caracteriza a la necesidad o a la voluntad”¹.

Para los economistas y los socialistas los conocimientos están, por decirlo así, automáticamente incorporados en el trabajo o en el capital porque el conocimiento sólo sirve para intensificar, multiplicar la potencia del trabajo o del capital. Así, está subordinado y es funcional para la potencia reproductiva o repetitiva del capital o del trabajo, diría Tarde. Esta incorporación del conocimiento en el trabajo o el capital se manifiesta en los principios mismos que rigen la teoría del valor-trabajo: el conocimiento es un múltiplo del trabajo simple. En ese enunciado no hay ninguna especificidad del conocimiento como actividad porque siempre se puede reducir a trabajo de reproducción, y no hay ninguna especificidad del bien inmaterial porque su valor se puede expresar en tiempo de trabajo, de la misma manera que el valor del bien material.

Los utilitaristas, al contrario, consideran cada bien según el punto de vista de la deseabilidad. Pero, aunque el conocimiento pueda ser objeto de un deseo, no es menos verdadero que se presenta también bajo otro aspecto, el de la “fuerza de adhesión mental que suscita y el número de individuos en los cuales se suscita”².

La adhesión mental, es decir, la captura de la atención, y la comunidad de las creencias que el conocimiento o los afectos suscitan no pueden explicarse y regularse por la combinación de la utilidad o la rareza, sino que requieren leyes diferentes que están más allá de la economía.

Los bienes inapropiables, incambiables, inconsumibles

Las modalidades de producción del conocimiento son específicas para la relación intercerebral y para el cuerpo desterritorializado que es el cerebro social. De la actividad relacional de la memoria, la producción de la diferencia, la diferencia que va difiriendo, saca su fuerza de invención (la fuerza de creación y destrucción cara a Schumpeter). El agenciamiento colectivo de las fuerzas cerebrales explica las diferencias con los bienes económicos. La ruptura política con los modos de producción precapitalistas se debe a esa potencia de relación entre cerebros. Tarde expone de entrada la especificidad de esta producción subrayando que los conocimientos no son bienes rivales.

Según Tarde, el enunciado *el valor de un libro* es ambiguo porque el libro, por un lado, tiene un valor venal –“tangible, apropiable, intercambiable, consumible”-, y, por otro lado, tiene un valor-verdad –“inteligible, inapropiable, incambiable, inconsumible”. Añade también que los conocimientos son bienes “gratuitos y tan indivisibles como infinitos”.

Inapropiable significa que el conocimiento asimilado por quien lo adquiere no deviene por ello su propiedad exclusiva e incluso ve en su carácter compartido su legitimidad. Rigurosamente, el conocimiento es un bien colectivo o, para decirlo como Arrow, un bien indivisible. Sólo las mercancías materiales implican necesariamente una apropiación individual, puesto que su consumo las destruye, lo cual las imposibilita para cualquier otra persona. Las mercancías, como productos divisibles, son bienes rivales, dice Tarde, cuya posesión implica la oposición de quienes las pretenden. No pueden ser más que “tuyas o mías” y la tentativa de compartirlas fracasa sistemáticamente debido a la naturaleza del objeto.

¹ PE, I, p. 89.

² *Ibid.*, p. 291.

Que un conocimiento sea intercambiable se debe a su carácter indivisible e inapropiable. No se puede intercambiar un conocimiento por otro, puesto que, como indivisible, el conocimiento no sabe de equivalencias.

En el intercambio económico cada uno, como nos lo enseña la economía política, saca provecho, a costa de enajenar lo que posee. En el intercambio de conocimientos, quien los transmite no pierde, no se despoja dándolos a conocer, al contrario, su valor aumenta en cuanto organiza su difusión y divulgación. El concepto de intercambio construido sobre la inclinación smithniana al intercambio es, entonces, inadecuado para comprender la comunicación de los conocimientos.

“Sólo metafóricamente o por abuso del lenguaje se dice de dos interlocutores que “intercambian ideas” o admiraciones. Intercambio, tanto para la sabiduría (conocimiento [NDA]) como para la belleza, no quiere decir sacrificio sino esclarecimiento por reciprocidad de dones, pero de un don completamente privilegiado, que no tiene nada en común con el de las riquezas. En este caso, el dotador muta en dotado, tanto de verdad como de belleza; da y retiene a la vez. En cuanto al poder, en ocasiones hace lo mismo [...]. Así al libre intercambio de ideas, de creencias religiosas, de artes y literaturas, de instituciones y de costumbres, entre dos pueblos no se le podría hacer el reproche, en ningún caso, que frecuentemente se le hace al intercambio de mercancías: ser la causa del empobrecimiento de uno de ellos”¹.

La transmisión de un conocimiento no empobrece en nada a quien lo posee, al contrario, su difusión, en lugar de “despojar a su creador” contribuye a aumentar su valor.

“Me parece que mientras ustedes más propaguen sus descubrimientos e invenciones a través del discurso y la conversación, tanto más les pertenecerán. En cuanto a las riquezas que ustedes han creado, su transmisión por medio del intercambio o la venta ha hecho que ellas ya no les pertenezcan. Si han sido el inventor seguirán poseyendo la idea misma y el mérito de haberla encontrado, es verdad, pero como verdad y celebridad, no como utilidad”².

El valor-verdad no es, pues, consumible según los criterios establecidos por la economía política. El intercambio de bienes materiales es el único que conduce a la satisfacción de los deseos por el consumo destructivo de los productos intercambiados. “En cuanto a las mercancías, su consumo destructivo, que supone el intercambio y la apropiación exclusiva, es la condición misma de la satisfacción del deseo al cual corresponden”³.

En el caso de los bienes inmateriales, al contrario, “¿consumimos las creencias cuando pensamos en ellas y las obras maestras cuando las admiramos al verlas?”⁴. Cualquier consumo de conocimiento es inmediatamente producción de un nuevo conocimiento. El consumo no es destructor sino creador de otros conocimientos con una amplitud de difusión variable y es de ese modo como el conocimiento se encuentra con la mercancía, incluyendo lo anteriormente dicho: la organización de la circulación deviene el momento fundamental del proceso de producción y de consumo.

La naturaleza doble del libro demuestra dos lógicas diferentes del conocimiento, como mensaje y como medio que, según el progreso de la civilización, tienden a oponerse como dos realidades contradictorias que exigen modos de regulación y de derechos de propiedad diferentes.

¹ *Ibid.*, p. 79. Subrayado por el autor.

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Ibid.*, p. 291.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

Monopolio y propiedad intelectual

La diferencia entre medio y mensaje puede ser anulada por el monopolio y el secreto compartido por un “pequeño grupo de elegidos”, como en el caso de las prácticas herméticas y esotéricas del comienzo de la civilización, o por los derechos de propiedad intelectual actuales. Tarde no excluye la posibilidad de la apropiación exclusiva de la producción de conocimientos e incluso enuncia sus condiciones: la materialización del conocimiento en una mercancía material y el monopolio del conocimiento por un pequeño grupo de elegidos, que esta materialización posibilita.

“Supongamos una sociedad en donde cada conocimiento se vincularía esencialmente a la posesión de un talismán, de un libro milagroso que lo contendría, de manera que no se lo podría poseer sin adquirir el libro, y la transmisión de ese libro a otra persona le transmitiría también ese conocimiento, del cual se despojaría inmediatamente. Según esta hipótesis, no se podría adquirir un nuevo conocimiento más que sacrificando uno anterior, aunque no hubiera contradicción entre los dos. Los conocimientos serían entonces objeto de comercio, como un producto cualquiera. Habría un valor venal, expresable en dinero, de los diversos conocimientos, una Bolsa de valores-verdades”¹.

Esta hipótesis implica la existencia de un poder arbitrario que impediría el uso público de los conocimientos adquiridos porque es propio de los conocimientos no residir solamente en los soportes que los transmiten sino, igualmente, permanecer en la memoria dentro del cerebro. Ese poder arbitrario introduce un principio de rareza artificial cuya función es antiproduktiva porque, de esa manera, llegaría a esterilizar el agenciamiento colectivo de producción y la difusión de los conocimientos.

La producción de los conocimientos se substraerá a las leyes de la rareza, de la necesidad y de la medida económica. Esto no quiere decir la desaparición de ellas sino sobrepasar su forma natural. Con la teoría de la invención, nos enfrentamos a una *segunda naturaleza* de la necesidad y la medida, de manera que la necesidad y la rareza no son más un *fatum*, así como la medida no es una realidad objetiva sino un producto de nuestra actividad.

Las características de los productos-conocimientos (el hecho de ser intangibles, inapropiables, inconsumibles, inintercambiables) definen pues un capital intelectual o capital-inventiva cuya valorización es tanto más importante en cuanto la apropiación se hace menos exclusiva.

“Con todo rigor, no se podría ni prestar ni intercambiar porque quien lo posee no se despoja en el momento en que lo comunica a otro. Hay emanación, no alienación. Tampoco se puede regalar ni robar por la misma razón. Sin embargo, su posesión exclusiva frecuentemente es un bien muy importante, y la pérdida del monopolio en cuanto se comparte con otro, posesión que ha devenido indivisa, por medio de una comunicación onerosa o gratuita, equivale a un regalo, un préstamo o una venta”².

La actividad de la memoria en la cooperación

¿Por qué la hipótesis de la apropiación exclusiva “no se puede llevar a cabo rigurosamente en una economía de los conocimientos”? La respuesta de Tarde nos permite comprender toda la fuerza de su crítica de la concepción del valor de las economías clásicas y socialistas que la conciben como consecuencia de la explotación del trabajo. “En el

¹ *Ibid.*, p. 292.

² *Ibid.*, p. 379.

fondo, se debe a que implica la no existencia de una función esencial de nuestro espíritu: la memoria”¹.

Los conocimientos no pueden reducirse a mercancías y necesitan la elaboración de leyes específicas porque son cantidades sociales producidas y reproducidas por la actividad de la memoria que compromete el esfuerzo –*conatus*– de la atención como potencia del trabajo cerebral y del trabajo afectivo, explotando no tanto la energía física como la energía psíquica (hipopsíquica).

La actividad de la memoria se diferencia del trabajo porque agencia de manera inseparable la actividad *diferencial* (invención) y la actividad *repetitiva, reproductora* (imitación) como potencias del tiempo. Posee, a la vez, la facultad de crear algo nuevo (una imagen, una sensación, una idea) y la facultad de reproducirlo al infinito (es la “emisora perpetua de imágenes, de sensaciones, de ideas”).

La cooperación entre cerebros es un agenciamiento de la memoria individual y de la memoria social, de un autor y de un público, que permite el encuentro, la bifurcación y la reproducción de los flujos de imágenes, de los recuerdos y de las sensaciones. Sólo la negación de la memoria, la reducción de las actividades inventiva e imitativa del cerebro a un trabajo económico puede invalidar la producción de los conocimientos dentro de la producción material.

“Pero cuando un Claude Bernard o un Pasteur propaga a su auditorio las verdades que ha descubierto o que ha recibido de su maestro no se despoja; sus dotes intelectuales de ninguna manera se empobrecen. Para que esto sucediera sería necesario que olvidara sus ideas a medida que las expresara. ¿Qué sucede entonces? El resultado de lo que se produjo en cuanto sus verdades se le hicieron evidentes. Así como emergieron de los recuerdos, de las imágenes, de las viejas sensaciones reproducidas millones de veces dentro de sí mismo, asimismo, gracias a sus palabras, se repiten externamente en numerosos ejemplares dentro del cerebro de sus alumnos, y esta repetición externa se puede considerar la continuación social de las reproducciones internas que la precedieron. La imitación, memoria social, es, siempre así, la continuación externa de la memoria, imitación interna”².

La acción de “aprender de alguien un nuevo conocimiento” no es condición necesaria para “olvidar algo que ya se sabe y desprenderse de ello en favor de ese alguien”³, como en el intercambio de mercancías.

La producción y el intercambio de cooperación intercerebral no implican un *sacrificio* en el sentido económico del término sino una adición recíproca. Esta relación es gratuita, lo cual no quiere decir que no cueste nada sino que el principio de funcionamiento de la memoria es anti o no-económico. Las dos facultades de la memoria, creación y reproducción, no son gastos en el sentido económico del término.

La indivisibilidad del conocimiento hace a esta relación no evaluable *a priori* según la medida económica. La medida del conocimiento se determina por medio de un contrato entre sabios, por una acción de comunicación, de intercambio, de contaminación, de sugestión de un autor, un artista, un publicista y su público.

Pero si la combinación de imágenes, ideas, sensaciones, una vez sucedida en el espíritu del inventor, se materializa en un libro o en una conferencia, y si sólo a quienes pueden comprarlo o participar en la conferencia se les permite adquirir nuevos conocimientos, entonces se cae dentro de la producción de mercancías materiales.

¹ *Ibid.*, p. 292.

² *Ibid.*, p. 292-293.

³ *OU*, p. 323.

“Si el conferencista no se despoja de nada cuando proclama sus verdades a su auditorio, sus escuchas, cuando ellos han pagado el derecho de escucharlo, se han privado de otros placeres para obtener aquel”¹.

Así pues, la producción de los conocimientos tiene un costo y su materialización como mercancía puede dar lugar a una apropiación exclusiva. Sin embargo, su reducción a la lógica mercantil resulta problemática. En efecto, el valor de una invención no se define ni por el tiempo de trabajo ni por la utilidad, la cual no se puede prever (y esta es la razón principal del rechazo de las teorías subjetivas y objetivas del valor por parte de Tarde).

La diferencia entre riquezas y conocimientos sigue reproduciéndose y ampliándose conforme “los deseos espirituales se nos ofrecen como la gran, la inmensa salida de la actividad humana en el futuro, y el progreso dirige la superioridad creciente de su desarrollo sobre los deseos físicos”². De manera que, siempre según Tarde, entre la “comunicación de los conocimientos” y la “transmisión de las riquezas”, “había mucha menos diferencia en la Edad Media que en el presente”. La frontera entre la comunicación de los conocimientos y la transmisión de las riquezas se acrecienta conforme el desarrollo de la cooperación cerebral amplía constantemente el pequeño grupo de los elegidos. La principal fuerza productiva moderna, la ciencia, a diferencia del saber hermético o esotérico de las sociedades tradicionales, es “un saber socializado e indefinidamente socializable”. Incluso la subordinación de la ciencia al dominio del dinero, acelerado y desarrollado de manera espectacular después de la Segunda Guerra Mundial, no es un proceso unilateral de dominación económica, puesto que ese proceso es paralelo a la socialización y la difusión de la producción del saber, del sentir y de la opinión.

La potencia de la relación

Hasta ahora, hemos explicado la especificidad de la teoría de los conocimientos apoyándonos en la naturaleza del producto inventado y transmitido, para expresarnos como Simmel³ y para seguir a la mayoría de los economistas que, después de Arrow, han profundizado la anomalía del bien-conocimiento. Es, en realidad, la especificidad de la naturaleza del sujeto, de su actividad (sobre todo cognitiva y mnemónica) y de las relaciones intracerebrales e intercerebrales lo que hay que considerar para comprender la particularidad de la producción de conocimientos.

El conocimiento, propiamente hablando, no es una cosa, un producto, sino, como toda invención, una relación de acontecimientos que se produce por el encuentro de flujos cerebrales de creencia y deseo que corre sobre el cuerpo sin órganos del cerebro social. Tanto en un caso como en el otro, es en el interior de un agenciamiento colectivo, de una

¹ *PE*, p. 293.

² *Ibid.*, p. 295.

³ En la misma época, Georg Simmel llegó a conclusiones similares: “Así como la comunicación de bienes intelectuales no significa tampoco que haya que quitárselo a alguien para que otro lo pueda disfrutar; sólo una sensibilidad exacerbada y casi patológica podría sentirse realmente lesionada cuando un contenido intelectual objetivo ya no sea propiedad subjetiva exclusiva sino que ha sido pensada igualmente por otros. Globalmente, se puede decir de la posesión intelectual, en la medida en que no tenga ninguna repercusión económica, que no se adquiere a expensas de otro, al no descontarse de una reserva sino que, de hecho como ya dada, la conciencia misma de quien la adquiere debe producirla finalmente. Ahora bien, a esta conciliación de intereses, que se desprende, en este caso, de la naturaleza del objeto, también se la trata de introducir en los dominios económicos donde, debido a la competencia para satisfacer una necesidad particular, el enriquecimiento de alguien se hace a expensas de otro.” Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, París, PUF, p. 353-354. Como bien lo expresa Simmel, la “conciliación de intereses”, que se desprende de la “naturaleza del objeto” de bienes intelectuales que hay que introducir en la economía es un programa político puesto que las nuevas industrias del conocimiento les imponen la rareza a estos productos. En español: *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977.

multiplicidad de relaciones, como surge la invención. El modo de producción de la invención-conocimiento no puede ser explicado por la economía política, que hace al individuo soberano y cerrado sobre sí mismo como origen y finalidad de todo, ni por el capital como relación social, como relación diferencial entre flujo de trabajo y flujo de dinero.

La relación intercerebral emerge como trascendental de cualquier paradigma de la producción de conocimientos. Gregory Bateson, cuando critica la teoría de la información de Claude Shannon, repite, casi al pie de la letra, la concepción diferencial de la producción que hemos propuesto anteriormente. La información, según Bateson, es una diferencia que produce una diferencia¹. No existe más que en la relación diferencial de elementos infinitesimales, y la producción de esta diferencia expresa la potencia de la relación y no algo sustancial.

A pesar de que la formulación de Bateson encierra a la producción de la diferencia en el interior de un sistemismo cibernético y holístico, subraya el hecho de que la lógica de la diferencia que produce un diferencial no puede ser más que mental, cerebral.

“Podemos afirmar que cualquier sistema cimentado sobre acontecimientos y objetos, que dispone de una complejidad de circuitos causales y de una energía relacional adecuada, presenta, seguramente, características mentales².”

El conocimiento se diferencia de la mercancía-producto por otra razón fundamental. Como cualquier fuerza, es a la vez actual y virtual. Pero su virtualidad tiene una potencia multiplicada porque se actualiza sobre un cuerpo sin órganos, sobre el cuerpo mental afectivo de la memoria, relativamente emancipado de apremios biológicos y sociales. El conocimiento no contiene más que virtuales que tienden a actualizarse en agenciamientos colectivos sucesivos. Cualquier deseo de reducir el conocimiento a una mercancía, el mensaje a uno de sus soportes, es un bloqueo de esa relación entre actualidad y virtualidad sobre uno de sus componentes.

Todos los hilos de nuestra interpretación de la teoría económica de Tarde se anudan alrededor de la memoria: la potencia inmanente de diferenciación, la forma intermental de la cooperación, la calificación de las relaciones están en la memoria-cerebro y en la atención está su explicación. La diferencia específica de la acumulación moderna reside en esta actividad inmanente de la memoria y no en la explotación creciente del trabajo tal como fue definido por los economistas y los marxistas. Por otra parte, sólo ella puede comprender el poder de la fórmula marxiana A-A', de autovalorización del valor.

Los intentos, de Mauss a los situacionistas, por encontrar en la donación una alternativa para el intercambio mercantil, hacen eco a la especificidad del conocimiento y a las modalidades de la economía de la diferencia. Pero cuando la donación circula como intercambio de un reconocimiento en un sistema social estabilizado propio de una sociedad de costumbres, el conocimiento ayuda a desorganizar y a desjerarquizar las relaciones de poder.

Las teorías modernas y contemporáneas de la donación descuidan el automovimiento de la invención, su capacidad infinita y virtual de metamorfosis e innovación que son, no obstante, la fuente de la acumulación y del intercambio³. La metáfora de la donación para

¹ Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, París, éd. Du Seuil, 1977-1980, vol. I, p. 231. En español : Pasos hacia una ecología de la mente, Ediciones Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998.

² *Id.*, p. 231.

³ Deleuze explica muy claramente la diferencia entre las economías de la donación de las sociedades tradicionales y las economías modernas. En las primeras, “el desequilibrio entre quien distribuye los objetos y quien los recibe se compensa por medio de la reducción de otro flujo, el flujo del prestigio”. Pero, en este caso, la unidad económica está constituida por combinaciones *finitas* de flujos de creencias y de deseos, es decir, el circuito de la deuda que se concreta es un régimen de

explicar la producción y la transmisión de los conocimientos-invencción ignora la potencia de diferenciación y de repetición de la memoria y asimila la donación a la circulación de un bien material, la cooperación entre cerebros a la comunidad tradicional, de costumbres. Sin embargo, estas teorías tuvieron la intuición de que la donación no solamente implicaba alienación, despojo y pérdida, como lo subraya Maurice Godelier¹.

La doble incorporación de la memoria

La acción de la memoria es paradójica porque se expresa por los principios antieconómicos de retener y dar, prodigar y conservar, producir y reproducir a la vez.

Para producir y reproducir los conocimientos la memoria necesita herramientas externas y se exterioriza en dispositivos de naturaleza diferente (lenguaje, conceptos, imágenes, libros, etc.), es decir, en agenciamientos tecnológicos y simbólicos a la vez. Pero la relación de la memoria con esos dispositivos es también completamente específica. ¿Podríamos usar, para describir los procesos de exteriorización de la memoria, la relación sujeto/objeto propio de las teorías del trabajo que describen la producción como una objetivación, una alienación, una reificación del sujeto dentro de lo que produce?

La memoria no evoluciona ni se socializa de acuerdo a las modalidades descritas por las diferentes teorías del trabajo. La relación entre sujeto y objeto, entre personas y cosas, que obsesiona tanto al hegelianismo como al marxismo y a la sociología de Durkheim, los cuales no alcanzan a comprender la evolución de la subjetividad, desde el momento en que ésta es aprehendida a partir de la memoria (sensorio-motriz e intelectual), es decir, a partir de la acumulación virtual de los conocimientos y de su actualización en los agenciamientos que los forjan.

La memoria tiene la particularidad de poder exteriorizarse sin alienarse. Puede efectuar una especie de doble incorporación. Un conocimiento puede producir una encarnación en la memoria muscular o en la memoria nerviosa (forma un poco rudimentaria con la cual Tarde define la memoria corporal –sensorio-motriz- y la memoria intelectual –memoria propiamente dicha-, conceptos que tomamos de Bergson) y, al mismo tiempo, encarnarse en el exterior en un libro o una máquina. Esta doble incorporación explica la especificidad de la memoria, es decir, su capacidad de dar y retener a la vez.

“Un descubrimiento o una invención que acrecienta el saber científico o la potencia del hombre, o los dos a la vez, siempre se encarna, sea en nuestro interior, dentro de la memoria nerviosa o muscular, bajo la forma de un estereotipo mental o de un hábito adquirido, de una noción o de un talento, sea afuera, en un libro o una máquina... Podemos decir indiferentemente que un libro es un recuerdo exterior o que un recuerdo es un libro

la deuda finita. Los economistas contemporáneos, al contrario, funcionan sobre la base del régimen de la deuda “infinita”. El *finito* se sustituye por infinito. Esta diferencia fundamental no ha sido acogida por las teorías contemporáneas de la donación (ver la revista *MAUSS* o la teoría de la deuda de la escuela de la regulación que se refiere a las sociedades de castas hindúes).

¹ La teoría de los conocimientos no es solamente una crítica del paradigma de la economía política, sino también una crítica *ante litteram* de la “economía de la donación”. En la teoría de la donación siempre se trata de hacer circular bienes “raros”. “Cuando un monarca oriental, un día de grandes fiestas, reparte limosnas a su alrededor, arroja generosamente vestimenta, alimentos, monedas de plata, no lo hace sin despojarse de algo de su fortuna, por cuantiosa que ésta sea.” *PE*, I, p. 292-293. Tarde habla a propósito de los conocimientos de una “economía de la donación” totalmente específica (una “donación totalmente privilegiada”) que no se puede aplicar a lo que los antropólogos han estudiado en las sociedades tradicionales (Mauss el primero), ya que se refieren a dones “intelectuales” y “afectivo-artísticos”, no a dones materiales. Lo que cambia radicalmente entre el potlatch y el intercambio de conocimientos y de afectos en la modernidad es la forma de la cooperación y sus producciones. En un libro reciente, *L'Énigme du don*, Maurice Godelier demuestra que el don no se tiene a menos que haya un inmaterial que se retenga y que se tenga que devolver. En español: *El enigma del don*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.

interno, que una especie de biblioteca invisible, escondida en nuestro subconsciente, aparece ante nuestros ojos en cualquier momento. Así mismo, una máquina es un talento exterior y un talento es una máquina interna”¹.

Tomemos el ejemplo de la escritura: lo que producimos por la actividad de la memoria lo encarnamos en el cerebro y lo trazamos sobre el papel al mismo tiempo; hay una doble incorporación donde la una no opaca a la otra.

La memoria y sus encarnaciones (internas y externas) mantienen entre sí una relación de inmanencia, de emanación y no de alienación que, sin embargo, no impide diferenciar entre la actividad subjetiva y sus objetivaciones. Tarde establece continuidades y discontinuidades entre la memoria y sus encarnaciones que distribuyen diferencialmente los elementos subjetivos y los elementos objetivos en relación con el paradigma del trabajo.

Memoria y trabajo viviente

Más allá de la *encarnación interna* y más allá de la *encarnación externa*, debemos presuponer una actividad creativa (la duración y el esfuerzo de la atención) que no se puede reducir a las imágenes, al lenguaje, a los conceptos y tampoco a las tecnologías por medio de las cuales se actualiza. Los psicólogos de finales del siglo XIX, así como los cognitivistas contemporáneos se “limitan a describir con mucha sutileza los productos (la combinación de deseo y de creencia [NDA]) bajo las diversas denominaciones de *juicio, voluntad, atención, pasión, sentimientos*, etc., de los cuales, por lo demás, no han exagerado su importancia capital”². Pero de esta forma aprehenden únicamente los productos y no la actividad de creación, confundiendo la creencia (acto de pensamiento, potencia de pensar) y el conocimiento (facultad de hablar, de conocer, etc.).

La creación de algo nuevo se realiza justamente entre los conceptos, las imágenes, las palabras. Remite a la actividad creadora, a los flujos impersonales del deseo y la creencia, a la heterogeneidad de la diferencia o del tiempo, del cual Bergson nos dice que “si no es invención, no es nada”.

En lenguaje marxista diríamos que no es a partir del trabajo muerto que se produce lo nuevo, sólo con el trabajo viviente. Pero las categorías marxianas sólo se pueden explicar refiriéndose a la actividad de la memoria. Tarde aborda el carácter viviente del trabajo directamente en la dimensión de la invención, en la actividad corporal e intelectual de la memoria.

Podemos, entonces, considerar al concepto de trabajo viviente como fuerza-inventoría y rechazar la teoría del valor-trabajo –que, como ha sido demostrado incluso por los marxistas, es falsa, y no puede, de ninguna manera, explicar ni la acumulación ni la explotación³–, con tal que se amplíe la multiplicidad de las fuerzas sociales que actúan en la cooperación entre cerebros.

¹.- PE, I, p. 353. La psicología soviética, que considera a la tradición francesa (por medio de la obra de Bergson) como idealista, descubrió, por sus propios medios, la doble incorporación descrita por Tarde. Para Vygotskij y Lurija el hombre se diferencia de los otros animales porque utiliza a la vez “instrumentos externos” e “instrumentos internos”. Los signos, los símbolos y el lenguaje son, no sólo “instrumentos externos” para cooperar con los otros, sino también “instrumentos internos” de planificación y organización del comportamiento. Lev S. Vygotskij, Aleksandr R. Lurija, *Strumento e segno nello sviluppo del bambino*, Roma, Laterza, 1997.

².- OU, p. 184.

³.- Según el marxista italiano Claudio Napoleoni, el intento de explicar la acumulación y la explotación partiendo del valor-trabajo está destinado a fracasar. Para poder determinar la distinción entre trabajo necesario y sobretrabajo, Marx trata, en *El Capital*, de “convertir el valor en trabajo”. Esta operación teórica es necesaria para poder demostrar que los valores de cambio están determinados por el trabajo contenido en las mercancías. Según Napoleoni, desde el punto de vista de la teoría económica, este paso es imposible. “En el primer libro del *Capital* ya aparece esa conversión, que se debe a un verdadero error lógico: los valores de cambio, que, en este caso, se asumen como dados, no se toman por lo que

La reconversión kantiana efectuada por la economía política ha identificado la fuente del carácter acumulativo de la riqueza en la relación de la actividad subjetiva en el tiempo. Pero, en este momento, la subjetividad remite a la memoria y a su capacidad de encarnar el proceso acumulativo con la ayuda de soportes materiales. El tiempo ya no se reduce a la medida homogénea del trabajo sino que deviene duración, multiplicidad, tiempo que quiere decir “invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo¹”.

Así como la ciencia clásica, la economía política y Marx con ella, efectuaron una espacialización del tiempo en cuanto consideraron a la creatividad como trabajo viviente y la redujeron a un simple desembolso de trabajo abstracto o de trabajo útil definida necesariamente en relación con su subordinación al capital. No podía ser de otra manera, ya que no se tienen en cuenta ni la memoria ni la acumulación de conocimientos. Los conceptos aristotélicos de potencia y de acto que Marx usa para definir al trabajo viviente no permiten definir lo novedoso. La *Psychologie économique* nos permitió avanzar en esta dirección puesto que renovó la descripción del proceso de creación, sustituyendo las categorías de potencia por las de actual y virtual.

Acción instrumental e invención

La memoria no sólo no se enajena en las encarnaciones internas y externas sino que acarrea a los dispositivos materiales (máquina, libros, etc.) e inmateriales (lenguaje, conceptos, preceptos, etc.) para aumentar su potencia de invención. En cuanto la memoria se exterioriza, se deshace de la acción terminada y libera, de esta forma, su posibilidad de elección y su indeterminación. En cuanto se incorpora a los dispositivos tecnológicos o simbólicos, en lugar de perderse en el objeto o el símbolo, se reconstituye como actividad en marcha, como actividad viviente (o trabajo viviente). Todas las vueltas y revueltas hegelianas, dice Tarde, que se resuelven como por arte de magia, en donde el espíritu se pierde para mejor encontrarse, cañamazo sobre el cual el pensamiento marxista ha bordado sin ton ni son, sufren de una impotencia congénita.

Esta intuición, que hace de la memoria la fuente de la producción en las condiciones de la cooperación intercerebral, puede aclararse por medio de la obra de Bergson. La inmanencia y la distinción de la memoria y de sus encarnaciones, de la acción voluntaria y de la acción automática, nos llevan a una tercera dimensión que evita el idealismo de la conciencia y el materialismo del trabajo.

Bergson no opone la acción terminada, consumada según un plan y, por lo tanto, predeterminada, a la acción de inventar, profundamente indeterminada y, por lo tanto, imprevisible. Así mismo, no opone la inteligencia a la intuición, las formas en las cuales la memoria se reifica, como el lenguaje, a la actividad en marcha. Al contrario, el agenciamiento de la acción terminada y de la acción creadora permiten el desarrollo de la capacidad de invención, puesto que este agenciamiento libera a la memoria por cuanto le ofrece soportes externos.

son en el mercado, es decir, los costos de producción, sino por lo que deberían ser para que la operación de hallar al trabajo dentro del valor fuera posible. Sobre este asunto la crítica moderna, a partir de Böhm-Bawerk, tiene razón: para determinar las relaciones de intercambio no es necesario, de ninguna manera, que las mercancías se puedan reducir a una sustancia común y, de todas formas, no hay ninguna razón para afirmar que esa sustancia sea el trabajo.” Claudio Napoleoni, *Dalla scienza all'utopia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 125. El error lógico de Marx es querer explicar lo que viene por lo que era, el sobretrabajo por el trabajo necesario. De esta forma, niega antológicamente lo que habría que explicar: la producción de nuevos valores.

¹- Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, éd. du Centenaire/PUF, 1953, p. 503. En español : La evolución creadora, Renacimiento Sociedad Anónima Editorial, Madrid, 1912.

Bergson encuentra en la producción industrial el ejemplo por excelencia de la relación entre acción terminada y creación, la inmanencia de la fabricación y de la invención.

“Lo terminado por excelencia, según lo podemos entender, es el producto industrial, el cual se trabaja sobre un modelo existente con anterioridad, es decir, antiguo o compuesto por elementos conocidos. En cuanto a la invención propiamente dicha, que es, sin embargo, el punto de partida de la industria misma, nuestra inteligencia no alcanza a captar cómo surge, es decir, su aspecto indivisible y tampoco su genialidad, es decir, su aspecto creador”¹.

Bergson trata de explicar el desarrollo de las encarnaciones de la memoria (palabras, dispositivos tecnológicos, escritura, etc.) por la capacidad de absorción o de distracción de la atención que engendran en la realización de la acción terminada. La atención (o el esfuerzo intelectual) de la cual habla Bergson es la fuerza intensiva de la memoria, es decir, su *conatus*. Absorber la atención en la realización de la acción terminada quiere decir acabar con la diferencia entre lo que se hace y lo que se podría hacer; anular el intervalo, el titubeo y la elección que determinan la capacidad creadora de la memoria. En cambio aumentar las posibilidades de distracción de la atención de la acción sensorio-motriz quiere decir aumentar la capacidad de creación. Todas las incorporaciones tardías que Bergson llama mecánicas (el concepto, el lenguaje, la tecnología) sirven para soltar los mecanismos de la acción terminada que nos aprisionan. En *L'Évolution créatrice* Bergson describe la relación entre memoria y acción terminada dentro del marco del lenguaje y la fabricación industrial.

Bergson parte de la relación entre fabricación² y creación. La fabricación posibilita la creación, aunque hay entre las dos una diferencia de naturaleza. En la fabricación de los dispositivos para la realización de la acción terminada, la inteligencia supera al objeto previsto, lo cual permite la liberación de un trabajo desinteresado. El resultado es diferente a la simple realización de la meta propuesta. “Aunque nos beneficiáramos inmediatamente del objeto fabricado, como lo haría un animal inteligente, aunque ese beneficio fuera lo único que buscaba el inventor, nada de eso importaría en comparación con las nuevas ideas, los nuevos sentimientos que la invención puede hacer surgir por todas partes, como si su efecto esencial fuera elevarnos por encima de nosotros mismos para, de esa manera, expandir nuestro horizonte”³.

La fabricación, que funciona según un plan y una finalidad, crea las condiciones que permiten que la conciencia se distraiga, de manera que no esté completamente absorbida en la realización de la acción ya definida, eximiéndola así de concentrarse exclusivamente en los cuerpos materiales en los cuales el “flujo primero la arrastraría y luego la engulliría”. La inteligencia empieza con la fabricación de los instrumentos; esta fabricación se posibilita porque se emplean algunos medios que no se corresponden exactamente con su objetivo, que lo superan y que permiten que la inteligencia realice un trabajo suplementario, es decir, desinteresado. No podemos decir que la fabricación es la causa de la creación, pero es por ella que se desencadena el proceso. No existe una relación de causa a efecto, aún si entre las dos las relaciones son muy directas. Podríamos hablar más bien de “evolución paralela”.

¹.- *Id.*, p. 634.

².- “Fabricar consiste en informar a la materia, moldearla y plegarla, convertirla en instrumento de su propia maestría.” *Id.*, p. 650.

³.- *Id.*, p. 650.

Cuando Bergson quiere describir con mayor precisión la superación de la fabricación por la creación, utiliza un ejemplo empleado –cosa curiosa- también por Adam Smith¹. La primera máquina a vapor, concebida por Newcomen, exigía la presencia de un niño encargado exclusivamente de maniobrar los grifos. Desde que un niño inventó la manera automática de abrir y cerrar los grifos, es posible observar fenómenos que tienen un alcance radicalmente diferente. Si miramos las máquinas, notaremos una “ligera diferencia de complicación”, pero si miramos a los niños empleados “vemos que el uno está absorbido por la vigilancia a la máquina, y el otro es libre de divertirse a sus anchas, y que, por ese lado, la diferencia es radical, la primera mantiene cautiva la atención, la segunda le da libertad”².

En esas condiciones, podemos finalmente captar, en la fabricación, la invención en “surgimiento y en lo que tiene de creador”.

Podemos finalmente captar en la fabricación no solo el trabajo, sino la fuerza-inventiva. Ahora, en el capitalismo, prolongando el pensamiento de Bergson, la liberación de la posibilidad de inventar llega gracias al desarrollo del maquinismo a un grado que no se había alcanzado nunca en la historia de la humanidad. En el capitalismo, la creación se recaptura en sí misma y se muestra como proceso social y no sólo individual, como un “crecimiento por dentro”, el “prolongamiento ininterrumpido de un pasado en un presente que avanza sobre el porvenir”.

El “espiritualismo” bergsoniano nos abre las puertas del trabajo cognitivo, agenciando trabajo e invención. Y este agenciamiento es posible porque trabajo e invención tienen, como en Tarde, un origen común, el sentir puro, la afectabilidad.

Ligar los problemas de la organización del trabajo a la memoria, nos da claridad sobre la fuente verdadera de la productividad -que a partir de Adam Smith se la ha querido subordinar a la división del trabajo-: la fuerza-inventiva.

La moneda, los conocimientos y la Bolsa

La producción de conocimientos no se puede reducir a la lógica económica. Tarde quiere poner a prueba esta afirmación en una teoría de la moneda. Su digresión sobre los conocimientos en la *Psychologie économique* ocupa, por otra parte, una buena mitad del capítulo sobre la moneda. La economía capitalista es esencialmente una economía monetaria puesto que la moneda tiene el poder de composición y descomposición, de unión y de disyunción, de diferenciación y de reproducción. ¿Puede jugar el mismo papel en una economía de los conocimientos?

“El economista es, ante todo, un financiero. Hasta donde llega el dominio de las finanzas, de la compra y la venta, hasta ahí, pero no más allá, va la ciencia económica. Se detiene en el umbral del mundo intelectual. Unas después de las otras, todas las riquezas, aún las que parecen más incomparables entre sí, se vuelven cada vez más evaluables por la

¹.- “Ahora, como consecuencia de la división del trabajo, la atención de cada hombre está fijada naturalmente por entero sobre un objeto muy simple [...] en las primeras máquinas con fuego, había un niño ocupado continuamente en abrir y cerrar alternativamente la comunicación entre la caldera y el cilindro, según que el pistón ascendiera o descendiera. Uno de esos niños, que habría querido jugar con sus camaradas, observa que poniendo un cordón en el mango de la válvula que abría la comunicación, y atando el cordón a una parte de la máquina, esta válvula se abría y se cerraba sin él, y que él tenía la libertad de jugar a su antojo. Así, uno de los descubrimientos que más han contribuido a perfeccionar este tipo de máquinas desde su invención, se debe a un niño que sólo buscaba ahorrarse un trabajo”. Adam Smith, *La Riquesse des nations*, París, Flammarion, 1991, p. 76-77. Smith explica la invención del niño como una “consecuencia de la división del trabajo”. Para una crítica de este punto de vista ver el capítulo 5. En Español: Investigaciones sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

².- Henri Bergson, *op. cit.*, p. 652.

moneda, esta medida común de las cosas más heterogéneas; pero cada vez menos, los conocimientos se prestan a este género de evaluación”¹.

Tarde, de manera perentoria, afirma que, si según el paradigma de la economía clásica la moneda es el equivalente general, entonces mide dos cosas diferentes en el caso de las riquezas y los conocimientos. En el caso de las riquezas mide el valor de la alienación y del despojo en el intercambio, pero en el caso de los conocimientos, donde tenemos adición recíproca, mide el valor de las donaciones y de los robos.

La superioridad y la precisión de la moneda como equivalente en el intercambio se sostienen en la inferioridad de su contenido (el despojo recíproco). Para los conocimientos, no existe equivalente en la moneda, porque son, rigurosamente, inconmensurables y tienen el privilegio de “poder adquirirse sin ningún sacrificio” y circular libremente².

En la transmisión de los conocimientos, de la misma manera que en el intercambio de mercancías, hay pérdidas y ganancias, pero ¿puede medirse lo que se pierde y lo que se gana con la vara del valor económico cuando se trata de los conocimientos? En el intercambio intelectual, nosotros podemos ganar o perder una idea, lo que quiere decir que las ideas pueden sustituirse unas por otras. Pero si la sustitución de las mercancías posee una medida común en la moneda, ¿cuál es la medida común de dos ideas?

Lo que llamamos, por un abuso del lenguaje, “intercambio de ideas” puede suscitar, “sea choques mortales, sea acoplamientos fecundos, entre cosas heterogéneas que hay que enfrentar”. Pero aquí, el intercambio mercantil, tradicional muralla contra la violencia y la dominación jerárquica, nada puede. Y la moneda, equivalente general de las mercancías, garante de su intercambiabilidad, porque las ha desposeído, es impotente para determinar los términos justos de la sustitución. Cuando la economía se encuentra con la producción intelectual, ya no puede asegurar la racionalidad que funda su legitimidad. En la producción de conocimientos, la coordinación de las acciones ya no está asegurada por el mercado y la división del trabajo, sino por la opinión.

Sólo la opinión termina por “prestar a las teorías, a los conocimientos una clasificación jerárquica” donde “los mejor demostrados (los más creíbles) y los más fecundos (los más deseables) pasan adelante de los menos creíbles y de los menos fecundos”. La psicología económica está más próxima del paradigma de la validación de los conocimientos científicos por la comunidad de los sabios que de la validación económica del mercado.

La moneda puede medir los conocimientos, pero solamente como robo o don, es decir como expresión de poder unilateral, negativo o positivo. La medida común en ese caso no designa una equivalencia, más bien remite al problema de la asociación, el intercambio mercantil no represente, a los ojos de Tarde, más que “una especie de asociación vaga e inconsciente”³.

La moneda como relación

La moneda restituye, en el intercambio intelectual, las relaciones subjetivas, interpsicológicas, las relaciones de poder de las que ha nacido.

Por otra parte la moneda sólo en apariencia es el “metro objetivo de los valores”. “Si miramos de cerca, vemos sin esfuerzo que toda la sustancia monetaria, por así decirlo, los metales preciosos, es subjetiva, que consiste ante todo en una creencia general, en un acto

¹.- *PE*, I, p. 296.

².- *Ibid*, p. 78.

³.- *Ibid*, p. 105.

de fe universal en ellos, y que la teoría clásica de la moneda-mercancía es errónea”¹. Tarde deja de lado la moneda-mercancía, donde el valor está asegurado por la convertibilidad en un patrón “objetivo”, para desarrollar una teoría subjetiva (intermental) de la moneda.

La moneda, como sabemos, nace de la relación unilateral del préstamo y no de la relación mercantil. El crédito expresa, entonces, la verdadera naturaleza de la moneda, la de ser una relación entre fuerzas. Pero, en nuestras sociedades, es el intercambio bursátil quien manifiesta los caracteres interpsicológicos propios de la moneda, y en el cual se expresa como relación pura, potencia relacional. En ese intercambio, el elemento subjetivo en el fundamento del fenómeno monetario se muestra como tal. “De hecho, nada como los fenómenos financieros para poner en relieve lo que hay de esencialmente subjetivo en las cosas económicas”².

En la teoría clásica la moneda fiduciaria tenía todavía una función de representación, estando garantizado su valor, en última instancia, por su convertibilidad en oro. En la bolsa, al contrario, saca su valor de la relación con los otros valores.

La evolución monetaria paso de la moneda metálica a la moneda de papel y el comercio paso de las mercancías al comercio de los valores bursátiles. Jugando con las categorías kantianas, Tarde compara el intercambio de la moneda por una mercancía con una proposición sintética, y el intercambio de moneda por otra moneda con una proposición analítica, como una tautología.

La Bolsa realiza ese segundo intercambio, de naturaleza radicalmente distinta de la del primero. Aquí la moneda no es una simple representación de una riqueza que le sería exterior y de la que el valor estaría garantizado por la posibilidad de conversión en un patrón, testimonio trascendente de realidad, sino un valor que se determina en las relaciones diferenciales e inmanentes con los otros valores.

“En la Bolsa, los valores, relaciones entre sumas de dinero y un objeto, son ellas mismas evaluadas las unas respecto de las otras. Es una relación de segundo grado. Para la cotización, se presentan como funciones las unas de las otras, subiendo o bajando conjuntamente según ciertas leyes”³.

En el cambio de siglo, la Bolsa no es vista como el lugar de la especulación, lo cual supondría la oposición de lo verdadero y de lo falso (una economía real y una economía de papel), sino como el lugar de la producción inmanente de lo falso y de lo verdadero. Jugamos con los valores de la Bolsa, como se juega con las palabras en Wittgenstein. El juego determina en los dos casos, de manera inmanente, su propio valor, sin recurso a ningún patrón trascendental.

Se pone en la mira toda una concepción ingenua de lo real (lo real del lenguaje, del valor y de la verdad). Tarde no se perturba por su hundimiento, para él el lenguaje y la moneda tienen el mismo origen en el “trabajo de acción intermental” del cual la calificación es producción de diferencias, producción de relaciones diferenciales, potencia de la relación. La moneda y el lenguaje nacen de la necesidad de desarrollar las relaciones interpsicológicas entre cerebros y de la necesidad de compararlas y diferenciarlas actualizándolas.

“Son de los billetes de banco como de las palabras. Las palabras comienzan por tener el aire de ser un simple signo y un simple sustituto de las imágenes que, ellas mismas, pasan por equivalentes de las sensaciones que suscitan vagamente e ilusoriamente en nosotros. Pero no es menos verdad que uno se engañaría ampliamente si de lo real sólo ve imágenes

¹.- *Ibid*, p. 298.

².- *Ibid*, p. 328.

³.- *Ibid*, p. 288.

y en el fondo de las imágenes sólo sensaciones, desconociendo así el hecho evidente de que hay ahí otros tantos elementos psicológicos distintos de los que se enriquece el espíritu a cada paso. La palabra, la idea, aparece más bien como una cosa autónoma que uno no sueña con intercambiar contra las imágenes de las cuales es la combinación. El billete del banco comienza también por parecer un simple sustituto de especies metálicas, contra las cuales a cada instante se sabe o se cree que puede intercambiarse; pero no tarda en revelar que tiene su propio valor”¹.

De la misma manera que en el lenguaje la función de nominación está subordinada a la posibilidad de jugar un juego en las relaciones inter-psicológicas, la función de la moneda, como equivalente general, está subordinada a la capacidad de establecer relaciones de poder en las relaciones económicas. Pero en ese juego, el valor de la moneda es real; no constituye un velo sino una nueva función socio-económica.

El lenguaje no puede reducirse a una simple representación pues “se trata de elementos psicológicos distintos en los cuales se enriquece el espíritu”. Es igual para el valor bursátil respecto de la economía. Constituye una muy grande virtualidad, un aumento de la potencia de actuar.

La crisis del concepto de valor se juega en un lapso de tiempo muy corto y comprende tanto la nueva teoría económica neo-clásica, como la cuestión nietzscheana del valor del valor, la polémica en física sobre la relación entre observador y realidad, la lingüística de Saussure². A partir de allí, se plantean nuevas cuestiones principalmente respecto de la moneda.

¿La deuda, origen de la moneda, por esta nueva configuración del valor se ha transformado en deuda infinita? ¿La moneda, determinándose de manera inmanente en las relaciones con las otras monedas, tiene la posibilidad de diferir la deuda por siempre? ¿La crisis puede ser aplazada por las “nuevas letras bancarias”, que difieren la convertibilidad, por otras letras y así sucesivamente? ¿A dónde pasó lo real al cual tarde o temprano la moneda fiduciaria debe rendirle cuentas?

Siguiendo de la crisis de la ley del valor, lo social será pensado como una estructura de relaciones diferenciales y el valor como un sistema de determinaciones recíprocas e inmanentes. Más cerca de nosotros, en las teorías postmodernas, la proposición analítica, la tautología de los signos que remiten a otros signos, al infinito, constituyen el paradigma explicativo.

Pero acogiendo la teoría de Tarde, según la cual el valor es una producción inmanente y relacional, el punto de vista subjetivo y ético no está neutralizado como en el estructuralismo y en las teorías postmodernas. La Bolsa no representa el paradigma del funcionamiento de una estructura sin sujeto en la cual el equivalente general, una vez

¹.- *Ibid*, p. 328.

².- La creencia en la “moneda-mercancía”, en la moneda como equivalente general determinada por el intercambio mercantil (“proposición sintética”), corresponde a la creencia nominalista en lingüística. En la misma época, Saussure crítica la posibilidad de definir la lengua como “una lista de términos que corresponden a otras cuantas cosas, concepción que supone las ideas ya dadas pre-existiendo a las palabras”, crítica que tiene estrechas analogías con la discusión entre economistas sobre la naturaleza del valor, pues la teoría clásica presupone un “valor ya dado preexistiendo” a la moneda (o, y es la misma cosa, que la moneda no es más que un “velo”). Saussure revoluciona la lingüística al afirmar que la palabra tiene, de entrada, un valor relacional que se determina por el juego diferencial con las otras palabras, más bien que un valor de significación (la relación de la palabra con su referente), de la misma manera, los valores económicos se determinan los unos respecto de los otros, como en el ejemplo bursátil de Tarde. La lengua no tiene necesidad de la convertibilidad en “cosas” para definir su valor, es una potencia relacional inmanente. Saussure mismo, para precisar el concepto de valor en lingüística, remite a la diferencia entre el intercambio de la moneda con las mercancías (la palabra se “intercambia” con un objeto-referente) y el intercambio de la moneda con otras monedas (las palabras se intercambian con otras palabras). Saussure retiene solamente la “proposición analítica”, la “tautología” para explicar la lengua como sistema de valores diferenciales.

emancipado de su convertibilidad, circula de manera tautológica al infinito, sino un *laboratorio continuamente activo de psicología colectiva*, de oposición y acuerdo entre fuerzas.

La lengua y la Bolsa son los lugares de producción de las relaciones diferenciales entre fuerzas psicológicas que no son los resultados de una actividad sistémica, autoreferencial, sino los productos de la cooperación entre cerebros y de su capacidad de diferenciación. Tarde pone en escena relaciones subjetivas, psicológicas, que se oponen y se adaptan según las leyes de la apropiación.

La constitución de la opinión

Como sabemos, el análisis tardiano de la evolución de la moneda reúne en muchos puntos la teoría monetaria de la economía de las convenciones y principalmente los trabajos, desarrollados un siglo más tarde por André Orléan, sobre el nuevo régimen de acumulación financiera. Sin embargo no utiliza, como este último, una aproximación procedimental y autoreferencial para explicar la constitución y el rol económico que juega la opinión.

Para dar cuenta de la constitución endógena de los precios financieros, la economía de las convenciones se refiere explícitamente a los comportamientos del hombre mimético en Keynes, en la perspectiva abierta, como lo hemos visto anteriormente, por la *Théorie des sentiments moraux* de Adam Smith. La convención financiera es construida por un simple proceso de remisiones sucesivas de juicios que, confrontándose, en un juego de anticipaciones recíprocas y especulares, produce una objetividad, una exterioridad. La convención financiera así definida es un avatar de la mano invisible.

“Cada uno busca abrir el pensamiento de los otros que intervienen, intervinientes que ellos mismos se dedican a la misma tarea, una tal lógica es llamada autoreferencial”¹. La opinión es una simple estructura especular que produce la objetivación y la validación de las creencias por las vías de la fuerza dinámica de la imitación.

Tarde, como Orléan, no puede admitir que la moneda bursátil sea un simple reflejo² o una representación directa de las relaciones de producción y de intercambio. Pero a diferencia de este último, él hace de la potencia autoreferencial de la opinión una postura y un instrumento de las luchas y las adaptaciones entre fuerzas económicas, animadas por la lógica de la posesión de los otros cerebros, por la captura de la atención.

La transformación del juicio individual en juicio colectivo, es decir la determinación de un valor y de una evaluación, la cotización en la Bolsa, por ejemplo, se hace ciertamente a través de la opinión, donde los factores de evolución más importantes son la prensa³ y la conversación⁴. Pero aquí la opinión es un nuevo dominio de acción, una nueva virtualidad

¹.- André Orléan, “L’individu, le marché et l’opinion: réflexion sur le capitalisme financier”, *Esprit*, otoño del 2000.

².- “Es evidente que no podemos explicar, con la sola teoría del reflejo las necesidades de la producción. La reevaluación frecuente de las cotizaciones, a cada minuto o a cada hora [...]. No hay nada en la naturaleza del capital productivo que corresponda a esta liquidez. Ella crea *ex nihilo* un mundo artificial de precios y de contratos cuya finalidad es permitir un alivio del riesgo con el que cargan los propietarios”, *Id, Ibid*.

³.- “Lo que Sainte-Beuve dice del genio, que el ‘genio es un rey que crea su pueblo’, es sobre todo verdad del gran periodista. ¡Cuántos publicistas vemos que crean su público! En verdad, para que Edouard Drumont suscitara el antisemitismo, fue necesario que su tentativa de agitación respondiera a un cierto estado de espíritu diseminado entre la población; pero, mientras no se elevaba una voz que prestara una expresión común a este estado del espíritu, seguía siendo simplemente individual, poco intenso, todavía menos contagioso, inconsciente de sí mismo. Quien lo ha expresado lo ha creado como fuerza colectiva, fáctica, admitámoslo, sin embargo real”, *OF*, p. 40-41.

⁴.- “Existe un vínculo directo entre el funcionamiento de la conversación y el cambio de la opinión de donde dependen las vicisitudes del poder. Allí donde la opinión cambia poco, lentamente, permanece casi inmutable, es porque las

que produce una muy amplia posibilidad de dirección sobre la cooperación intercerebral. Los medios no operan como instrumento de mediación impersonal. Decimos opinión, pero en realidad siempre hay “dos opiniones”, es decir siempre hay fuerzas que se oponen o se unen según relaciones unilaterales o recíprocas.

La opinión debe, como cualquier cantidad social, ser comprendida como la interacción de fuerzas que se relacionan entre sí según las relaciones de *conductor* a *conducidos*. La opinión nunca es un simple procedimiento, un mecanismo impersonal, un juego de espejos sistemático. No se presenta así más que en las ilusiones de los sociólogos y los economistas.

“Pero, ¿cómo la opinión común ha devenido común? No es espontáneamente, teniendo en cuenta la diversidad de gentes y la complejidad de los asuntos. Ha habido sugestión por los inspiradores que, en todas las épocas, hacen la opinión expresándola; y ha habido imposición por los déspotas militares o civiles que, violentando a la opinión la han arrastrado. Rectifiquemos entonces: el gobierno verdadero, es la opinión del grupo de los conductores o del grupo de los terroristas militares o civiles”¹.

La lógica autoreferencial de la opinión y de los dispositivos mediáticos no se opone a la rapiña económica; al contrario, amplifica el gobierno “terrorista” de la sociedad (o de las comunidades específicas, como la banca).

La economía de las convenciones, preocupada por la justificación de la democracia, reconoce la acción de las relaciones intersubjetivas en la determinación de los precios, pero da a la opinión una dimensión apaciguante, reguladora, mutilándola de la pasión del tener.

Al mirar las cosas desde lo alto, dice Tarde, podríamos ver en los precios la coacción de una “autoridad exterior e impersonal” o espontánea que se impone a los individuos. “Pero, en realidad, cuando entramos al detalle preciso y explicativo, vemos que no es que el precio no haya sido fijado por algunas voluntades dominantes que se han apoderado del mercado [...], basta, en la Bolsa, una elite de alcistas y bajistas para decidir la suerte de un valor. El precio del trigo, cotizado en la Bolsa de Londres o de New York, es el resultado del conflicto entre dos ejércitos de especuladores al alza o a la baja, dirigidos por jefes conocidos e igualmente influyentes, que hacen la ley en el mundo entero”².

Las relaciones de poder unilaterales, que los “terroristas” o los “déspotas” imponen en la gestión de las relaciones intersubjetivas autoreferencias propias de la opinión, se sostienen en conocimientos que les dan una ventaja diferencial, que les permite *conducir* temporalmente las *conductas* de los otros. La potencia subjetiva de actuar aumenta a medida que la sociedad se dota de nuevas tecnologías relacionales, a medida que se desarrollan los medios. “Parece, al contrario, que crece con los medios de acción, prensa, telégrafo, teléfono, que el progreso de la civilización presta a los individuos influyentes”³.

Orléan ve como en la Bolsa se expresa “la voluntad de manipular las coacciones que las detenciones y demoras en la producción ejercen sobre el proceso de valoración de los capitales”. Pero esta autonomización de la moneda y de la Bolsa, en el espíritu de Tarde, testimonia más bien la voluntad de la cooperación intercerebral por emanciparse de la *rareza* y de la *necesidad* propia de la producción y del trabajo. La moneda puede representarse como potencia relacional, como virtualidad de la superación de la rareza, solamente porque se apropia de las propiedades de la memoria y de sus relaciones intercerebrales.

conversaciones son raras, tímidas, girando en un círculo cerrado de chismorreos. Allí donde la opinión es móvil, agitada, donde pasa de un extremo a otro, es porque las conversaciones son frecuentes, arduas, emancipadas”. *OF*, p. 120.

¹. - *TP*, p. 14.

². - *PE*, II, p. 32-33.

³. - *Ibid*, p. 33.

El poder de producir del valor sin ningún sacrificio es un privilegio de la producción de conocimientos. El corte radical que la liquidez financiera instaura entre el tiempo de la producción y el tiempo de las finanzas es el síntoma de la posibilidad de emancipación de la rareza y de las necesidades naturales, inscrita en la producción de conocimientos.

Pero entonces la evaluación pública que se expresa en la opinión no es un simple instrumento para medir los precios de los bienes financieros, sino una forma superior de organización social, de evaluación de las relaciones entre fuerzas sociales, fundada sobre los cuerpos-cerebros y sobre el conocimiento. Y como tal debe ser organizada y pensada, en lugar de estar encerrada en el interior de la lógica exclusivamente patrimonial.

Capital y conocimientos

Entonces el conocimiento transforma la moneda de simple instrumento de la relación de intercambio en producto susceptible de acumulación. Transforma otra categoría fundamental de la economía política: el capital.

Tarde, después de distinguir el elemento inmaterial (invención) y el elemento material de la mercancía, procede de la misma manera en lo concerniente al capital, separando, lógicamente, el capital material del capital intelectual o capital-invención.

“En la noción de capital, a mi modo de ver, hay dos cosas por distinguir: 1º el capital esencial, necesario –es el conjunto de invenciones reinantes, fuentes primeras de cualquier riqueza actual; 2º el capital auxiliar, más o menos inútil –es la parte de los productos, nacidos de esas invenciones, que sirve, mediando los nuevos servicios, para crear otros productos”¹.

Entre esas dos partes que constituyen el capital, la parte más importante para la historia es “la menor, la más subjetiva”. Esta última es el producto de la cooperación entre cerebros aplicada a la producción y siempre tendiendo a su mejoramiento o su superación. Esta cooperación produce un conocimiento tan detallado del proceso existente, que consigue desprenderse del proceso, por un detalle cualquiera sobre el cual llegará la invención.

“En suma, la única cosa rigurosamente indispensable en la producción de una locomotora nueva, es el conocimiento detallado de las piezas de la locomotora, de la manera de fabricar y extraer los materiales de los que están hechas. Ese haz de ideas, en el cual cada una es una invención grande o pequeña debida a un inventor conocido o desconocido, ese haz de invenciones se concentra en un cerebro: he aquí la única porción de los productos antiguos –pues aquí es un producto mental, el fruto de una enseñanza escolar- que se requiere necesariamente para la construcción de una locomotora. Diríamos lo mismo de la fabricación de un artículo cualquiera”².

Los economistas y los socialistas, al igual que confunden productos materiales y productos inmateriales, confunden el capital-invención con el capital material. El principal rol jugado por este último en la historia económica encuentra su explicación en la capacidad de la moneda de permitir la transformación del capital-invención en capital material. La idea de capital, muy distinta al origen de la idea de moneda, tiende en su desarrollo “a confundirse con ella”. Gracias a la moneda ese capital secundario ha podido acrecentarse y acumularse con una extraordinaria velocidad. “El capital deviniendo moneda y la moneda deviniendo capital han desplegado una envergadura inmensa que no se podía prever antes de esta confusión fecunda”³. Entonces la forma monetaria es la que nos

¹.- *Ibid*, I, p. 336.

².- *Ibid*, p. 334.

³.- *Ibid*, p. 359.

permite comprender la alta importancia del capital material en la economía. Pero la moneda no saca esta potencia del trabajo sino del valor-relación de la memoria y de su proceso de producción y de acumulación de conocimientos.

En el capítulo sobre el concepto de capital se concentra la mayor parte de las críticas hechas a Marx, quien explica la potencia de la moneda por el trabajo sin distinguir en este último lo que viene de la división del trabajo y lo que viene de la cooperación entre cerebros.

“¿La progresión, la acumulación de los capitales es realmente, como lo afirma Karl Marx, una ley constante de nuestra organización económica? Y, ¿si es verdaderamente, ya que esta es la causa que señala Karl Marx, es decir la explotación parcial del trabajador por el capitalista, el no-pago por aquel de una parte del trabajo del obrero, de su sobretrabajo?”¹.

Según Tarde, la respuesta a estas cuestiones es positiva solamente si se supone que el capital es el capital material y que la creación del valor reside en el trabajo. En efecto sólo al capital material “puede aplicarse, en cierta medida, la explicación de la capitalización por la explotación del trabajador”².

Sí, al contrario, el fundamento del fenómeno económico está en la cooperación entre cerebros, entonces las categorías de la economía política y de su crítica, y principalmente la del capital, son inadecuadas.

“Si recordamos que el capital esencial es la invención, reconocemos entonces la importancia de ese aspecto que consiste en estudiar las transformaciones del capital humano”³.

“Tenemos bellas artes y artes que no son bellas”

Los economistas y los marxistas no sólo desprecian la creencia y sus diferentes modalidades de expresión económica (seguridad, información y ciencia), sino también el sentir, bajo su doble forma de *sensaciones puras* y de *sentimientos*. Aquellos constituyen una fuente de invenciones, de creaciones individuales y colectivas que determinan las necesidades y las finalidades de la sociedad, y entonces la valorización económica.

Según Tarde, las expresiones de subjetividad, las potencias del cerebro-memoria, no se resuelven enteramente en creencias y deseos, en juicios y voluntades: “en ellos hay siempre un elemento afectivo y diferencial que juega un papel activo y principal en las sensaciones propiamente dichas y que, en las sensaciones superiores llamadas sentimientos, aún los más quintaesenciales, obra con una acción disimulada pero no menos esencial”⁴.

El elemento afectivo y diferencial es lo que hay de mejor compartido entre los hombres y lo que hay de menos directamente comunicable: la existencia *preindividual*, la existencia *subrepresentativa* (o aún el elemento dionisiaco, para hablar como el primer Nietzsche).

La traducción de este elemento en una cosa comunicable y su comunicación está asegurada por las artes y, de manera diferente, por los *placeres colectivos*. Las artes y los placeres colectivos son los “grandes encantadores de serpientes de las almas” y no se limitan a sugerir voluntades e ideas comunes, sino ante todo “imprimen en ellas sensaciones comunes”. La existencia preindividual, subrepresentativa constituye no sólo una fuerza del individuo, sino también una fuerza de la sociedad. La importancia social del

¹.- *Ibid*, p. 347.

².- *Ibid*, I, p. 348.

³.- *Ibid*, II, p. 278.

⁴.- *LGS*, p. 589-590.

arte y de los *placeres colectivos* (fiestas, teatro, placeres de la mesa y la conversación, deportes, etc.) reside en la capacidad de poner en escena de manera diferente esas fuerzas que, no siendo directamente comunicables, no son menos energías indudables que convergen “en un odio o un amor colectivo por un gran objeto”.

Solamente el racionalismo más estrecho puede considerar esas fuerzas preindividuales como irracionales. Ciertamente nunca podrán representarse por abstracciones del sujeto de derecho, del sujeto comunicacional, del sujeto racional o del sujeto productivo, pero constituyen el reservorio de creación y de cambio de la sociedad, su *fermento escondido*, dice Tarde.

En la teoría de Tarde, la sociedad no se constituye como superación y sublimación del lado afectivo y diferencial. Esta comprensión del fenómeno social evita instaurar un corte entre la dimensión preindividual del ser humano y los mundos de las ideas, de los intereses y del lenguaje; entre lo que hay de no comunicable en la existencia humana y el orden político, social y lingüístico, entre el elemento dionisiaco y el elemento apolíneo.

La partición del elemento afectivo y diferencial expresa la necesidad de una experiencia (lo unísono, el éxtasis) que se sitúa más allá de la separación de lo individual y lo colectivo, del sujeto y del objeto, de la razón y la sinrazón. La tentativa continuamente renovada de Tarde por trazar una línea de fuga entre el pensamiento liberal (individualismo) y el pensamiento socialista (colectivismo) desarrolla entonces una concepción polimorfa de la subjetividad cuya definición no se conquista al precio de un rechazo del elemento afectivo y diferencial.

Nada más inútil en apariencia, pero más necesario en realidad, que ese lujo del arte; y nada tan puramente social. Es erróneo entonces, según Tarde, el nunca ubicarse en el punto de vista del *amor* y de la *amistad*, es decir desde el punto de vista de la estética, en su sentido original, para “juzgar el balance de las revoluciones”.

“Debemos preguntarnos no solamente si una de esas crisis ha anudado tantos acuerdos de ideas como los que ha roto; no solamente si ha creado tantas o más solidaridades que rivalidades u hostilidades de intereses, sino si hace nacer tantas o más amistades de las que destruye”¹.

También con la vara del amor y de la amistad hay que medir el progreso sabiendo descubrirlos detrás de las huellas de la fuerza-invencción y sus destrucciones creadoras.

Las artes

El arte tiene, para Tarde, un doble sentido. “en una concepción amplia, comprende todos los ejercicios de la imaginación y de la ingeniosidad humana, la invención de las mil formas”². El arte en general sirve a la “satisfacción de la necesidad de expresión inventiva o de invención expresiva”. Entonces está ligado estrictamente a la invención, es la invención misma y como tal está presente, en proporciones muy desiguales, en todas las actividades.

Pero entre todas las producciones del arte, “se trata de definir que es lo que se califica como artístico, en otro sentido de la palabra”³. Tenemos entonces “bellas artes y artes que no son bellas”, como “la política, tal como la comprenden la mayor parte de los políticos”, pero todas son maneras de actuar, de hacer.

¹.- *Ibid*, p. 406.

².- *Ibid*, p. 523.

³.- *Ibid*, p. 523.

Para Tarde, la estética tiene un doble papel social (aún cuando se presenta como “arte por el arte”): de una parte, realiza y corona las relaciones sociales, pues las artes “acuerdan los deseos, no como la industria y el comercio, haciendo servir a cada uno para los fines de los otros, sin disminuir para nada su semejanza: los identifican, los unen en haz, en un grandioso unísono, como hace la acción guerrera”¹. Y, de otra parte, las artes añaden a las almas “algo infinitamente precioso”, haciendo evolucionar la sensibilidad. Esta doble acción tiene un efecto económico directo pues actúa sobre la formación y la evolución de las “necesidades verdaderamente sociales”.

El arte puede jugar el papel social de adaptación y de acuerdo porque tiene el privilegio de suscitar en los individuos sentimientos que juegan en la vida social el papel que juega el amor en la vida individual.

“Ese placer, en efecto, del cual aviva y generaliza el deseo, es el placer de amar y de simpatizar, de ampliar sin cesar el círculo de su simpatía o de su amor; es el placer eminentemente social, que se dobla y se comparte [...], el placer de un gusto fundado sobre un juicio del gusto que se fortalece en cada uno a medida que es repetido por todos”²

El sentimiento del arte es un “amor colectivo que se regocija de ser tal”³.

La alegría social es lo propio del actuar unidos y empalmados y, para Tarde, el arte es una de las principales formas de acción colectiva que se expresa como tal aún bajo formas aparentemente individuales. Sólo un observador superficial puede ver en el diletante misántropo que degusta “los cuadros, los grabados, los libros refinados”, un placer exclusivamente personal e individual. “Pues el alma escondida de ese placer, es la idea de que un día el sutil esteta, todavía aislado en su gusto, terminará por esparcirlo afuera, para compartirlo con sus discípulos, a toda una escuela amplificante”⁴.

Tarde no tiene una mirada despreciativa, nostálgica y elitista sobre la naciente sociedad de consumo cultural, hace de aficionado y con una recepción distraída, para hablar como Walter Benjamin. Esta sociedad no es una degradación de las formas de recepción del arte, sino su profunda transformación.

La segunda función fundamental del arte es la de hacer una comunidad social de las afecciones puras de los hombres que, en sí y para sí, no son comunicables puesto que constituyen lo que hay de más huidizo, singular y matizado. Esta comunión de las sensaciones es considerada por Tarde como una verdadera fuerza social.

“[...] los grandes artistas crean fuerzas sociales igualmente dignas de llamarse fuerzas, capaces de crecer y decrecer con regularidad, como las energías de un ser viviente”⁵.

Los artistas son inventores y descubridores, participan con esta actividad en la constitución de la subjetividad tanto individual como colectiva. No sería difícil, según Tarde, demostrar que “cualquier retina”, y “cualquier tímpano” de los habitantes de una gran ciudad han sido fabricados por generaciones de pintores, músicos, escultores, arquitectos: combinando elementos psicológicos de nuestra alma en la cual dominan las sensaciones, los artistas añaden a través de cada obra una variedad nueva a la sensación del público. La sensación y la sensibilidad son entonces los productos del trabajo artístico.

“Ahora, fabricándonos de tal suerte el teclado de nuestra sensibilidad, extendiéndolo en nosotros y perfeccionándolo sin cesar, los poetas y los artistas superponen y en parte sustituyen nuestra sensibilidad natural, innata, inculcada, diferente en cada uno de nosotros y esencialmente incomunicable, una sensibilidad colectiva, semejante para todos,

¹.- *Ibid*, p. 589.

².- *Ibid*, p. 527-528.

³.- *Ibid*, p. 556.

⁴.- *Ibid*, p. 445.

⁵.- *OU*, p. 387.

impresionable como tal por las vibraciones del medio social, precisamente porque ha nacido de él. Los grandes maestros del arte, en un palabra, disciplinan las sensibilidades, y, por allí mismo, hacen reflejar entre sí las imaginaciones, que se avivan por su mutuo reflejo, mientras que los grandes fundadores o reformadores de las religiones, los sabios, los legisladores, los hombres de Estado disciplinan los espíritus y los corazones, los juicios y las verdades”¹

El arte tiene una última función, muy importante para la economía, la de estar a la vez en el origen y en el límite de las necesidades, de las utilidades y del valor de uso. Los utilitaristas y los marginalistas, se engañan sobre un punto esencial al no ver que la belleza “es el presentimiento de la verdad o de la utilidad futura”. Verdad y utilidad son hijas de la potencia de lo falso que se expresa con toda su fuerza en el arte. “La belleza es el fantasma de lo útil, tanto como su aparición anticipada; es el alfa y el omega”².

Desde el punto de vista directamente económico, los productos artísticos comparten con los conocimientos el privilegio de poder ser apropiados de manera colectiva, de ser bienes indivisibles.

Arte e industria

“En resumen, sea por su finalidad, sea por sus procedimientos, el arte es esencialmente social, eminentemente propia de la conciliación superior de los deseos y del gobierno de las almas”³.

Pero, entonces, si la estética es una manera de hacer, un medio para alcanzar una meta, ¿en qué se diferencia de la industria, paradigma de la acción finalizada?

La diferencia entre el arte y la industria está primero que todo en el hecho de que los deseos de consumo a los cuales responde el arte son más *artificiales* y *caprichosos* que aquellos a los cuales responde la industria, y demandan una “elaboración social más larga”. Los deseos para los cuales trabaja la industria son “constantes, regulares, periódicos y se reforman ellos mismos espontáneamente sin tener necesidad de ser provocados por la visión de objetos propios para satisfacerlos”, mientras que los deseos a los cuales responde el arte son “intermitentes, variables, nacidos del descubrimiento de sus propios objetos”.

Los deseos de consumo artístico son, más aún que los deseos de consumo industrial, hijos de la “imaginación inventiva y descubridora”. Solo la *imaginación* que los ha hecho nacer puede satisfacerlos pues, a diferencia de los deseos de consumo industrial, ellos encuentran casi exclusivamente su origen en la imaginación.

El deseo de consumo industrial *preexiste a su objeto* y, aún si es precisado o sofisticado por ciertas invenciones del pasado, demanda de su objeto solamente su realización repetida; “pero el deseo de consumo artístico *espera de su objeto su acabamiento* y pide a las invenciones nuevas que este objeto provea la variación de los antiguos. Es natural, en efecto, que un deseo *inventado* tanto como su objeto tengan por objeto también la necesidad misma de inventar, puesto que sólo el hábito de la invención podría hacer nacer y acrecentar el gusto”⁴.

Esas necesidades no periódicas y accidentales nacen de un *encuentro imprevisto* y exigen un *imprevisto perpetuo* para vivir. “Se los llama amores”, pues su naturaleza es esencialmente psicológica y social. El amor es una fuerza de diferenciación que consiste

¹.- *Ibid*, p. 453.

².- *LGS*, p. 539.

³.- *Ibid*, p. 548.

⁴.- *Ibid*, p. 423.

esencialmente en una ruptura de equilibrio. El choque del cual nace tiene necesidad de ser reproducido por una serie continua de “pequeños descubrimientos, a falta de los cuales rápidamente se detendría esta afortunada perturbación”¹. El amor es, entonces, a la vez una fuerza de composición y de diferenciación, de acuerdo y de perturbación, de *diferencia* y de *repetición*.

Pero podemos constatar una diferencia aún más extraordinaria entre el trabajo artístico y el trabajo industrial que concierne esta vez a la producción. En la actividad artística, en realidad, *no podemos distinguir la producción del consumo*, pues el artista experimenta él mismo el deseo de consumo. Él busca primero que todo halagar su gusto y no solo el de su público.

“Por añadidura, el deseo de consumo artístico tiene de particular el ser más vivo todavía, y el gozo que le sigue más intenso, en el productor mismo más aún que en el simple conocedor. En esto el arte difiere profundamente de la industria [...]. De hecho en el arte, la distinción entre producción y consumo va perdiendo su importancia, pues el progreso artístico tiende a hacer de un conocedor un artista, de un artista un conocedor”².

Encontramos, en el proceso de creación artística otra característica general de la invención. Si la distinción entre producción y consumo va perdiendo su importancia, entonces cualquier consumo es una nueva producción. No puede reproducirse más que modificándose. Su proceso de difusión es también un proceso de creación. Tanto como los conocimientos, y contrariamente a las mercancías, los productos artísticos no se destruyen con su consumo. Walter Benjamin, algunos decenios más tarde, llegara a conclusiones semejantes, partiendo de la relación entre invención y repetición en la actividad artística en la época de la repetición técnica³.

Después de haber definido estas diferencias, Tarde establece una relación muy profunda entre arte e industria: “la nitidez de distinciones” entre arte e industria no impide “la continuidad de transiciones”⁴.

La industria, en efecto, parece ser la condición del desarrollo de la actividad artística y más generalmente de la fuerza-inventiva, pero a condición de suponer que el trabajo que implica es el de la memoria. A medida que la industria se desarrolla, vuelve el trabajo maquina y las tareas industriales pierden así el carácter vinculante de los maestros de otro tiempo. Pero si las gigantescas transformaciones de la industria han hecho perder al trabajo su *atractivo encanto*, le hacen igualmente perder su *fatigante peso*.

“Más vale aún volverlo maquina que bestial, pues la máquina es una obra humana y espiritual ante todo. Y, de hecho, una actividad maquina se concilia muy bien con una alta espiritualización, mientras que el hombre grosero y robusto en exceso es incapaz de un esfuerzo mental”⁵.

El desarrollo de la industria extirpa a los hombres de los campos para llevarlos hacia la “hipertrofia de las ciudades” que favorece el “desarrollo del sistema nervioso a expensas del sistema muscular”. La industria, aún en sus formas de actividad más estandarizadas, tiene por objeto no el gasto *energético* de los hombres, sino su fuerza *psicológica*. En el

¹.- *Ibid*, p. 561.

².- *Ibid*, p. 423.

³.- La técnica del cine, como la del deporte, implica la participación del espectador como “conocedor”, como “experto”. El cine (pero también la prensa y el deporte) determina un movimiento de transformación cultural en el cual la diferencia entre el actor y el público tiende a perder su carácter unilateral. Esta diferencia “no es más que funcional, puede variar de un caso a otro. El lector está en cualquier momento listo para pasar a escritor”. Walter Benjamin, *Écrits français*, París, Gallimard, 1991, p. 158.

⁴.- *LGS*, p. 549.

⁵.- *Ibid*, p. 559.

centro de la valoración está la fuerza-invencción de la memoria y de la cooperación entre cerebros, lo cual distingue radicalmente a la industria del trabajo de los esclavos.

Solo la distracción de la memoria de la acción finalizada, que paradójicamente vuelve posible el maquinismo a escala masiva, puede dar cuenta de esta afirmación de Tarde: “nada es más favorable a la expansión artística, que esta transformación de los temperamentos”¹.

Del exceso mismo de industrialismo saldrá entonces, quizá, el remedio al mal pues lo que libera es precisamente la memoria, la fuerza afectiva. Más generalmente, el arte debe interesar al economista puesto que la invención, fundamento del fenómeno económico, encuentra aquí su paradigma.

La sed de invención que se alimenta de otras invenciones, motor de la economía del conocimiento, se expresa primero en el arte pues, aquí, el agenciamiento de la variación y el agenciamiento de la diferencia son más libres que en la producción económica. Analizando la producción estética, nosotros podemos entonces descubrir las leyes que gobiernan cualquier proceso de creación, es decir las leyes de la *contingencia* y del *acontecimiento* que hacen la historia. El arte nos muestra de manera paradigmática que en el fondo de la invención nunca está la necesidad sino lo imprevisible, lo virtual y lo inútil.

“El inventor, el creador son quienes hacen progresar, con la condición de que se los imite. Ahora, el arte por naturaleza es un chorro continuo de invención. Es el arte lo que yo tenía en la cabeza cuando decía que sólo la imaginación era la salvaguarda de la humanidad”².

A medida que la actividad industrial misma se descubre como expresión de la fuerza de invención y que las necesidades que satisface pierden cualquier naturalidad, los principios de la producción de lo nuevo tienden también a gobernar el dominio de la acción finalizada.

Para Tarde, el progreso de cualquier civilización consiste en una especie de estetización de la economía y de la sociedad. De una parte, las necesidades se vuelven cada vez más artificiales, la economía se inspira en formas de producción y de socialización artísticas para producir y vender, como lo afirman hoy en día las teorías del capitalismo cultural. De otra parte, esta estetización no es una “simple colonización del mundo vivido” por la economía, sino más profundamente la expresión de un gran progreso moral y social pues trabaja en “elaborar las impresionabilidades individuales en el sentido a la vez de su originalidad más compleja y de su mayor socialidad”³.

La economía no puede integrar la invención y sus leyes sin estar, a su vez, contaminada por lo que se expresa en la estética: el deseo de amor y la simpatía que son el fundamento de la cooperación.

Podríamos también ver en la estetización de la economía y de la sociedad la lógica social que se metamorfosea en una “lógica de la sensación”; podríamos leer aquí una tendencia por la cual los hombres apuntan, más allá del acuerdo moral y del acuerdo lógico, a un acuerdo entre seres sensibles, entre seres sintientes. La lógica económica de finales del siglo XIX está todavía dominada por la necesidad, apunta a la “exención del dolor y no a la adquisición de la alegría: pero el progreso epicúreo de la civilización tiende a hacer desaparecer esta singularidad y a invertir el orden indicado”⁴.

La necesidad de entretenimiento y la amistad

¹.- *Ibid.*, p. 559.

².- Carta de Tarde a F. Turati, 24 de noviembre de 1886, *Revue d'histoire des sciences humaines*, nro 3, 2000, Presses universitaires Septentrion, p. 29.

³.- *LGS*, p. 595.

⁴.- *PE*, I, p. 248.

La necesidad de entretenimiento tiene, como el arte, un fin social: expresar y organizar el placer y las relaciones simpáticas (la amistad) en la cooperación entre cerebros. Esa necesidad está “casi necesariamente ligada a la necesidad de arte, forma social también de la necesidad de placeres de otro orden”¹.

Es necesario de entrada distinguir la necesidad de entretenimiento, forma social y colectiva del placer, de su forma individual: la felicidad. “Estar feliz, es saborear el placer consigo mismo, con su mujer y sus niños, en su mesa familiar íntima y sobria, sin otro espectáculo que el de sus campos y sus rebaños”².

La necesidad de entretenimiento (“pasión por el teatro, el circo, el hipódromo, el toreo, las tragedias, comedias, operas, festines, bailes, arte de la conversación y búsqueda del espíritu”) es muy característica de la vida social y, todas las veces que alcanza un cierto grado de intensidad y de difusión, se expresa por placeres compartidos.

“Ahora bien, si buscamos el carácter común de esas diversas manifestaciones de la necesidad de entretenimiento, veremos que todas consisten en placeres colectivos, goces cuyo principal atractivo, para un número más o menos considerable de hombres que los disfrutaban, es el de disfrutarlos en conjunto”³.

La sociedad no es solamente un tejido de intereses y no es solamente un haz de creencias. Es, “ante todo, un entrelazamiento de sentimientos simpáticos”. La “meta social por excelencia” no consiste en una especie de benthamismo inconsciente”, sino en la voluntad de “aumentar la suma de los sentimientos afectuosos y disminuir la de los sentimientos rencorosos”. Así las manifestaciones de la cultura de masa no corresponden con los principios del individualismo utilitarista, más bien expresan “la forma eminentemente social” de la necesidad del placer que es necesidad de acuerdo entre las fuerzas, de compartir y de comunicación de las potencias del corazón. Hay, en las fiestas públicas, una metamorfosis y un eco del unísono dionisiaco.

“Y ¿qué son las fiestas? Son el procedimiento soberano por el cual la lógica social de los sentimientos anuda y resuelve todos los desacuerdos parciales, enemistades privadas, envidias, desconfianzas, oposiciones morales de cualquier tipo en un inmenso unísono formado por la convergencia periódica de todos esos sentimientos periódicos”⁴.

Lo que la escuela de Frankfurt⁵ y la sociología contemporánea llaman “industria cultural” se apoya entonces sobre el deseo de compartir los sentimientos simpáticos y la voluntad de ampliar esas relaciones entre iguales en círculos de hombres cada vez más amplios. La necesidad de entretenimiento sólo puede convertirse en objeto de la estrategia

¹.- LGS., p. 445.

².- *Ibid.*, p. 445.

³.- *Ibid.*, p. 443.

⁴.- *Ibid.*, p. 445.

⁵.- La escuela de Frankfurt es el ejemplo de la tendencia paranoica del marxismo: el cine, las cancioncillas, el automóvil, la radio, el jazz, la casa individual, la historieta, la cultura, la edición, etc., todo lo que hace encantadoras e infortunadas, a la vez, nuestras vidas son para Adorno y Horkheimer los medios para “taponar todos los sentidos” del proletariado, entre la salida y la entrada a la fábrica. Los marxistas describen un poder de alienación totalizante del cual solamente ellos estarían protegidos. Hans Jürgen Krahl se preguntaba a propósito de Marx: ¿cómo fue que Marx, mientras todo el mundo camina con su “falsa consciencia” en la cabeza, pudo escribir *El Capital*? O ¿Adorno y Horkheimer pudieron hacer su crítica? O bien está última es una facultad compartida por todo el mundo o bien nadie la posee. O ¿debemos hacer una excepción con la escuela de Frankfurt? Si no presuponemos la existencia de relaciones cooperativas y simpáticas, de una fuerza-invencción y de una fuerza-imitación que no coinciden automáticamente con el poder, ¿cómo explicar que veinte años después de la publicación de la *Dialéctica del iluminismo*, y un año después de su reedición, miles de personas nacidas bajo el imperio de la “industria cultural” hayan podido criticarla y rechazarla, e inventar lo nuevo, sin poner un pie en la fábrica (el único sitio en el que podemos liberarnos de la mistificación de la falsa consciencia, pues aquí hay a la vez explotación y cooperación)? Misterios de la dialéctica.

de valoración de las industrias de la diversión porque expresa la potencia de esta forma particular de *amor* que es la *amistad*.

“La necesidad misma de divertirse, que tan desmesuradamente desarrolla la urbanización de la vida, es una prueba del progreso de la simpatía en el curso de la civilización”¹.

La teoría social de Tarde no es una teoría de la dominación. El progreso social es también y sobre todo explicado sobre la base de la acción positiva de las fuerzas. Hay que invertir las prioridades, nos sugiere Tarde, y ocuparse de los deseos, las creencias y las pasiones que los individuos expresan en sus relaciones como pares. “Ocupémonos más bien de las transformaciones sociales de la amistad y de los otros sentimientos simpáticos”².

La amistad siempre ha estado en el centro de las reflexiones éticas, desde la Antigüedad. Aquí Tarde se propone convertirse en el analizador de la dimensión ético-política de la modernidad, en la cual el círculo en el que se despliega no está limitado, como en cualquier sociedad antigua, a los aristócratas, más bien tiende a confundirse con la humanidad.

Cualquier teoría de la dominación, es decir cualquier crítica, desprecia “el hecho más general que la historia humana nos revela: *la ampliación continua del grupo social tanto en lo extenso como en profundidad*. En profundidad por la caída de las barreras que separan las clases, las capas superpuestas del grupo; en extensión, por el derrumbe de las fronteras que separan a grupos vecinos, poco a poco fundidos y asimilados, o anexados a un Estado conquistador. Es una tendencia, más bien que un hecho. Pero se realiza tanto mejor, a pesar de los retrocesos o las detenciones fortuitas, en cuanto las fuerzas verdaderamente vitales de la sociedad tengan un juego más libre. Esta tendencia está siempre presente en nosotros como un corolario de las leyes de la imitación”³.

La ampliación del público en la modernidad, tanto artístico como moral, se debe a la ampliación del círculo de los iguales, es decir al rechazo de lo que las sociedades antiguas presuponian: “la desigualdad aceptada y reconocida”. La democracia es un régimen político que organiza no sólo los aspectos jurídicos, sino también pasionales, afectivos. Las libertades lejos de ser solamente políticas conciernen de entrada a las pasiones y principalmente a las pasiones simpáticas.

“En tiempos de democracia, la supresión, sino de la desigualdad, al menos de todas las demarcaciones que la señalan, tiene el excelente efecto de extender para cada ciudadano el círculo en el cual le es permitido decentemente elegir a sus conocidos, a sus amigos. Hay más oportunidades para que sus amistades reposen sobre una elección personal y libre”⁴.

Tarde está lejos de una visión inocente y resueltamente optimista del despliegue de la vida urbana, su teoría explica perfectamente la formación de nuevas elites, de nuevas desigualdades. Pero esas nuevas elites, esas nuevas desigualdades se constituyen sobre la base de una tendencia a la socialización de la relación entre pares que es tan fuerte como la producción de desigualdades.

Ocuparse de las metamorfosis del amor y de la amistad no significa ocuparse de la superestructura sino de los cambios de gustos, de las pasiones, de las sensibilidades y de las relaciones unilaterales o recíprocas que secretan. Las transformaciones de la vida moderna están estrictamente ligadas no sólo a las transformaciones de las relaciones de poder y a las relaciones de producción, sino también a las transformaciones de la manera de amar y de

¹.- LGS, p. 442.

².- *Ibid.*, p. 436.

³.- *Ibid.*, p. 407.

⁴.- *Ibid.*, p. 412.

ser amado. La movilidad que deriva de la caída de las barreras de las clases y de las fronteras entre los grupos tiene una fuerte incidencia sobre la constitución de las pasiones y *viceversa*. El unísono festivo es una fuerza democrática, de la misma manera que el carnaval es el crisol, como lo ha llamado soberbiamente Bajtin, de nuevas actitudes respecto de la lengua, el tiempo, el cuerpo, el poder, que son constitutivos de la subjetividad moderna. Tarde no comprende por qué los Marxistas que “buscan reemplazar la fraternidad de la religión por la del socialismo”, nunca se ocupan del amor y de la amistad. La teoría política integra las pasiones como exutorio, como límite negativo de su organización. Pero, ¿no tienen ellos en sí mismos una historia política subterránea pero potente?

Según Tarde, el paso del feudalismo a la modernidad no es comprensible si se pasa por encima de las transformaciones de las pasiones. No son solamente las relaciones políticas las que, en el feudalismo, están caracterizadas por lazos personales de subordinación, sino también las relaciones amorosas y las relaciones de amistad pues ellas implican a las “personas en sentido social más bien que en el sentido natural de la palabra”.

La sociedad cristiana de la Edad Media no estaba cimentada por el amor y la amistad, a pesar de las corrientes de amor y de la caballería, sino por “cuatro especies de ataduras esencialmente religiosas: el sentimiento de la fraternidad entre fieles, el sentimiento de la fraternidad corporativa entre colegas, el sentimiento de fidelidad conyugal y el de la fraternidad feudal”¹.

Esos amores eran obligatorios, en el sentido en que las personas se amaban “sin importar cuales fuesen las antipatías naturales entre ellos”. Con el comienzo de la tendencia a la ampliación de los círculos de iguales en el Renacimiento, “la relación de cofrade a cofrade cambia sentimentalmente mucho: se eligen los amigos, todavía, entre los cofrades, pero se los ama a título de amigos, libremente elegidos, con una facultad de elección más vasta. Por una razón análoga, las relaciones de amos y domésticos, de patronos y obreros se han debido desnaturalizar”².

La desterritorialización, el reemplazo de las relaciones personales por “relaciones naturales”, toca también a las pasiones.

¿Con el progreso de la civilización, disminuye la fuerza del sentimiento, la fuerza del afecto? ¿Las pasiones están unilateralmente sometidas al proceso de racionalización, al cálculo, a la lógica de los intereses? No, responde Tarde.

Así, contrariamente a cualquier teoría que viera en el desarrollo de la vida urbana solamente lo anómalo, la urbanización de las sociedades no se traduce por “un déficit de la fuerza de amar”. En la lógica de Tarde, sería verdadero más bien lo contrario. Lo que se ha perdido en intensidad, se ha ganado en extensión y de todas maneras los “aldeanos se aman, en general, mediocrementemente fuera de la familia”. El nomadismo es una expresión del amor y de la simpatía.

“Sin duda, esos cambios tan frecuentes de amos, de patronos, de camaradas y de amigos, de residencias y de profesiones muestran menos la tenacidad en las afecciones; pero, de otra parte, esta facilidad de anudar rápidamente nuevas amistades ¿no es prueba de una facultad de amar más amplia y más flexible?”³.

¿Por qué el amor y la amistad, que juegan un papel tan esencial y fundamental en la vida individual de cada persona, no jugarían ningún papel en la vida social? ¿Las

¹.- *Ibid.*, p. 436.

².- *Ibid.*, p. 437.

³.- *Ibid.*, p. 348.

actividades que ocupan la mayor parte de nuestra actividad psíquica despiertos o no, serían improductivas?

Como lo ha señalado René Schérer, esta estética es mucho más una estética de la creación que una estética de la producción y del consumo de la obra de arte¹.

¹.- Orientación profunda del arte contemporáneo, expresada soberbiamente por Beuys.

La memoria social: Representaciones y creencias

“Es indudable que todo el tiempo no pasa con la misma velocidad y el mismo ritmo. No sólo el tiempo individual, no sólo el tiempo personal. Esto lo comprendemos desde Bergson, y es precisamente en esto en lo que consiste su descubrimiento de la duración. Pero igualmente el tiempo público, el tiempo de todo un pueblo, el tiempo del mundo, nos vemos forzados a preguntarnos si el tiempo público simplemente recubre, simplemente mide, simplemente subyugando una duración propia, una duración pública, una duración del pueblo, una duración del mundo. Y he aquí que habría una sociología, si esas gentes fueran capaces de encontrar en esto algo interesante.”

Charles Péguy

Memoria y trabajo

Tarde elabora una teoría de la creación que introduce la memoria y la actividad cerebral en la explicación del fenómeno económico y social¹. Nosotros debemos ver ahora cómo la imitación y la invención, origen y fundamento del fenómeno económico, son asimilables a la actividad de la memoria, cómo ellas proceden de esta última y contribuyen a constituir y a desarrollarla.

Entre 1870 y 1914, se asiste a un desarrollo y una renovación de los estudios y las investigaciones en torno a la memoria, el cerebro, la psiquis, los flujos de conciencia. Proust, Joyce, Svevo en literatura, Bergson y William James en filosofía, Ribot, Wundt y Freud en psicología, los primeros cineastas que manipulan la materia misma de la memoria (los flujos de imágenes) nos hacen ver como el considerar la actividad cerebral y los flujos de conciencia, cambia la concepción del sujeto, de sus facultades y del mundo en el cual vive. Esas búsquedas sobre la memoria acompañan o anticipan una transformación radical de la manera de vivir y concebir el tiempo.

Esa abundancia intelectual alrededor de la memoria ha tocado la ciencia económica de manera muy marginal. El marxismo se ha mostrado absolutamente impermeable a este debate, permaneciendo fiel a los conceptos de trabajo y de cooperación heredados del siglo XVIII. Hacer de la actividad cerebral y de la cooperación entre cerebros las fuerzas de creación y de constitución del fenómeno económico como lo hace Tarde, implica una

¹.- “La función cerebral, el espíritu, se distingue de otras funciones en que no es una simple adaptación a un fin preciso por un medio preciso, sino una adaptación a fines múltiples e indeterminados que deben ser precisados más o menos fortuitamente por el medio mismo que sirve para proseguirlos y que es inmenso, a saber la imitación del afuera. Ese afuera infinito, ese afuera *pintado, representado, imitado* por la sensación y la inteligencia, es primero la naturaleza universal que ejerce sobre el *cerebro*, después sobre el *sistema muscular* del animal, una sugestión continua e irresistible; pero enseguida y sobre todo, es el medio social”. *LI.*, p. 73

crítica de la categoría económica y filosófica de trabajo. Si el concepto de trabajo nace con la modernidad, el idealismo hegeliano y sobre todo el materialismo marxiano son los que lo introducen como *praxis*, como actividad constitutiva del mundo.

Marx pretende transponer las fuerzas de constitución de la sociedad, del espíritu a la materia. A diferencia de Hegel, el asunto de la historia no es la actividad ideal, sino la sensibilidad, la actividad material. Marx ve en la descripción del todo que viene siempre de la filosofía hegeliana, en su dialéctica immanente del sujeto y del objeto, en la creación continua del espíritu, el movimiento inverso de constitución del mundo. Como todos los materialistas que lo han precedido, Marx sólo quiere reconocer como real lo que es sensible; pero ese sensible, estático para cualquier otro materialismo, es dinámico para él, es histórico. Es acción, potencia de transformación.

Sobre la base de la filosofía clásica alemana, el autor del *Capital* quiere insertar la actividad del espíritu y su libertad (Hegel) en la materia (Feuerbach), en la necesidad; introducir la *praxis* creadora del *trabajo vivo* en el *trabajo muerto*¹. Pero, ¿hemos salido por consiguiente de la dialéctica del amo y el esclavo? Trabajo vivo y trabajo muerto se relacionan entre sí por la negación. Cada término de la relación es aprehendido como “todo lo que el otro no es”: el trabajo vivo es la negación del capital, *Nicht-Kapital*, dice Marx en los *Grundrisse* haciendo una sorprendente abreviatura².

La diferencia no es solamente negativa, implica, de la misma manera que en Hegel, un todo, el capital, como su presupuesto implícito. Las relaciones son entonces interiores al todo, de manera que las diferencias solo pueden ser pensadas como las contradicciones. En la dialéctica del amo y del esclavo, como en la del capital y la clase obrera, las fuerzas están ya sometidas. No se puede ahí, entonces, tener verdadera creación, un verdadero comienzo absoluto. El movimiento y la creación prometido por la dialéctica demuestran ser un círculo vicioso que no podrá producir más que lo que ya estaba dado en el origen: el movimiento trascendental del capital y de su propia valoración.

La dialéctica es una filosofía de la identidad donde, según las palabras de Tarde, “todo vuelve a lo mismo en el desenvolvimiento ilusorio e inútil de realidades”. La imposibilidad de salir del capital, partiendo del trabajo, es debida precisamente a lo que parece constituir su dinámica, su movimiento: la dialéctica.

Pero la invención (y la cooperación), según Tarde, al menos en su origen, al menos por un corto instante, se produce, antes de recaer en las oposiciones, las repeticiones y las adaptaciones sociales, en una dimensión, en un sentido, extrasocial, anhistórico. No es interna al todo, puesto que se constituye en una relación con el afuera, lo virtual. La invención percibe el todo creando su propio plano de inmanencia, una multiplicidad diferencial que cada vez desplaza y redefine la totalidad. En la filosofía de lo virtual, las diferencias no son siempre y exclusivamente contradicciones como lo son necesariamente en Marx y en Hegel³. Es la razón ontológica por la cual la economía política considera la invención, la ciencia, la creación, como externalidades.

¹- Para las aporías de esta tentativa marxiana de invertir el idealismo, ver Giovanni Gentile (escrito en 1899), *La philosophie de Marx*, París, éd. TER, 1995.

²- El obrerismo italiano piensa el “trabajo vivo” como ontología política de la clase obrera. Pero su definición ontológica (*Nicht-Kapital*) siempre es una negación. Ese marxismo dará una dialéctica (luchas/desarrollo) más rica que la del marxismo ortodoxo, pero siempre una dialéctica.

³- “Cuando una idea nueva, cuando un fin nuevo hace su aparición en un espíritu o en una nación, esta idea o esta tendencia se muestra, al principio, en estado de indiferencia lógica o teleológica con las ideas y necesidades establecidas. Es solo más tarde que revelará sea la contradicción, sea la confirmación que ella aporta a aquellas [...]”. LGS, p. 234.

La trampa de la dialéctica se cierra, según el anhelo de Giovanni Gentile, sobre el marxismo, ahogándolo¹. Si no se puede salir de la dialéctica por el trabajo, ¿se puede dibujar una nueva imagen del pensamiento y del mundo, por la invención y la creación, como lo propone Tarde?

La filosofía de lo virtual: una teoría no dialéctica de la creación

La invención es para Tarde la encarnación social del “sistema de la diferencia”. Es en torno al concepto de *diferencia* que puede hacerse el encuentro entre Tarde y Bergson, entre una teoría social y una ontología de la memoria. El primero pone el acento sobre la diferencia como *sentir* que no remite de entrada, a la manera de Condillac o de Feuerbach, a los *sentidos* y a las *sensaciones* sino a la diferencia. Para comprender la diferencia entre sentir y sensaciones, por la cual Tarde crítica las concepciones de la subjetividad en la economía política y en el marxismo, nos podemos referir a la distinción spinozista entre *affectio* y *affectus*, entre afección y afecto, sobre la cual ha insistido Deleuze. La afección implica una representación de lo que me afecta, mientras que el afecto es “un modo de pensamiento no representativo”. En el amor o la esperanza hay una idea de la cosa amada o esperada, pero “la esperanza como tal, el amor como tal, no representan nada”. Al mismo tiempo que nuestro espíritu es afectado (impresionado, diría Tarde) por una sucesión de ideas y de representaciones, es afectado también por un régimen de variación continua del sentir que no es del mismo orden. Paralelamente a la sucesión de las ideas, se opera en nosotros una “variación, un aumento-disminución de la fuerza de existir o de la potencia de actuar”, que expresa el paso de un estado a otro. El afecto constituye así una especie de “línea melódica” de la variación de la *vis existendi* o la *potentia agendi*.

Para Tarde, como sabemos, las expresiones de la subjetividad no se resuelven enteramente en creencias y en deseos, en juicios y caprichos. Hay siempre en ellos un elemento afectivo y diferencial, el sentir puro, que juega el papel activo y principal. Creencia y deseo, las dos potencias del alma tardiana, son la bifurcación o, según otra definición de Tarde, la doble virtualidad del sentir puro², es decir el “elemento afectivo y diferencial” del espíritu. El sentir puro es definido así porque está purificado, en derecho, de caprichos y de conocimientos. El sentir puro, “desnudo, libre aún, hipotéticamente de cualquier juicio y de cualquier volición, de cualquier creencia y de cualquier deseo”, es a la vez distinto e indisociable de las fuerzas psicológicas, puesto que se manifiesta siempre ya “cogido por aptitudes constitutivas del sujeto”, la aptitud de afirmar o negar (creencia) y la aptitud de retener o rechazar (deseo)³.

El sentir puro remite entonces de entrada a las sensaciones, a las ideas y a las representaciones, modo de existencia *personal* y *actual*, pero en la experiencia de la

¹.- La última frase del estudio de Gentile, que se convertirá en “el” filósofo del fascismo italiano, sobre Marx contiene a la vez una sombra profética y un solapado anhelo: “Si algunas de las ideas más importantes del hegelianismo pueden penetrar en los espíritus en razón del atractivo que ejerce el nombre de Marx, entonces, deseemosle buena suerte al marxismo”. Giovanni Gentile, *La philosophie de Marx*, París, éd. TER, 1995.

².- Tarde precisa, a propósito del concepto de “sentir puro”: “Es solo una manera de expresarme, y no quisiera inducir de esto que yo me pronuncio sobre la posibilidad de una vida psíquica independiente de los órganos. Busco, después de Kant, el aporte propio del sujeto, es todo”. *OU*, p. 183. “Se trata de ver que todos los fenómenos sociales tienen como causas elementales las acciones intercorporales y las acciones intermentales, que la sociología abraza la totalidad compleja de esos dos tipos de acción, pero que las acciones intermentales explican las acciones intercorporales, y permiten por sí mismas formular leyes sociológicas generales [...]. Pero todavía es necesario observar que lo intermental supone lo intercorporal. Cualquier acción intermental, aún producida por los medios más refinados tales como las cartas, telegramas, libro, sólo puede funcionar mediando una acción intercorporal a distancia donde lo predispuesto de los sentidos ha sido, simplemente, prolongado por medios técnicos”. Gabriel Tarde, *Écrits de psychologie sociale*, Privat, p. 116 y 118.

³.- *MB*, p. 114.

variación de la potencia de *imprimir* y de *recibir la impresión* de los deseos y de las creencias de otros espíritus, modo de existencia *impersonal* y *virtual*. Sentir es entonces experimentar esas diferencias, esas variaciones, esos aumentos-disminuciones de la potencia de existir¹. Es en ese sentido que hay que comprender las afirmaciones de Tarde: existir es diferir, sentir es, esencialmente, diferenciar².

Entonces, lo sensible es, como en Marx, lo que es real. Pero ese real, ese sensible, es “diferencia”. El sentir no está limitado por la representación y la sensación. Es virtualidad, potencia de variación y de diferenciación continua de la *vis existendi* o la *potentia agendi*.

Para Bergson, la diferencia es tiempo. Lo que se distingue, lo que se diferencia de manera inmanente es el tiempo, la duración. El tiempo tiene el privilegio de expresar una diferencia que no tiene necesidad, como la dialéctica del espíritu y del capital, de una identidad preestablecida. El tiempo es la diferencia absoluta, el perpetuo “distinguirse”, la diferencia que va difiriendo. La manera de comprender la diferencia, el sentir y el tiempo, es lo que distingue el método de la filosofía de lo virtual del de la dialéctica sea esta hegeliana o marxista.

Los pensamientos de Bergson y de Tarde se encuentran, entonces, en torno al concepto de virtual que se abre a una concepción no idealista y anti-dialéctica del espíritu. Lo virtual es lo que es realmente distinto del cuerpo sin constituir, sin embargo, una existencia separada e independiente. Lo virtual es la diferencia misma, el tiempo o el sentir, que constituye la parte inefectuable e incorporeal de la acción (del cuerpo).

Para Tarde, el problema de la psicología no es ya, como en Maine de Biran, el de oponerse a la lógica del esfuerzo (*conatus*), al “sensismo” de Condillac, al *a priori* kantiano y al utilitarismo de los moralistas ingleses. El escollo de la psicología a fines del siglo XIX está representado por el concepto de *recuerdo*, es decir de lo virtual. La contribución fundamental de Bergson y de Tarde a la renovación de la filosofía de la fuerza y del deseo, que hunde sus raíces en el renacimiento, reside precisamente en la teoría del recuerdo, de lo virtual.

Las teorías de la diferencia y de lo virtual de Bergson y de Tarde convergen hacia la constitución de una teoría de la memoria. La memoria, para el uno tanto como para el otro, es lo que produce, y a la vez conserva y acumula la diferencia (o el tiempo). El problema del cuerpo y del espíritu, de su distinción y de su unión, debe plantearse a partir de la diferencia (del tiempo) y de la memoria. A partir de la memoria y de la diferencia se puede, y se debe, aprehender el poder de repetición y de creación de los hombres y de lo viviente.

La psicología económica y la sociología de Tarde son entonces teorías de la constitución del tiempo (de la diferencia) a través de las potencias de diferenciación y de repetición.

Antes de introducir la descripción de la memoria social en Tarde, es necesario desembarazarse de un contrasentido que la sociología ha transmitido desde inicios de siglo sobre la filosofía de lo virtual. Pierre Bourdieu reprocha, todavía hoy en día, a la filosofía de la diferencia o de lo virtual, el exaltar la potencia de creación y despreciar la fuerza de

¹- También la “psicología” distingue entre los “afectos categoriales” (cólera, tristeza, alegría) y los “afectos de vitalidad”, es decir entre las sensaciones y el “sentir puro”. Los afectos de vitalidad son intensidades impersonales medidas por “gradientes” y “están mejor descritas con términos dinámicos tales como 'surgir', 'desvanecer', 'fugaz', 'explosivo', 'crescendo', 'decrecendo', 'estallar', 'alargarse' [...]; en cualquier psicología próxima de la experiencia, se debe practicar una atención sostenida a las numerosas 'maneras de sentir' que están inextricablemente ligadas a todos los procesos vitales tales como respirar, tener hambre, eliminar, dormir y salir del sueño, o *sentir los pasos de las emociones y de las ideas*”. Daniel Stern, *Le monde interpersonnel du nourrisson*, París, PUF, 1989, p. 78. subrayado mío. En español: El mundo interpersonal del infante, Paidós, Buenos Aires, 1991.

²- MB, p. 92.

conservación y de reproducción de la institución; de privilegiar la potencia de lo constituyente y despreciar el poder de lo constituido.

Bourdieu parece confundir la invención y la creación como comienzo absoluto, con el acto puro. Asimila la filosofía de lo virtual a lo que Tarde llama, con cierto desprecio, el creacionismo. La crítica del idealismo por Bergson enfoca precisamente esta concepción de la invención como acto puro, “un *fiat* arbitrario, una verdadera creación *ex nihilo*”. Y Tarde encadena: la invención nunca es *ex nihilo*, siempre es *ex alio*.

El problema, tanto para Tarde como para Bergson, es más bien el de definir que relación mantiene la memoria con el hábito, es decir describir el esfuerzo que la fuerza virtual de creación debe ejercer para insertarse en la necesidad. Lo que él trata de aprehender es cómo el cuerpo y el espíritu reúnen su pasado (hábitos, recuerdos, afectos, lenguaje, representaciones, etc.) que ya no actúa, en vistas a la acción futura. Lo que Bergson y Tarde llaman la vida es precisamente la *libertad*, lo *imprevisible*, la *diferencia* insertándose en la necesidad y *volviéndola en su provecho*. La preparación de lo que será sólo puede hacerse por la utilización de lo que ha sido. El ser viviente representa una cierta suma de virtualidades introduciéndose en la necesidad, es decir una cierta cantidad de acciones posibles que, para actualizarse, explotan los automatismos, los hábitos, subordinándolos a su desarrollo.

La memoria social

La escuela durkheimniana ha intentado pensar, a través de la obra de Maurice Halbwachs, una teoría de la memoria social, y el adversario explícitamente enfrentado es Bergson. En el concepto de memoria social o colectiva, Halbwachs pone el acento sobre el segundo término del sintagma. Nos vemos así devueltos a la crítica tardiana de los conceptos de social y de colectivo de los que hemos trazado las grandes líneas en los capítulos precedentes. Halbwachs, como Durkheim, presupone lo que hay que explicar: la similitud mental entre los individuos de un grupo que sólo hace posible la constitución de una memoria colectiva. En la crítica de Bergson por Halbwachs hay numerosos contrasentidos recurrentes¹, que conciernen precisamente al concepto de memoria.

¹.- Los contrasentidos son tan numerosos que nos limitaremos a enumerar los que tocan más directamente la dimensión “social” de la memoria bergsoniana. Halbwachs puede dar una interpretación idealista de la teoría de Bergson porque supone que su fundamento es privilegiar, separándolos, el “movimiento” sobre lo “inmóvil”, la intuición sobre el intelecto, el espíritu sobre el cuerpo. Halbwachs parece despreciar el hecho de que la filosofía bergsoniana es una filosofía de la acción. La cuestión que Bergson se plantea es la de saber como el espíritu prepara, amplía, aumenta la potencia de actuar de los cuerpos introduciendo una más amplia posibilidad de indeterminación y entonces de elección. “memoria, imaginación, concepción y percepción, generalización en fin, no están ahí por nada, por el placer”, como parece suponer Halbwachs, sino para la acción. El espíritu, las afecciones, la inteligencia no tienen una función “contemplativa”, al contrario expresan una potencia de actuar. Si Bergson opone lo viviente y lo inerte, el cuerpo y el espíritu es para, enseguida, captar mejor su unión. De una parte, la materia y el espíritu se oponen, de otra parte, concurren conjuntamente al desarrollo de la potencia de actuar, “verdadero principio” de la filosofía bergsoniana. Sin el cuerpo, sin el lenguaje, sin la “fabricación”, sin las instituciones, sin la sociedad, nunca la memoria habría sido algo diferente de una simple virtualidad, afirma Bergson. *Matière et Mémoire* ha sido escrito para determinar el papel del cuerpo, “su lógica” específica, en la vida del espíritu. Una vez excluido el cuerpo de la teoría de Bergson, como lo hace Halbwachs, de manera radical en *La mémoire collective* (Albin Michel, 1998) (En español: La memoria colectiva, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.), la memoria es solamente flujo de conciencia, *stream of thought*, diferencia pura. En Bergson, al contrario, la conciencia espiritual es siempre inseparable de la memoria corporal. La conciencia es deducida, ontológicamente y ontogenéticamente, de la materia, del cuerpo y de su potencia de actuar. En la confluencia de dos “memorias”, la del cuerpo y la del espíritu, se desarrolla la idea general, el trabajo intelectual. Entonces la actividad de la memoria no es la caricatura espiritualista que ha hecho Halbwachs, sino motricidad, afección, inteligencia. Halbwachs piensa que la memoria bergsoniana es una memoria individual, solipsista, que no puede comunicar con otros, puesto que está encerrada en su propia duración. Al contrario, para Bergson, las conciencias, como los recuerdos, se interpenetran, comunican entre sí.

Halbwachs pone en discusión la existencia misma de la memoria mental, de la memoria por imágenes, de la memoria virtual. A la pretendida memoria individual bergsoniana, Halbwachs le opone la memoria colectiva de manera que los recuerdos se conservan afuera, en los grupos, en el lenguaje, en la familia.

Bergson y Tarde se guardan muy bien de negar el rol que Halbwachs asigna a esas instituciones, de ser los dispositivos sociales de la memoria. Ellos se limitan a hacer notar que los “cuadros sociales de la memoria” (el lenguaje, la familia, los grupos, los ritos, etc.) que conservan nuestros recuerdos, existen, como nosotros y como todo lo que vive, *en el tiempo*.

En *Les cadres sociaux de la mémoire*¹, el lenguaje es presentado como la primera institución que conserva el pasado. Pero, ¿en qué condiciones el lenguaje funciona como memoria social? Cuando pronunciamos una palabra cualquiera, por corta que sea, entre la primera y la última sílaba, hay un tiempo que se desliza, hay un tiempo que pasa. ¿Qué “autómata hábil trabaja para nosotros”² reteniendo las sílabas que son pronunciadas en instantes diferentes y sucesivos? ¿Por cuál dispositivo conservamos lo que no es en lo que es, de manera que comprendemos una palabra? Una percepción cualquiera, desarrollándose en el tiempo, requiere una fuerza que conserva el antes y el después, el pasado en el presente. La memoria es esa fuerza que liga las sensaciones, que les impide desvanecerse y que las conserva y las acumula en previsión de la acción. Conservar y acumular el pasado en el presente para actuar es la primera función de la memoria. En su artículo sobre los músicos, concentrándose sobre los dispositivos sociales de la memoria, Halbwachs no toma en consideración esta fuerza de retención, sin la cual no es posible ningún sonido.

“En el sonido más elemental, en el punto coloreado más indivisible, hay una duración y una sucesión, una multiplicidad de puntos y de instantes contiguos de los que su integración es un enigma. ¿En virtud de qué, los instantes sonoros sucesivos, de los que el uno ha cesado cuando el otro ha comenzado a ser, se combinan entre sí? ¿Qué es lo que hace posible este acoplamiento fecundo de lo muerto en lo vivo?”³.

Sin la memoria, que liga el antes y el después, la vida sería una yuxtaposición de instantes separados los unos de los otros. Viviríamos en un eterno presente y el mundo estaría en un perpetuo recomenzar. Esta fuerza de ligazón y de conservación no está dada por los cuadros sociales de la memoria, ni por el lenguaje ni por las instituciones. Sin esta memoria, las instituciones sociales simplemente serían instituciones muertas, como se dice de una lengua que es una lengua muerta cuando no hay vivientes para hablarla.

Durkheim no es tan imprudente, se ve obligado a admitir la existencia de la memoria mental que conserva las representaciones como tales. En un sorprendente artículo de 1898, “Représentations individuelles et représentations collectives”, cuya extrañeza en el conjunto de la obra del sociólogo francés, es señalada por sus propios discípulos, Durkheim defiende,

La memoria no está cerrada sobre sí misma, puesto que las imágenes no están en el cerebro, sino en el mundo, siendo el cerebro mismo una imagen. “Es el cerebro quien hace parte del mundo material y no el mundo material quien hace parte del cerebro”. La interioridad nace de la exterioridad y guarda siempre en sí ese fondo preindividual. Bergson se esfuerza en superar el dualismo del objeto y de su representación, de la existencia y de la apariencia, por un nuevo concepto de imagen: “más que una representación y menos que una cosa”. No tenemos aquí, como todavía en la fenomenología, la imagen en la conciencia y el objeto en el mundo. La conciencia no es conciencia de algo, ella es algo (Deleuze). Podríamos continuar y entrar en los detalles, pero me parece que las dos teorías no pueden confrontarse, como lo quería Halbwachs, puesto que se desarrollan sobre planos diferentes.

¹- Maurice Halbwachs, París, Albin Michel, 1994. En español: Los marcos sociales de la memoria, Editorial Anthropos, Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Sociales, UCV, Barcelona, 2004.

²- *MS*, p. 47.

³- Gabriel Tarde, *Essais et Mélanges sociologiques*, Lyon, Storck, 1985, p. 237-238. Lo sensible, la sensación, es esta fuerza “contemplativa”. La fuerza es como en Nietzsche no lo que actúa, sino “pathos”, afecto.

sin nombrarla, la memoria bergsoniana contra las concepciones orgánicas, materialistas o sociales.

Como en Bergson, la memoria es ante todo una ligazón mental que hay que presuponer en cualquier acción. Reteniendo el tiempo, impide que todo se de instantáneamente, que todo sea presentado al mismo tiempo, pues introduce un retardo, una duración. “la excitación exterior, en lugar de descargarse inmediatamente en movimientos, es detenida en el paso, sometida a una elaboración *sui generis*, y transcurre un tiempo más o menos largo antes de que aparezca la reacción motriz. Esta indeterminación relativa no existe donde no existe conciencia, y crece con la conciencia”¹.

Entonces, como en Bergson, cualquier percepción supone una memoria, sin la cual esta sería una simple excitación que solamente envolvería una acción refleja.

La crítica de Halbwachs erra su blanco puesto que Bergson, una vez más, lejos está de negar el papel del lenguaje y de las instituciones en general como dispositivos sociales de la memoria. Su objetivo es diferente: definir las condiciones ontológicas del *presente* que dura, del *presente* que pasa y del *presente* que va hacia el porvenir. ¿Cómo subsiste el presente, cómo pasa, como crea algo nuevo? He aquí lo que constituye el cuestionamiento bergsoniano que Halbwachs parece desconocer. En la memoria, se afana por definir las fuerzas vivas (activas y pasivas), es decir las potencias de creación y de repetición que la constituyen, la conservan y la hacen evolucionar.

De esas fuerzas constitutivas, de esas fuerzas de conservación y de creación, Halbwachs piensa que pueden pasar a través de su concepción social de la memoria. Tarde nos muestra, al contrario, cómo se produce y se reproduce la memoria social, sobre la base de una concepción del recuerdo (de lo virtual) que recorta en muchos aspectos a la de Bergson.

La imitación como memoria social

El punto de vista de Tarde se opone tanto a la concepción de la memoria social de Halbwachs como a la relación que Durkheim intenta establecer entre representaciones individuales y representaciones colectivas, sobre la base de la teoría bergsoniana de la memoria.

A la manera de Bergson, él define la oposición y la unión del sujeto y del objeto, de la materia y de lo viviente, del tiempo y del espacio, de lo individual y de lo colectivo *sub specie durationis*, es decir como modalidades de la diferencia. Lo que está haciéndose y lo que está hecho lo son en función de las potencias de diferenciación y de repetición de la memoria social. En Tarde, esta última se llama imitación.

“La imitación corresponde exactamente a la memoria; en efecto la memoria social es tan esencial a todos los actos, tan necesaria a todos los instantes de la vida de la sociedad, que la memoria está en funcionamiento en el cerebro de manera constante y esencialmente”².

La imitación es una memoria en acto, una fuerza de difusión y de conservación, una corriente psicológica entre individuos que pasa y se resuelve en sus cerebros; es una acción psicológica que, cada vez más, difunde una invención (una diferencia) y la conserva. Tarde precisa que el equivalente de la imitación no es la memoria propiamente dicha, que es *consciente e intermitente*, sino la memoria *inconsciente y continua* que se encuentra debajo

¹.- Émile Durkheim, “Représentations individuelles et représentations collectives”, en *Sociologie et Philosophie*, París, PUF, 1996, p. 4.

².- LGS, p. 214.

de la primera y sin la cual esta última no se explica. Es una especie de “vibración vacía, que sólo dura a condición de repetirse”.

Hay entonces en Tarde dos memorias como en Bergson. Con el vocabulario de este último, se diría que la primera es la memoria verdadera y la segunda es la memoria-hábito. ¿Qué es esa memoria vacía, que solo dura a condición de repetirse? Es lo que hemos definido antes: una fuerza que contrae lo que ya no es en lo que es. Constituye una síntesis pasiva del tiempo que Tarde llama *hábito* para el *individuo* y *costumbre* para la *sociedad*.

La función de la imitación en la sociedad es entonces comparable a la función de la segunda memoria en el individuo: conservar, integrando la muerte en lo vivo. Ahora, una invención cualquiera no existe socialmente si no es imitada. Caería en el olvido y en el desuso si la imitación no asegurara su reproducción, por la vía de la impresión de los clichés en los cerebros públicos. La imitación vuelve posible el acoplamiento de lo que está muerto (los códigos, las gramáticas, las opiniones, las instituciones, el trabajo) y lo que está vivo (la actividad cerebral, la potencia en acto de la cooperación entre cerebros).

La memoria (o cerebro) es una sociedad

En una muy larga nota, que él concibe como un apéndice al capítulo sobre la conciencia social de la *Logique sociale*, Tarde lleva aún más lejos la comparación entre la actividad mental de la memoria y la actividad social. La imitación es comparable al “hecho psicológico del recuerdo” y la “reproducción o el reconocimiento de imágenes” es el “equivalente psicológico de la invención”. Imitación e invención son las dos modalidades de la memoria: la una *conserva* y la otra *crea*. Para saber cómo funcionan y se agencian esas dos memorias (hábito y creación), hay que resumir brevemente la concepción tardiana de la memoria y del cerebro como “asociación” de mónadas, inspirada directamente en Leibniz.

El espíritu (o cerebro, o memoria) es una “sociedad de pequeñas almas comensales del mismo sistema nervioso”, un concurso de “innumerables pequeños estados nerviosos diferentes” que expresan “las pequeñas sensaciones o pequeños apetitos celulares”, es decir creencias y deseos embrionarios que dirigen una vida pre-lingüística y pre-cognitiva. Esas pequeñas almas o pequeños estados nerviosos, Tarde los llama células cerebrales o células nerviosas. Las células cerebrales agrupadas en un cerebro constituyen la asociación cerebral. Esas células, hay que comprenderlas como otras cuantas mónadas. Son a la vez actividad *física* o *vital* y actividad *espiritual* (pequeñas sensaciones y pequeños apetitos). Las mónadas representan a la vez la inmanencia y la distinción del cuerpo y del espíritu (virtual) tal como Tarde los entiende¹. Las células o mónadas tardianas tienen dos características extraordinarias respecto de las mónadas leibnicianas: todas son diferentes las unas de las otras (diferencia de naturaleza y no solo de grado, “cuantas mónadas como sustancias diferentes. Noten esto, *diferentes*”²) y no están cerradas sobre sí mismas sino *abiertas*. A diferencia de las mónadas leibnicianas, ellas comunican entre sí y esta comunicación constituye una corriente o flujo de deseos y de creencias.

¹.- La monadología autoriza a Tarde para no distinguir, a diferencia de Bergson, la memoria del cerebro. Las dos memorias se alojan en el cuerpo (los recuerdos en el sistema nervioso y el hábito en los músculos) no tanto porque, como en los materialistas, la memoria sea un epifenómeno del organismo, sino porque el cuerpo es una asociación de mónadas, a la vez físicas y espirituales.

².- *MB*, p. 66.

La monadología tardiana describe una modalidad de acción y una vida subjetiva e impersonal de los afectos, que, en términos contemporáneos, podemos llamar molecular¹ o preindividual².

Tarde puede pensar sobre la base de la monadología³, lo cual Halbwachs no llega a hacer, la reciprocidad de la memoria individual y de la memoria colectiva, pues las dos son sociedades. Las células o mónadas del cerebro, según la lógica del tener que las anima, buscan todas “entre-ahogarse, entre-conquistarse, o más bien entre-persuadirse”, propagándose extremadamente rápido de elemento en elemento.

“En medio de éste turbio estallido incesante de esta lucha, un grupo más o menos limitado de impresiones más o menos triunfantes, es decir conscientes, y, en ese grupo, se desarrolla siempre, con una nitidez variable, una de ellas, a veces visual, otras auditiva, táctil, muscular, imaginativo, punto saliente del yo en perpetua agitación”⁴.

Una impresión cualquiera no es, como lo había demostrado Maine de Biran, una simple transformación de la excitación exterior, sino una verdadera elaboración nueva en la que interviene la vida inconsciente o impersonal del cerebro (o la memoria). Una percepción o una impresión, cuando se muestra a la consciencia, es ya el producto de una coordinación lógica de los elementos sensoriales y perceptivos. La impresión es lo que “queda” de la acción de las células nerviosas entre sí. Como en Bergson, la percepción no es algo que añadamos al mundo para tener acceso a él, sino algo menos, una sustracción interior, puesto que la percepción y la sensación ya están en las mónadas; ellas desbordan por todas partes nuestra consciencia, nuestro sentido íntimo. Sensaciones e imágenes pueden estar en nosotros, porque ellas están primero en las cosas (Bergson) o en las mónadas (Tarde).

La victoria obtenida por una impresión visual, auditiva, táctil, muscular o imaginativa sobre las otras “repercute en tantos ecos fieles y múltiples como elementos sensoriales se tengan”. Tarde asimila esta repercusión, esta generalización nueva que tiene lugar en el cerebro individual, a la *imitación-moda*, corriente psíquica que se difunde, paso a paso, por una acción a distancia, en los cerebros unidos y empalmados. “La innovación social, que por un triunfo rápido sobre los rivales rechazados, ha invadido el campo social, ha encontrado resistencias en su afortunado curso a la universalidad; y de la misma manera la idea o la imagen consciente ha debido luchar para establecer su vulgarización cerebral”⁵.

El suceso de una impresión, para ser completo, no sólo implica la repercusión de célula en célula, sino también su repetición interna en cada una de ellas, una imitación de sí misma por sí misma, dice Tarde. La difusión sin la conservación, sin la imitación de sí misma por sí misma, se desvanece en cuanto se impone. Esta conservación de los recuerdos en el cerebro individual es análoga a la *imitación-costumbre* en el cerebro colectivo o social. “Todo lo que nos imaginamos, todo lo que pensamos tiende a perpetuarse en hábitos cerebrales, como todo eso que está en boga en nuestras sociedades, libros o piezas de teatro, productos manufacturados u otros, tiende a enraizarse como costumbre nacional”⁶. Así, concluye Tarde, lo consciente se consolida por lo inconsciente.

¹- Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, éd. de Minuit, 1980. En español: Mil mesetas, Pretextos, 1994.

²- Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, París, Aubier, 1989.

³- Halbwachs es tentado por la monadología de Leibniz, sobre quién ha escrito su primer libro. Hay una frase en *Cadres sociaux de la mémoire*, que remite seguramente a una concepción monadológica: “Sin olvidar la sociedad original que cada individuo forma de cierta manera con el mismo” (p.139). Pero esta referencia a Leibniz no juega ningún papel en la articulación de lo individual y lo colectivo, mientras que en Tarde funda la posibilidad de considerar la memoria individual y la memoria social como dos multiplicidades.

⁴- *LGS*, p. 208.

⁵- *Ibid*, p. 221.

⁶- *Ibid*, p. 221.

Hay entonces corrientes (o flujos) de imitación que se encuentran, se afrontan, se repiten, de la misma manera, en la asociación de las células cerebrales (cerebro) y en la asociación de los cerebros (sociedad). Esas corrientes, reencontrándose, inventan y constituyen las cantidades sociales y los valores. Esas corrientes son fuerzas asociativas, atractivas, que provocan agenciamientos diversificados, concentrándose, contrayéndose, en unidades temporales del yo y de la sociedad, pueden también disiparse para entrar en nuevos agenciamientos.

La diferencia y la repetición en la memoria social

Con los hábitos del individuo y con las costumbres de la sociedad, contraídos y conservados por la segunda memoria, nosotros tenemos los “elementos estables”, algo que subsiste, que no se escapa, que dura, como lo quiere Halbwachs. Los hábitos y las costumbres constituyen un medio en el cual y por el cual los hombres pueden actuar. El yo, de la misma manera que la sociedad, no podría existir sin una contracción preestablecida de elementos materiales o sensoriales en hábitos y en costumbres. El yo, como la sociedad, no se funda de manera auto-referencial sobre sí mismo, sino sobre hábitos y costumbres inconscientes que funcionan automáticamente en nosotros y en la sociedad¹.

Pero la estabilidad del hábito o la estabilidad de la costumbre (su objetividad para hablar como Halbwachs) son de hecho paradójicas. En Tarde, la memoria conserva la diferencia de la misma manera que para Bergson retiene el tiempo. Pero la memoria no conserva la diferencia a través de la identidad y la unidad, sino por la vía de la repetición. La diversidad sensible, la heterogeneidad del tiempo se constituyen en unidad por la repetición. Así el correlato de la diferencia es la repetición.

La unidad, la estabilidad, la inmovilidad, la objetividad del hábito y de la costumbre son de hecho específicos pues el hábito (o la costumbre), producto de la repetición, tiene una doble faz: una que mira hacia la diversidad de la cual procede y otra que está girada hacia el medio que la reproduce, que la inmoviliza, que la fija como rutina. En la filosofía de la diferencia, el espíritu objetivo al igual que la naturaleza son modalidades del tiempo. Aún la materia es tiempo, como lo anuncia el título de un libro celebre de Bergson².

¿Cómo podría lo vivo actuar sobre lo muerto, si el primero y el segundo no fuesen tiempo³?

La invención o el presente que crea

Sin la repetición-rutina (la cantinela nietzscheana) el mundo sería un caos, pero sin la repetición variada (el ritornelo tardiano que, nosotros lo sabemos, vuelve, se repite, según las modalidades de la *evolutio contorta*) el mundo sería siempre igual a sí mismo. La imitación es a la vez la condición de la producción y de la reproducción de una rutina y lo que permite la bifurcación, la creación de nuevas combinaciones.

¹- “Es que el yo no se apoya sobre sí mismo, opera no en nosotros, sino en el seno, x o y, de las células de nuestro cerebro”. *MB*, p. 82.

²- El materialismo sólo puede renovarse a través de una teoría del tiempo. Lo que Deleuze ha visto muy bien cuando afirma que el primer capítulo de *Matière et Memoire* es el más grande texto materialista de la filosofía. En español: *Materia y memoria : ensayo sobre la relación de cuerpo con el espíritu*, Librería de Victoriano Suárez ; Librería de Fernando Fe, Madrid, 1900.

³- El vocabulario de la dialéctica y sus oposiciones (muerto/vivo) son inadecuadas para dar cuenta de la creación. Solamente las categorías de la diferencia y la repetición pueden explicar cómo se produce la invención. Para la filosofía de la diferencia, el pasado no esta muerto, se repite. El pasado no es lo que ya no es, sino lo que se repite. Su repetición es una condición de la creación.

Ahora, el recuerdo, conservado en el cerebro por una especie de repetición sobre el lugar y vuelto un hábito cerebral, ¿cómo puede reproducirse, es decir reaparecer en el *estado consciente*?

“Si hoy la imagen de la que se trata emerge de nuevo a la consciencia, es, sin duda, que la ondulación (la memoria vacía que sólo dura con la condición de repetirse [NDA]) ha sido simplemente reforzada por una circunstancia cualquiera, como lo armónico de un sonido que permanece indistinto hasta el momento en que un aparato, reforzándolo, lo destaca”¹.

Esta asociación entre un recuerdo y una impresión nueva, Tarde la llama una nueva combinación. No se puede hablar simplemente de reconocimiento o reproducción de la imagen, sino de una nueva producción. Esta agregación, esta soldadura del recuerdo con la imagen, es el equivalente psicológico de la invención. Halbwachs piensa que el reconocimiento o la rememoración son, en Bergson, una simple reproducción, mientras que, como en Tarde, ellas son siempre una nueva creación.

“Una invención, lo sabemos, inaugura una nueva especie de imitación, así como una idea o una percepción inaugura un nuevo género de recuerdo; pero no deja de ser siempre un encuentro y un *complexus* de imitaciones diferentes, precedentes, que se reavivan singularmente por el efecto de ese afortunado cruzamiento”².

La invención es entonces asimilada por Tarde a la memoria que crea una nueva imagen, al presente que produce algo nuevo. La imitación es la condición de una nueva invención, puesto que es una combinación de dos o muchos flujos imitativos.

Y para terminar lo expuesto de la asimilación tardiana de la imitación en la memoria debemos tomar en consideración el olvido. Este último, que es la condición normal y primera de toda memoria, corresponde a la “desimitación”. Para imaginar, debemos olvidar momentáneamente todas las imágenes “en rivalidad o en hostilidad” con eso que nos interesa en el presente. De la misma manera, la “desuetud” social es la condición primera de cualquier nueva costumbre.

La imitación y la invención, como las dos memorias del individuo, proceden a partir de la diferencia en un doble sentido. De una parte, podemos solamente imitar lo que se distingue, lo que se diferencia. De otra parte, la invención es la creación de una nueva diferencia. En conjunto, la invención y la imitación, concurren en la diferenciación de la diferencia de la vida psicológica, de la vida social y de la vida económica.

El lenguaje como memoria social

Para profundizar y especificar la función de la actividad de imitación, como memoria social, volvamos al ejemplo del lenguaje. El lenguaje representa en Tarde una forma de memoria colectiva. Pero hay que distinguir, cosa que no hace Halbwachs, de una parte, las fuerzas que lo constituyen y lo hacen evolucionar y, de otra parte, la estructura, el sistema de la lengua, es decir el contraer, por la imitación, hábitos (y los mecanismos motores que sirven para hablar) en el individuo y las costumbres lingüísticas en la sociedad.

La relación entre lenguaje y memoria no es una simple relación de oposición de lo inerte con lo viviente, concepción que Halbwachs atribuye injustamente a Bergson. El lenguaje, en Bergson y Tarde, no sólo ofrece la posibilidad, como memoria externa, como memoria objetiva, de conservar los recuerdos, también permite el desarrollo de la memoria

¹.- LGS, p. 222.

².- *Ibid*, p. 222.

que crea. El advenimiento del lenguaje aumenta la potencia de actuar puesto que libera a la memoria de la acción finalizada¹.

El lenguaje también está en el origen de la estructuración lógica de la sociedad. Si las categorías del espacio y del tiempo son las categorías de la lógica individual, el lenguaje es la principal categoría de la lógica social, puesto que satisface la necesidad de coordinación, de composición, de adaptación de las creencias y los deseos. El lenguaje es así la condición de posibilidad de cualquier ciencia. Para terminar, el lenguaje es el cuerpo y la sustancia, la materia prima misma de la invención y de la imitación, lo que hace posible su diferenciación, eso que permite la evolución y el aumento de la potencia de actuar de las dos memorias sociales, la una que inventa, la otra que conserva.

“En ninguna parte la invención y la imitación están más próximas, más entrelazadas, más insolubles, que en la lengua. En ninguna otra parte el genio inventivo tiene un juego más libre, ni descubre las más originales creaciones; en ninguna parte, sin embargo, está tan dócilmente sometido a la presión de las invenciones interiores. Es ahí cuando la invención tiene el aire de ser una cualquiera anónima, y es ahí quizá cuando es más real y más fecunda. Lo que no le impide ser individual”².

El lenguaje es, entonces, un medio que nos pre-existe, que lleva, desde cierto punto de vista, una existencia trascendente respecto de los individuos, pero que es constante e incesantemente producido y reproducido por las pequeñas invenciones que se difunden cada vez más y por las pequeñas repeticiones, sobre el propio terreno, de sí mismo y por sí mismo.

El problema de Tarde es siempre el mismo: ¿cómo no hipostasiar la relación social, cómo no objetivar la lengua haciéndola un sistema autónomo e independiente de los deseos y las creencias de los individuos que la hablan, cediendo a la lógica estructuralista que encierra la lengua sobre sí misma, tendencia de fondo, según Bakhtine, del racionalismo europeo que se expresa en la lingüística? ¿cómo desbaratar a la vez el holismo y el atomismo mental en la aprehensión de la relación lingüística? Por la diferencia, por el tiempo y sus potencias de diferenciación y de repetición, responde Tarde.

Las sensaciones y las imágenes constituyen, como lo sabemos, el “lado diferencial del espíritu”. “Sin duda, la memoria visual, auditiva, táctil, encierra los trazos de sensaciones pasadas, trazos que son signos para nosotros, y sólo para nosotros, antes de que esos signos hayan sido a su vez especificados y singularmente esclarecidos por las palabras”³.

Lo que permite a esas imágenes precisarse, aparecer distintamente, después generalizarse en ideas susceptibles de aparecer bajo la forma de las palabras de la lengua, es la necesidad de comunicar a otros espíritus sus propias imágenes. El espíritu al mismo tiempo deviene *verbal* y *social*. Por la comunicación, las ideas y las voluntades reconocen “una común medida del valor”, condición de la elaboración y del establecimiento de las ideas comunes. Como en Bergson, en la confluencia de la memoria-hábito y de la memoria

¹.- “En el animal, los mecanismos motores que el cerebro llega a montar o, en otras palabras, los hábitos que contrae su voluntad, no tienen otro objeto y otro efecto que cumplir los movimientos diseñados en esos hábitos, almacenados en esos mecanismos. Pero, en el hombre, el hábito motriz puede tener un segundo resultado, incommensurable con el primero. Puede mantener a raya a otros hábitos motrices y, por esto, domando el automatismo, liberar la consciencia. Sabemos cuan vasto territorio ocupa el lenguaje en el cerebro humano. Los mecanismos cerebrales que corresponden a las palabras tienen la particularidad de que pueden ser enfrentados con otros mecanismos, por ejemplo los que corresponden a las cosas mismas, o aún estar enfrentados los unos con los otros: durante ese tiempo la consciencia, que había sido arrastrada y ahogada en el cumplimiento del acto, se recobra y se libera”. Henri Bergson, *L'evolution créatrice*, París, éd du Centenaire/PUF, 1953, p. 651.

².- *LGS*, p. 343.

³.- *Ibid*, p. 107.

propriadamente dicha, se desarrolla el trabajo intelectual, el esfuerzo intelectual, las ideas generales.

Así, gracias a la lengua un “orden relativamente admirable” se establece en “el revoltijo de visiones y de alucinaciones contradictorias que confunden el cerebro de los primeros años”¹. La lengua es, según las palabras de Tarde, el espacio social de las ideas. Las ideas generales, las ideas comunes, como las palabras, son resultantes de la comunicación social. ¿Pero quién las produce? ¿Por cuáles fuerzas son creadas y repetidas?

Por la imitación, memoria en acto, una vez más responde Tarde. Halbwachs ha percibido la dificultad que consiste en considerar la memoria solamente como algo constituido, y ha introducido las corrientes de memoria como potencias constituyentes². Esta idea podría recortar el concepto homónimo de Tarde.

¿Por qué esta necesidad de introducir las corrientes de memoria, como *memoria* en acto? Porque el orden admirable del lenguaje, la lógica que lo hace posible, el espacio social de las ideas que dibuja siempre son llevados por fuerzas psíquicas, por la creencia y el deseo, bifurcación del sentir puro, y por sus modalidades temporales de diferenciación y de repetición. Desde el punto de vista de las fuerzas que lo animan, el lenguaje es una *suma de actos de fe* (de creencias) y una *suma de voluntades* (de deseos).

La ligazón, la asociación, la unión de los flujos de imitación en el cerebro individual y en el cerebro colectivo no se hacen, como piensan los asociacionistas, por contigüidad y semejanza sino por la capacidad de las fuerzas psicológicas infra-lingüísticas e infra-representacionales de negar y de afirmar, de atraer y de rechazar³. “Toda percepción implica un sí”, una creencia, la adhesión a una idea, de la misma manera que supone el placer y la pena, es decir un deseo. Deseos y creencias que se resuelven siempre en alegrías y tristezas⁴.

Las palabras no son de entrada elementos de una estructura, de la cual el valor se determina de manera diferencial según el lugar que ocupan en el sistema de la lengua, sino

¹- *Ibid.*, p. 191.

²- Wittgenstein, que jugará un papel muy importante en la lingüística y la sociología, se detiene, también, a medio camino. “423 – Cada signo, aisladamente, parece muerto. ¿Qué es lo que le da vida? Solamente está vivo en el uso. ¿Ahí allí un soplo de vida? ¿O bien, el uso es su soplo?” *Investigations philosophiques*, París, Gallimard, 1986, p. 257. (En español: *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones filosóficas; UNAM; Grijalbo, Barcelona, 1988). Hablar es obedecer a una regla, y “obedecer a una regla, comunicar, dar un orden, jugar una partida de ajedrez, son hábitos (usos, instituciones)”. *Id.*, p. 202. Pero, ¿qué es un hábito o un uso? “El uso, es decir antiguas invenciones que han caído también en el dominio común, vueltas procedimientos y maneras de actuar conocidas por todos, agrupadas armoniosamente en costumbres, industrias, administraciones, artes”. *LGS*, p. 219. La teoría de Wittgenstein desemboca en un “holismo” mental precisamente porque no explica la constitución de las costumbres y de las instituciones: “La intención es inherente a la situación, a las costumbres y a las instituciones humanas. Si no hubiese una técnica para jugar ajedrez, no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez” (p. 233). Pero alguien ha inventado el juego de ajedrez (de golpe o por acumulación de pequeñas invenciones). Más fundamentalmente, lo falso es asimilar la lengua al juego. Hemos conservado las reglas del juego de ajedrez, pero seguramente no la lengua de quienes lo han inventado. La lengua cambia continuamente, mientras que el juego de ajedrez ha permanecido igual desde hace cientos de años. Las teorías del “trabajo inmaterial” (Paolo Virno, Christian Marazzi, Toni Negri) que describen la producción como “producción lingüística”, el ser como “ser lingüístico”, están afectadas por los mismos límites. No toman en cuenta las fuerzas, los flujos de deseos y de creencias que son fuerzas constitutivas no lingüísticas.

³- Me parece que no es suficiente criticar la teoría de la asociación a la manera de Bergson. Este último reprocha a la psicología el considerar las imágenes ya hechas, en lugar de concebirlas como procesos, paso de lo virtual (recuerdo) a lo actual (percepción). Es necesario, a la manera de Tarde, introducir también las fuerzas de desear y de juzgar.

⁴- “En los *sentimientos*, como en los *perceptos* y los *conceptos* (pues los sentimientos son en cierto modo de los perceptos o conceptos morales, y los perceptos o los conceptos son de los sentimientos intelectuales), nosotros señalamos siempre una polaridad positiva o negativa, es decir un carácter de alegría o de tristeza, que los divide en dos grandes clases, según que, en su formación, los encantos hayan llevado o no más allá de las repulsiones, los amores de los odios”. *LGS*, p. 80. La fuerza esta ella misma orientada, polarizada.

nociones que expresan un sentido¹. Esas nociones han devenido tales por la repetición y la consolidación gradual de antiguos juicios. “En el fondo de las palabras, no hay más que juicios de nominación”².

Dicho de otra manera, nosotros no podemos considerar el lenguaje solamente desde el punto de vista sincrónico de la estructura, debemos considerarlo también y sobre todo desde el punto de vista diacrónico de las disposiciones subjetivas de quien enuncia, de sus creencias y sus deseos.

Contrariamente al estructuralismo naciente, Tarde desarrolla una concepción performativa de la lengua. Hablar, no es exclusivamente encadenar correctamente las reglas de sintaxis y de gramática, sino primero imprimir sobre los otros espíritus ordenes o dogmas³.

El lenguaje no tiene primero una función informativa y comunicativa, sino ilocutoria. Al lenguaje lo explica el *tener* y no el *ser*. Hablar no expresa solamente una función de atribución (bajo el dominio del verbo ser), la definición de un nombre común, sino sobre todo una acción que se dirige al otro para imprimir en su cerebro una creencia o una voluntad. *Hablar es una acción de apropiación de otros cerebros*. El lenguaje es siempre inseparable de los efectos de poder que produce, es decir que es inseparable de la suma de voluntades (deseos) y de la suma de actos de fe (creencias), de intensidades muy diferentes, que lo invisten.

El lenguaje tiene la función fundamental de diferenciar las fuerzas no lingüísticas del deseo y de la creencia, es decir “diferenciar los diversos grados de energía con la cual afirmamos o negamos, mandamos o defendemos, deseamos o tememos”⁴.

Los lingüistas deberían entonces estudiar esas *corrientes* de creencias y de deseos (memoria en acto) y su *intensidad*, es decir estudiar el lenguaje como una energía o una fuerza social⁵. Pero también el economista debería ocuparse de esos flujos, puesto que una nación para alimentar su religión o sus industrias, su lengua o su legislación, dispone de “un presupuesto de creencias y deseos limitado”, que sólo puede aumentarse por las “fuentes nuevas de fe y de deseo” aportadas por las nuevas invenciones y descubrimientos.

Una cantidad social cualquiera, lingüística o económica, es siempre, en el fondo, una difusión-repetición de una creencia y de un deseo, un resultado de la acción constitutiva del tiempo (de la diferencia), y entonces de la memoria.

Si queremos explicar una generalización cualquiera, la formación de una idea común, por ejemplo, es necesario tener en cuenta la comunicación social de las creencias que no son fuerzas lingüísticas. No podemos intentar esta explicación por los únicos recursos de la *psicología*, sin recurrir a los fenómenos *sociológicos*. Vemos “aquí, por ejemplo, la mayor

¹- Para Tarde, la evolución fonológica, gramatical, sintáctica de la lengua es inexplicable si no se introduce el sentido, la acción de desear y de juzgar de los individuos, que se expresa en la enunciación. Nosotros encontramos, como en Bergson, el “verdadero principio” de la filosofía de lo virtual: la potencia de actuar.

²- *LGS*, p. 89.

³- “Hablando, las palabras nos vienen en fila india, sin razón, simplemente por rutina, se presentan tales o cuales, según la meta, persuasión, intimidación, insulto, obediencia, como hemos visto, y también, principalmente, según el juicio que hemos hecho y la creencia que nos anima, o que a veces simulamos”, *Ibid*, p. 335.

⁴- *Ibid*, p. 342: “Admiramos la ingeniosidad desplegada en la capturan de esos mil matices, por los modos variados del imperativo, de lo optativo, de lo subjuntivo, de lo dubitativo bajo sus infinitas formas”. La *intensidad* de la creencia o del deseo, es el otro elemento que el lingüista o el lógico desprecian: “el *grado de convicción* con el cual las afirmaciones o las negaciones de las que se trata, son pronunciadas por el espíritu me parece que en nada le interesan al lógico; y él no parece dudar de que *la importancia del juicio universal es proporcional al grado de confianza* que tenemos en la fidelidad de sus recuerdos personales o en la sinceridad de las informaciones del prójimo sobre la fe de las cuales se afirman o se niegan las observaciones que él expresa”.

⁵- “El bretón común ha hecho más por impedir la asimilación de Bretaña por Francia que lo que ha ayudado el cristianismo”, *Ibid*, p. 90.

parte de la creencia inmovilizarse en tradiciones y en dogmas, allá fluir en teorías o en conocimientos experimentales; aquí una gran suma de deseo fijarse en costumbres y en institución, allá esparcirse en legislación y en industria”¹.

De la misma manera que los sociólogos y los lingüistas, los economistas no tienen en cuenta las corrientes de deseos y de creencias que, sin embargo, son las fuerzas constitutivas de los objetos y de las cantidades que estudian: su reducción al trabajo y a la utilidad, que son simples resultantes, desprecia las fuerzas de creación y de repetición, las fuerzas de asociación y de atracción, de unión y de disyunción, es decir las formas de la memoria social en acto.

La lengua es la materia primera de la acción social y también de la acción económica. Pero esta materia primera está constituida de una suma de “actos de fe” y de actos de deseo que producen, subordinándose, explotan y modifican las reglas, las palabras, la sintaxis, la lengua.

El problema no es oponer el lenguaje a la duración, la memoria social a la memoria individual, como lo piensa Halbwachs, sino saber de que están hechos el uno y la otra y como actúan para crear algo nuevo y para reproducirlo².

Para la sociología de la diferencia, no se trata, como piensa Halbwachs, de negar lo social por la exaltación de la duración, de la diferencia pura, sino, al contrario, de demostrar como todas las instituciones, en el sentido más amplio del término, son la “obra lenta de gobiernos sucesivos”. Se trata de hacer ver como las instituciones, hipostasiadas por la sociología y la ciencia económica, son la sedimentación de un gobierno político de los afectos (de las creencias y los deseos). Gobernar, hablar, producir desde el punto de vista económico es “dirigir las corrientes de fe y de voluntad”, es decir dirigir las formas sociales de la memoria que crea y que conserva. La economía, contrariamente a lo que piensan los economistas, no escapa a estas leyes.

No es inútil insistir en cómo los medios contemporáneos, bajo todas sus formas, representan una potencia de diferenciación y de repetición de los lenguajes y de los dispositivos de control de la memoria social a los cuales está subordinada, aún, la economía; y cómo los públicos constituyen las formas “colectivas” de expresión de la asociación cerebral por dirigir³.

Es necesario defender la sociedad de sus instituciones

Halbwachs había captado el peligro que la filosofía de la diferencia podía representar para el racionalismo implicado en la sociología de Durkheim, para el kantismo que muestra su propia teoría de la memoria. Pero la sociología de la diferencia, lejos de ser un irracionalismo como lo dice Halbwachs, constituye una pragmática de la acción social.

La lógica es para Tarde la necesidad suprema del individuo y de la sociedad. Pero, ¿de qué lógica se trata? Tarde no busca definir una “lógica pura, ideal, trascendente. Al contrario, acentúa la indisociabilidad, en una inmanencia absoluta, de la lógica con la vida”⁴, sugiere René Schérer.

¹.- *Ibid*, p. 92.

².- “Al igual que el espacio, sistema de nociones donde, condensándose viejos juicios sensitivos, que hacen posible juicios nuevos, el instinto o hábito, sistema de medios donde se resumen millones de antiguas metas, es necesario para permitir a las nuevas metas realizarse. Igual que la lengua, sistema de nociones que fueron olvidadas, es indispensable para la formación de proposiciones nuevas, la costumbre o la ley, sistema de procedimientos que separadamente fueron los mandatos del amo ejecutadas por deber, es indispensable para la ejecución de nuevas ordenes del jefe”. *Ibid*, p. 198.

³.- El celebre cono invertido de Bergson que contiene la diferencia y lo virtual, que quiere insertarse en la necesidad para actuar, puede muy bien representar al público y su voluntad de actuar sobre la necesidad social.

⁴.- René Schérer, Prefacio a *LGS*, p. 21.

La lógica social que hace posible la lengua remite a una coordinación de las creencias y los deseos que se repiten, se oponen, se adaptan a la sociedad.

Los esfuerzos “de gramáticos y juristas, de teólogos y economistas” aspiran constantemente a un reordenamiento interno, a una coherencia sincrónica “de las gramáticas, los códigos, las religiones, las organizaciones del trabajo”. Ahora bien, la sociedad, si abrazamos de una vez las ideas y las voluntades que coexisten en ella, es un estado, “en cierta medida, ilógico e incoherente”.

“Para una gramática, entonces, como para un código, como para un catecismo, el problema de la evolución consiste en adaptarse consigo mismo tanto como se pueda, adaptándose a una sociedad que nunca se adapta perfectamente bien consigo misma. Consiste, dicho de otro modo, en hacer lógica con lo ilógico, racionalidad con lo irracional”¹.

El problema de la lógica social es sobre todo el de mantener a las gramáticas, las legislaciones, las organizaciones del trabajo en un acuerdo cada vez menos imperfecto con la sociedad que deben regir. La teoría de Tarde desemboca sobre un muy foucaultiano “hay que defender la sociedad” de las instituciones puesto que el riesgo permanente es el de sacrificar la lógica de la sociedad a la de las instituciones. “Los gramáticos, como los juristas, o los teólogos, o los socialistas ahora, tienen una inclinación pronunciada por hacer prevalecer abusivamente” la lógica de las instituciones, “mientras que el público, en buena hora, tiene una tendencia inversa”².

La lógica social y la lógica individual no están regidas por una pretensión de verdad. La validez de las enunciaciones y la validez de las aserciones lógicas no está sometida a ningún criterio de verdad, sino a las condiciones de posibilidad determinadas por la comunidad. Hay una razón social y una razón individual, pero lo que refrendan “es una fe común, no una fe verdadera”³.

La lógica, de la misma manera que otras categorías sociales, “no se propone la búsqueda de la verdad sino la dirección de la creencia”⁴.

En el cerebro individual como en el colectivo, las sensaciones y las voluntades son coordinadas y precisadas no por mecanismos automáticos e impersonales, sino por fuerzas que juzgan y desean. Sin las corrientes de la memoria social, las cantidades (trabajo, social, lenguaje) y los dispositivos que las gobiernan (mercado, instituciones, gramática) están muertas.

La lengua, las instituciones, la familia, los grupos contribuyen seguramente, como memoria externa, a la coordinación, pero su constitución y su evolución remiten a una *pragmática* donde el deseo y la creencia, y su intensidad, juegan un papel principal, el rol activo.

En esta teoría de la acción, la historia no contiene ninguna racionalidad predeterminada, ninguna lógica por realizar, como en la dialéctica.

“El orden histórico buscado está ahí, en los productos acumulados de la historia, en las gramáticas, en los códigos, en las teologías o los cuerpos de las ciencias, en las

¹.- *LGS*, p. 356.

².- *Ibid*, p. 356.

³.- *Ibid*, p. 185. “Ahora bien, es igual tanto para la conciencia social como para la celebridad, que, entre mil invenciones y descubrimientos que permanecen oscuros, y de los que muchos, por serios que sean, son asfixiados por contradecir alguna creencia establecida o contradecir algunos deseos poderosos, se elige la más apropiada para acrecentar y fortalecer momentáneamente la masa de fe y de confianza popular, en otras palabras, la que satisface mejor la curiosidad y llena mejor las esperanzas del público, o que adula más sus opiniones y sus gustos”. *LGS*, p. 217.

⁴.- *Ibid*, p. 39. “La lógica no es entonces el arte de descubrir la verdad, sino el arte de cambiar los pensamientos conservando, sin aumento o disminución, la distancia que nos separa de lo verdadero o de lo falso”, *Ibid.*, p. 119.

administraciones y las industrias o en las artes, de una civilización dada, pero no en la historia misma”¹.

La historia, como el yo, flota sobre la sedimentación de las tradiciones y de los usos “mezclados, combinados, coordinados” sobre los cuales “se agitan sin cesar algunos puntos brillantes y multicolores cuya estela se llama historia”. La historia es una sucesión y una acumulación de acontecimientos anhistóricos, de invenciones”².

Las representaciones y las creencias

La escuela de la regulación, en su esfuerzo por pensar, en palabras de Tarde, una teoría general del valor, después de haber agenciado lo económico con lo político y lo institucional, añade, en el curso de los años 90, otro nivel de análisis: lo simbólico constituido esencialmente por las creencias y las representaciones. Incluye a justo título estas últimas en la descripción del ciclo económico.

La escuela de la regulación se inspira explícitamente en el concepto de representación (individual o colectivo) de Durkheim, asimilando el concepto de creencia al de representación. Pero después de Tarde, las creencias y las representaciones no son, para nada, la misma cosa. Remiten a dos ordenes de existencia distintos. Las representaciones remiten al sujeto, a su dimensión molar y consciente, y las creencias a los modos de existencia impersonales y a su dimensión molecular e inconsciente.

El inspirador sociológico de la escuela de la regulación, al no ser su asunto el hacer estas distinciones, se ve conducido a un impasse teórico. Durkheim no puede sostener hasta el límite su positivismo al considerar lo social como una cosa. No puede purificar, como en su polémica con Tarde, lo social de todos los “psicologismos”, puesto que con el concepto de representación no puede hacer una economía de lo espiritual³.

“Al contrario, desde el punto de vista en el cual nos ubicamos, si puede llamarse espiritualidad a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, debemos decir que la vida social se define por una hiperespiritualidad; nosotros entendemos por esto que los atributos constitutivos de la vida psíquica se encuentran ahí, pero elevados a una más alta potencia y de manera que constituyan algo completamente nuevo”⁴.

La sociología es, como en Tarde, una psicología colectiva que se distingue de la psicología en la que el objeto es la mentalidad del individuo⁵.

Según Durkheim, la representación es lo que permite, de una parte, agenciar el psiquismo individual y el psiquismo colectivo, puesto que ella es eso que los dos ordenes tienen en común y, de otra parte, establecer una diferencia de naturaleza entre esos dos niveles, pues las representaciones colectivas constituyen, con respecto a las representaciones individuales, un espiritual elevado a la potencia superior.

Si la vida representativa es una vida psíquica, entonces es necesario suponer lo mental como un nivel independiente y autónomo de lo psíquico y de lo orgánico. Ahora, para

¹.- *Ibid*, p. 215.

².- La historia no conoce la realidad “fractal” de la costa y pasa “a lo largo” de la hibridación de la tierra y del mar donde se produce la generación. “La historia son largos rieles longitudinales que pasan a lo largo de la costa (pero a cierta distancia), y que se detiene en todas las estaciones que se quiera. Pero no sigue la costa, no coincide en nada con la costa misma, pues sobre la costa, en la costa hay mareas, y el hombre y el pez, y las desembocaduras de ríos y de arroyos, y la doble vía de la tierra y el mar”. Charles Péguy, *Clio, Oeuvres en prose 1909-1914*, París, Coll. “La Pléiade”, Gallimard, 1968, p. 269. Entre los viajeros podemos reconocer a la filosofía de la historia y al materialismo histórico.

³.- La escuela de la regulación tiene la intuición de que lo económico no puede purificarse del “psicologismo”.

⁴.- Émile Durkheim, “Representations individuelles et représentations collectives”, en *Sociologie et Philosophie*, París, PUF, 1996, p. 48.

⁵.- “La psicología colectiva, es la sociología en su conjunto”, según las palabras de Durkheim.

Durkheim es la memoria la que vuelve posible y caracteriza la vida psíquica, puesto que es un lazo mental que asegura un “continuum psíquico”, un “curso continuo de representaciones” que reproduce y conserva. “Nuestra vida psíquica no se aniquila a medida que fluye”¹ y esto gracias a la memoria que posee la propiedad de conservar las representaciones².

De acuerdo con Bergson y Tarde, Durkheim no reduce la vida psíquica a las representaciones *actuales*, las que están presentes en la consciencia en un momento dado y que son útiles a la urgencia de la acción en ese mismo momento. Para no abolir la memoria, como lo hace Halbwachs atribuyendo la conservación de las representaciones a las instituciones sociales, necesita entonces admitir que hay representaciones inconscientes en nuestra vida psíquica.

Pero aquí Durkheim toca los límites de su aparato conceptual y de su sistema teórico fundado sobre la representación, puesto que, como él mismo lo reconoce, la “noción de una representación inconsciente y la de una consciencia sin yo que aprehende son equivalentes”³.

Durkheim, para legitimar la existencia de una vida inconsciente, emite la hipótesis de la existencia “de centros de consciencia secundarios, dispersos en el organismo e ignorantes del centro principal”. En la representación se encuentran entonces “elementos reales y actuantes” que no son “conocidos por el sentido íntimo”. Pero este boceto de monadología, de acción molecular o preindividual que escapa al sujeto y lo desborda, no le permite salir de la contradicción que vehiculan los conceptos de representaciones inconscientes, de consciencia inconsciente.

Para Tarde, el límite mayor de la reducción de la vida psíquica a la representación (o a lo simbólico, o aún al lenguaje) reside en su antropomorfismo, que el esquiva en su teoría de las fuerzas psíquicas. “La creencia y el deseo tienen el privilegio único de implicar estados inconscientes. Hay ciertamente deseos, juicios inconscientes”⁴, tales como los deseos implicados en nuestros placeres y nuestras penas, y juicios “de localización y otros”, implicados en nuestras percepciones. Las representaciones inconscientes, al contrario, son manifiestamente imposibles.

Con la monadología de Tarde, con su teoría de la creencia y del deseo como corrientes psíquicas preindividuales y moleculares, con su teoría de las dos memorias, la una consciente e intermitente, la otra inconsciente y continua, podemos eludir el obstáculo contra el cual tropieza Durkheim.

La consciencia, con sus representaciones, es lo que llega después en el desarrollo de la vida psíquica, como en Nietzsche. Sería un error pensar que “el inconsciente tiene un papel menor que la consciencia”⁵.

En la vida psíquica del individuo hay una “fermentación sorda de imágenes”, de pequeñas percepciones y de pequeñas sensaciones “incesantemente acopladas a tientas” que “preparan la asociación de ideas que se elevan hasta el sentido íntimo”. De la misma manera en la vida psíquica de la sociedad, se prosigue el trabajo de la imitación, de los

¹- *Ibid.*, p. 22.

²- Como ya lo hemos señalado, se trata de una defensa en la debida forma de la memoria bergsoniana. No solamente es la afirmación de la “independencia” de la memoria respecto del cerebro, de la interpenetración mutua de los recuerdos, etc., sino también la crítica de la teoría de “localización” de los recuerdos.

³- *Ibid.*, p. 31.

⁴- *MS*, p. 46.

⁵- *LGS*, p. 212.

flujos de creencias y de deseos, de percepciones y de sensaciones sociales de los “medio-inventores sin número y sin nombre que labran en la sombra el campo del genio”¹.

No es, entonces, suficiente distinguir entre individual y colectivo, puesto que hay una vida *impersonal, molecular, infralingüística* tanto en el individuo como en la sociedad.

Deleuze y Guattari han captado perfectamente la importancia de la crítica del concepto de representación en la obra de Tarde. “Pues, finalmente, la diferencia no es solamente entre lo social y lo individual (o inter-individual), sino entre el dominio molar de las representaciones, sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y los deseos, donde la distinción entre social e individual pierde todo su sentido, ya que los flujos sólo son atribuibles a los individuos sobre-codificables por las significaciones colectivas”².

Mientras que las representaciones son las resultantes, los deseos y las creencias “se crean, se agotan o mudan” y “se añaden, se sustraen o se combinan” operando como fuerzas constitutivas.

La creencia y el deseo no actúan a nivel de la representación, puesto que son fuerzas infra-representacionales, de la misma manera que no actúan a nivel lingüístico pues son infra-lingüísticas.

Lo social, el lenguaje y lo colectivo no agotan todo lo real. La acción social, tal como la entiende Tarde, consiste en un proceso de *institucionalización* y de *des-institucionalización* continua. El paso de lo inconsciente a lo consciente, de lo *molecular (cerebral y social)* a lo *molar (cerebral y social)* y el paso inverso, lo consciente, lo molar y lo social que vuelven a descender en el inconsciente (contrayéndose en hábitos y costumbres), se hace por la imitación y la invención y por la acción de las fuerzas constitutivas del deseo y de la creencia. La representación no solo no puede explicar ese trabajo, sino que corta la acción recíproca de lo molecular y de lo molar, impidiendo la circulación, las transmisiones y las comunicaciones entre lo que es y la producción de lo nuevo.

“La diferencia cualitativa de las dos líneas no impide que estas se reactiven o se recorten [...], los movimientos moleculares no serían nada sino volvieran a pasar por los organismos molares, y no rehucieran sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos”³.

La representación individual es así lo que separa la fuerza de lo que ella puede puesto que separa precisamente lo molar de lo molecular, lo consciente de lo inconsciente, el sujeto de su vida impersonal, preindividual y afectiva, lo actual de lo virtual. La representación colectiva, de la misma manera, separa la multiplicidad de las fuerzas moleculares e infinitesimales que actúan en la sociedad, de las instituciones. Conjuntamente separan la acción molar del sentir, de lo virtual de la creencia y del deseo, de su modo de expresión y de comunicación molecular. La representación sólo retiene lo que es actual y anula la virtualidad y la intensidad de la acción molecular de la existencia impersonal tanto individual como social.

El problema que plantea la teoría de Tarde a la sociología es menos su pretendido psicologismo que su filosofía de la diferencia. La sociología de Durkheim y la sociología de Tarde expresan concepciones diferentes de la sociedad: como *totalidad*, como *institución*

¹- *Ibid.*, p. 213. Las relaciones entre los dos ordenes son el escollo, me parece, de todas las micro-sociologías contemporáneas. A la dimensión molar, oponen la molecularidad, pero sin pensar su relación.

²- Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, ed. de Minuit, 1980, p. 268. Deleuze y Guattari hacen notar, como Tarde en otra parte, que la superación del individualismo y del holismo no puede por la intersubjetividad, la interacción. En español: *Mil Mesetas*, Pretextos, 1994.

³- *Ibid.*, p. 609.

para el primero, y como *relación entre instituciones y fuerzas infra-institucionales* para el segundo.

La escuela de la regulación, como cualquier corriente institucionalista, capta solamente las instituciones despreciando las fuerzas constitutivas de esas mismas instituciones. Ella explica así muy bien la reproducción de un sistema económico, pero es incapaz de describir el paso de un régimen de acumulación a otro (ver lo embarazoso que ha sido para ellos explicar el paso del fordismo al post-fordismo) es decir la creación de algo nuevo. La escuela de la regulación no escapa a la lógica reproductiva de la economía política.

La sociología, retomando la antorcha de la economía política, se empeña en definir las condiciones de la neutralización de la heterogeneidad individual y social: ¿cómo reducir la repetición a la reproducción, cómo fijar el ritornelo en una cantinela?

“De la reproducción” será la gran tarea de la sociología de Durkheim, continuada hasta hoy por Bourdieu. La reproducción de la economía política y de la sociología es una repetición que bloquea la variación, que impide la diferenciación de la diferencia para repetir únicamente los valores dominantes: republicanos y demócratas para la una, el trabajo para la otra, y del Estado para las dos.

Trabajo y creación

La contribución original de Tarde a la aprehensión del fenómeno económico es haber introducido la memoria como potencia constitutiva de la cantidad (social o económica) y haber aprehendido esta última como una constitución del tiempo, de la diferencia. El tiempo no es medida como en Marx y los clásicos, sino *potencia de constitución*. Es el concepto de trabajo quien sale descompuesto. Tarde introduce una distinción entre invención y trabajo que encontramos un siglo más tarde en *Mille Plateaux*, entre “la acción libre en espacio liso”, es decir la cooperación entre cerebros, y el “trabajo en espacio estriado”, es decir la división del trabajo.

“Imponer el modelo de trabajo a cualquier actividad, traducir cualquier acto en trabajo posible o virtual, disciplinar la acción libre, o bien (lo que viene a ser lo mismo) rechazarla del lado del ocio, que solamente existe respecto del trabajo”¹.

Es por la memoria que es necesario aprehender el concepto de actividad, de acción, puesto que ella es a la vez hábito, rutina y potencia de creación. La memoria explica la distinción y el agenciamiento de la actividad motriz, de la actividad afectiva y de la actividad intelectual. Y es siempre por la neutralización o la activación de la memoria que se puede comprender la reducción de la acción libre al trabajo.

¹.- *Ibid*, p. 611. Deleuze y Guattari señalan que “esta observación no va ciertamente contra la teoría marxista de la plusvalía”. Nosotros podemos compartir esta afirmación solamente si suponemos la primacía de la dinámica inventiva y constitutiva de la cooperación entre cerebros. En ese caso, podemos comprender la división del trabajo como una captura, una reducción de esta última al “trabajo”. Podemos legítimamente dudar que ese sea el punto de vista de Marx y sobre todo de los marxistas.

Invención y trabajo, memoria y atención en la cooperación entre cerebros

“Cuando un economista, en lugar de hablar de los trabajadores, habla del trabajo, que hace sino es sustituir una discontinuidad real por una continuidad ficticia... así, los economistas han abusado de las generalizaciones vagas con aire de continuidad, de las abstracciones con mayúsculas (el Trabajo, la Renta, el Capital, etc.).”

Gabriel Tarde, *La philosophie de Cournot*

Aceptando la hipótesis de Tarde, según la cual la memoria y la cooperación entre cerebros son a la vez la fuente de la riqueza y la fuerza de constitución de lo social, intentaremos dar cuenta del agotamiento progresivo del paradigma del trabajo dividido, tal como es explicado en la *Richesse des nations* y en *El Capital*, para dar cuenta del fenómeno económico en la sociedad moderna. El control y la apropiación de los recursos estratégicos que son la invención y la cooperación se hacen cada vez menos por los métodos y las formas organizacionales descritos por Smith y Marx, puesto que la producción de conocimientos tiende a invertir la relación de subordinación en la producción material. ¿Podemos, entonces, controlar la memoria y sus virtualidades por la división del trabajo? ¿Podemos dirigir la producción de conocimientos como se dirige el trabajo repetitivo y predeterminado del obrero marxiano?

El trabajo entre la actividad del autómatas y la actividad del genio

En la teoría tardiana el principio activo y diferencial de la producción (lo que Marx llama trabajo vivo) es constituido por la memoria (agenciamiento de la memoria corporal con la memoria intelectual), la cooperación está definida por las relaciones entre cerebros y la energía envuelta en la actividad económica es psíquica (o afectiva, deseo y creencia).

La forma de la actividad cualquiera no se identifica con el trabajo abstracto, sino con el *trabajo social*, es decir con la relación inter-psicológica, con la cooperación entre cerebros. Los economistas y los marxistas, al contrario, parten de una definición reducida y mutilada del trabajo (el trabajo industrial), volviendo a llevar a este cualquier actividad.

“Si bien esta ciencia tiene por objeto propio la fracción de la actividad humana envuelta en el trabajo industrial, por mucho tiempo ha extendido y engrosado su dominio hasta el punto de hacer entrar en él todas las formas de actividad cualquiera”¹.

El trabajo, tal como está definido por las teorías del valor-trabajo, no puede ser la forma general de la actividad pues, con sus categorías, es prácticamente imposible explicar la

¹.- LGS, p. 461.

producción de conocimientos, la producción mediática, la producción artística y, más generalmente, la potencia constitutiva de lo social. Haciendo del trabajo abstracto la forma general de la actividad, nos vemos inevitablemente conducidos a desdoblar el mundo entre trabajo y conocimiento, trabajo y arte, trabajo y medios, trabajo y social. Por todas partes, en *Psychologie économique*, se trata de los *trabajos* y no del *trabajo*, para subrayar su irreducible heterogeneidad.

Según Tarde, toda actividad, comprendido el trabajo industrial, está situada al interior de un espectro que va de la acción del *autómata* a la del *genio*. Podemos pasar, por variaciones infinitas e infinitesimales, del uno al otro. Lo envuelto en uno como en el otro, son la memoria y su *conatus*, la atención. En la actividad del autómata, la atención es completamente absorbida en la realización de la acción finalizada y la memoria es más bien un hábito inscrito en el cuerpo. La subjetividad es un automatismo, un centro de acción que recibe y transmite los movimientos, puesto que coincide con la memoria sensorio-motriz.

En la actividad del genio, al contrario, la atención no es cautiva de la acción finalizada y la memoria se intercala entre la acción y la reacción como indeterminación y elección, rodeado de una “nube apacible” de virtuales. La subjetividad es siempre un centro de acción, pero tiene ahora la capacidad de intercalar un retardo, una duración entre la acción y la reacción con el propósito de elaborar lo nuevo. La memoria no coincide ya con la memoria sensorio-motriz. Ya no es hábito, automatismo, sino memoria intelectual capaz de acoger la heterogeneidad y de inventar.

La separación habermasiana entre racionalidad instrumental y racionalidad comunicacional o aún la distinción entre trabajo y acción en Hannah Arendt captan solamente las diferencias, pero no las implicaciones recíprocas entre esas dos formas de la actividad. Ellas definen exclusivamente las discontinuidades, pero desprecian las continuidades entre trabajo e invención e impiden así ver su origen común (el sentir, el afecto).

En ese concepto de actividad, no hay primero un sujeto que actúe sobre un objeto, al igual que la acción no pasa primero entre sujetos (intersubjetividad). En la acción, como en el trabajo, hay primero fuerzas afectivas preindividuales y supraindividuales, fuerzas moleculares y fuerzas molares que actúan las unas sobre las otras. De esta *doble exterioridad*, nace la subjetividad como capacidad de envolver las fuerzas. De la misma manera que la invención, el trabajo se expresa como relación de una fuerza sobre otra fuerza. Esta metodología que define a la vez las diferencias de naturaleza y de grado, las continuidades y las discontinuidades entre trabajo e invención, presenta la enorme ventaja respecto de las teorías económicas y las teorías de la acción, de poder dar cuenta de las diferentes maneras de actuar y de pensar partiendo del punto de vista no de la división del trabajo, sino de las fuerzas cerebrales, psicológicas y de sus potencias de afección.

Trabajo artístico y trabajo industrial

¿Cómo determinar el lugar del trabajo industrial en la escala que va del autómata al genio?

La primera cosa por hacer es retomar la categoría de trabajo, “singularmente limitada y mutilada” por los economistas y los socialistas, y distinguir entre la actividad de invención y la actividad de reproducción, entre diferencia y repetición.

El trabajo artístico, la actividad del genio, se distingue del trabajo industrial porque, “mediante una serie de actos similares y repetidos”, concluye en la producción de una obra singular. Los trabajos industriales, al contrario, mediando siempre las series de actos

similares y repetidos, “reproducen al infinito las series de obras semejantes”. “El paso de la primera categoría a la segunda es por todas partes gradual e implica innumerables grados de transición”¹.

La hibridación de la actividad de creación y de repetición en el trabajo industrial puede captarse distinguiendo el trabajo corriente del trabajo no corriente. “El trabajo corriente se apoya constantemente sobre el trabajo no corriente, es decir sobre el trabajo artístico o al menos sobre el trabajo imprevisto, pintoresco, que recurre constantemente a la ingeniosidad del trabajador”².

En la actividad del artesano, el trabajo corriente y el trabajo no corriente, la reproducción y la variación, se agencian el uno sobre el otro, pues cada reproducción es una variación, por infinitesimal que sea. El trabajo industrial, al contrario, tiende a una reproducción cada vez más exacta, eliminando progresivamente cualquier variación.

“La fabricación por las máquinas ha empujado hasta el límite esta evolución. Para las máquinas, se ha zanjado la separación entre el elemento repetición, propiamente industrial, y el elemento-variación, que tiene algo de artístico”³.

De manera contradictoria el trabajo industrial tiende, de una parte, a reducir la actividad de los hombres a las rutinas del autómatas y, de otra parte, a desarrollar la fuerza nerviosa, que propicia el desarrollo de la actividad estética y de invención. En efecto, la actividad implicada en la “maquinofactura” es la de la memoria. La industria introduce un “suplicio nuevo y más sutil” respecto de la simple fatiga física: la *fatiga de la atención*. Es un límite para socialistas y economistas que no toman en cuenta el *tedio* como psicopatología específica del trabajo repetitivo.

Enseguida, para hacer brotar mejor las discontinuidades de los trabajos, después de haber subrayado las continuidades, Tarde afirma las diferencias, hasta oponerlas. El trabajo y la invención implican dos tipos diferentes de esfuerzo. El trabajo es un esfuerzo *repetitivo* pues su meta es la realización de un producto o de un servicio conocido de entrada. Es la simple reproducción de una copia o de un modelo. El trabajo es una actividad de imitación, “una serie periódica de actos encadenados, y cada uno de estos actos ha debido ser enseñado por el ejemplo de alguien y fortalecido por la repetición de sí mismo, por el hábito”⁴. Los procedimientos que utiliza el trabajador para realizar sus metas están predeterminados y concurren a la realización de la obra según un plan establecido previamente. “Diferente es el esfuerzo que tiende a lo desconocido. Buscar lo nuevo no es trabajar, no lo es por cuanto la búsqueda consiste en actos conocidos de los que el *encadenamiento* y la *orientación* son cosas nuevas”⁵.

La invención está en una relación directa con la volición, pues lo imprevisto y lo accidental son su carácter común. “A la una como a la otra le es esencial no poder ser predichos de entrada”⁶.

Para establecer la diferencia entre trabajo e invención, Tarde explota la noción capital del azar tal como la desarrolla Cournot, fundada sobre la “muy real independencia” de series causales que, reencontrándose, se convierten en el punto de partida de series nuevas, “destinadas quizá ellas mismas eventualmente, pero no empujadas por una necesidad interna, a entrecruzamientos análogos”⁷. Cournot, concibiendo el desarrollo como “un

¹.- PE, I, p. 262.

².- *Ibid*, p. 262.

³.- *Ibid*, p. 270.

⁴.- *Ibid*, p. 168.

⁵.- *Ibid*, p. 169.

⁶.- *Ibid*, II, p. 241.

⁷.- TP, p. VIII.

orden que se hace del desorden”, como la “asimilación armoniosa de una serie de azares injertados los unos sobre los otros”, distingue entre dos tipos de necesidades: “una necesidad interna, sólo racional, y una necesidad exterior, accidental, que el determinismo banal tiene la torpeza de confundir”¹.

Cournot no define en que consiste la naturaleza de esos elementos internos, mientras que Tarde los identifica con lo virtual, y entonces con las invenciones pequeñas o grandes, oscuras o gloriosas.

“La ventaja de esta manera de ver es mostrar en lo accidental la fuente misma de lo racional, en lo imprevisto e imprevisible la fuente de lo regular [...]. Comprendida así, la combinación de lo necesario y lo fortuito, de lo accidental y de lo racional, ya no es ni misteriosa ni confusa, ella se precisa y se elucida”².

La diferencia de la invención y del trabajo se mantiene precisamente en la manera diferente de actuar. La invención hace bifurcar las series causales, mientras que el trabajo se limita a reproducir los agenciamientos constituidos por la relación de esas mismas series. Nosotros encontramos, en el diálogo de Tarde con Cournot, otra anticipación de la actividad caótica de la creación y una definición no determinista de la necesidad de las leyes que gobiernan los fenómenos.

El efecto específico del trabajo no es entonces producir, sino reproducir. Cuando el trabajador repite continuamente el mismo acto y la reproducción de esos actos se vuelve automática, hay *trabajo vital* (del gasto de energía motriz), pero no hay invención en el sentido *psicológico y social* de la palabra. La invención, produciendo la composición y la descomposición de los flujos de deseos y de creencias, demuestra ser una potencia de agenciamiento. El trabajo limitándose a reproducir lo que ya ha sido compuesto es reducido a la memoria sensorio-motriz, al hábito, a la rutina.

Según Tarde, es necesario entonces de entrada “separar con toda la nitidez posible el trabajo de la invención”³. Una vez se haya establecido esta distinción, se podrá ver, en el interior del trabajo económico como del trabajo intelectual como del trabajo artístico, en que proporciones la invención (producción) y el trabajo (reproducción), la creación y la imitación concurren a definir las diferentes actividades.

De esta manera, nosotros llegamos a una definición general del trabajo que Tarde contrae de esta manera: “El trabajo es entonces una forma de actividad intermediaria entre la rutina del autómatas y la innovación del genio”⁴.

Trabajo manual y trabajo intelectual, trabajo prescrito y trabajo real

Las distinciones operadas por Marx y las establecidas enseguida por los sociólogos y los psicólogos del trabajo no recortan las distinciones tardianas.

La doble naturaleza del trabajo, el hecho de ser a la vez trabajo abstracto y trabajo útil, implica un concepto de trabajo homogéneo, repetitivo, reproductor. El trabajo abstracto es una actividad sin frase, simple gasto abstracto, de tiempo homogéneo. El trabajo útil, concreto, es una actividad que se contenta con reproducir los valores de uso y no los inventa.

En cuanto a la oposición entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, esta no permite definir la fuerza-inventiva, pues es al interior de cada tipo de actividad que es necesario

¹- *Ibid.*, p. IX.

²- *Ibid.*, p. IX.

³- *PE*, I, p. 226.

⁴- *Ibid.*, p. 225.

distinguir entre creación y repetición. Cada actividad presenta, en grados diferentes, una serie de actos *repetitivos y habituarios* y una serie de actos que envuelven la “imaginación inventiva y descubridora”.

“La distinción del trabajo y de la invención no corresponde a la del trabajo manual y el trabajo mental. En el trabajo mental de un escolar que aprende sus lecciones, de un actor que estudia sus papeles, de un notario que redacta su acta conforme a los formularios, de un cajero de banco o del diario que mantiene sus escrituras en orden, no hay nada inventivo”¹.

Las categorías de trabajo prescrito y de trabajo real (conjunto de actividades coordinadas para hacer frente a eso que en el trabajo no podría obtenerse por la estricta ejecución de la organización prescrita) introducidas por la sociología del trabajo no recortan la distinción entre trabajo e invención. Tarde reconoce, *ante litteram*, que esta diferencia puede volver más o menos atractiva o más o menos fastidiosa una actividad, pero no podemos reducir la invención a la resolución de pequeños problemas planteados por la organización de la producción puesto que aquí no hay ningún “desconocido esencial”, ninguna verdadera novedad.

“A cada instante, el albañil que construye un muro de mampostería se pregunta como llenará el vacío que le aparece y busca una piedra propia para llenarlo; a cada instante, un escolar que hace un tema o una versión busca una expresión latina o francesa adaptada a su pensamiento. Pero aquí, no es lo nuevo lo buscado, es una meta mil veces alcanzada que fue proseguida por los precedentes empleados miles de veces”².

Ese trabajo real que llena los vacíos de la prescripción de la tarea es simplemente un hacer frente a algo que otros han inventado e impuesto y no puede, en ningún caso, satisfacer la inclinación a innovar de los hombres. Lo que los psicólogos y sociólogos del trabajo exaltan como expresión de la inventividad obrera, ha sido siempre, desde que las condiciones fueron reunidas, objeto de rechazo y de fuga de parte de los obreros, sino por ellos directamente, al menos por sus hijos. El empleo de la atención para “hacer frente a eso que no está ya dado en la organización prescrita del trabajo” es siempre y de todas maneras una mutilación de la fuerza-inventiva de los hombres.

Schumpeter llega a conclusiones semejantes, partiendo de la definición de empresario como voluntad de organizar y de ejecutar nuevas combinaciones, como potencia de agenciamiento. En todo trabajo “hay decisiones por tomar”, pero entre una actividad de reproducción y una actividad que crea lo nuevo, hay una diferencia de naturaleza y no de grado. Schumpeter hace entrar en el trabajo propiamente dicho, al mismo título, la actividad del empresario en la empresa y la del obrero. Desde el punto de vista de la creación no hay diferencias sustanciales. Un “aprendiz de zapatero no puede reparar zapatos sin tomar una decisión”, de la misma manera que un empresario no puede conducir una empresa sin resolver cuestiones más o menos importantes. Pero sus decisiones sólo son adaptaciones a una situación dada. El empresario (tanto como el obrero) “no decide en función de los medios de producción, ejecuta al contrario en orden a las circunstancias. No plantea fines propios, se los encuentra frente a él”³.

Según Schumpeter, hay una diferencia de naturaleza entre el trabajo y la innovación, de la que el concepto de trabajo real no da cuenta.

Gozo y pena en el trabajo

¹- *Ibid*, p. 229.

²- *ibid*, p. 224.

³- Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, París, Dalloz, 1999, p. 25. En español: “Teoría del desenvolvimiento económico. Una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico”. Fondo de Cultura Económica. México. 1963.

Aún al interior del trabajo industrial, es la fuerza-invencción y la cooperación quienes explican la dinámica económica pues ellas son las que pueden introducir el gozo.

En los trabajos que están acompañados de placer y no de pena, si se los examina de cerca, encontraremos que su encanto viene “del carácter en parte nuevo de los pequeños problemas que plantean y resuelven, variedad insignificante pero que basta para darle un pequeño aire a las invenciones minúsculas, a las pequeñas soluciones sucesivamente realizadas”. Pero, a pesar de ese placer, es necesario concluir que, en general, “cualquier trabajo es más o menos penoso y que cualquier invención es más o menos agradable”¹.

Schumpeter introduce a su vez una distinción entre gozo y pena en las razones que motivan la acción del empresario. Su conducta no es explicable ni por la psicología utilitarista, ni por la sed de enriquecimiento. “El gozo a fin de crear una forma económica nueva es un tercer grupo de móviles que se encuentra un poco por todas partes, pero que solamente aquí proporciona el principio de conducta. Puede haber un gozo simple en al actuar: 'el explotador puro y simple' que, penosamente, llega al final de su jornada de trabajo, mientras nuestro empresario, él, tiene un excedente de fuerza”².

Frente a los análisis tranquilizantes de los sociólogos y psicólogos del trabajo, preferimos las posibilidades que suscita el maquinismo, aún después de haber separado invención y repetición y de haber aniquilado cualquier variación, por el desarrollo de la fuerza nerviosa. Paradójicamente, nos parece que adhieren mejor a la realidad del trabajo que las categorías de los sociólogos y los economistas.

“En cuanto al obrero actual, último vestigio del artesano, está destinado a ser absorbido cada vez más, sea por el artista, sea por la máquina, salvo el obrero mecánico. El obrero mecánico es la máquina en acto”³.

El rechazo del trabajo, que hay que tomar literalmente, es decir el rechazo de la reducción del hombre a su memoria sensorio-motriz por encima de cualquier virtualidad, ha sido una consigna radical, porque ha interpretado esta voluntad de liberar la fuerza-invencción y el gozo de la cooperación. La aspiración de los hombres se vuelve irresistiblemente hacia la cooperación interpsicológica, intermental y, cuando esta aspiración es vejada, Tarde aconseja desarrollarla no por el cumplimiento del trabajo, al cual parecen remitir los sociólogos del trabajo real, sino por la asociación política y sindical. A las pequeñas satisfacciones del trabajo real, Tarde le opone el actuar en conjunto y el desarrollo de la cooperación simpática: “es por allí que entra el gozo en el alma del trabajador”⁴.

Los obreros no han atendido los consejos de Tarde para organizarse, pero los dirigentes del movimiento obrero habrían debido ver que se tendía no a la autogestión del trabajo, más bien era a la aspiración a la producción de conocimientos, condición indispensable de una cooperación superior.

La razón fundamental de esas ambigüedades reside en el hecho de que los socialistas, como los economistas, piensan que la división del trabajo es la que está en el origen de la productividad y del excedente; que solamente la organización científica del trabajo es capaz de hacer cooperar y socializar las potencias y las virtualidades de los hombres. Adam Smith está, según Tarde, en el origen de esta decapitación de la actividad. Haciendo de la división

¹- PE, I, p. 229.

²- Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, París, Dalloz, 1999, p. 136. En español: “Teoría del desenvolvimiento económico. Una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico”. Fondo de Cultura Económica. México. 1963.

³- PE, I, p. 270.

⁴- Gabriel Tarde, “Le rôle social de la joie”, *Revue bleue* nro. 2, enero 1903.

del trabajo “la gran causa, la fuente fecundante” de la producción, reduce la “invención -sin la cual no habría ni trabajo indiviso ni trabajo dividido- a un pequeño efecto, un marea derivada”¹.

Según Tarde, al contrario, “el acrecentamiento de la potencia del trabajo es debida no a la división del trabajo, sino a las invenciones mismas”, cualesquiera que pueda ser su causa.

La “especialización de las tareas no puede ser la causa principal de las invenciones”, ella “sólo es una de las condiciones que permiten a veces, más bien raramente, al espíritu inventivo, realizar algunos ligeros perfeccionamientos. En cuanto a las grandes y capitales ideas verdaderamente renovadoras, estas nacen del ocio y de la libertad de espíritu, no del trabajo y de la coacción de un espíritu sometido a una sola y única ocupación”².

El trabajo social, intelectual o intercerebral

Si el trabajo industrial tiende hacia el autómatas, el trabajo social o interpsicológico tiende hacia otro polo del espectro de las actividades tardianas: el genio. Todavía se trata del trabajo, de la memoria y de la atención. Se trata siempre de las mismas fuerzas que actúan (creencias, deseo y sentir puro) pero con otro grado de indeterminación y de elección, de virtualidad respecto del autómatas. Es siempre el asunto de la transformación de la fuerza activa de la invención en la fuerza pasiva del hábito, mediando la potencia de la imitación, y es aquí cuando las rutinas constituyen los conocimientos, las pasiones, la belleza, y no simples movimientos automáticos o reflejos como en el caso de los hábitos de la memoria sensorio-motriz. Si nos desplazamos hacia el autómatas, el trabajo cerebral se confunde con la memoria sensorio-motriz, pero si nos desplazamos hacia el genio, el trabajo cerebral se muestra como memoria intelectual, cooperación virtual de los cerebros.

Tarde hace del *trabajo cerebral* la forma general de la actividad que se materializa gracias a su capacidad de transformar el trabajo del autómatas, la acción sensorio-motriz, al subordinársela.

“El trabajo muscular del hombre terminará, es verdad, aún para las construcciones de las máquinas, por ser casi aniquilado; pero el trabajo *nervioso y cerebral* se volverá más intenso, más complicado y más diferenciado. Subsistirán siempre dos grandes categorías de trabajo: 1. la dirección humana de las fuerzas animales, vegetales y físico-químicas³; 2. la dirección humana de los directores humanos de esas fuerzas. Subsistirá la dualidad de los oficios manuales y de las carreras liberales, pero con la diferencia de que, no menos que la dirección de los hombres, la dirección de las fuerzas naturales será una dispensa continua de *inteligencia*, un *ejercicio espiritual*. La fuerza manual, en los oficios llamados manuales, jugará un papel secundario, análogo al esfuerzo muscular necesario para escribir en las profesiones liberales”⁴.

A diferencia del trabajo industrial que actúa principalmente sobre las fuerzas físicas o químicas, el trabajo intercerebral actúa principalmente sobre las fuerzas psicológicas por la capacidad de *imprimir* y recibir la *impresión* de los deseos y las creencias de los otros espíritus. El trabajo social es una actividad *relacional*, de la cual la modalidad general de acción está dada por la constitución de la opinión pública (y la acción mediática) y entonces los productos son los gustos, las opiniones, los comportamientos. Tarde, sustituyendo una *psicología del espíritu* por una *psicología de las afecciones del espíritu*, hace emerger la

¹.- PE, I, p. 228.

².- *Ibid.*, p. 228.

³.- Tarde ve actuar las fuerzas infinitesimales al interior de las fuerzas químicas, físicas y animales. Su descripción remite a la actividad de la biología molecular y a la genética.

⁴.- *Ibid.*, II, p. 256-257. Subrayado por mí.

potencia productiva de la cooperación entre cerebros. Desde ese punto de vista, la psicología de las afecciones, la psicología cerebral, es la economía misma.

Siendo el alma una combinación de creencias, deseos y sensaciones, hay tres grandes tipos de acciones inter-espirituales: “impresionar, convencer, decidir”. Podemos definir los trabajos cerebrales según las modalidades por las cuales actúan sobre las *voluntades*, sobre las *inteligencias* o sobre las *sensibilidades*.

“Los oficios en los que se *dirige*, se comunica su querer a querientes dóciles a sus semejantes (ejercito, magistratura, administración pública); los oficios en los que se *enseña*, en los que se comunica su pensamiento por una especie de electrización espiritual en el espíritu del prójimo (clérigo, profesores, oradores, grandes publicistas); los oficios, quiero decir las artes en las que se emite, en las que se hace vibrar las sensibilidades extrañas al unísono de su propia sensibilidad (poetas, literatos, artistas)”¹.

Después de haber captado las continuidades entre trabajo y acción, es necesario ahora subrayar las diferencias, puesto que la acción de un espíritu sobre otro espíritu es un “acontecimiento aparte, que se destaca vivamente del conjunto de sus contactos con el resto del universo”². El hecho de que se pase por variaciones infinitas o infinitesimales del autómatas al genio, definidas por diferencias de grado, no impide establecer diferencias de naturaleza.

La diferencia entre el trabajo de transformación industrial y el trabajo social o intercerebral se mantiene por el hecho de que la invención y la imitación, presente ya en el trabajo industrial, enfrentan ahora, en el trabajo social, la producción de afecciones entre cerebros, la producción de relaciones inter-espirituales que envuelven la voluntad, la inteligencia y la sensibilidad.

¿Cuáles son los objetos verdaderos, los productos de la acción inter-espiritual? La *rigidez de convicción* (creencias) y la *duración de las pasiones* (deseos) con los cuales se quiere “vencer, transformar, erradicar” otras convicciones y otras pasiones. Y ¿cuál es la *materia prima* de la que están hechas esas convicciones y esas pasiones, que los trabajadores intelectuales utilizan como los trabajadores industriales manipulan el hierro, el carbón, etc.? Esta materia prima es el *hábito*, es decir las instituciones, las opiniones, los gustos, los usos, los saberes que, nacidos del cerebro de un inventor, se han constituido en rutinas por la imitación y la repetición. Hábitos e instituciones que es necesario constituir o hábitos e instituciones que hay que descomponer, para formar otras.

“Pero podemos ver, si queremos, el equivalente de una materia primera en la dura roca de los prejuicios, de las instituciones antiguas, de los usos arraigados, que el sabio y el filósofo trabajan para reformar, o que el político explota, o el jurista consagra. En cuanto al hábito del ojo, del oído, del gusto que el artista respeta, sobre los cuales se apoya para hacer aceptar sus innovaciones, recuerdan menos la piedra que talla el albañil que el suelo sobre el cual se construye la casa”³.

¿Cuáles son las fuerzas que es necesario movilizar en el trabajo inter-cerebral? La *atención* y la *memoria*, como fuerzas de creación y de constitución de los hábitos. Las modalidades de acción del trabajo cerebral se pueden volver a llevar a la lógica de la diferencia y de la repetición, lo cual es particularmente visible en la actividad mediática que actúa sobre los hábitos, los gustos y las opiniones por modalidades temporales, antes de actuar por el sentido y el contenido.

¹.- *Ibid*, p. 248. Marx también toma en cuenta los trabajos intelectuales e “inmateriales” (las prostitutas, los actores, los docentes), pero siempre son pensados desde el punto de vista del trabajo “productivo”, que es siempre productivo de capital.

².- *LLS*, p. 55.

³.- *PE*, I, p. 257.

El trabajo cerebral no se limita a la “manipulación de símbolos” o a la producción lingüística, como se afirma un poco rápidamente hoy en día para definir las nuevas condiciones del trabajo intelectual. Esto último implica, de una parte, la movilización de las fuerzas preindividuales, subrepresentativas y, de otra parte, la movilización de fuerzas del tiempo. Así el objeto de la actividad cerebral no está constituido exclusivamente por las facultades cognitivas, las opiniones o las facultades del lenguaje sino, más profundamente, por la *atención* que constituye la *fuerza intensiva* de la actividad del cerebro y los *elementos afectivos* que constituyen el fondo del alma humana. La formación de los comportamientos y de los hábitos, de las competencias y de los saberes debe movilizar de entrada las fuerzas intensivas y preindividuales de la memoria y del cuerpo para transformar los prejuicios, las opiniones, los gustos, las pasiones, los saberes.

“En la industria de transformación, el obstáculo proviene sea de las afinidades químicas, sea de las cohesiones físicas, sea de las fuerzas motrices u otras. En el trabajo de acción inter-espiritual, el obstáculo resulta *primero* de la inatención de aquellos a quienes se dirige y que trata de afectar; después de las ideas y los deseos, de los sentimientos por desarraigar en ellos, como contrarios a la meta que se persigue, es decir a las acciones espirituales opuestas que han sido ejercidas por otros bajo la forma de costumbres antiguas y de modos nuevos o de caprichos individuales”¹.

El trabajador intelectual, antes de actuar sobre las ideas o los sentimientos, y para que esta acción sea eficaz, debe entonces ejercer una “fuerza de adhesión mental” para actuar sobre la *atención* y los hábitos inscritos en el cuerpo. Para actuar sobre la consciencia, es necesario de entrada actuar en profundidad sobre el cuerpo. Primero el cuerpo, el resto vendrá luego, según el grito de guerra de Nietzsche.

La herramienta del trabajo inter-cerebral: de lo impreso a Internet

La ontología tardiana de la acción a distancia de los cerebros reunidos y empalmados es absolutamente adecuada para la elaboración de una teoría de los medios. El trabajo cerebral es también un trabajo mediático que utiliza dispositivos tecnológicos específicos, para la materialización y desarrollo de las fuerzas de afección de la relación intercerebral.

La herramienta de los trabajos industriales responde a las necesidades en las cuales domina el carácter orgánico, diferenciándose radicalmente de la herramienta de los trabajos intercerebrales que responden a las necesidades en las que domina el carácter social, interpsicológico. La herramienta mecánica puede considerarse como una prolongación de nuestras manos, la herramienta intercerebral como una exteriorización de medios de expresión de nuestras afecciones.

“Las grandes, las verdaderas herramientas de las que hace uso el trabajador intelectual, máquina de impresión, litografía, fotografía, fotograbado, telegrafía, etc. son la prolongación y el crecimiento gradual, vuelto inmenso: 1. de sus órganos de expresión, de su fisionomía, de sus gestos, y, ante todo, de su voz articulada, con la cual expresa sus pensamientos, sus voluntades, sus emociones; 2. de nuestros sentidos, en efecto, prodigiosamente desarrollados por el microscopio y el telescopio, por el termómetro, además de otros instrumentos científicos”².

La socialización de la relación intercerebral, la relación que la potencia de la fuerza afectiva, cognitiva y judicial de la memoria mantiene con las máquinas, no puede ser descrita extendiendo la lógica de la división del trabajo a la producción de conocimientos,

¹.- *Ibid*, p. 260.

².- *Ibid*, p. 258.

como los economistas y los marxistas tienden a hacerlo. Hay una evolución específica de los dispositivos tecnológicos y de los dispositivos sociales en los cuales la memoria, las relaciones intercerebrales, los afectos, las creencias, los deseos y sus incorporaciones se desarrollan según modalidades que no están contenidas en la relación capital/trabajo.

La invención y la difusión de lo impreso, de la fotografía, de la prensa, del telégrafo, del teléfono multiplican, según una intuición tardiana, las formas de afección a distancia de las fuerzas psicológicas, que se extienden con la invención y difusión del cine, la radio, la televisión y del computador y su conexión en red.

Las formas de cooperación (los públicos) y de coordinación (opinión pública, comunidades de sabios, agenciamientos colectivos de comunicación, etc.) son específicas y no reducibles a la cooperación y coordinación de los trabajadores. La economía política y el marxismo se encuentran por completo desprovistos en cuanto a la producción de hábitos (comportamientos, gustos, opiniones, etc.) y de instituciones convertidas en el paradigma de la economía.

En general, el trabajo social podría definirse como un proceso de producción de subjetividad, como la capacidad de plegar el encuentro de las fuerzas psicológicas según los ritornos específicos, que utiliza la materia prima, las herramientas y la fuerza-inventiva del trabajo intracerebral e intercerebral descritos por Tarde.

La *psicología económica* nos indica el verdadero juego económico-político de las sociedades modernas: la captura o la liberación de la atención, es decir la captura o la liberación de la fuerza-inventiva y de la cooperación entre cerebros.

Máquinas y trabajo vivo, orgánico e inorgánico

Tarde descubre un peligro de antropomorfismo en la manera como conciben la subjetividad los economistas y los socialistas. Cavar una fosa entre el trabajo vivo de una parte, y “los trabajos de la planta, del animal, o las novedades de las máquinas tomadas en su conjunto de otra parte, es poco conforme con la naturaleza de las cosas”¹.

Evidentemente, esta crítica se dirige, sin nombrarlo, a Marx. Pero lo que nos interesa en esta polémica es la concepción del trabajo obrero que desarrolla Tarde. En lugar de separar el trabajo vivo del trabajo muerto, oposición *lógica* según la cual lo uno es, de acuerdo con la más clásica tradición hegeliana, todo lo que lo otro no es, Tarde define la cooperación productiva por el agenciamiento de las *máquinas internas* y de las *máquinas externas*, distribuyendo lo vivo y lo muerto, lo humano y lo inhumano, en el interior de cada máquina.

En la actividad del obrero encontramos, estrictamente agenciadas, actividad muscular (dirigida por la memoria sensorio-motriz), actividad nerviosa (dirigida por la atención) y su funcionamiento dictado por el aprendizaje. La unión y empalme de esas actividades constituye una máquina interna.

“El obrero que ha adquirido un talento por aprendizaje hace jugar, lo sabemos, una máquina interior y, en ese acto complejo que se llama confusamente su trabajo hay que distinguir el gasto del esfuerzo muscular y la atención requerida para hacer funcionar esta máquina interna y el funcionamiento mismo de aquella [...] que existe en virtud de un verdadero don social, por el aprendizaje y el ejemplo”².

La actividad del obrero no está definida por el idealismo de una subjetividad que se opone a la objetividad del instrumento y de la materia sino, según una ontología muy

¹.- *Ibid*, p. 272.

².- *Ibid*, I, p. 355.

distinta, por el agenciamiento de invenciones y de reproducciones, de fuerzas creativas y de automatismos, de fuerzas individuales y de fuerzas sociales. El trabajo vivo y el trabajo muerto son comprendidos, entonces, como una composición de fuerzas. La máquina interna y la máquina externa se definen respecto de la actividad de individuación de la memoria en la cual tienen su origen común.

Desde este punto de vista, ¿la máquina externa con la cual trabaja el obrero, es del trabajo muerto? Tarde la compara con un ser vivo. El hombre, antes de saber hacer máquinas, se adueña de “máquinas ya hechas” que son los “tipos vivientes”.

¿Cómo comprender esta definición de la máquina como ser viviente? Según la ontología de Tarde, podemos considerar la máquina como una sociedad, es decir un conjunto de fuerzas jerárquicas según una relación dominante. Siendo la máquina, como cualquier ser vivo, una composición de elementos, su relación contiene a la vez una dinámica propia y una virtualidad específica. Hay algo vivo en las máquinas, que no podemos llamar alma, pero que es, al menos, su imitación fraudulenta. ¿La máquina haría parte del psicomorfismo generalizado del cual Tarde se reclama? La máquina no es trabajo muerto por otra razón. Ella es repetición, movimiento periódico, bosquejo a partir del cual se despliega la invención.

“No es solamente por su fecundidad al reproducirse indefinidamente, por lo que las máquinas semejan a las especies vivientes. Es por el modo de su funcionamiento, por esta serie periódica de movimientos que vuelven a su punto de partida para recomenzar de nuevo a girar en ese ciclo. Por ese carácter rítmico, que es tan notorio cuando se entra en una fábrica, esas *'imitaciones fraudulentas de seres animados'* [...] recuerdan las pulsaciones, los jadeos, los espasmos de los animales, sólo que con una precisión y una acentuación extraordinarias que nos transportan a un *reino nuevo*, a una fauna fantástica liberada de cualquier necesidad de reposo o de sueño, insensible tanto al dolor como a la piedad, infatigable”¹.

Creatividad y repetición, actividad y pasividad se agencian en cada máquina en lugar de oponerse según la lógica dialéctica del sujeto y del objeto. Hay automatismos en el hombre (hábitos), así como hay virtualidades en las máquinas. Privada de esos automatismos (internos y externos), la memoria no sería nada distinto a un reflejo. Privada de su “alma”, una máquina nunca podría funcionar. Tarde nos invita así a leer de modo distinto el maquinismo de las sociedades modernas. “Resulta que, si un ser viviente es una sociedad, con mayor razón un ser mecánico debe serlo también, puesto que el progreso en nuestras sociedades consiste en mecanizarse”².

Entre los textos de Tarde, es en *Monadologie et Sociologie* donde encontramos la crítica más radical al antropomorfismo presupuesto en la categoría de trabajo vivo. Según Tarde, la ciencia derriba continuamente las “barreras de otros tiempos” entre el “mundo viviente y el mundo inorgánico”. El abismo entre la naturaleza de los seres inorgánicos y la naturaleza de los seres vivientes no es “infranqueable”.

Multiplicidad e invención

Tarde hace de la invención la fuente de la riqueza y más generalmente el principio activo de la dinámica social distinguiéndola del trabajo. Pero ¿qué es una invención y por qué es sinónimo de cooperación?

¹.- *Ibid*, II, p. 258.

².- *MS*, p. 60.

La invención es el producto del encuentro de flujos de deseos y de creencias que se deslizan sobre el cuerpo sin órganos del cerebro colectivo.

Una invención es un “cruzamiento afortunado de imitaciones diferentes en un cerebro, es decir una idea ingeniosa consistente en establecer un lazo de medio a fin entre dos invenciones anteriores [...] que en adelante se presentarán ligadas conjuntamente y se darán, por esta ligazón, un impulso nuevo”¹.

Tarde utiliza los conceptos de hibridación, interferencia, alianza, combinación, para significar que la acción de inventar no es una creación *ex nihilo*, sino siempre una coproducción, una coadaptación de flujos imitativos. La invención es una fuerza de unión y de disyunción, una potencia de agenciamiento, como lo hemos subrayado frecuentemente.

“Pero lo que hay que explicar es la naturaleza de esta combinación. Primero, esta síntesis supone un análisis previo, una abstracción que ha disociado los elementos de las antiguas invenciones y ha entrevisto la posibilidad de nuevas asociaciones. Y esta disociación, como esta asociación, se opera por una necesidad intensa de finalidad o de lógica, según que se trate de una invención práctica o teórica”².

La invención es siempre un encuentro y una colaboración entre una multiplicidad de flujos imitativos (ideas, hábitos, comportamientos, percepciones, sensaciones), aún cuando tiene lugar en un cerebro individual. La invención es, en el fondo, una cooperación, una asociación entre flujos de creencias y de deseos que ella agencia de una nueva manera. La invención-asociación es así una fuerza *constitutiva* pues, combinando, agenciando, hace que *se reencuentren* fuerzas que van a expresar una *nueva potencia*, una *nueva composición*, haciendo emerger, y entonces volviendo actuales fuerzas que eran solamente virtuales.

Tarde seguramente habría podido compartir la visión schumpeteriana de la dinámica del desarrollo capitalista fundada sobre la fuerza de destrucción creadora de la invención “de un producto, de una técnica, de una fuente de abastecimiento, de un nuevo tipo de organización”. Habría podido compartir la concepción de una modalidad de concurrencia que no se apoya sobre una “superioridad decisiva desde el punto de vista de los costos” y que, al contrario, “acomete, no solo los márgenes de beneficio y los productos marginales de las firmas existentes, sino también sus fundamentos y su misma existencia”³. Pero habría estado, al contrario, en desacuerdo sobre el hecho de limitar esta capacidad de innovar exclusivamente al empresario.

De una parte, la invención y la asociación son el resultado de la cooperación de una multiplicidad de fuerzas. De otra parte, no es necesario concederle una “gran parte a la imaginación genial en la invención”, puesto que se trata “esencialmente de ideas ordinarias”⁴. Tarde invita a las ciencias sociales a “descender de las alturas quiméricas de causas grandiosas y vagas a las infinitesimales acciones reales y precisas”⁵.

Es por esta razón que la ruptura del equilibrio no puede reservarse exclusivamente a la figura del empresario a la cual remite Schumpeter, o en palabras de Tarde, a la “decisión individual y la energía contagiosa del jefe o del general”, es decir “al idealismo vago [...] y

¹- *Ibid*, p. 379.

²- *Ibid*. II, p. 239.

³- Joseph Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, París, Payot, 1984, p. 118. En español: Capitalismo, socialismo y democracia, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946.

⁴- *LGS*, p. 275. En las *pequeñas invenciones* tardianas se escucha el eco de las “pequeñas percepciones” de la filosofía de Leibniz, en la cual se inspira directamente. Y siempre es en Leibniz que Tarde se inspira para pensar su “composición” bajo la forma de la “integración”, operación que tenemos que comprender como en el cálculo infinitesimal, más bien que a través de un proceso de “abstracción” como en el marxismo, o que a través de la formación “trascendental” de las entidades colectivas como en la sociología durkheimiana.

⁵- *LGS*, p. 118.

al individualismo banal que consiste en explicar las transformaciones sociales por el capricho de algunos grandes hombres”¹. Al contrario, la invención tardiana no es la obra de grandes hombres y no está representada exclusivamente por las grandes ideas, mas bien es el resultado de una colaboración y de una cooperación de una multitud de agentes a la vez *sociales e infinitesimales* y de sus ideas “raramente gloriosas, en general anónimas”, “frecuentemente aparecidas en pequeños hombres, y pequeñas ideas, de infinitesimales innovaciones aportadas por cada uno a la obra común”².

Irónico y cortante, a la vez, Tarde afirma haber sido decepcionado por la filosofía de la historia porque no es suficientemente idealista, o lo es mal. “No hay una sola idea o un pequeño número de ideas, situadas en el aire, que muevan al mundo; son miles y miles que luchan por la gloria de haber dirigido. Esas ideas que agitan al mundo son las ideas mismas de los actores: cada uno de ellos ha batallado por hacer triunfar la suya, sueño de reorganización local, nacional o internacional, que se desarrolla realizándose y que, aún sucumbiendo, se amplifica por todas partes”³.

De la misma manera en cada individuo en su “pequeña invención consciente o inconsciente” que añade a la memoria social, hay también su rayo imitativo, más o menos extendido, “que basta para prolongar su hallazgo más allá de su existencia efímera”⁴.

Es igualmente por “minúsculas creaciones de expresiones imaginadas” que la lengua se transforma y que esta última, “por ser de ordinario anónima, no es menos una iniciativa personal imitada cada vez más”⁵. Igualmente, nuestras ciencias han comenzado por ser un “polvo de pequeños descubrimientos esparcidos y sin ligazón que se han reagrupado - agrupamiento que ha sido cada uno en sí mismo un descubrimiento- en pequeñas teorías, fusionadas más tarde en teorías más bastas, confirmadas por una multitud de otros descubrimientos, en fin enlazados potentemente por los arcos de hipótesis lanzadas sobre ellos, que son altas invenciones del espíritu unitario”⁶.

La aparición del genio, a quien Tarde reserva, a pesar de lo que acabamos de decir, un lugar importante en la actualización de las invenciones, debe ser comprendida en el interior de esta dinámica de la multiplicidad a la vez social e infinitesimal, para no reducirla al individualismo banal y vago de las teorías neo-clásicas o schumpeterianas de la innovación. La invención se engendra por la “colaboración natural o accidental” de muchas consciencias en movimiento, es decir que ella es la obra, según Tarde, de una *multiconsciencia*. Todo opera primitivamente por multiconsciencia y solamente por la invención puede manifestarse a través de una *uniconsciencia*.

“Pues, frecuentemente llega un momento en que ese trabajo comienza y termina completamente en un mismo espíritu, de donde nace una invención perfecta, como el teléfono [...], surgiendo un día, *ex abrupto*”⁷.

La multiplicidad, la heterogeneidad y la independencia de las consciencias están en la obra misma del genio, pues lo que Tarde llama uniconsciencia es en realidad un *agregado*,

¹.- *LI*, p. 2.

².- *LIS*, p. 148.

³.- *Ibid*, p. 148.

⁴.- *Ibid*, p. 127.

⁵.- *Ibid*, p. 126.

⁶.- *Ibid*, p. 143.

⁷.- *LGS*, p. 201. Cuando Tarde polemiza con los socialistas y su teoría “nivelada” que desconoce el agenciamiento de la diferencia y de la repetición, él corta la relación entre *multiconsciencia* y *uniconsciencia*, haciendo de esta última el origen de la invención, que se manifiesta en la acción del “burgués” en la modernidad y del “hombre libre” en las sociedades aristocráticas. Desaparecen las pequeñas invenciones, y la ciencia y la técnica, las invenciones, son obra del genio, del individualismo banal, que él critica por todas partes.

un *adaptat*¹ de una *infinidad de almas*. A la multiplicidad social le corresponde una multiplicidad de las fuerzas y de las consciencias infinitesimales en el cerebro individual.

“Cuando el yo se absorbe en una meta, es raro que el sub-yo, eso que se llama abusivamente el inconsciente, no participe en esta obsesión, no conspire con nuestra consciencia, no colabore con nuestro trabajo mental [...] sin la actividad de este enjambre interior, de esta muchedumbre de pequeñas consciencias (quizá) auxiliares y sirvientes de la nuestra, no se puede explicar, a decir verdad, ni un solo fenómeno de la vida intelectual más ordinaria, una sola asociación de ideas que renace a propósito de algo, rememoradas en el momento querido como por un bibliotecario invisible e infinitamente diligente”².

El genio es, como cada individuo histórico, “una humanidad nueva en proyecto” por entero en él, del que la afirmación consiste en la actualización de “este universal fragmentario” que lleva en sí.

Tarde encuentra en la definición de la invención como conspiración de una *muchedumbre de pequeñas consciencias* otra diferencia con el trabajo, pues en este último no entra ninguna colaboración “notable del inconsciente” (es decir ninguna colaboración con las fuerzas pre-individuales, pre-lingüísticas, virtuales). Para Tarde, en efecto, nada es menos científico que la separación absoluta entre lo voluntario y lo involuntario, entre la consciencia y el inconsciente, entre la lógica y lo ilógico. A la multiplicidad de las consciencias, hace eco la multiplicidad de las lógicas que funcionan en el trabajo de la invención, que se hace por una “deductiva caprichosa y lógica a la vez”.

“Pero es muy raro que sólo haya una lógica en acción en un cerebro y, con mayor razón, en una sociedad, gran cerebro colectivo e inmensamente comprensivo. Las más diversas deducciones, las más contradictorias entre ellas, avanzan en zigzag, se cruzan, se desvían, se confunden a veces, luego se separan de nuevo”³.

Estamos lejos de la dialéctica marxiana capital/trabajo, pero también lejos de la microfísica foucaultiana que es, de todos modos, una relación estratégica encerrada en la lógica del poder. Estamos inmersos en una microfísica de la invención y de la creación, en la cual las mónadas sociales y las mónadas cerebrales crean e imitan en el interior del cerebro colectivo y del cerebro individual.

Si la invención no puede reducirse al individualismo banal y vago de los economistas, igualmente no puede reducirse exclusivamente a la acción holista de lo social o de la historia. En esta teoría de la creación como alianza, combinación, interferencia, la invención implica una dimensión suplementaria a la acción colectiva de lo social. Pues, si la invención es siempre una colaboración, una cooperación, ella es al mismo tiempo una *acción* que *suspende* en el individuo y en la sociedad lo que hay de *constituido*, de *individuado*, de habitual. La invención es un proceso de creación de la diferencia que pone en juego, cada vez, al ser y su individuación. Toda invención es, para Tarde, ruptura de las normas, de las reglas, de los hábitos que definen al individuo y la sociedad. ¿Cómo podría ser de otro modo? La invención es un acto que coloca a quien lo cumple fuera del tiempo histórico y en la temporalidad del acontecimiento; que requiere del individuo el “franqueamiento parcial” de la sociedad, el “desgarramiento momentáneo del tejido de las mutuas ilusiones sociales, del velo de las influencias intermentales”⁴.

¹.- *Adaptat* es un neologismo que introduce Tarde para sustantivar la función de adaptación. Los elementos que se adaptan dan lugar a un *adaptat*. (Nota del autor para la edición en español).

².- *PE*.

³.- *Ibid*, II, p. 243.

⁴.- *Ibid*, I, p. 49.

La invención se produce, en efecto, en una dimensión anhistórica, como diría Nietzsche, escapando momentáneamente a la “cadena de la imitación” y colocando al inventor frente al afuera universal¹

La dinámica endógena de la invención

La dinámica de la propagación de la invención, en las condiciones de la modernidad, presenta características específicas que no se reducen a la simple ampliación progresiva bajo el impulso de la difusión imitativa. Una imitación no tiende solamente a propagarse al infinito sino tiende también “a complicarse y a crecer adaptándose a otra invención”, que culminará en una nueva invención, y así sucesivamente. Tarde llama a esta difusión progreso intrínseco, para distinguirla de la difusión simplemente imitativa. Hay un “entrelazamiento continuo de dos progresiones”: la primera es la de la “difusión en extensión”, de la progresión imitativa uniformizante, y la segunda es progresión “inventiva y sistematizante”. Ellas “marchan de frente y son inseparables”. La progresión de la invención es a la vez origen de una nueva invención. Esta dinámica recuerda la que intenta describir hoy en día la teoría del crecimiento endógeno. Pero el crecimiento endógeno es el de las fuerzas psicológicas y no exclusivamente de las fuerzas económicas.

De esta descripción del proceso de creación, se pueden sacar conclusiones sensiblemente diferentes de las de Schumpeter sobre las causas de desaparición de la función de empresario. La desaparición de esta última no es el resultado, como lo cree la teoría de la evolución económica, del proceso de racionalización que reduce la innovación a una rutina integrándola así a la lógica del *big business*. No es obra de un “*team* de especialistas”, produciendo según “modalidades previsibles y controlables”. La desaparición de la función de empresario es la consecuencia directa de la dimensión infinita e infinitesimal de la fuerza-inventiva. La invención se libera de la empresa, de la organización capitalista del trabajo y se despliega según su propia lógica.

Los límites de la concepción schumpeteriana no consisten ni en la concepción carismática de la conducta del empresario, ni en los ecos nietzscheanos que ciertos críticos descubren en la subjetividad del tipo empresario-neural, sino en el hecho de que la singularidad del acto de innovación está reservado al individualismo banal y vago representado por la minoría de los empresarios. La función del empresario desaparece bajo la forma descrita por la teoría de la evolución económica porque, desde su origen, la función de creación es explicable solamente por la acción de la multiplicidad. La historia de la evolución económica schumpeteriana es la de la reducción y de la captura de la fuerza-inventiva por el capitalismo bajo la forma del empresario. Su desaparición corresponde a su socialización, como nos lo muestra el post-fordismo en las nuevas figuras del empresario, hibridación de acción reproductiva y de creación, bajo el primado de esta última.

Platón entre patentes y copyright

La República de Platón puede leerse como una reflexión sobre la dinámica de la invención y de la imitación y sobre los instrumentos y las instituciones necesarias para la

¹.- Esta definición nos recuerda el “pensamiento del afuera” foucaultiano. “Rompiendo por unos instantes la cadena de la imitación, y poniéndose frente a frente con la naturaleza, con el afuera universal, representado, reflejado, elaborado en mitos o en conocimientos, en ritos o en procedimientos industriales”. *TP*, p. 36-37. La imitación es la que está sometida a las leyes propiamente dichas, mientras que la invención escapa a cualquier regla, pues es ella la que impone nuevas leyes y nuevas reglas.

imposición y el control de la distribución de las maneras de hacer y de actuar a través de la producción de conocimientos.

En Tarde, el espectro de las maneras de hacer y de las maneras de actuar se extiende del trabajo del autómatas al del artista, pasando por el trabajo industrial, mientras que en Platón se extiende del trabajo de quienes producen e intercambian (los agricultores, los artesanos y los comerciantes) a los filósofos (practicantes del conocimiento y con este título gobernantes), pasando por los artistas. Pero tanto en uno como en el otro, el orden productivo no está asegurado por la dinámica autoreferencial de la economía. En Platón, de la misma manera que en Tarde, el orden político y el orden económico remiten al problema del gobierno (selección) de las almas, que consiste en la constitución y el enraizamiento de los hábitos por la invención y la imitación. Pero con la diferencia fundamental entre la época moderna y la Grecia antigua: la división entre *scholè* (ocupaciones serviles) y *ascholè* (ocios), la separación entre la dimensión pública, donde se ejerce la virtud, y la dimensión privada, donde domina la obligación y la necesidad, ya no funciona.

La República de Platón puede ayudarnos a comprender por qué los nuevos amos concentran sus esfuerzos estratégicos sobre las patentes (control de la invención) y sobre el copyright (control de la imitación).

El modelo político de regulación de la ciudad platónica está construido alrededor de la relación entre invención e imitación. El problema de la invención está, de cierta manera, resuelto de entrada, pues es Dios quien asegura la creación de los modelos que los hombres deben copiar y es él quien detenta así, verdadera multinacional del conocimiento, el monopolio de todas las patentes. Hay que señalar que Platón tiene entonces un problema menos con respecto a los amos de la economía contemporánea. Él puede entonces concentrarse sobre la potencia de la imitación.

El principal papel de la imitación en la constitución de las relaciones políticas y sociales deriva del hecho de que es la “fuente primera de la socialidad”. Por esta afirmación, Tarde renueva el diálogo con las categorías y un debate premodernos, que han llegado hasta el Smith de la *Teoría de los sentimientos morales*. Aún la lengua, por la cual Aristóteles distingue al hombre de los otros vivientes, supone esta forma de acción y de transmisión *sui generis*. La imitación es una forma de relación social más originaria que el lenguaje pues sin la acción de la facultad de copiar, el aprendizaje y su difusión serían inexplicables. Siempre según Aristóteles, el hombre es el animal más mimético y solamente cuando practica la mimesis, utilizando esta fuerza pre-lingüística, adquiere sus primeros conocimientos.

Pero en *La República*, Platón afirma solemnemente que los “guardianes no cultivaron la imitación”¹. ¿Por qué Platón desconfía del hombre mimético? ¿Por qué quiere estrictamente controlar y reglamentar esta fuente pre-lingüística de la socialidad?

De las tres artes que son necesarias a la vida de la república, el arte del uso, el arte de la fabricación y el arte de la imitación, es ese último quien presenta los más grandes peligros y el que es necesario controlar y limitar estrictamente. Según la división del trabajo que rige la república de Platón, cada uno debe “practicar convenientemente un oficio, pero sólo uno”. “Es una cosa particular en nuestro Estado, que el zapatero es zapatero y no piloto al mismo tiempo que zapatero, el labrador, labrador, y no juez al mismo tiempo que labrador, el hombre de guerra, hombre de guerra y no comerciante al mismo tiempo que hombre de guerra, y así para todos”².

¹.- Platón, *La République*, Tomo IV, libros I-III, 394 e, París, Les Belles Lettres, 1989. En español: La república o el estado, Edaf, Madrid, 1962.

².- *Id.*, 397 e.

Según Platón, es necesario desconfiar de la imitación porque ella tiene el poder de transgredir y de romper la división social del trabajo fundada sobre el ejercicio de un solo oficio, condición fundamental de la distinción y de la separación de los ordenes. La imitación es una fuerza social temible pues, tiene el poder de constituir todo tipo de comportamientos. A través del arte de copiar, a través de la repetición, cualquier acción “vuelve al hábito y se convierte en una segunda naturaleza, que cambia el cuerpo, la voz y el espíritu”¹.

La imitación es la facultad del “hombre doble” o del hombre múltiple², porque, a través de ella, él puede “tomar todas las formas”³. La desconfianza de la república hacía el artista (sofista e impostor por excelencia) encuentra su razón de ser en la *potencia múltiple* de la imitación y la fuerza de constitución de los hábitos. El artista puede imitar todo y así “darle forma a todos los vivientes, a todos los objetos, pero también a la naturaleza, los dioses, el cielo y lo que hay bajo la tierra”.

Para Platón, sólo hay una buena manera de imitar, es la que permite reproducir las funciones de cada orden y es la única que puede autorizar la república. Es necesario entonces que los guardianes de esta última impidan el despliegue de la potencia de la imitación y limiten su ejercicio a la reproducción separada de los ordenes. Los guardianes imitaron el “coraje, la temperancia, la santidad, la generosidad del hombre libre”, pero no imitaron “ni a los esclavos en sus acciones serviles ni a los herreros y a los otros artesanos”. Y esta estricta limitación de la imitación vale, como afirma Tarde, en los dos sentidos. Las leyes aristocráticas “tienen por meta impedir a los plebeyos el imitar a los patriarcas, a los pecheros imitar a los gentilhombres”⁴.

El artista, poeta o pintor, no se limita como el carpintero a copiar; no se limita a comprar (o alquilar) una licencia o una franquicia divina. El artista, como un “espejo que refleja”, puede copiar todo y entonces reproducirlo. La imitación del zapatero o del carpintero, en su trabajo de reproducción, está estrictamente subordinado al uso y a la fabricación, mientras que la imitación del poeta y del pintor enfrenta la imitación por sí misma. Poder del falsario pues, según Platón, no manipulan más que apariencias, dan la ilusión de ser el mismo Dios, es decir dan la ilusión de ser capaz de inventar. El carpintero y el zapatero copian, casi como sus hermanos fordistas, el modelo reproduciéndolo en serie. Pero el artista, como Dios, no trabaja en serie, lo cual a Platón no le gusta para nada, porque de esta manera el artista pone en discusión el origen divino de los modelos y el monopolio de las patentes.

La imitación amenaza entonces con desbordar continuamente la división social del trabajo. Para Platón, la corrupción del estado no se explica por el exceso de lujo, sino por el exceso de imitación. La facultad de copiar es una facultad social de la cual están dotados todos los hombres, mientras que el lujo está reservado solamente a quienes tienen los medios. El contagio de la imitación es más peligroso que el contagio del lujo.

La República aparece así como la primera gran reflexión, en la cultura occidental, sobre la división social del trabajo fundada sobre la producción de conocimientos, es decir sobre la producción social de las rutinas y los hábitos y sobre su distribución. Platón tiene todo lo que necesita para determinar el lugar de cada uno en la ciudad: un espectro de trabajos en los que el trabajo productivo es solamente un lugar por ocupar entre otros, una teoría de los medios o de la opinión pública (los hombres de la caverna y sus imágenes), una teoría de la

¹- *Id.*, 395 d.

²- *Id.*, 397 e.

³- *Id.*, 398 a.

⁴- *PE*, I, p. 203.

memoria y una teoría política que es también y sobre todo una producción, y una reproducción separada y distinta, de las maneras de hacer y de actuar.

Lo que horroriza a Platón, pero que también horroriza hoy en día a los amos contemporáneos, es el agenciamiento del arte del uso, del arte de la fabricación y del arte de la imitación. Dominando esas diferentes artes, el hombre mimético puede reproducir todo y devenir el mismo creador. La imitación representa un último peligro pues tiene, de una parte, la facultad de poner en evidencia la naturaleza virtual e indeterminada del ser y, de otra parte, la de desplegar, por la repetición misma, esta virtualidad y esta indeterminación. En suma, la imitación revela el carácter funcionalmente arbitrario de cualquier división del trabajo.

La imitación-moda y la imitación-costumbre

Para Tarde, el nacimiento de la modernidad coincide con la ruptura de las formas de control y de regulación que las leyes aristocráticas, definidas por Platón principalmente, ejercían sobre la imitación. La *libertad* se expresa al fin por la inclinación natural del hombre a copiarlo todo. Tarde llama democrático al período en el cual “la distancia entre las clases sociales se disminuye hasta el punto de devenir compatible con la imitación exterior aún de los más elevados por los más ínfimos”¹. El paso del orden aristocrático al orden democrático es descrito como el paso de la imitación-costumbre a la imitación-moda.

La *tradicción* y la *costumbre* son formas conservadoras de la imitación pues imponen rutinas, según la jerarquía y la disciplina de los modelos y los ordenes establecidos en el pasado, mientras que la *moda* “es el hábito cada día más general de tomar el ejemplo alrededor de sí, en el presente, en lugar de tomar el ejemplo exclusivamente detrás de sí, en el pasado”².

Es un problema de distancia, añade Tarde: de distancia sociológica entre clases, de distancia geográfica entre civilizaciones, de distancia metafísica con lo divino, pero también y sobre todo de distancia temporal. Las actitudes de los individuos con respecto al tiempo han cambiado radicalmente desde la Antigüedad clásica. Según una intuición de Bajtin, desde el Renacimiento, asistimos a un fenómeno de una extraordinaria importancia: una reorientación de los deseos y las creencias, de los sentimientos del hombre hacia el presente y el futuro, más bien que hacia el pasado. Lo que nos permite comprender las condiciones históricas y políticas de la liberación de la memoria del dominio del pasado, y su reorientación hacia el presente y el futuro, es decir hacia la creación.

Los peligros del arte de la imitación, que Platón ya había cuidadosamente señalado, se han acrecentado por otra razón fundamental: Dios ha muerto y con él ha desaparecido el monopolio de la creación y de la invención que detentaba. La muerte de Dios obliga a plantear de nuevo la cuestión de la producción de valores y de su regulación. Es aquí que comienza la economía moderna y no a partir de nuevos datos de la división del trabajo. Con el trabajo dividido y no simplemente especializado, se organiza la explotación de las relaciones limitadas de invención y de imitación y no hay que confundir, como lo hacen los socialistas y los economistas, esas relaciones particulares con el conjunto de las posibilidades abiertas por la articulación de la invención y de la imitación.

¹.- *LI*, p. 244.

².- *Ibid.*, p. 332.

La muerte de Dios desplaza la relación entre creación e imitación, fundamento del orden político de *La República* de Platón. “La relación de modelo a copia, de amo a sujeto, de apóstol a neófito” se vuelve “recíproca o alternativa”¹.

La modernidad puede definirse por la mutualización de la potencia de inventar y de la potencia de copiar. Entonces no es solamente el derecho a copiar el que se democratiza, sino también la facultad de inventar.

Lo que más temía Platón se ha realizado: el esclavo puede imitar al hombre libre; los artesanos, en lugar de comprar las licencias y las franquicias divinas quieren ellos mismos producir los conocimientos. El hombre múltiple, el artista, el manipulador de las apariencias, retomado como falsario en *La República*, se convierte, en la teoría de Tarde, en el modelo y el paradigma del proceso de creación.

La invención y la imitación no obedecen a las mismas leyes y no expresan las mismas fuerzas en una sociedad tradicional y en las sociedades modernas, donde desde el siglo innovador (el siglo XVI según Tarde) se la ha dado un extraordinario impulso a la imitación-moda.

“En los tiempos de la costumbre exclusiva, la paz social se funda sobre el respeto y la resignación, la desconfianza con el extranjero, el culto a los abuelos, en el tiempo de la moda dominante, la paz social, sale del equilibrio móvil, de estabilidad dinámica, se funda sobre la esperanza y la alegría, sobre la ambición, sobre la ficción de la igualdad, sobre la avidez de ejemplos exóticos. El error de Le Play es no haber hecho esta distinción”².

Memoria, imitación y racionalidad

Con Tarde, nosotros podemos proseguir la búsqueda sobre la fuerza de repetición y de reproducción y sobre su agenciamiento con la invención, volviendo, una vez más, a la memoria y a las fuerzas constitutivas del tiempo. La fuerza de imitación que hemos visto hace un momento en *La República* consiste, como sabemos, esencialmente en la potencia de la memoria, pues la imitación es la memoria misma: memoria individual, es decir “imitación de sí mismo por sí mismo”³, y memoria colectiva, es decir imitación de un espíritu por otro.

La memoria permite aprehender la subjetividad como encadenamiento de la acción automática y de la acción espiritual, como agenciamiento de acción finalizada y de acción de creación. La memoria en efecto opera una doble incorporación, contrayendo los hábitos en el *cuero* y contrayendo los conceptos, las imágenes, los recuerdos en el *espíritu*.

Así la sociedad y su organización económico-política implican no solo a los sujetos de derecho y a los sujetos racionales, sino también a las subjetividades constituidas por los hábitos y las rutinas. Estas últimas implican a su vez fuerzas insondables (preindividuales, afectivas, subrepresentativas), de manera que el sujeto no es transparente a sí mismo, literalmente flota, según la bella expresión de Tarde, sobre los sedimentos depositados por la memoria corporal e intelectual, tanto individual como colectiva.

“Al igual que un hombre no mira, no escucha, no camina, no se tiene en pie, no escribe, no toca la flauta, no inventa e imagina, más que en virtud de recuerdos musculares múltiples y coordinados, igualmente la sociedad no podría vivir, dar un paso adelante,

¹.- *Ibid*, p. 84.

².- *PE*, II, p. 212.

³.- *LI*, p. 81.

modificarse, sin un tesoro de rutinas, de gestos y remedos y de tonterías insondables, incesantemente incrementadas por generaciones sucesivas”¹.

La crítica de la racionalidad de las ciencias sociales y políticas debería integrar también una teoría de la producción de hábitos que no solo “tenemos”, sino también “que somos”, según una profunda intuición de Deleuze.

La teoría de la acción racional, al contrario, no capta el carácter mecánico y rutinario de los comportamientos y así desprecia una de las principales maneras que tiene el poder de actuar sobre los individuos y los individuos sobre sí mismos. Una vez más, es extraordinario que Schumpeter llegue a conclusiones semejantes. En la teoría de la evolución económica, el empresario nunca tiene un conocimiento racional de las condiciones que determinan su conducta, pues “la mayor parte está, a cada instante, sustraída a su consciencia”².

¿Cómo podemos explicar la constitución de saberes tácitos por los cuales los economistas intentan aprehender las fuerzas que actúan en el fenómeno económico? Ampliando, con Tarde, el concepto de imitación hacía el inconsciente, hacía la vida preindividual.

El hombre imita frecuentemente ignorándolo e involuntariamente. En efecto “la imitación puede ser consciente o inconsciente, refleja o espontánea, voluntaria o involuntaria”³.

En el prefacio a la segunda edición de *Las leyes de la imitación*, Tarde se pregunta si no habría sido más pertinente, para hablar de imitación como acción involuntaria e inconsciente, inventar un neologismo, pues la utilización que se hace en el libro “es poco conforme al uso ordinario”.

La teoría económica de su época desprecia las fuerzas de habituación que actúan en nosotros como máquinas temporales. Esta teoría describe los comportamientos de los agentes económicos por la voluntad refleja, y la acción racional. Tarde, al contrario, propone seguir y explicar como se pasa, por variaciones infinitas e infinitesimales, del “hábito casi maquinal” a la voluntad refleja y como esta última se transforma a su vez en rutina.

La teoría económica se limita a aislar el lado intelectual de la creencia y a convertirlo en el fundamento exclusivo de la acción. El individuo es un ser racional y calculador, que elige sobre la base de la disponibilidad de todas las informaciones necesarias⁴, estando separado a la vez de su inconsciente, de otros espíritus y de cualquier consideración de prestigio, de notoriedad, etc. La subjetividad tardiana, al contrario, no actúa exclusivamente según leyes lógicas o teleológicas, sino también según leyes extralógicas⁵.

¹- *Ibid*, p. 82.

²- Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, París, Dalloz, 1999, p. 50. Para un análisis de la relación entre costumbre (acción automática) e innovación, ver p. 121-136. “La razón es que cualquier conocimiento y cualquier modo acostumbrado de actuar, una vez adquiridos, nos pertenecen y hacen cuerpo con los otros elementos de nuestra persona [...] de modo que no es necesario cada vez renovarlos y tomar consciencia de ellos. [...] así todos nuestros pensamientos, todos nuestros sentimientos y todos nuestros actos devienen automáticos en el individuo, el grupo, las cosas y aligeran nuestra vida consciente”.

³- *LI*, p. 209.

⁴- Si es necesario criticar la racionalidad absoluta de la que está dotado el hombre marginalista, no basta con introducir la racionalidad “limitada”, pues es el buen sentido mismo quien nos dice que cualquier racionalidad es *bounded*.

⁵- “Las causas lógicas actúan cuando la innovación elegida por un hombre lo es porque es juzgada por él como más útil o más verdadera que las otras, es decir más acorde que las otras con las metas o principios establecidos en él (siempre por imitación). Aquí, sólo hay presencia de invenciones o de descubrimientos antiguos o recientes, abstracción hecha de cualquier prestigio, o de cualquier descrédito ligado a la persona de sus propaladores, o al tiempo y lugar del cual provienen. Pero es raro que la acción lógica se ejerza de esa manera en toda su pureza. En general, las influencias extralógicas, a las que acabo de hacer alusión, intervienen en las elecciones de los ejemplos por seguir, y frecuentemente los lógicamente peores son preferidos en razón a su origen o a su fecha”. *LGS*, p. 153. Tarde clasifica las imitaciones

Teoría del *habitus* y teoría de la imitación

La teoría del *habitus* de Pierre Bourdieu busca ir más allá, según sus propias palabras, de la oposición entre coerción mecánica y acción libre y deliberada, es decir, según las palabras de Tarde, la alternativa de la *coacción por las fuerzas* y del *consentimiento de las razones*.

Para Bourdieu, el hombre contemporáneo es un hombre mimético, pero que actúa fundamentalmente como su ancestro, bajo el imperio de la imitación-costumbre. Los grupos sociales de la modernidad son fundamentalmente aprehendidos como grupos tradicionales. La dominación que se ejerce sobre ellos se rige por leyes no muy diferentes a las de *La República*. Al igual que en esta última, aquí falta una teoría de la invención, aunque ya no haya un Dios que garantice la producción de los modelos. Desde ese punto de vista, la sociología hace sufrir a la subjetividad las mismas mutilaciones que la economía política, a la que Tarde le reprocha precisamente ser una teoría de la reproducción.

La teoría del *habitus* podría inscribirse en el proyecto de Tarde tendiendo a superar las oposiciones entre el individualismo y el colectivismo, entre el determinismo de las teorías socialistas y la libertad del individualismo vago y banal de las teorías liberales. Pero, si no dice casi nada sobre la invención, desprecia la imitación otro tanto.

Bourdieu, como Tarde, introduce en la explicación de lo social una fuerza que actúa debajo de la consciencia y de la voluntad, y que trabaja silenciosamente en su constitución. Pero él desconoce absolutamente el papel de la memoria y del tiempo para aprehender la subjetividad a la vez como fuerza de diferenciación y fuerza de reproducción, como fuerza-inventiva e imitación. Las fuerzas activas y pasivas que producen y reproducen el *habitus* son remitidas, de manera muy genérica y por lo menos tautológica, al conjunto de las condiciones sociales y económicas. El lugar de Dios está ocupado, según un motivo recurrente en las ciencias sociales y el marxismo, por la acción impersonal de la historia.

“Producto de la historia, el *habitus* produce las prácticas, individuales y colectivas, entonces históricas, conforme a los esquemas engendrados por la historia”¹.

Pero, ¿qué produce las condiciones sociales, económicas, y la historia? Esta es la simple pregunta que Tarde le plantea a Durkheim y que nosotros le hacemos a Bourdieu. Si la idea de repetición (de reproducción) “domina todo el universo, ella no lo constituye”². La asimilación imitativa no es otra cosa que el tejido con el cual se hacen las sociedades. Siempre faltan tejedores, como ya lo decía Platón.

Despreciando los aportes de la tradición filosófica francesa que, de Maine de Biran a Bergson, pasando por Ravaisson y Tarde, ha estudiado permanentemente la relación entre la memoria y el hábito, la relación entre las fuerzas activas y las fuerzas pasivas del cerebro, Bourdieu retoma el programa pascaliano de la crítica de los efectos de autoridad y de poder, específicos en las costumbres y el hábitus, y así se arriesga a dejar escapar su objetivo.

“Somos autómatas tanto como espíritu”, afirma Pascal. La costumbre y el hábito actúan silenciosamente en nosotros, puesto que “inclinan al autómata, que implica al espíritu sin que haya pensamiento”. Bourdieu recuerda correctamente la diferencia entre lo implicado

“donde la lógica no interviene para nada” en dos grandes categorías: “credulidad y docilidad, imitación de creencias e imitación de deseos”. *Ibid*, p. 214.

¹.- Pierre Bourdieu, *Sens pratique*, París, éd. De Minuit, p. 91. En español: *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, 1990.

².- *LI*, p. 413.

lógicamente y lo acarreado prácticamente, según las vías del “hábito que sin violencia, sin arte, sin argumento, nos hace creer cosas”¹.

Como lo hemos recordado anteriormente, la tradición filosófica francesa, haciendo de la memoria la fuerza activa y pasiva de producción de los hábitos, nos hace claridad sobre la naturaleza temporal de los automatismos que actúan en el cuerpo y en el espíritu. La objetividad del hábito es de hecho específica, puesto que se trata de una síntesis del tiempo. Los hábitos que somos y los hábitos que tenemos son los de las *duraciones*, de las *esperas*, es decir de las síntesis del pasado y de los impulsos hacia el porvenir, de las contracciones del pasado y del presente con miras a una acción por venir.

La orientación temporal de la modernidad hacia el futuro es entonces fundamental para explicar como el hábito no está bajo el dominio exclusivo del pasado. El impulso hacia el futuro ya no está vejado por el primado de la tradición y de la costumbre, al contrario, encuentra las condiciones socio-políticas favorables a su expresión.

Bourdieu, al contrario, opera a su vez, a la manera de la economía política, la neutralización del tiempo y de su heterogeneidad. No explicitando la naturaleza temporal de los automatismos que actúan en nosotros, la teoría del *habitus* desarrolla casi exclusivamente el lado pasivo de la imitación, su utilización como instrumento de sometimiento, de dominación, mientras que Tarde desarrolla también su lado activo, subversivo, su potencia de ruptura de las lógicas del equilibrio y de la reproducción.

En la teoría tardiana del hábito, la memoria puede dar cuenta no sólo de la acción de habituación del individuo, sino también de su creatividad. El individuo es un instrumento dócil de la acción del hábito, pero también una virtualidad de subversión y de ruptura (del ciclo de la costumbre), “sin la cual el mundo sería una banalidad del tamaño de su inmensidad”.

La contra-imitación

A las propiedades de la imitación que ya conocemos, Tarde le añade otras dos en el prefacio a la segunda edición de *Lois de l'imitation*: la contra-imitación y la no-imitación. Esta última tiene una importancia muy particular pues expresa el rechazo subjetivo a imitar.

En las sociedades tradicionales, la no-imitación es una de las fuerzas que concurren a la reproducción de la costumbre puesto que prohíbe copiar, por ejemplo, formas de vida de los extranjeros, prenda de conservación de la comunidad y de reconocimiento identitario de sus miembros. Pero en las sociedades modernas la no-imitación trasgrede la costumbre ejerciéndose contra la reproducción de los modelos existentes. La no-imitación se convierte así en una fuerza de cambio.

Si “París no copiaba los modos de la corte y ya no aplaudía las piezas de teatro que presentaban en Versalles, es que el espíritu de insubordinación había hecho progresos rápidos”².

Esta compleja y rica articulación de la fuerza de la imitación está ausente en la obra de Bourdieu, de cuya lectura deriva la deprimente impresión (que Bourdieu considera como realismo) de un modo de vida en continuidad directa con la época de la imitación-costumbre, imponiéndonos la misma distancia que los reyes y la aristocracia imponían al pueblo. Somos devueltos a la impotencia de la “sumisión frecuentemente insuperable” y al

¹.- Pierre Bourdieu, *Meditations pascaliennes*, París, éd. Du Seuil, 1997, p. 23-24. En español: *Meditaciones pascalianas*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.

².- *LI*, p. 216.

hecho de que “los dominados son siempre más resignados de lo que cree la mística populista”.

Bourdieu nos propone, justamente después de haber criticado la pretensión intelectualista de la modernidad, al ir más allá de la acción de un “conocimiento sin conciencia”, una reedición debilitada de la teoría leninista de la vanguardia¹. Las fuerzas activas, al no ser internas a la práctica de los dominados, deben ser introducidas desde el exterior. Los intelectuales, según un ritornelo bien conocido, inducen la conciencia, la creatividad en los dominios que están desprovistos de estas.

Que la montaña del *habitus* dé nacimiento a lo nuevo a partir de la alianza de los intelectuales con el pueblo es debido, a nuestro modo de ver, a la ausencia, en su teoría, de las fuerzas de diferenciación de la invención y de la imitación; al desconocimiento de la relación entre la costumbre y la moda, entre invención e imitación, entre creación y reproducción; al desconocimiento de la acción constitutiva del tiempo.

Herencia, filiación y alianza: la inversión entre reproducción y creación

La modernidad está caracterizada por una tendencia afirmada en el Renacimiento: la inversión de la relación entre imitación e invención, entre costumbre y moda, entre reproducción y creación. Opuesto a lo que pasaba en las sociedades tradicionales, todas las formas de repetición (física, viviente, social) tienden a estar subordinadas a la dinámica de la invención. El hecho de no haber captado esta tendencia es el principal límite de la economía política, del marxismo y de la sociología de Bourdieu, todas desprovistas de instrumentos para aprehender la potencia multiplicadora de la fuerza-inversión (su progresión geométrica, según palabras de Tarde), expresándose tanto en la economía como en la sociedad.

El primado de la moda sobre la costumbre no consiste en una simple sustitución de la primera por la segunda, sino en un nuevo agenciamiento, que produce a la vez nuevas aristocracias, nuevas desigualdades, nuevas servidumbres y nuevas relaciones de cooperación simpática. Pero tanto en el caso de la producción de nuevas oposiciones como en el caso de la producción de nuevas relaciones simpáticas, las leyes de la imitación no están fundadas sobre la filiación y la herencia, sino sobre una nueva alianza.

Tarde no desprecia la fuerza formidable de la costumbre. “La parte del elemento tradicional y acostumbrado es siempre preponderante en la vida social” y la moda no es más que una “débil corriente al lado del gran flujo de la costumbre”. Y de todos modos, añade, el espíritu de la moda se estabiliza y vuelve siempre al espíritu de la costumbre. Pero una vez subrayadas esas continuidades, es necesario también hacer resurgir las diferencias con las sociedades tradicionales, pues se opera, a la larga, una revolución en los espíritus, es decir en la manera de creer y en la manera de querer de los hombres.

Al hábito de creer en la palabra de “los sacerdotes y los abuelos” sucede el hábito de repetir lo que dicen los contemporáneos. De la “imposición autoritaria” pasamos a la “imposición persuasiva” en la cual la diferencia no está fundada sobre el “carácter libre o

¹- ¿Cómo podrían resistir a la dominación los dominados, si son incapaces de heterogeneidad y de creación? “en consecuencia, todo lleva a creer [que esto] no sería posible sin la intervención de profesionales del trabajo de explicación que, en ciertas coyunturas históricas, puedan hacer de portavoces de los dominados sobre la base de solidaridades parciales y de alianzas de hecho fundadas sobre la homología entre una posición dominada en tal o cual campo de producción cultural y de posición de los dominados en el espacio social”. *Ibid*, p. 224. Como en cualquier teoría crítica y en cualquier teoría de la dominación, hacemos la pregunta ritual: ¿por qué la expresión y la crítica estarían concentradas en los intelectuales, que, habitualmente, y es un *habitus* cierto, llegan siempre retardados, después de que los acontecimientos políticos y sociales han tenido lugar?

no de la aceptación”. La “obediencia pasiva a las ordenes, a las costumbres, a las influencias ancestrales, no es reemplazada sino neutralizada, en parte, por la sumisión a los impulsos, a los consejos, a las sugerencias de los contemporáneos”.

El hombre no escapa al “yugo de la costumbre, siempre de manera incompleta y provisional, más que para volver a caer en él”. Pero es la manera como escapa y recae, el ritmo y la velocidad del cumplimiento de ese ciclo lo que ha cambiado profundamente. Los focos en el origen de la ruptura del ciclo de la costumbre se han multiplicado; la relación entre invención e imitación que, en lugar de estabilizarse en costumbre, se acumula y lanza sin cesar en la producción de nuevas invenciones. En las condiciones de la imitación-moda, la curiosidad, el prestigio juegan de nuevo un papel con una importancia muy distinta a la de las sociedades tradicionales.

La socialización y la mutualización de la imitación y de la invención trastornan las condiciones de producción y de reproducción de la autoridad del hábito y de la costumbre. Cuando las sugerencias del ejemplo se multiplican y se diferencian, la intensidad de cada uno de ellos, al contrario de lo que pasaba en las sociedades tradicionales, se debilita. El avasallamiento en la imitación sigue siendo semejante, pero tiende a volverse cada vez más personal y racional.

“Estamos tan sometidos como nuestros ancestros a los ejemplos que nos rodean, pero nosotros nos los apropiamos mejor porque hacemos una elección más lógica y más individual, más adaptada a nuestros fines y a nuestra cultura particular. Esto no impide que, por todas partes, las influencias extralógicas y prestigiosas sean considerables”¹.

Esta manera más racional y más rigurosa de imitar, más apta para desarrollar nuestra originalidad y nuestra singularidad, encuentra su explicación fundamental en un cambio radical de las condiciones socio-políticas en las que se ejerce. Según Tarde, las sociedades tradicionales pueden definirse, de manera más general, por el sometimiento de la generación a la imitación, es decir por la subordinación de la invención a la reproducción, de la moda a la costumbre.

En la modernidad, la socialización y la mutualización de la imitación, la reversibilidad de la relación entre modelo y copia, al mismo tiempo que producen el ciclo según el cual la imitación, de entrada costumbre, después moda, se vuelve de nuevo costumbre, están en el origen de otro fenómeno constitutivo de la modernidad: la “liberación de lo hereditario”. La sucesión de la moda y la costumbre no debe describirse como un retorno a lo mismo, sino como una espiral. El “retorno final del espíritu de moda al espíritu de costumbre no es simplemente una retrogradación”, sino una *evolutio contorta*, que despeja una tendencia por la cual lo social se libera cada vez más de los límites que le han sido impuestos por la herencia natural. El principio social, después de emanciparse del principio vital, “deviene a su vez déspota”² y lo dirige.

“Podemos ver el día en que el hombre civilizado, después de haber creado tanta variedad de animales o vegetales apropiados a sus necesidades o a sus caprichos, y modelado a su gusto la vida inferior como para ejercer el más alto designio, osará abordar el problema de su propia incubación, de transformar a sabiendas y deliberadamente su propia naturaleza física en el sentido más conforme a los deseos de su civilización final”³.

No es sólo en los resultados de la biología molecular, de la que Tarde anhelaba el advenimiento como “maestro del arte humano”, que vemos realizarse esa inversión entre la imitación y la invención, sino también en la economía donde la innovación, después de

¹.- *LI*, p. 90.

².- *Ibid*, p. 272.

³.- *Ibid*, p. 273.

haber estado por largo tiempo al servicio de la imitación, la utiliza como un medio para su propio desarrollo. En la sociedad contemporánea, el progreso intrínseco, es decir la dinámica de la invención que tiende “a complicarse y crecer adaptándose a otra invención”, constituye la ruptura con la imitación-costumbre.

El poder que consiste en restringir la fuerza-inventiva a los límites previstos por la reproducción (lo cual es representado de manera paradigmática por la economía política y donde el resultado, según Tarde no puede ser otro que el malthusianismo) está minado por el “desarrollo de ese cuerpo potente de descubrimientos y de invenciones organizados en ciencias y en industria”¹.

Entre el reino de la moda y el progreso de la invención, hay una “reciprocidad de estimulación” que tiende a romper la hegemonía de la costumbre y de la reproducción (la *vis inertiae*) propia de las sociedades tradicionales. La imaginación inventiva se expresa en el dominio de la industria y de la ciencia, y entonces es sobre todo por “su lado económico y científico” que la moda ha “roto las barreras de la costumbre”².

Las nuevas desigualdades de la imitación-moda

la liberación de la fuerza-inventiva y de la imitación no impide la formación de aristocracias modernas (publicistas, financieros, artistas, etc.). Las nuevas jerarquías sociales crean nuevas desigualdades tan potentes como las antiguas, pero ya no están “fundadas sobre el lazo vital de la filiación”.

En un mundo dominado por la mutualización de la relación de creación, “en lugar de la desigualdad aristocrática, por naturaleza orgánica, tenemos una desigualdad democrática, de origen social, que podemos llamar igualdad si se quiere, pero que, en el fondo, es la reciprocidad de prestigios siempre impersonales, alternativamente ejercidos de individuo a individuo, de profesión a profesión. De este modo, el campo de la imitación está permanentemente ampliado y liberado de la herencia”³.

Como lo señala muy justamente Tarde: “no es la desigualdad la que irá disminuyendo (entre grupos sociales [NDA]), sino su desemejanza social”⁴.

Pero, de otra parte, “a fuerza de asimilar sus modelos, las copias se igualan a ellas, es decir se vuelven capaces de ser modelos, revistiéndose de una superioridad ya no hereditaria y ligada a todas las personas, sino individual y parcial”⁵.

La difusión de las invenciones tiene la característica, como en *La República* de Platón, de la caída, pero lo *alto* y lo *bajo* son un “estado momentáneamente superior” y un “estado momentáneamente inferior”. La distancia siempre está ahí pero es provisional, cambiante y reversible, y siempre por reconstituir y reimponer políticamente.

La jerarquía social no se produce de la misma manera que en las aristocracias antiguas pues, precisamente, sus leyes de formación y de difusión ya no están fundadas sobre la filiación sino sobre la alianza. En lugar de tener, como en Bourdieu, un cambio que no cambia nada, tenemos aquí una ruptura radical. Esta ruptura implica procesos diferentes de constitución de los hábitos y de la subjetividad que envuelven herramientas, materia prima, fuerzas activas y pasivas de la memoria que hemos analizado a propósito de las acciones inter-espirituales ejercidas en la cooperación entre cerebros.

¹- *Ibid*, p. 273.

²- *Ibid*, p. 372.

³- *Ibid*, p. 397.

⁴- *Ibid*, p. XIX.

⁵- *Ibid*, p. 397.

No somos más libres que nuestros ancestros, pero han aumentado las posibilidades de que el dogmatismo de lugar a la mutua enseñanza, la docilidad al libre consentimiento, el absolutismo al *self-government*.

La desorganización y la desjerarquización

La socialización de la imitación y de la invención, al mismo tiempo que produce nuevas costumbres y nuevos hábitos, favorece la desorganización de la sociedad y de la persona. Tiende también a desorganizar tanto la solidaridad mecánica como la solidaridad orgánica de memoria durkheimiana. Bourdieu tiene aún una visión tradicional del funcionamiento del *habitus* cuando lo concibe como el “lugar de solidaridades durables, de fidelidades incoercibles” fundadas sobre el espíritu de cuerpo, “adhesión visceral de un cuerpo socializado al cuerpo social que le hace y con el cual hace cuerpo”¹.

Las metamorfosis de los sentimientos analizadas por Tarde nos parecen más próximas a la realidad contemporánea cuando evocan la desterritorialización de los lazos de amistad y de las maneras de amar, sus variaciones de intensidad, y la producción de formas nuevas e inéditas de relaciones simpáticas fundadas sobre el nomadismo.

La persona, según otra profunda intuición de Tarde, está siempre sometida al poder de la imitación-costumbre, pero la obediencia no implica, como otras veces, al organismo entero. La imitación y los lazos de solidaridad modernos no comprometen a toda la persona, sino solamente ciertos gustos, ciertas inclinaciones, ciertas facultades de su personalidad. El mismo individuo puede participar de grupos diferentes; puede acceder a experiencias múltiples y cambiantes. Ya no está marcado por su nacimiento. La multiplicidad, la infinidad de monstruosidades que constituyen el fondo del ser, encuentran en la ruptura cada vez más pronunciada con la herencia, un terreno favorable a su actualización.

En las sociedades donde prima la imitación-moda, la imitación es la condición de posibilidad no sólo del hombre en una dimensión, sino también del hombre múltiple del cual Platón temía el advenimiento.

“La imitación de un solo hombre, sobre el cual se modela en todo, es contraria a la acentuación personal; pero cuando, en lugar de regirse por alguien o por algunos, tomamos prestados a cien, a mil, a diez mil personas consideradas cada una bajo su aspecto particular, los elementos de idea o de acción que se combinan enseguida, la naturaleza misma de las elecciones de sus copias elementales, así como su combinación, expresan y acentúan nuestra personalidad original”².

El régimen de la imitación-moda se caracteriza, a diferencia de la democracia antigua, por una *asimilación* cada vez más activa de los hombres que favorece a la vez, y de manera contradictoria, su *nivelación* y su *singularización*, su sometimiento y su libre subjetivación.

La socialidad no se desarrolla exclusivamente según la dinámica estática y conservadora que describe el *habitus* de Bourdieu. Tiende también y sobre todo a ampliarse sin cesar, a multiplicar y a diferenciar los círculos de pares. La imitación y la invención, liberadas del lastre de su subordinación a la reproducción, constituyen los espacios de socialidad que no reemplazan las “clasificaciones”, pero tienden a superponerse a las jerarquías sociales, a deshacerlas y a mezclarlas. Si las diferencias de clases son siempre muy fuertes, los mecanismos niveladores e igualitarios también lo son. Por limitada que sea, cualquier experiencia termina siendo como el salón de clase (pero también la escuela,

¹.- Pierre Bourdieu, *Meditations pascaliennes*, París, éd du Seuil, 1997, p. 173.

².- *LI*, p. XX.

el derecho al voto, etc.) que “sólo admite iguales o iguala a quienes admite. Por ese segundo carácter, tiende constantemente a disminuir, aún por fuera, las desigualdades sociales que, en él, se esfuman momentáneamente”¹.

Jerarquización e igualación se reproducen, pero, a diferencia de las sociedades tradicionales, estas amplían constantemente el campo de su aplicación y de su oposición/adaptación. Paralelamente a la reproducción vertical de la relación entre modelo y copia, se desarrolla una cooperación horizontal cada vez más amplia que tiende a la instantaneidad de la relación entre cerebros. Del salón de clase a Internet, así podría describirse la evolución de la socialidad y la evolución del espacio público, tal como Tarde los entiende.

“Supongan todas esas condiciones reunidas y llevadas al más alto grado, la transmisión imitativa de una iniciativa afortunada, sin importar donde, sobre toda la masa humana sería casi instantánea, como una onda en un medio perfectamente elástico. Corremos hacia ese extraño ideal; y ya la vida social deja apereibir la realidad de la tendencia que estoy señalando, pues la vida social vista bajo ciertos aspectos particulares, en donde las más esenciales de las condiciones indicadas se encuentran por azar, por ejemplo en el mundo de los sabios, que, aunque muy dispersos, se tocan a cada instante por múltiples comunicaciones internacionales, o en el mundo de los comerciantes, que están en perpetuo contacto por debajo de cualquier frontera”².

La fuerza de la invención y de la imitación encuentra en esas nuevas condiciones sociales y políticas un vuelo extraordinario. Ya no hay ninguna ley divina o natural que pueda impedir a los plebeyos copiar a los gentilhombres y recíprocamente; no hay ninguna ley divina o natural que pueda legitimar lo que es necesario copiar y lo que no lo es³. Ciertamente hay una nueva raza de guardianes que, como el ingeniero que observa la división del trabajo en la fábrica de alfileres, buscan obligar a que se vuelva económica la invención, y solo juran por las patentes y los copyright. Pretenden controlar financieramente la invención y la imitación, mientras que estas constituyen hoy en día el flujo mismo tanto de la producción científica y técnica como de los afectos y las pasiones de la vida. Pero esos nuevos amos ignoran que ese flujo se alimenta de la simpatía, del amor de los otros. A diferencia del amor por las leyes que legitiman los guardianes de *La República*, este amor, socialmente nuevo, rehúsa el imperativo de la reproducción. Este amor, amor al conocimiento en el sentido en que “conocer (connaître) es nacer (naître) con” (Paul Claudel), es la modalidad misma de acción de la multiplicidad.

¹.- *Ibid*, p. 409.

².- *Ibid*, p. 399-400.

³.- En efecto, lo que estaba prohibido en *La República* de Platón (“imitarlo todo”) se vuelve no sólo lícito, sino solicitado para mantener y desplegar “la amplia corriente de producción y de consumo industrial, es decir de imitación a una escala inmensa”, *Ibid*. p. 245. Este efecto es de doble filo, pues amplía continuamente el radio de acción de la simpatía.

De la propiedad intelectual

Ni la economía política ni el marxismo han hablado acerca del hecho de que el conocimiento no es una mercancía como las otras. El derecho es quien ha abordado esta cuestión y esto por una razón muy simple: el estatuto ontológico del conocimiento pone en cuestión el derecho de propiedad y la lógica del individualismo posesivo.

El derecho de propiedad moderno define las reglas de apropiación legítima bajo la forma del trabajo. Liberales y marxistas, oponiéndose ferozmente sobre el estatuto de la propiedad (individual para los unos, colectiva para los otros), comparten la misma ontología, la que define a las personas, las cosas y las formas de apropiación a partir del trabajo.

El derecho ha codificado esta filosofía del tener en dos grandes categorías jurídicas: las relaciones que ligan una persona con una cosa (los *derechos reales*) y las relaciones que ligan a las personas entre ellas como el contrato de trabajo, de venta, etc. (los *derechos personales*).

Pero la actividad de la memoria enturbia estas distinciones puesto que deshace las separaciones del sujeto y del objeto, del cuerpo y del espíritu; deshace la separación entre quien posee y el objeto poseído. La exterioridad de la persona y de la cosa que supone el derecho de propiedad trastabilla frente a la actividad de la memoria que se incorpora a la vez en las máquinas internas y en las máquinas externas.

Precisamente con esta nueva ontología se intenta codificar la noción de derechos de autor: “No nos imaginamos que una persona pueda, por si misma, sacar de su propio fondo un valor que no sea una *cosa*; no imaginamos que pueda existir una propiedad no solo *inmaterial* sino también inherente al sujeto; no imaginamos, por ejemplo, que un libro sea otra cosa que un bien material, tangible, cedido por un autor a un librero que, él, lo vende. El derecho de autor nace del esfuerzo inaudito por arrancar la creación al mundo de las cosas, para hacerlo un valor del sujeto mismo, y resolver esta cuadratura del círculo: de una parte, una obra no es un objeto de propiedad como otro cualquiera, de otra parte pertenece, no obstante, a su autor que puede explotarlo”¹.

Siguiendo la intuición de Tarde, nosotros analizaremos el nacimiento de los derechos de autor, de las patentes y el *copyright* como un esfuerzo por arrancarle la creación al trabajo e instituir los sujetos y una forma de apropiación propia a la producción de los conocimientos, pero intentando conducirla, no sin ambigüedad, a la lógica de la apropiación exclusiva de la producción de las mercancías materiales.

La institución de los derechos de autor según la tradición jurídica continental y la institución del *copyright* según la tradición anglosajona remiten a dos concepciones radicalmente diferentes de la producción de conocimientos. La primera subraya la soberanía del autor y da a su derecho la forma de la *potestas*, del *dominium*. La tradición jurídica americana, concibiendo el derecho de propiedad intelectual como un contrato

¹.- Bernard Edelman, *L'Adieu aux arts*, París, Aubier, 2001, p. 70.

social entre el autor y el público, funda la legitimidad de la apropiación en la adaptación de los intereses de estos últimos sobre la base de la utilidad social, pública de la circulación de los conocimientos.

El derecho está así obligado a plantearse, en último análisis, la cuestión de la producción de conocimientos y de sus diferencias específicas con la producción de mercancías materiales.

¿La obra es una cosa, un producto en el sentido del resultado de un trabajo? O ¿es un producto del espíritu y como tal inapropiable, inconsumible, no intercambiable? ¿Se le puede aplicar el *derecho real* definido por las cosas y su propiedad exclusiva? ¿Cuál es la naturaleza del lazo que une al autor con su obra, suponiendo que la obra a la vez es indivisible de la actividad que la produce, y se incorpora en algo exterior al autor, y que ella es a la vez espiritual y material, inalienable y alienable?

El concepto de propiedad en Tarde

Tarde analiza la propiedad a partir de la cooperación entre cerebros y la producción de conocimientos, distinguiendo entre una situación en la que el conocimiento y la invención son incorporados y subordinados a la producción de mercancías materiales, y otra en la cual la producción de conocimientos y la invención tienden a invertir esa relación de subordinación.

En el primer caso, la producción de los conocimientos puede estar subordinada a la producción material, puesto que ella está reservada a una élite y que, como dice Marx en *Teorías sobre la plusvalía* y en *Un chapitre inédit du Capital*, ella “representa una masa irrisoria respecto a la producción capitalista”, que puede ser despreciada en el análisis del fenómeno económico. En el segundo caso, se presenta como la fuente principal del valor puesto que es difundida y socializada en el conjunto de la sociedad. Los cerebros unidos y empalmados tienden a emanciparse de la empresa de la necesidad y de la rareza contenidos en la división del trabajo, invirtiendo la relación de subordinación a la producción de mercancías materiales. Lo que Tarde no sólo había previsto sino también deseado.

En un caso como en el otro, Tarde no asume, a diferencia del individualismo posesivo y del marxismo, el trabajo como fundamento de la propiedad, sino la fuerza-inventiva. Según Tarde, en las sociedades modernas, el estatuto de la propiedad se debe aprehender a partir de la producción de conocimientos, puesto que de una parte, “es sobre todo por el lado de la creencia que la riqueza aspira a hacerse ver” y, de otra parte, es solo a ella a quien se debe dirigir para esperar superar los antagonismos y las oposiciones que suscita el fenómeno económico.

El estatuto ontológico de la producción de los conocimientos implica una forma específica de apropiación que difiere fundamentalmente de la de la producción de mercancías materiales.

“La regla, al hacer libros, es la *producción individual*, mientras que su *propiedad es esencialmente colectiva*; pues la *propiedad literaria* sólo tiene sentido individual si las obras son *consideradas como mercancías*, y la idea del libro *pertenece al autor exclusivamente hasta antes de ser publicado*, es decir cuando todavía es extraña al mundo social. Inversamente, *la producción de las mercancías deviene más y más colectiva y su propiedad permanece individual* y lo será siempre, aun cuando la tierra y los capitales fueran nacionalizados”¹.

¹.- *LE*, I, p. 92.

El derecho de propiedad es una codificación de las formas de apropiación propias del trabajo, que debe necesariamente anular la especificidad de la producción de los conocimientos. Lo que hace la teoría económica, o sea reducir los conocimientos a mercancías materiales, la teoría del derecho debe también hacerlo. Pero en la definición de los derechos de propiedad intelectual la posibilidad de esta reducción muestra todos sus límites y sus contradicciones. La frontera que Tarde ve que se establece entre mercancías y conocimientos se manifiesta en el derecho de la propiedad intelectual, puesto que la relación productiva se manifiesta como relación de lenguaje, afectiva, cognitiva entre cerebros, y los sujetos de esta relación aparecen como autor y público.

Cuando se trata de elegir, en las condiciones de la producción material, entre propiedad privada y propiedad colectiva, Tarde, reacciona *sui generis*, sin vacilación: la propiedad individual ha probado sus ventajas. Pero cuando se trata de la producción de los conocimientos y de los modos de apropiación, traza líneas de fuga originales entre pensamiento liberal y pensamiento socialista.

La propiedad en la producción de mercancías

Para Tarde, aún en una situación donde la producción de mercancías incorpora la producción de conocimientos como una de sus propiedades, es necesario partir de la invención puesto que ella permite superar la esterilidad de la oposición entre propiedad individual y propiedad colectiva, entre propiedad privada y propiedad pública.

Si consideramos, a la manera de Marx y los economistas, el fenómeno económico como la expresión del trabajo o de la utilidad y si consideramos el capital como capital material, entonces, efectivamente, “no hay intermedio” posible entre propiedad individual y propiedad colectiva, entre “la propiedad colectiva de esos medios de producción (experiencia difícil) o su propiedad exclusiva en provecho sólo de uno, que toma el nombre de empresario, de patrón, de capitalista”¹.

De modo muy distinto se plantea la cuestión si partimos de la actividad de creación y de invención. Entre las condiciones que favorecen la invención y la creación, ¿es necesario incluir “la propiedad individual del capital”, considerada indispensable por los economistas liberales, “o la condición inversa, preconizada por las escuelas socialistas: la apropiación colectiva del capital”²?

Según Tarde, la propiedad individual y la propiedad colectiva, lejos de oponerse, se adaptan y concurren conjuntamente al desarrollo de la invención y a su difusión.

En efecto, en lo concerniente a la invención, la propiedad individual es causa de acrecentamiento y la propiedad colectiva es causa de conservación.

“Todas las invenciones, nacen del individuo, comienzan por ser propiedad exclusiva de su autor; pero todas, también, en el límite de un tiempo más o menos largo, terminan por caer en el dominio común, en el patrimonio colectivo [...] la apropiación industrial, de entrada, de la invención nueva ha sido sin duda una condición de su génesis, condición sin la cual lo más frecuentemente no habría tenido lugar la invención. Pero, de otra parte, en un límite de tiempo, la apropiación colectiva de esta invención ha sido una condición casi necesaria de su conservación”³.

La apropiación individual y la apropiación colectiva, en su oposición, parecen ser un obstáculo a la producción de la invención y de la creación, puesto que no llegan a agenciar

¹.- *Ibid*, I, p. 365.

².- *Ibid*, I, p. 351.

³.- *Ibid*, I, p. 351.

diferencia y repetición, creación y socialización, es decir la ontología de la producción de conocimientos.

La propiedad individual se opone a la naturaleza inapropiable, no intercambiable y no consumible del conocimiento, es decir que desconoce su dimensión irreduciblemente pública. La propiedad colectiva, al contrario, desconoce la singularidad del acto de creación de cerebros “oscuros o célebres”. En la propiedad colectiva, “de la que no es necesario suponer, para que alcance su apogeo, que el ideal del colectivismo se realiza”, puesto que se ejerce cotidianamente por los administradores públicos (el *socialismo de Estado*) y por las administraciones privadas (las grandes compañías), el riesgo es tener mucho de *público* y muy poco de *libertad*. El socialismo de Estado se manifiesta como una “expropiación universal” más bien que una apropiación por todos.

La propiedad individual es víctima del “individualismo banal” de las teorías liberales, y la propiedad colectiva está afectada por los límites de cualquier concepción holística.

Los conceptos de privado y de público no son adecuados para pensar la acción y la apropiación de la invención y del conocimiento, aún cuando se desarrolle bajo el dominio de la industria. Según Tarde, en una situación donde la producción de las mercancías domina la producción de conocimientos, la propiedad privada y la propiedad colectiva deben estar subordinadas a la “utilidad colectiva”.

La propiedad en la producción de conocimientos

Tarde dibuja una tendencia del desarrollo económico que cuestiona las formas de la producción y de la distribución de la riqueza regulada por el *trabajo* y la *rareza*. En esta situación, el problema económico principal se convierte en el de la producción de conocimientos y de sus formas de distribución.

“Más aún que la reproducción y la distribución de las riquezas, aún vistas en su aspecto tranquilizante, honorable y legítimo, lo que le preocupará al porvenir, será la reproducción más vasta y la mejor repartición de la lucidez, la más alta, reservada hoy en día a una elite, que mañana serán legión”¹.

El advenimiento de la primacía de la producción de conocimientos, Tarde ve que se manifiesta en el agotamiento de la medida establecida por las reglas del intercambio y en la emergencia de formas de distribución de la riqueza gobernadas ya no por la espontaneidad del mercado, sino por la *autoridad*.

De los tres modos de distribución de la riqueza², por la *conquista* y el *robo*, por la *donación* (“siempre más o menos voluntaria, comprendido el don obligatorio, el impuesto”) y por el *intercambio* (comprendida la venta, el alquiler, el préstamo, todos los contratos onerosos”), este último es el que “tiende a volverse inútil y da cada día un paso hacia su propia destrucción, hacía un futuro en el que predominan la donación, de la cual nació”³.

La respuesta de la economía a la crisis de su regulación espontánea por el intercambio y el mercado es la “distribución de las riquezas por la autoridad”. El desplazamiento de la propiedad se hace, de una parte, por el robo que remite “a los trusts, a los monopolios abusivos, a las extorsiones de las compañías poderosas o de las asociaciones tiránicas, a las

¹- LGS, p. 520. En contradicción con esta otra afirmación de *Psychologie économique*: “La nivelación de las fortunas, si entraña al mismo tiempo la nivelación de los conocimientos por el rebajamiento de la enseñanza superior, mal compensada por la elevación de la enseñanza primaria, sería desastrosa para el progreso de la industria”. *Ibid*, p. 350.

²- Los economistas piensan la distribución de la riqueza, después de haber tratado de la producción. “Ese punto de vista implícito y persistente es evidentemente falso; pues la riqueza nace distribuida y repartida siempre de cierta manera: [...] la operación intermediaria entre su producción y su consumo debe llamarse una redistribución”. *PE*, II, p. 377.

³- *Ibid*, II, p. 382.

trampas y ardides de los juegos de la Bolsa” y, de otra parte, por la “repartición regulada y sistemática mediante concentración momentánea en el tesoro público”¹.

En un caso como en el otro, es por el monopolio (público o privado) que hay distribución de riqueza. Una vez agotada la dinámica espontánea del mercado, encontramos la autoridad y la violencia de la relación subjetiva, que el intercambio, precisamente, debía exorcizar por su funcionamiento automático.

Como lo sabemos, el robo y el don son las formas de apropiación propias de una economía de los conocimientos, puesto que estos son inconmensurables, a diferencia de las mercancías. La distribución de la riqueza por la *autoridad* es entonces un síntoma de la necesidad y de la posibilidad de la regulación y de la distribución de la riqueza y de la propiedad *por principios y medidas no económicos*.

Si la producción de la riqueza depende cada vez más del “empleo de las ideas”, de los conocimientos, entonces “todos los productos serían gratuitos y ya no habría intercambio”. El progreso de la adaptación económica sobre la base de la producción de los conocimientos implica que “la proporción de los bienes gratuitos va agrandándose con cada progreso de la civilización”², de manera que el desplazamiento de la propiedad se opera cada vez menos por contratos onerosos.

Así, para Tarde, la constitución de los monopolios no es explicable solamente sobre la base del proceso clásico de concentración. En una economía dominada por la producción de conocimientos, los monopolios introducen un principio de rareza y un principio de medida políticos, reduciendo los bienes que no son rivales de las mercancías a que sólo puedan ser de mi o de ti.

Es aquí donde se abren las nuevas alternativas. El problema de lo político, es decir la definición de las metas comunes y de la colaboración entre fuerzas, se presenta bajo la forma de la universalización de la asociación, cuando ha perdido el lastre de la necesidad y de la rareza propias de la producción de mercancías.

“Pero si la gratuidad universalizada -ideal muy lejano- no llega nunca a suprimir el intercambio, esto no quiere decir que suprimirá la asociación [...] lejos de esto, es solamente gracias a la asociación universalizada misma que podría realizarse”³.

La política que se dibuja, sobre fondo de “frenesí de la invención” y de agotamiento de la lógica de la rareza y de la propiedad exclusiva, es la de la cooperación intercerebral y no la de la sociedad civil del individualismo posesivo, fundado sobre la propiedad privada, ni la de la sociedad de los trabajadores, fundada sobre la propiedad colectiva de los medios de producción. La colaboración y las metas comunes deben ser definidas sobre la base de la dinámica de la apropiación propia de la producción de los conocimientos. La asociación debe traducir en política la *multiplicidad* que actúa de manera relacional en el cerebro colectivo, según las modalidades de apropiación de la irradiación mutua que invierten y hacen fluidos los estatutos del poseedor y de lo poseído.

Lo que es común debe estar definido, regulado y medido no sobre la base del trabajo, sino a partir de la actividad de los cerebros unidos y empalmados, subordinando la producción económica a la producción intelectual.

“Ahí está la salud, el más allá no póstumo, sino ulterior, en el que todas las antinomias económicas se resolverán, en la medida en que puedan ser resueltas, en el dominio inmensamente ampliado de las felicidades del arte y del amor, tan gratuitas y tan indivisas como infinitas, colectivismo ideal que nos dispensará del colectivismo brutal,

¹.- *Ibid*, p. 380.

².- *Ibid*, p. 381

³.- *Ibid*, II, p. 383.

verdaderamente imposible. Y está bien, me parece, indicar esta consideración aquí, para señalar la subordinación de la actividad económica a la actividad intelectual, única capaz, no sólo de dar solución teórica, sino de resolver prácticamente los graves problemas que ella plantea”¹.

A diferencia del marxismo, la solución del problema social ya no se busca en la producción material, sino en la producción de conocimientos.

Kant, Fichte, la propiedad intelectual y la imitación fraudulenta

Pero demos un salto atrás. A fines del siglo XVIII, para oponerse a la imitación fraudulenta de los libros que se desarrollaba a escala industrial en los países de lengua alemana, Kant y Fichte escriben cada uno un texto corto en el que la cuestión de la propiedad intelectual es analizada a partir del libro, de su valor a la vez venal y espiritual, para hablar como Tarde.

El desarrollo industrial de la imitación fraudulenta plantea problemas económicos y jurídicos nuevos. El autor, liberado de los privilegios y de las corporaciones (los editores) del Antiguo Régimen, vive en adelante una economía de mercado. Su actividad es el conocimiento que, convertido en una mercancía, debe ser vendido por intermedio de un editor para ser explotado económicamente. Pero que la obra sólo sea una mercancía como las otras, esto se manifiesta inmediatamente, exponiéndola a la posibilidad de la imitación fraudulenta. En efecto, si el libro es vendido según las leyes del intercambio económico, cualquier comprador tiene el derecho, como con cualquier otra mercancía, a disfrutar de sus usos posibles entre los cuales está también el de la reproducción.

Según Tarde, siempre sigue existiendo la posibilidad de reducir el conocimiento a una mercancía, pero a través de dispositivos sociales y económicos particulares: el secreto y el monopolio. En una economía de mercado, la producción de libros para que sea económicamente viable tiene necesidad no de un único monopolio, sino de dos: el, moral, del autor y el, mercantil, del editor. El primero para neutralizar el poder que el editor ejerce sobre el autor y el segundo para neutralizar el derecho de reproducción del comprador.

Esos dos monopolios contradicen el principio del intercambio de equivalentes puesto que, de un parte, establecen un privilegio del autor y del editor respecto del público; de otra parte, van al encuentro del derecho de propiedad establecido por el contrato de venta. En efecto, las leyes de la economía política no pretenden prescribir los usos posibles de un objeto vendido.

Así la producción de libros no obedece a las reglas habituales de la economía mercantil. Son necesarias nuevas categorías para describir y legitimar la apropiación de los conocimientos. Esas cuestiones son nuevas e impensables antes de la invención de la impresión y el advenimiento del mercado.

Kant es perfectamente consciente de que el libro tiene un estatuto ontológico que deroga el régimen de la propiedad mercantil. Es necesario pensar otro modo de apropiación que, diferenciándose de la apropiación mercantil, se acomode a ella. Kant deduce de la especificidad del estatuto ontológico del libro un concepto de propiedad también específico. De la doble naturaleza del libro deduce un doble derecho.

“El libro es de un lado un producto del arte (*opus mechanichum*) material (*körperlich*), que puede ser reproducido (por quien se encuentra en posesión legítima de uno de sus ejemplares), tiene lugar allí un *derecho real* (*Sachenrecht*); pero *de otro lado* el libro es también puro y simple discurso del editor al público, que aquel no tiene el derecho de

¹.- *Ibid*, I, p. 295-296.

retomar públicamente (*praestatio operae*) sin tener el poder del autor, y se trata aquí de un derecho personal, siendo un error confundir esos dos puntos”¹.

Kant distingue el derecho moral del autor, que es inalienable, y el derecho real, que puede dar lugar a un contrato mercantil con el editor. Habría entonces una propiedad intelectual del libro que protege la obra como “expresión de la personalidad”, como “emanación del sujeto”, y una propiedad comercial, que concierne a la difusión, a la circulación mercantil de la obra.

El estatuto ontológico del libro plantea a la vez la indivisibilidad del autor y de la obra y su alienabilidad que, sin embargo, nunca puede ser absoluta, pues el autor conserva siempre los derechos morales sobre su obra. Para Kant en efecto, un autor “puede ciertamente ceder (*concedere*) a otro, pero no alienar (*alienare*)” su obra.

El derecho de la propiedad intelectual registra el estatuto ontológico del conocimiento vacilando entre una concepción unitaria y una concepción dualista, que la considera a la vez como una cosa y como un producto del espíritu. Es esta última la que se ha impuesto en la jurisprudencia.

Esas consideraciones son extrañas a Marx y a la economía política pues sus conceptos de producción y de propiedad están fundados sobre la producción material. En Marx, por ejemplo, el libro, a diferencia de Kant, Fichte y Tarde, no representa ningún desafío teórico. El escritor es, o bien como “Milton, el autor del *Paraíso perdido*, un trabajador improductivo, pues produce “su poema como un gusano de seda produce la seda, expresando su naturaleza”, o bien alguien que “suministra a su editor un trabajo de fabricación”² y en ese caso es un trabajador productivo. Para Marx, en ese género de producción, “tan insignificante que podemos despreciarla”, los “productos son inseparables de sus prestatarios”. Pero esta característica de la producción, definida por Marx mismo como inmaterial, no presenta, a diferencia de como lo es para Kant o Fichte, ninguna novedad, ni para la economía ni para el derecho.

El problema está regulado desde el punto de vista de la definición del trabajo productivo que se intercambia con la del capital, es decir desde el punto de vista de la producción material, y así se desdibuja la especificidad de la producción de conocimientos³.

La potencia constitutiva del público en Kant y Fichte

¹- Emmanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre?*, París, PUF, 1995. Introducción de Jocelyn Banoist, p. 134-135.

²- Karl Marx, *Une chapitre inédit du Capital*, París, 10/18, 1971, p. 233. En Español: *El Capital, capítulo VI inédito (Resultados del proceso inmediato de producción)*, Siglo XXI, Méjico, 16ª edición, 2001.

³- Marx reconoce y anula a la vez la especificidad de la producción intelectual en la producción “material”: “la distinción entre *trabajos productivos* y *trabajos improductivos* es de una importancia capital para lo que le interesa a Smith: la producción de la riqueza material y más precisamente una forma particular de esta producción, el modo de producción capitalista. En la producción intelectual, otro tipo de trabajo parece productivo. Pero Smith no lo estudia”, *Théories sur la plus-value*, 1974, Éditions sociales, p. 324. En español: *Teorías sobre la plusvalía*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1980, Marx tampoco, se limita, como siempre, a plantear la producción intelectual como un doble de la división del trabajo. “Para estudiar la relación entre producción intelectual y producción material, es necesario no considerar este último como una categoría general [...]. una forma bien determinada de la producción material resulta de una estructura determinada de la sociedad, secundariamente a una cierta relación determinada de los hombres con la naturaleza. Su organización estatal y su ideología están determinados por esos dos puntos, entonces igualmente el género de su producción intelectual”, *Ibid*, p. 325. El punto de vista de Marx es aquí el mismo de Smith, el de la “burguesía en pleno ascenso” y en lucha contra las representaciones del Antiguo Régimen. A pesar de la afirmación según la cual el trabajo productivo “no tiene nada que ver con la especialidad particular del trabajo considerado, ni con el valor de uso particular en el cual se encarna esta especialidad”, él comparte completamente la primera definición del trabajo del Adam Smith, como puede testimoniarlo la lectura del cuarto capítulo de *Théories sur la plus-value*: “Sobre el trabajo productivo e improductivo”. Todos los autores que Marx crítica tienen intuiciones muy interesantes y enuncian, contrariamente a lo que piensa el autor del *Capital*, una concepción de la producción que resuena con el concepto de producción “biopolítica” y de “trabajo inmaterial” contemporáneo (ver principalmente a Henri Storch que enuncia ya a inicios del siglo XIX la distinción entre bienes materiales e inmateriales).

A partir del libro podemos captar no sólo la especificidad de la producción de los conocimientos, sino también la emergencia de un actor que la economía política y el marxismo no tienen en cuenta: el público como sujeto de la cooperación intercerebral.

Kant reconoce explícitamente el derecho de este último sobre la obra. El editor tiene la obligación de presentar al público la obra de un autor, aún “si aquel cara-a-cara del autor está extinguido por la muerte de este último”. El editor debe suministrarle al público una obra ni falsificada ni disminuida y en número suficiente para satisfacer sus exigencias. Bernard Edelmann, en una nota de su última obra, señala que el reconocimiento del derecho del público en la argumentación de Kant aclara la filiación del copyright con el *Aufklärung*.

Pero el público actúa de manera más fundamental en el texto de Kant puesto que la obra es la apertura de un diálogo en el cual él es el destinatario.

“Lo *escrito* no es inmediatamente la designación de un concepto (como por ejemplo un grabado que representa a una persona determinada retratada, o un molde de yeso que la representa como busto), sino un *discurso* al público, es decir que el escritor *habla* públicamente a través del editor”¹.

Es significativo que Kant utilice el término de discurso, que hay que comprender como una relación dialógica. El autor está vuelto no sólo hacia su objeto, sino de entrada hacia la relación con el público, hacia el lector. El libro es un “instrumento mudo de la transmisión de un discurso del autor a su público”², una “voz sin sonido”.

El libro es, entonces, la expresión de la personalidad del autor, pero envuelta en un discurso, en un diálogo con el público. Es porque el libro es un instrumento mudo, una voz sin sonido, que es *opera* y no *opus*, es decir actividad dialógica cristalizada y no cosa (*Sache*).

Fichte afirma de manera aún más insistente la dimensión relacional del libro aprehendiéndola bajo la forma de la inter-subjetividad. El público no es sólo el destinatario a quien este se dirige, no es solamente un mercado de difusión, sino una potencia inmanente y constitutiva de la obra comprendida como discurso.

Según Fichte, no sólo es necesario distinguir en un libro lo que tiene de corporal y lo que tiene de espiritual, sino operar una partición más al interior de lo espiritual: “[...] el material, el contenido del libro, los pensamientos que expone; y la forma de esos pensamientos, la manera, el enlace, los giros y las palabras con las cuales se expone”³.

Lo corporal, el papel impreso, “deja inmediatamente, con la venta, de ser la propiedad del autor y se convierte exclusivamente en del comprador, pues no puede tener muchos amos; pero la segunda (la espiritual [NDA]), en la cual la propiedad, en virtud de su naturaleza espiritual, puede ser común a muchos, de tal manera que sin embargo cada uno la posee por entero, deja seguramente -con la publicación de un libro- de ser propiedad exclusiva del primer amo, pero sigue siendo una propiedad en común con muchos”⁴.

Sigue siendo propiedad del autor la “manera específica de hacer los conceptos y de ligarlos unos con otros”, el estilo. Entonces si las ideas expresadas son la “propiedad común con muchos”, lo inalienable y que funda el derecho de propiedad del autor es la producción singular de los conceptos y su agenciamiento.

¹.- *Ibid*, p. 133-134.

².- *Ibid*, p. 123.

³.- *Ibid*, p. 142-143.

⁴.- *Ibid*, p. 141.

El libro supone una doble actividad: la de la enunciación del autor y la del público que lo interpreta. Cuando compramos un libro somos propietarios del papel, pero todavía no tenemos la propiedad de las ideas contenidas en el libro.

“Para apropiárselas se requiere de una acción: debemos leer el libro, meditar su contenido en la medida en que no es -para nada- común, considerarlo bajo sus diferentes puntos de vista, y por ahí integrarlo al encadenamiento propio de nuestras ideas”¹.

Cada uno tiene su propio curso de las ideas y es por re-elaboración del pensamiento de los otros con nuestro encadenamiento específico que se convierte en nuestra propiedad. Ese doble encadenamiento, que Tarde encuentra en términos similares en la relación del orador con su público, es la definición misma de la cooperación entre cerebros, de la relación inter-cerebral. El valor de un libro no existe en sí, de la misma manera que una invención que no es imitada no existe socialmente. Es necesario que el libro desencadene la potencia de agenciamiento de las ideas según la afectividad propia al pensamiento de cada uno, que capture su atención, que incite a la memoria a investirse en su propio encadenamiento. Para existir, el libro debe encontrar su público actual o futuro, es decir interferir afortunada o desafortunadamente con el pensamiento y la afectividad de un público.

Esta doble acción, pensamiento en acto, constituye la especificidad del libro y lo distingue de su soporte material. El libro, desde ese punto de vista, es la cristalización de la relación acontecimental misma, la inmanencia del autor y del lector. El libro permite así multiplicar y materializar la dialógica, de volverse transportable y comunicable en el tiempo y en el espacio. Cada lectura es un “acto común, la operación común de lo leído y del leído, del autor y del lector, de la obra y del lector, del texto y del lector”², que reactiva la temporalidad de la memoria del autor y del lector con ocasión de su encuentro.

“Es uno de los misterios más inquietantes quizá del destino temporal, uno de los más plenos, de los más llenos de inquietudes, que ninguna obra, por acabada que sea, y que nos parezca, y quizá que le haya parecido a su padre, ninguna obra, sin embargo, está temporalmente tan acabada, no ha temporalmente recibido tan completamente su autoridad que no deba, en otro sentido, ser perpetuamente tanto acabada como inacabada. , al título de inacabado, que no tenga que recibir y que no reciba y que no deba recibir perpetuamente una autoridad, coronamiento mismo perpetuamente inacabado. Es el destino común de todo lo temporal, de la obra misma, en lo que tiene de temporal”³.

El tiempo cristalizado en la obra no tiene nada que ver con el tiempo cristalizado en las mercancías materiales de Marx y Smith. El primero es duración, potencia de creación, diferencia, el segundo es medida del gasto físico.

La argumentación de Kant y Fichte tiende a legitimar la apropiación privativa de la obra, pero contiene antinomias (entre los derechos del autor y los derechos del público) que se desplegarán, con toda su fuerza, solamente cuando la producción de conocimientos invierta su relación de subordinación con la producción de mercancías materiales.

Europa, el copyright y el público

La tendencia de fondo de la literatura jurídica y filosófica continental es la de concentrarse sobre la emergencia de los derechos inherentes a la persona humana, subrayar la soberanía del autor, valorizar su acto de creación, y despreciar la forma irreductiblemente

¹- *Ibid.*, p. 143.

²- Charles Péguy, *Clio, Oeuvres en prose 1909-1914*, París y Coll. “La Pléiade”, Gallimard, 1968, p. 106.

³- *Id.*, p. 107. La especificidad de la mística cristiana, como de la mística revolucionaria, es decir de todo acontecimiento, es “este encajamiento, este ajuste de dos piezas, tan extraordinario, tan inverosímil, el uno en el otro, y naturalmente, recíprocamente, lo temporal en lo eterno, lo eterno en lo temporal”.

pública de la constitución del conocimiento y la naturaleza colectiva de la apropiación que implica. Desde ese punto de vista, el jurista Bernard Edelman y el filósofo Jocelyn Benoist, que recientemente han comentado los textos de Kant y de Fichte, representan de manera emblemática la tradición europea de interpretación de los derechos de autor como la culminación de la emancipación del individuo, de los privilegios y de las coacciones políticas de las sociedades del Antiguo Régimen. Su institución constituye la apoteosis del sujeto, del individuo y de la razón. El autor representa, en el viejo continente, el paradigma mismo de la individuación.

Así los derechos de autor son el último lugar donde anida todavía algo del derecho divino. El autor es el heredero del Creador puesto que, como este último, el crea *ex nihilo*. Desde ese punto de vista su actividad constituye una excepción que el derecho debe reconocer y legitimar.

Edelman y Benoist, partiendo de este destello de creación divina que anima al autor comienzan una polémica contra el copyright y la tradición jurídica americana que se ha convertido en lugar común del pensamiento intelectual europeo.

Según Jocelyn Benoist, el derecho de autor europeo se opone al copyright, puesto que la particularidad de este último consiste, a diferencia de lo que establece el derecho europeo, en “el olvido, o al menos en la neutralización” de la fuente de espiritualidad: el autor¹. La singularidad soberana del autor estará, de una parte, subordinada al público y, de otra parte, el derecho moral del autor no sería reconocido pues sería completamente alienable en el editor. En el copyright, el derecho real primaría sobre el derecho moral. Sería negada así la excepción que representa el autor.

Esta lectura europea del copyright es muy limitada porque se pone los anteojos constituidos por los prejuicios económicos de la economía política y del marxismo sobre el valor.

Edelman y Benoist eluden, concentrándose casi exclusivamente sobre la expresión de la personalidad del autor, sobre la soberanía creadora del sujeto y sus relaciones con el editor, plantear la pregunta por la cual empieza Tarde: ¿qué es el valor? No hay valor sin opinión pública, responde Tarde. El valor-utilidad, el valor-belleza y el valor-verdad son hijos del público, es decir de los dispositivos que aseguran la formación, la propagación y la difusión de las creencias y los deseos, transformando los juicios individuales en juicios comunes y los deseos individuales en deseos colectivos.

El valor de una obra no puede ser definido independientemente de la acción del público actual o futuro. Nosotros encontramos esta intuición en la legislación americana. El copyright está seguramente más cerca de la definición de la producción de los conocimientos puesto que reconoce explícitamente el derecho del público, la potencia constitutiva de su acción.

El copyright, a diferencia de los derechos de autor, es un contrato social entre el autor y el público, “si bien, en la práctica, los editores asumen generalmente la parte del contrato que le corresponde, en principio, al autor”². El derecho americano, como el derecho europeo, concede el monopolio de la obra, estableciendo una asimetría y un privilegio en favor del autor, pero demanda una contrapartida a quien se beneficia de ese privilegio exorbitante: hacer circular y propagar el conocimiento para el bien del público. El monopolio del autor está subordinado al desarrollo del *bien común*.

“Al contrario, el derecho de autor, fundado sobre el *don*, se eriza con esta idea: si admite -jacobinismo obligado- que debe ceder frente a la organización técnico-científica

¹- Jocelyn Benoist, introducción a Emmanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre?*, París, PUF, 1995.

²- Richard Stallman, www.fsf.org/philosophy/reevaluating-copyright

del espacio, se opone furibundamente a que terceros puedan, sin echarse la mano al bolsillo, sacar provecho de la explotación de la obra”¹.

La voluntad de los autores de la Constitución de los Estados Unidos era subordinar el interés de los autores al bien público o tratar el interés público y el interés privado en el mismo plano. Entre esos intereses, está también el derecho a la reproducción que reconoce explícitamente la jurisprudencia.

“Cuando la Constitución de los Estados Unidos se puso en discusión, la idea de concederle a los autores el monopolio absoluto del derecho de reproducción fue propuesta y rechazada. Los fundadores de nuestro país se adherían a una concepción diferente del derecho de reproducción, que da la prioridad al público. El derecho de reproducción, en los Estados Unidos, está llamado a tener como finalidad el bien de los usuarios; el interés de los editores, y aún el de los autores, sólo es tenido en cuenta para incitar a estos últimos a cambiar de comportamiento”².

¹.- Bernard Edelman, *Le droit saisi par la photographie*, París, Champs Flammarion, 2001, p. 157. El derecho de autor no define un derecho de propiedad, pues esto nos conduciría al copyright. En español: Elementos para una teoría marxista del derecho : el derecho desarrollado por la fotografía, Editorial Lealon, Medellín, 1978.

².- Richard Stallman. www.gnu.org/philosophy.

La coordinación de la acción: liberalismo y socialismo

Los dos últimos siglos han sido el teatro de una confrontación frecuentemente violenta, entre pensamiento liberal y pensamiento socialista. ¿Esas dos ideologías que durante tanto tiempo se han opuesto, representan una alternativa radical? La respuesta de Tarde no deja lugar a la ambigüedad: cuando se trata de pensar la coordinación de la acción, el liberalismo y el socialismo desembocan, casi inevitablemente sobre la proposición de una forma de organización política trascendente que, si bien de maneras diferentes, recurre al Estado.

Las razones de esta convergencia son claramente expuestas y ampliamente discutidas en toda la obra de Tarde.

El socialismo y el liberalismo hacen del conflicto (entre egoísmos individuales de los agentes económicos o entre intereses colectivos de clases) el motor de la constitución y el desarrollo de la sociedad. Sea que se trate de la concurrencia o de la lucha de clases, es por oposición como se explica la dinámica social. Tarde, al contrario, ve en el origen de la constitución y del cambio de la sociedad la cooperación y la invención, y hace del conflicto y de la oposición una fuerza “simplemente auxiliar y subordinada”. La primacía del principio cooperativo sobre la oposición permite sustraer la teoría política a cualquier forma trascendente de organización y traducir la multiplicidad ontológica de las fuerzas en una política de las multitudes.

La coordinación de las relaciones en el individuo y en la sociedad

Entre las tres grandes modalidades de acción de las fuerzas -la repetición, la oposición y la adaptación-, es la adaptación la que presenta las mayores dificultades y los mayores peligros políticos, pues la dinámica de la adaptación está enfrentada al problema de la división social y al del conflicto.

La adaptación tardiana se distingue radicalmente de las concepciones enunciadas por la economía política, la sociología y la filosofía política. No es la obra de una coordinación automática de las acciones individuales, como en el caso de la mano invisible, ni la obra de una acción impersonal que actúa, a través del “Moloch de la abstracción”, independientemente de las voluntades y los juicios de los hombres, como en la ley del valor. No es tampoco la obra de un contrato estipulado entre sujetos de derecho, ni la obra de una convención, ni el resultado de la síntesis de las fuerzas “inmensas, exteriores y providenciales” de la dialéctica. La adaptación se opera por la invención y la cooperación que poseen la facultad de transformar los desacuerdos entre fuerzas en relaciones de coproducción. La “invención es la madre de todas las armonías”¹.

La invención y la cooperación tienen, entonces, una tercera función fundamental. No sólo son fuerzas que dan el impulso fundamental al ciclo económico y no se limitan simplemente a constituir la dinámica inmanente. La invención y la cooperación son fuerzas

¹.- LS, p. 113.

constitutivas, fuerzas de composición infinitesimal e infinitamente multiplicada, que tienden a favorecer las interferencias afortunadas y a evitar las interferencias desafortunadas.

“El principio y la fuente de cualquier coordinación social no reside en algo muy general”¹, como el mercado, la ley del valor, el Estado o la dialéctica, sino en la acción constitutiva e inmanente de las fuerzas. Por infinitesimal que sea, toda fuerza expresa un “principio coordinador”, de manera que no es necesario presuponer, como en la monadología de Leibniz, la providencia divina para explicar la armonía de lo real, pues “cada organismo, y en cada organismo cada célula, y en cada célula quizá cada elemento celular, tiene su pequeña providencia de sí y en sí”².

La adaptación es la expresión de un principio coordinador presente tanto en los individuos (coordinación de la multiplicidad de relaciones que los constituyen) como en la sociedad (coordinación de la multiplicidad de relaciones que la constituyen), llamada también razón³. No es una forma trascendental de regulación, sino una necesidad de “volver más coherentes las ideas y las voluntades”.

“Se trata de una fuerza verdadera, que reside en el cerebro de los individuos, que asciende o se abisma, se desvía a derecha o izquierda, se vuelve hacia tal o cual objeto, según las épocas o el país; ahora se reduce a una brisa insignificante, luego se convierte en un huracán, hoy se une a los gobiernos políticos, ayer a las religiones o anteayer a las lenguas, mañana a la organización industrial, otro día a las ciencias, pero no se detiene en su incesante labor, regeneradora o revolucionaria”⁴.

La fuerza de armonización, el “deseo de ponerle fin al desacuerdo”, se desarrolla y crece como otra fuerza, teniendo como recursos la invención y la cooperación.

Las ciencias sociales y la filosofía política, se dan a los individuos como totalidades soberanas (vivientes, económicas o jurídicas) y suficientes en sí mismas, que tienen necesidad de una coordinación externa y trascendental de la acción, mientras que en Tarde el principio coordinador opera ya en la constitución del individuo. Cada individuo (célula, ser humano, sociedad), siendo el mismo una sociedad, es una composición de fuerzas jerarquizadas y coordinadas por un principio armonizador que le es propio; cada individuo es un agregado y “un agregado cualquiera es un compuesto de seres adaptados en conjunto sea los unos a los otros, sea conjuntamente a una función común. Agregado significa *adaptado*”⁵.

Todo lo que existe es un *adaptado* de fuerzas que se imbrican y se componen, según una intuición leibniziana, al infinito. El hecho de pensar el individuo y la sociedad como una multiplicidad de relaciones animada por su “providencia en sí”, le permite a Tarde inaugurar una teoría de la constitución. La armonía interna del individuo consigo mismo y la armonía externa de los individuos entre ellos están, entonces, íntimamente ligadas, “puesto que la primera no puede cumplirse, en el individuo social, más que mediante un plan, pequeño o grande, de organización social, más o menos parcial o general”⁶.

Adaptación y lucha

¹- *Ibid*, p. 112.

²- *Ibid*, p. 112.

³- *Ibid*, p. 162.

⁴- *LI*, p. 162.

⁵- *Ibid*, p. 109.

⁶- *LS*, I, p. 214.

Podemos expresar la inmanencia del principio coordinador de otra manera: el principio armonizante es interior a las fuerzas porque representa una de las dos modalidades principales de su acción. Las fuerzas se expresan según dos relaciones muy distintas, la de *beligerante a beligerante* y la de *colaborador a colaborador*. La fuerza armonizante y coordinadora no es exterior a los individuos pues su capacidad de actuar la presupone. La concurrencia, la lucha por la vida, las oposiciones dialécticas por las cuales las ciencias sociales definen la acción, implican previamente la cooperación. “La lucha por la vida presupone la asociación por la vida”¹.

La lucha de una célula contra otra célula supone un estado de organización interno de los individuos que se oponen, de la misma manera que la concurrencia económica entre productores supone la “cooperación en los talleres”.

“La ampliación de la concurrencia tiene por condición y razón de ser la ampliación de la asociación. De la asociación o del monopolio, se objetará. Sea, pero el monopolio es sólo una de las dos soluciones que implica el problema de la concurrencia, así como la unidad imperial es sólo una de las soluciones al problema de la guerra. Uno de los problemas puede resolverse por asociación de los individuos como el otro por confederación de los pueblos”².

La adaptación consiste en dirigir las corrientes de acciones de invención y de imitación “sea conteniéndolas, sea activándolas, en el sentido de su mayor convergencia y su menor divergencia”³.

“Hacer coexistir y vivir en conjunto un gran número de creencias y de deseos infinitamente diversos y entre los cuales hay muchos contrarios; mitigar esta oposición o erigirla, o convertirla en colaboración superior: tal es el problema social”⁴.

La magia fatal de la idea de oposición

La visión trágica de la historia compartida, según Tarde, por los grandes revolucionarios como Rousseau, Robespierre, Marx, Lutero, Proudhon o Calvino se expresa de manera más acabada en la filosofía de Hegel y el darwinismo social que reinaba en su época. Todas esas teorías están obsesionadas con la idea de lucha, de “choques de fuerzas contrarias”, de enfrentamientos entre egoísmos, en los que la meta no es la coordinación coproductiva sino la victoria definitiva que consigue una fuerza sobre la otra.

Ahora, el problema no es negar la lucha, el combate, la oposición que, al mismo título que la cooperación y la coproducción, definen la naturaleza de las relaciones entre fuerzas, sino fundar una ética y una política sobre la base de “acoplamiento fecundos”, de “combinaciones afortunadas” que sustraigan la potencia del deseo (y la lucha) a la “fatal magia ejercida por la idea de oposición”. La visión trágica de la historia, al contrario, concibe un dispositivo de constitución “oponiendo al principio positivo del *deseo* el trabajo de lo *negativo*”.

Para Tarde no se trata de rechazar el deseo de apropiación de las fuerzas y las relaciones de obediencia y de dominio que derivan de esta. Su problema es más bien el siguiente: *si es necesario combatir, puesto que hay combate*, hay que darle a ese combate “su parte de verdad, circunscribir la utilidad relativa de la lucha bajo todas sus formas, e interpretar como conviene, allí donde aparece, su necesidad temporal”⁵.

¹.- *Ibid*, p. 32-33.

².- *LS*, p. 96.

³.- *TP*, p. 8.

⁴.- *OU*, p. 400.

⁵.- *Ibid*, p. 365.

El desacuerdo, la disidencia, la oposición son elementos indispensables para la vida de la sociedad, tanto como para la vida del individuo. “Yo diría por tanto de una sociedad, la más apasionada del orden social, para permanecer fuerte, debe tolerar, y así mismo buscar las disidencias y las oposiciones; pues para seguir siendo entusiasta y creyente, tiene necesidad de un aflujo incesante de descubrimientos y de iniciativas nuevas, que la piquen y la despierten con su punta de extrañeza”¹.

El problema, según Tarde, no es saber si las contradicciones existen (desde cierto punto de vista, “ellas son el alma del progreso”), sino si, de una parte, ellas tienden a ser eliminadas en virtud de una necesidad de acuerdo y si, de otra parte, la intensidad de esa necesidad se acrecienta de manera proporcional a la socialización, a la multiplicación de los contactos entre los hombres.

La utilidad de la lucha y de la oposición

La cuestión de la relación entre *lucha* y *cooperación* es complicada y difícil de resolver pues la oposición es, no solo, inherente a la naturaleza de la relación, sino que juega un papel positivo. Ella tiende, a través del combate, a hacer emerger el elemento subjetivo y a preparar así las condiciones de la “armonía positiva” del acuerdo entre fuerzas. “La única utilidad de la oposición, es provocar una tensión de las fuerzas antagónicas, propias para suscitar el genio inventivo”².

En el dominio económico principalmente, la concurrencia y las crisis tienen esa capacidad de desmitificar la objetividad que las leyes económicas parecen poseer, haciendo emerger las fuerzas psicológicas, subjetivas. Preparando de esta manera el terreno para una solución ética.

Pero una vez subrayada la utilidad relativa de la lucha, el riesgo está en permitirse “abusar de esta, por la magia de la idea de oposición” que interpreta el progreso económico como hijo exclusivo de las confrontaciones.

Los economistas comparten con el naturalismo de Darwin una falsa concepción, según la cual es la lucha por la vida, la “batalla continua de los vivientes”, la que está en el origen y es la causa fundamental del progreso económico. Los economistas, en efecto, en su “sociología prematura e inconsciente”, son los primeros en haber renunciado a hacer de la lucha, del conflicto, el procedimiento esencial de la dinámica social. Por todas partes “se los ve, después de haber anatemizado la guerra, entonar himnos a la Concurrencia, esa forma muy atenuada del conflicto de las voluntades”³.

Al contrario, según Tarde, la selección natural, la lucha por la vida, no crean nada y no explican la renovación viviente. “Su error, si me es permitido apreciar a ese gran hombre (Darwin) con la autoridad de otros grandes naturalistas, me parece que ha sido apoyarse más sobre la concurrencia vital, forma biológica de la oposición, que sobre los cruzamientos y las hibridaciones, formas biológicas de la adaptación y de la armonía”⁴.

Los economistas y Darwin toman prestada la fuerza de los *acoplamientos fecundos* y de las *interferencias afortunadas* a las oposiciones. Tarde se dedica a separar, en el seno de la concurrencia, lo que viene de la oposición y lo que viene de la invención.

La concurrencia analizada por los economistas es a la vez un dispositivo de organización de conflictos de las voluntades y un dispositivo de difusión de las invenciones

¹.- *Ibid*, p. 167.

².- *LLS*, p. 103.

³.- *OU*, p. 363.

⁴.- *LLS*, p. 10.

y las imitaciones. Según Tarde, la economía política se engaña al subrayar solamente las oposiciones que organiza la concurrencia, despreciando la invención como dispositivo de adaptación entre fuerzas. Convendría, al contrario, invertir la prioridad de la causalidad.

“Así sin la imitación, y de entrada sin la invención imitada, la concurrencia es impotenciante o perjudicial, mientras que, aún sin concurrencia, la invención y la imitación son todo-poderosas, y finalmente benéficas”¹.

Tarde limita los efectos positivos de la concurrencia a la capacidad que posee de avivar a los espíritus, de servir de aguijón a las pasiones y de aguzar las inteligencias.

“Ella tiene el merito, como toda lucha, política, religiosa, estética, de tensar todos los resortes del ser individual hacia una meta clara y precisa que eleva al más alto punto de finalidad al organismo viviente; que apacigua momentáneamente todos los problemas, todas las oposiciones interiores, y, gracias a este estado de armonía perfecta, lo vuelve creador”².

Ahora, según Tarde, el esfuerzo que suscita y por el cual es productiva es, de entrada, un acto de asociación, “de colaboración corporal y cerebral intensa, sin discordancia interior”, más que un acto de división, de oposición. Desde ese punto de vista, es un contrasentido fundamental considerar la concurrencia como “la madre del progreso industrial y comercial, la fuente abundante de riqueza”. Las virtudes mágicas que se le prestan son en realidad el fruto de dos grandes facultades mentales que pueden trabajar para ella, pero también sin ella: la imaginación creadora y la inteligencia calculadora.

La distinción entre diferencia y contradicción

El proyecto teórico de una ciencia social de la diferencia y de la repetición puede llevarse a cabo a condición de no ver en la lucha y el desacuerdo la expresión exclusiva de la contradicción, como hace la dialéctica. La lógica de la contradicción es pobre y reductora, pues se desarrolla según la lógica de las oposiciones binarias y simétricas que desembocan inexorablemente sobre el dualismo del poder. Es indispensable entonces, para sustraerse al chantaje de la dialéctica, pensar la lucha por fuera de la contradicción.

El paradigma de la dialéctica lleva en sí un modelo de asociación que, fundándose solamente sobre la naturaleza guerrera de la fuerza y despreciando su naturaleza simpática, apunta hacia una centralización y una uniformización que bloquean y hacen más rígida toda la dinámica social. Esas tendencias a una adaptación dialéctica de las oposiciones sociales en una forma de asociación *centralizada y uniforme*, Tarde las ve en acción tanto en el Estado como en las teorías socialistas.

Tarde, de manera premonitoria, desarrolla una polémica radical contra la dialéctica y su manera de aprehender los conceptos de oposición y de adaptación por medio de las categorías de contradicción y de síntesis. A la triada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, él le opone tres principales modalidades de acción de las fuerzas: la repetición, la oposición y la adaptación. La crítica de la dialéctica es conducida por las vías de una polémica contra el paradigma de la *guerra*, que representa el modelo político más acabado de la reducción de la multiplicidad y de la heterogeneidad de las fuerzas a la confrontación de los contrarios según la lógica del duelo a muerte.

El límite principal de la dialéctica reside en el hecho de que su concepto de la contradicción no distingue *oposiciones* y *diferencias*. La concepción del mundo “polar y simétrico” eleva la relación de oposición al “rango de explicación suprema”, viendo en la

¹- *Ibid*, p. 375.

²- *Ibid*, p. 302.

vida solamente el antagonismo de dos acciones iguales y contrarias. Hegel, principalmente, no ha sabido distinguir entre series *opuestas* y *heterogéneas* de los fenómenos, pues “cuando nos muestra con tanta serenidad su rosario interminable de triadas, no percibe que la tesis y la antítesis que *opone* una a la otra en cada una de ellas, unas veces son realmente términos *opuestos*, otras veces solo son términos *diferentes*”¹.

Para Tarde, la contradicción es una *repetición* que, en lugar de irradiar y de desplegarse tan lejos como le sea posible, invierte su movimiento volviéndose hacia su foco de origen. Es, entonces, una simple inversión simétrica de la fuerza. Los términos opuestos de la dialéctica están definidos por el movimiento de una fuerza recorriendo una serie de variaciones que terminan en un estado cero. Más tarde, el movimiento de la fuerza asciende a la inversa esta misma serie de variaciones precedentemente descendidas. El paso de la figura cóncava a la figura convexa, ejemplo de oposición objetiva según Tarde, sólo es concebible mediante un estado cero, una *negación* de convexidad y de concavidad. La oposición dialéctica implica la *similitud* y la *igualdad* de las fuerzas definidas como contrarias.

La definición de los términos diferentes es muy distinta: “Si, dos términos variables están dados, uno se nos aparece como el límite de las variaciones acumuladas del otro en un cierto sentido, y el otro, igualmente, como el límite de esas mismas variaciones acumuladas en sentido inverso, sin que haya sido necesario atravesar un estado neutro para pasar del uno al otro, esos dos términos son heterogéneos, no son opuestos”².

Podemos entonces considerar el pétalo, por ejemplo, como el límite extremo de las modificaciones de la hoja, y la parábola como el “límite de los alargamientos del eje mayor de la elipse; lo que significa que la elipse y la parábola, aunque procedan la una de la otra, difieren completamente, infinitamente, y no son figuras oponibles”³.

De la misma manera, no hay oposición psicológica del placer consigo mismo, como piensan los utilitaristas y los marginalistas, sino “repetición variada”.

Entre dos términos diferentes, lo *infinito* sirve de intermediario, mientras entre dos términos opuestos es la *nada*. ¿Cómo puede la nada ser productora y creadora? Tal es la pregunta que Tarde dirige a la dialéctica y a la teoría de la evolución.

“A decir verdad, nada, neutralidad, cero en ese sentido significan equilibrio y estabilidad; se revela aquí el rol esencialmente conservador más bien que destructor, para nada creador, de la oposición”⁴.

La *esterilidad* creativa de la oposición se sostiene precisamente por el hecho de que se trata de dos fuerzas homogéneas orientadas en sentidos contrarios y antagónicos.

La oposición dialéctica es concebida sin razón como un máximo de diferencia, mientras que “es, en realidad, una especie muy singular de repetición, la de dos cosas semejantes que propiamente se entre-destruyen en virtud de su similitud misma”⁵.

Hibridación, encuentro, interferencia

La diferencia actúa de manera muy distinta a la oposición. Dos términos contrarios no pueden superar su contradicción más que por la victoria definitiva de uno de los dos combatientes, mientras que dos términos diferentes pueden combinar su heterogeneidad, por hibridación. La fecundidad de la adaptación resulta de la capacidad que posee para

¹.- *Ibid*, p. 46.

².- *Ibid*, p. 61.

³.- *Ibid*, p. 61.

⁴.- *Ibid*, p. 64.

⁵.- *LLS*, p. 81.

hacer encontrar, hacer producir y coadaptar fuerzas heterogéneas y diferentes que no se oponen según la lógica de los contrarios, pero que se desarrollan según la lógica de las series autónomas e independientes. La lección matemática de Cournot es aprovechada para explicar el proceso de constitución.

Esta diferencia conceptual emerge aún más radicalmente si se considera, con Tarde, la adaptación como un verdadero proceso de creación, de hibridación innovadora de series diferentes. Adaptación no significa compatibilidad del proceso de constitución con su medio, sino invención. Inventar significa, inversamente, adaptar las fuerzas para combinarlas entre ellas.

Tarde reserva a la pareja invención-adaptación la capacidad de resolución de los conflictos, pues el llega a determinar un acuerdo entre fuerzas, no por medio de una *mediación* o de una *convención*, sino estableciendo un nuevo plano de inmanencia donde las fuerzas co-producen una nueva “modulación” de sus relaciones, descubriendo una “vía no abierta todavía (*fata viam inveniunt*) que le permite utilizarse recíprocamente”.

El ejemplo más significativo de las modalidades de acción de la adaptación está dado por la creación de lo viviente. Tarde mismo establece una relación directa entre invención y creación de una nueva especie¹.

“Hay *encuentro e interferencia* de dos rayos hereditarios, de dos líneas que, *entre- alterándose*, van a ingeniarse como ponerse de acuerdo sobre un *nuevo plano específico*. En el germen fecundo, en otros términos, dos *series diferentes*, pero *para nada contrarias*, de generaciones sucesivas, han desembocado conjuntamente y se han *co-adaptado* a la producción de una *armonía nueva*, de una *modulación nueva* distinta a la del tipo común”².

La oposición, la lucha por la existencia, al contrario, no poseen la eficacia inventiva de nuevos tipos, ellas no trazan un nuevo plano específico, una nueva modulación. Se limitan a la depuración y defensa de los tipos ya creados.

La adaptación no es un contrato, un acuerdo de paz, una convención. No es una especie de equilibrio o de neutralización mutua, sino una fuerza-inventiva que al mismo tiempo que crea algo nuevo inventa nuevos empleos de las fuerzas.

Disimetría y afirmación

en el corazón de la polémica con la dialéctica está la crítica del concepto de simetría, pues “el error vulgar (es) pensar que la pretendida ley de la reacción igual y contraria” en la acción política implica necesariamente un pensamiento dualista y binario. Tarde concibe una dinámica constitutiva según un principio que, rehusándose a la lógica de los *choques entre contrarios*, abre a la comprensión de la oposición como *desemejanza* y disimetría. La vía de un pensamiento de la disimetría, que Tarde emprende resueltamente, se funda sobre la naturaleza a la vez múltiple e infinitesimal de las fuerzas y sobre la simpatía que ejercen entre sí.

El fundamento de la asimetría reside en la potencia afirmativa de las fuerzas. No hay simetría entre la progresión (afirmación) y la regresión (negación), pues las potencias del alma tienden a una expansividad esencial y resisten con todas sus fuerzas a las regresiones. Para Tarde, aún la muerte no puede ser un argumento en favor de las oposiciones simétricas y contrarias, puesto que entre la vida y la muerte hay una asimetría que cualquier fuerza conoce muy bien.

¹.- “La invención, propiamente hablando, es una variación infinitamente profunda y, en este aspecto, podemos relacionarla con la producción de una nueva especie viviente que llamamos, no sin razón, una creación de la vida”, *OU*, p. 287.

².- *Ibid*, p. 136.

“Por necesaria que pueda parecer *de hecho*, la muerte, aún la llamada natural, es siempre, *de derecho*, una cosa contra natura, objeto de protestas obstinadas de cualquier ser viviente hasta su último suspiro (salvo quizá en los últimos minutos de su vida) y que la coalición de todos los otros fenómenos del ambiente y hostiles, siempre victoriosos de todos modos un día u otro, la vuelve solamente inevitable”¹.

La progresión tiene, en efecto, una causa interna que la hace desarrollar y desplegarse según la potencia de la fuerza, mientras que la regresión tiene una causa externa que es una progresión de una o muchas fuerzas extrañas. Entonces “la progresión es el hecho inicial, normal, positivo, esencial; la regresión es el hecho secundario, anormal, negativo, accidental”². La primacía de la progresión es entonces una primacía ontológica que Tarde utiliza directamente para explicar el fenómeno económico. Su *Psychologie économique* esta construida alrededor del primado ontológico de la afirmación sobre la negación, de la progresión sobre la regresión.

“Lo que importa ver bien, es que una invención antigua, representada por los obreros que encarnan su imitación, tiende siempre a crecer por sí misma, como la necesidad que le corresponde en lo público, y que su choque mortífero o fracturante contra una invención nueva representada por una máquina es realmente un puro accidente en el curso de sus destinos, un accidente contra el cual es natural que esta invención antigua, en posesión legítima de su dominio, proteste con todas sus fuerzas, manteniéndose en esta lucha por la 'naturaleza de las cosas' que vuelve al *querer vivir* y al *querer crecer* universales”³.

La dialéctica se engaña entonces al colocar la afirmación y la negación sobre el mismo plano. Tarde persigue este error en numerosos dominios. La lengua es seguramente, según Tarde, una virtualidad de innumerables tesis y antítesis. Simplemente no es necesario prestarle la misma importancia a las cosas opuestas simétricamente: “por ejemplo, en la lengua, veo que el verbo posee modos por los cuales se afirma o se niega (indicativo), así como aquellos con los cuales se ordena o se defiende (imperativo, optativo), y que los idiomas se distinguen según su delicadeza en traducir los grados de afirmación y de negación, o de orden o de defensa, o de súplica de hacer o de no hacer. Pero la afirmación en el lenguaje, en la religión, en la ciencia, por todas partes, juega un papel distinto al de la negación”⁴.

De la misma manera, en la lógica, la oposición de las proposiciones afirmativa y negativa no tienen nada de simétrico pues la “segunda esta subordinada evidentemente a la primera, que lleva todo el peso del razonamiento”⁵.

Hegel no tiene razón al suponer que toda afirmación suscita una respuesta contraria (su negación). La afirmación suscita habitualmente su imitación y su repetición y sólo raramente suscita su negación (la contra-imitación, “fenómeno excepcional y secundario”) y “un poco menos raramente, la encuentra”.

Contradicciones actuales y diferencias virtuales

La triada tardiana (repetición, oposición y adaptación) funciona bajo el primado de la afirmación que se expresa por la invención y la cooperación. Pero hay otra razón fundamental por la cual la invención y la cooperación juegan ese papel privilegiado en el proceso de constitución: la relación que mantienen con lo virtual.

¹.- *Ibid*, p. 350.

².- *Ibid*, p. 348.

³.- *Ibid*, p. 334.

⁴.- *Ibid*, p. 366.

⁵.- *Ibid*, p. 280.

La invención, en efecto, no toma su dinámica solamente en las relaciones guerreras entre fuerzas, es decir en las relaciones *actuales*, sino en las relaciones *virtuales*, es decir en la diferencia (o tiempo). La invención es de entrada una individuación de las relaciones entre fuerzas que encuentran en lo virtual, en la diferencia, la fuente y la dinámica del cambio y de la creatividad. La invención desplaza las condiciones que están en el origen del conflicto pues, para inventar, es necesario colocarse “fuera de la sociedad” y entonces fuera de los hábitos, de los comportamientos y de las pasiones que están en el origen del conflicto.

Las oposiciones dialécticas son oposiciones actuales, fijadas en un estado de cosas individuado y finito. Las oposiciones tardianas, al contrario, están cogidas entre su existencia virtual y su existencia actual. Las oposiciones actuales pueden actuar solamente en vistas de una lucha por el reconocimiento, pues su modo de existencia actual no puede enfrentar más que la identidad y la representación. Lo virtual es, al contrario, esta reserva de ser, como dice Simondon, ese modo de existencia pre-individual que extrae las oposiciones de su identidad actual e individuada en y por la representación. La invención no funciona en la contradicción, en la identidad y en la representación, pues en lo virtual las fuerzas se expresan por modos de existencia y de pensamiento *no representativos* de este lado del principio de no-contradicción. Es por esta razón fundamental que la invención expresa el paradigma de la dinámica social.

Se trata de dos maneras diferentes de ver el devenir y el cambio. La dialéctica concibe un devenir *posible* que contiene desde el inicio su resultado: la identidad y la representación. Lo virtual introduce en la dinámica social una *novedad absoluta* que deshace la identidad y la representación.

Hegel, y siguiéndolo Marx, invierte la relación entre lo virtual, la diferencia (o el tiempo) y la contradicción. En la aprehensión de esta relación encontramos el origen de la manera diferente de aprehender el conflicto entre Tarde y los revolucionarios fascinados por la lucha. Michel Serres ha puntuado sintéticamente esta inversión. “Sólo el tiempo puede volver compositibles dos cosas contradictorias [...], el error de Hegel fue invertir esta evidencia lógica y pretender que la contradicción produce el tiempo, mientras solamente lo inverso es verdadero, que el tiempo vuelve posible la contradicción. De ahí todas los absurdos referidos después sobre la guerra, madre de la historia”¹.

El paradigma de la guerra

La concepción tardiana de lo social es una teoría de la relación. Las ciencias sociales al igual que el marxismo han intentado pensar el fenómeno específicamente relacional que está en el fundamento de lo social, poniendo el acento sobre la relación misma más que sobre los términos que liga. Esta aprehensión de la realidad social por las vías de la dinámica relacional constituye un trazo específico de la modernidad, pero, según la crítica de Tarde, esta no logra emanciparse completamente de la tradición que tiende a hipostasiar la *relación* como realidad independiente, imponiéndose como coacción externa a los individuos que la han producido.

Tarde define, alternativamente, su psicología como inter-cerebral, social o colectiva, pero se separa inmediatamente de las ciencias sociales y del marxismo por la aprehensión de la dinámica de constitución y de evolución de la relación que permanece, en su teoría, resueltamente inmanente a la multiplicidad que la produce. “La expresión psicología colectiva o psicología social es comprendida, muy frecuentemente, en un sentido quimérico

¹.- Michel Serres, *Éclaircissements – Cinq interviews avec Bruno Latour*, París, Flammarion, 1992, p. 79.

del cual importa ante todo separarse. Consiste en concebir un *espíritu colectivo*, una *conciencia social*, un *nosotros* que existiría fuera o por encima de los espíritus individuales”¹.

Lo social no es, seguramente, reducible a la simple suma aritmética de los individuos, pero ¿es necesario aceptar el modo de exposición de su proceso constitutivo que transfigura las relaciones entre los individuos en de los *seres* (trascendentes)? Tarde denuncia la *abolición de la relación en el ser* como un proyecto político que intenta reintroducir la trascendencia en un mundo que la ha expulsado. Sociología, economía política y marxismo transforman las relaciones entre los hombres en relaciones entre las cosas, de manera que sus formas de coordinación y de adaptación asumen el automatismo y la independencia de las leyes naturales “trazadas de entrada”. Lo que aparentan esas teorías es el hecho de concebir la coordinación como un ser real.

La sociología de Durkheim identifica lo social (la institución) con la relación, de manera que es lo social quien la produce. Cuando la economía política y el marxismo consideran el capital como productivo, identifican, de la misma manera, la producción de la relación con la producción del capital. En Marx y Durkheim, la producción de las relaciones está ya sometida al *ser* de lo social o al *ser* del capital.

En Tarde, al contrario, la producción de relaciones remite a la cooperación entre cerebros, que es relación de relaciones. Las modalidades por las cuales la relación se establece o se inventa son de entrada las propiedades de los cerebros reunidos y tramados que desbordan la institución o el capital. En la cooperación inter-cerebral, nosotros estamos en la imposibilidad de decir si un cerebro es un ser o una relación. El ser es un pliegue, un torbellino, un enrollamiento de los flujos (relaciones) que tiene una existencia intermitente, fluctuante, inestable, impredecible antes de su actualización misma en una “inteligencia infinita”, puesto que los cerebros y sus relaciones están hundidos en el tiempo caótico de la diferencia, en el tiempo creador del acontecimiento².

Las modalidades de la relación, una vez que aquella es abolida en el ser, que la diferencia es subordinada a la contradicción, que el tiempo de la creación es reducido al tiempo-medida, una vez en suma que la relación esta sometida a lo *social* o al *capital*, las modalidades de acción entonces no pueden ser aprehendidas más que por analogía con el *estado de guerra*.

La oposición de lo individual y de lo colectivo deriva directamente del estado de guerra, del que Tarde hace el verdadero fundamento de la política moderna y el modelo epistemológico de las ciencias sociales. La guerra es una operación política antes de ser una operación militar que invierte la potencia de la multiplicidad de las fuerzas en el poder trascendente de una totalidad, reduciendo la relación al ser.

Según Tarde, no se trata de oponer lo individual a lo colectivo, sino de las “acciones individuales, en singular” y las “acciones individuales reunidas, actuando en masa”. Si, al contrario, postulamos ese reagrupamiento, como en el caso de las representaciones colectivas y en el caso de la ley del valor, eludimos la cuestión mayor y previa que es la de saber cómo se forma, cómo se produce la similitud de los individuos o de los valores que las constituyen.

¹.- *OF*, p. 29.

².- “No es evidente que el acontecimiento sea homogéneo, que quizá está organizado, que tenga lo que se llama en acústica vientres y nodos, llenos y vacíos de un ritmo, quizá una regulación, de las tensiones y de los alivios, de los períodos y las épocas, de los ejes de vibración, de las puntas de despegue, de los puntos de crisis, de las cerros aplanados y súbitos puntos de suspensión” Charles Péguy, *Clio, Oeuvres en prose 1909-1914*, París, Coll “La Pléiade”, Gallimard, 1968, p. 300.

“Vemos lo que pesa el derecho de esos millones de hombres de vivir, de ser libres, de disfrutar de sus libertades de pensamiento, de consciencia, de prensa, de reunión, de asociación, condición supuesta *sine qua non* de su personalidad autónoma, lo que pesa y lo que vale esta cuando se opone al derecho que pertenece al general en jefe de hacer que sirvan todas esas personalidades, todos esos *finés en sí*, diría Kant, como simples instrumentos pasivos y que sacrifican su propia voluntad. Aquí *el derecho individual que es precisamente el de una colectividad*, se anula, se desvanece frente al *derecho social, que es entregado a las manos de un solo individuo*: pues, señálemoslo, no se trata del triunfo de la fuerza sobre la debilidad. Al contrario: ¿dónde está la fuerza, si no es del lado de los millones de hombres, dónde está la debilidad, sino es del lado del general? Toda la fuerza de este último le viene de la que los individuos, propietarios de derechos que se nos ha dicho que son sagrados y constitutivos de su persona, que dejan de creer y sólo creen en el suyo, hostil al de ellos, en el momento de la batalla, y no sólo en ese momento, sino en todo el ejercicio de la vida militar, en vistas de una guerra eventual”¹.

Lo que es verdad de la *guerra exterior* es verdad, casi en el mismo grado, de la *guerra interior, sorda y permanente*. El Estado tiene necesidad de esta doble guerra, interior y exterior, para contener, dirigir la dinámica de la multiplicidad y para devolverla a una lógica *binaria* de oposición que es, en definitiva, una “mutilación de las libertades del individuo, casi tan fuerte como sobre el campo de batalla”.

La ciencia social traduce, a través de la metáfora del organismo o de la coacción que lo social ejerce sobre el individuo, la necesidad de totalización y de poder unilateral de lo militar sobre lo individual. En esto, es ciencia de Estado.

“Quizá, si los Estados nunca hubiesen guerreado, la metáfora del *organismo social* o, más generalmente, la noción *ontológica* de la sociedad, bajo cualquier forma, no se habría podido expresar. La vida del regimiento, en efecto, y de combate son las únicas que han podido hacer considerar al grupo social, concebido a su imagen, como un todo más real, más personal, que sus unidades, de las que no sería solamente la relación íntima y compleja, sino la causa y el principio superior [...]. Pero para hacer justicia a la vez a esas dos tesis del militarismo necesario y del ontologismo social, nos bastara señalar su lazo indisoluble”².

Marx no escapa a las sirenas de la lógica de la guerra (de clases). Si él quería mostrar que la “fuerza está del lado de los millones de hombres” y la debilidad del lado del capital, no hace bien en utilizar precisamente la dialéctica como principio de racionalidad para explicar la constitución del fenómeno económico. En el postfacio de la segunda edición alemana del *Capital*, él percibe, bajo la piel mística, el nodo racional de la dialéctica que “basta ponerla de pies para encontrar la fisonomía de hecho razonable”³.

La interiorización dialéctica de la dinámica de las fuerzas no tiene la candidez de la economía política en sus armonías espontáneas. Pero la lógica marxiana no supera el marco de la acción *mitológica* de los *seres* trascendentales, sublimación y transfiguración de las acciones individuales, que se afrontan sobre el teatro de un “drama único” (capital/trabajo) siguiendo leyes predeterminadas (la historia) de la evolución. Al contrario, ella arriesga ser su realización más acabada pues íntegra, por el trabajo de lo negativo, el conflicto en el proceso de constitución del mundo, devolviendo la multiplicidad y la heterogeneidad de sus expresiones a la oposición de las fuerzas simétricas y contrarias.

¹- TP, p. 20.

²- *Ibid*, p. 402.

³- Karl Marx, *Le Capital*, París, Éditions sociales, 1977, p. 21. En español: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Es precisamente la concepción de la ley del valor como *idealismo en acto* la que está en la base, según Tarde, de las ambigüedades del marxismo respecto del idealismo hegeliano. La aprehensión marxiana de las oposiciones y de las adaptaciones no sale del paradigma de la guerra, fundamento insoslayable de la política del Estado.

“Hay en Karl Marx a veces un giro ontológico, iba a decir mitológico, de espíritu, que le viene de Hegel. El capital, el valor, son para él seres que él anima de su pasión y de su vida. En un curioso pasaje, que trata de las revoluciones del valor, es decir de las crisis, él plantea con desenvoltura la objeción que se habría podido sacar de esas depresiones bruscas de los precios contra su teoría del valor; pues, si aquel se mide por la fuerza de trabajo gastado, ¿cómo se puede hacer para que, sin que esa fuerza de trabajo haya disminuido, su producto pueda perder de golpe la mitad o las tres cuartas partes de su valor anterior? He aquí lo que escribe al respecto: 'quienes consideran el valor como una abstracción olvidan que el movimiento del capital industrial es esta abstracción *in actu*. El valor toma aquí diferentes formas, efectúa diferentes movimientos en los cuales se conserva y acrecienta. Pero entre más las revoluciones del valor se vuelven agudas y frecuentes, más el movimiento del valor, *volviéndose autónomo y actuando automáticamente con la potencia de un fenómeno natural elemental*, se hace sentir en el encuentro de la previsión y del cálculo del capitalismo aislado. Las revoluciones periódicas del valor confirman entonces lo que la opinión ordinaria quiere que ellos refuten: el hecho de que el valor, como capital, se vuelve independiente y que aquel conserva y acentúa su independencia por su movimiento'. La periodicidad de las crisis es entonces aquí, a los ojos de Marx, una de las razones para creer que las oscilaciones rítmicas de los precios atestiguan la autonomía del movimiento evolutivo del valor, independientemente de los deseos y de las opciones del hombre, de los cálculos del productor y de las necesidades del consumidor”¹.

El realismo de lo virtual

Para Tarde, el pensamiento dialéctico y el pensamiento crítico son los de los avatares del paradigma de la guerra, de la abolición de la relación en el ser. Pero ¿la renuncia a este “error largamente seductor debe conducirnos a negar la realidad propia de lo social”, a considerarlo como una simple adición de individuos reunidos y articulados? ¿Cómo describir el proceso de constitución de lo colectivo, de lo social y de lo económico sin que termine por reificarse e hipostasiarse?

Tarde no rechaza la concepción realista de lo social y del valor. Lo que rechaza categóricamente es la descripción de su constitución por la abolición de la relación en los seres superiores y distintos “condicionados, pero no constituidos por los cerebros de los que no serían solamente la mutua penetración mental y moral, sino la sublimación y la transfiguración reales” existiendo fuera de la acción de cada uno.

Proponiendo una dinámica constitutiva fundada sobre las acciones individuales (singularizadas) y una coordinación que le sigue siendo inmanente, Tarde se sustrae al determinismo que esta concepción de la adaptación asume implícitamente, volviéndole a dar así la libertad y la autonomía a los individuos y abriendo el proceso de su coordinación en la *indeterminación* y en la *imprevisibilidad* de la acción. La concepción de la evolución no darwiniana, que tiene su crisol en la Francia del cambio de siglo, aquí es admirablemente explotada contra la definición de las leyes económicas y sociales necesarias y universales.

“Esta manera de ver difiere de la de las armonías providenciales o las evoluciones unilineales en que, en lugar de someter el tren social a una sola vía, siempre la misma, le

¹.- PE, I, p. 201-202.

deja un juego más libre. Y por esto, estamos obligados, no a negar la realidad social, sino a concebirla como diferentemente viviente y verdadera, rica de otro modo en manifestaciones e itinerarios imprevistos... yo soy realista también, en el sentido de que la sociedad realiza tanto frente a mis ojos, como frente a los ojos de mis adversarios, las virtualidades contenidas en los individuos y que no podrían realizarse por cada uno de ellos aisladamente; pero yo digo que esas virtualidades son las ideas y las voluntades individuales, las coloco en los cerebros en lugar de no situarlas en ninguna parte, si no es en las nubes ontológicas: y digo que esas virtualidades son innumerables, inagotables, como su fuente espiritual, en lugar de limitarlas a un número estrictamente determinado o mejor pre-determinado”¹.

Lo virtual introduce la libertad, la indeterminación y la creación de las relaciones en la acción contra cualquier determinismo materialista e idealista. Da acceso no al libre albedrío, sino a la capacidad de bifurcar, de innovar, de crear. Entonces una vez más, el gran paradigma del determinismo no se sitúa ni en las leyes del materialismo histórico, ni en Durkheim, sino en la obra de Hegel, hasta quien, a sabiendas o no, se remontan también los evolucionistas.

“El poder de afirmar y de negar no es, a sus ojos, más que un principio de cierto modo secundario, aunque, en primer plano, está al servicio de una necesidad, de una voluntad superior que impone a ese poder subyugado su vía, sus formas, su monótona tricotomía. Un viento de fatalidad empuja y precipita sus formulas que se entre-destruyen, a imagen de los seres que se entre-devoran, y hace de su sistema un evolucionismo místico y disciplinado”².

El (bio)poder, la resistencia, la creación

Las políticas liberales y socialistas, regidas por el principio de oposición, vuelven a empalmar las fuerzas según la lógica de la batalla y de la guerra. En la política de la multiplicidad, fundada sobre el principio cooperativo de la hibridación, de la composición de las diferencias, del agenciamiento simpático, las fuerzas se afectan según una lógica que Tarde llama *propagación apostólica*. Él asimila así las relaciones entre fuerzas a las que se manifiestan en el fenómeno religioso. Tarde afirma que cuando describe la acción de las fuerzas como *conquista y ambición*, debería hablar más bien de *propaganda* y de *adhesión*.

El principio de oposición funciona como *adaptación negativa*, como poder de establecer límites, de separar las fuerzas y el principio cooperativo como *adaptación positiva*, es decir como poder que hace co-producir a las fuerzas, como poder constituyente.

La propagación apostólica remite directamente a la tentativa de Michel Foucault de liberar la categoría de poder de la hipoteca a la vez institucional y guerrera, a través de los nuevos conceptos de *biopolítica* y de *poder pastoral*.

En Tarde, la creación y la reproducción de la vida, y principalmente de la vida biológica, no se explican por “una serie de operaciones militares donde la destrucción es siempre la campaña y la condición de la victoria”, sino por la co-producción, por el encuentro de las diversas series, pero no opuestas, por la colaboración de elementos tan diversos como infinitos. La oposición es sólo un elemento auxiliar y subordinado a la cooperación. Si hay que elegir una metáfora para explicar las relaciones de poder, la metáfora militar no es la más conveniente, sino la de la relación del sacerdote con sus fieles, del rebaño con quien hace la guardia”.

¹.- *LLS*, II, p. 219-220.

².- *MB*, p. 117.

“Cuando el jefe de una religión sueña con extenderla, envía a todos los puntos cardinales, por todas las partes que puede alcanzar, misioneros aislados, dispersos, encargados de anunciar la buena nueva y de ganar las almas por persuasión. Ahora, constato que, en esto, los procesos por los cuales se opera la propagación de los seres vivientes se asemeja a una propagación apostólica mucho más que a una anexión militar [...] estoy convencido de que no abuso de las libertades de la analogía al asimilar los fenómenos biológicos a las manifestaciones religiosas de nuestras sociedades más que a su aspecto guerrero, industrial, científico o artístico”¹.

La propagación apostólica sirve más para dar cuenta de las relaciones entre fuerzas que el paradigma guerrero por las mismas razones que adelanta Foucault a propósito del poder pastoral.

Este poder es en primer lugar una acción que se ejerce sobre los seres vivientes, sobre los cuerpos-cerebros y no sobre sujetos de derecho. Si el “alistamiento de elementos en el ejército” puede parecer más eficaz que el gobierno religioso de las almas, en realidad trabaja menos en profundidad que la acción del sacerdote sobre sus fieles pues no inviste directamente las fuerzas afectivas. El ejército no “transforma y no regenera al reclutado de la misma manera que lo hace con el neófito la asimilación vital, la célula alimentaría o la conversión religiosa. La educación militar no penetra hasta el fondo del corazón”². La superioridad del poder religioso reposa sobre esta capacidad de movilizar menos las ideas y sus representaciones que los afectos y las potencias del cerebro.

En segundo lugar el poder pastoral no produce leyes, sino *normas*, según Foucault, y *costumbres y hábitos*, según Tarde. Los códigos, las gramáticas, las instituciones, la división del trabajo son formulables solamente después de que el “elemento social, verdadero caos de heterogeneidades discordantes”, se ha liberado de los hábitos generales. Así la propaganda apostólica actúa por *diferencia y repetición*, por la captura y comunidad de los deseos, de las creencias y de los afectos y no, como la *ley*, por *igualdad y universalidad*. Como en el poder pastoral foucaultiano, la propagación apostólica no es ni guerrera ni jurídica, sino un dispositivo siempre singular de constitución de las fuerzas.

En fin, el poder religioso no podría ejercerse por coacción sin recurrir a la sugestión y a la imitación. “No hemos visto más que la mitad de esta verdad, y se la ha visto mal, cuando se dice que la característica de los hechos sociales era la de ser coactivos y forzosos. Es desconocer lo que hay de espontáneo en gran parte de la credulidad y de la docilidad populares”³. El poder pastoral se constituye positivamente -y no por interdicción y represión. Si hace fondo sobre la receptividad de las fuerzas, se construye sobre todo sobre la base de su espontaneidad. Opera de entrada sobre la credulidad (creencia) y sobre la docilidad (deseo).

Entonces, si se quiere explicar la creación y la reproducción de la vida, debemos concebir una forma positiva de poder que solicite, incite, implique al cerebro-memoria de lo viviente.

Sin embargo, Foucault y Tarde aprehenden el poder pastoral de maneras sensiblemente diferentes. Para el primero, se trata de una vieja técnica de poder, creada por las instituciones cristianas, e integrada, bajo una forma política nueva, por el Estado, las instituciones y las empresas privadas. Se trata de una técnica de sometimiento y de una técnica de producción y reproducción del poder.

¹.- *Ibid*, p. 99.

².- *Ibid*, p. 387.

³.- *LI*, p. XI.

Tarde utiliza la metáfora de la propagación apostólica para explicar las modalidades de la creación de algo y las modalidades de su difusión. No se trata tanto de la reproducción del poder de una Iglesia, como de la acción de un fundador de religión y de la de sus apóstoles que la propagan en la sociedad. El desplazamiento del acento de la Iglesia constituida a su proceso de fundación es de hecho significativo.

La metáfora religiosa no expresa el sometimiento sino la creación. Ella no concierne al Estado, ni a las instituciones ni a la empresa, sino a una invención cualquiera. La fundación de una religión es utilizada como metáfora para la “formación de algo a partir de un punto”, a partir de una acción creadora y singular. Las Iglesias, los pastores y los fieles son, sin duda y por todas partes, múltiples y están animados de diversas racionalidades. “Es que en realidad se trata aquí de centros y de focos infinitamente múltiples, con puntos de vista y en grados diferentes”¹.

Lo social como poder constituyente

La razón fundamental por la cual Tarde se inspiró en las manifestaciones religiosas para dar cuenta de las relaciones entre fuerzas, es que ellas expresan mejor el elemento *cooperativo* y *creativo*. En el modelo de la batalla y de la guerra, la cooperación y la creación son aplastadas y subordinadas por el principio de oposición.

Foucault y Tarde captaron esas dinámicas constitutivas de manera diferente. Según Foucault, “las relaciones de poder se arraigan lejos en el nexos social; y no reconstituyen por encima de la 'sociedad' una estructura suplementaria [...] vivir en sociedad es, de todos modos, vivir de manera que sea posible actuar sobre las acciones de los otros”².

Para Tarde, esta definición de la vida en sociedad como una acción sobre las acciones es insuficiente porque no le deja a la acción más que la forma del sometimiento o la de la resistencia. Aún si Foucault desplaza la constitución del poder del Estado y de las instituciones hacia la sociedad, ésta sigue siendo para él siempre objeto de poder. Ella puede resistirlo, debatirse en sus mallas, pero aquí no hay principio cooperativo, ni una dinámica de co-producción tal como la que hemos visto funcionando, en la constitución y la reproducción de la vida con Tarde. No comprendemos cómo puede anclarse y desarrollarse una resistencia suficientemente autónoma para crear nuevas formas de vida.

En Tarde, la propaganda apostólica no se define solamente por el hecho de que inviste seres vivientes. No se define únicamente por la acción positiva del poder. Lo que la califica, es la cooperación, la co-producción entre fuerzas diversas. Las fuerzas que actúan en el poder pastoral no se comportan tanto como *rivales*, más bien se comportan como *colaboradores*.

Si la sociedad es fuente de poder constituyente, es que una *relación a doble cara* se instala entre quienes mandan y quienes obedecen. A diferencia de lo que ha pasado en la guerra, dominar y obedecer implican, de entrada, los deseos y las creencias y, de manera subordinada, la coacción y la obligación. El comando y la obediencia son, en efecto, asimétricos, pero sin embargo implican la *compasión*, la *pietas*, la *simpatía*.

El *pastor* y su *rebaño* no están en una relación unilateral de sometimiento (de crianza), como parece que lo afirma la teoría de Foucault. Cualquier nueva función, cualquier nueva industria, cualquier nueva administración da lugar a una relación de *posesión recíproca*.

¹.- MS, p. 98.

².- Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et Écrits II, 1976/1988*, París, Gallimard, 2001, p. 1058. En español: El sujeto y el poder; precedido por: Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault / Edgar Garavito., Carpe Diem Ediciones, Bogotá, 1991.

“Como suscriptor de un periódico, poseo mis periodistas, que poseen a sus suscriptores. Poseo mi gobierno, mi religión, mi fuerza pública, tanto como mi tipo específico humano, mi temperamento, mi salud; pero también sé que los ministros de mi país, los sacerdotes de mi culto, o los gendarmes de mi cantón, me cuenta en el número del rebaño que ellos cuidan”¹.

En la sociedad, diferente de lo que sucede en los dominios jurídico y guerrero, las fuerzas *se entre-captan* siempre siguiendo una intensidad variable (según un más o menos de igualdad o un más o menos de equidad). Según Tarde, en la relación social, se es *conductor* o *conducido*. Si la relación de poder consiste en el hecho de “explotar y conducir al prójimo”², conductor y conducidos se relacionan según una relación asimétrica de mando y obediencia, pero que siempre implica una cierta forma de cooperación.

Según la monadología tardiana, las relaciones de mando y de obediencia no deben ser interpretadas según la relación unívoca del amo y el esclavo, pues las mónadas son libres e independientes. Si el mundo es una pluralidad de fuerzas jerarquizadas, las mónadas jefe dependen a su vez de las mónadas subordinadas. Los amos deben ser subalternos a su vez, dirá Nietzsche, descubriendo esta misma dinámica en el cuerpo y en la vida biológica en general.

“Partir del cuerpo y de la fisiología: ¿por qué? Obtenemos así una representación exacta de la naturaleza de nuestra subjetividad, hecha de un grupo de dirigentes a la cabeza de una colectividad; comprendemos como esos dirigentes dependen de aquellos a quienes rigen [...], como la lucha se expresa igualmente en el intercambio del mando y la obediencia”³.

En *Monadologie et sociologie*, Tarde desciende aún más lejos en la formación de la vida al franquear la barrera entre orgánico e inorgánico. De la vida biológica y del cuerpo, él desciende a la vida social de los elementos todavía más infinitesimales que los constituyen, con la precaución de vivir las ideas de Platón (lo virtual) en el átomo de Epicuro (la materia), haciendo así de los elementos atómicos y sub-atómicos mónadas dotadas de deseos, de creencias, y de afectos, y entonces de una virtualidad de composición y de creación.

En la sociedad, en la vida biológica y en el mundo sub-atómico, las relaciones de poder no producen solamente sometimientos, también activan la colaboración. Sin la activación de la cooperación, no habría lucha por la vida, ni sometimiento, ni creación.

Desde el punto de vista de esta sociedad abundante, el concepto de disciplina o de biopoder es limitado porque solamente toma en consideración las relaciones unilaterales que el amo sostiene con los criados, como el pastor con su rebaño, sin ninguna consideración por las relaciones que los criados sostienen entre ellos, lateralmente, en tanto que “libre relación de los iguales entre sí”. La invención y la imitación no son propiedad exclusiva de los amos. Ellas constituyen también el modo de acción de los criados entre sí.

En una de sus últimas intervenciones, Foucault se une a este punto de vista. Introduce las relaciones entre iguales en la explicación de la dinámica constitutiva, pero bajo su forma negativa, reconociendo que “cuando se han inaugurado los establecimientos secundarios uno de los problemas ha sido saber como se podía impedirles (a los criados [NDA]) contraer amistades”⁴.

¹- MS, p. 86.

²- *Ibid*, p. 99.

³- F. Nietzsche, *La voluntad de puissance*, París, Gallimard, p. 300. En español: La voluntad de poderío, EDAF Ediciones, Madrid, 1981.

⁴- Michel Foucault, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”, *Dits et Écrits II*, 1976/1988, París, Gallimard, 2001, p. 1563.

Es por la amistad que Foucault, al final de su vida, toma en consideración la libre relación de los iguales entre sí en las relaciones de poder, puesto que “el ejército, la burocracia, la administración, las escuelas, no pueden funcionar con amistades tan intensas”¹.

¿Qué es la sociedad?

La fuerza de la coproducción y las relaciones de colaboración están en el fundamento del proceso constitutivo de la sociedad tardiana. La sociedad, en efecto, es “la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno”². Se define por la manera de “poseer a los conciudadanos y ser poseídos por ellos”. Por la persuasión, por el amor, por el odio, por la comunidad de creencias y de deseos y por la producción de riquezas, “los elementos sociales se sostienen y rechazan de mil maneras”. La potencia de apropiación de las fuerzas se ejerce según dos modalidades fundamentales: la posesión unilateral y la posesión recíproca. Tarde describe el progreso de la civilización por el esfuerzo, constantemente renovado, de sustituir la segunda por la primera. La posesión del esclavo por el amo, de la mujer por el hombre, de los hijos por el padre, del obrero por el patrón, es solamente un primer paso hacia el lazo social. “Gracias a la civilización creciente, el poseído se convierte cada vez más en poseedor hasta que, por la igualdad de derechos, por la soberanía popular por el intercambio equitativo de servicios, la antigua esclavitud, mutualizada, universalizada, hace de cada ciudadano el amo y el servidor de todos los otros”³.

La modernidad es definida como reversibilidad virtual de los lugares y los roles en las relaciones de poder. Reversibilidad que no está asegurada por la trascendencia de la ley y del derecho sino por la constitución material de la sociedad misma.

La posesión unilateral y la posesión recíproca están íntimamente ligadas y conjuntamente concurren a la constitución de la sociedad. “Pero la segunda es superior a la primera. Ella es la que explica la formación de los mecanismos celestes en los que, por virtud de la atracción mutua, cada punto es centro. Ella es la que explica la creación de esos admirables organismos vivientes en los que todas las partes son solidarias, donde todo es, a la vez, fin y medio. Por ella, en fin, en las ciudades libres de la Antigüedad y en los Estados modernos, la mutualidad de los servicios o la igualdad de los derechos operan los prodigios de nuestras ciencias, de nuestras industrias, de nuestras artes”⁴.

Foucault, al despreciar por mucho tiempo las relaciones de reciprocidad y a pesar de los desplazamientos sucesivos de su trabajo de búsqueda, se encuentra frecuentemente en “incapacidad de franquear la línea, de pasar al otro lado [...]. Siempre la misma elección, del lado del poder, de lo que dice o hace decir”⁵.

Sin embargo, la teoría de Tarde y la de Foucault convergen en la definición de un adversario común: el hegelianismo y el marxismo como empresas de colonización dialéctica del proceso de constitución que es “co-extensivo a cualquier relación social”⁶.

¹- *Ibid*, p. 1563. No parece que el incluya a los profesores en esta posibilidad de amistad, ni que tome en consideración las dinámicas cooperativas en el seno del espacio social, estudiados por Anne Querrien, “L’enseignement”, *Recherches*, nro. 23, 1976.

²- *MS*, p. 85.

³- *Ibid*, p. 85-86.

⁴- *Ibid*, p. 92.

⁵- Michel Foucault, “La vie des hommes infâmes”, *Dits et Écrits II, 1976/1988*, París, Gallimard, 2001. En español: *La vida de los hombres infames*, Ediciones de la piqueta, Madrid, 1990.

⁶- Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et Écrits II, 1976/1988*, París, Gallimard, 2001, p. 1059. En español: *El sujeto y el poder*; precedido por: *Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault / Edgar Garavito*, Carpe Diem

El marxismo innova respecto de la economía política al considerar la división del trabajo no sólo como producción, sino también como poder. La división del trabajo no constituye solamente el tejido de la producción y la reproducción de la riqueza, sino también el tejido de las relaciones de poder de la sociedad, de manera que *constitución política* y *trabajo* deben superponerse. Pero el marxismo opera una doble colonización dialéctica del poder constituyente de lo social: la multiplicidad de las relaciones entre fuerzas es reducida a la dualidad capital/trabajo, de manera que hay “un principio de poder primero y fundamental que domina hasta el más ínfimo elemento de la sociedad”¹, y la dinámica cooperativa es subordinada a esta relación y es de entrada activada por el capitalismo. Así la colonización hegeliana por lo negativo se concretiza en el socialismo.

El devenir y el tener

La microsociología tardiana se funda sobre la multiplicidad, sobre la diferencia y el poder de afección de las fuerzas. Esta diferencia y este poder de imprimir de los deseos y las creencias sobre otros cerebros son calificados por la posesión. La diferencia entre elementos heterogéneos pone de manifiesto la diversidad en la potencia de apropiación expresada por cada fuerza. Toda fuerza, por infinitesimal que sea, está animada por el tener y es entonces la posesión la que define la acción de una fuerza sobre otra. La afección de un cerebro se dirige a la apropiación de los otros cerebros.

Foucault crítica la concepción patrimonial del poder, en esta crítica podría entrar también la filosofía del tener de Tarde: el poder no se adquiere y no se posee, se ejerce, está en acto. El poder es la capacidad de estructurar las posibilidades de actuar de los otros, entonces es estrategia, mucho más que apropiación.

Según Tarde, al contrario, la teoría del poder de la modernidad sólo puede ser una teoría de la apropiación. Lo que la ciencia, una vez más, ha comprendido mejor que la filosofía, puesto que a “sus ojos todo se explica por las propiedades, no por las entidades”. Sin embargo la propiedad de la que se trata no es una cosa, sino la posesión de *otras propiedades*.

La ciencia ha “usado ampliamente y, desafortunadamente, abusado de la relación de propietario a propiedad. El abuso que ha hecho consiste sobre todo en un tener mal comprendido, no viendo que la verdadera propiedad de un propietario cualquiera, es el conjunto de otros propietarios”².

Los elementos de la relación de poder son como en Foucault los agentes, pero “agentes que pueden también ser propietarios; pero pueden ser propietarios sin ser agentes, y no pueden ser agentes sin ser propietarios”³.

En la lógica de Tarde, es necesario calificar la diferencia por la posesión de otros propietarios para evitar una concepción débil del *devenir* y de la *metamorfosis* propia de la filosofía del ser hegeliana que forja “nociones impenetrables, y en el fondo contradictorias, del *devenir* y del *desvanecimiento*, vano forraje antiguo de los ideólogos del otro lado del Rin”⁴.

Ediciones, Bogotá, 1991. El fondo de Cultura económica ha publicado en español parcialmente los cursos de Foucault bajo los siguientes títulos: *Defenderla sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, FCE-Argentina, 2000; *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, FCE-Argentina, 2005; *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, FCE-Argentina, 2002.

¹- *Ibid*, p. 1058.

²- *MS*, p. 89.

³- *Ibid*, p. 90.

⁴- *Ibid*, p. 87.

¿Por qué la categoría de devenir, separada de su relación con la posesión, es una noción vana, pasto de los idealistas? Porque, para Tarde, todo devenir, cualquier variación, es un atrapar, captar otras fuerzas, es una captura de otros cerebros, una apropiación de otros propietarios según las modalidades de la posesión recíproca o de la posesión unilateral.

Y esta lógica del tener se expresa dos veces más que una en el proceso de constitución de un ser cualquiera. Cualquier creación, cualquier constitución es el establecimiento de un nuevo plano de composición que mantiene unidas las fuerzas por el tener de manera centrípeta y esta *adaptat*¹, esta *Iglesia*, esta *cofradía*, se propaga y se confronta con otras *adaptats* que le son exteriores y quiera apropiárselas.

Se construye su devenir capturando otras fuerzas, organizando sus relaciones por la invención y la imitación, según una jerarquía específica. Cualquier devenir es un devenir social, trátese de un devenir individual o colectivo, en el sentido en que los elementos infinitesimales, en el individuo o en los cerebros, en lo colectivo, se sostienen, se poseen de mil maneras diferentes bajo la forma de la asociación.

La estrategia implica entonces para Tarde la posesión, la propiedad (de otros propietarios).

Libertad e invención

Durante mucho tiempo Foucault ha privilegiado de manera casi exclusiva una de las relaciones que intervienen en la constitución de la sociedad: lo que Tarde define como la relación unilateral del hombre hacia la mujer, del amo hacia el esclavo, del padre hacia el hijo. Foucault introduce muy tardíamente en su investigación teórica la temática de la reciprocidad. En un desplazamiento ulterior de su trabajo centrado sobre la constitución del sujeto ético, Foucault se ve enfrentado a la temática del cuidado de sí de los hombres libres. La relación de *sí consigo* constituye, en ese momento de su búsqueda, el “único punto de resistencia posible al poder político”. Ahora, el cuidado de sí es impensable sin su espacio de constitución que es, según las palabras de Tarde, el círculo de los iguales donde aún las relaciones de agonismo suponen la simpatía, la *pietas*, la compasión, la libre relación entre pares. Este espacio es el de la democracia como fuerza activa de composición.

Estudiando las técnicas de sí en la Antigüedad, Foucault se encuentra confrontado con el problema de la sustancia ética de las *prácticas de sometimiento* y las *prácticas de libertad*. Si, en un primer tiempo, él asume la sexualidad como sustancia ética de la subjetivación, esta dirección de la búsqueda lo conduce muy rápidamente a un impasse, de donde saldrá por la temática de la reciprocidad constitutiva de la relación de amistad. Las relaciones sexuales entre los hombres libres y los jóvenes que aprenden a devenir ciudadanos libres no son relaciones de reciprocidad, puesto que la *actividad* y la *pasividad* en los roles sexuales son distribuidos de manera no reversible. La amistad al contrario “es algo recíproco, contrariamente a las relaciones sexuales”².

La reversibilidad de la relación del *amo* y del *esclavo* (que Foucault constata en las prácticas sado-masochistas después de que Tarde la ha considerado como la naturaleza misma de la relación social moderna) es la condición de posibilidad de la relación libre en sí, de una relación no sometida a los roles pre-establecidos.

Pero es con ocasión del último desplazamiento que Foucault se encuentra con la problemática tardiana. En una de sus últimas entrevistas, dada por Foucault a una de las

¹.- Los elementos que se adaptan dan lugar a un *adaptat*. (N de A).

².- Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *Dits et Écrits II*, 1976/1988, París, Gallimard, 2001, p. 1432.

minorías de los movimientos del 68, el problema de la resistencia, de la reciprocidad y de la relación consigo mismo es resuelta por la *apertura a la creación*. No se trata solamente de resistir, sino de “afirmarse como fuerza creadora”. *Decir no*, constituye solamente la forma mínima de la resistencia que no es “una negación, sino un proceso de creación”.

Según Tarde, la *libertad* de actuar, que Foucault introduce un siglo más tarde en la definición del poder pastoral, sólo puede encontrar su sentido en la invención, en el tiempo caótico de la diferencia que va difiriendo, en la actividad constitutiva de la memoria.

Por la creación y por la invención, la posesión recíproca (el poder constituyente de la sociedad) puede dar nacimiento a nuevas formas de vida y de relación consigo mismo. La ética, la relación consigo mismo y las nuevas formas de vida son actos de creación que encuentran en la posesión recíproca las condiciones más o menos favorables para su despliegue.

La *sustancia ética* de los ritornelos tardianos es la posesión recíproca, las mil maneras por las cuales los ciudadanos se sostienen entre sí.

Pero en Foucault, el descubrimiento de la creación como tercera modalidad de acción de las fuerzas (la afección de sí por sí, el ritornelo tardiano), después de la del *poder* y la del *saber*, no puede inspirarse en la ética de los Antiguos. “No encontramos la solución del problema” que concierne a nuestra actualidad, en otro problema “planteado en otra época por gente diferente”. Tarde enuncia de manera extraordinaria las dos razones fundamentales de esta imposibilidad.

Los modernos no enfrentan, como en la tradición de los Antiguos, la emancipación por la aniquilación de los deseos, sino por su complicación infinita y “la solidaridad cada vez más íntima de los individuos, que ya no pueden pasar los unos sin los otros”¹.

En la época moderna, la reciprocidad no concierne, como en Atenas o Roma, a un pequeño grupo de personas, los hombres libres; el círculo de los iguales, el círculo de los pares, tiende a cubrir a la humanidad por entero. A partir del Renacimiento, la “amistad es un círculo que se deforma y se extiende cada vez más lejos”, según la bella definición de Tarde. La relación de igualdad, de coproducción, emerge de la relación social, porque esta última las implica y encuentra las condiciones cada vez más favorables para su despliegue.

Así, el problema de lo político se plantea en términos nuevos a partir de la posesión recíproca, puesto que su primado sobre la posesión unilateral no prejuzga todavía nada en cuanto a la *justicia* y la *equidad* de sus relaciones. La lucha que “se expresa aún en el intercambio del mando y la obediencia” asume, en la modernidad, una muy distinta inclinación.

Sobre la base de la monadología tardiana, podemos arriesgar un concepto distinto de *biopolítica*. La vida se convierte en un juego de luchas, no porque el poder la haga su objeto, como lo consideran tanto Foucault como Agamben, sino al contrario, porque el principio de cooperación, de coproducción, que está en el fundamento de la vida biológica y de la vida en general, tiende a ampliarse continuamente. La invención y la imitación, la diferencia y la repetición, modalidades de la acción de los vivientes, de los cuerpos-cerebros, ya no están limitadas por codificaciones políticas como en las sociedades antiguas. La vida es un juego de luchas porque la separación entre trabajo y ocio, libertad y necesidad, entre *zoé* y *bios* tiende a desvanecerse bajo la acción de la cooperación ente los cerebros.

El poder constituyente¹ que se identificaba con la sociedad, el concepto y la práctica de la soberanía, del Estado y de la representación entran en crisis puesto que su fundamento reside precisamente en estas separaciones.

¹.- *LIS*, I, p. 313.

La coordinación de las acciones, la relación de sí consigo mismo, la justicia, deben volver a soldarse en la posesión recíproca o, mejor aún, en las formas colectivas de apropiación de la producción de los conocimientos, que expresan una potencia creciente del tener. La reversibilidad de las relaciones entre poseedor y poseído favorece una amplia extensión de la apropiación desarrollando de mil maneras diferentes los modos por los cuales los hombres “se captan y sostienen”.

Así la teoría tardiana del proceso constitutivo rehúsa instalar una relación de ruptura y de superación entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía política, entre dinámica de las fuerzas naturales y dinámica de las fuerzas sociales. La coordinación política no interviene como el dispositivo que permite pasar del estado de naturaleza a la sociedad. El hombre no es un imperio en un imperio, puesto que, hablando propiamente, en la filosofía de Tarde, no hay naturaleza, solo hay sociedad (de los hombres, de los átomos, de los electrones, de las partículas). “Todo es una sociedad, cualquier fenómeno es un fenómeno social”, todo lo que existe está en relación estratégica y simpática entre fuerzas. Por lejos que podamos remontarnos en la naturaleza, lo construido es siempre sociedad. Así el poder constituyente, la potencia de composición, no es una fuerza antropomórfica. Hay un poder constituyente que también actúa en el átomo, en la célula, tanto como en el ser humano y en la sociedad.

Nunca hay vida desnuda en la teoría de Tarde. Vida y política, vida y sociedad coinciden. Su teoría es ontológicamente biopolítica, pero por *bios* hay que entender la “vida que sólo contiene virtuales”, la creación, el tiempo, la actividad de los cerebros-memoria se reúnen y conjugan.

La adaptación negativa del estado y del liberalismo

Las diferencias en la concepción de la sociedad en Tarde y en Foucault los conducen a apreciaciones diferentes del liberalismo.

Foucault considera el liberalismo como una práctica, una manera de hacer, más que una teoría o una ideología, y ve allí una crítica de la gobernabilidad. El liberalismo representaría una ruptura respecto de la razón de Estado (y de la *Polizeiwissenschaft*) porque a diferencia de esta última no plantea la pregunta “¿cómo gobernar lo más posible y al menor costo?”, sino la pregunta “¿por qué es necesario gobernar?”. ¿El liberalismo sería, de hecho, libertario?.

Según el filósofo francés, la reflexión liberal, al partir de la sociedad y no del Estado, llega a la conclusión de que siempre se gobierna demasiado. En la búsqueda de una tecnología del gobierno mínimo, “se constata que la regulación por la forma jurídica constituye un instrumento eficaz de una manera muy distinta a la de la sabiduría o la moderación de los gobernantes”².

¹.- Antonio Negri en su libro *Le pouvoir constituant* demuestra como este último es rebelde a una integración en un sistema jerarquizado de normas. De la misma manera que la ciencia económica considera la invención y la cooperación como externalidades, la ciencia jurídica considera el poder constituyente como “exógeno respecto de la constitución”, como poder extraordinario. Y por las mismas razones puesto que se trata, como en el caso de la invención, de un poder que “surge de la nada y organiza la jerarquía de los poderes”, pues se trata de un comienzo absoluto, de un fuera de cualquier medida que escapa a la medida constituida. “Si el poder constituyente es todo poderoso, habría que limitarlo en el tiempo, definirlo y hacerlo valer sólo como poder extraordinario. El tiempo propio del poder constituyente, ese tiempo dotado de una prodigiosa capacidad de aceleración, tiempo del acontecimiento, tiempo en el que la singularidad accede a la generalidad, sería necesario incluirlo, retenerlo y volverlo a llevar a las categorías del derecho, reducirlo a la rutina administrativa”, *Id. op. cit.*, París, PUF, 1997, p. 3. La ciencia jurídica, como la ciencia económica, tiene “horror a la diferencia”, de la potencia de creación de los hombres. Esto último debe ser llevado de nuevo a la “máquina representativa”, a la norma de producción del derecho. El poder constituyente debe ser interiorizado en el poder constituido. En español: *El poder constituyente*, Editorial libertarias, Madrid, 1994.

².- Michel Foucault, “Naissance de la biopolitique”, *Dits et Écrits II, 1976/1988*, París, Gallimard, 2001, p. 822.

El desplazamiento de su búsqueda sobre el plano de la gobernabilidad conduce a Foucault a buscar en la economía política y principalmente en el liberalismo y en la ley como forma de intervención “particular, individual, excepcional” -más bien que en la violencia guerrera- los elementos de una crítica de la razón política. Pero sin distinguir, a la manera magistral de Tarde, lo que en la economía corresponde a la oposición (concurrente) e *in fine* a la guerra, y lo que corresponde a la invención (cooperación) e *in fine* a la simpatía, a la posesión recíproca.

“Los economistas que alaban a la vez confusamente la *concurrentencia* y la *división del trabajo* son hegelianos que, sin saberlo, celebran a la vez el *pro* y el *contra*. La concurrentencia es la oposición del trabajo contra el mismo [...], la así llamada división, es la combinación de los trabajos entre sí. Sin duda, esas dos operaciones son simultáneas [...], pero una debe ir disminuyendo sin cesar, o al menos proporcionalmente a la otra, a la segunda, que permanentemente se desarrolla”¹. Ese punto de vista se refuerza si, con Tarde, suponemos que son la invención y la cooperación las que “suscitan las concurrentencias”.

Por las mismas razones, los economistas no saben distinguir el *valor como oposición*, en la cual el precio es la medida económica de la lucha de intereses contradictorios (lo que Tarde llama valor-lucha), del *valor como “potencia de acción” simpática* que hace que los intereses en lugar de *impedirse unos a otros se entre-sirven*, (lo que Tarde llama valor-ayuda, valor-empleo) y del que la medida económica reside en el grado de colaboración de las actividades asociadas.

Esta segunda acepción del valor, que para Tarde es la fuente de la riqueza y de la productividad, no entra en ninguna contabilidad, ni pública ni privada, es apropiada gratuitamente. Ocultar la potencia de la cooperación detrás de la fuerza, así llamada, constitutiva de los intereses egoístas, no es la menor de las funciones de la teoría liberal.

¿El gobierno de los vivientes bajo la forma del liberalismo constituye una alternativa a esta manera negativa de aprehender las relaciones entre fuerzas?

Tarde, partiendo de su concepción de la sociedad como sustitución continua de la posesión recíproca a la posesión unilateral, llega a un juicio sensiblemente diferente, y quizá opuesto. Según Tarde, no hay diferencia de *naturaleza* entre las prácticas de gobierno liberal y el Estado. El liberalismo, en efecto, utiliza el mercado o la ley como instrumento del gobierno mínimo, regula las relaciones entre fuerzas por lo que Tarde llama una adaptación negativa. Su práctica del gobierno funciona como una limitación, una separación, una división de las fuerzas y no como una potencia de la coproducción.

División del trabajo y división de los poderes derivan del principio que funda la antropología liberal: los intereses egoístas. Pero, según Tarde, detrás del hombre egoísta está el Dios benévolo, detrás de la mano invisible que no ve para nada, a diferencia del guardián en el modelo panóptico, está la moneda y el Estado que son los ojos de esta mano ciega.

La oposición está en el fundamento de la relación económica, de la misma manera que está en el fundamento de la relación jurídica. Y ella requiere necesariamente la trascendencia de la moneda y la trascendencia del Estado como garantía de la coordinación de las acciones de las que la previsión no se extiende más allá del interés ávido e individual.

Según Foucault, el gobierno de los vivientes sólo puede funcionar con la introducción de un cierto número de libertades: libertad de mercado, libertad del comprador y del vendedor, libre ejercicio de la propiedad, libertad de discusión, etc. Esta libertad es al mismo tiempo fuente de riesgos y de peligros para la sociedad. Foucault define la economía del poder de liberalismo por el encadenamiento de la *libertad* y de la *seguridad*.

¹.- LGS, p. 511.

Pero, según Tarde, ni la libertad ni la seguridad pueden asegurarse de manera inmanente por el libre juego de los intereses. Sobre la base de esta concepción negativa de la libertad, tendríamos una seguridad decepcionante que debe recurrir al Estado, “gran compañía de seguros generales”.

“Cuando se dice comúnmente, cuando se repite de eco en eco, de economista en economista, que el deber del Estado se limita a procurar a los ciudadanos la seguridad, se tiene el aire de dudar del fardo agobiante que se le impone. Igual que si se quisiera que bastara para enriquecernos a todos”¹.

Sin Estado entonces, en el liberalismo, no hay ni libertad, ni seguridad, ni mercado, ni sociedad. La ilusión neoliberal contemporánea de poder garantizarlas por la concurrencia de los intereses se hunde, todavía una vez más, ante la imposibilidad de organizar el desarrollo económico y social de un modo distinto al de la destrucción, la conquista, la apropiación unilateral, la victoria sobre las otras fuerzas. Las políticas del liberalismo terminan siempre en los mismos resultados y requieren una regulación que es, ella misma, una adaptación negativa. No salimos del círculo del trabajo de lo negativo.

Para definir una alternativa a la acción del estado y para abrir a una concepción positiva del poder, sería necesario, según Tarde, otro principio distinto al del interés egoísta, de la oposición, de la guerra o de la contradicción. Un principio positivo que Tarde enuncia bajo diversas formas: la cooperación, la coproducción, la posesión recíproca como condiciones presupuestas de la invención y de la creación.

El Estado en efecto sólo ve en la sociedad la relación de posesión unilateral y desprecia el poder constituyente que reside en la posesión recíproca. El liberalismo no ve en los agentes económicos más que rivales y en la economía sólo ve la *división* y desprecia la *colaboración*, sólo ve la concurrencia y desprecia la invención y la cooperación.

El mercado como la ley y el Estado tienen como principio constitutivo y evolutivo la guerra más o menos atenuada, más o menos intensa. La relación constitutiva es siempre pensada bajo la relación del beligerante con el beligerante que desemboca siempre en una relación destructora del vencedor sobre el vencido.

Esta concepción común de la dinámica social explica el desconocimiento del paso continuo y reversible, en la historia del capitalismo, del mercado a la guerra, de la concurrencia a la regulación. La regulación económica fundada sobre ese principio negativo no es una alternativa a la guerra, sino su continuación en la economía, como bien lo sabía Keynes, porque sólo una economía de guerra puede realizar su proyecto de adaptación de las fuerzas en juego.

Lo que cambia con el postfordismo es la velocidad cada vez mayor con la cual el mercado se convierte en guerra, el liberalismo en estatismo, la regulación económica en regulación por la lógica de la guerra para terminar en su indistinción, en su interpenetración, como la actualidad se empeña en mostrárnoslo.

La adaptación positiva o la invención de las instituciones

Ni la coordinación jurídica ni la coordinación económica pueden reemplazar el proceso de constitución política de la multiplicidad. Deben, al contrario, estar subordinadas a este último. La coordinación jurídica y la coordinación económica sean liberales o estatales, realizan la supresión de la oposición por la separación de los términos contrarios y antagonistas o por la victoria definitiva del uno sobre el otro. El Estado, de la misma manera que la concurrencia, la división del trabajo y aún cierta concepción de la revolución

¹.- *Ibid*, p. 517.

y de la crítica son formas de adaptación negativas, pues se limitan a establecer los límites, a *separar* las fuerzas más bien que a *componerlas*.

“Una revolución que fuera verdaderamente creadora de un orden nuevo, y no solo la que eliminara un viejo desorden, una revolución y una legislación que construyeran la armonía general y profunda de los intereses, no la inmolación de unos en los otros, sería en el mundo una extraordinaria novedad”¹.

¿El derecho y la justicia pueden constituir una solución al problema de la guerra que es *el* problema social para Tarde? ¿Pueden dar una medida, expresar un principio de equidad para la multiplicidad?

“El derecho es el gran limitante de los apetitos y de los intereses rivales, el gran procedimiento humano de la armonía negativa, porque circunscribe el campo de las actividades, la presa de las actividades, y levanta entre ellas barreras juzgadas casi unánimemente inviolables”².

El derecho y la justicia introducen en la relación social, que es siempre diferencia, relación entre fuerzas que expresan cantidades de deseos y de creencias heterogéneas, la igualdad y la simetría como trascendentales, como imperativos categóricos.

La relación entre iguales en la teoría de Tarde no implica que las fuerzas sean *equivalentes*, como en la lógica del mercado y en la lógica jurídica. El círculo de los pares es definido por un proceso singular de co-producción y no por el derecho natural o la ley.

La regla legal, al contrario, de la misma manera que la regla del mercado, está regida por la ontología del intercambio de equivalentes. La igualdad, que está en el fundamento del intercambio y de la ley, no toma en cuenta la diferencia ontológica de las fuerzas que no tienen ninguna razón para ser iguales, ni componerse en una reciprocidad perfecta. Un principio de justicia adecuado a los diferenciales de potencia que ellos expresan sólo puede ser una medida heterogénea, asimétrica, que no garantice de ningún modo la igualdad, sino solamente la composición provisional de las fuerzas en una alianza inestable. El desarrollo del principio de equidad debe estar sometido al proceso de constitución diferencial de la multiplicidad para inscribirse en una perspectiva de adaptación positiva. El principio de equidad y de medida de las multitudes debe fundarse sobre el sin-medida, sobre lo inconmensurable de la invención.

Sustraer la universalidad y la igualdad a la acción creadora del tiempo es el principio de acción del mercado y del estado. La construcción de ese principio conduce a la apropiación unilateral de las fuerzas e impide su superación por la composición. Cualquier principio que quiera fundar la universalidad y la igualdad desemboca instantáneamente sobre una nueva proposición de violencia, de dominación de los más fuertes sobre los más débiles.

“Señalemos también que el problema del justo precio y, especialmente, del justo salario, está indeterminado en sí y no podría ser zanjado más que por convenciones posteriores al debate. Pero es en esos debates donde parece que aparece la insolubilidad racional del problema: pues ¿cuál otro medio de triunfo se le ofrece a quienes debaten, que el de usar sus ventajas naturales o adquiridas, es decir abusar de su fuerza? Suprimir el así llamado debate, y el tratado de paz llamado convención, contrato, mercado, que le sucede, sólo se podrá hacer por una regla legal, que ella misma habrá sido el triunfo de un partido siguiendo luchas a veces sangrientas. La infinidad de pequeños regateos y pequeñas escaramuzas las sustituye una gran batalla de masas, he aquí todo: siempre el derecho de la fuerza”³.

¹.- *Ibid*, p. 227.

².- *Ibid*, p. 222.

³.- *Ibid*, p. 414.

La adaptación negativa por la limitación de la oposición, sea aprehendida bajo la forma de la convención, del contrato o del mercado, desemboca siempre sobre una regla legal. La idea de acuerdo propia de esta última es en sí misma negativa a los ojos de Tarde, puesto que “no encontramos nada claro si no es la idea de equilibrio, de mutua neutralización”.

El problema de la adaptación y el problema de la asociación y de sus metas no pueden estar destinados a la economía tanto como a lo jurídico. La división del trabajo y el intercambio son formas de asociación “inconscientes, embrionarias, espontáneas” cuyo agotamiento demanda una asociación “propriadamente dicha, querida, acabada y consciente”. “Por grandes que sean sus progresos, la división del trabajo sigue siendo una asociación simplemente implícita e imperfecta, y sólo puede ser mirada como una preparación necesaria para los desarrollos de la asociación propriadamente dicha”¹.

La armonización económica convierte, para un número creciente de personas, la satisfacción de las necesidades orgánicas y de las necesidades espirituales cada vez menos contradictorias e inconciliables. La invención industrial realiza esta posibilidad esencialmente por la disminución gradual de los precios, por la reducción de la duración media del tiempo de las labores y el acrecentamiento del ocio. Pero si de una parte la invención industrial, en tanto que disminuye el precio de los objetos del deseo ya existentes, disminuye la lucha interna entre deseos concurrentes, la exalta y complica, por el desarrollo de deseos cada vez más *especiales* e *intelectuales*. Ahora bien, esta *complicación infinita* de los deseos y de las creencias es un mal infinito, que debe ser regenerado por un tipo particular de invención, la *invención moral*. El establecimiento de una jerarquía de los valores no puede derivar, en ningún caso, del mercado.

“Para la invención económica su punto no es que se armonicen los deseos de cada individuo cogidos aparte, al contrario se complican y se combaten de entrada, hasta que la invención moral, a medida que ellos crecen, aprende a encadenarlos y jerarquizarlos”².

La invención moral juega el papel económico muy importante, pues ella la que asegura una nueva jerarquía de los valores que hace co-producir y co-consumir a fuerzas diferentes. El problema económico está subordinado al problema ético-político.

“El primero no podrá zanjarse mientras el segundo no haya recibido una respuesta satisfactoria, es decir cuando haya encontrado algo distinto, políticamente, al sufragio llamado universal bajo la dirección de una prensa omnipotente e irresponsable”, que es de hecho la ilusión de igualdad realizada en el dominio político³.

A diferencia de la coordinación jurídica y económica, la invención moral no busca impedir que las creencias se *contradigan* o los deseos se *contraríen*, sino trabaja para permitir que se *confirman* o “ayudarlo”. La adaptación negativa, en vano garantiza la paz social, la adaptación positiva constituye pragmáticamente la fuerza social.

Según Tarde, los artificios, las reglas, las instituciones deben ser pensadas bajo la forma positiva de la invención que realiza el encuentro de las series diferentes sobre un nuevo plano, volviéndolas coproductivas para una nueva modulación de sus relaciones, explotando positivamente sus asimetrías y sus diferencias. El acuerdo producido por la invención, en lugar de tender al equilibrio y la mutua neutralización, trabaja por el despliegue de la variación universal.

Un nuevo sentimiento de la justicia no puede fundarse sobre la igualdad propia del intercambio mercantil, es decir sobre la equivalencia de los servicios prestados, sino sobre la igualdad de “tratamiento entre coproductores y coconsumidores”.

¹.- *Ibid.*, p. 388.

².- *Ibid.*, p. 255-256.

³.- *Ibid.*, p. 417.

Las diferencias de las fuerzas pueden componerse positivamente únicamente en la cooperación, que no presupone su igualdad y su simetría, sino su contribución diferencial a la realización de una meta común, según lo que cada fuerza puede. La cooperación considera a los individuos como coproductores y coconsumidores y sobre esta base los evalúa y no sobre la equivalencia de los servicios prestados.

“En todo caso nosotros nos alejamos mucho, y cada día un poco más, de la noción de simetría de la equidad. Al refinarse, la justicia deviene algo muy disimétrico y diferenciado. Nuestra inclinación francesa a la simetría en la redacción de nuestras Constituciones y nuestros códigos tiene entonces algo de retrógrado y de rezagado”¹.

Las oposiciones entre fuerzas podrán encontrar una adaptación positiva cuando el concepto de equidad este subordinado a la máxima “a cada uno según sus necesidades”, más próxima de la expresión efectiva de las fuerzas presentes, que aquella de los saint-simonianos: “a cada uno según sus obras”².

Esa consigna, que Marx utiliza para definir una eventual y futura política comunista, Tarde la lee como una medida por aplicar aquí y ahora para resolver las oposiciones sobre la base del reconocimiento de la heterogeneidad que se expresa en esta.

Tarde define una alternativa radical a la acción calmante del mercado y del Estado de derecho cuya culminación es el hombre medio, la mediana de las fuerzas, el socialismo (de Estado). La composición positiva de las acciones es posible sólo por la asociación *federativa* pues, a través de la definición de una meta común, los contrarios devienen complementarios, los concurrentes colaboradores, coadaptados a un fin común, como los rodamientos de una misma máquina.

“El punto no es, creo, en el sentido del comunismo, del deseo de posesión sobreexcitado, sino más bien en el sentido de la cooperación, del deseo de acción estimulado, al que nos arrastra la corriente”³.

La sociedad no es un conjunto de limitaciones y de egoísmos, sino un sistema positivo de instituciones, de artificios inventados, fundado sobre la coproducción y no sobre las obligaciones legitimadas por el contrato. En la teoría de Tarde, la ley no es primera. La institución no tiende a la limitación de los egoísmos, sino a la extensión de las simpatías. La ley universal que atraviesa la historia de la humanidad no es la de la oposición (la lucha de clases o la guerra de todos contra todos), sino la de la ampliación continua del círculo social.

“Otra cosa es la *nación*, especie de organismo hiper-orgánico, formado por castas, clases o profesiones colaboradoras, algo distinto a la sociedad. Lo vemos claramente en nuestros días, cuanto centenares de miles de hombres están *desnacionalizándose* y *socializándose* cada vez más”⁴.

Esta socialización es la que explica la “asimilación de las mujeres a los hombres, de los campesinos a los ciudadanos”. Dibuja un movimiento contrario al de la división del trabajo. Una concepción positiva del derecho sólo puede fundarse sobre esta dinámica de agenciamiento simpático.

Una tal composición supone un mundo ético positivo. Es la invención positiva de un tal mundo, en el que la figura política de la multiplicidad no es ya el *legislador*, sino el *inventor de instituciones*.

¹.- *Ibid*, p. 413.

².- *Ibid*, p. 413.

³.- *Ibid.*, p. 382.

⁴.- *LI*, p. 125.

Las alternativas que abren las diferentes concepciones de proceso constitutivo se cristalizan alrededor de la cuestión socialista. Las teorías socialistas han captado, mejor que las ciencias sociales y la economía política, las nuevas condiciones de la adaptación (la posesión recíproca, el poder constituyente) que implica el fenómeno económico. Pero los socialistas dan muy malas respuestas a buenas preguntas, pues tanto en el caso de la adaptación de las oposiciones económicas (el plano) como en el caso de la adaptación de las oposiciones políticas (la asociación), adoptan siempre el paradigma dialéctico que relaciona la lucha con la guerra y ellos dibujan así el acontecimiento, la producción de la diferencia. La gran intuición de las teorías socialistas, la de subordinar el problema de la adaptación económica a la adaptación política, es minado, según Tarde, por una concepción de la asociación que se refiere ahora al Estado, luego a una organización autónoma e independiente, pero que asume la “ontología social” y el holismo propios del dispositivo estatal.

La cuestión fundamental que separa a Tarde de los socialistas es la de la teoría de la organización (la asociación), es decir la definición del proceso constitutivo de las fuerzas heterogéneas que se expresan por la apropiación. ¿Cuál forma de coordinación es la que favorece más el despliegue de la heterogeneidad y de la posesión recíproca? ¿Una organización única y centralizada o la multiplicación de asociaciones que desposan, acompañan y favorecen la dinámica constitutiva de la multiplicidad?

Tarde invoca, contra la polarización dialéctica, una forma de *asociacionismo generalizado* que hemos visto actuando en su ontología y que debe traducirse en formas de organización política. Con mucha lucidez, Tarde señala los límites teóricos y políticos del socialismo que pretende combatir al enemigo mortal con sus propias armas: la concepción dialéctica del conflicto y de la adaptación. Es alrededor del problema de la asociación que el pensamiento socialista muestra su subordinación, esta vez no sólo teórica sino también política, al idealismo. Pues es hacia la coordinación del Estado y de la empresa, hacia las formas de centralización y de totalización, hacia las que se vuelven los socialistas para pensar la organización política. Lo que había visto muy bien Max Weber.

“La gran pregunta que se nos plantea actualmente es la de saber, no si el espíritu de asociación irá desarrollándose, de lo que no hay duda, sino si la asociación irá unificándose, uniformizándose, centralizándose, como lo supone el socialismo, o si irá diversificándose y complicándose en una multiplicación de sociedades multicolores. Esta segunda vía es la que me parece que debe ofrecerse al despliegue libre de la asociación”¹.

La coordinación de la multiplicidad no debe dirigirse a la totalización, a la “solidaridad orgánica” de las relaciones entre fuerzas, sino mantener sus tensiones contradictorias y conjugarlas bajo el principio de la racionalidad de la posesión recíproca y del libre despliegue de la heterogeneidad de la asociación.

Una política del *disenso* contra cualquier política del *consenso*: “por fortuna, al mismo tiempo que las asociaciones, y por la misma causa, las disidencias se multiplican [...] y nacen nuevas concurrencias para reemplazar a las antiguas, estímulo necesario de la vida social”².

De la superioridad de la colaboración sobre la oposición, de la posesión recíproca sobre la posesión unilateral, de la disidencia sobre el consenso, de la invención sobre la contradicción, Tarde no concluye, como en la dialéctica, en una síntesis reconciliadora. La

¹.- *Ibid.*, p. 420.

².- *OU*, p. 151.

coordinación no debe tener en su mira la supresión de la contradicción, primero porque la supresión de una contradicción no es, en realidad, más que su simple desplazamiento y, en segundo lugar, porque la dinámica de la constitución de la multiplicidad consiste en reemplazar las *oposiciones vanas, superficiales y groseras* por oposiciones *innumerables, sutiles y profundas*.

Muchedumbres, clases y públicos

Según Tarde, el individualismo y el colectivismo definen una falsa alternativa, puesto que remiten en espejo a la misma aprehensión de la dinámica constitutiva de la sociedad y de sus procesos de subjetivación. La fuerza subjetiva y activa que se expresa en la coordinación no se puede reducir ni al sujeto individual ni al sujeto colectivo.

En *L'opinion et la Foule*¹, Tarde afirma explícitamente que el grupo social del porvenir no estará constituido por las muchedumbres ni por las clases, sino por los públicos, procesos de subjetivación propios de una sociedad de la comunicación. El asociacionismo generalizado sólo podrá expresarse si sus formas de constitución asumen la *movilidad* y la *reversibilidad* de los públicos.

El público es la forma de subjetivación que expresa mejor la plasticidad y la indiferencia funcional de la cooperación entre cerebros, pues se constituye y evoluciona deshaciendo la separación entre ser y relación.

Los individuos y los públicos no mantienen entre sí una relación de pertenencia exclusiva y de identidad pues, si un individuo sólo puede pertenecer a una clase o a una muchedumbre a la vez, al contrario, puede pertenecer, al mismo tiempo, a diferentes públicos. El individuo de Tarde es como el artista que Platón quería excluir de su república, un hombre múltiple y mimético, pero en el interior de la dinámica constitutiva y evolutiva de los públicos.

Los públicos son la expresión de la socialización concebida como desorganización de la “solidaridad orgánica”, es decir de la división social fundada sobre la separación funcional de las actividades intelectuales y de las actividades orgánicas y entonces, virtualmente, de la división en clases. En efecto, “la formación de un público supone una evolución mental y social más avanzada que la formación de una muchedumbre o de una clase”².

Con el público, el funcionamiento de la sociedad se emparenta aún más con la metáfora privilegiada de Tarde: el cerebro. En el público, la invención y la imitación tienen un modo de difusión “casi instantáneo, como la propagación de una onda en un medio perfectamente elástico”, operada por tecnologías que encarnan la acción a distancia de un espíritu sobre otro, que consiste -como sabemos- en la reproducción casi fotográfica de un cliché cerebral por la placa sensible de otro cerebro. Con el público, “corremos hacia ese extraño ideal” de sociabilidad en el que los cerebros “se tocan a cada instante por múltiples comunicaciones”, como hoy en día por la *network*³.

La división de la sociedad en públicos no reemplaza, pero se “superpone cada vez más visible y eficazmente a su división religiosa, económica, estética, política”. En el espacio liso del cerebro, sobre el cuerpo sin órganos de las relaciones intercerebrales, los públicos dibujan las fluctuaciones y las bifurcaciones de las segmentaciones rígidas y unívocas representadas por las clases y los grupos sociales.

¹.- *OF*.

².- *OF*, p. 38-39.

³.- *Ibid.*, p. 399.

“Sustituyéndose o superponiéndose a los grupos más antiguos, los nuevos agrupamientos, siempre más extensos y masivos que llamamos públicos, no sólo hacen que se suceda el reino de la moda al de las costumbres, la innovación a la tradición; ellos reemplazan también las divisiones netas y persistentes entre las múltiples variedades de asociaciones humanas con sus conflictos sin fin, por una segmentación completa y variable, de límites indistintos, en la ruta de una perpetua renovación y mutua penetración”¹.

Así, los procesos de segmentación social se desterritorializan. La dificultad para imaginar y aprehender esos nuevos procesos de subjetivación, después del estallido de las clases sociales, está seguramente ligada, de una parte, al obstáculo que tenemos para captar las leyes de constitución y de variación de esas segmentaciones en movimiento y en cambio permanente que parecen no tener ningún fundamento objetivo y, de otra parte, a la tradición teórica marxista que remite las modalidades de asociación de los públicos a la ideología.

La individualización de la asociación

En los cruces de múltiples comunicaciones de la red cerebral, se desarrolla un proceso de subjetivación, *ritorno colectivo*, comprendido por Tarde como una *individualización de la asociación* que desplaza y desagrega la oposición de la acción individual y de la acción colectiva. El individuo, en lugar de interiorizar las representaciones colectivas y las normas sociales, produce su subjetivación subsumiendo y entrecruzando diferentes públicos, diferentes identidades.

En la cooperación intercerebral, no es posible distinguir la socialización de la individualización. Ellas se presuponen y se desarrollan haciéndose cada una recurso de la otra.

“Todo ser viviente se especializa no por el trabajo, sino por el placer, no por la utilidad, sino por la belleza del mundo. El artista tiene entonces razón y el sabio no, de tal suerte que consagrando una porción de nuestro tiempo y de nuestro pensamiento siempre menor a las ocupaciones que nos especializan profesionalmente y una porción siempre más grande a aquellas que nos humanizan, que asimilándonos nos diversifican a cada uno en nuestro sentido individual, ponemos en su verdadero rango la división del trabajo, afirmamos su necesaria subordinación a nuestra *socialización* y a nuestra *individualización* simultáneamente crecientes”².

Los públicos pueden así desplegar *la infinidad de monstruosidades* que constituye el fondo del ser de manera menos unilateral y más libre que las clases y las muchedumbres, puesto que aquí, las divisiones entre cuerpo y espíritu, entre orgánico e inorgánico se distribuyen a partir de la acción de la memoria. La forma que la asociación, la composición de las relaciones, asume a través del público no puede reducirse a la abstracción de los conceptos de *pueblo* o de *clase*. El pueblo y la clase subsumen la singularidad en lo universal, operan el proceso contrario al que Tarde anuncia como la subjetivación de la multiplicidad: la subordinación de lo universal a la producción de las singularidades individuales y colectivas.

“Veremos así, a fuerza de multiplicarse y diversificarse, a la *asociación individualizarse*, por así decirlo, en ese sentido habría *para cada individuo* un cierto entrecruzamiento de asociaciones diferentes que le será particular, que encarnará solamente en él. La religión que es, ante todo, una gran asociación de creyentes podrá desaparecer

¹- *Ibid.*, p. 70.

²- Gabriel Tarde, *Essais et Mélanges sociologiques*, Lyon, Stork, 1895, p. 191-192.

solamente el día en que sea reemplazada por una multitud de asociaciones diversas y entrelazadas. Querer sólo una gran asociación, como el colectivismo, no es querer nada nuevo, pues las religiones del pasado, cristianismo, islamismo, budismo, han realizado ese sueño infinitamente mejor de lo que podría hacerlo una escuela socialista, sin importar cual. El porvenir no está allí, está en la diversidad armonizante, en la multiplicidad solidaria de las asociaciones, asociadas de cierta manera entre sí”¹.

La multiplicidad del desarrollo humano, a la vez moral, estético e intelectual, no exige una sola religión, sino una multiplicidad de creencias, un politeísmo moral, estético y político.

La posesión recíproca (lo común)

Comentario [M22]: aquí va

En Tarde, la potencia de armonización de la asociación no debe solamente resolver el problema de la semejanza de los hombres en una comunidad. No debe limitarse a definir lo que es común, puesto que existen formas de coordinación de la acción en las que “casi todo es público”, pero “casi nada libre”, como en el monasterio, lugar de origen, dicho sea de pasada, de la santificación del trabajo. Los monjes son el ejemplo mismo de la coordinación de la acción según una lógica de esclavitud mutua: todos iguales, pero en el sometimiento a una potencia común que los trasciende. La asociación libre de la que Tarde deseaba su advenimiento, se opone no sólo a la cooperación obligatoria (la fábrica), sometida a una coacción exterior, sino también a una adhesión espontánea de los sujetos a una asociación que produce la dependencia generalizada de todos frente a todos.

Después de haber afirmado la superioridad de la posesión recíproca sobre la posesión unilateral, Tarde nos pone en guardia contra los peligros de una lógica exclusivamente igualitaria. La relación de reciprocidad no asegura automáticamente la emancipación del individuo. Al contrario, puede conducir a una relación de *pasividad mutua*. La reciprocidad puede volverse la peor de las pesadillas. En nuestras democracias igualitarias, de igual modo que en las experiencias socialistas del siglo XX, *la relación unilateral no ha desaparecido, pero es socializada*. Si tenemos el sentimiento de ser autónomos, es que la sugestión, la dirección, en lugar de ser unilaterales han devenido recíprocas. De otra parte, en las economías modernas, la socialización de la posesión puede conducir a los mismos resultados. El hecho de que los “hombres se hacen servir por otros hombres” se ha generalizado y hace de todo el mundo esclavos (Nietzsche). Tarde habla a este propósito de *socialización de la esclavitud*, de un sometimiento generalizado, y da a entender que nuestro riesgo es devenir autómatas mucho más que individuos *autónomos*.

El problema no es exclusivamente el de asegurar una coordinación recíproca, sino el de pensar un proceso constitutivo permanente de expresión de la potencia activa de las fuerzas. Lo importante no es la reciprocidad en sí, sino la capacidad de devenir activo al interior de relaciones mutuas. ¿En qué condiciones se deviene activo -subordinando la fuerza pasiva (de imitación y de hábitos) a la razón-? Es una pregunta de constitución ético-política.

Los *señuelos metafísicos* que hay que deshacer son, de una parte la unidad, el cierre comunitario, el himno a lo común, a lo colectivo del socialismo, de otra, la *infinitud*, la complejización infinita de los deseos y las creencias de la civilización económica y del individualismo. *Finito e infinito*, en lugar de oponerse, deben componerse bajo la acción de la invención moral.

Reaparece aquí, en la cuestión de la coordinación de la acción, el problema de la relación entre libertad e igualdad que ha constituido otra discrepancia entre los

¹.- *Ibid*, p. 421.

pensamientos liberal y socialista. La Revolución francesa ha resuelto el problema intercalando entre esos dos principios contradictorios la fraternidad como fuente y fuerza de adaptación. La teoría constitutiva de Tarde, al contrario, agencia libertad e igualdad subordinándolas a la variación, a la diferencia. A la divisa de la Revolución francesa - “Libertad, Igualdad, Fraternidad”-, les falta la potencia del tiempo, la potencia de creación, parece sugerirnos Tarde. Es una divisa estática, anula la potencia de creación de la invención y, en consecuencia, es normativa.

Tarde y el pensamiento del 68

En los años sesenta se retoma y se renueva la filosofía de la diferencia produciendo dos grandes críticas de la dialéctica. Deleuze y Guattari, de una parte, Foucault de otra, afirman, de modos muy diferentes, que las sociedades no se “contradican, o muy poco”. Para Deleuze y Guattari, es la fuga, y no la contradicción, la que puede explicar la constitución y la evolución de una sociedad. Un campo social huye por todas partes y esas líneas de fuga o movimientos de desterritorialización son las determinaciones colectivas e históricas. Para Foucault, la contradicción es una noción global y pobre pues implica ya una fuerza complicada entre los elementos que se oponen (la burguesía y el proletariado, el trabajo y el capital, por ejemplo). En el interior de su nueva concepción del poder, la sociedad no se contradice (o muy poco), ella se “estratégiza, y estratégiza”.

La teoría de Tarde engloba, de cierto modo, esos dos puntos de vista y los hace funcionar conjuntamente, según una dinámica *cooperativa* y *social* fuertemente afirmada. De una parte, como en Foucault, la contradicción es una fuerza secundaria y auxiliar, porque las relaciones entre fuerzas son de entrada estratégicas y múltiples. Pero que estas últimas tomen la forma de oposición simétrica y constrictiva es un hecho *accidental* y *momentáneo*. De otra parte, después de haber explicado ampliamente las razones de la subordinación de la oposición a la adaptación, Tarde demuestra como esas dos fuerzas de acción trabajan conjuntamente para desplegar la variación (la fuga en el lenguaje de Deleuze y Guattari).

La diferencia con la dialéctica no se limita a oponerse a las tres fuerzas de la repetición, de la oposición y de la adaptación de la celebre triada hegeliana. Lo que la teoría de Hegel no ve es lo que constituye, en la teoría de Tarde, el origen y la meta de cualquier acción: la variación, el tiempo, la diferencia como producción de imprevisibles metamorfosados.

Oposición y adaptación no están destinadas a ir más allá hacia una síntesis final, tienden a “relacionarse indefinidamente, sin tocarse jamás, como la asíntota y la curva”¹. Pero la relación que Tarde ve actuar entre oposición y adaptación no es un mal infinito puesto que remite al despliegue de la variación que, ella, “no se opone a nada, no sirve a nada”, pero actúa, por la vía de la invención, sobre un nuevo plano de inmanencia, sobre una nueva temporalidad constitutiva en procura de desplegar las virtualidades y lo infinito de las monstruosidades de cualquier ser.

“No olvidemos, sin embargo, que la mayor parte, la casi totalidad de las cosas diferentes no son ni complementarias ni contrarias, que la variación, dicho de otra manera, excede inmensamente la adaptación y la oposición”².

La oposición y la adaptación, desde el punto de vista de la relación que tienen con la diferencia y la variación, se concilian. Juegan, conjuntamente, un papel positivo en la medida en que constituyen las condiciones del despliegue de la creación y de la invención.

¹.- LGS, p. 169.

².- OU, p. 394.

“El papel de la oposición es neutralizar, el papel de la adaptación es saturar; pero la una neutralizando, la otra saturando son paralelamente deliberantes y diversificantes. Pues saturado o detenido por ellas, el ser, molécula o célula, está momentáneamente liberado de ese estado de determinación recto y fijo que constituye la necesidad o la acción; es momentáneamente devuelto a esta virtualidad infinita, indeterminada, que es el fondo de su naturaleza y de donde no tardará en salir de nuevo pero por un nuevo camino. Su alma ha vuelto a estar disponible y verdaderamente libre por un instante hasta que se especializa y entra de nuevo en la mezcla de las fuerzas que se combaten y se acoplan”¹.

La producción de la diferencia y lo social

Por la acción de las oposiciones y de las adaptaciones, el ser es vuelto momentáneamente a la “virtualidad infinita, indeterminada” es decir al tiempo del acontecimiento. Pero no sólo del acontecimiento singular, no sólo del acontecimiento personal. Hay saturaciones y neutralizaciones que son públicas, colectivas, sociales y que liberan a la sociedad del “estado de determinación recto y fijo” de las costumbres y de sus instituciones y la abren a la virtualidad, al acontecimiento de la creación de un nuevo mundo, de un nuevo pueblo. Hay una temporalidad pública, una duración del acontecimiento público que la dialéctica y el materialismo reducen a las condiciones materiales, al modo de producción de una sociedad, a la historia. Al contrario, es en el “pedazo de tiempo en el que no hay historia”, en la dimensión extra-social, que se crea algo nuevo. La historia está hecha por esos pedazos de tiempo sin historia, por esos pedazos de tiempo vivos, caóticos e impredecibles. Es en el tiempo del acontecimiento que somos liberados de nuestros roles y de nuestras condiciones sociales, que somos devueltos a la “vida desnuda”. Charles Péguy que, siguiendo a Tarde y a Bergson, ha contribuido, en el cambio de siglo, a renovar el concepto de tiempo, expresa de esta manera la potencia del acontecimiento público.

“Hay puntos críticos del acontecimiento como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación; de ebullición, de condensación; de coagulación; de cristalización. Y aún hay en el acontecimiento esos estados de sobrefusión que se precipitan, que se cristalizan, que sólo se determinan por la introducción de un fragmento del acontecimiento futuro. Nada es tan misterioso como esos puntos de conversión profundos, como esos trastornos, como esas renovaciones, como esos recomienzos. Es el secreto mismo del acontecimiento. Nos encarnizamos con ese problema, y no llegamos a nada, y nos volvemos locos, y lo que es peor nos volvemos agrios, y lo que es peor nos volvemos viejos. Y después de un golpe ya no tenemos nada y estamos en un nuevo pueblo, en un nuevo mundo, en un nuevo hombre”².

La historia es inconmensurable a la creación, las oposiciones y las adaptaciones sociales son inconmensurables a la virtualidad infinita, indeterminada del acontecimiento porque, precisamente, pasamos por esos puntos de crisis, esos puntos de catástrofe de donde se sale por un camino nuevo.

Pero lo que le interesa a Tarde es la relación que el tiempo del acontecimiento mantiene con el tiempo de la tradición, la relación que *lo que se está haciendo* mantiene con *lo que está hecho*. Se empeña en mostrarnos cómo el acontecimiento, después de ser “liberado de ese estado de determinación recto y fijo que constituye la necesidad o la acción”, se lanza

¹.- *Ibid*, p. 407.

².- Charles Péguy, *Clio, Oeuvres en prose, 1909-1914*. París, coll. “La Pléiade”, Gallimard, 1968, p.303.

en la mezcla de la historia; cómo la diferencia y el acontecimiento son fenómenos a la vez sociales y extra-sociales.

Desde ese punto de vista, las formas de acción de lo social (la repetición, la oposición y la adaptación) tienen una doble relación con la diferencia, la variación, el acontecimiento. Primero, una diferencia adquiere una existencia *social* solamente gracias al concurso de la repetición, de la oposición y de la adaptación que suscita su difusión. Segundo, es solo a través de la repetición de las oposiciones y de las adaptaciones que se desarrollan nuevas diferencias. La repetición tanto como las oposiciones y las adaptaciones que derivan de ella son el cañamazo del cual surge la variación.

Pero hay que subrayar también que la variación, la diferencia y el acontecimiento no sólo tienen una relación con lo social, ellos son, como cualquier otro fenómeno, una sociedad. La variación no es una simple afirmación de la diferencia. La variación es a la vez un acto *de selección, de creación y de constitución*. La afirmación de la diferencia se extiende como un acto constitutivo de una nueva cooperación entre fuerzas.

Cualquier diferencia es una singularidad que expresa una selección de la multiplicidad de las relaciones entre fuerzas que, entre lo infinito y sus combinaciones virtuales, sólo actualizan una. La producción de la diferencia es una liberación de lo social, pero por la producción de un nuevo agenciamiento social.

Esta concepción de la variación, acto selectivo, creativo y constitutivo que deshace lo social para instituirlo de modo diferente, deriva de la noción misma de creación. En Tarde, la creación es siempre *ex alio* y nunca *ex nihilo*; es combinación, encuentro, hibridación. Se distingue radicalmente de la creación y de la génesis divina. Es siempre un nuevo agenciamiento de las relaciones entre fuerzas y es, entonces, siempre un acto a la vez *selectivo, creativo y constitutivo*.

Tarde puede así reprocharle a Nietzsche el despreciar, en su teoría del valor del valor, la relación que la variación tiene con lo social, la diferencia con la constitución, el acontecimiento con la institución.

No obstante, la relación entre las formas sociales y cooperativas de la acción y la diferencia no puede ser aprehendida como una relación de causa a efecto. La repetición, la oposición y la adaptación son sólo las condiciones sociales e históricas de la variación, de otra parte, son inconmensurables pero mantienen, a pesar de esto, una relación más íntima (evolución a-paralela). El determinismo del materialismo histórico, de la filosofía de la historia y de las teorías de la evolución, hunde sus raíces en el desconocimiento del tiempo del acontecimiento, en el desconocimiento del tiempo de la creación y de las potencias de la diferencia y de la repetición.

El “Imperio” y el “mercado único y total, calificado de mundial”

El mérito de los socialistas reside, según Tarde, en el hecho de haber tenido una conciencia muy fuerte y confusa de esta aspiración de la sociedad por definir una nueva medida del mundo y buscar realizarla. Pero dos divergencias mayores separan a Tarde de los socialistas: la primera es estratégica y concierne a la teoría de la constitución; la segunda es táctica y concierne al hecho de que ellos vaticinan sobre un porvenir todavía muy amplio. Las condiciones necesarias para pasar a esta forma superior de organización social son “post-históricas”: la “era del mercado único y total, calificado de mundial”. Tarde prevé que la civilización económica irá hasta tropezar con los límites del globo terrestre, es decir nos conducirá, literalmente, al fin del mundo. El fin de los tiempos históricos es el fin de cualquier exterioridad a la civilización económica, el fin de cualquier

afuera espacial y la emergencia de un afuera universal, de un afuera interior: lo virtual. El fin de la historia es interpretado por Tarde como el fin de los tiempos de la filosofía de la historia y el surgimiento del tiempo anhistórico, del tiempo de la creación. El agotamiento de cualquier exterioridad en la civilización económica entraña la crisis de la forma política y económica de explotación de ese afuera espacial: el imperialismo.

“¿Qué vamos a devenir cuando ya no podamos contar con salidas exteriores, africanas, asiáticas, para servir de paliativo o de derivativo de nuestras discordias, de escape a nuestras mercancías, a nuestros instintos de crueldad, de pillaje y de presa, a nuestra criminalidad y a nuestra desbordante natalidad? ¿Cómo haremos para restablecer, en nosotros, una paz relativa, que siempre ha tenido como condición, desde hace mucho tiempo, nuestra proyección de conquistadores fuera de nosotros?”¹.

En ese momento, la civilización estará obligada a pasar de la organización de una economía *extensiva* a la organización de una economía *intensiva*. ¿Buscaremos complicar y diferenciar ulteriormente nuestras necesidades sustituyendo un mercado exterior con un mercado interior cada vez más diferenciado?, se pregunta Tarde.

Todavía, una vez más, lo que hay que evitar son los señuelos de la *unidad* y de la *infinitud*; el señuelo del cierre comunitario totalizante y el señuelo de la diferenciación infinita de la civilización económica. Esta vez, es al nivel político mundial que es necesario saber hacer interactuar esas dos potencias de la unidad y de la infinitud, de lo finito y lo infinito, subordinándolos a la singularización, a la diferenciación como acto selectivo y constitutivo.

La única salida practicable es la de las *experimentaciones sociales en grande* que no podrán tener como sujeto más que a la *población*, captada bajo su aspecto *cualitativo* más que *cuantitativo*. La sociología debería metamorfosearse en biosociología, para estar a la altura de ese nuevo objeto de análisis².

“Entonces comenzará verdaderamente la toma de posesión completa y sistemática del planeta por el hombre y del hombre por sí mismo [...] a la cultura extensiva la sucederá la cultura intensiva del genero humano”³.

El principio social después de emanciparse del principio vital se vuelve a su vez déspota y dirige a este último.

Tarde describe los tiempos post-históricos como el desarrollo de un proceso de uniformización general, un proceso de homologación planetaria de los hábitos y las costumbres, los lenguajes y las instituciones, que se constituyen por la difusión de la igualdad, a través del multiplicador del proceso de subjetivación mediático. Ese proceso de socialización suprime de entrada las antiguas diferencias (aristocrática, de castas, de lenguas, de costumbres, etc.) y tiende a realizar el ideal social del porvenir: “la reproducción en grande de la ciudad antigua [...] donde el pequeño grupo de ciudadanos iguales, semejantes, que se imitan permanentemente y se asimilan, se habrá vuelto la totalidad de los hombres civilizados”⁴.

¹.- *OU*, p. 418-419.

².- La biosociología tardiana remite directamente a la biopolítica de Michel Foucault: “en este último punto de vista se plantea para el economista el problema de la población, en términos nuevos. No basta con estudiar las cuestiones que están ligadas al exceso o al déficit de población, y a la destrucción belicosa de las poblaciones; es necesario inquietarse por las causas de la disminución o de la degeneración de la raza, las condiciones higiénicas de las instituciones sociales que permiten a la raza adaptarse cada vez más a su destino, principalmente a la reproducción de las riquezas y a la defensa nacional. Pero aquí ese problema bio-sociológico de la población es sólo preliminar, a pesar de su excepcional gravedad [...]. ¿Se organizará artificialmente la producción de hombres después, o quizá antes, de la producción de riquezas?”, *PE*, II, p. 446.

³.- *Ibid.*, p. 419.

⁴.- *LI*, p. 69.

En los tiempos post-históricos, ese proceso de asimilación y de socialización generalizada se acompañará y desembocará sobre un gobierno político mundial, que en la página final de la conclusión de la *Psychologie économique* Tarde llama Imperio. Tarde está lejos de menospreciar esa nivelación que conduce a grandes similitudes sociales, lingüísticas, políticas, estéticas, pues esas dinámicas solo constituyen las condiciones previas para una innovación mayor.

Pero, entonces, cuando este “Imperio se haya establecido y haya investido una gran parte del mundo puede ser que aparezca a nuestros ojos un fenómeno social nuevo”¹: la subordinación de lo social a lo individual, contrariamente a lo que se había visto sobre la tierra hasta ahora.

El advenimiento del Imperio es el síntoma de una nueva oportunidad inédita para la humanidad: la socialización y la acumulación sin precedentes de los saberes y de las riquezas como previas a una metamorfosis de las categorías modernas de lo social y de lo individual que anuncian una historia futura.

“Podemos preguntarnos, en efecto, si la similitud universal, bajo todas esas formas actuales, relativamente a las costumbres, al alfabeto, a la lengua quizá, a los conocimientos de derecho, etc., es el fruto último de la civilización, o si ella no tiene, más bien, como única razón de ser y en consecuencia, la eclosión de divergencias individuales más verdaderas, más íntimas, más radicales y más delicadas a la vez que se destruyen las desemejanzas”².

Después del fin de la historia

Las reflexiones contenidas en las últimas páginas de la *Psychologie économique* se prolongan lógicamente en *Fragment d'histoire future*. Ese libro de ciencia-ficción concebido por Tarde desde 1879, pero que solo culmina en 1884 y publicado dos años después, describe lo que pasa después del fin de la historia. *Fragment d'histoire future* inicia con la descripción de la prosperidad en el momento del mercado mundial y la paz a la hora del Imperio.

“El apogeo de la prosperidad humana, en el sentido superficial y frívolo de la palabra, parecía alcanzado. Después de cincuenta años, el establecimiento definitivo de la gran federación asiático-americano-europea, y su indudable dominación sobre lo que aún quedaba, aquí y allá, en Oceanía o en África central, de barbarie asimilable, había habituado a los pueblos, convertidos en provincia, a las delicias de una paz universal y en adelante imperturbable”³.

Los hombres, liberados de la necesidad (el trabajo, la enfermedad – la única que queda es mediática, la miopía, a causa de la cantidad de periódicos disponibles-, la fealdad), se dedican al “ocio de la lectura y a saborear obras de arte” pues la “transmisión de la fuerza a distancia por la electricidad” y el descubrimiento de fuentes de energía gratuitas (las cascadas, los vientos, los mares) han “vuelto desde hace mucho tiempo superfluas a las domésticas y la mayor parte de los obreros”. La ciencia, “vulgarizada, por innumerables escuelas” y disponible para todos, que, en la obra teórica de Tarde, funciona como paradigma de la producción de conocimientos, reemplaza aquí al catecismo de otros tiempos en lo más profundo de los cabezas.

¹- *Ibid.*, p. 422.

²- *Ibid.*, p. 422.

³- Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future*, París, Séguier, 2000, p. 41, con un magnífico prefacio de René Schérer. En español: *Fragmento de historia futura*, Ediciones Abraxas, Barcelona, 2002.

El gobierno de esta prosperidad mundial superficial y frívola no se inspira en formas institucionales y políticas de la democracia (“no es, como se había anunciado, una vasta república democrática lo que sale de allí”), ni las del Imperio romano, sino las del imperio de Oriente. Para señalar bien el carácter absolutista del Imperio, Constantinopla, la capital, será arrasada y reconstruida, en un “exceso de masonería imperial”, sobre las ruinas de la antigua Babilonia. Después de una ruda batalla entre el inglés y el español, se impone el neo-griego como lengua imperial, lo que acelera la homologación mundial.

Pero ¿por qué deriva de los tiempos post-históricos un sentido de vacuidad, de ineptitud y de aburrimiento? ¿Por qué las transformaciones sucesivas de las formas de gobierno se reducen “a una insoportable monocromía, una monotonía aplastante, una nauseabunda insipidez [...] que crece cada día por el progreso de la centralización socialista [...] y que ha acreditado este aforismo: ‘que la superioridad de los hombres de Estado no es más que la mediocridad elevada a la más alta potencia’”¹?

Porque la liberación de la necesidad no es todavía regenerada por una transvaloración de todos los valores. Ni hombre, ni todavía superhombre, el “universo respira, amordazado un poco sin duda” a este espectáculo.

La inversión de los valores tiene lugar con ocasión de una catástrofe ecológica (el sol de apaga progresivamente y el planeta es recubierto de hielo y de frío). La humanidad será salvada por la acción de un *bárbaro*, de un *disidente*, de un *bastardo*, *eslavo cruzado de bretón* que “no había simpatizado más que a medias con la prosperidad niveladora y debilitante” del Imperio, y que “en ese completo diluvio, en ese triunfo universal de una especie de renacimiento bizantino modernizado, [...] era de quienes guardan piadosamente en el fondo del corazón los gérmenes de la disidencia”². El capítulo que viene después de la catástrofe, después de lo postmoderno, (el tercero) se llama *La lucha*. *La Regeneración* (el quinto capítulo) de la humanidad se hace al precio del *Umwertung* nietzscheano, por una inversión espectacular del platonismo. Estando apagado el sol, la humanidad se constituye no saliendo de la caverna, sino cavando otras, siempre más lejos en la exploración de las fuerzas telúricas. La filosofía platónica sale de las entrañas de la tierra para ascender hacia la luz de las ideas: movimiento hacia lo alto, impulso de ascensión al mismo tiempo que ascético. Tarde, al contrario, como los filósofos presocráticos, es atraído por lo bajo, por “el elemento diferencial y afectivo” de los cuerpos moleculares e infinitesimales de la tierra.

El bárbaro disidente, Milcíades, en su declaración de lucha, se expresa así: “ya no hay que decir: ¡arriba! Sino: ¡abajo!, allí, abajo, bien abajo está el Edén prometido, el lugar de la liberación y de la beatitud; ¡allí, y solamente allí, hay todavía conquistas y descubrimientos por realizar!”³.

La utopía de Tarde no busca, como en las utopías religiosas la salvación de la humanidad en el cielo, ni en la tierra, como lo desean las utopías políticas modernas, sino bajo tierra, en las profundidades volcánicas del planeta.

La inversión de todos los valores es la instauración de la medida de lo inconmensurable de la creación; el mundo y los productos de la cooperación entre los cerebros deben medirse por la sin-medida de la invención moral. Sólo con esta condición comienzan a dibujarse los contornos de una relación verdaderamente social constituida, como nos lo recuerda H. G. Wells (padre de la ciencia-ficción anglo-sajona) en su reseña del libro de Tarde, por “el atractivo y un impulso creador común, más bien que sobre la justicia y el tráfico de las ayudas y los servicios”.

¹.- *Ibid*, p. 54.

².- *Ibid*, p. 63.

³.- *Ibid*, p. 69.

Hasta antes de la transvaloración, la humanidad vivía todavía en la prehistoria (Marx *dixit*). La gran economía se configura más allá de la necesidad y de la medida económica, es decir más allá de la relación capital/trabajo.

“Otro fósil, particular en esas regiones, es el obrero, la relación del obrero con el patrono, de la clase obrera con las otras clases de la población, y de las clases entre sí, ¿era una relación verdaderamente social? No, la menor del mundo. Los sofistas que se llamaban economistas [...] habían acreditado, es verdad, este error de que la sociedad consiste esencialmente en un intercambio de servicios; en este punto de vista, de hecho anticuado, el lazo social no tendría otro alcance que el del asno y el arriero, la vaca y el vaquero, el cordero y el pastor [...]. Porque la vida urbana por todas partes, fundada principalmente sobre la relación, más orgánica y natural que social, del productor y del consumidor o del obrero y el patrón, era en sí misma una vida social muy impura, fuente de discordias sin fin”¹.

¿Qué enseñanza podemos sacar de esta obra de ciencia-ficción? La relación capital/trabajo, la economía de la rareza que presupone esta relación, los procesos de subjetivación que implica (obreros y capitalistas) nos impiden acceder a una relación verdaderamente social. Lo tedioso, lo insípido, el no-sentido de nuestra postmodernidad derivan del hecho de que medimos el mundo o por el trabajo o por el capital, que despliegan aquí, en los tiempos posthistóricos, su perfecta identidad dialéctica.

La relación capital/trabajo no puede producir al infinito lo que ella contiene: el capital o la clase obrera. A esta producción normativa de las subjetividades, a esta trampa de la dialéctica, la multiplicidad ha escapado desde hace mucho tiempo. Si queremos comenzar a entrever, en nuestra postmodernidad, una relación verdaderamente social, es necesario comenzar a medirla, desde ahora, con la vara de la creación, de lo virtual. Es necesario operar, sin esperar la catástrofe ecológica que nos acecha, la inversión de los valores en nuestras herramientas conceptuales y en nuestras prácticas.

Es un buen tiempo para retomar la obra de este autor paradójicamente post-socialista y escribir nosotros mismos algunos fragmentos de historia futura puesto que la multiplicidad, que anuncia su ciencia social de la diferencia y de la repetición, se despliega bajo nuestros ojos desde la “gran transformación”. Ese proceso constitutivo, a pesar del marxismo y de la economía política, ha atravesado todo el siglo XX, ha resistido a las guerras cálidas y frías, al comunismo, al fascismo y al capitalismo, y ha conocido con el 68 una aceleración formidable.

¹.- *Ibid*, p. 90.

Conclusión

El pensamiento de Tarde precede y acompaña la institucionalización del movimiento socialista pero se plantea de entrada como post-socialista. El marco histórico de su formación está muy bien expresado en la primera frase de *La grande transformation*: “la civilización del siglo XIX se hunde”. La enumeración, por Karl Polany, de las causas económicas, sociales y políticas de ese hundimiento, son muy detalladas, útiles y pertinentes, pero no tocan el sismo, muy discreto en sus comienzos, que está en el fondo de la gran transformación y del cual sus sacudones se van a hacer sentir a lo largo del siglo XX: la afirmación de la cooperación entre los cerebros como producción, reproducción y acumulación de las diferencias.

Entre la Comuna de París y la Primera Guerra Mundial, Tarde, Bergson y Péguy leen el agotamiento de la civilización del siglo XIX a través del cristal del tiempo. La crisis de la ley del valor marxiana y de la economía política es la del tiempo-medida, del tiempo “escala de los burgueses y los capitalistas y de la universal Caja de ahorros”, y la emergencia de un tiempo público, de una duración del mundo que hace añicos la caja en la cual la reproducción encierra a la creación.

Péguy, con su estilo tan singular¹, resume así la operación ontológica de Bergson: “es necesario instalarse instantáneamente en el corazón mismo y en el secreto del presente [...] rompiendo, haciendo estallar el tiempo en esa punta de presente, en ese punto del presente, salvaguardando, por así decirlo, y guardando intacta la presencia del presente”². La revolución ontológica bergsoniana nos revela que “el presente, el pasado, el futuro no son solamente del tiempo sino del ser mismo. [Que] ellos no son solamente cronológicos. [Que] el futuro no es solamente un pasado para más tarde. [Que] el pasado no lo es solamente del antiguo futuro, del futuro de dentro del tiempo. Sino [que] la creación, en la medida en que pasa, que desciende del futuro al pasado por el concurso, por el cumplimiento del presente, no cambia solamente de fecha, [que] cambia de ser. [Que] no cambia solamente de calendario, [que] cambia de naturaleza”³.

Si el ser es tiempo, si el ser es diferencia, puede “intercalarse en el corazón del enemigo, y enseguida golpear en todas las direcciones por las cuales pueda presentarse”, “en el mecanicismo, en el determinismo, en el asociacionismo, en el materialismo, en el intelectualismo”.

Intercalarse en el corazón del enemigo es deshacer el presente como “punto de rigidez o de endurecimiento”, es deshacer el tiempo como medida, como cuarta dimensión del espacio. Si todas las ciencias han trabajado por la neutralización del tiempo, en las teorías del valor de la economía política es donde ese reduccionismo ha ido más lejos.

“Toda la operación ha consistido originariamente en endurecer, hacer rígido ese punto del presente. Mientras era flexible, libre, viviente, gratuito, gracioso, fecundo, no se lo podía tener en cuenta para contarle. No se prestaba a ningún cálculo. Una vez endurecido,

¹.- Según Michel Serres, el estilo de *Clio* hace la mímica o simula la evolución de un sistema dinámico, un tiempo caótico más próximo de lo real que el tiempo bergsoniano mismo: “*Clio* y Péguy habitan la ciencia”, Michel Serres, *Éloge de la philosophie en langue française*, París, Fayard, 1995, p. 201.

².- Charles Péguy, “Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne”, *Oeuvres en prose 1090-1914*, París, Coll. “La Pléiade”, Gallimard, 1968, p. 1517.

³.- *Ibid*, p. 1323-1324.

vuelto rígido, una vez se vuelve un punto rígido del pasado, una vez se lo vuelve un punto inerte y ligado, un punto muerto, un punto de servidumbre, un punto oneroso y un punto de desgracia y de infecundidad puede comenzar a tenerse en cuenta para contarlos. En adelante se presta al cálculo. Se vuelve del mismo orden de tamaño y de la misma naturaleza que el duro y que el rígido dinero”¹.

Tarde traduce la heterogeneidad y la potencia de creación del presente en una teoría social y económica de la cooperación de las fuerzas cerebrales. El estallido del presente libera la fuerza de institucionalización y de desinstitucionalización de la multiplicidad de los cerebros en movimiento. Las potencias de disyunción, de agenciamiento y selección, de invención y cooperación son las formas materiales de la diferenciación y de la repetición de la memoria en acto.

Sin embargo, esta intuición de Tarde es ignorada en el momento en que la mayor parte de las energías políticas están consagradas a unificar la sociedad, a forzar la multiplicidad para que se haga *pueblo o clase* en el marco del estado-nación.

Es sólo a partir de 1968, solamente a partir del fin de siglo que volvemos a encadenar sus comienzos. Sólo hasta ahora el mundo empieza a medirse con la vara de la diferencia, de la invención y de la cooperación. Los capitalistas mismos distinguen entre trabajo de creación y trabajo de reproducción, entre empresa y fábrica. Los medios y los públicos ya no se pueden reducir a una simple super-estructura, y los conocimientos, los afectos, los placeres colectivos, el arte se imponen como fuentes de valores aún económicos; la cooperación entre cerebros se distingue de la división del trabajo y utiliza cada vez más dispositivos técnicos de comunicación que son movilizados tanto por el ocio como por el trabajo.

Son las luchas del 68 las que desbordan a la vez al pueblo y a la clase e imponen el problema de la constitución de las multiplicidades como agenciamiento desterritorializado de los flujos de deseos y de creencias.

Para Tarde la afirmación y el despliegue de la multiplicidad, el primado de la creación sobre la reproducción, de la cooperación inter-cerebral sobre la división del trabajo solo podrían actualizarse con una doble condición: una vez que las oposiciones sociales ya no sean reconducidas por la violencia del estado hacía la guerra, y una vez “que la cuestión del socialismo [hubiese] atravesado su fase aguda”.

El siglo XX ha conocido, al contrario, de manera continua, el encadenamiento dramático de esos dos escollos. La guerra, con una intensidad que la humanidad no había conocido, y el socialismo, como se lo había pensado en el siglo XIX, marcando el destino del siglo. La guerra (de exterminación, entre naciones, civil) y la constitución de la clase obrera (como revolución y como *Big Labour*) son los dos fenómenos mayores del siglo que acaba de terminar.

Este ha confirmado la lección tardiana: la diferencia íntima en la relación capital/trabajo ha sido negada y transformada en contradicción dialéctica. En las nuevas condiciones del desarrollo de la cooperación entre cerebros, la relación capital/trabajo, sea desarrollada por el trabajo o por el capital, produce siempre el mismo resultado: la guerra (de naciones o de clases), el Estado (democrático o socialista) y el desarrollo industrial (socialista o capitalista). Produce siempre la primacía de la reproducción sobre la creación, una “sola y gran asociación” (Estado o partido) como forma trascendental y centralizadora de coordinación, y la subordinación de la multiplicidad a la lógica de la división del trabajo.

Las experimentaciones sociales a gran escala de nuevas formas de agenciamiento colectivo en el seno de la población, de las que Tarde anhelaba el advenimiento, se hacen,

¹.- *Ibid*, p. 1503-1504.

en realidad, bajo el signo de la guerra. Comunismo de guerra, biopoder nazi, organización de la ciencia a escala industrial (de la que Hiroshima representa la coronación) no tenían otra finalidad que la eliminación del adversario. Las redes de comunicación (cine, radio, prensa), el espacio liso de los cerebros reunidos y empalmados, son explotados por la *propaganda*, para la constitución de una opinión pública en vista de la movilización general. La potencia de la cooperación inter-cerebral está sobre-determinada por la lógica de la resolución de las contradicciones por el duelo a muerte.

La identidad dialéctica del trabajo y del capital no es, seguramente, lo que han vivido los hombres y las mujeres implicadas en esas luchas y en esas guerras como insurgentes o resistentes. La insurrección y la resistencia introducen una diferencia ética irreversible, una bifurcación constituyente.

Pero la lógica de esos dos conflictos planetarios no se puede reconducir directamente y simplemente a la confrontación de clases. Deleuze y Guattari describen la fuerza y el peligro del nazismo por sus potencias micro-políticas, sus movimientos moleculares que preceden, por un tipo de segmentación irreducible, a la “segmentación molar de clase” y que se expresan en la constitución de un cuerpo canceroso. Foucault ve allí “una intensificación de los micro-poderes encubiertos por una estatización ilimitada”.

La nueva naturaleza de la cooperación de los cerebros reunidos y empalmados y de las fuerzas psicológicas fue abatida por el nazismo, como lo fue a finales del siglo XIX, sobre la dimensión biológica, como única dimensión. La primera como *cuerpo biológico de la nación*, la segunda como expresión de la *vida biológica*. A la riqueza material de la economía política, la política nazi le opone la riqueza viviente, la riqueza biológica de la raza y de la nación.

“Nosotros nos aproximamos cada vez más a una síntesis lógica de la biología y de la economía. La política deberá estar en capacidad de realizar siempre más directamente esta síntesis que en nuestros días está apenas en sus inicios, pero que permite ya reconocer la inter-dependencia de esas dos fuerzas como un hecho ineluctable”¹.

Karl Lowith es el primer autor en haber señalado que la politización de la vida parece ser el hecho políticamente decisivo en la experiencia totalitaria de la primera mitad del siglo. El fenómeno totalitario es el coronamiento de un proceso que se desarrolló a partir de la emancipación del tercer estado y a partir de la formación de la democracia burguesa y de su transformación en democracia industrial de masa. Ese proceso “culmina en una total politización (*totale Politisierung*) de todo, comprendidas ciertas esferas de la vida aparentemente neutras. Es así como, en la Rusia marxista, se ha visto aparecer un Estado del trabajo más profundamente estatal que todo lo conocido de los Estados de las soberanías absolutas; la Italia fascista ha visto el nacimiento de un Estado corporativista que normaliza no solo el trabajo nacional, sino también el ‘después del trabajo’ (*dopolavoro*). La Alemania nacional-socialista ha conocido un Estado totalitario organizado que politiza, con sus leyes raciales, hasta la vida, que entonces era considerada como privada”².

La relación entre vida y producción, entre vida y política, es la relación que está en el centro de la experiencia totalitaria. Pero la vida, como Tarde se lo reprochaba a las categorías biológicas y orgánicas de Spencer y de Durkheim, debe ser comprendida como potencia de lo virtual, del tiempo, de la diferencia, para poder escapar al giro mortífero de

¹ - Hans Reiter, citado por Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, París, ed. Du Senil, 1995, p. 161., En español: *Homo Sacer*, Pre-textos, 11998.

² - Citado por Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, París, ed. Du Senil, 1995, p. 158. En español: *Homo Sacer*, Pre-textos, 1998.

la cooperación entre cerebros, para escapar al giro del *estallido del presente en ser para la muerte*. Las riquezas vivientes son las de la memoria, las del tiempo de la invención y de la dinámica de composición simpática de las fuerzas “infinitesimales e infinitamente multiplicadas”. La bio-sociología de la que Tarde habla en las últimas páginas de *Psychologie économique* remite a un concepto de vida que escapa, como sabemos, al principio social (Durkheim), al principio económico (Marx y los economistas), pero también al antiguo principio vital.

La concepción tardiana de la vida como virtual, como diferencia creativa, nos muestra una potencia ontológica, social y política positiva y en constitución. Ella puede sacarnos del impasse de la simple descripción del poder en la cual el concepto de bio-política quisiera encerrarnos, si se interpreta la “vida desnuda” como “vida biológica con sus necesidades vitales”¹.

En la larga historia de la bio-política que Foucault hace comenzar en el siglo XVII, Tarde introduce una ruptura, una crisis, un cambio de perspectiva: la vida no es captada como objeto de gobierno del bio-poder, sino como una creación a la vez singular y colectiva de un nuevo tiempo del mundo, como la temporalidad de un nuevo pueblo, como “esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de posible”, según la definición que da Foucault mismo cuando la convierte en un objetivo y una reivindicación de las luchas.

La teoría marxista ha fracasado en la explicación del nazismo y del fascismo por la lucha de clases, porque no ha podido captar las racionalidades del biopoder, ni las dinámicas de la cooperación entre cerebros que son inseparables del desarrollo capitalista y que, a partir de finales del siglo XIX, se convierten en el “hecho político fundamental”.

La guerra fría, que reimpone la relación capital/trabajo como medida económica y política del mundo, ha sobre-codificado los conflictos y las resistencias para encerrarlos, por la violencia del Estado, en la oposición entre capitalismo y comunismo². Una oposición dialéctica de segundo grado, absolutamente institucional, puesto que sobredetermina la espontaneidad de la lucha de clases por la división geo-política del mundo.

En el cambio de milenio, a su vez, “la civilización del siglo XX se hunde” y, con ella, el comunismo y el socialismo. Estos últimos habían pensado la producción a partir de la división del trabajo, el poder a partir de la dialéctica, y la subjetividad a partir de la clase obrera. A través de la obra de Tarde, hemos comentado ampliamente esos límites, reforzados y no desplazados por la victoriosa revolución soviética. A pesar del genio político de Lenin, que es seguramente un artista del acontecimiento, de la temporalidad revolucionaria y de su *kairos*, somos transportados a una situación en la cual el marxismo está verdaderamente en su terreno: el paso del Antiguo Régimen a la hegemonía de la fábrica de alfileres sobre las otras formas de producción material. En la transición soviética a la industrialización, es imposible anticipar la repentina unificación del campo social mundial y la dispersión de las multiplicidades en su seno. No es necesario volver sobre eso.

Al contrario, hay que subrayar como la cooperación entre cerebros se afirma a través de una infinidad de velocidades diferentes, una vez que la guerra y su dialéctica amigo-enemigo han sido neutralizados, aún si lo fue bajo la forma atenuada de la guerra fría. Como si su desarrollo retenido, retardado, diferido por las guerras de exterminio, de clases, de naciones, quisiera estirarse en todas las dimensiones del tiempo (tanto en la lentitud

¹.- Giorgio Agamben, *op. cit.*

².- “Inversamente, si el capitalismo ha terminado por considerar la experiencia fascista como catastrófica, si ha preferido aliarse al totalitarismo estaliniano, mucho más sabio y tratable para su gusto, es por este tiene una segmentariedad y una centralización más clásicas y menos fluidas” . Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, ed. de Minuit, 1980, p. 262. En español: *Mil Mesetas*, Pretextos, 1994.

como en la velocidad) y de la vida (en el trabajo como en el ‘fuera del trabajo’). Como si las fuerzas cerebrales descritas por la *Psicología económica*, por largo tiempo refrenadas, estuviesen invadidas cada vez más, por contaminación, por diferencia y repetición de la sociedad y la subjetivación, con ritmos cada vez más diferenciados.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la ciencia (la *big Science*) se impone como la primera fuerza productiva. La comunicación y el consumo comienzan a invertir su relación de subordinación a la producción. La primera extiende y hace muy complejas sus redes, por la transmisión de imágenes (tele), por la explosión de “agencias de reclamos y de información”, por la constitución de la aldea global; el segundo comienza a desarrollar su autonomía y su independencia transformando las subjetividades en consumidores, nómadas o turistas; todas estas categorías ya habían aparecido en la escena con Tarde. La necesidad de entretenimiento producto del unísono del elemento afectivo por la invención de nuevos placeres colectivos y de nuevas formas de vida (rock’n roll, beatnik, etc.). La cibernética pone las bases del dispositivo tecnológico más adecuado a la dinámica de la cooperación entre cerebros. El público ya no es exclusivamente un objeto de propaganda y se manifiesta como el grupo social del porvenir. La escolarización en masa, las redes de comunicación, el ocio y las vacaciones difunden un saber y una pereza que eran privilegio de una elite. Las metamorfosis del amor y de la amistad, que según la *Psychologie économique* son verdaderas fuerzas sociales, se expresan en el espacio público por la revolución sexual, el feminismo y la afirmación del deseo homosexual. El rechazo del trabajo crítica la esclavitud del trabajo reproductivo y la manifiesta voluntad de sustraer la virtualidad y la creación de la cooperación en la división del trabajo. La imitación-modo se inventa y se produce en la calle, directamente empalmada con los nuevos placeres colectivos y los estilos de vida que derivan de las metamorfosis del amor. En una palabra, el pacto entre *Big Labour*, *Big Capital* y *Big Government* es violentamente sacudido desde finales de los años cincuenta en los Estados Unidos, por una fuga en masa hacia los ocios (*scholè*), hacia la constitución de la cooperación de los cerebros fuera del control disciplinario de la vida. Producción y vida se identifican como expresión del tiempo de creación, de la diferencia, de la fuerza-inventión, de la cooperación y de la simpatía.

La teoría del obrero masa ha renovado al marxismo, pero captando la mutación social contemporánea únicamente desde el punto de vista de la división del trabajo, de la producción material. Para Tarde el marxismo y el socialismo son teorías económicas y políticas que expresan el punto de vista de los obreros, de los trabajadores sometidos a la lógica del trabajo de reproducción en serie. La transformación de la clase obrera en clase universal tropieza con dificultades prácticamente insuperables cuando se trata de explicar ya no la organización de la fábrica, sino de la sociedad, de formas de vida y de producción que no son reducibles linealmente a la producción material. El marxismo y el socialismo muestran sus límites cuando se trata de captar la dinámica de las fuerzas psicológicas por sí mismas, fuera de la lógica del capital industrial.

La extraña revolución de 1968 califica ontológicamente ese proceso constitutivo haciendo “estallar el tiempo en ese punto de presencia” queriendo todo y todo enseguida, aquí y ahora¹, instalando la imaginación (la creación y la invención) en el poder, declarando su odio por la dominación y la reproducción sobre la cooperación de los cerebros reunidos y articulados (“¡Nunca trabajes!”). Esas consignas, extrañas a la tradición

¹.- “En psicología, en metafísica nosotros sacrificamos el verdadero presente, el presente real, al instante del hace un momento, al ser del hace un momento, y así reducimos el verdadero presente, el ser real al estado de pasado. En moral sacrificamos hoy al mañana. En economía sacrificamos toda una raza a nuestra tranquilidad de mañana”, Charles Péguy, *op. Cit.*, p. 1496.

socialista, son los signos de emergencia de una nueva ontología y no los balbuceos del infantilismo político, como lo juzgan, despreciativamente, todos los neo-marxistas (althuserianos, troskistas, maoistas). Las revoluciones socialistas de las que se reclaman, han sido, en realidad, una restauración del orden del trabajo: *disciplina* y *medida* de la industrialización y de la construcción del Estado en el socialismo realizado. Orden del trabajo que se impone como medida y regulación del desarrollo del “comunismo del capital”, en los Gloriosos Treinta.

Las consignas de 1968 redescubren la memoria vertical de la revolución ontológica descrita por Tarde, Bergson y Péguy: el ser como tiempo, el ser como diferencia, el ser como amor que se realiza continuamente, sobre una infinidad de planos en los cuales las coincidencias son fortuitas, impredecibles, cambiantes, en permanente constitución.

La extraña revolución de 1968 afirma la irreversibilidad de lo que Tarde había captado en los comienzos del siglo: la fuerza expansiva de la multiplicidad, la fuerza constitutiva de los cerebros reunidos y articulados, el poder de creación del tiempo. Las nuevas formas de cooperación, de subjetivación y de constitución política no podrán ya estar contenidas en lo universal de la clase o del pueblo que inauguran aquí su implosión. Las constituciones materiales y formales fundadas sobre el trabajo comienzan aquí su ineluctable declive.

Pasolini, denunciando la desaparición de los obreros y de los campesinos (y de las luciérnagas), incorpora la profecía de Péguy que se escribe antes de la Primera Guerra Mundial: el pueblo falta. Lo cual no significa, evidentemente, la desaparición sociológica de los obreros y de los campesinos, sino un acontecimiento temporal, el hecho de que los obreros no llevan de manera exclusiva la diferencia, la heterogeneidad (revolucionaria) de la que los encargaría el comunismo y el socialismo.

De golpe estamos en “otro pueblo”, en “otro mundo”, en “otro hombre”. La gran transformación contenía desde su genealogía esta virtualidad, esta temporalidad de un nuevo comienzo. La metáfora imperial y religiosa de Péguy, que hoy en día se ha puesto de moda, indica muy bien la profundidad y la fuerza del acontecimiento. “Todavía tenemos analogías extremadamente sorprendentes entre el tiempo de los Romanos y el nuestro”, tenemos algo más que analogías y semejanzas: “podemos decir que todo estaba dispuesto, listo en el mundo romano, que todo estaba listo para partir, todo estaba como dispuesto para zarpar, realmente dispuesto para partir, en esa plenitud de la dominación romana, y en ese cumplimiento de la paz romana, en ese imperio, en ese imperial sosiego de todo”¹.

Ese “inicio de movimiento, esa indicación de movimiento” de la cooperación entre cerebros, indicada por la filosofía de la diferencia, es desplegada completamente después de 1968. Si no se sabe reconocerlo es que lo medimos, aún hoy en día, con el metro socialista (el trabajo) y el metro capitalista (la valorización de la empresa).

La ciencia social de Tarde desplaza el problema. No se trata de afirmar, frente a la segunda gran transformación que estamos viviendo, el fin del trabajo, ni la primacía del trabajo intelectual sobre el trabajo manual, ni el fin de la historia, todas estas son expresiones que perennizan viejas categorías del pensamiento. Tarde nos propone medir el mundo con la vara de la invención y de la cooperación, nos propone distribuir de modo diferente las categorías, los conceptos, y agenciar las fuerzas activas según la diferencia y la repetición del tiempo de creación. Desplazamiento infinitesimal pero que nos abre a un cambio de paradigma, a otras posibilidades de vida.

¹.- *Ibid*, p. 417.

Agradecimientos

Mis agradecimientos para Anne Querrien que ha leído y releído mi francés italiano. También Bruno Karsenti, Éric Alliez, Jérôme Ceccaldi, Jean Ferreux, Saverio Ansaldi, Caroline Dangles y Jeanne Revel, que han leído todo o parte del manuscrito. Igualmente para el equipo del laboratorio Matisse-Isys (Antonella Corsani, Yann Moulier-Boutang, Bernard Paulré, Carlo Vercellone, Patrick Dieiaide, Jean-Marie Monnier, Pascal Jollivet) cuyo trabajo sobre el capitalismo cognitivo ha sido una referencia para el mio. En fin, mis agradecimientos para Aldo Bonomi (Aaster-Milan) y François Rosso (CLCV) que me han facilitado los medios para proseguir este trabajo hasta su terminación. Agradezco al Centre national du livre que me ha facilitado un dinero para la escritura de esta obra.

Bibliografía de Gabriel Tarde

PE: *Psychologie économique*, Félix Alcan, París, 1902.

MB: *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2000.

OU: *L'Opposition universelle*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999.

TP: *Les Transformations du pouvoir*, Félix Alcan, París, 1899.

OF: *L'Opinion et la Foule*, PUF, París, 1989. En español: *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid, 1986.

TD: *Les transformations du droit*, Félix Alcan, París, 1899. En español: *Las transformaciones del derecho*, Atalaya, Buenos Aires, 1947.

LGS: *La Logique sociale*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999.

LLS: *Les Lois sociales*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999. En español: *Estudios sociológicos: Las leyes sociales*, Ediciones Assandri, Córdoba, 1961.

MS: *Monadologie et Sociologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999.

LI: *Les Lois de l'imitation*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2001. En español: *Las leyes de la imitación*, Daniel Jorro editor, Madrid, 1907.

La Philosophie de Cournot será editada en Les Empêcheurs de penser en rond.

Obras de Gabriel Tarde publicadas en español no referenciadas en la bibliografía original.

Filosofía penal, La España Moderna, Madrid, 1893.

Fragmento de historia futura, Ediciones Abraxas, Barcelona, 2002