

LA SUBJETIVIDAD COMO PROBLEMA ÉTICO EN LA SOCIEDAD GLOBAL. A PARTIR DE UNA LECTURA DE EMMANUEL LÉVINAS

SUBJECTIVITY AS AN ETHICAL PROBLEM IN GLOBAL
SOCIETY. FROM A READING BY EMMANUEL LÉVINAS

Fernando Gil Villa
Universidad de Salamanca

Resumen: *El objetivo de este trabajo es comprender cómo la racionalidad científica e instrumental se hace compatible con los subjetivismos incrementando el vacío ético moderno. La crítica a la subjetividad moderna, la vulnerabilidad como esencia del ser humano, y la necesidad de buscar una salida en la heteronomía, basada en la responsabilidad como relación no simétrica con el Otro, son tomados como puntos referenciales en la obra de Emmanuel Lévinas para interpretar la evolución de la cultura moral en la sociedad global. El análisis se centrará en la esfera del arte y del conocimiento científico. La subjetividad que late en la filosofía de la sospecha deja sus secuelas en las relaciones sociales actuales, algo que puede analizarse en el terreno de la desviación social, especialmente pertinente para examinar el llamado No matarás y la identidad del yo como rehén del Otro.*

Palabras clave: *epistemología, ética, globalización, Lévinas, cultura moral.*

Abstract: *The objective of this work is to understand how scientific and procedural rationality becomes compatible with subjectivism, increasing the modern ethical void. The criticism of modern subjectivity, vulnerability as the essence of the human being, and the need to seek a way out in heteronomy, based on responsibility as a non-symmetrical relationship with the Other, are taken as points of reference in the work of Emmanuel Lévinas. They will be used as a guide for us to interpret the*

evolution of moral culture in global society. The analysis will focus on the sphere of art and scientific knowledge. The subjectivity that lies in the philosophy of suspicion leaves its consequences in current social relations, something that can be analyzed in the field of social deviation, an interdisciplinary perspective especially appropriate to examine the call You shall not kill and the identity of the self as hostage of the Other.

Keywords: *epistemology, ethics, globalization, Lévinas, moral Culture.*

1. INTRODUCCIÓN

Probablemente, la cuestión principal planteada por Emmanuel Lévinas es la crítica a la subjetividad moderna¹. El filósofo lituano, “deconstruye el camino moderno de la subjetivación del hombre”². La subjetividad queda definida en su obra desde una perspectiva ética. Ésta no es un complemento de la existencia, sino la base de la misma: “es en la ética entendida como responsabilidad donde se forma el nudo de lo subjetivo”³. Esto implica superar el enfoque de la reciprocidad en las relaciones sociales. Bauman observa que el encuentro con el rostro se produce si y solo si mi relación con el otro es programáticamente no-simétrica⁴. En su opinión, la condición de la asimetría propuesta por Lévinas otorga a su propuesta un carácter radical que la diferencia de las otras versiones de la teoría ética post-kantiana. Entre ellas, la de Heidegger. La unión del yo con el otro –*mitsein*– es ontológica, previa a la moralidad, y no implica por lo tanto un compromiso moral, sino que se asocia a una “irreparable” neutralidad ética. Y la neutralidad, moralmente hablando, puede considerarse sinónimo de indiferencia. El sociólogo polaco se centra así en la advertencia de Lévinas: si queremos garantizar el hecho moral, no puede quedar reducido a un simple *estar con*, sino que debe resultar un *ser para* –*être pour l'autre*–. El *ser-para-el-otro* es la expresión que usa Lévinas para definir el concepto de responsabilidad. En un opúsculo posterior, subtítulo *Ethics After Certainty*, Bauman intenta exponer las consecuencias que tendrían para la moralidad las nuevas formas de organización de las relaciones sociales en la sociedad tardomoderna. Si, según Bauman, la moralidad significa para Lévinas –a quien considera el más grande de los filósofos éticos del siglo XX– *ser-para*, entonces no estamos de enhorabuena, porque tal condición no es fácil de lograr en el seno de una vida social fragmentada que intenta por todos los medios evitar

¹ Cf. Anne CHINNER, “Emmanuel Lévinas, autonomy and education”, en Paul SMEYERS (ed.), *International Handbook of Philosophy of Education*, Dordrecht, Springer, 2018.

² Jorge MEDINA, *¿El Mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, México, Conspiratio, 2010, p. 121.

³ Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 101.

⁴ Cf. Zygmunt BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 49.

problemas. La máxima que resumen la conducta del ciudadano tardomoderno, “I need space”, atenta contra la instancia moral al impedir la evaluación moral de las relaciones humanas, completando así el proceso de neutralización moral que habían iniciado en la modernidad los mecanismos de la burocracia y los negocios⁵.

Partiendo de esta base, en este trabajo se pretende reflexionar sobre la cuestión de, en qué medida, la evolución de la subjetividad ha propiciado la *irresponsabilidad* que parece definir la cultura moral tardomoderna. La evolución de la subjetividad durante la última fase de la modernidad parece habernos llevado a una situación paradójica. En la aldea global, los ciudadanos tienen la percepción de vivir en una *sociedad vulnerable*⁶. Subjetividad y vulnerabilidad son las dos caras de la misma moneda, puesto que el Yo (*le Moi*) es, todo él, de cabo a rabo, vulnerabilidad⁷. Pero esta circunstancia histórica en la que se conjugan la vulnerabilidad como condición antropológico-filosófica, por un lado, y como condición social, por otro, no parece estar siendo aprovechada para relanzar la propuesta de la responsabilidad ética de Lévinas en la que la heteronomía compensa la autonomía ilustrada. La humanidad se ufana de haber logrado mantener a raya los grandes males que le han acechado durante toda la historia –el hambre, la guerra, la enfermedad–, gracias a los avances científicos. Claro que el conocimiento no puede juzgarse únicamente por sus resultados tecnológicos. Debemos observar, tal y como haremos a continuación, su evolución interna, su recomposición en términos de subjetividad objetiva. Una vez que la subjetividad se subsume en la racionalidad legal, la identidad social puede considerarse completa, autosuficiente, a pesar de su incoherencia. Este proceso puede leerse de forma especialmente clara en la identidad de los desviados sociales, de forma tal que esa misma etiqueta deja de servir como lo había hecho hasta ahora. El resultado sienta las bases para la fantasía de la autodivinización⁸. La ubicuidad potencial que le otorga la sociedad global, debido a la ruptura de las coordenadas del tiempo y espacio, reforzarán el delirio del yo narcisista como sistema social individual autorreferencial que podrá negar así su vulnerabilidad.

2. LA PRUEBA DE AUTORIDAD EN LA CREACIÓN ARTÍSTICA

El subjetivismo logró vencer los recelos que había despertado el positivismo científico. Progresivamente se hizo un hueco en distintos ámbitos de la vida social hasta lograr su reconocimiento. En el caso de la ciencia, los cualitativistas parecen haber acabado fetichizando su objeto de estudio tanto como

⁵ Cf. Zygmunt BAUMAN, *Alone Again. Ethics After Certainty*, London, Demos, 1994, p. 21.

⁶ Cf. Fernando GIL VILLA, *La sociedad vulnerable*, Madrid, Tecnos, 2016.

⁷ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de L'Autre Homme*, Montepellier, Fata Morgana, 1972, p. 93.

⁸ Cf. Yuval HARARI, *Homo Deus*, Barcelona, Debate, 2017.

los empiristas –la etnia, el género, la edad, la identidad, etc–, demostrando en cada trabajo la importancia capital de ese tema. Foucaultianos, posestructuralistas, teóricos institucionales, analistas de discursos, feministas y otros, acaban generalmente probando lo que se habían propuesto desde el principio⁹.

Pero es en el arte donde puede comprobarse mejor esta evolución. En las disciplinas artísticas, la abstracción, el sueño, los automatismos, los trazos de la cultura popular se van incorporando a lo largo del siglo XX como criterios académicos y de consumo aceptados. El carácter de denuncia ideológica con el que comienzan algunas experiencias vanguardistas acaba siendo asimilado por la cultura burguesa.

En 2019, Mauricio Cattelan, expone en la Art Basel Miami Beach *El comediante*, un plátano fresco pegado a la pared con cinta adhesiva. La obra constaba de tres ediciones, tres plátanos que le costaron al artista en una tienda de comestibles de la ciudad unos 30 céntimos. Dos ediciones se vendieron por 120.000 dólares. Apparentemente, se trata de un caso extremo de sobrevaloración de la subjetividad. Sin embargo, no cualquiera puede vender su idea, es necesario exponerla en circuitos especiales que están vedados para la mayoría de los artistas.

El suceso sirve para ilustrar las limitaciones del criterio de la *prueba de autoridad* y por lo tanto las limitaciones que tiene la ética para imponerse como criterio de justicia en el funcionamiento sistema actual. Paradójicamente, se puede pasar dicha prueba contraviniendo el espíritu de la misma, o reduciéndolo al máximo hasta casi invalidarlo, priorizando por tanto el criterio opuesto, el criterio de cierre, el de la selección, el de la exclusividad como exclusión social. Cada obra debería ser juzgada de forma independiente con arreglo a criterios de calidad, pero estos se limitan a comprobar una conexión con algún precedente artístico famoso, como en el caso de la jurisprudencia. Así, *El comediante* remite a *La fuente* de Marcel Duchamp, un inodoro expuesto en la Exposición de Artistas Independientes de Nueva York en 1917. De hecho, Cattelan también cuenta con una obra parecida, de oro, valorada en seis millones.

La eticidad de la *prueba de autoridad* se reduce en un doble movimiento: se basa en la referencialidad, la cual a su vez admite una degradación en función de su vaguedad. Su falta de contraste aumenta proporcionalmente el peso de los criterios éticos, la reputación del artista y el *locus* de exposición junto a la publicidad. El resultado es que la incorporación de los subjetivismos al sistema social y sus subsistemas, como el artístico o el académico, acaban minando su dimensión ética. Al final prima el crédito en toda la extensión de la palabra: el sistema social socializa y por tanto anima a los actores –artistas, investigadores, escritores, influencers– a *vivir de la renta*. La filosofía del crédito es la

⁹ Cf. Mats ALVESSON, Yiannis GABRIEL and Roland PAULSEN, *Return to meaning. A Social Science with Something to Say*, Oxford, OUP, 2017, p. 73.

opuesta a la de la responsabilidad ética: “Lo que aquí presento es parecido a lo que he hecho siempre, quédese tranquilo, forma parte de lo *Mismo*”.

El artista de vanguardia en la posmodernidad extiende y extrema el efecto ideológico de la subjetividad. Si antes ponía en cuestión la alta cultura, ahora pone en cuestión la cultura popular. En el primer caso, la justificación ética venía de la inversión jerárquica de las categorías que amparaban la autoridad asimétrica y, por tanto, la desigualdad como base de la injusticia social. Pero la burla de la cultura popular lleva la crítica a otro terreno, al de la recursividad. Todo resulta criticable –y debe serlo– por el simple hecho de existir. La inercia, como motor de la crítica, sustituye al valor. El artista se convierte en un cínico. La burla *erga omnes* es una burla hacia el Otro. El artista, el escritor, el ciudadano, desarrollan la habilidad de resaltar los rasgos caricaturescos del Otro, saben esperar, como astutos predadores, el momento en el que el asoma el gesto ridículo. Simmel alude al placer de destruir propio de los seres humanos: es más fácil criticar la obra de los demás que hablar de sus bondades¹⁰. Tal crueldad, como él la denomina, es facilitada hoy por los comentarios anónimos en las redes. El Otro como materia de risa, constituye el polo opuesto de la “severa seriedad” de la bondad defendida por Lévinas, perspectiva que emana del orden de la responsabilidad¹¹. La dimensión grotesca de la existencia se pinta por el artista posmoderno, y por extensión, por el burgués resabiado de esta fase tardía de la modernidad, no como un rasgo de un grupo social determinado, como un “defecto” del rol, sino como un rasgo consustancial del ser humano del que no puede escapar ningún individuo.

La crisis de la ética expresa, en este sentido, la crisis del sentido común. El valor económico de una obra de arte no puede rebasar ciertos límites relacionados con las necesidades básicas de la comunidad en la que se inserta. “Reconocer al Otro es reconocer su hambre”, observa Lévinas¹². Del mismo modo, ninguna acción, incluyendo especialmente la laboral, debería realizarse o permitirse en la práctica cuando daña de forma evidente los derechos de la colectividad, de los seres vivos y del planeta. Pero ni los estados nacionales ni los transnacionales, como el europeo, han logrado definir estos límites mucho más de lo que lo que lo lograron hace 25 años, cuando murió Lévinas, como si siguiera la tendencia denunciada por él sobre la reducción que experimenta la conciencia en la modernidad.

La crisis de la subjetividad es un efecto óptico. En realidad, en el pulso entre la objetividad y la subjetividad, siempre está presente, como juez y parte, la ideología de la sospecha, el prurito crítico. Este se encarga de deprimir a la que

¹⁰ Cf. George SIMMEL, *Sobre el pesimismo*, Madrid, Sequitur, 2017, p. 22.

¹¹ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 214.

¹² *Ibid.*, p. 90.

va ganando, en una alternancia en la que el equilibrio pierde su belleza ante la falta del sentido común, una falta que cierra la puerta a la responsabilidad ética.

3. CONSECUENCIAS DE LA FILOSOFÍA DE LA SOSPECHA

Observa Lévinas que “la noción de ideología utilizada por la crítica marxista del humanismo burgués ha recibido gran parte de su fuerza persuasiva de Nietzsche y de Freud”¹³. Marx investigó el funcionamiento del capital para denunciarlo. Pero el caso de Nietzsche y de Freud es algo diferente.

Al principio, Freud desveló el código secreto del inconsciente con la finalidad de aliviar los sufrimientos de los enfermos. Pero después extendió sus observaciones decodificadoras a otros ámbitos de la vida cotidiana, como el de los chistes y las expresiones coloquiales¹⁴. Muchas de las coletillas que usamos habitualmente en un sentido figurado y humorístico –como “lo (o la) mataría”– perdían su habitual aura de inocencia y se revelaban como señales de profundos instintos. Al publicar Freud indistintamente ambos tipos de códigos, incluida su relación, que legitimaba la acción desde el punto de vista científico, abría una puerta que no podría cerrarse. Una puerta que permitía al pensamiento salir de la clausura de lo Mismo en el que había permanecido encerrada desde la Ilustración para entrar en el atractivo y misterioso plano de lo Otro/Mismo. Este constituiría, a la postre, otro círculo vicioso de peor naturaleza, puesto que no permite ya imaginar una salida. Puede seguir hablándose de salvación, y por lo tanto mantener una conexión con el pensamiento de Lévinas, pero no ya como *salida*. La metáfora topológica deja de servir.

Nietzsche decodificó el cristianismo también con un espíritu de denuncia. Pero al usarlo como prisma para analizar la visión de vida occidental fue más allá, ideando un ambicioso plan teórico en el que se pudiera dar la vuelta a todo, por tanto, al mundo mismo. Aunque no vivió mucho, tuvo el tiempo suficiente como para dar forma a esa obsesión de voladura general y orgiástica en la que pereciera él mismo, como mecha imprescindible –de ahí que Ernst Jünger le llamara “Cabeza de pólvora”¹⁵–. El objetivo no es denunciar algo en un momento dado para mejorar algo, sino denunciarlo todo. Se llega a un punto de desquiciamiento en el que ya no se denuncia para vivir, sino que se vive para denunciar. En esta línea de sobreactuación, Freud representa el eslabón intermedio entre Marx y Nietzsche. Es el extremismo de este último el que permite comprender el efecto que ha tenido la filosofía de la sospecha en la evolución posterior de las ciencias sociales y del pensamiento contemporáneo

¹³ Emmanuel LÉVINAS, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001, p. 20.

¹⁴ Cf. Sigmund FREUD, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Madrid, Alianza, 2011.

¹⁵ Ernst JÜNGER, *Eumeswil*, Barcelona, Seix Barral, 1981, p. 404

en general. La contradicción del gesto extremista consiste en que excede la realidad al simplificarla, la sobrecarga, la satura, pero no aumentando todos sus ingredientes de forma equilibrada, sino tan solo uno de ellos. “No creo –escribe Nietzsche en el prólogo a *Humano, Demasiado Humano*– que nadie haya sospechado tan profundamente del mundo ni vislumbre las consecuencias que implica toda sospecha”¹⁶. Y añade que cuando no encontraba lo que necesitaba tuvo que procurárselo artificialmente, bien falsificándolo, bien inventándolo, como los poetas.

Cuando sociólogos, antropólogos o periodistas de investigación decodifican y publican los códigos de tribus –incluidas las urbanas–, prisioneros, u organizaciones ilegales de todo tipo, también los “denuncian”. Aunque los actores objetivados –convertidos en objeto de estudio– no lean estas publicaciones, por el efecto de la reflexividad, el conocimiento acaba filtrándose e interfiriendo en la vida cotidiana. La ciencia social puede divulgarse a través recetas simplificadas en medios de comunicación populares, en revistas o en videos. La persona etiquetada intuye que sus secretos ya no están a buen recaudo como antaño. Siempre había, desde luego, agentes sociales especiales que conocían sus estrategias, algún intelectual curioso o experto más o menos excéntrico. La diferencia es que hoy son accesibles a todo el mundo y por lo tanto pierden gran parte de su fuerza o función. Si la policía sospecha de la pertenencia de un joven latino a una banda porque “va de ancho”, refiriéndonos a su indumentaria¹⁷, eso obligará a hacer un cambio en el código en los verdaderos miembros de dicha banda.

Se considera un axioma de las democracias modernas la tendencia a la máxima transparencia en materia de información relevante. También en cuanto a la divulgación científica de las leyes y mecanismos que rigen el mundo físico. Y finalmente, también en las intenciones de los actores en aras de la sinceridad en las relaciones sociales que establecen. La transparencia desborda el original recipiente político y científico y se extrapola al dominio privado. Una de las experiencias más extremas de esa tendencia puede observarse en el llamado Sistema de Crédito Social puesto en marcha en China, donde los ciudadanos pueden ser clasificados, tanto por las autoridades gubernamentales como por empresas privadas, en listas y escalas con la finalidad de ser recompensados o en función de su comportamiento *cívico* o ahorrador¹⁸.

El debate sobre la transparencia suele centrarse, ora en el aspecto político de la corrupción, ora en el aspecto jurídico del derecho a la intimidad. Pero

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Obras inmortales*, Madrid, Edaf, 1984, p. 588.

¹⁷ Cf. Gabriel ROBLES, *Buscando vínculos. Anomia y bandas latinas*, Cádiz, Q-book, 2017, p. 233.

¹⁸ Cf. Genia KOSTKA and Lukas ANTOINE, “Fostering Model Citizenship: Behavioral Responses to China’s Emerging Social Credit Systems”, 2018. (En línea): <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3305724>.

suele pasar desapercibida una de las causas profundas que alimentan esta tendencia, a saber: el efecto indirecto provocado por la investigación desarrollada en las ciencias sociales y humanas.

Al actor se le acaban los escondites. El precepto cristiano de confesión del pecado a través del pensamiento, expresado o no, se cumple más en la etapa posmoderna secularizada. La confesión no se realiza ante la autoridad religiosa, sino ante el Mismo, ante el Sujeto, y no se debe al acicate de la culpabilidad, sino al prurito de la comunicación sincera, un medio para la autorrealización. No se valora tanto la sinceridad por su efecto purificador de la relación con el Otro sino por su efecto fortificante del yo. El sujeto ya no va por detrás del confesor, sino que lo adelanta. Se trata de una confesión parcial, de conveniencia, manipulable, pero en su afán de hacerla cada vez mayor para compararse con los demás y quedar como un héroe de la sinceridad, el sujeto acaba cayendo en su propia trampa, sufre contradicciones. El juego de la transparencia absoluta, cuya fantasía proyecta un ser autodivinizado, perfecto, corre el riesgo de acabar con los refugios. El actor social teme a sus propios pensamientos porque la confesión de algunos de ellos tiene un alto coste social, al ser políticamente incorrectos –a pesar de que teóricamente, en la poshistoria, todo sea correcto, por relativo–.

Aparentemente, la transparencia santifica al sujeto, pero tiene un fondo siniestro que ahoga, porque se basa en la idealización independiente del yo, en la ficción de su autosuficiencia. Tal idealización genera una carga excesiva, asfixiante, porque todo debe hacerse presente. Encajan aquí las palabras de Lévinas: “Nada puede ni ha podido acontecer sin presentarse; nada ha podido pasar de contrabando sin ser declarado, sin manifestarse”¹⁹. Podemos aplicarlo a las personas estigmatizadas. Una vez hechos públicos sus códigos de comportamiento *secretos*, se quedan sin escapatória social. El clásico juego de la persecución y resistencia entre etiquetadores y etiquetados (del gato y el ratón) tiene cada vez menos sentido en la modernidad tardía. El estigma deja de ser uno y perpetuo, referido a una característica que marca la pertenencia de la persona a un grupo social discriminado como desviado. Cualquiera puede ser etiquetado en cualquier momento por diversas causas.

Para ascender en la atmósfera cada vez más enrarecida de la transparencia debemos soltar el lastre, sacos que contienen la dura tierra de la libertad. Combatimos la incertidumbre a base de las certezas relativas que nos ofrecen los códigos descifrados. La vida social se judicializa. Las relaciones se blindan con contratos, incluso si el riesgo es mínimo. Al aumentar la complejidad, la confianza ciega se sustituye por otra que se somete a una supervisión constante²⁰. Más que ante una sociedad del riesgo²¹, parece que estamos ante una sociedad de

¹⁹ Emmanuel LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 92.

²⁰ Cf. Niklas LUHMANN, *Confianza*, Barcelona, Ánthropos, 1996, p. 55

²¹ Cf. Ulrich BECK, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2006.

la inseguridad, subjetivamente vulnerable. Así se entiende que en el momento de la historia en que tenemos más control sobre las cosas, seamos más conscientes de vivir en un mundo incierto. Tenemos menos fallos, hay y habrá menos crisis, pero más graves, porque cuanto más raro es un suceso menos se sabe de sus probabilidades²². Las inesperadas crisis que han azotado al mundo en la primera mitad del siglo XXI, al ser de un calado tan profundo y darse de forma tan seguida, han aumentado todavía más esta sensación de vulnerabilidad.

Hasta que la modernidad no entra en su fase más tardía, los etiquetados no se veían obligados a reformular constantemente el código. Las modificaciones debían ser mínimas, relativas y esporádicas. El límite lo marcaba el sentido común. A partir de cierto punto, la energía gastada en la modificación no compensa el placer que se extrae de la experiencia lúdica. Es verdad que las investigaciones criminológicas muestran que la mayoría de los *rateros*, si nos fijamos en uno de los eslabones inferiores de la cadena de la ruptura de normas, nunca han actuado con mucha planificación²³. Pero también lo es que no dejan de hacer un mínimo balance racional entre las recompensas y los perjuicios esperados basado en sus propias experiencias rupturistas y en las de las personas cercanas, con balances positivos o negativos en esos *refuerzos diferenciales*²⁴. Por tanto, puede afirmarse que actúan bajo ciertos parámetros racionales. En general, y esto es lo importante, no tenían que preocuparse por cambiar las claves aprendidas de la subcultura desviada –de acuerdo con la teoría social del aprendizaje–. El comercio ilegal en los territorios fronterizos ha ocupado durante siglos los mismos intrincados senderos. La sospecha de que, tras la peluca, alguien podía ocultar una calvicie, se detenía allí. Pero una vez traspasado el umbral utilitarista, el etiquetado –el *ratón*– se plantea romper con la acción racional y plantarse. Llega un momento –histórico– en el que la única forma de despistar al *gato* es sorprenderse a sí mismo con un movimiento inesperado, colocarse con una acción inimaginada en el borde del gran remolino del azar y dejarse llevar.

4. EL JUEGO DEL ETIQUETADO

Este cambio de estrategia podría estar detrás de la cuestión atendida por Lévinas acerca de la interrupción de la confianza en el funcionamiento de la ciencia debido al efecto devastador no deseado de la ideología. El *desviado* es el yo que todavía cree posible salir del Mismo rompiendo con la norma. Es el ideal del prisionero, representa la esperanza de romper la clausura. Sentirse prisionero, rehén, es la condición para darse al Otro y fundar la relación ética.

²² Cf. Nassim TALEB, *El cisne negro*. Barcelona, Paidós, 2009, p. 314.

²³ Marcus FELSON, *Crime and Everyday Life*, London, Pine Forge Press, 1998, p. 23.

²⁴ Cf. Roland AKERS and Gary JENSEN, "The Empirical Status of Social Learning Theory of Crime and Deviance: The Past, Present and Future", en Francis CULLEN *et alia* (eds.), *Talking Stock. The Status of Criminological Theory*, London, Transaction, 2009.

El juego del *gato* y el *ratón* permite imaginar la ruptura de la dialéctica con un ganador que no subsume al vencido, que no lo asimila o sintetiza. La quiebra del juego de la ruptura de normas termina con esa posibilidad, cierra y sella el dintorno aislándolo del entorno. Con ello, la conciencia se convierte en un sistema complejo capaz de autorreproducirse. En él, los polos positivo y negativo que activan las representaciones cumplen con ese papel de forma relativa, amortiguada. En otras palabras, tales signos son únicamente simulacros, pierden la radicalidad que les otorgaba su sentido original. Son compañeros que se reparten los beneficios del juego. Acaban viéndose como uno, como lo Mismo. La otredad y su misterio, representada en el Otro, desaparece. Para romper el cordón sanitario, el yo rupturista tiene que estar dispuesto a realizar una acción suicida, es decir, una acción imprevista, irracional, inmotivada; debe traspasar la barrera de la incertidumbre relativa, del malestar domesticado en el que vive, e ingresar en la estratosfera del verdadero riesgo, lugar no-lugar donde habita lo otro, lo impredecible.

Esta respuesta no es la mayoritaria. Las respuestas tradicionales siguen funcionando a su lado o al mismo tiempo, pero desprovistas de sentido, como rituales movidos por la inercia y promovidos por actores un tanto angustiados ante la sospecha de que representan una farsa. Hay hoy, en el mundo posmoderno, prisiones de todo tipo, desde las ergástulas medievales a versiones de las *Houses of Correction*, hasta llegar a la cárcel telemática y pospanóptica, inmovilizadora, aséptica²⁵. En esta última, lo Otro queda reducido a las representaciones del pasado y la utopía forma parte del sueño.

Es la respuesta nueva, sin embargo, la que debe tomarse como indicador de un cambio estructural y relevante en la evolución cultural. En primer lugar, la sociedad se ha hecho más compleja. En una institución como la prisión, en el siglo XVIII había menos variedad étnica, menos intercambios del sistema carcelario con su entorno. El código era, en consecuencia, más estable. En segundo lugar, debemos pensar en la divulgación de los códigos. Estos han crecido tradicionalmente en un ambiente esotérico, en una atmósfera de secretismo. Las sectas religiosas y los derivados de la masonería que encontramos en la actualidad, en general ligados a instituciones culturales y educativas, pueden ser considerados restos atávicos de sus antecesores, piezas de museo vivas que cumplen más una función implícita lúdica que una verdadera función de cambio, espoleada por un espíritu más combativo. Su principal obstáculo reside en la transparencia impuesta por el régimen político. En nuestros días, todo código puede o debe ser publicado. Se publica el código y su contracódigo. *El Anticristo* de Nietzsche, por ejemplo, pretende ser un contracódigo de los Evangelios²⁶. Pero la difusión de los modelos opuestos genera efectos

²⁵ Cf. Zygmunt BAUMAN, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 2017.

²⁶ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1990.

de retroalimentación. Cuando H. Becker²⁷ o E. Goffman²⁸ observan, analizan y publican las fórmulas del comportamiento que los llamados *desviados sociales* usan para ocultar su estigma, esto los hace más vulnerables, aunque evidentemente no fuera ese el objetivo de las investigaciones. Incluso si la intención de los científicos sociales ha sido la defensa de algunos de estos colectivos por la discriminación que sufren, el efecto opuesto, no deseado, parece inevitable.

El mundo se desmaterializa cuando los polos pierden su fuerza telúrica. Puede estirarse aquí la metáfora de Bauman. Una *sociedad líquida*²⁹ supone un medio social conductor. No necesita toma de tierra. Todos sus elementos, al volverse líquidos, se confunden en una sopa indiferenciada. Hasta hace pocos años, en los manuales de criminología, la denominada criminología radical o crítica ocupaba un capítulo más³⁰. Se trataba de una corriente minoritaria que criticaba al Estado y a la academia por criminalizar a quienes no estaban socializados en la cultura burguesa identificando perfiles estereotipados de criminales o personas que se desviaban de las reglas de decoro. Hoy leemos en los manuales de Oxford una autocrítica de interés para nuestra reflexión, no sólo porque supone un reflejo de la extensión de la filosofía de la sospecha (inspirada en Foucault), sino porque la criminología era la ciencia en la que más claramente se expresaba la relación dramática con el Otro y la otredad. La autocrítica es a su vez ejemplo de criticismo, tanto que, en los debates, quienes proponen el abandono de la disciplina se encuentran con la objeción de que sólo se centran en las razones para el abandono, pero no proponen nada a cambio³¹. La *zemiología*, el enfoque del daño social, sería la alternativa a una criminología antropocéntrica, etnocéntrica y androcéntrica³². Las víctimas ya no serían sólo los seres humanos, sino también los animales y las cosas. Por otro lado, el daño a considerar no sólo es el provocado por una acción intencionada, sino por una omisión o accidente. ¿Qué supone esta apertura para una reflexión ética de la subjetividad? La cultura del ciudadano medio en la era informacional le hace consciente de dos cosas. Por un lado, la libertad de acción ha disminuido de forma directamente proporcional al número de normas vigentes en todos los ámbitos de la vida. Por otro, los actos, tanto individuales como colectivos, tienen consecuencias no procuradas que pueden hacer sentir culpable al actor. Este doble conocimiento desemboca en una sensación de frustración e impotencia ante la idea de una justicia reparadora que se contempla,

²⁷ Cf. Howard BECKER, *Outsiders*, Madrid, S. XXI, 2013.

²⁸ Cf. Erving GOFFMAN, *Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

²⁹ Cf. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2022.

³⁰ Cf. David DOWNES y Paul ROCK, *Understanding Deviance*, Oxford, OUP, 1998.

³¹ Cf. Paddy HILLYARD and Steve TOMBS, "Social Harm and Criminology", en Alison LIEBLING, Shadd MARUNA and Lesley MCARA (eds.), *The Oxford Handbook of Criminology*, Oxford, OUP, 2017, p. 297.

³² Cf. Steve CASE *et alia* (eds.), *The Oxford Textbook on Criminology*, Oxford, OUP, 2021, p. 592.

por primera vez en la historia, y ante ese nuevo marco estructural, imposible. ¿Cómo dilucidar, por ejemplo, la cuota de responsabilidad de un cigarrillo, de un coche contaminante o de un plástico no reciclado? ¿O la de un Estado o una empresa? A diferencia de un pasado donde la ecuación parecía clara, aunque los términos de la definición estuvieran sesgados, la persona concentra ahora en su identidad las dos caras de dos mundos antes separados: se siente tanto víctima como agresor. Algo que se complementa en la dimensión del juicio: no es etiquetador o etiquetado, sino las dos cosas al tiempo, lo cual tiene necesariamente consecuencias para la ética de responsabilidad. Si antes el Otro sospechoso formaba parte de un conjunto social exterior claramente definido, ahora se universaliza, incluyendo a uno mismo. Este hecho se experimenta de forma ambivalente. Por un lado, es doloroso. Así se explica tanto la reacción a la defensiva de fabricarnos la imagen de invulnerables –practicando deportes de riesgo, por ejemplo–, como el aumento de problemas con la salud mental derivados de la falta de una identidad sólida. Pero, por otro lado, alimenta el delirio de grandeza propio de la egolatría: la visión de un yo por fin completo que lo abarca todo, el bien y el mal. Bien entendido que esa ambigüedad viene determinada por la libertad y se halla, por lo tanto, en la ideación de Lévinas, fuera de la pasividad originaria del Bien. El sujeto y su perspectiva subjetiva pueden así desembarazarse definitivamente de la Otredad. Se trata de una totalidad narcisista cuya clausura parece abocarle al final trágico del guion del mito grecolatino a la muerte como autoexclusión, después de pasar por la exclusión del Otro, por el rechazo del amor que nos manifiestan los otros. Irónicamente, Narciso logra el objetivo propuesto por Lévinas de ser al tiempo anfitrión y rehén del Otro, pero sólo porque el Otro ha sido fagocitado.

La inmanencia, como supuesto rasgo del sistema filosófico occidental, se supera a sí misma al encarnarse históricamente en la autorreproducción de los sistemas. La autorreferencialidad es la unidad que presenta para sí misma, es decir, “independientemente del modo de observación de otros”³³, un proceso o sistema. Este concepto supone un paso importante en la evolución del pensamiento científico porque separa la reflexión “de su lugar clásico en la conciencia humana o el sujeto”³⁴ trasladándolo a campos de objetos.

La idea precede a la organización social. Bien avanzado el siglo XXI puede verse con mayor claridad el acoplamiento de ambos sistemas. El blindaje del ciudadano de la sociedad vulnerable se superpone a la coraza de la conciencia con la que se protege el yo puro, absoluto e imparable, un yo “preservado de todo comercio inadvertido o clandestino con el objeto”³⁵. Exorcismo de la incertidumbre que provoca la inseguridad social o la apariencia de las cosas, reacción de quien

³³ Niklas LUHMANN, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1997, p. 89.

³⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1997, p. 167.

vive bajo la angustia permanente de la sospecha. Sujeto ciudadano o yo que se agarra al presente como a un clavo ardiendo, un paréntesis que no es fisión nuclear del pasado y del futuro, explosión imposible de soportar dado el estado de neurosis del que se parte. Presente que se presenta como señor que obliga al pasado y al futuro a presentarse prestando vasallaje, en una operación de reducción que los convierte en despojos, anulando su fuerza, su esencia, como una selva esquilada y domesticada en la que ya no es posible el milagro del Otro. Durante la etapa de la globalización, el sistema social, una vez logra la interconexión, se reconcentra, se cierra, se autorreproduce. La expansión da paso a reducción. La expresión *aldea global* adquiere sentido: lo global no es un exterior sino un interior. El sistema social puede comenzar a purgarse, en busca de su perfeccionamiento funcional. Para ello se sirve del motor de la racionalidad procedimental confiando menos en el elemento humano y más en el algoritmo. Aparecen nuevas fórmulas sintéticas entre los dos polos que una vez se consideraron enemigos. En el horizonte se perfila la distopía de una sociedad sin personas, deshumanizada. El pensamiento contemporáneo, observa Lévinas, se mueve en un ser sin huellas humanas, comparable a la visión deshumanizada del planeta tierra visto desde la luna a los ojos de los primeros astronautas. Entonces asistimos al clímax paradójico de la función: en lo infinito del cosmos, el peatón del espacio, el ser humano “se encuentra encerrado, sin poder poner un pie fuera”³⁶.

En la atmósfera de nuestro contexto social, el desafío ético se hace más acuciante. La necesidad del sujeto de salir de su mundo se hace más imperiosa. La incapacidad de la política para llegar a la utopía se hace más evidente. Pensar lo otro a través del Otro como fuente de trascendencia, no como objeto de conocimiento, se va perfilando en el horizonte como la única alternativa sensata al progreso y la egolatría. La vulnerabilidad social debe aprovecharse para pensar en la vulnerabilidad humana y transformar el egoísmo destructivo en altruismo conservador del planeta. El Otro debe interrumpir el tiempo del Ego y, como observa Mèlich, descentrarlo de su individualismo y de su egometrismo, de su logocentrismo y de su narcisismo³⁷.

5. REPERCUSIÓN DE LA EVOLUCIÓN EPISTEMOLÓGICA EN EL NO MATARÁS Y EN EL SECUESTRO

La relación entre la ideología y la subjetividad planteada por Lévinas se comprende mejor si se tiene en cuenta la relación entre los cambios que sufre la cultura moral y los que sufre la cultura en general.

³⁶ Emmanuel LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, p. 24.

³⁷ Joan-Carles Mèlich, “El tiempo y el deseo. Nota sobre una ética fenomenológica a partir de Lévinas”, en *Enraonar* 28 (1998), p. 185.

El concepto de ideología se refiere a un conjunto de creencias, opiniones, percepciones y actitudes que informan la práctica y que constituyen un conjunto coherente de ideas y acciones, lo cual no implica la ausencia de tensiones ni el funcionamiento complejo que hace imprescindible un análisis especial para ser puesto de manifiesto. Esa fue la intención del marxismo para desmontar la ideología burguesa en distintas corrientes y en distintas épocas. Especialmente interesante en este punto parece el planteamiento de Max Weber, dado el interés de Lévinas en los temas de la moral y la religión.

En la sociología weberiana, la iglesia alude a un instituto o asociación hierocrática, por tanto especializado en la administración de bienes espirituales de salvación que aspira a realizar de forma monopólica. Gracias a ella el Estado mantiene el orden social³⁸. A través de ella ejerce una coacción psíquica en la ciudadanía inculcando una ideología determinada, una visión del mundo y unas prácticas fundamentalmente organizadas alrededor de un código moral. La norma moral marca una obligación en la conducta de orden interno, frente a la norma jurídica, de carácter externo. Una norma moral puede estar o no garantizada por una norma jurídica que redoble su carácter obligatorio y superponga a la sanción no formal sanciones formales. Se basa en la creencia en ciertos valores que hacen que la conducta se considere socialmente aceptable, al igual que hay cosas que se consideran bellas según patrones estéticos. Esto significa que no se pueden generalizar y que la moral es en realidad algo relativo, un asunto cultural dependiente del tiempo y del espacio en el que nos encontramos³⁹.

Lévinas se refiere a Althusser, conocido por su exposición sobre los Aparatos Ideológicos del Estado⁴⁰. La escuela, en concreto, es uno de esos aparatos de dominación ideológica que reproduce las relaciones sociales de explotación. La escuela es un aparato de suma importancia porque sucede a la iglesia cuando ésta pierde su capacidad de convocatoria con la secularización. La institucionalización de la educación obligatoria viene a coincidir con el declive de la iglesia como poder institucional. En las sociedades meritocráticas, teóricamente, las posiciones sociales ya no se heredan, aunque sí en la práctica, como demuestra la puesta al día del análisis social de la función de reproducción social ejercida por la escuela en la actualidad. Se heredan indirectamente, a través de la inversión en medios culturales que luego se rentabilizan en éxito escolar⁴¹. La labor deconstructora de la ideología, no obstante, pierde fuerza en el último periodo de la época moderna, cuando las labores de adoctrinamiento escolar en el arbitrario cultural de la clase burguesa se debilitan, fundamentalmente debido a la competencia que encuentra el profesor en los media y

³⁸ Cf. Max WEBER, *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 2002, p. 153.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 29.

⁴⁰ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, p. 102.

⁴¹ Cf. Pierre BOURDIEU y Jean-Claude PASSERON, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Editorial Popular, 2008.

TIC, algo que en realidad informa de su crisis como figura de autoridad. Este fenómeno puede generalizarse, más allá del subsistema educativo. En una sociedad cada vez más compleja y volátil –con una mayor representación del factor del azar–, la presunción de la conspiración, subyacente en la deconstrucción ideológica, es cada vez más ilógica, aunque, paradójicamente, sea más probable, dada la dificultad para orientarse en la selva de la información.

El estructuralismo provocó la aparición de las corrientes interpretativas, subjetivistas, que reivindicaban el protagonismo de los actores sociales en la construcción de la vida social. Pero el posicionamiento opuesto en el dilema teórico entre la estructura y la acción no significaba que los enfoques microsociológicos renunciaran al espíritu deconstructivista, ideológico, en el sentido que observaba Lévinas. Aunque los actores no obedecieran conscientemente a los mecanismos estructurales, concebían y compartían estrategias y sentidos de la acción que hacía necesario el análisis social para su decodificación. Finalmente, muchos investigadores abrazaron una postura ecléctica intentando conjugar los análisis macro con los micro.

Llegados a este punto, las ciencias sociales se enfrentaron a una paradoja. Para que el actor social lograra autonomía y libertad, para que tuviera el control de su comportamiento, tenía que oficiar de antropólogo, de etnometodólogo, de psicoanalista o de psicólogo social. Claro que para eso necesitaría invertir un tiempo del que no dispone. Y aunque lo tuviera, arruinaría la espontaneidad de la acción, que es, aparte del conocimiento de las opciones y sus implicaciones, la otra cara de la libertad. No obstante, este no es el principal escollo con el que se topa la fantasía de los enfoques subjetivistas. En ese momento de la historia todavía funciona la fe en la razón. Pero a finales del siglo pasado se produce una transición en la que se avanza hacia la conclusión de que los modelos de comportamiento dejan de ser racionales. María Zambrano, en una de sus conferencias en la Casa de España en México, durante su exilio, observaba que, desde Parménides hasta Hegel, todo el mundo había sido racionalista, con un “racionalismo de base”, basado en una razón absoluta que había sometido al pensamiento poético. Pero hoy, sentenciaba en 1939, ese mundo se desploma, debiendo soportar las siguientes generaciones ese derrumbamiento (una parte del cual se intenta analizar aquí)⁴².

Un fragmento del guion de una serie de televisión puede servir de ejemplo para ilustrar la idea. Se trata de *Mindhunter*, creada por Joe Penhall en 2017 y premiada en 2019 por el sindicato de guionistas (WGA). Está ambientada en los años setenta, por tanto, dentro del tiempo aludido, y versa sobre la resolución de crímenes perseguidos por el FBI. En una de las escenas del primer

⁴² María, ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española* (Conferencias dictadas en la Casa de España en México), 1939. (Consultado en línea): http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola-0/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html

episodio, se observa la conferencia de un investigador como parte de formación de los agentes. La protagonista conversa con él a la salida:

- *Es como si ya no supiéramos qué es lo que empuja una persona a matar a otra.*
- *Antiguamente, si tenías una víctima con cincuenta puñaladas, buscabas al ex-socio o al amante despechado. Ahora, podría ser tranquilamente un cartero cabreado.*
- *El crimen ha cambiado*
- *¿Es solo una respuesta a tanta inestabilidad?*
- *El mundo apenas tiene sentido y es lógico que el crimen tampoco lo tenga.*

El ejemplo aquí es pertinente toda vez que el hecho moral se resume en el llamado hacia el Otro: *No matarás*. Un llamado, es decir, algo que supera la mera prohibición y que puede tomar “mil formas”, incluida la indiferencia⁴³. Ahora bien, la tendencia a la desaparición del móvil, en el terreno de lo que en la actualidad se denomina *seguridad humana*, tiene implicaciones para la propuesta ética, porque supone la ausencia del freno causal racional que delimitaba el espectro del crimen más inhumano, el homicidio. De hecho, quita sentido a la distinción entre las categorías de homicidio y asesinato. Es necesario, a su vez, ampliar la interpretación, no ya comparando la perspectiva ética y la criminológica, sino los términos matar, muerte y morir. El matar sólo puede ser aprehendido por la filosofía del derecho desde la perspectiva de la cultura de la muerte. En la nuestra, como es sabido, la muerte tiende a ignorarse precisamente como parte de la resistencia a admitir la vulnerabilidad propia del ser humano, piedra de toque de Lévinas. Si la sustancia social se vuelve líquida, la muerte también se desmaterializa al disminuir el cuidado con los moribundos y con los muertos al tiempo que se virtualiza, como en los funerales *online*⁴⁴.

Si el Otro es inaprensible, irreductible, incontrolable, si escapa al afán totalizador de cualquier instancia homogeneizadora, institución o norma social; si expresa su infinitud en el rostro, es porque en su mirada se hace presente la posibilidad de la muerte. El Otro convoca con su rostro desde el presentimiento ineludible de la muerte y la vulnerabilidad que implica. Si la responsabilidad irrecusable ante el Otro se expresa en su rostro, es porque en el cara a cara se puede presentir la hipotética y potencial situación límite en la que podría dar mi vida por él. El “ser-para-la muerte” de Heidegger se reformula así en un “ser-para-más-allá-de-mi-muerte”⁴⁵. Este morir por el Otro imposibilita en su radicalismo matar al Otro, incluso en los casos del

⁴³ Cf. France GUWY, “La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas”, en Alonso MARTOS (ed.), *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, PUV, 2008, p. 22.

⁴⁴ Cf. Tony WALTER *et alia*, «Does the Internet Change How We Die and Mourn? An Overview», en *Omega: Journal of Death & Dying*, 64, n. 4 (2011) 275-302.

⁴⁵ Daniel GUILLOT, “Introducción”, en Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 38.

canibalismo o de secuestro debido a una obsesión, donde se intenta recomponer el yo al asimilar al Otro, permaneciendo por lo tanto en la dimensión del poder. De modo que se trata de una fórmula ahistórica y a-antropológica que difícilmente puede prender en una cultura tardomoderna caracterizada por un negacionismo que afecta, en primer lugar, a la muerte.

La negación de la muerte prueba el olvido del Otro. La conciencia negada de la vulnerabilidad es en realidad un proceso que se vive colectivamente, como identidad social, de forma contradictoria. En cuanto que proceso sólo relativamente consciente para los actores, podemos decir que se desarrolla bajo el manto de la subjetividad a consecuencia de la complejidad. La sociedad global compleja reconoce la importancia de los procesos subjetivos de identidad –de ahí la psicologización de la cultura– al tiempo que borra los límites de los conceptos tradicionales. Las categorías se desdibujan. Todo es cuestión de grados, desde la democracia hasta la muerte, de forma que las verdades que encierran estos términos pierden consistencia, se convierten materia de ensoñación. La repercusión de este fenómeno para las relaciones humanas, para la ética, parece evidente. El Otro se convierte en una sustancia tan irreal como su presencia virtual. Su desaparición es cuestión de desconexión. Nunca resultó tan fácil ignorar el llamado moral.

En una escena anterior de la obra de ficción mencionada, el protagonista había dado a su vez su propia charla sobre los protocolos de actuación en caso de secuestro, con ecos lévinianos. El agente, en esos casos, debe ser un mediador, lo que significa que debe, por encima de todo, escuchar y ponerse en el lugar del otro. Así habría sido hasta hora. Esta actuación permitía el entendimiento y la posibilidad de restaurar la convivencia sobre bases éticas. Para Lévinas, la obsesión por la vulnerabilidad deriva necesariamente en un ponerse en el lugar del Otro, no sólo con la imaginación, sino soportándolo, haciéndose cargo⁴⁶. En sus *Cuadernos del Cautiverio* matiza que para ello hay que experimentar su abandono⁴⁷. La crisis de la criminología, en la medida en que se produce, puede interpretarse *latu sensu* como una metáfora del cambio en nuestra cultura moral debido al cambio social. Así como deja de funcionar el concepto limitador del móvil en el homicidio, deja de funcionar el concepto del Síndrome de Estocolmo en el secuestro, al negarse los actores la posibilidad de ponerse en el lugar del Otro. La indeterminación de la realidad, expresada en la incapacidad de la ciencia social para manejar límites categoriales que sirvan para orientar el comportamiento, acaba imposibilitando la comunicación.

El secuestrador operaría ahora bajo tres condiciones novedosas. Primero, elige un rehén al azar. Segundo, lo hace en un momento cualquiera, es decir, no especialmente motivado por algún acontecimiento. Y tercero, con un desenlace

⁴⁶ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de L'Autre Homme*, p. 93.

⁴⁷ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Escritos inéditos I*, Madrid, Trotta, 2013, p. 97.

de la situación dramática imprevisible que dependerá tanto de las habilidades del mediador como del azar. Es decir, el desenlace se despega de la situación que lo ha originado, pierde contacto con la causa. El final no depende tanto de que se cumplan las condiciones que pide el secuestrador como de la deriva emocional que forma un universo independiente, un bucle de incierta salida. Esto supone una doble ruptura de la lógica y una doble crisis de la perspectiva del conocimiento de la ciencia y de la razón ilustrada. No sólo no se puede conocer la razón por la cual el secuestrador actúa, sino que tampoco funciona la lógica inmanente del secuestro que hace depender la resolución del problema de las condiciones de la negociación. La negociación como ciencia dentro de una perspectiva teórica de la comunicación, heredada de la Ilustración, falla.

En estas circunstancias, el rehén pierde su valor de mercancía. El utilitarismo no sirve como esquema de acción. Cualquiera tiene probabilidades de constituirse en rehén del Otro, haciendo irónicamente posible la propuesta ética de Lévinas: "El otro invoca al yo como rehén insustituible"⁴⁸.

6. CONCLUSIÓN

La crisis de los papeles sociales, vistos como guiones de comportamiento, como normas morales no escritas basadas en valores culturalmente compartidos en la época moderna, no parece conducirnos a una Edad Media. El apoyo de las "tribus" o grupos sociales fuertemente cohesionados alrededor de las emociones –sectas religiosas, clubes de fútbol, etc.– no logra compensar las grietas en la identidad social sino a modo de parches efímeros. De ahí que la soledad persiga al individuo como espada de Damocles a lo largo de toda su trayectoria vital. Pero tampoco puede volver a apoyarse en las grandes estructuras que le ofrecían una buena dosis de tranquilidad existencial a cambio de una cierta limitación de los grados de libertad. En el vehículo de la posmodernidad, movido por la energía de la subjetividad, la persona siente el vértigo de la gran potencia que le otorga la máquina más sofisticada de la historia, compaginada con la sensación de holgura que le da el haberse quitado el cinturón de seguridad. El vértigo es proporcional a la sensación de vulnerabilidad.

En realidad, los mecanismos modernos siguen funcionando, pero coexistiendo con periodos en los que dejan de hacerlo. Los códigos tradicionales sobreviven, pero la conciencia de lo aleatorio y su trasunto de anomia llevan al sujeto a la conclusión de que controla su vida mucho menos de lo que le gustaría.

La idea de Lévinas acerca de una subjetividad que habría perdido su lugar sigue siendo pertinente ahora, pero por algunas razones añadidas por las nuevas condiciones sociales. No porque la subjetividad haya sido engullida por la objetividad, sino porque, después de reivindicarse, de reinventarse, de

⁴⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 41.

vencer a la objetividad, se ha inflado hasta amenazar con explotar. Se comprende entonces mejor la metáfora de Lévinas de un ser humano que, pese a ser un peatón del espacio, se halla encerrado (sin poder poner el pie fuera). El espacio es la aldea global. El proceso de globalización refuerza esta conclusión. A punto de completar el primer cuarto del siglo XXI, sigue sin poder salir, pero no de lo Mismo, sino de un todo descentrado del que forma parte un yo descentrado. De esta forma, la cara social de la subjetividad se complementa con la cara filosófica, no como dos caras de la moneda que no se pueden ver, sino como los módulos que al encajar conforman una nave nodriza, capaz de autorreproducirse.

Fernando Gil Villa
Universidad de Salamanca
Facultad de Ciencias Sociales
Av. Francisco Tomás y Valiente, S/N
37007 Salamanca
E-mail: gilvi@usal.es