

Gabriel Tarde y la criminología menor

POR EZEQUIEL KOSTENWEIN (*)

Resumen:

El objetivo de este trabajo (1) es fundamentar en qué medida, dentro la criminología, es posible hablar no sólo de paradigmas (Baratta, 2004), teorías sociales (Walton, Taylor y Young, 2001; Pavarini, 2003) o discursos (Anitua, 2006), sino también de una concepción *menor* y otra *mayor* acerca de la misma, de una que podríamos definir como *nómada* y otra como real. Debemos, por lo tanto, justificar esta distinción y mostrar el grado de utilidad que supone. Y es aquí donde el trabajo de Gabriel Tarde nos resulta insoslayable, debido a que sus aportes han hecho posible, por pleno derecho, una línea de investigación no subsumible a criterios establecidos. Problemas como el de responsabilidad individual, el papel de la ciencia o el influjo de los procesos de civilización en las mutaciones delictivas y punitivas, asumen en este pensador un nuevo modo de ser planteados, y sabemos bien que “un problema tiene siempre la solución que merece según las condiciones que lo determinan en tanto que problema” (Deleuze, 2008a: 74).

Palabras clave: G. Tarde, criminología menor, multitud

Gabriel Tarde and the Minor Criminology

Abstract: The aim of this paper (2) is to substantiate the extent, in criminology, one can speak not only of paradigms (Baratta, 2004), social theories (Walton, Taylor and Young, 2001; Pavarini, 2003) or speeches (Anitua, 2006), but also a smaller and a larger conception about the same, one that could be defined as a nomad and other real. We, therefore, justify this distinction and show how useful it is. This is where the work of Gabriel Tarde us is inevitable, because their contributions have made possible, by right, a line of research is not subsumed to established criteria. Issues such as individual responsibility, the role of science or the influence of the processes of civilization and punitive criminal mutations assume thinker in this new way of being raised, and we know that “a

(*) Docente de Introducción a la Sociología, Cátedra III y Sociología Jurídica, Cátedra I; Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (CIC - UNLP).

(1) Cabe aclarar que esta exposición está dividida en dos partes. En la primera, que es la que estamos ofreciendo aquí, buscaremos precisar la concepción que nuestro autor propone respecto del hombre y la sociedad, partiendo de una filosofía del acontecimiento muy singular. Por último, intentaremos relacionar su concepto de multitud con el de otro autor, B. Spinoza. Principalmente quisiéramos poner en duda aquello que a menudo se presupone: que la noción tardeana de multitud y la del filósofo holandés serían antagonísticas e irreconciliables. La segunda entrega contará con las especificaciones que Tarde presenta respecto de los cambios en las prácticas delictivas, y la influencia que en ello tiene el proceso de urbanización. Luego enfatizaremos en los elementos individuales y sociales que deben estar presentes para que una persona deba ser definida como autora de un hecho catalogado como delictivo. En la conclusión intentaremos hacer un balance de por qué G. Tarde puede ser distinguido como un criminólogo menor.

(2) To be clear, this exhibition is divided into two parts. In the first, which is what we are offering here, look for the vision that our author proposes to man and society, from a very unique philosophy of the event. Finally, try to relate their concept of crowd with that of another author, B. Spinoza. Mainly we wanted to challenge what is often assumed: that the notion of multitude and tardeana philosopher Dutchman would antagonistic and irreconcilable. The second delivery will be later presented the specifications for changes in criminal practices, and the influence it has the urbanization process. Then emphasize the individual and social elements must be present for a person must be defined as the perpetrator of an act classified as criminal. In conclusion we will try to take stock of why G. Afternoon can be distinguished as a criminologist less.

problem is always the solution deserves under the conditions that determine it as a problem” (Deleuze, 2008a: 74).

Keywords: G. Tarde, smaller criminology, crowd

El emisario. Este jurista nacido en la ciudad de Sarlat durante el año 1843, sólo tomó clases en la escuela primaria para luego realizar el resto de sus estudios en la más escrupulosa soledad. En el transcurso de su vida a menudo evitó reuniones o tertulias, incluso el trato frecuente con sus amigos, por su gran inclinación a la lectura y la investigación. Encontraba en los libros composiciones más interesantes que en las discusiones frente a frente con las personas; en definitiva, la primer enseñanza que Tarde nos ofrece es que para hacer criminología hace falta pensar, y para pensar hace falta silencio (Heidegger, 2006) (3).

Al leer libros como *Filosofía penal* (1890 -1922-), *Las leyes sociales* (1897 -1983-) o *La opinión y la multitud* (1901 -1986-), e incluso artículos como *Criminalidad y salud social* (1895 -2007-), es claro advertir que nuestro autor pertenece a la dinastía de aquellos pensadores que reniegan de las concepciones hegemónicas, alertando sobre los efectos simplistas que habitualmente éstas engendran. Desde nuestro criterio, Tarde es en criminología el gran iniciador, no tanto de un criterio sociológico (o microsociológico, o interpsicológico) de análisis del delito, sino de lo que se ha dado en llamar *border-crossing criminology* (4); nadie como él ha hecho posible, y necesario, un proyecto criminológico capaz de atravesar fronteras, y es en este camino que indagaremos su obra. El gran relevo que ha ofrecido es el de empuñar la criminología, no como un saber abstracto sometido a los designios del Estado, sino como un proceso de aprendizaje temporal. Comprendemos entonces la ausencia notable de sus aportes en manuales o compendios sobre la materia: estos siempre capturan y despliegan las nociones reinantes acerca de las cuestiones que abordan, y el trabajo de Tarde consistió precisamente en deshacerse de las mismas.

Consideraremos aquí, por lo tanto, que la criminología *ha de crear los modos de pensar*, toda una nueva concepción del pensamiento, de *“lo que significa pensar”* el delito, sus ambigüedades y reacciones dentro y fuera del Sistema Penal, *adecuados a lo que pasa*. Y es en estos rudimentos donde Tarde resulta indispensable. El análisis actual del control social *debe hacer en su terrenolas revoluciones que se están haciendo fuera de él, en otros planos, o las que se anuncian*. Así las cosas, la criminología *es inseparable de una “crítica”*. *Pero hay dos maneras de criticar. O bien a veces se critican las “falsas aplicaciones”: se critica la falsa moral, los falsos conocimientos, las falsas religiones, etc. Pero hay otra familia de criminólogos, la que critica de punta a cabo la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento criminológico. Mientras nos contentamos con criticar lo “falso”, no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no de los contenidos falsos; no se critica al capitalismo o al imperialismo cuando se denuncian sus “errores”)...* (5).

(3) Quizá le definición más exacta de aquello que deseamos precisar la haya dado Deleuze: “Cuando se trabaja se está forzosamente en la más absoluta soledad. Ni se puede crear escuela, ni formar parte de una. Sólo hay un tipo de trabajo, el negro y clandestino. No obstante se trata de una soledad extremadamente poblada. No poblada de sueños, de fantasmas, ni de proyectos, sino de encuentros. Sólo a partir del fondo de esa soledad puede hacerse cualquier tipo de encuentro” (Deleuze y Parnet, 2002: 14).

(4) R. Lippens, define así la propuesta: “Comprendida de esta manera, la criminología que cruza fronteras (border-crossing criminology) se ha cansado de todas esas historias de liberación que se han promovido como búnkeres de la verdad y la liberación..., es un esfuerzo incesante por demoler el lenguaje de las oposiciones binarias en que las lógicas de exclusión están congeladas. En los búnkeres de la discursividad binaria, el fluido de posibilidades se está coagulando en un limitado y limitante espacio discursivo que está relleno completamente de un discurso fijo sobre una única polaridad entre una comunidad imaginada y el “afuera”; entre el “Nosotros” y el “Ellos” (2006: 290). Se sugiere la lectura completa de todo este trabajo para lograr una comprensión más acabada de aquello que Lippens considera necesario renovar.

(5) Aquí, recordamos a Bourdieu cuando sostenía que “las auténticas revoluciones simbólicas son sin duda aquellas que, más que al conformismo moral, ofenden al conformismo lógico, desencadenando la despiadada represión que suscita semejante atentado contra la integridad mental” (1997: 93).

Esta otra familia de criminólogos..., es un prodigioso linaje criminológico, una línea quebrada, explosiva, volcánica (6).

El hombre: una existencia dudosa. Uno de los interrogantes más delicados y cautivantes, al menos desde hace unos 2000 años -crucifixión mediante-, es el de responder a esta cuestión: *¿de qué somos responsables?* Podríamos dotar esta pregunta de algunas otras: ¿por qué debemos responder? ¿A partir de qué momento somos pasibles de una sanción? ¿Debido a qué tenemos que soportar una pena; esto es, un dolor? ¿Por qué motivo nos transformamos en deudores? Estas incógnitas tendrán respuestas múltiples, abigarradas, codiciosas, ruines, clementes, incoherentes; dicho de otra manera, reaccionarán ante las relaciones de poder y afectación actualizadas en un período y en una cultura determinados, que a menudo se esfuerzan en mostrarlas como la mejor de todas las opciones posibles. Debido a que el punto de partida es confuso, quizá resulte beneficioso tomar alguna referencia, no para evitar arbitrariedades -lo cual resultaría imposible- sino para ordenarlas y evidenciarlas.

Hablando de la deuda como institución social, el antropólogo P. Clastres prevenía sobre los riesgos que ocasionaba, en las comunidades previas al advenimiento del Estado, cuando ésta dejaba de estar del lado de sus líderes para alojarse en la comunidad. En estas sociedades sin Estado, o contra el Estado (7), era el jefe quien debía a su tribu y no a la inversa: lo que el primero buscaba era prestigio, y eso sólo podía otorgárselo la comunidad en la que vivía, razón por la cual tenía que esforzarse ofreciendo su trabajo al grupo. No era poder sino gloria personal lo que buscaba el líder, y no había otra manera de conseguir dicha reputación sino a partir de su sacrificio: “prisionero de su deseo de prestigio, el jefe salvaje acepta someterse al poder de la sociedad acatando la deuda que instituye todo ejercicio de poder” (2001: 148). Esta ingeniería se altera radicalmente en los agregados sociales dentro de los cuales el órgano de poder se centraliza, al mismo tiempo que se separa de la comunidad. Ya en las monarquías son los ciudadanos quienes han contraído la deuda con su rey; es el llamado tributo que religiosamente debe ser pagado lo que genera la inversión en el ejercicio del poder. Es tan importante el sentido de la deuda que la naturaleza de la sociedad cambia con esto: si la relación de la deuda va de la jefatura hacia la sociedad es que ella permanece indivisa; si por el contrario la deuda corre de la sociedad a la jefatura, es que el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse en las manos del jefe. Es con el impuesto, aceptado como deuda perpetua, que se genera la subversión, y por consiguiente, la desmembración de la sociedad.

Ahora bien, más allá del papel del débito a nivel social, de su supuesto umbral y repercusiones, hay algo que sigue sin aclararse: ¿de qué manera podemos inculpar a un hombre? ¿A partir de cuándo esta especie deviene responsable? En Nietzsche no hay dubitaciones: cuando se le crea una memoria al hombre es que se le puede imputar una falta o atribuir una deuda. “No conservamos compasión alguna hacia la idea del libre albedrío; sabemos bien lo que es: la habilidad teológica peor reputada que ha habido para hacer a la humanidad responsable..., esta tendencia a exigir responsabilidades, el instinto de juzgar y de castigar anda, generalmente, mezclado en la tarea... La doctrina de la voluntad ha sido inventada, principalmente, con el fin de castigar, es decir, con la intención de hallar un culpable... Se ha considerado libres a los hombres para poder juzgarlos y castigarlos, para poder declarar-

(6) Nos servimos de este párrafo de Deleuze para explicarnos; su contenido exacto es: “La filosofía ha de crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de ‘lo que significa pensar’”, adecuados a lo que pasa. Debe hacer en su terreno las revoluciones que se están haciendo fuera de ella, en otros planos, o las que se anuncian. La filosofía es inseparable de una “crítica”. Pero hay dos maneras de criticar. O bien se critican las “falsas aplicaciones”: se critica la falsa moral, los falsos conocimientos, las falsas religiones, etc. Pero hay otra familia de filósofos, la que critica de punta a cabo la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento. Mientras nos contentamos con criticar lo “falso”, no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no de los contenidos falsos; no se critica al capitalismo o al imperialismo cuando se denuncian sus “errores”)... “Esta otra familia de filósofos..., es un prodigioso linaje filosófico, una línea quebrada, explosiva, volcánica” (Deleuze, 2005: 180 y sig.).

(7) Así las definía el mismo Clastres, debido a todos los mecanismos colectivos de inhibición que poseían para conjurar la separación entre gobernantes y gobernados.

los culpables... Nosotros los immoralistas trabajamos con todas nuestras fuerzas para conseguir que desaparezca otra vez del mundo la idea de culpabilidad y de castigo..." (1946: 49) (8).

Es imposible desligar las ideas de responsabilidad o irresponsabilidad, de deuda o reclamo, planteados más arriba tanto por Nietzsche como por Clastres, de una imagen del hombre y la sociedad que las sustenten. Aunque más adelante volveremos a trabajar estos tópicos, debemos ya dejar en claro que hay en Tarde una mirada muy novedosa respecto de los elementos que deben estar presentes para poder considerar a un individuo susceptible de imputación y escarmiento. Esto último deriva, como no podía ser de otra manera, de su concepción tan singular de los dos elementos ya mencionados: el hombre y la sociedad. Intentaremos desarrollar esto último a continuación, siguiendo un derrotero manido, aunque no superfluo, señalando que en el caso del magistrado francés resulta de vital importancia, ya que si no advertimos la concepción tan distintiva que ofrece de ambos, difícilmente comprendamos el conjunto de su obra, y contra quienes ésta va dirigida.

Partir de la *filosofía del sujeto* presupone planteos y soluciones sumamente distintos a los de la *filosofía del acontecimiento*. En la primera, lo que tiene prioridad analítica es una concepción holista de la sociedad, y, a su vez, un evidente androcentrismo que se amarra en la identidad de uno consigo mismo. Comenzamos a notar que en Tarde no es ni el hombre ni la sociedad aquello que hay que explicar, sino los procesos de subjetivación que se dan en la relación siempre inestable entre ambos: ni sujeto, ni objeto, proceso. El mismo criminólogo francés lo plantea: "La gran cuestión, teórica y práctica al mismo tiempo, no es saber si el individuo es o no libre, sino si el individuo es real o no" (1922a: 26). Toda la discusión en torno al libre albedrío o al determinismo característico de la *scuola positiva* hay que analizarlo al calor de esta inquietud originaria.

Para la filosofía del sujeto, la constitución del mundo y de sí mismo se da siempre como producto de la relación entre sujeto y objeto, en tanto elementos cardinales e insoslayables de todo suceso a investigar; para nuestro autor, esta imagen no es exacta. La división desarrollada por la gnoseología, al menos desde modernidad, que va desde el racionalismo -la razón conoce sin ayuda de la experiencia- hasta el empirismo -el conocimiento debe legitimarse por medio de la experiencia-, y del realismo -preeminencia del objeto sobre el sujeto, que solamente refleja aquello que percibe- al idealismo -el sujeto es quien crea a dicho objeto en su actividad cognoscitiva-, le resulta insuficiente (García Morente, 1994: 69; Ferrater Mora, 2005: 66; Carpio, 2004: 176) (9). Para quienes abonan con estos postulados, toda producción se da como exteriorización del sujeto en el objeto por medio de la objetivación de las relaciones subjetivas. En filosofía, podemos advertir estos filones en Kant, Hegel o Marx; y en las ciencias sociales, aunque por caminos claramente distintos, tanto Durkheim como Weber responden a estos lineamientos: la sociedad es el corolario de la acción subjetiva que se concreta en una objetividad que termina operando como limitación sobre los individuos que la han pro-

(8) Aunque resulte arriesgada esta afirmación, debido a la extrapolación que supone, consideramos a Nietzsche un abolicionista de primer orden. Su impugnación al castigo, la venganza y a la facultad de juzgar, atraviesa toda su obra. Desde luego que sus propuestas son mucho más ambiciosas que las que conocemos del abolicionismo, sea institucional, sea penal radical. La transvaloración de los valores reclama un nuevo reparto en los deseos sociales, la creación de una forma nueva de percibir el mundo. De cualquier manera, vemos semejanzas con aquello planteado por H. Bianchi: "El movimiento para la abolición de la ley penal y de las prisiones no es algo aislado en la historia de las ideas. Al contrario. Constituye parte de Un movimiento histórico más amplio de lucha contra la violencia y, precisando más, de lucha contra el uso de la violencia como forma de control de la violencia". Disponible en http://www.elpais.com/articulo/ultima/Herman/Bianchi/elpepiult/19870107elpepiult_5/Tes (Diario El País, 7/1/1987).

(9) Vemos estrechos vínculos entre este enfoque y el planteado por Deleuze y Guattari: "El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra... Se trata de dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). No puede decirse cuál de ellos va primero" (2005: 86). Así como Tarde, Deleuze y Guattari parten de los procesos de individuación (o subjetivación), y no del sujeto o el objeto, para explicar aquello que provoca el pensamiento.

ducido. Al considerar lo social como una cosa (10), invierten sujeto y objeto, reificando las relaciones subjetivas.

En una dirección distinta, Tarde se aleja de estos postulados urdiendo una auténtica filosofía (y sociología) del acontecimiento, la cual relega en términos metódicos al sujeto y al objeto como referencias privilegiadas, tomando todo aquello que permite desentrañar lo procesual sin necesidad de reparar en identidades fijas y estables (Lazzarato, 2006). En esa cruzada contra el antropocentrismo, considera que “el individuo viviente es un conjunto y un encadenamiento de secretos infinitamente ingeniosos, que de célula en célula, invisible para nosotros, pero visiblemente dirigidas a la persecución de ciertos fines, generales o especiales, se transmiten hasta la muerte con el sello propio al óvulo inicial, con ese estilo o manera que les hace asemejarse al transformarse, y repetirse variando, y eleva a las menores variaciones vivientes al rango de verdaderas creaciones. El individuo psicológico, el yo, es un conjunto y un encadenamiento de estados de conciencia o de subconciencia, a saber, de *informaciones o impulsiones*” (11) (1922a: 156).

Lo que resulta provocativo en esta definición es que el proceso que da vida al mundo social en el que el hombre se desenvuelve es menos antropomórfico que cosmológico; esto es, el lugar del individuo se ha descentrado, no siendo ya el eje de todo el universo. Una persona es un punto de llegada y un punto de partida de un número variable de flujos, que no se ciñen a factores económicos (12), sino que gravitan también en ellos derrames sociales, culturales, vitales, afectivos, étnicos, etc. Los flujos que emitimos, así como los que recibimos, son de todo tipo, de diferentes intensidades y velocidades; ese conjunto de irradiaciones que provienen desde múltiples direcciones son las que nos transforman en depositarios, en confluencias momentáneas de los deseos y las creencias diseminados en el campo social (13).

Estas conciencias, creencias y necesidades pertenecen a un gran número de personas, las cuales se influyen recíprocamente. No debemos tomar dicha consideración como una ingenuidad por parte del jurista francés: la simetría la presupone debido a su concepción infinitesimal de los sucesos, pero de hecho Tarde ha insistido en más de una ocasión acerca de que la imitación tiende a darse desigualmente desde las clases altas hacia las bajas, y de los agregados más avanzados -ciudad- a los más rudimentarios -campo-; dicho de otra manera, hay ciertos actores que recurrentemente logran gravitar más que otros en el hecho social, o pre-social, que es la imitación (Tirado, 2001).

El hombre es, por lo tanto, más una línea que un punto, más un arroyo que un estanque, que absorbe y profiere incesantemente afectos y acciones, razón por la cual “no basta con decir que he sido

(10) Pese a rescatar la subjetividad del actor, lo que lo distingue de Marx o Durkheim, M. Weber parte de la idea de que tanto los procesos como las estructuras sociales son objetivas; esto es, en sus análisis específicos asume un enfoque macrosocial (Lista, 2000: 167, 196). De cualquier modo, queda claro que debido a su historicismo, rechaza la concepción según la cual las sociedades avanzan por etapas: no hay patrón histórico general.

(11) La cursiva es nuestra. Para Tarde, existen informaciones exteriores, a las que llama sensaciones, e interiores, que denomina sensibilidad del cuerpo (cenestesia); a su vez, hay impulsiones exteriores (inclinaciones) e interiores (apetitos).

(12) Nos referimos, claro está, a la divulgada afirmación de Marx (2004), según la cual “no es la conciencia lo que determina el ser, sino el ser social lo que determina la conciencia”.

(13) Debido a que todo esto puede resultar excesivamente abstracto, citemos algunos casos: “dos irradiaciones de ejemplos diferentes, emanados de focos cerebrales distintos y a menudo muy distantes, llegan esparciéndose a cruzarse en el cerebro de un hombre. Estos son dos rayos de imitación que interfieren... Supongo que se trata de un sabio en quien se encuentren dos rayos de este género, uno que, marchando desde Cuvier a él, aporte la fe en la creación independiente de cada especie; el otro que, de Darwin a él, aporte la fe en la conexión de las especies” (1922b: 111). Más acá en el tiempo, Deleuze nos brinda otro supuesto: “Si una persona tiene cabellos, esos cabellos pueden atravesar muchas etapas: el peinado de la joven no es el mismo que el de la mujer casada, no es el mismo que el de la viuda: hay todo un código del peinado. La persona ¿En tanto que qué lleva esos cabellos? Se presenta típicamente como interceptora con relación a los flujos de cabellos que van más allá de su caso..., sus flujos de cabellos están ellos mismos codificados según códigos muy diferentes: código de la viuda, código de la joven, código de la mujer casada, etc.” (Deleuze, 1971).

eternamente el confluente inevitable de tantas evoluciones en el pasado; es necesario decir que un inmenso abanico de evoluciones causales para siempre desplegado en el porvenir emana de mí. Soy el punto de intersección de esta doble infinitud; soy el foco de esta doble convergencia” (1922a: 116 y sig.) (14). El hombre es, en los márgenes de la argumentación tardeana, una existencia dudosa: “después de todo, se trata de saber si el individuo es o no una realidad, si el visaje es algo más que una silueta ¿Soy, o no soy? He aquí la cuestión” (1922a: 168).

Entonces, toda deuda instituida, toda culpabilidad atribuida, toda responsabilidad imputada, deberemos pensarla sobre el fondo de una concepción del hombre no muy homogénea o uniforme, que incluso se mostraba a contramano de los criterios vigentes en aquel tiempo. Comenzamos a percibir las rupturas que Gabriel Tarde suscita, algunas contundentes, otras imperceptibles y subterráneas, y que lo encumbran como un nómada dentro de la criminología, que se mueve por carriles insospechados, reclamando para sí nociones a menudo deploradas por sociólogos de Estado -o reales- cuyo ejemplo paradigmático es Durkheim; aquí no hay inocencia que valga: criminología menor o criminología mayor, nómada o de Estado, tendrán argumentos individuales y sociales muy distintos respecto del crimen y sus causas (sean etiológicas, sean de reacción social) ya que “la diferencia no es extrínseca: la forma en que una ciencia, o una concepción de la ciencia, participa en la organización del campo social, y en particular induce a una división del trabajo, forma parte de esa misma ciencia” (Deleuze y Guattari, 1988: 374).

Socialidad, deseos y creencias. A menudo se nos suele inducir a cosmovisiones de la sociedad que redundan en criterios excesivamente amplios, cuando no ruinosos. Consenso, conflicto o interacción (Lista, 2000; Dahrendorf, 1992; Pavarini, 2003), objetivismo o subjetivismo (Bourdieu, 1991, 2001; Latour 2007, 2008) son formas de plantear problemas que no resultan inocuas respecto de las conclusiones que de allí se extraerán; o, dicho de otra manera, “la relación del problema con sus condiciones es lo que define el sentido como verdad del problema en tanto que tal... Las soluciones se engendran exactamente a la vez que el problema se determina” (2008a: 134).

El modo en que Tarde piensa a la sociedad no resulta asignable a ninguno de estos planteos, debido a que su búsqueda no pasa por grandes leyes que acaparen a todos los actores colectivos, sino a las maneras en que, por distintos motivos, las personas se asocian, y esto último porque una comunidad es la consecuencia de las relaciones, y no su causa; entonces, comprendemos que “la sociología *deba ser tomada* como microscopio solar de la psicología” (1922a: 158) (15).

Lo que define a una sociedad no es, por lo tanto, ni su contradicción congénita proveniente de clases antagonicas que oprimen o son oprimidas, ni un conjunto de valores y tradiciones que, sino todos, al menos la mayoría de los agentes compartiría. Carece de sentido, también, las disputas entre quienes pretenden explicar la vida social como determinada y mecánicamente ensamblada (objetivismo) y aquellos que la consideran comprensible tomando en cuenta sólo las intenciones y la conciencia de los sujetos (subjetivismo); en otras palabras, los individuos no son ni títeres de las estructuras, ni amos de las mismas (16).

(14) De la misma manera, Tarde afirma que “el espíritu, o, mejor dicho, el alma..., es como un cielo donde no hubiera más que una estrella, pero una estrella siempre errante, sin dirección determinada, y cambiando constantemente de color, es lo que se llama el yo” (1922a: 124).

(15) Así las cosas, M. Lazzarato sostiene lo siguiente: “¿Qué es una sociedad? ¿Qué es el ser conjunto de diferencias irreductibles? La sociedad, el ser conjunto, es la posesión recíproca bajo formas extremadamente variadas de todos por cada uno. Se define por la manera de poseer a sus conciudadanos y de ser poseído por ellos. Por medio de la persuasión, del amor, del odio, de la comunidad de creencias y deseos y de la producción de riquezas, los elementos sociales se atraen y se rechazan de mil maneras” (2006: 55). La cursiva es la cita textual que el escritor italiano hace de G. Tarde.

(16) Bourdieu postula un conocimiento, que denomina praxeológico, de la vida social, que supone un doble proceso: el de la interiorización de la exterioridad, y el de la exteriorización de la interioridad (1991).

Nuestro autor no sólo descrea de todo esto, sino que además se desmarca del mito principal elaborado por la moderna teoría política: el contrato social. “Decimos que existen dos gérmenes distintos de las sociedades: la familia y la multitud; y según aquellas hayan tenido principalmente origen en uno u otro manantial..., una nación presentará caracteres profundamente distintos. Sin duda, los dos orígenes se asemejan en bastantes puntos; en uno y otro caso, *la sociedad no nace de un contrato, sino de una sugestión (17)*” (1922b: 44/5). El interrogante proviene ahora de saber qué es lo que nuestro autor entiende por el hecho que considera promotor de toda sociedad: “una sugestión es la producción de voluntades que nacen de acuerdo con la voluntad superior de que proceden; tal es el hecho social primitivo” (ibíd.). Ahora bien, si en la vida social domina un espíritu de familia rural y agrícola, lo que se impondrá será la imitación de la costumbre, pero si la multitud gana espacio, observaremos aquello que se ve mayormente en las ciudades: la imitación de la moda. Estos pares de campo-costumbre y ciudad-moda tendrán, como veremos más adelante, gran implicancia en la explicación acerca de las mutaciones en las prácticas delictivas.

Una sociedad proviene de la producción de voluntades, esto es, de la sugestión, pero lo dicho no es suficiente para comprender la dinámica social, hay más: “*La imitación es la propagación de un flujo; la oposición es la binarización, el establecimiento de una binaridad de los flujos; la invención es una conjugación o una conexión de diversos flujos.* Y ¿qué es un flujo según Tarde? Es creencia o deseo (los dos aspectos de todo agenciamiento), un flujo siempre es de creencia y de deseo. Las creencias y los deseos son la base de toda sociedad, porque son flujos...” (Deleuze y Guattari, 1988: 223). Lo que recorre todo el campo social son, de esta manera, las creencias y los deseos, y, la distribución versátil de los mismos es lo que debemos intentar explicar utilizando lo que el magistrado francés considera las tres llaves con las que cuenta la ciencia social para abrir los arcanos del universo colectivo: la repetición, la oposición y la adaptación (Tarde, 1983: 8).

Las singularidades en la sociedad se influyen mutuamente, y a distancia, a través de los dos elementos ya mencionados: los deseos, también definidos como teleología social, que se observan en las leyes, las costumbres, las instituciones o las industrias; y las creencias, en tanto lógica social, que se encarna en las lenguas, los mitos, las religiones, las ciencias y la filosofía. Así Tarde plantea lo siguiente: “Ahora notemos que todas nuestras acciones conscientes y reflejas, corriente débil, pero continua, desde la cuna hasta el sepulcro, son las conclusiones prácticas, formuladas o implícitas, de lo que puede llamarse un silogismo teleológico, cuya mayor es un deseo, un fin que se propone, y la menor una creencia, un juicio, respecto al medio mejor para alcanzar ese fin. Quiero comer pan, y creo que el medio mejor para satisfacer ese deseo es trabajar; así, *debo* trabajar. Aquí se nos muestra el germen del *deber*; todavía no es el deber social, no es más que el deber puramente individual; pero bien pronto veremos la analogía de los dos, y que éste es el principio de aquél” (1922a: 134 y sig.) (18). De lo expuesto se sigue que son las creencias las que dirigen a los deseos, o al menos deberían, ya que al ir colocándose de manera escalonada en la sociedad generan lazos entre quienes la habitan, y aunque estas creencias vayan alterándose incesantemente, son también las que permiten que la comunidad subsista en el tiempo.

En su homenaje a G. Tarde, Deleuze y Guattari prosiguen: “La imitación, la oposición, la invención infinitesimales son, pues, como cuantos de flujo que indican una propagación, una binarización o una conjunción de creencias y deseos... Pues, finalmente, la diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual), sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean

(17) La cursiva es nuestra.

(18) En otra parte del libro, señala: “Notemos de pasada esos combates singulares de los que somos a la vez los campos de batalla y con frecuencia las víctimas; esos conflictos que sólo hacen posible el sacrificio y la abnegación, tienen en sí mismos, por primera condición, de la dualidad de la creencia y del deseo en nosotros, su independencia recíproca. Porque si tuviéramos la libertad de creer todo lo que tuviéramos interés de creer, todo lo que deseásemos creer, entonces con toda evidencia jamás prevalecerían en nosotros la protesta de la conciencia contra las impulsiones criminales de nuestras pasiones” (1922a: 41). Vemos a su vez, cierta relación entre los deseos y las creencias tardeanas, y las metas culturales junto con los medios institucionalizados mertonianos.

colectivas o individuales, y el domino molecular de las creencias y los deseos, en el que la distinción entre lo social y lo individual carece de sentido, puesto que lo flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobredecodificables por significantes colectivos" (1988: 223) (19).

Vale una aclaración: respecto de la ciencia, en términos genéricos, nuestro autor suele hablar de la relación entre repetición, oposición y adaptación, y en sus formas sociológicas, de imitación, indecisión -u oposición- e invención. Son las mismas categorías aplicadas a sucesos de naturaleza disímiles. (20).

Ahora bien, ¿qué es la imitación? Más allá de la inobjetable importancia que ésta posee en las descripciones de Tarde, no resulta simple de definir. En primer término, puede ser interna (hábito), que se vincula con la imitación de estados en un mismo individuo, o exterior, en la que la imitación se da entre individuos. En segundo lugar, es "una acción poderosa, inconsciente por lo común, siempre misteriosa en parte, por lo que nos explicamos todos los fenómenos de la sociedad" (1922b: 39), además, "todos los actos importantes de la vida social se ejecutan bajo el imperio del ejemplo"; por lo tanto, "se advierte siempre que el contagio imitativo es el acto social por excelencia" (ibíd.: 48). Pero todo esto se complejiza cuando en *Las Leyes sociales* deja entrever que la imitación es no un mero hecho social, sino un hecho pre-social, que antecede y hace posible la socialidad misma (21). Más allá de las disquisiciones, lo que queda claro es que para Tarde quien engendra, quien mata, quien roba o quien se suicida, lo hace por imitación: la socialidad -o asociación-, en definitiva, es pura capacidad de imitar (Tirado, 2001: 386).

Desde esta perspectiva, la ciencia no puede contentarse con la explicación de los fenómenos de reproducción -o imitación-, sino precisar, además, en qué consisten las oposiciones -o indecisiones- que se llevan a cabo entre estos. Y a estas oposiciones, a menudo las observamos gradualmente; o dicho de otro modo, concebimos en primer lugar aquellas superficiales y groseras para luego llegar a las más sutiles, profundas y menos evidentes (22). Además, "se verá que la verdadera oposición social

(19) Respecto de la distinción entre molar y molecular, Guattari expresa lo siguiente: "No existe lógica de contradicción entre los niveles molar y molecular. Las mismas especies de elementos, los mismos tipos de componentes individuales y colectivos en juego en un determinado espacio social pueden funcionar de modo emancipador a nivel molar y, coextensivamente, ser extremadamente reaccionarios a nivel molecular. La cuestión micropolítica es la de cómo reproducimos (o no) los modos de subjetivación dominantes. Así, por ejemplo, un grupo de trabajo comunitario puede tener una acción nítidamente emancipadora a nivel molar, y al mismo tiempo a nivel molecular puede tener toda una serie de mecanismos de liderazgo falocráticos, reaccionarios, etc. Esto mismo puede ocurrir, por ejemplo, con la Iglesia. O a la inversa: la acción puede mostrarse reaccionaria, conservadora a nivel de las estructuras visibles de representación social, a nivel del discurso tal y como se articula en el plano político, religioso, etc., esto es, a nivel molar. Y al mismo tiempo, a nivel molecular pueden aparecer componentes de expresión de deseo, de expresión de singularidad, que no conducen de manera alguna a una política reaccionaria y de conformismo. Oponer una política molar de las grandes organizaciones, presentes en cualquier nivel de la sociedad (micro o macro), a una función molecular que considera las problemáticas de la economía del deseo, igualmente presentes en cualquier nivel de la sociedad, no implica una apreciación en la cual lo molecular sería lo bueno y lo molar, lo malo. Los problemas se plantean siempre y al mismo tiempo en los dos niveles... La cuestión micropolítica -esto es, la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social- habla sobre el modo en cómo el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado 'molar'), se cruza con aquello que he llamado 'molecular'" (Guattari y Rolnik, 2006: 149, 155).

(20) Por otro lado, y en clave tardeana, se vuelve necesario dejar de comparar a las sociedades con organismos para contrastarlas directamente entre sí, y de ese modo advertir que se asemejan principalmente a un cerebro: tiene la capacidad de memoria (imitación) y de opinión (interferencia y adaptación).

(21) Allí Tarde sostiene: "De este modo, el carácter constante de un hecho social cualquiera, es ser imitativo. Y este carácter es exclusivamente propio de los hechos sociales. Acerca de este punto, sin embargo, M. Giddings... me ha hecho una objeción especiosa: se imita, dice él, una sociedad a otra; se imitan hasta los mismos enemigos los armamentos y las astucias de la de la guerra, los secretos del oficio. El campo de la imitabilidad deja atrás al de sociabilidad, y no sabrá ser la característica de éste" (1983: 28).

(22) "Busquemos las oposiciones en el cielo estrellado. El día y la noche y desde luego el cielo y la tierra, han comenzado por hacer antítesis... Después de las verdaderas oposiciones, pero aún imperfectamente comprendidas, han aparecido todas..." (1983: 43 y sig.). "Pero no es solamente la reproducción, sino también la destrucción de los

elemental debe buscarse en el seno de cada individuo social, tantas veces como vacile al adoptar o desechar... un nuevo rito, una nueva conducta. Esta duda, este pequeño combate interior que se reproduce en millones de ejemplares, en cada instante de la vida de un pueblo, es la oposición infinitesimal e infinitamente fecunda de la historia; y ha introducido en la sociología una revolución tranquila y profunda” (Tarde, 1983: 52). Entonces, la oposición tal cual la plantea Tarde es menos una contradicción que una vacilación posibilitada por un encuentro: dos caras de la misma moneda. Y a su vez, lo que esta definición permite evidenciar es que las grandes oposiciones sociales, como puede ser una revolución o una guerra, no contienen elementos ontológicamente distintos de aquella nimia indecisión que nos asalta cuando debemos elegir entre utilizar una palabra u otra en un diálogo cualquiera; no existe una condición específica que las diferencie.

Para finalizar con la oposición, debemos destacar el carácter enrevesado que la misma asume en la obra de nuestro autor; y es que como a todo criminólogo menor, no le preocupa tanto las soluciones homologables ni mucho menos la seriedad ladina reclamada por la ciencia de Estado para ingresar en los manuales. Lo que a Tarde le fascina es plantear problemas allí donde la mayoría ha dejado de verlos, aunque luego terminen por resolverse con criterios antagónicos a los diseñados por él. (23). Entonces, para comprender a la oposición debemos, ante todo, tomarla como un fenómeno de transición o pasaje entre la repetición y la invención, como un instrumento al servicio del acontecimiento de la creación: “Concluamos que... la oposición demuestra y acentúa siempre más su carácter simplemente auxiliar e intermediario; como ritmo, sólo sirve a la repetición directamente, y a la variación de una manera indirecta, y desaparece cuando esta asoma” (ibíd.: 85). Por lo tanto, cuando se suscita la innovación o invención, la oposición ya no tiene tarea que llevar a cabo y se disipa.

La última de las llaves, la coronación del proceso, la da, claro está, la adaptación o invención. Éste es el aspecto más relevante bajo el cual la ciencia puede tomar en consideración al universo. Permítasenos una definición refinada que se liga subterráneamente con la mirada del magistrado francés: “Cuando todo marcha bien o va mejor en la otra línea, es cuando se produce la fisura en esta nueva línea, secreta, imperceptible, señalando un umbral de disminución de resistencia o el aumento de un umbral de exigencia: ya no se soporta lo que hasta ayer se soportaba; se ha producido un cambio en nuestra distribución de deseos, nuestras relaciones de velocidad y de lentitud se han modificado, ha aparecido un nuevo tipo de angustia, pero también una nueva serenidad. Ciertos flujos se han modificado... Pero no poder soportar más algo puede ser un progreso, pero también un miedo viejo, o los primeros síntomas de una paranoia” (Deleuze y Parnet, 2002: 147). Creemos que esta ilustración lo dice todo, incluso cuando ni siquiera hable de la invención, incluso cuando no se refiera a Tarde. Pone de relieve las dos características más enjundiosas de la adaptación: por un lado, que ésta es indefectiblemente un resbalón, una nueva combinación de elementos diversos, sea en nosotros, sea en el cuerpo social; por el otro, nos advierte de que hay que tener cuidado en otorgarle forzosamente un carácter positivo: de este nuevo reparto en los deseos y las creencias puede surgir la revolución así como la reacción. Cada invención es, aunque minúscula, un nuevo comienzo que recae sobre relaciones ya constituidas, es un nuevo posible, o lo que es lo mismo, una nueva posibilidad de vida. Es, al menos momentáneamente, una ruptura con las normas y hábitos que vienen definiendo a la comunidad y a sus integrantes; al innovar, nos emancipamos, aunque sea por un instante, de aquello que nos retiene, de los poderes estables de la tierra, entramos, como diría Nietzsche, en una nube no histórica en la que las tradiciones gravitan poco (Nietzsche I). En franca oposición a la ciencia social dominante o real, Tarde sostiene: “Acabamos de ver que la evolución de la sociología la ha guiado en todas ocasiones para descender de las alturas quiméricas de causas grandiosas y vagas hasta las acciones reales, infinitesimales y precisas. Demostremos ahora... que la evolución de la realidad so-

fenómenos lo que interesa a la ciencia. Así que, la ciencia, sea cual fuere la región u orden de la realidad a que se aplique, debe investigar las oposiciones que en ella encuentre y que le son propias...” (ibíd.: 7).

(23) Encontramos aquí una constatación de nuestra propuesta: “En el campo de interacción de las dos ciencias, las ciencias ambulantes se contentan con inventar problemas, cuya solución remitiría a todo un conjunto de actividades colectivas y no científicas, pero cuya solución científica depende, por el contrario, de la ciencia real...” (Deleuze y Guattari, 1988: 379).

cial... ha consistido en su paso gradual de una multitud de armonías muy pequeñas a un número menor de grandes armonías y a uno mucho menor todavía de las muy grandes..." (1983: 101). La gran posibilidad que nos concede nuestro autor es la de explicar cómo se expande universalmente una invención, y eso es precisamente el mundo social.

Al terminar este apartado, podemos especificar cuáles son las dos dimensiones en el proceso constitutivo del acontecimiento: la dimensión espiritual, que es la invención, y la dimensión material, que es su efectuación (Lazzarato, 2006). Estas dos se imbrican constantemente, con ritmos inestables, con velocidades prodigiosas: "Amor fati, querer el acontecimiento, nunca ha sido resignarse, y mucho menos hacer el payaso o el histrión, sino extraer de nuestras acciones y pasiones esa fulguración de superficie, *contraefectuar* el acontecimiento, acompañar ese efecto sin cuerpo, esa parte que supera el cumplimiento: la parte inmaculada" (Deleuze, 2008a: 79, 89). En eso consiste el aporte de Tarde a la criminología, y es allí donde ha dejado su estela: hacer con el trabajo algo que no responda a los falsos prestigios, a los designios del Estado. Ha llevado su análisis sobre el crimen, que en definitiva es un estudio sobre el hombre y la sociedad, a un punto de originalidad maravillosa, a una invención, a un acontecimiento. Ha logrado que sus aportes no se agoten en sus libros, esto es, en su efectuación, y permanezcan resplandecientes pese al ostracismo que ha sufrido; ha creado en el ámbito criminológico un espacio abierto, un sitio nómada, todo lo cual lo ha transformado en un criminólogo menor auténtico (Deleuze, 2000).

Remembranzas de un spinozista. Respecto a los autores que admiramos, podemos tomar dos direcciones; o bien decir lo que ellos dijeron, o bien hacer lo que ellos hicieron. En el primer caso, reproduciríamos una serie de consignas más o menos loables; en el segundo, deberíamos trabajar e intentar crear como ellos crearon. Al menos tentativamente, intentemos el segundo camino (Deleuze y Guattari, 2005: 33).

Entre Baruch de Spinoza y Gabriel Tarde hay algunas coincidencias interesantes, furtivas, *dema-driguera*. En primer término, a los dos les preocupaba, aunque por motivaciones distintas, aquello que podríamos definir como *multitud*. En segundo lugar, ambos quedaron marginados por mucho tiempo de los saberes serios e impenetrables, debido a las disputas que protagonizaron con aquellos que, precisamente, encarnaron ese saber. Por último, tanto uno como el otro, han sido recuperados en la actualidad por un conjunto de teóricos provenientes de áreas diversas.

En Spinoza (Virno, 2003; Negri y Hardt, 2004; De Giorgi, 2006), la multitud es el sujeto político por excelencia, aquél que persiste en la pluralidad sin poder ser reducido a lo *Uno*: "Se suele llamar poder público (*imperium*) al derecho definido por la potencia de la multitud" (Spinoza, 2001: II 17); "El derecho de la ciudad está definido por la potencia de la multitud manejada de algún modo por el mismo pensamiento, unión de almas que no se podría concebir de ningún modo, si la ciudad no tendiera fundamentalmente al objetivo que la sana razón enseña a todos los hombres que les conviene alcanzar" (ibid.: III 7). En clara oposición a los postulados de Hobbes, sostiene que cuanto más libre es un agregado social, más influye en él la esperanza, y menos lo hace el temor; más desarrolla un culto a la vida, en lugar de contentarse con sólo escapar de la muerte (ibid.: V 6). En esta línea, Spinoza ha sido recuperado en los últimos tiempos, dentro de la teoría política, por aquellos que lograron desbarazarse de la imagen mítica, aunque extraordinariamente efectiva, del Leviatán. Paolo Virno, por ejemplo, retoma el concepto de multitud, pero con la intención de explicar más agudamente problemas actuales: "La multitud contemporánea no está compuesta ni por *ciudadanos* ni por *productores*. Ocupa una región intermedia entre lo *individual* y lo *colectivo*. Para ella no vale de ningún modo la distinción entre *público* y *privado*. Y es justamente a causa de la disolución de estas duplas durante tanto tiempo tenidas como obvias que no se puede hablar más de un *pueblo* que converge en la unidad estatal" (2003: 16 y sig.). Según este filósofo italiano, los muchos siguen existiendo en tanto que muchos, no obstante lo cual, se advierte una unidad entre ellos: ya no es el Estado el que los nuclea, sino el lenguaje, el intelecto, o más genéricamente, las facultades comunes del género humano.

El arresto de A. Negri y M. Hardt está encaminado a utilizar el concepto de multitud para revitalizar el de clase: Spinoza *desfibrilando* a Marx. La multitud es para estos autores aquella que desafía a

la soberanía como lógica ecuménica de gobierno, capaz de lograr la tutela de todos por todos, que desborda incluso las altas tapias de la fábrica; “la multitud es un concepto de clase... La clase está determinada por la lucha de clases..., pero las clases que importan son las que se definen por las líneas de la lucha colectiva” (2004: 131 y sig.). Esto supone un concepto de clases que no se reduce a la propiedad o no de los medios de producción, sino justamente a la articulación políticamente lograda de la resistencia colectiva a la opresión, sea esta racial, económica o sexual. Desde esta perspectiva, tanto la raza como el proletariado pueden devenir clases, en tanto transformen su sometimiento en insumisiones grupales; esto ocurre fundamentalmente porque clase es un concepto político, lo mismo que *multitud*.

Por último, y continuando con las alegorías, quien utiliza a Spinoza como misa de Réquiem para Marx es A. De Giorgi. *El gobierno de la excedencia* proviene no tanto del espectro filosófico-político como de la criminología contemporánea, digamos que crítica. En este libro sugestivo, el autor plantea que los cambios provocados por el agotamiento de un modelo industrial como el fordista, y el paso a otro postfordista, traen una serie de consecuencias que se observan, y con fuerte diapasón, en el ámbito del control y represión del delito. En el paso de la *disciplina* a la *biopolítica*, de las sociedades disciplinarias a las de control, la economía política de la penalidad fordista se muestra insuficiente, en términos analíticos, para explicar las mutaciones que tendencialmente se van sucediendo; las pautas de transformación del trabajo impactan en los procesos de subjetivación, y es particularmente aquí donde los conceptos utilizados originalmente resultan inadecuados. La gestión del riesgo que suponen las clases peligrosas ha debilitado ostensiblemente al paradigma rehabilitador, y en este contexto, *multitud* es el concepto que permite lo que el de *clase* ya no: identificar una fuerza de trabajo amplia, imposible de subsumirse a ninguna identificación proveniente del mando capitalista; “Multitud es aquello que se presenta antes del orden y que potencialmente se sustrae al orden: son los muchos quienes, generalmente de forma latente, pero a veces también explícitamente, ‘contravienen’ las instituciones de poder y su filosofía de reducción de la complejidad” (2006: 108). Lo que ve mutar De Giorgi, aunque sea tendencialmente, es el proyecto que el control encarna en las sociedades: con el panóptico lo que se pretendía ligar (y hacer fluir) era un saber y un poder que volvieran transparente a los subordinados para quienes los observaban. Esta utopía disciplinaria, en tanto saber absoluto de un poder dirigido a los sujetos, es a lo que las actuales técnicas de control renuncian explícitamente. Más allá de que no todos los diagnósticos sobre estas transformaciones concuerden, sí comulgan respecto de la declinación en la obsesión por el saber, y la llegada de un gobierno de las personas a partir de un *no-saber* que sólo pretende patrullar, examinar y neutralizar riesgos: “Las determinaciones concretas de la *multitud*, sus caracteres constitutivos, sus posibles comportamientos, las interacciones a las que puede dar vida, las formas de cooperación que alimenta de manera constante, escapan a cualquier definición o categorización rigurosa de los aparatos de control. Esta condición de no-saber modifica los dispositivos de control y los orienta hacia una función de vigilancia, de limitación del acceso; de neutralización y contención de la excedencia” (ibíd.: 122).

Estos usos del concepto de multitud podrían parecer antagónicos al ofrecido por Tarde; aunque esto sólo es cierto si lo leemos al calor de una imagen dogmática de su pensamiento (Deleuze: 2002b, p. 201). La primera aclaración es analítica: aquel sujeto político que se encuentra desafiando a la multitud, en el caso de Spinoza, Virno, Negri o Hardt, es el de pueblo hobbesiano (24). Para el magistrado francés, el agregado social que contrasta con el ya mencionado, es el público; dicho de otra manera, aquello que resulta discordante con la multitud no es el pueblo sino el público.

Una buena manera de dilucidar qué es lo que nuestro autor entiende por multitud sería partir de aquello que, en principio, se encuentra en las antípodas: el público (25). Debemos dejar en claro que

(24) Omitimos citar a De Giorgi ya que parece utilizar a la multitud como relevo del concepto de clase. Al menos no se observa en su trabajo referencias concretas al sujeto “pueblo” como en los restantes autores.

(25) “De la Revolución data el acontecimiento verdadero del periodismo y por consiguiente del público de la que aquélla fue la fiebre.” Respecto de los factores que posibilitaron, Tarde enumera tres invenciones recíprocamente auxiliares: “la imprenta, el ferrocarril, el telégrafo, se ha constituido la formidable potencia de la prensa, este telé-

Tarde no es un escritor escrupulosamente sistemático, ni mucho menos invariablemente preciso. Es un criminólogo menor que se sustrae a los designios de su época respecto de las exigencias científicas; en el caso de la criminología, menor o mayor no hace referencia a una distinción numérica o cualitativa, sino a un modelo al que *la mayor* debe adaptarse y *la menor* no cesa de erosionar, y del que en definitiva, nunca depende (Deleuze, 1999: 271).

El solitario magistrado, de hecho, considera que lo que debe realizarse es, no tanto una psicología de las multitudes, que ya cuenta con varios antecedentes, sino justamente una psicología del público; este último tiene como características predominantes el ser una colectividad fundamentalmente espiritual, que ha logrado una cohesión sólo mental, consecuencia de lo cual sus componentes se hallan físicamente separados. Si los hombres logran transmitirse sugestión sin la necesidad de codearse o de verse, con solo estar leyendo un mismo periódico, no obstante lo hagan en los extremos más distantes de una gran región, ¿qué es exactamente lo que los une? “Este lazo es, con la simultaneidad de su convicción o de su pasión, la conciencia poseída por cada uno de ellos de que esta idea o esta voluntad es compartida en el momento mismo por un gran número de hombres” (Tarde, 1986: 44). Esta persuasión inmanejable, los lectores la reciben sin siquiera advertirlo conscientemente, la reciben fundamentalmente porque creen que aquello que leen y conocen, está siendo leído y conocido en ese momento por miles de personas más; lo que tiene un prestigio excepcional entre el público es, entonces, *la actualidad* (26). ¿Pero actualidad significa aquello que ha ocurrido recientemente? De ningún modo, “es todo lo que inspira actualmente un interés general e incluso aunque se trate de un hecho antiguo... Es de actualidad todo lo que está de moda” (ibíd.: 45). Lo que no goza de la atención pública, por lo tanto, tampoco tiene actualidad.

Algunas lecturas de *La opinión y la multitud* sugieren que el público es una superación, una fase superior de la asociación humana, lo cual es cierto sólo en parte. Está claro que para Tarde, en términos sucesivos o graduales, la multitud es anterior al público; de hecho, éste surge de aquella, “está constituido por una multitud dispersa, en la que la influencia de las conciencias unas sobre otras se ha convertido en una acción a distancia, a distancias cada vez más grandes” (ibíd.: 41). Hay en el público un avance tanto mental como social claramente ostensible, en función del cual la raza, entendida esta como influencias físicas, climáticas o antropológicas, tiene menor incidencia que en la multitud. Esta lectura *cronológica* del público, aunque no improcedente según las mismas bases del texto tardeano, no es ni por asomo la única posible: nuestro autor retrata de tal modo este fenómeno que nos concede la posibilidad de extraer otras lecciones acerca de la multitud y el público, que escape a la lógica del encadenamiento según la cual existe primero la multitud y luego, avanzando racionalmente, el público.

Ahora bien, si evitamos hacer esta lectura acerca del público en Tarde, podemos de la misma manera intentar otra de lo que él define como multitud, bien distinta de la ecuménicamente homologada. Esta última interpretación vincula bastante linealmente el interés y la preocupación de los escritores de la época por el fenómeno de las masas, y de quien encarnaba su alzamiento -el proletariado- con el temor generado por las revoluciones de 1848 en Europa, y la instauración veintitrés años después de la Comuna en París. No intentamos aquí subestimar estos acontecimientos, ni su influjo; lo que sí consideramos es que el estudio de Tarde es mucho más ambicioso que el de un joven atemorizado que pretende dar respuestas terminantes a problemas insurreccionales; o, más precisamente, su trabajo no fue producto de la desesperación de quien se percibía asechado por una coyuntura hostil, sino el análisis meditado de alguien que toma espacios de tiempo mucho más extensos.

Más arriba habíamos hablado de la multitud como uno de los dos gérmenes de la sociedad; el otro lo era la familia (1922b: 44; 1986: 49). Al ser el grupo del pasado por antonomasia, es que se encuentra

fono prodigioso que ha ampliado desmesuradamente el auditorio antiguo de los tribunos y de los predicadores” (ibíd.: 47 y sig.).

(26) Sólo recordar aquí el maravilloso tributo que Paul Veyne (1996) le realizó a Michel Foucault, en el cual planteaba que “lo que se opone tanto al tiempo como a la eternidad, es nuestra actualidad valorizante”.

la multitud más impregnada por las fuerzas de la naturaleza, por la raza, gozando de ciertas características comunes, más allá de sus diferencias circunstanciales: “su prodigiosa intolerancia, su orgullo grotesco, su susceptibilidad enfermiza y el sentimiento trastornado de su irresponsabilidad, nacido de la ilusión de la omnipotencia y de la pérdida total del sentimiento de la medida... Se presenta ahí un deseo de inmortalidad divina, un comienzo de apoteosis” (1986: 64). Así las cosas, esta multitud logra expresar menos inteligencia, moralidad y solidaridad que la de cada uno de sus componentes por separado (27), y esto porque la atención de sus integrantes se concentra en torno a un solo objeto, por lo que Tarde habla genéricamente de monoideísmo colectivo, y ello la arrastra a un estado de hipnosis en el que domina la volatilidad y los excesos. Respecto de esto, es importante resaltar dos cuestiones; por un lado, al depender la multitud de la inminencia y el contacto físico de sus integrantes, no es susceptible de incrementarse más allá del fenómeno puntal que provocó esa concentración, y, por otro, requiere de un componente insoslayable que es el del dirigente que debe estar vivo y presente, distinguiéndose en esto último del público. Por lo tanto, “la verdadera multitud (es) aquella en que la electrización por contacto alcanza su más alto punto de rapidez y energía” (1986: 161), estando integrada por gente que se encuentra de pie y en marcha (procesión).

Al capturarnos íntegramente, no es posible pertenecer a más de una multitud simultáneamente, cosa que no ocurre con el público: de hecho podemos compartir creencias diversas con grupos diferentes, ya que el cuerpo a cuerpo no es necesario. Pero además, Tarde se anticipa a la idea que más de una década después trabajaría G. H. Mead en *La psicología de la justicia punitiva* (1918 -1997-), según la cual, las consecuencias de un tipo de integración desmedida que impida mantener algún rasgo de autonomía frente al grupo trae consecuencias peligrosas: “en la composición de una multitud, los individuos entran solamente por sus semejanzas étnicas, que se suman y constituyen la masa, y no por sus diferencias propias, que se neutralizan y que en el movimiento de una multitud los ángulos de la individualidad se embotan mutuamente en beneficio del tipo nacional, que dan como síntesis” (ibíd.: 51) (28).

No desmenuzaremos aquí la taxonomía confeccionada por Tarde sobre las multitudes y los públicos, aunque sí rescataremos una que consideramos imprescindible para lograr hacer de nuestro autor un spinoziano por pleno derecho (29).

Decíamos al inicio que una lectura obediente y cortesana de *La opinión y la multitud* podría ubicar los planteos allí diseminados en oposición a las ideas del filósofo holandés. Es necesario, ya mismo, hacer una salvedad: no hay maridaje posible entre aquello que Spinoza piensa como multitud y aquello que Tarde define como tal; para el primero es el sujeto político que sirve de fundamento a las libertades civiles, y para el segundo, en cambio, es el primer eslabón, junto con la familia, dentro del itinerario de los agregados sociales. Pero sí hay algo en común, o mejor dicho, algo spinoziano en Tarde que a menudo se pasa por alto y que deseamos poner aquí de relieve: la multitud no es sólo un organismo retrógrado comparado con el individuo moderno y la sociedad a la que éste pertenece (Tonkonoff, 2008: 48/52)³⁰. Entonces, ¿qué más se puede proferir, aparte de lo señalado? Que las multitudes, “en su conjunto, están lejos de merecer el mal que se ha dicho de ellas y el que yo haya podido decir en alguna ocasión. Si se pone en un plato de la balanza la obra cotidiana y universal de las multitudes del amor, especialmente las multitudes en fiesta, con la obra intermitente y localizada

(27) De allí que Tarde afirme que “los hombres en conjunto, en multitud, valen menos que los hombres en detalle, uno por uno” (ibíd.: 155). A partir de esto, podemos afirmar, como nuestro autor lo ha hecho, que un jurado es menos inteligente que sus jurados.

(28) Citamos el célebre pasaje de Mead sobre el tema: “Cuando la actitud hostil, ya sea hacia el transgresor de las leyes o hacia el enemigo externo, proporciona a un grupo el sentimiento de solidaridad que más fácilmente surge alrededor de una llama, consumiendo las diferencias entre los intereses individuales, el precio de esta solidaridad de sentimientos es enorme, y algunas veces desastroso” (1997: 41 y sig.).

(29) Las distinciones hechas por Tarde respecto de las multitudes y los públicos provienen de los sexos, las edades, agentes físicos (que sirve casi exclusivamente para las primeras), según su fin o su fe (pueden ser a su vez, creyentes o ambiciosos); por último los divide en expectantes, o atentos, manifestantes, o actuantes (ibíd.: 60/69).

de las multitudes del odio, habrá que reconocer, con toda imparcialidad, que las primeras han contribuido mucho más a tejer y a apretar los lazos sociales, que las segundas a rasgar por diversos puntos este tejido" (Tarde, 1986: 68). Es posible salir de Tarde por medio de Tarde, o lo que es lo mismo, ver en Tarde aquello que sólo veíamos en Spinoza. La multitud logra encarnar en ambos autores afectos esplendorosos para la vida social; el magistrado francés retoma, y refina, el análisis iniciado por el pensador holandés: "hay una variedad de multitudes de amor, muy difundida, que juega un papel social de los más necesarios y de los más saludables, y que sirve de contrapeso a todo el mal consumado por todas las otras especies de reuniones multitudinarias" (ibíd.: 67). Tarde necesita poner de manifiesto que no está dispuesto a ser utilizado burdamente como un teórico enfrentado a las multitudes, e incluso arriesgar a decir que muchas de las características que le otorga a las multitudes de acción proclives al amor son más bien componentes del porvenir de la humanidad, y no pertenecientes a un pasado remoto y arcaizante. Reiteramos lo siguiente: no pretendemos afirmar aquí que esta lectura spinoziana de Tarde sea la única, ni mucho menos la indicada entre muchas otras, pero sí la reivindicamos como posible, y eso es suficiente; "demuestren otros si nuestra visión es incorrecta o no: nosotros decimos lo que creemos haber visto" (Nietzsche I: IV, 17). Al criminólogo francés todavía no se lo ha empezado a comprender, y nosotros no más que el resto: su procedimiento es explosivo y sus conclusiones disimetrías en constante oscilación, razón por la cual no corresponde permitimos lecturas complacientes de sus obras.

Concluimos este apartado reafirmando que hay más de Spinoza en Tarde de lo que comúnmente se ha considerado. Esto no significa que Tarde tenga de la multitud una imagen idéntica a la de Spinoza, lo cual resulta bastante insignificante, ni que aquél haya leído a éste, pero si escarbamos un poco la lectura superficial de la multitud tardeana es posible llegar a una huida de Tarde en clave spinoziana: "los buenos efectos de las multitudes del amor y de la alegría se ocultan en los repliegues del corazón, donde, mucho tiempo después de la fiesta, subsiste un aumento de la disposición simpática y conciliadora..." (1986: 68)31.

Bibliografía

- ANITUA, Ignacio, *Historias de los pensamientos criminológicos*, Del Puerto, Bs. As., 2006.
- BAIGORRI, Artemio, Gabriel Tarde, el gran miedo burgués, disponible en <http://www.unex.es/sociolog/BAIGORRI/papers/tarde.pdf>, 1994.
- BARATTA, Alessandro, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, Siglo XXI, Bs. As., 2004.
- BARATTA, Alessandro, *Criminología y sistema penal*, B de F, Bs. As., 2004b.
- BOURDIEU, Pierre, *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- BOURDIEU, Pierre, *Poder, derecho y clase social*, Desclée, Bilbao, 2001.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1991.
- CARPIO, Adolfo, *Principios de Filosofía*, Glauco, Bs. As., 2004.
- CIORAN, Émile, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1998.
- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- CHRISTIE, Nils, *Suitable enemies*, en H. Bianchi, *Abolition*, Free University Press, Amsterdam, 1986.
- CHRISTIE, Nils, *La imagen del hombre en el Derecho Penal moderno* en Ch. Ferrer, en *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo, 1991.
- CHRISTIE, Nils, *Los conflictos como pertenencia en VVAA*, en *De los delito y de las víctimas*, Ad-Hoc, Bs. As., 1992.

- CHRISTIE, Nils, *La industria del control del delito*, Del Puerto, Bs. As., 1993.
- CHRISTIE, Nils, *Los límites del dolor*, FCE, Bs. As., 2001.
- CHRISTIE, Nils, *Control de la delincuencia en Norteamérica y Europa* en E. Carranza, en *Justicia penal y sobrepoblación penitenciaria, Siglo XXI*, México, 2001b.
- CHRISTIE, Nils, *Cuatro obstáculos contra la intuición*, en *Reconstruyendo las criminologías críticas, Ad-Hoc*, Bs. As., 2006.
- DAHRENDORF, Ralf, *Hacia una teoría del conflicto social*, en *Los cambios sociales*, FCE, México, 1992.
- DE GIORGI, Alessandro, *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Traficantes de sueño, Madrid, 2006.
- DELEUZE, GILLES, *Anti Oedipe Et Mille Plateaux*, Cours Vincennes, disponible en www.webdeleuze.com, 1971.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1988.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, Félix, *Antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1995.
- DELEUZE, GILLES, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- DELEUZE, GILLES, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1999.
- DELEUZE, GILLES, NIETZSCHE y la filosofía, Anagrama, Barcelona, 2000.
- DELEUZE, GILLES y PARNET, Claire, *Diálogos*, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- DELEUZE, GILLES, PROUST y los signos, Editora Nacional, Madrid, 2002^a.
- DELEUZE, GILLES, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Bs. As., 2002b.
- DELEUZE, GILLES, SPINOZA y el problema de la expresión, Editora Nacional, Madrid, 2002c.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, Félix, *Kafka, por una literatura menor*, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- DELEUZE, GILLES, *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- DELEUZE, GILLES, *Dos regímenes de locos*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- DELEUZE, GILLES, *Lógica del sentido*, Paidós, Bs. As., 2008^a.
- DELEUZE, GILLES, FOUCAULT, Paidós, Barcelona, 2008b.
- DURKHEIM, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Hyspamerica, Madrid, 1982.
- DURKHEIM, Émile, *La división del trabajo social*, Libertador, Bs. As., 2004.
- DURKHEIM, Émile, *Criminalidad y salud social*, en *Delito y Sociedad*, UNL Ed., 16, N° 24, 2007, ps. 133-138.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía abreviado*, Sudamericana, Bs. As., 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, Altamira, Bs. As., 1996.
- FOUCAULT, Michel, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Bs. As., 2002.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de Filosofía*, Porrúa, México, 1994.
- GARGARELLA, Roberto, *El derecho a la protesta*, Ad-Hoc, Bs. As., 2005.

GARGARELLA, Roberto, Mano dura sobre el castigo: alienación legal y comunidad disponible en www.cablemodem.fibertel.com.ar, 2006.

GARGARELLA, Roberto, Mano dura sobre el castigo: autogobierno y comunidad, Nueva doctrina penal N° 2, ps. 451-472, 2007.

GARLAND, David, Castigo y sociedad moderna, Siglo XXI, México, 2006.

GUATTARI, Félix y ROLNIK, Suely, Micropolítica. Cartografías del deseo, Traficantes de sueño, Madrid, 2006.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, Multitud, Debate, Bs. As., 2004.

HEIDEGGER, Martín, ¿Qué significa pensar?, Terramar, La Plata, 2006.

HERNÁNDEZ, Ernesto, Gabriel Tarde y nosotros, disponible en http://www.smav2.com.ar/oficina/biblioteca/Ponencia_Gabriel_Tarde_y_Nosotros.pdf, 2004

HULSMAN LOUK, y BERNAT DE CELIS, Jacqueline, Sistema penal y seguridad ciudadana, Ariel, Barcelona, 1984.

HULSMAN LOUK, y BERNAT DE CELIS, Jacqueline, La apuesta por una teoría de la abolición del sistema penal en El lenguaje libertario II, Piedra Libre, Montevideo, 1991.

JOSEPH, Isaac, Gabriel Tarde; el mundo como magia, disponible en http://www.smav2.com.ar/oficina/biblioteca/Gabriel%20Tarde%20el%20mundo%20como%20magia%20_Isaac%20Joseph%20_.pdf, 1999.

LARRAURI, Elena, Criminología crítica: abolicionismo y garantismo en Ius et Praxis (año 4 - N° 2), Talca, (ps. 27/64), 1998.

LATOURETTE, Bruno, Nunca fuimos modernos, Siglo XXI, Bs. As., 2007.

LATOURETTE, Bruno, Reensamblar lo social, Manantial, Bs. As., 2008.

LAZZARATO, Maurizio, Por una política menor, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

LIPPENS, Ronnie, ¿Alternativas a qué tipo de sufrimiento? Hacia una "criminología que cruce fronteras", en Reconstruyendo las criminologías críticas, Ad-Hoc, Bs. As., ps. 261-305, 2006.

LISTA, Carlos, Los paradigmas del análisis sociológico, Advocatus, Córdoba, 2000.

LÓPEZ GÓMEZ, Daniel y SÁNCHEZ CRIADO, Tomás, La recuperación de la figura de Gabriel Tarde, disponible en <http://www.aibr.org/socios/tomassanchezcriado/inv/tarde2006.pdf>, 2006.

MARX, Karl, Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política, Comares, Valencia, 2004.

MATHIESEN, Thomas, Juicio a la prisión, Ediar, Bs. As., 2003.

MATHIESEN, Thomas, Diez razones para no construir más cárceles, aparecido en Nueva doctrina penal, N° 1, Buenos Aires, Argentina, págs. 3-20, 2005.

MEAD, George, La psicología de la justicia punitiva, en Revista Delito y sociedad, Año 10, Número 9-10, 1997.

MELOSSI, Darío, Estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva (y la idea de una "responsabilidad compartida"), en Delito y Sociedad, UNL Ed., 16, N° 23, ps. 11-26, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich, (I) De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, disponible en www.nietzscheana.com.ar, 1874.

NIETZSCHE, Friedrich, El crepúsculo de los ídolos, SELA, Bs. As., 1946.

NIETZSCHE, Friedrich, La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1986.

- PAVARINI, Massimo, ¿Abolir la pena? La paradoja del sistema penal, en NO HAY DERECHO, Bs. As., 1990.
- PAVARINI, Massimo, Control y dominación, Siglo XXI, Bs. As., 2003.
- PAVARINI, Massimo, Un arte abyecto, Ad-Hoc, Bs. As., 2006.
- SOZZO, Máximo (Comp.), Reconstruyendo las criminologías críticas, Ad-Hoc, Bs. As., 2006.
- SUTHERLAND, Edwin, El delito de cuello blanco, La Piqueta, Madrid, 1999.
- SPINOZA, BARUCH de, Tratado político, Quadrata, Bs. As., 2001.
- SPINOZA, BARUCH de, Ética, Hispamérica, Barcelona, 1980.
- TARDE, Gabriel, Filosofía penal, tomo I, La España moderna, Madrid, 1922^a.
- TARDE, Gabriel, Filosofía penal, tomo II, La España moderna, Madrid, 1922^b.
- TARDE, Gabriel, Criminalidad comparada, La España moderna, Madrid, 1922^c.
- TARDE, Gabriel, Las leyes sociales, Sopena, Barcelona, 1983.
- TARDE, Gabriel, La opinión y la multitud, Taurus, Madrid, 1986.
- TARDE, Gabriel, Criminalidad y salud social, en Delito y Sociedad, UNL Ed., 16, N° 24, ps. 121-132, 2007.
- TIEGHI, Osvaldo, El abolicionismo radical y el abolicionismo institucional, Rev. Chilena de Derecho, Vol. 22 N° 2, ps. 309/319, 1995.
- TIRADO SERRANO, Francisco, Los objetos y el acontecimiento: teoría de la socialidad mínima, Tesis doctoral, disponible en <http://www.tdx.cesca.es/TDX-0925101-165005/>, 2001.
- TONKONOFF, Sergio, La sociología criminal de Gabriel Tarde, en Delito y Sociedad, UNL Ed., 16, N° 26, ps. 37-58, 2008.
- VEYNE, Paul, El último Foucault y su moral, en Anábasis N° 4, ps. 49-58, 1996.
- VIRNO, Paolo, Gramática de la multitud, Colihue, Bs. As., 2003.
- TAYLOR, Ian, WALTON, Paul y YOUNG, Jock, La nueva criminología, Amorrortu, Bs. As., 2001. ♦