



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

LATOUR, B. (2016) LA SOCIEDAD COMO POSESIÓN - “LA PRUEBA POR LA ORQUESTA”.

**EN REVISTA DIFERENCIA(S). N°3. AÑO 2. NOVIEMBRE 2016. ARGENTINA.
ISSN 2469-1100. PP. 159-177.**



LA SOCIEDAD COMO POSESIÓN – LA “PRUEBA POR LA ORQUESTA”¹

BRUNO LATOUR

TRADUCCIÓN ANA BELÉN BLANCO

Para Pedro Memelsdorff ²

¿Qué es la sociedad? Desde nuestro punto de vista podríamos definirla como la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno.

Gabriel Tarde- Monadología y sociología³

1 Publicado originalmente en francés en Debaise, D. (comp.) (2011) Philosophie des possessions. Paris: Presses du Réel. Ha sido gentilmente enviado por el autor a la Revista autorizando su traducción y publicación.

[Nota de trad.: El título del artículo incorpora el título del film de Federico Fellini Prova d'orchestra, pero cabe señalar que se lo parafrasea de un modo particular. No se utiliza exactamente la traducción francesa que se ha hecho del film: "Répétition d'orchestre" sino que se introduce la palabra preuve (otra traducción posible para Prova), palabra a la que Latour conceptualiza de modo preciso a lo largo de su obra. En español el citado film ha circulado como "Ensayo de orquesta", para recuperar entonces este énfasis dado por el autor en la palabra prueba, la incorporamos en el título, modificando la traducción al español que se ha hecho del título del film].

2 [Nota de Trad.: Pedro Memelsdorff, a quien está dedicado este texto, es un flautista, director y musicólogo argentino, especializado en música temprana o antigua y en la polifonía de la música medieval].

3 Para una definición en profundidad de la posesión en Tarde, ver: Debaise (2008) y Montebello (2003).

Si consideramos a la sociedad tal como se la representa usualmente, esta frase queda desprovista de sentido: esto que yo poseo, tú ciertamente no lo posees, puesto que esto que es “mío” no es “tuyo”. Es lo que permite definir la propiedad como exclusividad. ¿Tarde caracterizaría entonces una forma de comunismo en el que todos seríamos, de alguna forma, los *poseedores* en indivisión de todas las propiedades de las que podríamos abastecernos en función de nuestras necesidades? ¿Qué es lo que haría de cada uno de nosotros los *poseídos* por todos los demás, que podrían, por un retorno al estado de naturaleza que Hobbes describió con terror, tomar a voluntad de “nuestros” bienes – que serían “de ellos” también?

Es poco probable que Tarde caracterice una forma de comunismo, en la medida en que existen al menos dos sentidos diferentes del término propiedad: el primero reenvía al espacio y el segundo al tiempo. En efecto, la expresión “es mío”, “es tuyo”, puede no designar solamente este recorte en zonas exclusivas de propiedades, esta forma de adoquinado o de arbolado que delimitaría cada parcela con una hilera de arbustos o un alambrado, garantizado por un título de propiedad, registrado en un catastro. Las expresiones como “es mío”, “¡Atención! Ahora es tuyo” pueden servir también para *acompañar* una acción común cuyas fases sucesivas exigen que los actores coordinen sus intervenciones en un dispositivo de conjunto que previamente repitieron. La batuta del director de orquesta señala a los concertistas que “es su turno de tocar”, igual que la actriz en las bambalinas recibe el llamado a escena, apaga su cigarrillo y dice en voz alta: “Ahora, es mi turno” –y he aquí que entra en escena por un tiempo, antes de salir al costado cuando no sea más “su turno”, porque entonces “es el turno de otros”. Nos estamos acercando bastante a la expresión de Tarde: mientras que el concertista no toca –mientras que no es “su turno”– es necesario, sin embargo, que posea, bajo una forma liminal, atenuada, pero atenta y alerta, el *conjunto* [*ensemble*] de la partitura por la cual vela el director de orquesta. Incluso, es necesario que la actriz tenga “en la cabeza” el conjunto de la obra, aunque sólo sea para registrar los momentos en los que será “su turno” de entrar a escena y de hacer su papel. Jean-Jacques Rousseau tendría que haber dicho: “El primero que, al hacer un gesto con la mano, se dio cuenta de decir: ‘ahora es tu turno’ y encontró personas bastante propicias para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.

Vemos, entonces, que las mismas expresiones de propiedad o de apropiación pueden reenviar a dos regímenes totalmente diferentes: aquel espacial, de la zona exclusiva de interés, delimitada por fronteras netas; o aquel otro temporal, de una participación en un guion compartido por todos, pero en el cual cada uno no ocupa más que un momento. No obstante, en ambos casos, puede reconocerse fácilmente la existencia de fronteras bien delimitadas, aunque no sean las mismas: si el campesino del bosque desplaza los límites de su propiedad, habrá conflicto y pleito; si el concertista no toca su viola en un buen momento, recibirá el frunce de ceño del director de orquesta; si Gina Rowlands entra en escena tarde y desfasada, con un cigarrillo y whisky, como en *Opening night* de Cassavetes, diremos que tuvo un comportamiento “inapropiado”. La verdadera diferencia reside en esto: en la primera versión, la noción de propiedad reenvía únicamente al *interior* de la zona exclusiva; mientras que, en la segunda, reenvía a una posición que permite a cada uno situarse, necesariamente, a la vez *fuera* –en la situación contradictoria de relajación y de atención– y *dentro* –en plena posesión de sus medios y completamente “allí” o, como se dice, “en sus asuntos”.

El sentido espacial y temporal de la posesión puede variar, por cierto, según el punto de vista. Si podemos imaginar a los propietarios ligados exclusivamente a sus propiedades, aislados unos de otros, es porque nos olvidamos que ellos colaboran en un guion común –guion que, de todas maneras, está garantizado por el estado de derecho y el complejo régimen de catastros. Hay entonces un director de orquesta o de teatro (el Estado o el Mercado) que atribuye a cada uno un rol en las transacciones. Inversamente, el concertista y la actriz pueden, fácilmente, devenir propietarios egoístas, ligados únicamente a su pequeño rol, burlándose del conjunto en el que ellos “participan”. Devendrían, entonces, propietarios tan poco ligados los unos a los otros, como las papas en el saco de papas de las que hablaba Marx para describir a los campesinos en tiempos de Napoleón III.

La diferencia entre los dos sentidos de la posesión proviene, en realidad, de la *distribución* entre distintas zonas de atención, unas a las que podríamos definir como *comprometidas* y, otras a las que podríamos llamar: *flotantes*. Es decir, usted es el propietario de su campo (se trata de una atención tenaz y precisa);

no obstante, mantiene numerosos intereses en el campo de su vecino, dado que, tal vez mañana, entre en alguna transacción con él (en ese caso, se trata de una forma de atención más vaga, de una expectativa que no está garantizada). Y, por supuesto, su vecino se encuentra frente a usted en la misma situación, pero invertida: aquello que para usted es vago y flotante es, para él, preciso y asegurado. La atención que hace falta tener para esperar el turno, vigilar la hora, seguir de reojo las entradas y salidas de las bambalinas, no es la misma que aquella que hace falta tener cuando se actúa. Y, sin embargo, si no se está atento según el primer modo, jamás se estaría preparado para el segundo.

Ahora comprendemos mejor aquello que puede querer decir el adjetivo “*recíproco*” en la frase de Tarde. El campo que yo poseo es “mío” pero “bajo una forma extremadamente variada”; es también, en cierto sentido, “de él”, de mi vecino, puesto que mañana voy a depender de él para desplazar allí una trilladora, para limpiar una zanja o para soltar los animales de corral (para continuar con un estilo muy *Angelus* de Millet...). Lo mismo cabe, evidentemente, para el director de la orquesta, los violinistas, los percusionistas o quien toca la viola: cada uno *posee a todos los otros*, pero la distribución entre sectores flotantes y comprometidos de la atención varía en función de cada cual. Notemos, por cierto, que el director de la orquesta no posee en absoluto la totalidad, puesto que sería incapaz (la mayor parte de las veces) de tocar bien y a tiempo el violín o de soplar en el oboe, en el momento preciso y del modo adecuado. En todo caso, se encontraría en verdaderas dificultades para tocar todos los instrumentos al mismo tiempo como exige la partitura. Su propiedad, aquello que posee propiamente dicho, es sostener su atención en los pasajes, las transiciones y no estar jamás ni completamente dentro, ni completamente fuera (ver más adelante). En este punto de la descripción, juega el rol, salvando las distancias, del responsable del catastro que no posee ningún terreno, pero que asegura la conservación y el registro de las demarcaciones, así como de las hipotecas.

Se ve entonces cómo la noción de posesión puede definir el deslizamiento de un sentido de propiedad a otro y cómo puede intervenir la reciprocidad. Aquello que es recíproco es la distribución de zonas vivamente iluminadas y otras más grises o completamente en las sombras. Pero se ve, además, la importancia, para comprender la extraña definición de Tarde, de tomar en cuenta la cadencia, el ritmo, si se quiere, en estas distribuciones. La propiedad, para Tarde, lejos está de ser aquello que fija y suspende; es siempre cuestión de movimiento, de desplazamiento. No se parte jamás de las propiedades para definir luego los movimientos; sino que primero se observan los movimientos y, de ellos, se deducen las propiedades.

Allí, el doble sentido de la palabra posesión viene a complicar y profundizar la definición que Tarde ofrece de la sociedad. Cada uno se encuentra, en efecto, lo acabamos de ver, de los dos costados de la frontera a la vez. Visto del interior, es la zona exclusiva que permite decir: “Yo estoy en la escena y no vos”, “Es mi campo y no el tuyo”, “Es el turno del de quien toca la viola y no de quien toca el oboe”. Pero, del otro lado, si tomamos esta vez la cuestión del lado de la frontera, nada impide ir a *usurpar* el terreno vecino para *rectificar* el comportamiento, según el *sentido del conjunto* que cada uno se cree capaz de poseer. En una República, lo sabemos, cada ciudadano se reconoce con el derecho de censurar al otro. El músico que toca la viola se siente completamente capaz de afirmar al percusionista que ha tocado mal y en un momento inapropiado. Esta vez, la palabra posesión cambia de sentido para designar el efecto que cada uno puede ejercer *sobre todos*.

En su extraordinario film, *Prova d'orchestra*, Fellini reconstruyó un episodio de la vida –o, mejor dicho, de la disolución provisoria– de una orquesta en la que cada miembro posee a todos los otros, en el sentido que cada cual, en el nombre del conjunto, se pone bruscamente a dar su opinión sobre el comportamiento, más o menos apropiado, de todos los demás. El director de la orquesta se desespera, y es sólo porque una empresa de demolición comienza a destruir los muros de la capilla medieval donde ellos ensayan peleando, que los miembros de la orquesta, cubiertos de escombros, terminan por tocar, como se dice “al unísono” ... Se comprenderá tal vez mejor aquello que Tarde quiere decir con la palabra posesión, tomando aquello que Fellini quiere *probar* con su fábula.

Se corre el riesgo de equivocarse por completo en la moraleja de su historia creyendo que se trata ya sea de una apología del desorden, ya sea de un llamado a retornar a la ley y al orden (el riesgo es tanto más

serio cuando se recuerda que el film fue presentado diez años después del Mayo de 1968...). Sin embargo, la lección del maestro (digo, de Fellini) es completamente diferente. Hay que partir de esta angustia: cada poseedor vive en la obsesión de ser poseído por todos los otros que “sobrepasarían los límites” y “se apropiarán indebidamente” de aquello que es “suyo”. Toda organización conoce esta amenaza permanente de disolución, amenaza que no es más que una de las versiones posibles de la palabra “recíproca” –aquello que siempre ha paralizado a las teorías anarquistas, sea que traten la propiedad de los bienes o el acaparamiento del poder. Sin embargo, en el film de Fellini, cada concertista, al comienzo, no busca en absoluto dirigir la orquesta, sino que se contenta con mostrar, con una fatuidad conmovedora, que su instrumento es el más bello y el más importante de la orquesta – lo cual, en un sentido, es verdad. Fellini no nos muestra el pasaje de una orquesta organizada a una desorganizada. Sino que cada uno persigue la lógica de la reciprocidad interviniendo, simultáneamente, sobre todos los otros. El desmadre que acontece entonces no hace más que intensificar, dramatizar, exagerar la *situación normal*; puesto que, cuando la orquesta toca “al unísono”, hace falta que cada uno, bajo esas “formas extremadamente variadas” de las que habla Tarde, sea “apropiado” por todos los otros. Así, la genialidad de Fellini reside en haber revelado la situación usual de una orquesta que ensaya la prueba [*éprouve*] de una disolución provisoria que la hace tocar horriblemente mal. Una forma de experimentar [*éprouver*] y de repetir el Mayo del '68, a través de su reproducción en un modelo a escala.

Por cierto, éste es el motivo por el cual el film no termina con un llamado a la ley y al orden, como si se tratara de exigir que cada uno retorne a su propiedad, que se “atenga estrictamente a su rol” o a su partitura. Esto sería no comprender ni a Fellini ni a Tarde: puesto que, si cada uno se ocupase de su partitura, y *solamente de ella*, o si se limitase a su rol, y *solamente a él*, *no habría ya más sociedad ni orquesta*. Es éste el límite de todos los sueños de organización reaccionaria. No existe en ninguna parte un *distribuidor* capaz de crear una organización, si cada uno no se considera, de una forma diferente cada vez, en posesión recíproca de todos los otros.

Hagan un ejercicio de reflexión. En el curso de una acción que exige una coordinación un poco compleja, esfuércense en no aplicar más que la primera versión de la propiedad –aquella que demanda a cada uno no considerar más que la zona exclusiva de interés vinculada con su único campo de acción. Supriman entonces todas las situaciones que corresponderían a la segunda versión, aquella en la que cada uno debe mantenerse atento de manera flotante a los momentos en los que debe devenir plenamente activo –mandato contradictorio que lo obliga a borrar constantemente tanto el interior como el exterior de su campo de acción. ¿A qué se parecería? El director de la orquesta agitaría su batuta... y nada se produciría, puesto que el violinista, ensimismado en su violín, no hubiera visto el movimiento del director; el trombonista fornicaría bajo el piano con la flautista; el percusionista discutiría sobre sus afiliaciones con el sindicalista; y así sucesivamente, en una desbandada que Fellini ha llevado al extremo y al cual podemos dar el nombre de *pandemónium* –sin olvidar el *demonio* que habita en esta palabra. Contrariamente a aquello que considera el sentido común, el demonio, el divisor, no es quien impulsa a cada uno a “salirse de su rol” para ocuparse del de su vecino, en lugar de obedecer a la orden que viene desde arriba y que define los lugares. Al contrario, el *pandemónium* es aquello que pasa cuando cada uno permanece estrictamente en su sitio y no sale más de allí.

El violero ni siquiera sabría cuándo debe tomar su viola si no atendiese a la vez, por una suerte de atención vaga, a la partitura, a sus colegas, a la batuta del director de la orquesta. En cuanto a éste, no se trata en absoluto del misterioso distribuidor, que nos describen las teorías sociales. Todo el trabajo del director de la orquesta, como lo sugiere Pedro Memelsdorff, se sostiene principalmente en “quebrar las rutinas” de los músicos⁴. Es quien obliga a cada uno a mantenerse, simultáneamente, en su parte y fuera de ella. Fuerza a cada uno a interesarse en todos los demás; es decir, a salirse de su rol, de su sitio, de su campo de acción. Éste es probablemente, también, el sentido de la política: ¿qué sería una democracia en la que cada uno no se ocupase de todos –de una cierta forma? Sólo en las dictaduras se les puede decir a los

4 Comunicación personal ofrecida el 15/09/09 en San Giorgio, Venecia.

ciudadanos: “Esto usted no lo mire”. Sin embargo, efectivamente, todo *nos mira* – y, sobre todo, el Todo. Aún hace falta descubrir una buena manera de interesarse en todo.

Regresar al orden no podría significar, entonces, que se atienda sólo al distribuidor (¿quién sería éste?) que da a cada uno un rol, del cual no se debería “salir” jamás. Es, a la inversa: se trata de hacer que cada uno *salga de su rol* barriendo sin cesar el límite entre las zonas en las que se presta atención sin intervenir y las zonas en las que se presta atención por y para intervenir a tiempo y plenamente. La diferencia entre las dos interpretaciones puede parecer ínfima, pero es esto lo que se distingue al orden del desorden –o, sobre todo, aquello que permite hacer la diferencia entre *dos formas* completamente opuestas de encarar las relaciones del orden y del desorden. Una que es, digamos, reaccionaria y la otra, *a grosso modo*, “liberal” – en el sentido positivo que Tarde le da al término.

Para Tarde –y esto es lo que explica su crítica conjunta al neoliberalismo como al marxismo de su tiempo–, el orden no puede de ningún modo fundarse en un encastre de cajas negras en las cuales cada residente ocuparía sólo el interior. No puede más que fundarse en la entre-poseción de todos por cada uno. La distinción entre el orden y el desorden no reside en absoluto en el hecho de que, en un caso, cada uno “tiene su rol” definido de antemano y que, en el otro, “cada uno hace no importa qué”. En los dos casos, en el orden como en el desorden, cada uno debe ocuparse bien de todo. La única distinción que le importa es que, en el pandemónium, no haya distribución entre las secciones iluminadas y las secciones grises o sombrías de la acción común. Cada uno hace como si pudiese ocuparse de todo. Sin embargo, *nadie* puede asegurar de antemano el respeto de esta distribución. Ninguna potencia, tampoco el Estado o el Mercado, puede lograrlo –y tampoco el director de orquesta, no importa lo tiránico que sueñe ser. Es éste el fundamento del liberalismo tan esencial de Tarde. Liberalismo definido como la imposibilidad, tanto de la mano visible del Estado como de la invisible del Mercado, de repartir las funciones, los roles, las propiedades exigiendo que aquellos que son así definidos, permanezcan estrictamente *al interior* de aquello que está bien para ellos –roles, propiedades, funciones, poco importa (Latour y Lépinay, 2008). A la inversa de lo que creen tanto los marxistas como los neoliberales (a los que Tarde hace las mismas objeciones, dado que ellos están, desde su perspectiva, de acuerdo en todo salvo sobre la igualdad), no se puede alcanzar una sociedad, ni incluso, una acción organizada, sino es a condición de que cada uno “se mezcle con todo”, pero “bajo formas extremadamente variadas”.

Aquello que vuelve al argumento de Tarde tan difícil de comprender es que hemos tomado el hábito, en filosofía, en sociología, tanto como en política, de aceptar la oposición contra la que Tarde no cesa de rebelarse. Habría, por una parte, individuos, siempre tentados de atenerse a sus propios y únicos intereses y, por la otra, un sentido común, una *res publica*, en breve, alguna otra cosa más grande que cada uno de nosotros, a la que deberíamos reportar para lograr “extraer el nosotros de los intereses privados” y seguir así una conducta apropiada “para el bien de todos”. Con una definición de este tipo, analizaríamos la escena final del film de Fellini como una prueba por lo absurdo –o, sobre todo, la prueba *por la orquesta*– de que cada concertista debe salirse de su egoísmo y dirigirse al Bien público encarnado en el jefe (en el sentido fuerte del término alemán). Estremeciendo su voz, el maestro les habría recordado a todos, la importancia de participar en alguna cosa “más grande que cada uno de ellos”; entonces, vueltos conscientes de la grandeza de esta obra común, ellos se sentirían agrupados bajo la misma bandera y podrían al fin tocar al unísono. Sin embargo, ¡es justamente esto lo que Fellini no muestra! Ningún discurso. Ningún llamado al bien común. Más allá de la amenaza de destrucción que viene del exterior, nada explica por qué los concertistas se ponen a tocar bien, luego de haber pasado toda la película presentándose cada uno como el mejor, impidiéndose concienzudamente los unos a los otros tocar al unísono...

Del mismo modo, Tarde no dice en ningún momento qué es lo que haría que los átomos sociales, los individuos, se relacionen con algo que los organizaría, repartiéndoles sus roles o sus funciones. No ha escrito que la sociedad era “la inclusión de todos en un conjunto más grande que ellos”. Esto es lo que pensaba Durkheim, y es en contra de esta visión de una sociedad *sui generis*, de un ser superior misteriosamente salido de las interacciones, que Tarde combate, libro tras libro. Por el contrario, él se toma el

trabajo de ofrecer una definición de la sociedad de manera tal que no podamos ya servirnos de ella para hacer emerger algún ser superior que sería “posesión recíproca de todos por cada uno bajo formas extremadamente variadas”. No se comprendería entonces nada de su frase, si continuásemos imaginando que lo común, lo público, el todo, podría ser una cosa diferente o más grande que esta entre-posesión bajo formas variadas⁵.

Si los sociólogos tienen tantos problemas para comprender a Tarde (y, sobre todo, Durkheim y sus descendientes estructuralistas), es porque ellos no ven que para él *el todo no es jamás superior a las partes*. Éste es el aspecto más radical de su pensamiento, es éste el que hace que su sociología, o mejor, su ontología social, lejos de ser solamente el testimonio polvoriento del pasado de la ciencia social, se sitúe siempre, y por mucho, delante de nosotros.

Insistamos sobre esta verdad fundamental: nos encaminamos allí a remarcar que, en cada uno de estos mecanismos regulares, el mecanismo social, el mecanismo vital, el mecanismo estelar, el mecanismo molecular, todas las revueltas internas que terminan por quebrarlos son provocadas por una condición análoga: sus elementos componentes, soldados de estos diversos regimientos, encarnación temporaria de sus leyes, no pertenecen nunca más que por un costado de su ser, y escapan por los demás costados, al mundo que constituyen. Ese mundo no existiría sin ellos; pero sin él ellos aún serían algo. Los atributos que cada elemento debe a su incorporación en un regimiento no forman su entera naturaleza; hay otras inclinaciones, otros instintos que le vienen de regimentaciones diferentes; otros en fin, en consecuencia (vamos a ver la necesidad de esta consecuencia), le vienen de sus fondos, de él mismo, de la sustancia propia y fundamental sobre la cual puede apoyarse para luchar contra la potencia colectiva, más vasta pero menos profunda, de la que forma parte y que no es más que un ser artificial, compuesto de flancos y fachadas de seres (Tarde, 1999:80) ⁶

Extrañamente, a pesar de que esta idea suene revolucionaria, no impacta contra la experiencia cotidiana: cada uno de los miembros de una institución sabe bien en qué punto es infinitamente *más complejo* que la institución, a la cual no hace más que prestar una fracción de su tiempo y de su energía, una fachada. Aquello que es sorprendente es que la ciencia social comúnmente expandida haya logrado hacernos tomar la noción misma de sociedad concebida como un distribuidor para la descripción fiel de nuestra experiencia. Como si estuviésemos en una pequeña caja que se encuentra, a su vez, dentro de una caja más grande. Como si los organigramas “en rastrillo” o “en silo” –para hablar como los consultores en organización– se asemejaran vagamente a nuestra experiencia cotidiana.

Supongamos que usted formase parte de una institución donde existen, digamos, novecientos empleados. ¿De qué modo esta institución sería “más grande” que usted que “participa” en ella? Su cerebro, sólo él, es ya el resultado de cinco mil millones de neuronas interconectadas; y si hubiese que considerar las poblaciones sólo de su intestino, habría que contar incluso en decenas de miles de millones. ¿Cómo estos miles de millones serían “más pequeños” que aquellos cientos de empleados? Es una simple cuestión de cantidad. Un niño detectaría lo absurdo de ese paralogismo que se presenta como apropiado tanto para la ciencia social como para la política. No hay ningún sentido, a pesar de los hábitos tomados en sociología, para decir que usted es un actor que “residiría” o que “tiene lugar” en una institución “más grande” que lo dominaría por el tamaño y la complejidad. No, al contrario, prestamos cada uno una fracción ínfima de nuestra propia complejidad, de nuestra propia pululación, de nuestra propia demografía galopante, a la *simplificación* parcial y provisoria de una institución que no extrae ni retiene más que una parcela, más que una cara, de cada uno de nosotros para hacer así un *todo infinitamente más pequeño* que sus partes.

5 No olvidemos que, para Tarde, la palabra sociedad no está para nada limitada a los humanos: hay sociedades atómicas, estelares, bacterianas, neuronales y que no hay para él individuos, el átomo social ya no es dependiente de la errónea idea de una estructura social.

6 [Trad. esp.: Tarde, G. (2006) *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus. Pp.80-81].

Si Tarde se enfrentó tan violentamente a Spencer y si continuó su combate contra Durkheim es porque el primero, con la ayuda de la biología, y el segundo, con la de la sociología, pretendieron imaginar una relación de contenido y contenedor que volvía a fijar las relaciones entre los individuos y la sociedad que Tarde, justamente, quería liberar (no es por nada que él es un *liberal*, uno verdadero). Todo ocurre como si Tarde no cesara de enfrentarse a aquellos que, ya sean políticos o científicos, no hacen más que repetir la fábula de los miembros y del estómago, esa cantinela que, después de Agripa Menenio Lanato, sirvió de modelo a los poderosos para hacer obedecer a los débiles: cada individuo rebelde no sería más que el órgano o la célula de una aglomeración que forma un gran cuerpo, que existe y que exigiría para perpetuarse que se sacrifique el pequeño interés individual y la visión estrecha. Así, otros, más altos, más grandes, poseerían la misteriosa facultad de ver o de activar al conjunto. Ellos serían los representantes del Bien público, surgiendo milagrosamente, *ex abrupto*, como lo dice por cierto Tarde en una célebre cita “ante la sorpresa de los asociados”⁷. He aquí los maestros. Los jefes. El yo colectivo. La sociedad “*sui generis*”. Se puede encontrar este milagro de forma grosera como en la fábula romana, de forma falsamente científica como Spencer (que compara a la sociedad con un organismo vivo sin comprender en absoluto de qué se *compone* un organismo), o de una forma infinitamente más sofisticada como Durkheim. En todos los casos, el resultado es el mismo: hay *dos ontologías distintas*, una que define las partes, otra por la cual se define el todo, y las primeras *entran* en la segunda, que tiene el sorprendente poder de hacerlas obedecer atribuyéndoles propiedades, funciones, roles, de las que ellas no deben salir.

Para decirlo en los términos de la mereología (la rama de la ontología interesada en las relaciones entre las partes y el todo), para todo el mundo el todo es superior a las partes –para todo el mundo, *salvo para Tarde*. Salvo para Tarde, así como para el sentido común que percibe bien lo absurdo de un argumento que haría, por ejemplo, de la entidad “Francia” una cosa *superior* en dimensión y en autoridad, en materialidad y en ontología, que las miles y miles de entidades a través de las cuales la entidad “Francia” no hace más que *circular* como una simplificación de todas ellas. ¿Qué director de orquesta podría creer que existe detrás de él, sobre él, un yo colectivo (la Música) que habría de surgir de improviso mientras que los concertistas se ocupan de tocar y del cual él sería el fiel representante, capaz de expresar la totalidad de los lazos entre todos los instrumentos –incluso cuando él depende, bien lo sabe, de la atención que le *prestan* cada uno de los músicos, y de decenas de competencias de las cuales no extrae con su batuta más que algunos elementos ínfimos?

Aquello que es radical en la frase de Tarde aquí comentada es que aniquila esta larga conspiración de la ciencia social con todas las empresas reaccionarias, disolviendo la idea misma de que una sociedad podría ser una cosa superior que la entre-posesión de todos por cada uno. Éste es uno de los principios menos escuchados de la teoría del Actor-Red: hay que elegir entre hacer política y creer en la existencia de la sociedad (Latour, 2005). Meditando sobre la frase de Tarde, se comprende mejor porqué. Aquellos que se regodean en la noción de sociedad, que se dedican a hacer sentir vergüenza a los ciudadanos por el egoísmo de su posición, que pretenden representar por una misteriosa conversión el interés general y el Bien común, no nos explican jamás cómo alcanzaron ese formidable crecimiento de sus poderes y de sus virtudes. Es que ellos están enredados en su mereología: creen que existe una entidad (el Bien común, si abrazan al Estado; el *Optimum*, si se aferran al Mercado, poco importa), *al interior* de la cual residirían los individuos o los átomos que tendrían que optar entre perseguir su interés o aceptar obedecer las órdenes de la Razón superior. Para ellos, las partes son inferiores al Todo, único racional. (Otra vez, no existe diferencia alguna en el hecho de que se sea neoliberal o estatista, de que el todo sea obtenido por la búsqueda obstinada o por el abandono virtuoso de sus intereses particulares, dado que, en los dos casos, hay *de un lado* individuos, partes, y *del otro*, la totalidad).

7 “Ahora bien, por íntimo, por armonioso que sea un grupo social cualquiera, jamás vemos surgir allí *ex abrupto* en medio de los sorprendidos asociados un yo colectivo, real y no simplemente metafórico, maravilloso resultado del cual ellos serían las condiciones. Sin dudas, existe siempre un asociado que representa, que personifica el grupo entero, o bien un pequeño número de asociados (los ministros de un Estado) quienes, cada uno bajo un aspecto particular, lo individualizan en ellos no menos enteramente. Pero ese jefe o esos jefes son siempre también miembros del grupo, nacidos de su padre y madre y no de sus súbditos o de sus colectivamente dirigidos” (Tarde, 1999:68) [Trad. al español: p. 66-67]

Pero si el Todo es siempre *inferior* y siempre *más pequeño* que las partes *al interior* de las cuales él circula en la forma de un *agregado de formateos*, provisoriamente ligados, entonces no hay nada de sorprendente en que jamás se alcance ni el interés general ni el *Optimum* (Tarde, persuadido por el darwinismo, no cree en ninguna Providencia –hizo de ella “la lucha de los más aptos”). El todo no es más racional y, sobre todo, no podría ser la razón de las partes, dado que éstas no le prestan jamás más que un aspecto y más que una fachada de ellas mismas. El todo no es más que una parte entre otras, que circula como una nube de cualidades agrupadas en medio de *mónadas* (la expresión es tomada por Tarde de Leibniz) siempre más complejas y más enmarañadas que él, dado que cada una entre-posee a todas las otras.

Para comprender bien la innovación de Tarde –o, mejor, para comprender por qué la ciencia social ha desinventado la sociología que podría haberse desarrollado si se hubiese seguido a Tarde–, es preciso interesarse ineludiblemente en la expresión “formas extremadamente variadas”. Las relaciones entre las partes y el todo dependen de la carga de realismo que se le dé a la palabra *formas* y a la *variedad* que ellas puedan asumir. Este problema, recordémoslo, la sociología tradicional no se lo plantea jamás porque, para ella, el Todo preexiste a las partes y, entonces, la coordinación no presenta a sus ojos ningún misterio. Con o sin partitura, la orquesta tocaría de la misma manera siempre que el director, “representante” de la totalidad, logre hacerles comprender a los músicos que ellos deben “obedecer el interés general”. Pero si se acepta la proposición tardeana, ya no se subrayarán los mismos elementos: primero, porque hay tantos todos como entidades, dado que cada una posee a todas las otras bajo un cierto aspecto (es la definición misma de una mónada: reflejar el mundo entero bajo un punto de vista específico). Luego, porque el todo es de ahora en más *una de las partes solamente* y debe pasar de una a otra influenciando o dando cadencia a las totalidades imbricadas. Por lo tanto, la partitura, en el sentido completamente material y físico, las técnicas de notación, las indicaciones dadas por el director de orquesta y agregadas a mano alzada, todo eso va a tomar un relieve decisivo; es en base a estas formas, y en base a ellas exclusivamente, donde reposará la calidad de la coordinación entre las partes.

En rigor –pero el rigor no es precisamente algo que caracterice a esa ciencia social que Tarde ve con pena desarrollarse delante de sus ojos con el objetivo de formatear la III República–, no hace falta decir que las partes “ingresan” al interior de una totalidad, sino que las totalidades ensambladas *simplifican* una porción ínfima de sus mundos para *dejar pasar* de una a la otra un *fragmento* de entre ellas tomado por el todo. Las metáforas del Gran Animal o del Cuerpo Social en las que los individuos serían las células, ceden su lugar, si puede decirse, a la metáfora de la *metonimia*: *el todo es una parte tomada por el todo* y circula gracias a formas a las que es preciso prestar extrema atención. La armonía, esa famosa armonía que la política tanto como la sociología de lo social pretenden encontrar recurriendo a un nivel superior, no reposa en el todo de las partes. No descansa tampoco en el director de la orquesta “representante” del interés general o del sentido del ensamble (él es también una totalidad parcial, como todos los otros que posee y que lo poseen). La armonía es simplemente un efecto, un verdadero *milagro* –pero esta vez en el sentido de tenue, frágil, provisorio (tal es todo el sentido del film de Fellini)– por el cual las totalidades se dejan recorrer, al menos por una parte de sus cualidades y por un tiempo únicamente, por un grupo de características que las vuelven un poco más semejantes entre ellas– antes de que comiencen a diferir, a divergir nuevamente.

En el fondo, todo ocurre para Tarde como si la ciencia social (y la teoría política con la que ella está en parte ligada) hubiese localizado mal los términos *individuo* y *grupo*. Ella atribuye estos términos a seres, *en lugar de atribuirlos a movimientos*. No hay, en la ontología de Tarde, ni individuo, ni grupo, sino individualizaciones y reagrupamientos.

No hay, evidentemente, individuos en el sentido de átomos sociales, que reingresarían luego en un conjunto del cual ellos serían las partes. No hay tampoco individuos que serían definidos por sus relaciones como en las fórmulas, aún las más sofisticadas, de las redes sociales. La única cosa que es individual, es decir *indivisa*, es *aquello que circula* de mónada en mónada y que permite repartir los segmentos de acción en los que cada uno discierne las secuencias, mediante las cuales conviene estar atento, pero

sin actuar, y, aquellas, en las que debe estar atento y actuar. En este sentido, lo que es *indivisible*, en el ejemplo del director de orquesta, es la partitura con todas las anotaciones; ésa es una de las “formas extremadamente variadas” por las que se obtiene el todo (la armonía, la parte tomada por el todo), partitura a la que hace falta agregar las reflexiones añadidas en el curso de las repeticiones que precedieron y por las cuales los miles de músculos y neuronas han aprendido a llevar el compás en conjunto. Para Tarde, si se quiere comprender aquello que es la individualidad, es a tales reagrupamientos de *bloques imitativos* a los que se debe atender.

Así como no reconoce a los individuos, Tarde no acepta a los grupos. Aquello que le interesa a Tarde es que las mónadas atravesadas, simplificadas (en parte), por el pasaje de estas formas *se reagrupan*, se coordinan parcialmente, se ensamblan, se acompasan, se armonizan, en torno a estos pequeños agregados parciales de cualidades formalizadas que son la única verdad de aquello que las grandes teorías de lo social llaman “la sociedad”, la “totalidad”, el “Público”, el “Bien común”, etc., pero que no alcanzan jamás a definir sino por un milagro inicial. No existe grupo, sino bloques provisorios de cosas imitadas reclutando en torno a ellas los ensamblajes que hacen grupo parcialmente y por un tiempo. A lo que circula, Tarde le da el nombre de *rayos imitativos*. La expresión es un poco problemática y lleva, a menudo, al error de creer que existen primero los seres y luego los flujos de imitación. No, primero hay circulaciones de imitaciones y, luego, seres, cuya existencia se induce a partir de la variación de los flujos imitativos que soportan. Los rayos de imitación son, en un sentido, el único material empírico de la ciencia social; no se ve jamás a las mónadas, éstas no están más que, por hipótesis, expresamente inventadas para interpretar los movimientos. Partiendo de los rayos imitativos que son, en efecto, los reagrupamientos indivisibles de cualidades, se alcanzan a inducir, cada vez más precisamente, la existencia provisoria de grupos e individuos –es decir, de mónadas provisoriamente reagrupadas e individualizadas, antes de que éstas se re-diferencien nuevamente.

Existe allí una oposición fundamental entre Tarde y los estructuralistas de su tiempo tanto como los del nuestro. Oposición que no coincide en absoluto con aquella que se marca entre una versión literaria o precientífica de la ciencia social y una versión científica y positiva. Por el contrario, Tarde quiere una sociología científica e, incluso, cuantitativa, pero para ser racional, esta ciencia no puede aceptar comenzar por el *fiat lux* de un milagro original que habría engendrado, sin que nadie comprenda cómo, una totalidad *sui generis* (Latour, 2010). Toda la obra de Tarde consiste en buscar que no se confunda la explicación con aquello que, por el contrario, es conveniente explicar.

Esta inversión completa de las hipótesis más evidentes y las menos examinadas de la ciencia social no ocurre sin consecuencias, resulta útil subrayarlas a modo de conclusión.

Primero sobre las metáforas usuales: el peso que brindamos a los dominantes es mayor cuando alzamos el dedo al Cielo para designar nuestros jefes o nuestros superiores, como si nosotros no ocupásemos un lugar en esa pirámide cuya extremidad se pierde en las nubes. Puede suponerse, por el contrario, que cuanto más compleja es una organización, cuanto más se extiende, cuanto más amplio es el número de mónadas que se busca poner en coherencia, más depende del recorrido de un número cada vez más *reducido* de elementos –hojas de ruta, instrumentos de gestión, relatos, comunicación. El todo no es más que una totalidad, pero un esbozo, un hilo fino como el trazo de un crayón, que recorre las totalidades y alcanza a hacerlas consentir a conceder una parte de ellas mismas. Es, por otra parte, para evitar estos inevitables efectos de encaje que la teoría del Actor-Red insistió tanto para que se defina lo social como un mundo *plano*. Serres ya lo había propuesto hace mucho tiempo: hay que invertir las metáforas del poder y tomarlo siempre como aquello que está *debajo*, a la manera de una cuenca vertiente hacia la cual tendería, por la fuerza de gravedad, aquello que está más alto y que es más grande que ella (Serres, 1980). Se desciende hacia el poder, jamás se asciende hacia él.

En segundo lugar, la sociología ordinaria, y en particular la sociología crítica, cree explicar mejor cuando se orienta a seguir “el poder” cuyo efecto se ejercería de manera oculta sobre los “actores sociales”. A los ojos de Tarde, esta obsesión por la búsqueda de los efectos de poder manifiesta una gran ingenuidad,

así como un cierto gusto por el ejercicio del poder. En efecto, la posesión recíproca de todos por cada uno es del poder, pero infinitamente multiplicado y refractado. En el sentido de posesión, el poder está en todas partes. No hay entonces razón alguna para creer que se pueda delimitar a un fenómeno como “del poder”, ¿acaso sería distinto de otra cosa que sería qué? ¿La Razón? ¿La inocencia? ¿El no-poder? ¿El orden? La investigación de las relaciones de poder implica siempre, solapadamente, la idea de que, “si no hubiese poder”, *alguna otra cosa aparecería*, de la que se tiene un sentido olvidado, pero expectante, que permite alimentar tanto la indignación como la denuncia. Esa cosa es, de hecho, la distribución óptima, la Providencia a la que, en último extremo, se vuelve siempre, y que Tarde no cesó de acorralar, tanto en las teorías del Mercado como en aquellas de la Sociedad concebida como un todo orgánico. Sin las distorsiones que aumentan el ejercicio del poder, existiría el Bien público directamente visible e inmediatamente comprensible. Levantad el poder, quedará la Razón, dicen todos. No, dice Tarde, levantad la posesión, o mejor la entre-posesión, y tendréis el pandemónium, la sin-razón misma...

Una tercera consecuencia es claramente política. El principal beneficio de la idea de sociedad (o de su equivalente neoliberal El *Optimum*) es que autoriza a prescindir de la política, puesto que existe, en alguna parte, un distribuidor omnisciente, un director de orquesta mítico, que asegura siempre la mejor distribución de las propiedades y de los roles. Tarde capta muy rápidamente que la apropiación colectiva de los medios de producción va a desplazar el irresoluble problema de la propiedad de los bienes al problema, también irresoluble, de la distribución de los poderes. Se habría simplemente deslizado del sentido espacial al sentido temporal de la propiedad. Con remarcable previsión, comprende que el error de los marxistas (de los que, por otro lado, comenta con simpatía las ideas socialistas) es sobre todo organizacional: jamás pudieron obtener la armonía social, dado que ellos suponen que en una organización debe darse primero la distribución de los roles y funciones; mientras que es, justamente, porque cada uno se mezcla, de una cierta forma, con todo, que una organización resulta posible. Dicho de otra forma, una organización compleja supone la libertad política, puesto que deberá componer esta distribución tan paradójica de la atención entre las secuencias de acción que son “para nosotros” y aquellas que son “para los otros”. Si no se dan los medios de la libertad política, una vez que el derecho de propiedad es abolido, el problema de la coordinación de la acción quedará intacto. Sin interesarse más que en la primera versión de la propiedad –aquella de los bienes– y no en la segunda –aquella de los roles y las funciones– el socialismo no tendría ninguna chance de servir como sucesor de su enemigo, el capitalismo (en el cual, por otro lado, Tarde no cree). Si se hubiese tomado en serio la proposición de Tarde, se habría evitado un siglo de guerras entre la coordinación por el Mercado y por el Estado. La única disputa verdadera existe entre aquellos que creen que existe ya un distribuidor –el todo es superior a las partes– y aquellos que saben bien que no hay distribuidor y que el todo es siempre inferior a las partes – ¡sobre todo al Partido!...

Pero es, evidentemente, sobre la noción misma de organismo o de organización que las consecuencias de la teoría de Tarde son más audaces –e incluso aún por desarrollarse. Suponiendo en el origen el milagro de la emergencia de un todo superior a las partes no sólo se abandona toda posibilidad de fundar una ciencia social positiva, se abandona, además, toda posibilidad de comprender aquello que puede ser un organismo vivo. La fábula de los miembros y del estómago, que tan pasada de moda parece, vuelve cada vez que se nos explica que el organismo vivo poseería un orden superior al que las células deberían obedecer sacrificándose. Es siempre entretenido ver, como Pierre Sonigo nos ha enseñado a reconocerlo, que los darwinistas sociales, los más aferrados a perseguir la Providencia en el Mercado o en la Naturaleza, devienen aristotélicos convencidos al orientarse a la descripción de lo que ocurre *al interior* de un organismo (Sonigo y Stengers, 2003). Aquello que no aceptarían para el bosque, lo aceptan para el árbol; aquello que no dirían jamás de una población, lo dicen sin dudar de un cuerpo. Pero un cuerpo es una población infinitamente populosa; en cuanto al árbol, es también un bosque. Leibniz nuevamente: cada pez es un estanque lleno de peces.

Bruscamente, el gran distribuidor (para no decir el Gran Timonel) que habíamos expulsado por la puerta, reingresa por la ventana, y bajo la forma más arcaica de un Dios superior, de un Todo capaz de dar órdenes a todas las partes sin que sepamos a partir de qué “formas extremadamente variadas” alcanza este

prodigio. Si ustedes creen que, en un organismo vivo cualquiera, el todo es superior a las partes, es que han renunciado a toda explicación científica. Y acabarán ubicando al Dios de Aristóteles o al demonio de Laplace en un ADN capaz de prever de antemano, después de la primera célula, el desarrollo ineluctable de los millones de sus descendientes. No estarían entonces más que remplazando una Providencia por otra, deslizándose de un primer creacionismo a otro, aún más increíble –y lamentablemente, menos piadoso. Estarían haciendo desaparecer, con un golpe de barita mágica, el problema mismo que se habían propuesto resolver, al dar por sentado al coordinador, al distribuidor, al representante del orden que impone a las partes sus funciones, sus roles, sus casilleros, sus fronteras, sus propiedades. Quizás pueden seguir el movimiento por el cual los reagrupamientos de cualidades alcanzan a acompasar a las poblaciones de mónadas (“las formas extremadamente variadas”), pero jamás verán, en medio de mónadas estupefactas, surgir un orden superior llegado desde lo alto que exigiría su sacrificio. O bien afrontan el desafío y hacen ciencia en sociología humana tanto como en sociología biológica; o hacen todo por evitar el problema de la emergencia del orden, pero, entonces, por piedad, no vayan a dañar la bella palabra ciencia.

La originalidad siempre tan profunda de Tarde es el haber recuperado de Leibniz la hipótesis de las mónadas, pero sin la armonía preestablecida que Dios podía ofrecerles. Ni la ciencia social, ni la política, ni la economía por supuesto, ni incluso la biología, han aprendido a abandonar esta armonía *preestablecida*. Para retomar la expresión siempre actual de Nietzsche en *La gaya ciencia*, la piedad continúa cegándonos. Siguiendo a Fellini, no hay directores de orquesta más que por las pruebas de repetición –sí, por la *Prova d’orchestra*– que saben el precio que hace falta pagar para obtener la armonía, esa divina armonía que no emerge porque ella, justamente, no es nunca un todo superior a las partes. Pero, precisamente por eso, las partes, cada una tomada como un todo, llegan a dejarse poseer, por una fracción de ellas mismas y solamente por un tiempo, “bajo formas extremadamente variadas”.

BIBLIOGRAFÍA

- Debaise, D. (2008). *Une métaphysique des possessions*. En: Revue de Métaphysique et de Morale, 4 : 447-460.
- Latour, B. (2005) *Changer de société – refaire de la sociologie*, Paris : La découverte. [Trad. esp: Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008].
- Latour, B. (2010). *Tarde's idea of qualification*. En Mattei Candea (ed.). *The social alter Gabriel Tarde. Debates and assessments*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Latour, B. y Lépinay, V. (2008) *L'économie sciences des interet passionées – introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*. Paris : La découverte. [Trad. esp.: La ciencia de los intereses apasionados. Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde. Buenos Aires: Manantial, 2009].
- Montebello, P. (2003). *L'autre métaphysique*. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. Paris : Desclée de Brouwer.
- Serres, M. (1980) *Le parasite*. Paris: Grasset [Trad. Esp.: El parásito. Rosario: Editorial Co-lectora, 2015].
- Sonigo, P. y Stengers, I. (2003). *L'évolution*, Les Ullis : EDP Sciences.
- Tarde, G. (1999). *Monadologie et sociologie*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond. [Trad. esp.: Monadología y sociología. Buenos Aires: Cactus, 2006].

SOBRE EL AUTOR

Bruno Latour

es filósofo y antropólogo. Profesor y director científico del Institut d'Etudes Politiques de Paris (Science Po). Autor consagrado en el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, ha publicado diversos trabajos sobre la innovación técnica y sus dinámicas, la gestión de la investigación, la cultura científica y la filosofía del medioambiente. Asimismo, es uno de los principales referentes, junto a Michel Callon y John Law, de la Teoría del Actor-Red (TAR). Entre sus publicaciones se destacan: *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos* (1979), *Nunca fuimos modernos* (1991), *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red* (2005) e *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos* (2012).
Página web: <http://www.bruno-latour.fr/>