

¿Nos encontramos en presencia de un proceso de desligazón social? Este interrogante surge a partir de los hechos de violencia donde lo real queda develado y el goce mortífero aparece descarnado en las muertes sin sentido, donde el *hacer en demasía de la pulsión* deja ver las diversas patologías de la post-modernidad.

En el proceso de desligazón social, el sujeto queda colocado, parcial o totalmente, fuera de lo que lo enlaza de manera simbólica a sus semejantes en la misma pertenencia. El concepto de *anomia* suele utilizarse para designar lo que ocurre cuando el lazo individuo-sociedad deja de sostenerse.

Podría considerarse que se ha instalado en nuestra sociedad una anomia en relación a la ruptura del sujeto con las normas y a la incapacidad de la comunidad para proveer a ciertos integrantes lo necesario para lograr, mediante la mutua colaboración, todos o algunos de los fines de la vida. Se observa además una ruptura con las leyes que no implica anomia, sino *delito*. El Estado, por un lado, refiere cierta incapacidad para el cumplimiento de los deberes esenciales, mientras la corrupción instalada en sus estructuras genera como consecuencia, un escepticismo que frecuentemente es la condición para que nada cambie; una entrega a la repetición.

Nayrou (2008) afirma que el término *anomia* tiene una acepción moral no ligada al orden social. Para el pensamiento griego presocrático, *anomia* (*a: sin; nomos: ley*) significa, desde una perspectiva trascendentalista de la moral, falta de humanidad, impiedad sacrílega y prejuicio. Platón la considera una amenaza para el orden social.

En los manuscritos del Mar Muerto, la anomia se asocia con el desorden y el mal.

Para Durkheim (1987), la anomia es la negación de toda moral, considera que la moral no es trascendente, sino un fenómeno social y que el individuo debe obedecer las reglas de conducta que la sociedad establece. Desde esta perspectiva considera que el hombre es un ser moral porque vive en sociedad, ya que la moral consiste en ser solidario de un grupo y, desde esta visión, la anomia es una forma de desarreglo o ausencia de cohesión que pudiera causar daño a la sociedad, es decir, todo relajamiento de las reglas de orden moral o jurídico.

Este autor sostiene, en su libro *La división del trabajo social*, que la sociedad no es una realidad *sui generis* producida por los seres humanos al asociarse. Es la garante de la civilización. Los hechos

sociales, de creación colectiva, son los que permiten el progreso humano. Opina que fuera de la sociedad, sin vida social, aislado de los demás, el hombre no habría superado el nivel de la animalidad, apenas se diferenciaría de otros animales. Además, si la sociedad no se proyecta sobre el individuo a través de esa coacción que el hecho social ejerce sobre sus formas de actuar y de pensar, el ser humano carece de otra norma de actuación que no sea el egoísmo y los impulsos de su particularidad.

El ser humano, desde esta concepción, aparece como el resultado de una permanente tensión entre lo social y lo individual: lo primero tiende a imponer a cada cual modos de pensar y de actuar para abrir una vía hacia la civilización; lo segundo tiende a no reconocer los límites, actuando en función de su propia particularidad, siendo su resultado la desaparición de la vida social. En tal situación cae una sociedad cuando pierde fuerza para regular e integrar a los individuos pudiendo producirse consecuencias muy adversas. Esto ocurre cuando un grupo social es sometido a una transformación demasiado brusca, ya sea por un desastre económico o por un incremento demasiado rápido de las riquezas. Cuando hay una ruptura en el equilibrio del orden social y los miembros del grupo quedan desadaptados en relación a la nueva situación.

Entre las reflexiones en relación al lazo social, es significativo recordar los conceptos del sociólogo Pierre Bourdieu, quien trató de superar las parejas de conceptos dicotómicos que se heredaron de la filosofía, como las oposiciones entre idealismo y materialismo, entre sujeto y objeto, entre lo colectivo y lo individual. Bajo esta perspectiva podríamos decir que el constructivismo pretende superar a la vez el *sociologismo* de Emilio Durkheim, que valoriza lo colectivo a expensas de lo individual, y el *individualismo metodológico* que valoriza al individuo a expensas de lo colectivo y estructural.

El pensamiento constructivista trata de aprehender las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos, construcciones que tienden a sustraerse a la voluntad clara y al control de estos mismos actores. Corcuff (2005, pág. 17), subraya la importancia de la historicidad para los constructivistas, al menos bajo tres aspectos: 1) el mundo social se construye a partir de lo ya construido en el pasado; 2) las formas sociales del pasado son reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas en las prácticas y las interacciones de la

vida cotidiana de los actores; 3) este trabajo cotidiano sobre la herencia del pasado abre un campo de posibilidades en el futuro. Este autor, en su libro *Las nuevas sociologías*, destaca que: “La realidad social tiende a considerarse construida (y no natural o dada de una vez para siempre)”. (pág. 10)

Es interesante detectar en el pensamiento de los constructivistas una característica en relación al proceso histórico, en él las realidades sociales son a la vez objetivadas e interiorizadas. Es decir, por una parte remiten a mundos objetivados exteriores a los agentes (reglas, instituciones, etc.) que funcionan a la vez como condiciones limitantes y como puntos de apoyo para la acción; y por otra se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados, constituidos principalmente por formas de sensibilidad, de percepción, de representación y de conocimiento. Se trata del doble movimiento, de *interiorización de la exterioridad* y *exteriorización de la interioridad*.

Estos lineamientos nos permiten pensar que el término *anomia* tiene diferentes significados, razón por la cual no se requiere que se desintegren totalmente los lazos de las estructuras sociales, jurídicas, espirituales, etc., sino que la desligazón puede producirse de manera insidiosa, detrás de un telón de funcionamiento aparente de las instituciones, pero con una pérdida de *sentido común*, sentido que debe ser compartido por los miembros de la comunidad en relación al sentimiento de *ser con todos y para todos*.

No todos los integrantes de la sociedad son afectados del mismo modo, todo dependerá de la singularidad del sujeto, de su relación con la ley en tanto marca de estructura, del sentido de pertenencia de cada uno, de los lazos con la cultura, del mayor o menor grado de capacidad para sublimar, de la menor o mayor tolerancia a la frustración, etc.

El orden simbólico sigue vigente para algunos mientras que para otros está perdido, perturbado, o el núcleo de lo real imposible de simbolizar irrumpe con fuerza debido a las nuevas modalidades de los vínculos con el otro.

Nuestra época se caracteriza por los profundos cambios que se produjeron en poco tiempo modificando las estructuras y la forma de reglamentar las relaciones que acontecen dentro de ellas.

Las funciones se fueron disociando sin que se establecieran lazos suficientes para organizar al grupo y vincular a sus miembros.

Nayrou (2008) advierte sobre el fracaso contemporáneo de la transmisión, tanto de valores como de prohibiciones que producen una declinación del ordenamiento simbólico estructurante:

[...] Este movimiento de traspaso de los padres a los hijos compromete todo el peso y la fuerza de la cultura, vector de lazo para la continuidad del individuo así como de la especie, y cuya acción es limitar, contrariar o incluso vedar la realización pulsional para signar la entrada en el orden humano. (pág. 56)

Carlos Nino² (1992), en *Un país al margen de la ley*, señala que en la base de la sociedad argentina existe una larga serie de conductas observables que configuran un conjunto social anómico: la forma en que se transita por los espacios públicos, cómo éstos son cuidados, la naturalidad con que se evaden las responsabilidades cívicas (pago de impuestos, por ejemplo), la forma en que se contamina el ambiente, la extensión de la corrupción, etc., a las que éste autor enumera podríamos agregar hoy todas las vicisitudes que el ciudadano argentino, y sobre todo el porteño, debe vivir a diario en relación a los cortes de calles, cortes de ruta, toma de subterráneos, de ferrocarriles, de peajes, de escuelas, etc., testimonios todos de una sociedad que vive al margen de la ley.

Según Nino, el factor anómico opera por sí mismo en la generación de niveles bajos de eficiencia y productividad, y distingue tres tipos de ilegalidad diferentes:

a) La mera desviación individual que ocurre cuando los individuos encuentran conveniente, para sus intereses, dejar de observar la ley, teniendo en cuenta que los otros no la cumplen. Por ej.: “*No pago los impuestos, total hay muchos que no lo hacen.*”

b) La que se presenta cuando ocurre un conflicto social que lleva a un sector a desconocer la legitimidad de la autoridad que dicta las normas en cuestión. Ej.: Nuestra Constitución Nacional

² Carlos Santiago Nino (1943-1993) fue uno de los iusfilósofos argentinos que alcanzó mayor notoriedad académica a nivel internacional en la segunda mitad del siglo XX. Muchas de sus numerosas obras fueron editadas no sólo en nuestro país sino también en España, Italia, Estados Unidos e Inglaterra, y varios de sus artículos se publicaron en reconocidas revistas jurídicas y filosófico-jurídicas internacionales.

garantiza la libre circulación de todos los habitantes en la República Argentina, sin embargo son muy frecuentes los cortes de calles, rutas y puentes, efectuados por grupos que se arrojan el derecho de realizarlos bajo cualquier pretexto, sea lícito o no.

c) La que llama *anomia boba*, que implica situaciones sociales en las que todos resultan perjudicados.

La *anomia boba* no es resultado de intereses o valoraciones que la ley no pudo satisfacer y que se buscan lograr al margen de ella. Es una forma de inobservancia que produce una disfuncionalidad en la sociedad. Nino señala que cuando se cae en anomia es porque la inobservancia de alguna norma, en un cierto grupo social, es eficiente en el sentido de producir una suma agregada de satisfacciones, para ese grupo, pero ocasionando una frustración en relación a los intereses de otros grupos. Por el contrario una acción social es anómica, en el sentido de *ilegalidad boba*, si resulta menos eficiente que cualquiera otra que podría darse en la misma situación colectiva en la que se observa una cierta norma.

Dicho autor sugiere que las normas sociales se formulan para reducir las anomalías y permitir alcanzar los fines o aspiraciones. La inobservancia de tales normas, en el caso de la *anomia boba*, adquiere básicamente tres formas:

a) El *comportamiento finalista*: cuando se adhiere a los fines generales pero pretendiendo satisfacerlos a través de una conducta diferente a la prescrita por la norma. (Sobran ejemplos de este tipo de comportamiento en nuestros dirigentes políticos, sindicales y ciudadanos en general).

b) El *comportamiento formalista/ritualista*: cuando se observa la norma ignorando los fines a la que ella sirve (aún cuando tal comportamiento frustre los fines). Comportamientos correspondientes a una conducta típicamente burocrática.

c) El *comportamiento "chicanero"*: cuando se aprovechan los intersticios de las normas para satisfacer fines personales sin importar los objetivos del conjunto de la sociedad.

La anomia se constituye con la generalización en el grupo social de cualquiera de las tres variedades de comportamientos mencionados.

Con el objeto de articular el lugar de la ley desde la filosofía y el psicoanálisis se tomarán algunas referencias de Kant y Lacan.

Kant (2000), sostenía que uno de los rasgos de la moral es la autonomía, y que ella se manifiesta por la aceptación de los principios o normas por sus propios méritos, y no por haber sido prescriptas por alguna autoridad, o por las circunstancias en que deben ser aplicadas. Por tal motivo, el imperativo moral no es condicional, hipotético, sujeto a la realización de algún bien o a la consecución de la felicidad, sino categórico, se impone por sí mismo y solamente se le reconoce por su universalidad que es la característica de la razón pura. La máxima kantiana se sintetiza en la frase: "Haz de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser considerada como máxima universal" (pág. 54). Una máxima es aquella regla práctica que vale para el sujeto individual, al convertirla en universal su valor ya no depende de los condicionamientos subjetivos que la puedan haber motivado, sino que aparece como deber, como obligación autoimpuesta por la razón y vaciada de todo condicionamiento. *Debes* es la forma pura *a priori* de todo imperativo moral. A partir de tal planteamiento, el de la razón pura práctica, todo objeto que se presente con la intención de dirigir la acción en tanto que moral, merece el nombre de patológico, no en el sentido de una patología mental, como señala Lacan (1959,1960/1997), sino por su vinculación con intereses humanos, sensibles, vitales:

Kant —pues de él se trata— nos hace el mayor servicio al plantear el límite topológico que distingue el fenómeno moral, quiero decir, el campo que interesa al juicio moral como tal. Oposición categórica límite, puramente ideal sin duda, pero es esencial que alguien la haya articulado un día purificándola —catarsis— de todo interés, *pathologisches*, lo que no quiere decir intereses vinculados con la patología mental, sino simplemente intereses humanos, sensibles, vitales. (pág. 375)

Lacan (1959, 1960/1997), afirma que la moral tradicional se regía por hacer *en la medida de lo posible*; Kant sitúa el imperativo como un deber incondicional, plantea que el imperativo moral no se preocupa por lo que se puede o no se puede. El testimonio de la obligación es un *tú debes*

incondicional. Afirma Lacan: "Lo que hay que desenmascarar es el punto pivote por el que ella se sitúa de este modo, no es otra cosa sino lo imposible, donde reconocemos la topología de nuestro deseo." (pág. 375)

Lacan subvierte, como ya hizo en otras ocasiones, lo que hemos heredado en relación a la tradición clásica respecto del pensamiento moral. Desde las primeras páginas del *Seminario 7*, Lacan (1959,1960/1997) nos anuncia: "[...] mi tesis es que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que es estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real, lo real como tal, el peso de lo real." (pág. 30). El centro de esta subversión se encuentra en lo que Lacan aporta como nuevo elemento para tratar la ética en el psicoanálisis: *das Ding, la Cosa*, componente inasimilable, que se presenta como ajena, como extranjera

Allí, en el centro de la inversión, Lacan pone una medida inconmensurable, una medida infinita, que se llama *deseo*. El *tú debes* de Kant se sustituye por el fantasma sadiano del goce erigido en imperativo. Kant se ve forzado en último término a aceptar que hay al menos un afecto del que no puede prescindirse como correlato de la ley, el dolor, que aparece en la medida en que el respeto a la máxima universal perjudica a nuestras inclinaciones. Justamente aquí se hace evidente el punto de la moral kantiana en que aparece hermanada con el imperativo sadiano de gozar sin límite de nuestro prójimo más allá del principio del placer. Más allá se encuentra la pulsión de muerte.

La Cosa no es un objeto que aparezca como correlativo a un sujeto sino que surge en la medida en que el sujeto desaparece bajo la estructura del significante. Es con su ayuda que Lacan puede mostrar como ese imposible, al que la ética kantiana se refiere, nos remite a la topología de nuestro deseo. Kant propone como uno de los postulados de la razón pura la inmortalidad del alma. Al resultar imposible que el ser humano prescinda de toda inclinación y pueda actuar moralmente con toda la pureza que el deber exige, es necesario suponer, para que la acción moral sea concebible, que en otro mundo, no dominado por el reino de la necesidad como es el de los objetos sensibles, el ser humano puede realizar sus finalidades morales. El horizonte de la inmortalidad del alma es necesario para que pueda contabilizarse la actuación moral. "Lo que hace que pueda haber deseo

humano, que ese campo exista, es la suposición de que todo lo que sucede de real es contabilizado en algún lado." (Lacan 1959,1960/1997, pág. 377)

La ley moral hace presente a *la Cosa* en la medida en que la prohíbe, si no fuese por ella el hombre no la codiciaría. El deseo arde con la ley que prohíbe, tal como Freud mostró. También aportó la dimensión de la culpa como permanente a partir de su praxis. Lo que Lacan propone finalmente es que a ese reino de la inmortalidad del alma de Kant, como lugar de la contabilización, le sustituye la culpa. En el horizonte de la culpa, en la medida en que ocupa el campo del deseo, encontramos las cadenas de contabilidad permanente. Sin ellas no podríamos hablar de *la Cosa*, "[...] pues es aquello que, de lo real primordial, diremos nosotros, padece del significante." (pág. 146)

Lacan contrapone a lo largo de todo el seminario la ética de los bienes, aquellos de los que ha acabado por ocuparse la política, a una ética analítica, la del deseo. La verdadera pregunta es "¿Ha actuado usted en conformidad con el deseo que lo habita?" (pág. 373). Pregunta difícil de responder.

Al final del *Seminario 7*, Lacan se pregunta si la ciencia del deseo entrará en el marco de las ciencias humanas. Se muestra pesimista al respecto ya que los programas que la diseñan son una rama, sin duda ventajosa, del servicio de los bienes, en otros términos, de los poderes más o menos inestables. Los fenómenos de violencia nos muestran que el advenimiento de los bienes en el mundo no *anda sobre ruedas*.

Lo que en realidad como ciencia ocupa el lugar del deseo es lo que se lanza a las conquistas denominadas *físicas*.

Creo que a lo largo de este período histórico, el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias, se refugió, se reprimió muy sencillamente en la pasión más sutil y también la más ciega, como lo muestra la historia de Edipo. La pasión del saber. (pág. 386)

La propaganda de los científicos a los poderes fue: "Dénnos dinero, ustedes no se dan cuenta, si nos dan dinero, cuántas máquinas, cuántas cosas y máquinas pondríamos a vuestro servicio." (Lacan1959, 1960/1997, pág. 386) Y los poderes se dejaron *agarrar*, la ciencia obtuvo créditos, pero

