

ABOLICIONISMO MOLECULAR: UN POSIBLE... (MOLECULAR ABOLITIONISM: A POSSIBLE...)**EZEQUIEL KOSTENWEIN¹**

Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha: el tirano institucionaliza la necesidad, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida; siempre es un esclavo el que manda a los esclavos.

Gilles Deleuze

Para el resto de la tierra allí había un perro muerto, un perro que en unas horas estaría descompuesto. Había que limpiar la acera de aquella mancha oscura —para el resto de la tierra un perro muerto es basura—.

Silvio Rodríguez

Sacudido del árbol cayó un fruto dulce muy raro, tropecé con mis ganglios y vi que morderlo era caro.

Carlos Solari

RESUMEN: En la primera parte del presente trabajo, con base a retomar las ideas de Hulsman, Christie y Mathiesen, se ponen de relieve varios de los temas importantes para el devenir de un abolicionismo penal y molecular: la problematización de la definición del delito, la desontologización del derecho penal, el poder punitivo estatal basado en la abstracción legal, el cuestionamiento de la institución penitenciaria. Todos en relación con el cuestionamiento de la manera en que el Estado establece, a través del derecho penal, una manera trascendente y abstracta de infligir dolor sin tomar. Del otro lado, en la segunda y última parte, partiendo de los apuntes avanzados en la primera, se reflexiona acerca de la necesidad de transformar esta visión del derecho penal, abriendo las puertas a un devenir-abolicionista en el que se consideren los conflictos, sus circunstancias y sus participantes como acontecimientos y singularidades.

PALABRAS CLAVES: Derecho penal, Abolicionismo penal, criminología menor, desontologización penal, problematización de la definición de delito, cuestionamiento de la institución penitenciaria.

ABSTRACT: In the first part of this paper, based on rethinking the Works of Hulsman, Christie and Mathiesen, some of the most relevant themes of penal abolitionism are taking into account: the problematization of the definition of crime, the deontologization of criminal law, the punitive power of the state based on abstraction, and the deep questioning of prison. All of this with the objective of questioning the manner in which the state establishes, through criminal law, a transcendent and abstract way of inflicting pain and punishment. On the other hand, in the second and last part of the paper, retaking the accounts made in the first part, a reflection about the necessity of a transformation of this conception of criminal law is advanced, opening the way for a abolitionist perspective, in which conflicts, their circumstances and their participants can be considered as events and in their singularity.

KEY-WORD: Criminal law, penal abolitionism, minor criminology, penal deontologization, problematization of the definition of crime, impeachment of the penitentiary institution

1 (CIC – UNLP), dosmilmesetas@yahoo.com.ar. Recibido el 10 de Julio de 2010, aceptado el 5 de noviembre de 2010.

Entre dominios cismáticos.- Este trabajo se compone de dos ejecuciones distintas. La primera de ellas la alcanzaremos al exponer, de un modo académicamente legitimado, el ideario de quienes consideramos vitales pensadores dentro del movimiento que se le ha dado el nombre de abolicionismo penal. En segundo lugar, el empeño estará orientado a desembarazarnos de las limitaciones que dicho enfoque significa para nuestros intereses, procurando aludir a esta tendencia, no ya como una corriente radical dentro de la criminología crítica, sino como un proceso ético y subjetivo que se propaga en tanto práctica política de la economía del deseo —abolicionismo molecular—.

Si convencionalmente se acepta que apelativos como los de Hulsman, Mathiesen o Christie dan sustento a la perspectiva abolicionista, lo que abordaremos en la parte inicial del artículo, en nuestra segunda propuesta llegaremos a sostener que es a partir de la pérdida de los nombres propios cuando resulta necesario pasar a una militancia que se abra a las multiplicidades intensivas, escapando simultáneamente a dispositivos anquilosados de significación. En otros términos, que uno llega a proyectarse como abolicionista molecular —o criminólogo menor- en tanto no posea ni la responsabilidad del criminólogo tradicional², ni la culpa del criminalizado.

L. Hulsman: una mirada sin amo.- H. Miller acertaba hace algunas décadas cuando decía que “los grandes no abren oficinas, ni cobran honorarios..., ni escriben libros. La sabiduría es muda, y la propaganda más eficaz a favor de la verdad es la fuerza del ejemplo personal. Los grandes atraen a discípulos, figuras inferiores cuya misión es predicar y enseñar.... Los grandes son indiferentes, en el sentido más profundo. No te piden que creas; te electrizan con su conducta. Son los concienciadores. Lo que hagas con tu vida sólo te concierne a ti, parecen decir. En resumen, su único objetivo aquí en la tierra es inspirar. ¿Y qué más podemos pedir a un ser humano?” (1982: 379). Louk Hulsman ha sido, sin dudas, el más socrático de los criminólogos. Escribió poco, caminó mucho, mejoró todo. Buscaba que su propuesta fuese, decisivamente, una propuesta viva. Su presencia suscitaba un encanto muy peculiar: evocaba un pensamiento volcánico envuelto en una serenidad muy acogedora: “Cuando aparecía en una habitación, la atmósfera cambiaba. Llegaba otro aire. Las cosas cambiaban. Era atmosférico” (Deleuze en Dosse, 2009: 400); tenía muy claro que cualquier ficción personal así como cualquier mito impersonal está siempre del lado de los amos.

Ahora bien, es posible destacar qué nos ha legado este prodigio holandés en términos estrictamente criminológicos: un rechazo vehemente a la concepción ontológica del delito junto a la denuncia indoblegable de que el sistema penal es primordialmente un mal social. Esto es ya suficiente como para herir de muerte a

² Cuando aludimos a la criminología tradicional no estamos pensando en las descripciones del realismo de izquierda (Lea y Young, 2008) sino en el modo en que los diferentes investigadores abordan los temas. Se observan dos derrames claramente distintos entorno al quehacer criminológico: por un lado, uno *real* o tradicional en tanto saber repartido y distribuido, con determinaciones estables y proporcionales; “Todo lo otro es una distribución que debemos llamar nomádica..., sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos” (Deleuze, 2002b: 73).

la imagen dogmática del pensamiento punitivo³ y a las percepciones que éste nos induce a tener. Asimismo, nos permite elaborar nuevas apreciaciones sin tener que transigir, como lo hicieron muchos críticos, ante la circunspección de que el delito existe, y a su vez, de que un sistema penal democrático es posible, además de deseable (Lea y Young, 2008; Baratta, 2004b; Ferrajoli, 1989).

No es azaroso que uno de los pocos textos escritos con cierta sistematización por parte de Hulsman (1989, 1991, 1993) tenga como centro de reflexión al concepto de delito y el modo relativamente moderado en que la criminología crítica lo ha abordado ¿Qué significa esto? Sabemos que en los estudios sociológicos sobre la desviación, a partir de las contribuciones de la fenomenología, y del interaccionismo simbólico principalmente, se suscitaron severas e irreversibles consecuencias: comenzaron a priorizarse los mecanismos a partir de los cuales una conducta llega a ser definida como desviada, rechazando las concepciones que afirmaban que esta última tiene una realidad en sí misma. Aquí se comprende por qué llamaron a esto *desontologización*: dichos comportamientos no eran un ente con autonomía de la interpretación y valoración que los actores, fundamentalmente los del sistema penal, le dan al mismo. Objetivamente no hay diferencias entre el crimen de un soldado, y el de aquel que lo comete en el fragor de un asalto; la desviación es el producto de un conjunto de definiciones que son exitosamente aplicadas a un hecho que es definido como tal. A partir de allí comienza a ratificarse que no es el delito el que genera la reacción social, sino por el contrario, que es la reacción social la que provoca el delito. Esta inversión, que puede recordarnos a la que Marx (1991) realizó con la dialéctica hegeliana, hendió un nuevo panorama para la tarea de quienes reflexionaban acerca de la cuestión.

Alejándose de la inconducente discusión acerca de si el *labelling approach* es un efectivo cambio de paradigma (Baratta, 200; Larrauri, 2001) o si es apenas una simple perspectiva (Walton, Taylor y Young, 2001; Pavarini, 2003), Hulsman tomó estos aportes para hacer lo que cualquier criminólogo menor hubiese hecho: desmitificar. En otras palabras, él sabía qué bondades tenía esta concepción constructivista para el problema tal cual precisaba plantearlo, y sabía además a qué tipo de soluciones jamás arribaría. Junto con esto, podemos decir entonces que “el delito no tiene realidad ontológica, no es el *objeto* sino el *producto* de la política penal. La criminalización es una de las tantas formas de interpretación de la realidad social” (1989: 97). Esto significa que el delito en particular, y cualquier conducta desviada en general, no es el punto de partida de la actuación de los mecanismos de control social, sino su consecuencia. Y por ello, lo que elija considerarse como una conducta dañosa por el sistema penal es siempre una cuestión de definición, corroborando “el hecho de que no se pueda reconocer en los comportamientos actualmente definidos como punibles una *naturaleza intrínseca* específica...” (1991: 196). Consecuentemente, no hay ligazón alguna entre todos esos sucesos *construidos* como delictivos, sea para quienes participan en ellos, sea por la naturaleza de sus consecuencias, sea por

3 Para las características de la imagen dogmática del pensamiento, que consideramos aplicable a la criminología, ver Deleuze (2002b: 201 y sig.).

el modo de abordarlos; excepto “que el sistema penal se encuentra autorizado a accionar a partir de los mismos” (1993: 76). Esto puede evidenciarse con el siguiente ejemplo: si cualquiera de nosotros observara un determinado hecho que pudiese encuadrar dentro de lo que la gramática jurídico penal designa como robo, y lo definimos como tal, no estamos describiendo al hecho simplemente, sino que lo estamos construyendo. De ahí que “para el abolicionista del sistema penal el primer paso no consiste en reformar los textos legales, sino en instaurar otras *prácticas* que conduzcan a una visión diferente de la sociedad y de los conflictos interpersonales que en ella se atan y se desatan *en la actualidad*” (1991: 198).

Si el trabajo adocenado de los engranajes dominantes consiste en definir qué conductas son delictivas –criminalización primaria- para luego reprimirlas selectivamente –criminalización secundaria-, la meta fundamental para Hulsman es capitalizar la objeción respecto de que, en términos abstractos y universales, un hecho posea la característica de *ser* criminoso.

Esto, en contraposición a la imagen diletante que del abolicionismo se propone dar una y otra vez, nos ubica en el sendero de un arduo trabajo, reasumiendo el protagonismo de los conflictos que nos tienen como artífices, o en palabras de R. de Folter, “la abolición del concepto de delito nos obliga a revisar completamente el vocabulario del sistema de justicia penal” (1989: 63).

Pero si hay una crítica que roza lo absurdo al rededor del conjunto de ideas abolicionistas es la que sostiene que respecto del concepto de delito, estas carecen de originalidad. Un tipo de análisis así tiene el penoso destino, debido a que quien lo efectúa está *por debajo* del problema, de minimizar argumentos: “La enfermedad del mundo actual es la incapacidad para admirar: cuando se está *en contra*, se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando” (Deleuze, 2005: 179). Debemos contrarrestar aquella imprudente afirmación a partir de esta otra: para desmitificar no es suficiente con explicar, es necesario crear. El abolicionismo corearía si se contentara sólo con decir lo que el labeling approach dijo, a saber, que la conducta desviada no tiene una existencia sustancialmente distinta a la de otro tipo de conductas. No se pueden leer los aportes de Hulsman o Christie al respecto de un modo tan fragmentario y reductor; dicho de otra manera, es improbable poder entender a estos autores sin hacer intervenir aquello que *hicieron* con la desontologización del delito: dar un nuevo marco dentro del cual la crítica al etiquetamiento logra propulsarse como el fundamento de un original proyecto de significación (Deleuze y Guattari, 2005), y es bajo estas condiciones que se debe auscultar el planteo de un problema, a partir del cual “llamar a un hecho *crimen*, o *delito*, es limitar extraordinariamente las posibilidades de comprender lo que acontece y de organizar la respuesta. Si las claves abstractas reductoras que el sistema penal aplica a los sucesos fueran sustituidas por maneras de representación naturales que partieran de los individuos en lugar de partir de la estructura socioestatal, podrían desarrollarse diferentes tipos de reacción” (Hulsman y de Celis, 1984: 88-9).

Por lo tanto, el concepto de delito supone la existencia de un sistema punitivo genérico y formalizado (Zaffaroni, 1989), dentro de un campo social vertical producto de una serie de acuerdos que lo instituyen. A esto debe atacárselo no sólo por ruin sino por ilógico: la *situación problemática* es la herramienta que empuña Hulsman y compañía para que, una vez comprobado que el sistema penal es un mal social, y que sus instituciones carecen de propósitos comunes razonados, pueda lograrse una nueva imagen sobre la resolución de los conflictos.

Ahora bien, ¿qué es una situación problemática? Es *el clamor del ser*, el reclamo para sí de aquello que lo compone como tal. Pero aquí es importante dejar en claro que no se toma al ser, a la persona, como una identidad precisa y establecida, “se trata de singularidades móviles, rapaces y volátiles, que van de uno a otro, que provocan fracturas, que forman anarquías coronadas, que habitan un espacio nómada. Hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre individuos sedentarios mediante límites o cercados, y repartir singularidades en un espacio abierto sin vallas ni propiedades” (Deleuze, 2005: 187). Aunque resulte enojoso, insistamos en esta idea: el sistema penal reparte sus potenciales remedios a partir de un espacio fijo formal –criminalización primaria- y otro informal que supone su discrecionalidad genética –criminalización secundaria-. La situación problemática, por el contrario, prescinde de categorías tan rígidas como la de sujeto o individuo, reivindicando la emergencia facultativa de individuos de acuerdo a criterios no prescriptivos, en un espacio liso fuera del imperio del Estado⁴.

La tarea de Hulsman es la creación de un plano para la contraefectuación⁵ del acontecimiento, en tanto criminólogo menor, para socavar la hegemonía punitiva instituida: “El abandono de los esquemas mentales propios del sistema penal... ,reposa en un proceso del que conviene destacar su originalidad. El abolicionismo pretende *problematicar la noción de crimen* (o delito), hacer un giro radical en relación al sistema penal y buscar apoyo en una noción flexible y susceptible de ser aplicada a cualquier tipo de conflicto interpersonal que requiera soluciones: nos referimos a la noción de *situación problemática*” (1991: 200). Lo que este concepto nos asegura es que no haya resolución viable fuera de la perspectiva de los directos im-

4 En la misma línea, Deleuze aporta: “*Un proceso de subjetivación, es decir, la producción de un modo de existencia, no puede confundirse con un sujeto, a menos que se le despoje de toda identidad y de toda interioridad. La subjetivación no tiene ni siquiera que ver con la persona: se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (una hora del día, una corriente, un viento, una vida...) Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto personal*” (Deleuze, 1999: 160) En la misma dirección va Hulsman, cuando afirma que “empeñarse en conservar códigos con fundamentos anacrónicos equivale a condensarse a reorganizaciones sin solidez y a retoques sin sentido” (1991: 198).

5 La contraefectuación es la parte de un acontecimiento que no se agota en el momento que se concreta; o mejor aún, es *el sentido del acontecimiento*, que lo sobrevuela incluso tiempo después que un suceso determinado haya ocurrido: “Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones... que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia. ...hay dos maneras de considerar el acontecimiento: una consiste en recorrerlo en toda su longitud, registrando su efectuación en la historia, sus condicionamientos y su degradación en la historia; la otra consiste en elevarse hasta el acontecimiento, instalarse en él como en un devenir, rejuvenecer y envejecer en él al mismo tiempo, atravesar todos sus componentes o singularidades (Deleuze, 1999: 267).

plicados, que son los que están en condiciones de reverdecer la singularidad propia de cualquier acontecimiento. No hay modo en que el sistema penal pueda metabolizar en favor de su axiomática esta ruptura categórica: son lenguajes constitutivamente distintos el de este último y el del abolicionismo; lo que se puede decir en uno no puede decirse en el otro (Deleuze y Guattari, 2002): “Pues bien, la experiencia muestra que no basta tratar de encontrar una solidaridad social, antes que jurídica, al conflicto, sino que es preciso *problematizar la noción misma de crimen* y, con ella, la noción de autor. Si rehusamos desplazar esta piedra angular del sistema actual, si no nos atrevemos a romper este tabú, nos condenamos, cualesquiera que sean nuestras buenas intenciones, a estar dando vueltas indefinidamente.... Eliminar el concepto de *crimen* obliga a renovar completamente el discurso global sobre lo que se llama el fenómeno criminal y sobre la reacción social que suscita. Para empezar, hay que cambiar de lenguaje. No se podría superar la lógica del sistema penal si no se rechaza el vocabulario que sirve de base a esta lógica. Las palabras *crimen*, *criminal*, *criminalidad*, política *criminal*, etc., pertenecen al dialecto penal. Ellas reflejan los *a priori* del sistema punitivo estatal. El suceso calificado de *crimen*, separado desde el principio de su contexto, extraído de la red real de interacciones individuales y colectivas, presupone un autor culpable; el hombre a quien se presume *criminal*, considerado como perteneciente al mundo de los *malvados*, está proscrito desde el comienzo” (Hulsman y de Celis, 1989: 84-5). Por todo esto es que podemos afirmar que Hulsman en particular, y los abolicionistas en general, no afirman, como algunos consideran, que *lo pequeño es bello*, sino que lo *normalizado* es asfixiante y mendaz, con efectos paralizantes para la construcción interactiva de sentido respecto de las situaciones desapacibles o indeseables. Poder definir una situación como problemática desde luego que no elimina el conflicto, ni mucho menos sus causas, pero si lo introduce dentro de un escenario en el que los deseos y las creencias pueden trastocar la percepción que tenemos acerca del mismo (1991: 202; Hulsman y de Celis, 1984: 93).

Aparato de Estado y sistema penal son una y la misma cosa; al menos en términos de conservación, su relación es simbiótica. No pueden entenderse el uno sin el otro; incluso puede observarse ciertamente que sus mutaciones son siempre asociantes, quizá ese haya sido el gran aporte de M. Foucault en *Vigilar y castigar* (2003). “El aparato de Estado sobrecodifica todos los segmentos: la organización de los enunciados dominantes, el orden establecido de una sociedad, los saberes dominantes, las acciones y los sentimientos adecuados a dicho orden” (Deleuze y Parnet, 1980: 150), y es aquí, dentro de este diagrama, donde debemos ubicar la ya célebre frase de Hulsman relativa a que el sistema penal es un mal social. Así como el primero propone la utilización de dualidades que funcionan —y son funcionales— como tales, decantando simultáneamente en relaciones biunívocas y opciones binarizadas (Deleuze y Parnet: 153), como las clases o los sexos, del mismo modo, la organización institucional del castigo va de dos en dos: del criminal al no criminal, del culpable al inocente.

En realidad, para puntualizar las aproximaciones, cuando el criminólogo holandés sostiene que el sistema penal es un mal social, lo que subyace, y que resulta

más importante aún, es que el sistema penal es malo socialmente ¿Por qué? Porque Hulsman es un etólogo y no un moralista. El bien y el mal son cuestiones que conciernen a la moral en tanto instancia superior a partir de la cual juzgar sucesos o comportamientos; lo bueno y lo malo, en tanto componentes de la ética, toman como referencia al modo de existencia que implica, sin recurrir a criterios trascendentes que lo sustenten. Si algo es bueno o malo se define por la capacidad que tiene de aumentar o disminuir nuestra potencia de actuar, de sentir, y no por si se ajusta a valores universalmente instituidos. Entonces, la etología es una ciencia práctica de las distintas maneras de ser —o modos de existencia—, mientras que el sistema penal es la encarnación de la moral a partir de una forma muy concreta de cooperación⁶. Ni la policía, ni los tribunales, ni el servicio penitenciario tienen intereses comunes que engargen sus cometidos; “¿Cuál es entonces esa específica forma de cooperación...? La primera especificidad de la *organización cultural* es que el sistema penal consiste en el acto de construir (o reconstruir) la realidad de una muy específica manera.... El sistema penal produce una construcción de la realidad al enfocar un incidente, restringidamente definido en tiempo y espacio, y congelar la acción allí, observándolo en relación a una persona, a un individuo.... La resultante es la posterior separación del individuo. Este es, en ciertas importantes maneras, aislado en relación al incidente, de su medio, de sus amistades, de su familia, del sustrato material de su mundo.... En este sentido, la organización cultural del sistema penal crea “individuos ficticios” y una “ficticia” interacción entre éstos” (Hulsman, 1993: 78). La gran falacia de este sistema es abstraer los hechos de sus condiciones de producción, reenviándolos a una monolítica forma de evaluarlos. Y aquí nos encontramos con el segundo rasgo de este bastidor cultural: la atribución de culpa en función de *la gravedad*, que toma como referencia las categorías del propio sistema, apartándose en la misma proporción de las percepciones de los propios implicados; “El “programa” para la atribución de culpa, típico del sistema penal, es una copia fiel de la doctrina del “juicio final” y del “purgatorio”, desarrolladas en ciertas variedades de la teología cristiana occidental. El sistema también está marcado por los rasgos característicos de “centralidad” y “totalitarismo”, específicos de estas doctrinas. Naturalmente estos orígenes —esta “vieja” racionalidad— se encuentran encubiertos bajo *nuevas palabras*: “Dios” es reemplazado por “Ley” y por “el consenso del pueblo”” (Ibíd.: 79).

⁶ Una buena aproximación a la diferencia entre ética y moral diría: “Sí, la constitución de los modos de existencia o de los estilos de vida no es exclusivamente estética sino que es, en los términos de Foucault, ética (lo que se contrapone a “moral”). La diferencia es que la moral se presenta como un conjunto de reglas coactivas de un tipo específico que consisten en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes (esto está bien, aquello está mal...); la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica. Decimos tal cosa, hacemos tal otra, ¿qué modo de existencia implica todo ello? Hay cosas que no se pueden hacer ni decir más que desde cierta mezquindad anímica, desde el rencor o la venganza contra la vida. A veces basta un gesto o una palabra. Son los estilos de vida, siempre implicados, quienes nos constituyen como tal o cual” (Deleuze, 1999: 163). Para un desarrollo más exhaustivo, véase *Sobre la diferencia entre la ética y una moral* en Deleuze (1984: 27-40).

Todo esto redundando en dos efectos sobre la organización social del sistema penal: cuando cualquiera de sus instituciones echa a correr sus quehaceres, las necesidades o empeños de los implicados en una situación problemática van desdibujándose progresivamente para poder de ese modo ajustar el trabajo de los agentes del sistema al reclamo de la estructura a la que pertenecen. Y esto último, a su vez, provoca que dichos funcionarios difícilmente se sientan por sí mismos garantes de sus actividades —y sus efectos—; la esquizofrenia del sistema penal consta en lo siguiente: predica la responsabilidad personal para los infractores de la misma manera que la suprime respecto del personal que trabaja dentro de su marco de referencia. Por lo tanto, *socialmente malo* aquí significa que haya una máquina burocrática que gobierne en términos tan esquemáticos los conflictos, por medio de agencias que privilegian sus propios intereses y no los del sistema en su conjunto. Descontextualizando los sucesos, privándolos de su densidad existencial característica, sumado a los desaguisados que existen entre las mismas agencias se provoca, como mínimo, acciones irresponsables (1991: 184-9). Hulsman etólogo insiste: “Es preciso mirar lo que sucede en el plano de la práctica, preguntarse si principios tales como el de la igualdad de los ciudadanos ante la ley penal o la regla de la intervención mínima de la máquina represiva se aplica *en los hechos*. Hay que preguntarse cómo perciben el sistema penal las personas que tienen que ver con él” (Hulsman y de Celis: 45-6).

La conclusión inquietante a la que podemos arribar luego de lo expuesto es que, pese a que cada situación *es única*, la nomenclatura correccional logra dotarlas de un conato de homogeneidad para de ese modo tornarlas compatibles con el sistema penal, el cual, más allá de las declamaciones y los ensalmos, *no es gobernado por nadie*.

N. Christie: el *Zeitgeist* punitivo no es inevitable.- Es cierto: a menudo nuestro equipaje de ocasión se halla íntimamente relacionado con las sospechas que tenemos de aquello que va a ocurrir, como aquel que se previene con un paraguas en un día espesamente plomizo. Pero en términos sociales, a diferencia del supuesto anteriormente planteado, esos mismos suministros, a su vez, aumentan las posibilidades de efectuación de dichas sospechas. El derecho penal es un resguardo que tiene vínculos destacados con las expectativas que el Estado posee, principalmente respecto de aquello que podría suceder si a quienes han desobedecido las reglas instituidas, una vez juzgados y condenados, no se les inflingiese una pena; de allí que la respuesta punitiva sea *un mal con intención de ser eso*. Esto contribuye a —y aumenta las posibilidades de— que la imagen que tienen las personas de sus semejantes se asimilen bastante a las que el propio Estado refleja. Parece entonces que la cuestión sería retroceder hasta donde el inductivismo ingenuo⁷ (Chalmers, 1987) haya comenzado a tener aplicación y retomar la pregunta germinal, junto a N. Christie, de *¿quiénes somos?*: “¿Quiénes somos? La intersección, fluctuante en función de la duración, de esta variedad, numerosa y muy singular, de géneros diferentes. No de-

7 Hacemos referencia a la postura que considera que la observación, para intentar construir conocimiento por parte del investigador, está libre de prejuicios. Y algo más delicado aún: que a partir de sucesos singulares se puede llegar a teorías generales o universales.

jamos de coser y tejer nuestra propia capa de Arlequín, tan matizada o abigarrada como nuestro mapa genético. No procede pues defender con uñas y dientes una de nuestras pertenencias, sino multiplicarlas, por el contrario, para enriquecer la flexibilidad. Hagamos restallar al viento o danzar como una llama la oriflama del mapa-documento de identidad” (Serres, 1995: 200). El conjunto de deseos y creencias que impriman la matriz a esta cuestión, la de qué es lo que somos, será el que proporcione la mayoría de las propuestas acerca de lo que consideraremos probo o indigno, en tanto dilemas ineludibles de la vida humana en sociedad. Y vale destacar que el control de la imaginación de los diseñadores de las políticas criminales (Feeley, 2008: 28) puede ser un cepo para arribar a una mirada problematizadora de las conductas del hombre en interacción.

En el derecho penal y en aquello que le da latitud y longitud⁸, esto es, una determinada política criminal, lo que predomina es un criterio reductor, y según lo entendemos, racista también⁹. Apartándose de esto a caballo de un lenguaje amistoso, motivo de críticas maliciosas por parte de los criminólogos *reales*¹⁰, nuestro autor no cesa de alzarse contra aquello que es la condición de posibilidad del sistema penal: el dolor abstracto, el dolor *del* Estado; y a su vez, exalta el lugar de la cultura fraternal, propia de los afectos alegres¹¹, reivindicándola como la única posibilidad de contrarrestar la inercia que posee la máquina punitiva. Por lo tanto, dos tareas de la criminología menor que Christie toma para sí: pensar qué lugar ocupa el dolor en la imagen que el derecho penal tiene del hombre, y delinear un nuevo tipo de percepción que la deteriore: flujo de creencias y deseos amplificador de sentido, que va por un tipo de justicia inmanente que evite institucionalizar *el* valor justicia.

Según un conocido adagio pragmatista, lo que algo significa tiene que ser entendido según los hábitos que implica, y vaya si el dolor genera hábitos. Entonces, el modo con el que resolvamos enfrentar un suceso adverso resulta decisivo, porque el sentido del dolor está íntimamente vinculado con el sentido de la existencia, o dicho de otra manera, “la existencia tiene un sentido siempre que el dolor tenga uno en la existencia” (Deleuze, 2000: 182). Y lo que N. Christie examina, escalpelo en mano, es la plusvalía del dolor que saca el sistema penal a partir de un conflicto que no lo tiene como protagonista, con el que no tiene absolutamente ninguna pertenencia. Es probable que lo haya sacudido también aquella fulminante y encriptada cita de

8 Respecto de los elementos de una longitud y latitud, remitimos a Deleuze y Guattari (1988: 258-268)

9 En palabras de M. Serres: “¿Qué es el racismo? Consiste en definir, considerar o tratar a alguien como si su persona se agotase en una de sus características, elegida o perseguida: eres negro o varón o católico o pelirrojo. El racismo se define simplemente como esta confusión entre el principio de pertenencia o de inclusión y el de identidad. De este modo, decir identidad masculina o nacional viene a ser confundir una categoría con una persona o reducir lo individual a lo colectivo...” (1995: 199)

10 *Lo real* aquí debe entenderse como disidiendo con *lo menor*, sea la disciplina que fuere. El criminólogo real es un tipo ideal cuyas características eminentes serían: tomar al lenguaje criminológico como un idioma con fuerte homogeneidad, separado de cualquier componente político y escéptico ante la posibilidad de construcciones colectivas de significación.

11 Según Spinoza, existen dos tipos de afectos: los alegres que se caracterizan por aumentar nuestra potencia, nuestro ímpetu de existir, y los tristes, que provocan todo lo contrario, esto es, una disminución de nuestras posibilidades vitales.

Nietzsche acerca de que “sólo lo que no cesa de doler, permanece en la memoria” (Nietzsche, 1986: 79). El dolor no debe tipificarse en términos de justo o injusto, merecido o inmerecido, sino a partir de las siguientes preguntas: ¿es un argumento en contra o a favor de la vida?, ¿la afirma o la niega? Y lo que el criminólogo noruego observa y denuncia es que el Estado, tal cual lo utiliza, sólo logra convertirlo en un trance siniestro: “Una de mis premisas básicas será que se debe luchar para que se reduzca en el mundo el dolor infligido por el hombre. ...el dolor hace crecer a la gente;...la hace más madura, la hace nacer de nuevo, tener un discernimiento más profundo.... Pero también hemos experimentado lo contrario: el dolor que detiene el crecimiento, el dolor que retrasa, el dolor que hace perversas a las personas. ...mi posición puede condensarse diciendo que los sistemas sociales deberían construirse de manera que redujeran al mínimo la necesidad percibida de imponer dolor para lograr el control social. La aflicción es inevitable, pero no lo es el infierno creado por el hombre” (Christie: 2001: 13-5).

Encontramos pues, una de las más incisivas apreciaciones al respecto: o bien el dolor no es utilizado para acusar a la vida, debido a que ésta carece de una injusticia original, o bien sirve para redimirla de esta última y de esa forma justificarla¹²; esto es, si el sufrimiento sirve para afirmar la existencia y otorgarle un sentido creativo y múltiple, sin caer en la trampa cristiana —de suponer que si sufrimos debe ser porque somos culpables de algo, o que debemos sufrir puesto que de algo somos culpables—, entonces el dolor revigora la vida, y la existencia es sinónimo de inocencia. Al respecto, no encontraremos ni una sola mención de Christie para ponerle coto a este tipo de situaciones; de hecho, los conflictos que nos pertenecen deben ser valorados como una oportunidad dolorosa que aporte nuevas dimensiones a la existencia. La terrible desventura surge cuando ya no somos capaces de hacer algo con el dolor, cuando éste es interiorizado: justamente allí nace la mala conciencia, que muestra a la vida como portadora de desdicha, y ésta última, a su vez, causa o producto de nuestra culpabilidad. Aquí debemos situar uno de los bajos orígenes del sistema penal (Foucault, 1991, 1992, 1996, 2003): en el resentimiento —la culpa tuya—, en la mala conciencia —es culpa mía— y en aquello que resulta su engendro común, la responsabilidad. Estas tres categorías no son simples fenómenos psicológicos, sino formas de pensar, creer y valorar la existencia en general, y son de las que parte el derecho penal.

Ahora bien, este dolor del que venimos hablando, el que inculpa a la vida, el que empuña el Estado, es lo que el criminólogo noruego define como *castigo*: si se nos aplica una pena, la cual es un mal con intención de ser eso, el *dolor* deviene *castigo*, y el castigo un motivo para negar el sentido afirmativo de la existencia. Por lo tanto, el castigo en Christie reúne elementos de dos reinos distintos: por un lado, refuerza la culpa, concepto de índole moral, y por el otro, rubrica la responsabilidad,

12 La cuestión capital que aquí está en juego es si la vida necesita de algún tipo de argumento trascendente para ser digna de vivirse, o la existencia misma es toda la justificación que precisamos para afirmar que la vida tiene sentido ser vivida.

categoría eminentemente jurídica¹³. El verdadero límite que debemos exigir no tiene que ver principalmente con el dolor, sino con el castigo, o en otras palabras, “aquí está claro que de lo que hablamos es del castigo; del sufrimiento intencional. El sistema penal tiene por objeto lastimar a la gente, no ayudarla o curarla” (2001: 44; 2004: 114).

A partir de la profética afirmación durkhemiana (1997) respecto de que la sanción, del tipo que sea, sólo tendrá sentido si la autoridad que la impone posee legitimidad —ya que el escarmiento no puede crearla por sí sólo—, podemos comenzar a comprender la cualidad asaz compleja del castigo.

Dada la fragilidad de los lazos que unen a las personas actualmente, y ante la existencia de una autoridad externa distante que decide sobre los hechos desafortunados, la situación resulta privilegiada para que la respuesta simplista del discurso punitivo sea deseable: “La modernidad significa, en una gran medida, vivir entre gente que no conocemos y que nunca llegaremos a conocer. Ésta es una situación donde la ley penal puede ser aplicada con gran facilidad. La ley penal y la modernidad encajan perfectamente” (2004: 115). De allí que con frecuencia surjan preguntas del tipo: ¿El reparto de dolor intencional tiene ventajas como instrumento para restaurar los valores quebrados? ¿Posee este dolor ventajas, y por lo tanto prioridad sobre otro tipo de propuestas como la componenda o la reparación? Aquí Christie ya no parece tan cerca de Durkheim (2004), o al menos duda que la consumación de la función social del castigo —que para el sociólogo francés es la de reforzar los lazos morales que pueden debilitarse a partir de la vulneración de la conciencia colectiva por medio de un hecho criminal—, sea posible utilizando el dolor.

El castigo, según lo hemos definido, es siempre producto de una manera específica de reparto de dolor, todo lo cual implica un modo de ejercitar el poder: estos tres elementos, dolor, castigo y poder, están permanentemente interactuando en cada cultura, y de forma muy heterogénea, lo que revela un gran problema encarnado en el sistema penal: “Mientras la vida civil contiene una mezcla de interacción formal e informal, la institución penal estará dominada por la formalidad —para proteger a quienes puedan recibir dolor, pero también a quienes reparten dolor—” (Christie, 2004: 156). Esto no equivale a prescindir de las investigaciones que demuestran que en las prácticas de las instituciones policial, judicial y penitenciaria son las costumbres y tradiciones las que a menudo se imponen, y no las reglas abstractas y universales, sino a enfatizar que “no deberíamos comenzar siempre con delitos y delincuentes, y luego preguntarnos qué debe hacerse al respecto. Deberíamos dar vuelta toda la discusión. Deberíamos comenzar con el sistema de sanciones y aquí tomar los valores básicos como nuestro punto de partida. Deberíamos preguntarnos: ¿qué tipo de dolor y qué tipo de distribución del dolor encontramos aceptable para nuestra sociedad?...”. (Ibíd.: 161).

El problema vital es la abstracción del dolor, la burocratización del dolor: aquello que subyace en cada una de las cientos de páginas que Christie ha escrito es que no hay nada más sombrío para una comunidad que quiere preservar algún ele-

¹³ Sugerimos al respecto la lectura de E. Castro (2005).

mento de integridad, que el dolor *sin sentido*, y esto es, valga el juego de palabras, el enfrentamiento irremediable entre dos imágenes muy diferentes: el dolor cristiano y el dolor *christieano*. Según este último, bajo ninguna circunstancia elementos neutros o genéricos deben ocupar sitios relevantes en la toma de decisiones respecto del dolor: “La decisión política de eliminar la preocupación por el entorno social del acusado implica mucho más que el hecho de que estas características no se tengan en cuenta a la hora de tomar decisiones sobre el dolor. A través de esta medida, el delincuente queda en gran parte excluido como persona. No tiene sentido conocer el entorno social, la niñez, los sueños, las derrotas —tal vez mezcladas con el brillo de algunos días felices—, la vida social, todas esas pequeñas cosas que son esenciales para percibir al otro como a un ser humano.... El dolor se convierte en una unidad monetaria” (1993: 144)¹⁴.

Todo esto nos lleva a reflexionar al castigo, al dolor y al poder sin trascendencias, sin *lo* trascendente. Lo único que puede arremeter contra esta trinidad es, precisamente, aquello que apuntábamos al comienzo de este apartado: hilvanar nuevas apreciaciones, líneas de creencias y deseos que ofrezcan un tipo de justicia inmanente que evite fosilizar a *la* justicia (Ibíd.: 152-3). Aunque no nos es dable, debido a nuestros objetivos y las restricciones que estos implican, ahondar exhaustivamente en qué significa la inmanencia, si arriesgáremos una muy moderada aproximación para luego conectarla a un modelo *christieano* de justicia, y del dolor, por supuesto.

Inmanencia es, en este trabajo, aquello que Deleuze¹⁵ caracterizó como un concepto dinámico, impetuoso: plano donde las individuaciones son impersonales y las singularidades pre-individuales. La inmanencia supone una vida que no necesita oponerse a nada para encontrar sentido y valor, por lo que pensar *la* inmanencia significa que nada puede ser comprendido al margen de la vida que involucra, de las fuerzas que lo inspiran (Barroso Ramos, 2008). Y en esto vemos aparecer otro elemento insustituible: la intensidad, la cual en Deleuze resulta ser “el primer momento objetivo de las singularidades pre-individuales y no-orgánicas en la inmanencia.... En la inmanencia se desarrolla todo en intensidad, todo está en movimiento”¹⁶ (Ibíd.: 15).

14 No olvidamos el riesgo que conlleva la biografización del castigo, y todo aquello a lo que puede conducirnos, queriéndolo o no, como por ejemplo la categoría de peligrosidad, pero consideramos que dentro de los engranajes del sistema penal, necesitamos más de los elementos que informen sobre el derrotero de las personas, y no menos. De ahí que Christie insista, respecto de los *manuales* para las condenas, en que “este sistema de adopción de decisiones tiene la consecuencia obvia de que crea distancia con la persona a ser condenada. Cuando se eliminan los atributos sociales, se crea un sistema aparentemente “objetivo” e impersonal. El daño es la unidad monetaria..., un daño cuyo precio es el dolor. Se trata de un sistema en total acuerdo con los criterios burocráticos normales y al mismo tiempo extraordinariamente apropiado para quienes detentan el poder” (1993: 145).

15 Toda la obra de Deleuze está atravesada por el abordaje de la inmanencia, de hecho, las últimas líneas que escribió se referían a esto, *La inmanencia: una vida....* Al respecto, aconsejamos el formidable artículo de G. Agamben (2007), *La inmanencia absoluta*. Según el filósofo italiano, hay una frontera que, en la filosofía moderna, divide a una corriente de la inmanencia, entre quienes se hayan Spinoza, Nietzsche, el mismo Deleuze y Foucault, y otro flujo de linaje trascendente compuesto por Kant, Husserl, Lévinas y Derrida. Heidegger navegaría entre ambos polos.

16 Es una constante en Deleuze hacer coincidir a la inmanencia con figuras de lo no formado: Cuerpo sin

Este flujo germinal intensivo (Deleuze y Guattari, 1995: 169) es la potencia que corre por debajo de las efectuaciones de los sucesos, y que atraviesa todo el plano de inmanencia sin poder ser atribuido a sujetos individuales, debido a que existe —este flujo— justamente antes de que estos aparezcan (Deleuze y Guattari, 1988: 9-29): “Las singularidades o los acontecimientos constitutivos de *una* vida coexisten con los accidentes de *la* vida correspondiente, pero no se agrupan ni se dividen de la misma manera. Se comunican entre sí de una manera completamente distinta a los individuos. Incluso parece que una vida singular puede prescindir de toda individualidad o de cualquier otra concomitancia que la individualice. Por ejemplo, los bebés son todos parecidos y no tienen apenas individualidad; pero poseen singularidades: una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos” (Deleuze, 2007: 349-50). Hacia el final del trabajo retomaremos esta cuestión, para intentar sostener que resulta absurda la pregunta recurrente de si el abolicionismo es posible, o aún peor, la afirmación de que el abolicionismo no es posible, y enfatizar que el abolicionismo es *un* posible ínsito en cada acontecimiento alcanzado: virtualidades que flotan, que no carecen de realidad aunque a menudo no se materialicen o no se transformen en estados de cosas; sin embargo, ahora debemos hacer el esfuerzo de ligar este concepto de inmanencia con el tipo de justicia que N. Christie pregona.

Bastaría hacer un par de citas para comenzar a confeccionar esta boda entre dos reinos: el filosófico y el criminológico. “Pero no se trata de juzgar la vida en nombre de una instancia superior que sería el bien, lo verdadero; se trata, por el contrario, de evaluar al ser, la acción, la pasión, el valor, cualesquiera que sean, en función de la vida que implican. El afecto como evaluación inmanente en lugar del juicio como valor trascendente: «yo amo o yo detesto» en lugar de «yo juzgo». Nietzsche, que sustituía el juicio por el afecto, prevenía a sus lectores: más allá del bien y del mal no significa al menos «más allá de lo bueno y de lo malo». Lo malo es la vida agotada, degenerada, que es mucho más terrible, capaz de propagarse. Pero lo bueno es la vida naciente, ascendente, aquella que sabe transformarse, metamorfosearse según las fuerzas que encuentra, y que compone con ellas una potencia cada vez más grande, aumentando cada vez más la potencia de vivir y abriendo siempre nuevas «posibilidades»... Pero existe lo bueno y existe lo malo, es decir, lo noble y lo vil. Según los físicos, la energía noble es aquella capaz de transformarse, mientras que la vil ya no puede. De los dos lados hay voluntad de potencia, pero ésta no es más que un querer-dominar en el devenir agotado de la vida, mientras que aquélla es un querer-artista o «virtud que da», creación de nuevas posibilidades, en el devenir en surgimiento. ... Pero lo bueno tiene sólo un nombre, «generosidad»...” (Deleuze, 1987: 190-1; Deleuze y Guattari, 2005: 76). Esto no es más que una exposición filosófica de lo que en otro ámbito supuso postular los interrogantes que componen *Los conflictos como pertenencia* (1992). Ya en los setentas Christie advertía con sutileza la existencia de dos usos diversos de la criminología, y desde luego se pronunciaba tajante al respecto: la criminología real o de Estado no ha hecho más que profundizar el proceso de expropiación de los conflictos a las personas que han

Órganos, desterritorialización absoluta, vida no-orgánica, espacio liso, etc.

intervenido en ellos, y es ahí donde señala su mayor peligro. Aludiendo al hoy conocido ejemplo de Tanzania, en la provincia de Arusha, el criminólogo noruego deja entrever un hecho inquietante: “Era un acontecimiento feliz, se escuchaban charlas, se hacían bromas, se veían sonrisas, la atención era entusiasta, no había que perderse ni una sola frase. *Era un circo, era un drama. Era un juicio*”¹⁷ (1992: 160). Allí, donde se observa poca distancia social entre los habitantes de un pueblo pequeño, donde prácticamente no existe anonimato, allí las partes son imprescindibles, porque resultan ser los verdaderos protagonistas; pero esto último no impide que parientes, amigos o el público asistente puedan participar en el encuentro. Lo verdaderamente relevante aquí es que el conflicto deviene un acontecimiento; en definitiva, es un proceso de construcción y no un mero acto emplazado dentro del tiempo. La burocratización, *la jaula de hierro*, ha invertido en nuestras sociedades ese acontecimiento, lo transformó en un *no-acontecimiento*, en una actividad rutinaria y tediosa en la que sólo participan los actores versados que dominan el lenguaje y el espacio: los ladrones profesionales de los elementos simbólico y material, los especialistas, los *guardianes de la hipocresía colectiva* (Bourdieu, 1991), los abogados. Habría que tomar muy en serio el orden que Christie le da a las palabras en el cierre de la cita anterior, pues su inversión resulta agobiante: bajo las condiciones actuales, con una angustiada división del trabajo –y la exclusión del mismo de grandes franjas de la población– en la que aceptamos vivir, las personas sólo se nos aparecen como figuras fragmentadas a las que no logramos divisar bien; o sólo son vecinos, o sólo son compañeros de trabajo, o de estudio, etc. Esto trae aparejado en el ámbito penal que el conflicto ya no sea entre las partes, sino entre una de ellas y el Estado; aquí, a diferencia de aquella comunidad con alto grado de cercanía, no hay un proceso sino un acto gestionado por fuera de sus protagonistas; aquí existe primero *un juicio*, luego *un drama*. Finalmente, *un circo*.

Lo dicho, a diferencia de lo que a menudo suele interpretarse, no está queriendo enfatizar, al menos principalmente, un cambio de época: sostener que Christie brega por una vuelta a sociedades con escasa división del trabajo, cercanas a las que Durkheim (2004) caracterizaba como articuladas en torno a una solidaridad de tipo mecánica, ya no entretiene ni al mocerío criminológico (Christie, 2001: 108, 166). Lo que está dejando en claro es algo más decisivo: existe una justicia horizontal, sustentada en el acontecimiento, en contraposición a otra vertical que reclama la primacía de reglas abstractas que prescindan de la densidad existencial de los sucesos. Dicho más decididamente, la única justicia que le preocupa a Christie es aquella que logre acabar con el juicio trascendente; evidenciando que lo que se vuelve un problema medular es *el dolor de los límites* que instituye el sistema penal respecto a la multiplicidad de componentes de la vida colectiva (2001: 99; 1993, 2004).

Prueba de esto es el maravilloso capítulo décimo de *Los límites del dolor* (2001), donde ofrece una imagen escandinava acerca de un tipo de evaluación inmanente, que por eso mismo no puede hacerse desde fuera del fenómeno que se esté abordando: “En noruego tenemos la palabra *bygdeoriginal*, cuya traducción

17 Las cursivas son nuestras.

podría ser *el singular personaje local*” (Ibíd.: 99). Aquí Christie muestra su radical anti-positivismo, oponiéndose punto por punto al adagio *saber para preveer, preveer para poder*. Saber más no nos vuelva mejores predictores, sino más comprometidos, principalmente en el ejercicio del poder punitivo: “La imposición intencional del dolor es más fácil cuanto más lejos se está del receptor” (Ibíd.: 102).

Y retomando el problema *del dolor de los límites*, ¿qué decir acerca de los dos tipos de justicia ofrecidos en *Una sensata cantidad de delitos* (2004)? Si Deleuze (1996: 176) ubica en un mismo sendero a Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka y Artaud, en tanto combatientes de la tradición judeocristiana de la deuda infinita, nosotros no podemos menos que acercarnos a Christie a esa asamblea.

Sólo las normas jurídicas están íntegramente creadas con anterioridad al encuentro de las personas. El resto de las pautas sociales —usos, costumbres, creencias— son maleables, al menos en términos de significación, pudiendo reinterpretarse dentro del marco de las interacciones: “Llamémoslo [a esto] justicia horizontal, creada por personas considerablemente iguales en virtud de su cercanía. Por supuesto, no completamente iguales. Algunos tienen mejores ropas que otros, algunos vienen de mejores familias, algunos son más inteligentes. Pero comparado con lo que ahora viene, son iguales, y sus decisiones están basadas en que ellos son parte del proceso” (Christie, 2004: 113) ¿Cuáles son sus características? Las decisiones son tomadas teniendo en cuenta las necesidades de la comunidad, y no las *del* valor justicia. En segundo lugar, la preeminencia de los hechos no se define, como en el sistema legal, por reglas abstractas y universales: “Lo relevante es lo que los participantes encuentran relevante” (Ibíd.: 114). A su vez, se prioriza la compensación por sobre la retribución; las personas suelen conocerse demasiado, y suelen relacionarse demasiado, por lo que el castigo, como forma de solución, siempre resulta incómodo: “Con una autoridad externa distante, sin ningún otro lugar donde ir, y sin superioridad de poder, la compensación, más que el dolor, se vuelve la respuesta natural” (Ibíd.). Pensemos ahora en otra imagen, en otro punto de partida: tomemos al resentimiento, a la mala conciencia, a la deuda infinita, y proyectémoslos. Moisés, Jesús y Mohammed: tres nombres para la verticalización de la justicia. Surge el altar, y la distancia que lo separa de aquellos que deben obedecerlo: “Con reglas grabadas en roca surge la idea de validez general de las reglas. Los casos iguales deben ser tratados de igual manera y de acuerdo con las reglas. Pero los casos nunca son iguales, si todos los aspectos son considerados. Luego, *no todo puede ser tomado en cuenta* en un sistema de leyes generales. Se vuelve necesario eliminar la mayoría de los factores que rodean los actos para poder crear casos de los que pueda presumirse que son similares o iguales. Este proceso es llamado eliminación de lo *irrelevante*. Pero lo que es irrelevante es cuestión de valores. Para crear igualdad es entonces necesario crear criterios de irrelevancia” (Ibíd.: 115). Christie retoma aquí el corazón de la filosofía nietzscheana: el problema del valor de los valores, sobre lo que volveremos más adelante (1993: 189; Nietzsche, 1986), pero involucrando en ello nada menos que el desempeño del sistema penal. Criminología y filosofía no se confunden, pero se

incrementan mutuamente sin necesidad de inculparse, de delimitarse: criminología menor. Aquí las intensidades son más importantes que las identidades: ya no sabemos bien si Nietzsche se allegó a la criminología, o Christie entró en la filosofía, o lo que es más exacto para nosotros: quizá juntos construyeron un plano nuevo, un plano de inmanencia donde poco importa las disciplinas de cada uno, sino las fuerzas pre-subjetivas que hacen avanzar; presenciamos así una boda de dos reinos.

Mathiesen: Prisión al juicio.- Objeter hoy a D. Garland en el ámbito criminológico es, premeditadamente o no, una tentativa de adquirir notoriedad, al menos por carácter transitivo. Se nos crea o no, carecemos de esa pretensión: quizá porque su obra nos parece muy importante, quizá porque la leamos con interés. Pero lo cierto es que consideramos, para nuestros intereses, un poco aventuradas algunas de sus afirmaciones. Fundamentalmente nos inquieta su *buen sentido* cuando se encarama a hablar acerca de la sociología del castigo; pero a todo esto, ¿qué entendemos por *buen sentido*? “El buen sentido se dice de una dirección: es sentido único, expresa la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantenerse en ella. Esta dirección se determina fácilmente como la que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado... El buen sentido se da así la condición bajo la que cumple su función, que es esencialmente prevenir: es evidente que la previsión sería imposible en la otra dirección, si se fuese de lo menos diferenciado a lo más diferenciado...” (Deleuze, 2008: 93)¹⁸. Este buen sentido es la condición de posibilidad del sentido común, tan desacreditado por los científicos sociales, pero que resulta mucho menos tangible y algo más riesgoso que este último. Y donde advertimos el vínculo entre Garland y el buen sentido es en la supuesta preeminencia, que para él es categórica, de la sociología por sobre la filosofía del castigo. Según el criminólogo inglés, esta última tiene un proyecto mal encaminado, prematuro, ya que posee una imagen unidimensional de la punición; es por ello que esta disciplina no está en condiciones de ofrecer al problema del castigo, en tanto institución social compleja, soluciones adecuadas: “Lo que realmente se necesita es una introducción a la filosofía, un preámbulo descriptivo que determine los cimientos sociales del castigo, sus formas modernas características y su significación social. *Sólo sobre esta base es posible desarrollar filosofías apropiadas a los problemas normativos de esta compleja institución.* En pocas palabras, es necesario saber qué es el castigo para determinar qué puede y qué debería ser” (2006: 24)¹⁹. Francamente, no creemos que sólo a partir de un sólido anclaje sociológico pueda realizarse una incisiva aproximación a las justificaciones de la pena; la filosofía nunca ha esperado a otras disciplinas para decir lo que necesitaba. La filosofía en general, y la del castigo en particular, tienen otras direcciones que las sugeridas por Garland, y eso Mathiesen lo tiene bien claro.

18 Tomando en cuenta lo expresado, “los caracteres sistemáticos del buen sentido son pues: la afirmación de una sola dirección; la determinación de esta dirección como yendo de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de lo singular a lo regular, de lo notable a lo ordinario; la orientación de la flecha del tiempo, del pasado al futuro, según esta determinación; el papel director del presente en esta orientación; la función de previsión que de este modo se hace posible; el tipo de distribución sedentaria en la que se reúnen prácticamente todos los caracteres precedentes” (Ibíd.).

19 Las cursivas son nuestras

Esto no significa sostener que T. Mathiesen debe ser ubicado en el nivel teórico o normativo del análisis del castigo, sino que, lograda cierta sagacidad de análisis, las divisiones carecen de sentido. Si aceptamos que el castigo como objeto de estudio tiene tres niveles, el filosófico, el penológico y el sociológico, que de hecho lo aceptamos, no es para generar ámbitos fragmentados que reclamen para sí el reinado de diferentes aleccionados, sino para afirmar que por debajo de esa brillante distinción pedagógica hecha por Garland existen lazos subterráneos, e incluso clandestinos, que superan la postura anteriormente mencionada del sociólogo inglés, y Mathiesen es, quizá, el ejemplo por antonomasia de ello: criminólogo menor es también el que prescinde de pasaportes, el que se lanza a conectar todos los planos, que más allá de las convenciones e identidades construidas, sigue siendo un solo plano; en este caso, el plano del castigo.

Hagamos entonces de los tres niveles de análisis del castigo, un solo plano de composición: Mathiesen filósofo, Mathiesen penólogo, Mathiesen sociólogo.

El problema teórico o normativo de la pena, esto es, el de la filosofía del castigo, tiene, además de la burocrática labor de encontrar legitimidad a la punición estatal, la radical meta de evidenciar sus insuficiencias: sólo después de comprender esto es que podemos dimensionar la crucial pregunta que sobrevuela la obra de Mathiesen acerca de si es defendible la cárcel.

La defensa social, en tanto esquema discursivo que sostiene a la prisión como método prioritario de la política criminal, se ubica como una respuesta “relativa” frente al problema del crimen. Debería servir dicho castigo, en cierta medida, o para la prevención individual, o para la prevención general. Esto, al menos genéricamente, es refutable por medio de investigaciones y datos empíricos. Pero antes y después de este utilitarismo asoma la Justicia apuntalando al encierro. La ley del Talión junto con el principio de culpabilidad son más antiguas que la defensa social, pero a su vez, más novedosas. La Justicia, como teoría “absoluta”, tiene tres edades: el pensamiento penal del Iluminismo, el neoclasicismo de la década de 1970 (Christie, 2001), y la reformulación de los ochentas. Tomaremos esta última: “La esencia de las propuestas es la noción de *castigo como merecido o justos merecedores*.... Aquí la proporcionalidad y la equivalencia se convierten en conceptos importantes. Por proporcionalidad se entiende que la escala de castigo debe estar determinada guardando proporción con la gravedad del delito. Equivalencia implica que castigos igualmente graves deben ser utilizados para tipos de delito equivalentes, y se puede decir que es consecuencia de la noción de proporcionalidad” (Mathiesen, 2003: 182). Estos componentes valen *en sí mismos*, esto es, no necesitan de ningún resultado posterior para considerárselos efectivos u objetables. Vistas así las cosas, el problema evidentemente es otro²⁰: el dolor del delito y el dolor del castigo no son entidades comparables. “Como ya lo mencionamos, el valor de castigo de un delito se determina según la objetabilidad o gravedad del delito. La objetabilidad del delito... se

20 Aunque no lo consideremos uno de los tópicos más relevantes del aporte de Mathiesen, sugerimos la lectura de la combinación que existe, para el criminólogo noruego, entre la Justicia y la defensa social (184-9).

relaciona principalmente con la culpabilidad del delincuente, y la gravedad... está relacionada con el daño o el peligro que el acto haya causado” (Ibíd.: 192-3)²¹. Aquí está el primero de los embates respecto de la Justicia: no hay fungibilidad posible entre aquello que se ha sufrido, y aquello que se pretende hacer sufrir (Deleuze y Guattari, 1995), lo cual se agrava si comenzamos a indagar sobre aquello que Mathiesen, tomando como referencia al trabajo pionero de G. Sykes, denomina “padecimientos del encarcelamiento”, a saber: la privación de la libertad, de bienes y servicios convencionales, de relaciones sexuales apropiadas, de la autonomía del individuo, de seguridad en un sentido amplio, y por último, el modo formal e informal como los administradores del castigo otorgan beneficios y sanciones. Todo esto, dicho coloquialmente, pierde la densidad y complejidad que estando dentro de las prisiones posee; de cualquier modo, nos resulta importante al menos apuntarlos.

Pero donde sí quisiéramos ahondar es en el segundo y más devastador golpe que nuestro autor le asesta a la Justicia en su porfía de usar el tiempo como pena, y la pena como tiempo; o en otras palabras, pensar “el contenido” de aquellos sufrimientos y la imposibilidad de que sean utilizados como compensación de otros sufrimientos: “Ciertamente puede decirse que el delito expone a otros al padecimiento.... Como ya hemos visto, aquellos que acaban en la cárcel por tales actos son expuestos también al padecimiento. Las dos *versiones* del padecimientos son, sin embargo, *entidades no mensurables*” (Mathiesen, 2003: 218). Aquello que esta en el corazón de esta cuestión es el problema ya planteado por H. Bergson acerca del tiempo, su duración, su perspectiva, su intensidad: encontramos así el *bergsonismo* de Mathiesen, que consiste en arremeter contra la posibilidad de tomar al tiempo como entidad objetiva, y de la misma manera, como una escala de proporción. Ejemplo de lo primero sería que diez años de dolor son exactamente lo mismo para todas las personas, y del segundo, que diez años de dolor es el doble que cinco. La improcedencia de este esquema reside en que el tiempo, a diferencia de lo que suponen los legisladores y los jueces, no es una entidad sustraída al sentido y la valoración de cada quien, lo que equivale a decir que para conocer esos mismos legisladores los efectos de las penas de tiempo que proponen, y los jueces las que aplican, deberían principalmente saber qué se siente cuando se padece tal tiempo de encierro; pero no sólo eso, ya que deberían apreciar a cada condena en su intensidad, lo cual resulta imposible puesto que la intensidad de un estado psíquico es algo indefinible e incommensurable en magnitudes matemáticas. Vivir los castigos, efectivamente, significa

21 Pero a su vez, todo esto tiene un claro elemento relacional, que supone una comparación entre los distintos tipos de delitos para definir la gravedad de los mismos: la gravedad de un delito, que es la base para determinar el valor de castigo, es determinada por lo que el delito merece en términos de castigo, es decir, por el valor castigo. Este argumento circular posee el gran riesgo de poder llevar a un reclamo de menor castigo, así como a uno de mayor punición, ya que la gravedad del delito y la severidad del castigo son simbióticas: dependen la una de la otra. En una palabra: de la intimidad de una conciencia no puede haber conocimiento exterior, sino sólo interior, o sea intuición. La ilusión del determinismo consiste: primero, en disolver la duración real, que es indivisible, en divisiones artificiales, llamadas estados de conciencia; segundo, en considerar que la intensidad de esos estados recortados ya artificialmente en el flujo de la conciencia, es una intensidad matemática, una magnitud mensurable (García Morente, 1944 :95)

vivirlos en su duración real, no en el diseño universal de la duración que llamamos tiempo matemático. Existiría, al menos, tres formas de percibir el tiempo, y de construirlo: el tiempo natural o cotidiano de las personas, con falta de previsibilidad y permanente fluctuación; el tiempo objetivo del derecho, que “dada su vocación de trascendencia, ... intenta liberarse de la duda, de la transitoriedad” (Messuti, 2008: 50); y por último, el tiempo subjetivo, el de la conciencia. Con la aplicación de una pena, estos tres criterios se ensamblan abigarradamente, ya que a partir de la ley penal se anticipa una repuesta en caso de cometer y ser condenado por determinado delito, pero a su vez, también esa pena se temporaliza objetivamente en la vida de ese sujeto, y por último, el modo en que cada sujeto experimenta su pena es categóricamente insondable, por eso es que cada uno vive su propia pena. Todo esto frente a un tiempo inmovilizado, que sólo puede servir como expectativa: “Él presente de la pena es sólo un pasaje de lo que se espera a lo que se recuerda” (Ibíd.: 54).

Para enfrentar a la Justicia no debemos aspirar a hacerlo con ideas justas, sino *justo* con ideas, ya que las ideas justas son producto de las valoraciones dominantes que impiden, por su naturaleza, doblegar el *statu quo*²². “Así como la magnitud, fuera de uno, nunca tiene intensidad, la intensidad, dentro de uno, nunca tiene magnitud” (H. Bergson en Messuti, 2008: 52): esto tiene una doble lectura, igualmente válida: como el *abolicionismo* de Bergson, o como el *bergsonismo* de Mathiesen, y son ambas las que consideramos necesarias hacer.

Filosofía del castigo²³, pero también penología. Mathiesen es un estupendo penólogo, en tanto ataca la práctica concreta del ejercicio estatal punitivo. La gran diferencia entre la penología y la sociología del castigo es que la primera no sale de la prisión para efectuar su tarea, en cambio la segunda precisa sobrevolar las distintas concreciones en las que cualquier fulguración punitiva brote debido a las condiciones de posibilidad que un tipo determinado de sociedad le ofrezca. Insistimos en que nuestro autor hace un mismo plano de las tres perspectivas: pensemos ahora en el adentro de la cárcel, y en las prácticas que entraña.

Una primera observación aseveraría que existe un componente de negación que atraviesa a todo el sistema penal, por el cual se invisibiliza la frustración del

22 Así las cosas, Deleuze afirma: “Hay una hermosa fórmula de Godard: no una imagen justa, sino justamente una imagen. También los filósofos deberían decir y hacer lo mismo: no ideas justas, sino justamente ideas. Porque las ideas justas son siempre ideas que se ajustan a las significaciones dominantes o a las consignas establecidas, son ideas que sirven para verificar tal o cual cosa, incluso aunque se trate de algo futuro, incluso aunque se trate del porvenir de la revolución. Mientras que “justamente ideas” implica un devenir presente, un tartamudeo de las ideas que no puede expresarse sino a modo de preguntas que cierran el paso a toda respuesta. O bien mostrar algo simple, pero que quiebra todas las demostraciones” (1999: 63-4).

23 Quizá la tarea que por pleno derecho tienen los filósofos del castigo es crear nuevos modos de percepción; es tener un estilo frente al problema del castigo: “La filosofía –del castigo– no es comunicativa, ni tampoco contemplativa o reflexiva: es creadora, incluso revolucionaria por naturaleza, ya que no cesa de crear conceptos nuevos. La única condición es que satisfagan una necesidad y que presenten cierta extrañeza, cosa que sólo sucede cuando responden a problemas verdaderos. El concepto es lo que impide que el pensamiento sea simplemente una opinión, un parecer, una discusión, una habladuría” (Deleuze, 1999: 217).

mismo²⁴: “En el ámbito público más estricto o circuito interno (policías, tribunales y demás) existe también un importante no reconocimiento del fracaso.... Son muchos los que lo saben dentro de la policía, los tribunales y las autoridades fiscales. Pero triunfa la apariencia: los participantes aparentan que la cárcel es un éxito, si bien, de hecho, no lo es, y ellos lo saben a medias” (Mathiesen, 2003: 227). Todo esto nos conduce a la célebre pregunta lenineana de *¿qué hacer?* Y ante tal estado de cosas, la respuesta, para nada irreflexiva, podría ser la de reducir la importancia de la cárcel en nuestra comunidad, y eventualmente procurar abolirla. Pero lo que sí es alocado es pretender ponerlo, así, sin más, en práctica. Hay que atacar la ideología que sustenta a dicha institución, la ideología de la cárcel, debilitando la certeza respecto de la necesidad de su existencia: crear, o al menos intentarlo, un nuevo marco de referencia, de percepción, y es aquí donde la filosofía del castigo y la penología se aparean; es aquí donde, en contraposición a lo que plantea Garland, no debemos aguardar *the most exquisite* sociología del castigo para generar disrupciones.

De los variados esquemas que ofrece Mathiesen penólogo, rescataremos sólo uno, que consideramos muy importante. Es el de las reformas negativas y positivas respecto al modo de gestión de *lo cotidiano* penitenciario, y Foucault describe excelsamente esta propuesta: “si se tratase simplemente de cambiar la conciencia de la gente bastaría con publicar periódicos y libros, seducir un productor de radio o de televisión. Queremos cambiar la institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad. Queremos cambiar esta ideología vivida a través de la espesa capa institucional en la que se ha investido, cristalizado, reproducido. (...) La acción revolucionaria se define... como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución” (Foucault, 1992: 42). Entonces aquí no debemos entender reforma como reformismo sino como un torrente que no aguarde grandes acontecimientos para promoverse, como *abolicionismo molecular*. Se trata de atacar a la cárcel como una forma verdadera de gestión política de ciertos conflictos, y no por sus contenidos falsos. Las transformaciones de las prisiones no alteran sus características estructurales y sustanciales. Lo que debemos tener en cuenta es, como algún maestro ha señalado, que adentro de la prisión no es aplicable el adagio *cuan-to peor, mejor*: hay que trabajar sobre el modo de degradación con el que la prisión opera. Y por ello es que debemos oponernos a las reformas positivas, esto es, a las que aseguran y reproducen la situación actual del encarcelamiento. Lo “positivo” es caracterizado como el mantenimiento de la situación “estable” de la prisión. Las reformas negativas suponen la interrupción de la ignominia que la cárcel garantiza: “Por cierto, no se debe subestimar la importancia de mejorar las condiciones de vida de los prisioneros (tanto como sea posible en la estructura de la cárcel). El carácter funesto de la cárcel hace que toda otra política resulte cínica” (Mathiesen, 1989: 117-8). Lamentarse de que las cárceles son indecentes, eméticas, deplorables, es lamentarse de los contenidos falsos: la prisión podría ser otra cosa si se la administrara de otra

24 Este componente, según Mathiesen, es reforzado, además, por los medios de comunicación y aquellos profesionales que se vinculan con el sistema penal.

manera. Ir contra la cárcel en tanto forma verdadera es afirmar que los cambios serán siempre de grados, pero nunca de naturaleza; en estos términos, la cárcel *jamás podrá ser otra cosa* sin aceptar por eso que las mejoras en las condiciones penitenciarias son deseables. El esfuerzo debe consistir en formular la tarea “siempre en la misma dirección y sobre la base de la misma filosofía –un claro y firme no al sistema carcelario” (Ibíd.). Pero, ¿por qué estas modificaciones? “Existen también buenas razones abolicionistas para enfatizar reformas de este tipo. En primer lugar, aún las peores condiciones carcelarias no nos acercan a la abolición de las cárceles; los estados están dispuestos a tolerar las condiciones más terroríficas sin acercarse a la abolición. En segundo lugar, el mejoramiento de las condiciones de vida en cárceles – la prohibición del aislamiento, mayores posibilidades de recreación. . . , permiten al mismo tiempo la exaltación de lo inhumano, lo cruel y lo ineficiente del sistema” (Ibíd.). La penología, en Mathiesen, tiene esta vocación: aniquilar la cárcel fragmentaria y sigilosamente; salir de la cárcel por la cárcel, inutilizando aquello que la sostiene: el sistema de la crueldad.

Nos resta destacar a Mathiesen en tanto sociólogo del castigo, esto es, como aquel que se desenvuelve a partir del “*corpus* que explora las relaciones entre el castigo y la sociedad. [Siendo] su intención entender al castigo como fenómeno social y, en consecuencia, establecer su papel en la vida social” (Garland, 2006: 25). Aunque a veces se haga el esfuerzo por ubicarlo cautivamente dentro de un enfoque marxista (De Folter, 1989), a nosotros esto nos parece, de mínima, incorrecto. Y es porque los pilares durkheimianos, foucaultianos y eliasianos no le son para nada ajenos²⁵. Especialmente este último, sobre el que ha trabajado muy concienzudamente.

Una de las explicaciones que encuentra para que la cárcel, a pesar de no ser defendible bajo ninguna de las teorías que intenta justificarla, siga existiendo parte de la importancia de las mentalidades y sensibilidades en las que ésta se apoya: “En un sentido muy general, puede decirse que tenemos cárceles a pesar del fracaso de éstas, precisamente porque en nuestra sociedad existe una persistente y omnipresente *ideología de la cárcel*. Existe una ideología de la cárcel por la cual la prisión como institución cobra significación y legitimidad. La ideología de la cárcel entraña dos componentes principales: uno de apoyo y otro de negación” (Mathiesen, 2003: 223).

En donde Mathiesen se distancia de los criterios más convencionales de los enfoques sociológicos del castigo, es en su decidida intención por intervenir y modificar la realidad del mismo. El mismo Garland afirma que la meta prioritaria de la sociología del castigo es explorar la manera en que “determinadas sociedades adoptan particulares modos de punición, e investigar las condiciones que producen ciertas formas de sanción” (Tedesco, 2004: 237), sin preocuparse por generar modificaciones a los mismos. Sólo por esto, tal vez podríamos situar al criminólogo noruego más próximo a Marx que a otros teóricos²⁶, principalmente en su esfuerzo por la *praxis*, por una filosofía y una penología de la *praxis*, que lo transforman en un au-

25 Está claro que para esta tipología respetamos los argumentos de Garland (2006).

26 No debemos olvidar que Durkheim en su seminario *La educación moral* (1997), toma un camino similar: paso de la descripción a la prescripción de la cuestión correctiva.

téntico sociólogo del castigo, razón por la cual, probablemente coincidiría con esta paráfrasis: *los criminólogos no han hecho más que interpretar el mundo* [del delito, del castigo]; *de lo que se trata es de transformarlo*.

Ahora bien, quisiéramos detenernos especialmente en los aportes que nuestro autor hace respecto de la prevención especial, en particular la inhabilitación —o incapacitación—: y esto se explica más por las conclusiones que Mathiesen nos ofrece, que por el desarrollo del tema, ya que en relación a esto último todos los criminólogos críticos dicen cosas más o menos similares.

Esquemáticamente, definimos a la *incapacitación colectiva*, como una técnica mediante la cual grupos enteros de personas “—por ejemplo, aquellas que han sido condenadas dos o tres veces a prisión anteriormente— deben ser dejadas entre rejas durante largos períodos de tiempo o para siempre. Su lema es el *Three strikes and you’re out*” (2005: 12). Junto a esta, existe la *incapacitación selectiva*, que busca enfocarse en individuos particulares que posean mayor riesgo de reincidir e intentar, por esto mismo, predecir sus comportamientos para lograr enclaustrarlo antes de que lleve adelante algún hecho delictuoso.

Hay al respecto, según Mathiesen, *dos cuestiones básicas*: la de la precisión y la de los principios. Respecto de la primera, el meollo del problema sería saber cuál es el grado de fidelidad que poseen las predicciones sobre las personas a las que se realiza. Y esto decanta en dos ramales: la de los *falsos negativos*, esto es, la de aquellos sobre los que se ha presagiado que no volverían a delinquir, y en efecto, lo hicieron: “la predicción es negativa, en el sentido de que se declara que el delincuente *no* reincidirá, pero la predicción es falsa porque se produce la reincidencia” (2003: 147). Y la segunda dificultad nace de los denominados *falsos positivos*: aquí hay personas que tienen muy pocas posibilidades de cometer un nuevo delito, y sin embargo se las encierra por un largo período de tiempo. La predicción es *positiva*, en el sentido de que sostiene que la persona reincidirá, pero *falsa* porque, de hecho, la reincidencia no acontece.

El enroque que urde Mathiesen con la cuestión de la precisión, es la de los principios: “El problema es el siguiente: ¿con qué base, en términos de principios, se condena a cárcel por actos que, de otra manera, sin la condena, pueden suceder o sucederán en el futuro? La prevención de actos futuros aquí no es un objetivo formulado más o menos vagamente, *sino el fundamento o la razón* explícita para la condena particular ¿Sobre qué base se sustenta una condena por actos futuros?” (2003: 148). La respuesta es que, inobjetablemente, no es la base o el sustento de los principios de legalidad e inocencia que poseen una gran importancia en el ámbito penal y procesal penal. Tomar en cuenta, de manera amplia, sucesos que de hecho no han ocurrido para diseñar con eso la condena es genéricamente una vulneración de aquel que estructuralmente es el más vulnerable, y concretamente, el más vulnerable: el procesado. Y ofrece más discrecionalidad a aquel que por naturaleza es el más poderoso: el Estado. Esto evidencia que la verdadera tarea que lleva adelante Mathiesen en tanto sociólogo del castigo, es debilitar el lugar que posee el Estado en

la construcción de significados tanto de las situaciones problemáticas como de sus resoluciones: para ello, es imprescindible crear un *espacio público alternativo*. Aquí lo importante, más allá de la caracterización que el criminólogo noruego realiza²⁷, es el ánimo que inunda la propuesta, y la propuesta que sobrevuela en el ánimo, huyendo de los extremos de cualquier acción política adocenada, que “requiere que nuestras emociones hacia el género humano fluctúen entre la piedad y el desprecio, si es que alguna aduana es capaz de diferenciarlas” (Ferrer, XIV).

El espacio público alternativo es aquello posible, que aunque no se haya efectuado, tampoco carece de realidad: es el pueblo que nos falta, en todo caso, pero que puja en quienes “intentan generar... una cultura en la cual la argumentación, la crítica bien fundada y el pensamiento basado en principios..., logre competir de alguna manera con el espacio público superficial de los medios de comunicación” (2003: 306).

En términos prosaicos, este espacio aparece al compartir enfoques críticos asumiendo la enorme alegría de no sentirnos solos en ello: este ofrecimiento parece “no dirigirse a un pueblo supuesto, ya ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo. En el momento en que el amo, el colonizador proclaman «nunca hubo pueblo aquí», el pueblo que falta es un devenir, se inventa. En los suburbios y los campos de concentración. O bien en los ghettos. Con nuevas condiciones de lucha a las que un arte necesariamente político debe contribuir. ... pero también porque el pueblo falta, el autor está en situación de producir enunciados ya colectivos, que son como los gérmenes del pueblo que vendrá y cuyo alcance político es inmediato e inevitable. Por más que el autor esté al margen o apartado de su comunidad más o menos analfabeta, esta condición lo capacita tanto más para expresar fuerzas potenciales y, en su misma soledad, para ser un auténtico agente colectivo, un fermento colectivo, un catalizador” (Deleuze, 1987: 288-93).

Y en este proceso de pensamiento, creación y resistencia, Mathiesen, como todo criminólogo menor, resulta más provocador y entusiasta no por las inquietudes que despeja sino por los caminos que abre: “Repito que esta es sólo una línea de pensamiento. Obviamente, existen otras. Ninguno de los caminos es suficientemente ancho y llano a la hora de recorrerlo” (Mathiesen, 2003: 309).

Interrupción y virtualidad.- El título de este artículo, *Abolicionismo molecular: un posible...*, tiene una clara intención. Por un lado, los dos puntos poseen, al menos en los tratados acerca de la puntuación, el significado de una pausa, producto de la mayor intensidad respecto al punto y coma, y de una menor fuerza en torno al punto: “los dos puntos son como el semáforo verde en el tráfico del lenguaje” (Agamben, 2007: 486). Por otro, los puntos suspensivos con los que concluye son una paradoja, puesto que nunca pretenden concluir algo: con tres puntos no se cierra, no se acaba absolutamente nada. El abolicionismo como proceso, como acontecimiento, es siempre *un posible*, ya que “lo posible, es crear lo posible. Pasamos

27 Los tres elementos que para Mathiesen definen un espacio público alternativo son: liberación del influjo de los medios masivos comunicación, revalorización de los movimientos populares o de base y compromiso de los intelectuales con el proyecto (2003: 304-6).

aquí a otro régimen de posibilidad, que nada tiene que ver con la disponibilidad actual de un proyecto por realizar, o con la aceptación vulgar de la palabra utopía (la imagen de una nueva situación que se pretende sustituir brutalmente en lo actual, esperando reunir lo real a partir de lo imaginario: operación sobre lo real, más bien que de lo real mismo). Lo posible llega por el acontecimiento y no a la inversa; el acontecimiento político por excelencia —la revolución— no es la realización de un posible, sino la apertura de un posible” (Zourabichvili, 2002: 138). El abolicionismo molecular no es el —nuevo- arraigo a una —nueva- postura, o la batalla por la consolidación de una escuela: es la inauguración de *un posible*, que en el presente hace irrumpir dinámicamente lo nuevo. Incluso nada tiene que ver con la efectuación de planes o alternativas, sino que está gravitando en el momento donde esos planes o alternativas florecen. De allí que pueda considerarse absurdo decir que alguien *es* abolicionista, porque de hecho nadie puede serlo previamente a la situación que le de condiciones para devenir abolicionista: *ser* esto o aquello está reservado para las religiones, para los partidos políticos, para el Estado, para todos aquellos que creen en tribunales y excomuniones, pero no para quienes procuren desafiar a esos poderes estables de la tierra. Incluso nadie llega a ser abolicionista bajo ninguna circunstancia concretamente, si entendemos el abolicionismo como un acontecimiento que no *es* lo que sucede, sino que *está* en lo que sucede: quizá lo más correcto sería hablar de un *devenir-abolicionista*, que siempre está asociado a una nueva forma de percibir los eventos. Hulsman, Christie y Mathiesen han tomado afectos, ideas y conceptos de aquí y acullá para devenir abolicionistas, para lograr esas evoluciones *aparelladas* que garantiza todo devenir, y esto porque a medida que alguien deviene, aquello en lo que deviene cambia tanto como él. El abolicionismo es una dimensión que flota en cada ocasión, no tanto desconocida como sí irreconocible, y esto último por la imagen tan enrolada en los circuitos del sistema penal que poseemos: ahora entendemos mejor por qué resulta desatinada la afirmación de que el abolicionismo es inviable. El abolicionismo no es ni el futuro ni el pasado de ninguna época: es una construcción siempre frágil que sólo nosotros situadamente estamos en condiciones de perpetrar.

Acierta F. Zourabichvili cuando sostiene que “realizar un proyecto no aporta nada nuevo en el mundo, puesto que no hay diferencia conceptual entre lo posible como proyecto y su realización: simplemente el salto a la existencia.... Hay una diferencia de estatus entre lo posible que se realiza y lo posible que se crea. El acontecimiento no abre un nuevo campo de lo realizable, y el *campo de posibles* no se confunde con la delimitación de lo realizable en una sociedad dada” (Zourabichvili, 2002: 139). Lo *posible* como tal es crear nuevas posibilidades de vida, o lo que es lo mismo, crear un modo de existencia con criterios singulares de valoración, de afectar y de ser afectado: aquí desaparece el bien y el mal, como ejes trascendentes de evaluación, siendo lo bueno y lo malo para cada quien lo que defina un hecho, una persona, un apego.

Por esto es que el abolicionismo resulta ser siempre una cuestión de ética inmanente, oponiéndose por ello a toda moral trascendente que pretenda alzar valores a partir de los cuales juzgar a todas las personas bajo cualquier circunstancia: “Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es «mejor» que otro. Al contrario, no hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea...; lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida” (Deleuze y Guattari, 2005: 76).

Comenzamos a notar que aquí las distinciones convencionales ya no tienen ninguna posibilidad de maniobra: abolicionismo penal radical o abolicionismo institucional (Pavarini, 1990), abolicionismo extremo o abolicionismo moderado (E. D. Crespo: 117), abolicionismo de la primera generación o abolicionismo de la segunda generación (R. van Swaaningen, 1997). Esto es francamente superfluo. La univocidad del abolicionismo es justamente la que consigue que los nombres propios no existan, o mejor dicho, que sólo se alcancen a través del más agudo proceso de despersonalización: “Lo incompatible no nace sino con los individuos, las personas y los mundos donde se efectúan los acontecimientos, pero no entre los acontecimientos mismos o sus singularidades acósmicas, impersonales y preindividuales. Lo incompatible no se da entre dos acontecimientos, sino entre un acontecimiento y el mundo o el individuo que efectúan otro acontecimiento divergente” (Deleuze, 2008: 184). Y a su vez, esto también nos aclara un poco por que las más desafiantes propuestas a los afilados márgenes del imaginario punitivo no provengan, a menudo, del espectro criminológico, tomado este último como lo hacen los dogmáticos de la materia. Vemos que las contribuciones más atrevidas provienen, precisamente, de la literatura, la filosofía, el cine o incluso la música: estas disciplinas carecen de los límites con los que hace cargar la pesada tradición criminológica; esto es la criminología menor.

Nosotros hablamos de abolicionismo molecular o menor, lo cual significa imperceptible ¿Imperceptible para las personas que lo atraviesan, las que devienen abolicionistas? En absoluto: imperceptible para la máquina sobrecodificadora²⁸, en los términos socio-semióticos en los que vivimos, imperceptible para el lenguaje dominante del castigo, para los binarismos estériles. Para el deseo, para aquello *que quiere en la voluntad* al abolicionismo, no hay nada más tangible: esto es, sencillamente, *la voluntad de poder* abolicionista²⁹. Devenir abolicionista “nunca es imitar, ni hacer

28 Según el glosario de Guattari y Deleuze, “CODIFICACIÓN, SOBRE-CODIFICACIÓN: la noción de código se emplea en una acepción muy amplia; puede concernir tanto a los sistemas semióticos como a los flujos sociales y los flujos materiales: el término de sobrecodificación corresponde a una codificación de segundo grado. (Ejemplo: algunas sociedades agrarias primitivas, que funcionan conforme a su propio sistema de codificación territorializada, se ven sobrecodificadas por una estructura imperial, relativamente desterritorializada, que les impone su hegemonía militar, religiosa, fiscal, etc.)” (Guattari, 2004: 134).

29 Cuando aludimos a *la voluntad de poder abolicionista*, vale la pena tener en cuenta lo siguiente: “Los malentendidos sobre Nietzsche culminan en la potencia. Cada vez que se interpreta la voluntad de poder en el sentido de *querer o buscar el poder* se cae en mediocridades que nada tienen que ver con el

como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse... Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas de dos reinos” (Deleuze y Parnet, 1980: 10; Deleuze y Guattari, 1988: 239 y sig.). Una persona deviene abolicionista cuando ante determinada situación experimenta cierta intolerancia a la manera banal en que se resuelven ciertos hechos desafortunados. Lo que percibe es que el lenguaje con el que estaba acostumbrado a definir un suceso le resulta vergonzoso, y la vergüenza es un gran estimulante para modificar las percepciones: dicho más concretamente, lo imperceptible es lo nuevo que le ocurre bajo el régimen de aquello por lo que se orientaba hasta ese momento. Lo imperceptible es lo nuevo *para lo viejo*.

El abolicionismo molecular huye de cualquier esquematismo, de cualquier partitura, de cualquier imperialismo. Y lo hace a partir de tres cuestiones capitales: primero se pregunta ¿qué puede una situación problemática? En segundo lugar, el valor de los valores en que el castigo estatal se recuesta. Por último, una micropolítica orientada a las minorías, a la emergencia de una criminología menor.

Es conocida la pregunta de Spinoza acerca de *¿qué es lo que puede un cuerpo?* (Spinoza, 1980) Y a ello contestarle que un cuerpo es, precisamente, lo que puede; por eso, de antemano, nadie sabe lo que puede un cuerpo. Y estos mismos cuerpos “no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción” (Deleuze y Parnet, 1980: 74; Deleuze, 1984; Deleuze y Guattari, 1988). Así entendidas las cosas, *la situación problemática* es un cuerpo como cualquier otro, sobre el que no tiene sentido preguntarse su naturaleza -si es buena o es mala, justa o injusta-, sino, como ya lo dijimos, ¿de qué es capaz?, o bien ¿qué es lo que puede? Todo esto transforma en estrictamente spinoziana a la criminología menor, porque se aleja de los sucesos definidos por lo que son, para interesarse respecto de lo que pueden. Está claro que la situación problemática se enfrenta al tipo penal, que se caracteriza por reducir al máximo una multiplicidad de situaciones: delitos contra las personas, contra el honor, contra la libertad individual, etc. Cada una de las normas penales protege distintos bienes jurídicos por lo que son ¿Qué ocurre con esto? Que todo está definido previamente, y no hay modo de alterarlo dentro de la gramática gobernante: “Al llamar «crimen» a un hecho, quedan excluidas, para empezar, todas esas otras maneras de reacción; lo cual significa limitarse al estilo punitivo, y al estilo punitivo del aparato socioestatal, es decir, a un estilo punitivo dominado por el pensamiento jurídico, ejercido con gran distanciamiento de la realidad por una estructura burocrática rígida. Llamar a un hecho «crimen» significa encerrarse desde el principio en esta opción infecunda” (Hulsman y de Celis: 89-90). Tanto Spinoza como el devenir abolicionista saben de la importancia de crear palabras inexactas para llegar decir algo exactamente: “Para mí, no hay crímenes ni delitos,

pensamiento de Nietzsche... El poder, por tanto, no es aquello que la voluntad quiere sino, al contrario, lo que quiere en la voluntad. Y *querer o buscar el poder* no es más que el grado más bajo de la voluntad de poder...” (Deleuze, 2007: 188-9).

sino situaciones problemáticas. Y, fuera de la participación de las personas directamente implicadas en estas situaciones, es imposible que se aborde humanamente su resolución” (Ibíd.: 90).

Y las alianzas aumentan: nada más lejos que juzgar los hechos *desde afuera*, con trascendencia, y en esto toda la criminología menor está mancomunada. Spinoza, Nietzsche, Kafka, Tarde, Hulsman o Christie salen al cruce de todo el sistema del juicio tan imperante en la tradición judeocristiana³⁰: “A primera vista, esto puede parecer paradójico, en efecto. No es así en la práctica de mi vida. Experimento fundamentalmente una reticencia a juzgar, a apreciar una situación, antes de haber tratado de captar un modo de vida en su globalidad e interiormente” (Hulsman y de Celis: 32). Utilizar a *la situación problemática* para huir de la lógica del juicio es una de las tareas del abolicionismo molecular, pudiéndola llevar por fuera de las limitaciones jurídicas y volviendo a sus protagonistas constructores de sentido, y no sus destinatarios: intensidad y espesor, conceptos peligrosos para el derecho, son imprescindibles para toda situación problemática. Y esta última, será definida por aquello a lo que abre a los que la atraviesen, por la posibilidad que posean de afectar y ser afectados quienes intervengan en ella: esto es la inmanencia no digerible para el sistema penal, y por la que clama desde siempre el abolicionismo³¹. Sólo así entendemos la urgencia y el convencimiento acerca de la necesidad de un nuevo marco conceptual: “Sería preciso habituarse a un lenguaje nuevo, apto para expresar una visión no estigmatizadora sobre las personas y sobre las situaciones vividas. Así, hablar de «actos lamentables», de «comportamientos no deseables, de «personas implicadas», de «situaciones-problemas», fomenta ya una mentalidad nueva. Caen las barreras que separaban el suceso y limitaban la posibilidad de respuesta, que impedían, por ejemplo, relacionar, desde el punto de vista de la emoción o el traumatismo experimentados, un robo con fractura con las dificultades en el trabajo o en la relación de la pareja. Liberado de la compartimentación institucional, un lenguaje abierto hace surgir posibilidades de actuar desconocidas hasta ahora” (Hulsman y de Celis, 1984: 85; 1991: 198). La imagen del mundo ofrecida por el sistema penal está principalmente sostenida por las palabras, protocolares y maniqueas: volver a

30 “Rupturista con la tradición judeocristiana, Spinoza dirige la crítica; y tuvo cuatro grandes discípulos que la recuperaron y que la relanzaron, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud. Los cuatro tuvieron que padecer personal, singularmente por culpa del juicio. Experimentaron ese punto en el que la acusación, la deliberación, el veredicto se confunden hasta el infinito. Nietzsche se pasea en calidad de acusado por todas las pensiones amuebladas a las que enfrenta un desafío grandioso, Lawrence vive sumido en la acusación de inmoralidad y de pornografía que repercute sobre su más mínima acuarela, Kafka se muestra «diabólico con total inocencia» para librarse de la «Audiencia en el hotel» donde se juzgan sus noviazgos infinitos ¿Y Artaud–Van Gogh, que padeció más todavía el juicio bajo su forma más dura, el terrible dictamen psiquiátrico?” (Deleuze, 1996: 176).

31 Pensamos entonces que “Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado” (Deleuze y Guattari, 1988: 264).

suscitar en las personas el compromiso por la creación de una nomenclatura abre trochas siempre impredecibles.

Ahora bien, la cultura y sus valores afectan decididamente todo aquello que en general podamos sentirnos tentados a criticar o a respaldar, particularmente en el ámbito del castigo. Aunque a menudo se insinúe que uno de los grandes flagelos de esta modernidad tardía sea la caída en desgracia de ciertos valores, sabemos bien que el problema fundamental no es el de su presencia o ausencia, sino el de su creación. La producción de valores apunta *al valor* de los valores, a las valoraciones previas que le otorgan valor a determinados valores: “Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente». He aquello esencial: *lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores” (Deleuze, 2000: 8). Una manera de concebir a la cultura, dentro de las categorías señaladas, es como producto y como productora de este tipo de valoraciones: la cultura es un precipicio del que siempre estamos en condiciones de saltar, pero que a menudo no lo hacemos. Creencias, tradiciones, sentidos y valores son los que definen, y a su vez son definidos, en la construcción siempre frágil de la cotidianidad, y de la sospecha de estar compartiéndola (Garfinkel, 1967). La cultura es adiestramiento, y eso se logra, en buena parte, con la *eticidad* de la costumbre, con la camisa de fuerza social puesta al ser humano (Nietzsche, 1946, 1980, 1986, 1992, 1999), admitiendo que todo hábito generado por esta misma cultura es arbitrario, aunque no lo sea el hábito de crear hábitos. Y el castigo, ¿qué otra cosa es, sino un hábito? Y la manera de practicarlo, ¿qué otra cosa es, sino un hábito? Está claro que uno de los elementos cardinales para entender el papel social del castigo es ubicarlo como una técnica que ha pretendido engendrar memoria en el hombre, que por naturaleza no posee: la necesidad de volver a las personas predecibles y responsables es un factor decisivo en la historia del castigo, y como tal, resulta un tema privilegiado para la criminología menor. Y esta última les debe tanto a tantos genealogistas, preocupados por el valor de los valores, por su transvaloración y por su denuncia. “La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable *el sentimiento de la culpa*.... [Pero] El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías *no* son las incubadoras en que florezca con preferencia esa especie de gusano roedor.... Vistas las cosas en su conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia” (Nietzsche, 1986:105). De allí que sea difícil saber con rigor *por qué* se imponen penas: una interpretación posible, entre muchas, es la de la indiferencia, la de la neutralidad, la de los valores que entraña la especialización en un terreno sensible de la cultura como es el del control social.

Y a esto, ¿qué podríamos oponerle? Quizá la vulnerabilidad, característica de todo ser humano, desde el inicio mismo de su vida en comunidad. Y quizá a partir de esa sensación colectiva de fragilidad se pueda producir o reinventar una serie de valores compartidos, que impida extralimitarse en la utilización de daño intencional: se distinguen un conjunto de criterios que, sin llegar a definirlos como *conciencia colectiva*³², podríamos considerarlos de aceptación amplia. Pensemos sólo en algunos, que tranquilamente podrían ser otros: ser bondadoso, no matar, no torturar, no infligir dolor intencionalmente, el perdón está por encima de la venganza (Christie, 2004). Estos valores básicos tienen una presencia tangible, pero también es cierto que su perseverancia es volátil: cuanta más indolencia, menos posibilidades de orientarse por ellos. Y vale la pena recordar que para el abolicionismo molecular, lo que realmente amerita compromiso no es la queja nostálgica por un pasado mejor, sino la creación de valores que sean producto de otra imagen del hombre, que no es más que pensar en otra imagen del castigo: “[es] partiendo de este *pathos de la distancia* [elemento diferencial, sentimiento de distancia] como debemos arrogarnos el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué importa su utilidad!” (Nietzsche, 1986: 37).

El castigo, insistimos, es un valor que tiene la particularidad de ser utilizado para dotar de valor a otros valores: en principio, el Código Penal para proteger la seguridad jurídica hace eso. Pero así como los pretende reforzar, simultáneamente los debilita; de ahí que imponer una pena sea la búsqueda constante de cierto equilibrio aceptando que esa meta es del todo irrealizable: el castigo es siempre un problema. Pero un problema nuestro, siempre actual, ya que ese castigo, junto con su dolor, no tiene indudablemente sustento en la utilidad social que a menudo se le adjudica, no sirve para mejorar a nadie, ni tampoco para reforzar ciertos valores; por último, mucho menos vale para controlar al delito. Es un problema ético, tal cual habíamos definido a esto último, y es un problema cultural, también. Depende de nosotros cómo queramos crearle memoria al hombre: “Una alternativa para la concepción de la ley como algo preexistente, proveniente de Dios o de la naturaleza, es la que sostiene que los principios básicos de la justicia están ahí todo el tiempo, pero sus formulaciones concretas tienen que re-crearse una y otra vez. Según esta alternativa la justicia no está formada por principios preexistentes que deben ser excavados utilizando los métodos del derecho o de las ciencias sociales, sino por el conocimiento común que cada generación debe formular en principios legales.... Más que una herramienta de la ingeniería social, el nivel y el tipo de castigo es un espejo de las normas que reinan en una sociedad.... Somos libres de elegir el nivel de dolor que nos parece aceptable; no hay pautas establecidas, excepto en nuestros valores morales.... Nuestra oposición, como trabajadores de la cultura..., consiste en demoler ese mito y traer toda la operación nuevamente al campo de la cultura. El hecho de

32 La conciencia colectiva (Durkheim, 2004), como ese conjunto de valores y creencias comunes al término medio de las personas que habitan determinada sociedad, posee hoy grandes dificultades metodológicas para utilizarlo como herramienta. No obstante, aunque sea para deformarlo, nos parece necesario recurrir a él.

repartir dolor, a quién y por qué, contiene un conjunto infinito de serias preguntas morales. Si hay algún experto en estos temas, se trata de los filósofos. También suele haber expertos en decir que los problemas son tan complejos que no podemos actuar sobre ellos. *Tenemos que pensar. Tal vez esa no sea la peor alternativa cuando la otra opción es el reparto de dolor*³³ (Chrsitie, 1993: 189-191).

¿Por qué caracterizar de molecular al abolicionismo? Porque consideramos que toda sociedad, pero también toda persona, están atravesadas por dos segmetariedades: una molar social y otra molecular deseante [Deleuze y Guattari, 1988: 218; 1995: 352]³⁴. No hay contradicción entre ambas, en todo caso coexistencia; y el análisis de esa coexistencia es el que debe llevar adelante la micropolítica. Con otras palabras, la diferencia más importante para este planteo no se da entre lo social y lo individual, sino entre lo molar que domina las grandes representaciones sociales, y lo molecular que trabaja al nivel de los deseos y las creencias: “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)³⁵. Aquí no pretendemos simplificar la cuestión diciendo que lo molecular sería bueno, y lo molar sería malo: es imperioso destacar que se puede gozar de todas las credenciales, ser un afamado abolicionista en términos molares, pero individuarse de acuerdo a las exigencias punitivas de ciertos hechos particularmente espeluznantes³⁶. Por ello el abolicionismo es *un posible*, y por ello sólo puede *devenirse* abolicionista³⁷: no hay comprobantes que nos eximan de hacer

33 La cursiva es nuestra.

34 De manera un tanto coloquial, podemos tomar como referencia lo siguiente: “MOLECULAR / MOLAR: los mismos elementos que existen en flujos, estratos, agenciamientos, pueden organizarse de un modo molar o de un modo molecular. El orden molar corresponde a las estratificaciones que delimitan objetos, sujetos, las representaciones y sus sistemas de referencia. El orden molecular, por el contrario, es el de los flujos, los devenires, las transiciones de fase, las intensidades. Llamaremos «transversalidad» a este atravesamiento molecular de los estratos y los niveles, operado por los diferentes tipos de agenciamientos” (Guattari y Rolnik, 2006: 370).

35 A su vez, “Entre estos dos niveles no hay una oposición distintiva, que dependa de un principio lógico de contradicción. Parece difícil, pero es preciso cambiar de lógica. En la física cuántica, por ejemplo, fue necesario que en un momento dado los físicos admitiesen que la materia es corpuscular y ondulatoria al mismo tiempo. De la misma forma, *las luchas sociales son, al mismo tiempo, molares y moleculares*” (Guattari y Rolnik, 2006: 149).

36 El ejemplo por antonomasia en nuestro país es sin duda el de la última dictadura militar. Lo que nos parece importante destacar aquí es la necesidad de crear un nuevo concepto de impunidad que no atraviese las secreciones punitivas. Nadie sale indemne de las humillaciones del castigo: “Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha...” (Deleuze, 2002: 231).

37 Intentando especificar, podemos sostener: “DEVENIR: expresión relativa a la economía del deseo. Los flujos de deseo proceden mediante afectos y devenires, con independencia del hecho de que puedan o no ser rebajados a personas, imágenes, identificaciones. De esta suerte, un individuo, antropológicamente etiquetado como masculino, puede estar atravesado por devenires múltiples y aparentemente contradictorios: un devenir femenino que coexiste con un devenir niño, un devenir animal, un devenir invisible, etc. Una lengua dominante (una lengua que opera en un espacio nacional) puede verse localmente arrastrada por un devenir minoritario. Será calificada entonces de lengua menor. Ejemplo: el dialecto alemán de Praga utilizado por Kafka” (Guattari, 1995: 202).

el arduo trabajo de componernos, para cada acontecimiento, lo más próximos a una respuesta no excluyente: “Y nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas” (Deleuze, 2002b: 224-5).

Es imposible que nos unjan como abolicionistas de antemano. El abolicionismo es un proceso, y la batalla en medio de ese proceso: no hay un resultado al que arribar —no se llega a...—, sino subjetivarse³⁸ de tal modo que el castigo no sea una buena respuesta en nuestro modo de existencia; aquí es donde vemos qué es lo que puede una situación problemática —su latitud y longitud—, y qué podemos nosotros en ella, esto es, de qué valoraciones debemos ser capaces para alcanzar determinados valores no punitivos.

En un campo social así descrito, lo más gravitante no es ni la contradicción, ni la cohesión de su entramado: “Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias.... Así pues, la cuestión es que lo molar y lo molecular no sólo se distinguen por la talla, la escala o la dimensión, sino por la naturaleza del sistema de referencia considerado” (Deleuze y Guattari, 1988: 220-1). La micropolítica abolicionista pretende, a partir de una serie de posibilidades y limitaciones ofrecidas por cuestiones históricas y coyunturales, exaltar al máximo una forma de percibir el mundo en la que no sea preferible el atajo punitivo: “(...) Mientras se mantenga intacta la idea de castigo como una forma razonable de reaccionar al delito no se puede esperar nada bueno de una mera reforma del sistema. En resumen, necesitamos un nuevo sistema alternativo de control del delito que no se base en un modelo punitivo sino en otros principios legales y éticos de forma tal que la prisión u otro tipo de represión física devenga fundamentalmente innecesaria” (H. Bianchi en Larrauri, 1998: 29). Pero esta micropolítica, más allá de usar algunas categorías sociales amplias como mujer, hombre, marginado, garantizado, etc., apunta al factor no representable del deseo, que nos recorre por debajo de todas las ideantidades construidas: aquello inatribuible es lo que podemos definir como abolicionismo molecular, en tanto movimiento que lucha contra el uso de la violencia como forma de control de la violencia (Bianchi, 1987).

Esta micropolítica abolicionista, que se traduce con éxito a partir del devenir abolicionista —abolicionismo molecular— cuenta desde hace tiempo con algunos esbozos: “Necesitamos ideas de cómo organizar alternativamente las relaciones humanas, de tal manera que los conflictos se resuelvan en nuevas formas que sean socialmente aceptables. Resumiendo, necesitamos imágenes de la sociedad o de estructuras dentro de la sociedad, formuladas como ideologías, en el buen sentido de la palabra, sobre las cuales trabajar. A mi parecer, es muy importante desarrollar las condiciones que fomenten y alimenten los elementos antiautoritarios de las relaciones humanas” (Mathiesen, 1989: 117).

³⁸ Guattari afirmó en cierta ocasión: “Mi preocupación, desde siempre, ha sido separar la subjetividad de la individuación y trabajar de este modo en una línea de subjetivación parcial. La subjetividad es siempre parcial (...), la subjetividad está en el cruce de componentes heterogéneos (...), el individuo está al final de los componentes heterogéneos y parciales”, en Lazzarato (2006: 13).

De todo lo dicho hasta aquí queda claro que el abolicionismo, como micro-política, como devenir molecular, es una cuestión de minorías. No está destinado a dominar los discursos hegemónicos o axiomáticos, sino más bien a debilitarlos para impedir que la estupidez que entrañan llegue a límites insospechados³⁹: la cuestión fundamental no es la de la verdad o la mentira, ya que hay muchas verdades construidas en base a estupideces ciertas; allí tenemos al realismo de derechas en criminología. La estupidez no es un error del pensamiento, sino una estructura del pensamiento, que es síntoma de una manera baja de pensar. Ante esto, la acometida se emprende desde las escuelas o desde las trincheras: el abolicionismo elige a estas últimas, precisamente porque es una minoría que descreo de los tribunales, sean jurídicos o criminológicos: “Las minorías no se distinguen de las mayorías numéricamente. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse.... En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso. Podría decirse que nadie es mayoría. Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo. Cuando una minoría crea sus modelos es porque quiere convertirse en mayoría, lo que sin duda es necesario para su supervivencia o su salvación (tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia procede de aquello que ha sabido crear y que se integrará en mayor o menor medida en el modelo, sin depender nunca de él. El pueblo siempre es una minoría creadora que permanece como tal aun cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en el mismo plano” (Deleuze, 199: 271-2). El abolicionismo molecular es una guerra de guerrillas contra los clichés que pretenden reconducir toda situación problemática al sendero esquemático del sistema penal, contra el conservadurismo que tiende a mostrarnos que no hay demasiado que hacer porque la suerte está echada. El gran aporte del abolicionismo molecular es confirmarnos que la capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa.

Bibliografía

- G. Agamben, *La potencia del pensamiento*, AH editora, Bs. As., 2007
 E. Alliez, *Gilles Deleuze: una vida filosófica*, Euphorion, Medellín, 2002
 E. Álvarez Asiáin, *La imagen del pensamiento en Gilles Deleuze: Tensiones entre cine y filosofía*, 2007
 G. I. Anitua, *Historias de los pensamientos criminológicos*, Del Puerto, Bs. As., 2006
 A. Baratta, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, Siglo XXI, Bs. As., 2004

39 “La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar y de imponerse en el sistema mayoritario, ni siquiera por su capacidad de invertir el criterio necesariamente tautológico de la mayoría, si no por su capacidad de ejercer una fuerza de los conjuntos no numerables, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables, incluso infinitos, incluso invertidos o cambiados, incluso si implican nuevos axiomas o, todavía más, una nueva axiomática” (Deleuze y Guattari, 1988: 474).

- A. Baratta, *Criminología y sistema penal*, B de F, Bs. As., 2004b
- M. Barroso Ramos, *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 2008
- H. Bianchi, <http://www.elpais.com/articulo/ultima/Herman/Bianchi/elpepiult/198707107elpepiult?5/Tes/>, 1987
- P. Bourdieu, *Los juristas, guardianes de la hipocresía colectiva* en <http://www.historiayderecho.com.ar/constitucional/bourdieu1.pdf>, 1991
- E. Castro, *El concepto de culpa y responsabilidad*, disponible en <http://www.apertura/psi/org/Texto/laplata/castroresponsabilidad.doc>, 2005
- A. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1987
- N. Christie, *Suitable enemies*, en H. Bianchi, *Abolition*, Free University Press, Ámsterdam, 1980
- N. Christie, *La imagen del hombre en el Derecho Penal moderno* en Ch. Ferrer, *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo, 1991
- N. Christie, *Los conflictos como pertenencia* en VVAA, *De los delitos y de las víctimas*, Ad-hoc, Bs. As., 1992
- N. Christie, *La industria del control del delito*, Del Puerto, Bs. As., 1993
- N. Christie, *El control de las drogas como un avance hacia condiciones totalitarias* en *El poder punitivo del Estado*, Juris, Rosario, 1993
- N. Christie, *Los límites del dolor*, FCE, Bs. As., 2001
- N. Christie, *Control de la delincuencia en Norteamérica y Europa* en E. Carranza, *Justicia penal y sobrepoblación penitenciaria*, Siglo XXI, México, 2001
- N. Christie, *Cuatro obstáculos contra la intuición* en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- N. Christie, *Una sensata cantidad de delitos*, Del Puerto, Bs. As., 2004
- E. D. Crespo, *De nuevo sobre el pensamiento abolicionista*, en <http://www.defense-sociale.org/revista2003/07.pdf>
- G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984
- G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996
- G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka, por una literatura menor*, Pre-Textos, Valencia, 2002
- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000
- G. Deleuze, *Proust y los signos*, Editora Nacional, Madrid, 2002
- G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Editora Nacional, Madrid, 2002b
- G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1984
- G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona, 1987
- G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987
- G. Deleuze, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1999
- G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980
- G. Deleuze y F. Guattari, *Antiédipo*, Paidós, Barcelona, 1995
- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005
- G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1988

- G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005
- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Bs. As., 2008
- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Bs. As., 2002b
- G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia, 2007
- F. Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, FCE, Bs. As., 2009
- E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Hyspamerica, Madrid, 1982
- E. Durkheim, *La educación moral*, Losada, Bs. As., 1997
- E. Durkheim, *Dos leyes de la evolución penal*, en *Revista Delito y Sociedad*, N°13, 1999, pp. 71-90
- E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Libertador, Bs. As., 2004
- M. Feeley, *Reflexiones sobre los orígenes de la justicia actuarial*, en *Delito y Sociedad* N° 26, 2008, p. 19-36
- L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, Trotta, Madrid, 1989
- Ch. Ferrer, *Un poder central* disponible en <http://fp.chasque.net/~relacion.net/antecedentes/9707/poder.htm>, XIV
- M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, Bs. As., 1996
- M. Foucault, *Los anormales*, FCE, Bs. As., 2000
- M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Bs. As., 2004
- M. Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992
- M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, Altamira, Bs. As., 1996
- M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Bs. As., 2003
- M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991
- M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999
- M. Foucault, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Bs. As., 2002
- H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967
- D. Garland, *La cultura del control*, Gedisa, Barcelona, 2005
- R. de Folter, *Sobre la fundamentación metodológica del enfoque abolicionista del sistema penal en Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989
- M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, Claudio García Editores, Montevideo, 1944
- D. Garland, *Castigo y sociedad moderna*, Siglo XXI, México, 2006
- D. Garland, *Las contradicciones de la sociedad punitiva*, en *Delito y Sociedad*. N° 22. Buenos Aires, 2006b
- F. Guattari, *Cartografías del deseo*, La Marca, Bs. As., 1995
- F. Guattari y A. Negri, *Las verdades nómadas y general intellect*, Akal, Madrid, 1999
- F. Guattari, *Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva*, en *Quaderns d'arquitectura i urbanismo* N° 238, Ediciones Reunidas SA, Barcelona, 2003, p. 38-47
- F. Guattari, *Plan sobre el planeta: Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de sueño, Madrid, 2004

- F. Guattari y S. Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueño, Madrid, 2006
- L. Hulsman y J. Bernat de Celis, *Sistema penal y seguridad ciudadana*, Ariel, Barcelona, 1984
- L. Hulsman, *La criminología crítica y el concepto de delito* en Abolicionismo Penal, Ediar, Bs. As., 1989
- L. Hulsman y J. Bernat de Celis, *La apuesta por una teoría de la abolición del sistema penal* en *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo, 1991
- L. Hulsman, *El enfoque abolicionista: políticas criminales alternativas* en El poder punitivo del Estado, Juris, Rosario, 1993
- E. Larrauri, *Criminología crítica: abolicionismo y garantismo* en Ius et Praxis (año 4 – N° 2), Talca, 1998 (p. 27/64)
- E. Larrauri, *La herencia de la criminología crítica*, Siglo XXI, Bs. As., 2001
- M. Lazzarato, *Biopolítica*, IESCO, Cali, 2006
- J. Lea y J. Young, *¿Qué hacer con la ley y el orden?*, Del puerto, Bs. As., 2008
- A. Lee Teles, *Una filosofía del porvenir*, GEA, Bs. As., 2002
- C. Lista, *Los paradigmas del análisis sociológico*, Ciencia, Derecho y Sociedad, Córdoba, 2000
- K. Marx, “*Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*” en Introducción general a la crítica de la economía política/1857; Siglo XXI, México, 1991
- T. Mathiesen, *La política del abolicionismo* en Abolicionismo Penal, Ediar, Bs. As., 1989
- T. Mathiesen, *Comentario sobre el poder y el abolicionismo* en Abolicionismo Penal, Ediar, Bs. As., 1989b
- T. Mathiesen, *Juicio a la prisión*, Ediar, Bs. As., 2003
- T. Mathiesen, *Diez razones para no construir más cárceles*, aparecido en: Nueva doctrina penal, N°. 1, Buenos Aires, Argentina, págs. 3-20, 2005
- A. Messuti, *El tiempo como pena*, Ediar, Bs. As., 2008
- H. Miller, *Sexus*, Bruguera, Barcelona, 1982
- F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986
- F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Edicomunicación, Barcelona, 1999
- F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992
- F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980
- F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, SELA, Bs. As., 1946
- F. Nietzsche, *Opiniones y sentencias*, SELA, Bs. As., 1946
- M. Pavarini, *Control y dominación*, Siglo XXI, Bs. As., 2003
- M. Pavarini, *Un arte abyecto*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- M. Pavarini, *¿Abolir la pena? La paradoja del sistema penal*, en NO HAY DERECHO, Bs. As., 1990
- J. Pratt, *Castigo y civilización*, Gedisa, Barcelona, 2006
- J. Pratt, *Lecturas contemporáneas de sociología del castigo. Castigos Ostentosos y Emotivos*, en Delito y Sociedad. N° 22. Buenos Aires, 2006b

- G. Rusche y O. Kirchheimer, *Pena y estructura social*, Temis, Bogotá, 1984
- M. Serres, *Atlas*, Cátedra, Madrid, 1995
- M. Sozzo (Comp.), *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- B. de Spinoza, *Ética*, Hispamérica, Barcelona, 1980
- G. Tarde, *Filosofía penal*, tomo I, La España moderna, Madrid, 1922a
- G. Tarde, *Filosofía penal*, tomo II, La España moderna, Madrid, 1922b
- G. Tarde, *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid, 1986
- I. Taylor, P. Walton y J. Young, *La nueva criminología*, Amorrortu, Bs. As., 2001
- I. Tedesco, *El castigo como una compleja institución social: el pensamiento de David Garland*, en *Mitologías y Discursos sobre el Castigo*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 231-249
- R. van Swaaningen, *Critical criminology: visions from Europe*, SAGE, Great Britain, 1997
- VVAA, *De los delitos y de las víctimas*, Ad-hoc, Bs. As., 1992
- J. Young, *La sociedad excluyente*, Marcial Pons, Madrid, 2003
- E. Zaffaroni, *En busca de las penas perdidas*, Ediar, Bs. As., 1989
- F. Zourabichvili, *Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)* en Gilles Deleuze: una vida filosófica, Euphorion, Medellín, 2002