

**G. ERNER, *La société des victimes*. Paris: La Découverte 2006, 223 pp.**

**ALBERTO SUCASAS**

Guillaume Erner (1968) es un sociólogo francés de origen judío. Se doctoró en ciencias sociales en la Sorbona con una tesis sobre los “modelos explicativos del antisemitismo”. Su actividad profesional ha alternado el trabajo académico como docente de sociología con la labor periodística, en particular en la cadena radiofónica France Inter. También se integró, tras el atentado de 2015, en el semanario satírico *Charlie Hebdo*.

Sus publicaciones privilegian temáticas como el antisemitismo (junto a su tesis doctoral, destaca el libro de 2015 *Explicar el antisemitismo*) y, sobre todo, el fenómeno de la moda y sus consecuencias sociales (*Víctimas de la moda* [2004], *La moda de las tendencias* [2011] o *Moda, ¿dónde está tu victoria?* [2013]).

Sus supuestos ideológicos son los del republicanismo francés, inspirándole en *La sociedad de las víctimas* autores de la tradición liberal como Alexis de Tocqueville, Raymond Aron o Hannah Arendt.

La fidelidad a esos compromisos ideológicos explica la actitud crítica hacia la “sociedad de las víctimas”. Encabezan el texto, en exergo, dos citas: la de Raymond Aron impugna los buenos sentimientos como encubridores de la verdad y la de Montesquieu reivindica la diferencia o heterogeneidad entre dos ámbitos, el moral y el político.

Metodológicamente, el libro combina una elaboración teórica e histórica, desde una perspectiva científico-social, y una atención, en buena medida con función ejemplificadora, a acontecimientos extraídos del ámbito político o mediático.

La tesis central de *La sociedad de las víctimas* es que vivimos, en las últimas cinco décadas (tres hechos históricos estarían en su origen: la guerra de Biafra; Mayo del 68; la reactivación de la memoria de la Shoah), una cultura de la *compasión* que hace de la víctima centro axiológico incuestionado de cualquier valoración o enjuiciamiento. Más que de preocupación o atención a las víctimas, habría que hablar de una obsesión que las sacraliza y que, como cualquier manifestación religiosa, se sustrae al análisis racional y la deliberación política, instituyendo incluso una vocación censora sobre cualquier discurso que, heréticamente, ponga en entredicho el imaginario victimista.

Erner reprocha al imaginario de la víctima (que, según él, inevitablemente degenera en victimismo) su *emotivismo* (un sentimiento –la compasión– deviene instancia absoluta ante la cual palidecen la discusión racional y las decisiones públicas) y su inquietante *desigualdad* (maniqueísmo que divide la escena social, dualísticamente,

en víctimas y verdugos, haciendo naufragar el *pathos* igualitarista heredado de 1789):

“(...) multiplicando de manera desconsiderada el número de víctimas, se contribuye igualmente a acreditar la idea según la cual nuestro mundo se compondría en primer término de mártires y verdugos.” (p. 65)

Por otro lado, aunque subyace a ese culto a la víctima un sentimiento compasivo, lejos de contribuir a la pacificación de las relaciones sociales, el victimismo agudiza los conflictos y constituye, por sí mismo, una fuente de agresividad: naturalmente, hacia el verdugo, demonizado en tanto que agente causante del sufrimiento injustificado de la víctima; pero también, según una imparable escalada de demandas de reconocimiento por parte de los colectivos de víctimas, en virtud de la rivalidad o competencia entre aquellos. El ideal de igualdad jurídica es pulverizado por esa presión victimista.

Con todo, el planteamiento de Erner no está exento de cierta ambigüedad. Por un lado, denuncia con insistencia el peligro que la “sociedad de las víctimas” supone para la supervivencia de instituciones republicanas, donde la igualdad de todos, en su condición de ciudadanos, y la primacía del bien común sobre cualquier reivindicación particular son principios axiales. Pero, por otro lado, ve en la compasión el estado afectivo propio del universo democrático: si los antiguos elevaron la *virtud* al rango de afecto público principal y el Antiguo Régimen hizo lo propio con el *honor*, el ánimo *compasivo*, que considera el sufrimiento injustificado algo intolerable, prevalece en las sociedades democráticas, herederas del espíritu de 1789. En consecuencia, ¿la compasión ha de considerarse expresión del espíritu republicano o su amenaza principal? Quizá debiera decirse que su hipertrofia victimista representa la deriva de una pasión legítima; pero esa hipertrofia domina el paisaje social contemporáneo. (Incluso llega a desbordar el marco antropológico: haciendo referencia al “especismo” de Peter Singer, Erner destaca cómo el colectivo de víctimas tiende a ensancharse acogiendo a los animales que sufren la intervención humana.)

Erner aborda, en los sucesivos capítulos, sus principales manifestaciones.

En la formación del imaginario sacralizador de las víctimas habría jugado un papel decisivo Mayo del 68: el célebre lema –“todos somos judíos alemanes”– constituiría el acta de nacimiento de un nuevo paisaje social: la crisis del marxismo desemboca en la hipérbole victimista. Junto al proletariado, aparecen ahora nuevos colectivos que demandan reconocimiento: niños y jóvenes, minusválidos, población del tercer mundo, minorías sexuales, mujeres, inmigrantes... Desde una inspiración foucaultiana el espíritu del 68 habría entronizado la trinidad oprimidos-anormales-alienados. Así, la inviabilidad del proyecto revolucionario encontraría su *Ersatz* en el auxilio a las víctimas: “La lógica compasiva se propone sustituir los deberes del revolucionario por los derechos del hombre, las justificaciones marxistas por la moral de

extrema urgencia.” (p. 39) Sería expresión colectiva de esa transformación la sustitución del Partido por las ONGs.

El imaginario de la víctima requiere espectacularización: se construye, de hecho, en base a su exhibición mediática. Sin el papel desempeñado por los medios de la cultura de masas, y muy en particular el televisivo, no hubiera adquirido sus dimensiones actuales. La desdicha convertida en espectáculo satisface el voyeurismo de los espectadores:

“La televisión constituye una pantalla entre la miseria y nosotros. Nos permite satisfacer lo que Freud llamaba nuestra pulsión escópica, el voyeurismo que caracteriza a nuestra especie y que la civilización intenta reprimir.” (p. 70)

La proliferación del sufrimiento devenido espectáculo de masas genera un “cansancio compasivo” (p. 82) que encubre con supuestos buenos sentimientos el vaciamiento de la acción política: “La providencia ha distribuido los papeles: uno es mirón [*voyeur*]; el otro, la víctima exhibida. (...) La televisión de los buenos sentimientos incita a la retirada.” (p. 81)

Pero la “sociedad de las víctimas” no solo se proyecta en el ámbito mediático. Su imaginario reconfigura, asimismo, la escena intelectual. Habría dado lugar a una nueva figura, la del “intelectual compasivo”. Su perfil no lo define tanto su *parti pris* ideológico (pensadores tan distantes entre sí como André Glucksmann o Pierre Bourdieu encarnarían ese paradigma), sino la asunción de un binarismo que opone víctima y victimario como encarnación, respectivamente, del Bien y del Mal. Una única obsesión define al abogado intelectual de las víctimas: “Volar en auxilio de las víctimas, combatir el mal, despertar a la opinión pública, suscitar indignación y emoción, en eso consiste lo esencial del trabajo de los intelectuales compasivos. Pero esa manera de ver el mundo, a fuerza de practicar la amalgama, acaba dando la espalda a la razón.” (p. 113) Así, la hiper-sensibilización del discurso hacia el sufrimiento injusto contribuye a la disolución de la racionalidad en nombre del sentimiento. De ese síndrome formaría parte la propensión, muy francesa, a identificar el Poder con el Mal y, en consecuencia, a condenar cualquier forma de autoridad, como si no hubiese diferencia alguna entre la legitimidad democrática del orden republicano y el autoritarismo desatado de los regímenes totalitarios.

Si el “intelectual compasivo” aporta su (empobrecida) teoría al imaginario victimista, las ONGs representan su lado práctico. Viven profundas contradicciones: tensión entre vocación ética de servicio y gestión empresarial de fabulosos presupuestos; oscilación entre el voluntario distanciamiento de las instituciones públicas (con el riesgo de marginalizarse) y la amenaza de deriva autoritaria, abusando de la bienintencionada opinión pública. Las “multinationales del corazón” (p. 134), por lo demás, rivalizan ferozmente entre sí por la captación de fondos.

El virus victimista afecta igualmente a la política en sentido convencional. Erner destaca un episodio mediático (la muerte de Lady Di) como *experimentum crucis* del nuevo modo de praxis política que prioriza el factor emocional. Clinton y Blair habrían sido los estadistas que mejor comprendieron las potencialidades inherentes a la compasión popular. Al igual que ocurría en el campo intelectual, también en el orden político la intensidad emocional se impone sobre los contenidos programáticos. Incluso la violencia bélica no admite otra justificación que el auxilio a las víctimas.

En términos weberianos, el autor ve en el imaginario de las víctimas una peligrosa hegemonía de la *ética de la convicción* sobre la *ética de la responsabilidad*. Sus consecuencias más temibles serían la destrucción del bien común como criterio mayor de la acción política y el debilitamiento paralelo del tejido institucional que lo ampara en un orden republicano. Adoptando el lema de que “el victimismo no es un humanismo” (título del último capítulo de la obra), Erner reivindica una vuelta a los ideales del republicanismo como antídoto contra los estragos causados por el triunfo del culto a las víctimas:

“Hubo un tiempo en que había que proteger a la víctima de la sociedad que la rodeaba. Durante tres siglos, la tradición republicana ha colocado en el centro de sus preocupaciones al individuo y el bien común. Hoy, por el contrario, es la sociedad lo que hay que proteger frente a sus víctimas. El ciudadano y la sociedad han sido relegados al segundo plano en beneficio de las víctimas, lo que finalmente conduce a perjudicar a la sociedad y a la víctima.” (p. 191)

Nada sería más peligroso que el sacrificio del bien común, la justicia o la cohesión social en nombre de los derechos de las víctimas, cuyo particularismo socava los cimientos del universalismo republicano y reactiva un ideal de caridad incompatible con la dignidad del ciudadano (el donante no ve en la víctima a la que socorre un igual; la caridad es paternalista).

Una frase de las *Conclusiones* resume el espíritu general de la argumentación: “La compasión no tiene su lugar en el campo político.” (p. 212)

#### OBSERVACIONES CRÍTICAS.

Los presupuestos del discurso de Erner (racionalismo anti-emotivista; axiomática del liberalismo) parecen ocultar que allí donde surge la compasión por la víctima necesariamente ha de haberse producido una insuficiencia del sistema público de atención a las necesidades de quienes sufren las patologías sociales. Si el sistema republicano del bien común fuese totalmente eficiente, no habría fundamento objetivo para que surgiese la reivindicación de las víctimas. En tanto que hecho social, estas no son la invención de una cultura del victimismo.

Por otro lado, la defensa de la escisión entre lo político y lo ético difícilmente puede sustraerse a la acusación de legitimar, implícitamente, la *Realpolitik*.

La crítica de Erner a la figura del “intelectual compasivo” no presta la debida atención al modo en que una buena parte del pensamiento contemporáneo ha situado la problemática de las víctimas en el centro de toda reflexión o praxis de vocación socio-política. Esa sensibilidad hacia el sufrimiento injusto es la expresión del ideal igualitario, lejos de iniciar su bancarrota.