

El victimismo, un nuevo estilo de vida. Intento de caracterización

Maximiliano Hernández Marcos. Universidad de Salamanca

I. “El tiempo de las víctimas”¹

Uno de los fenómenos más significativos y sorprendentes de nuestras sociedades occidentales a comienzos del siglo XXI es la tendencia creciente al “victimismo”, tanto por parte de individuos como de colectivos y hasta de pueblos enteros. Se trata, en realidad, de la culminación de un proceso histórico que se inicia ya en las últimas décadas del siglo pasado², y que a grandes rasgos y de manera superficial podríamos caracterizar como el formidable incremento de la presencia, el influjo y el poder de las “víctimas” –y de quienes se consideran tales– en los diversos escenarios de la vida social, sean públicos o semipúblicos (el derecho y la justicia; la política y la economía; la salud médica y psíquica; la estética, el arte y la cultura; las relaciones internacionales; y, por supuesto, los medios audiovisuales de comunicación, con sus *reality-shows* y constante exhibición de imágenes y noticias

¹ Este trabajo es la versión revisada y ampliada de la ponencia presentada el 21 de julio de 2017 en el Espacio cultural *El Liceo* de Navia dentro de las IV Jornadas de Filosofía del Occidente de Asturias, dedicadas al tema “La sociedad actual: ¿enferma o hipocondríaca?”. Agradezco a Roberto Menéndez, organizador de las Jornadas, y a la Sociedad Asturiana de Filosofía que las apoya, por haberme invitado a participar en semejante foro de debate y reflexión, el cual pone de manifiesto cada año hasta qué punto el pensamiento filosófico es, en nuestro tiempo, más útil que nunca para una sociedad que busca claridad teórica y orientación práctica sobre nuestro complejo mundo actual.

Este artículo fue concluido y enviado a la revista *Eikasía* el 9 de septiembre de 2017. Unas semanas después se publicó en castellano el libro de Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima* (Herder, 2017), que obviamente no pudo tenerse en cuenta en la redacción de este trabajo, pero que en líneas generales viene a ratificar el análisis del victimismo que aquí presentamos.

² En los años ochenta, o incluso algo antes, en USA y en la Europa más avanzada; en la década de los noventa, en España, con las primeras difusiones televisivas, *in situ*, del sufrimiento familiar por crímenes horribles –el caso de las niñas de Alcásser, entre otros–, y sobre todo con la movilización social contra el terrorismo de ETA con motivo del asesinato de Miguel Ángel Blanco en julio de 1997.

dolorosas de violencia y terror), o sean de alcance más restringido y privado, como es el ámbito de nuestras relaciones cotidianas anónimas en la vecindad doméstica, en el mundo laboral, en el tráfico circulatorio de vehículos o en el trato ocasional de personas que se cruzan con nosotros por la calle, o incluso en nuestro recinto familiar. En todos estos frentes sociales (y quizás algunos más), públicos o privados, colectivos o individuales, el victimismo gana cada vez más adeptos y se contagia como un virus casi imparable. No en balde el escritor y crítico de arte de origen australiano, fallecido hace cinco años, Robert Hughes, teniendo a la vista el caso norteamericano, describía ya en 1993, no sin cierto sarcasmo, esta especie de obsesión de nuestro tiempo por la “fabricación de víctimas” en los términos siguientes:

“La reserva de víctimas disponibles diez años atrás –negros, chicanos, indios, mujeres, homosexuales- se ha extendido ahora para incluir cualquiera de las variedades de los mancos, los ciegos, los cojos y los bajos, o, para decirlo correctamente, los diferentemente capacitados, los que ven de otra manera y los verticalmente desajustados. Nunca en la historia humana hemos tenido tantos acrónimos en busca de identidad. Es como si todos los contactos humanos fueran una enorme llaga, inflamada de oportunidades para repartir involuntariamente o recibir cabreado cualquier tipo de ofensas” (Hughes 1994: 28).

El potencial victimista de la sociedad que Robert Hughes detectaba hace más de veinte años, constituye ya hoy una realidad efectiva y una experiencia común, hasta el punto de que nuestra libertad de expresión o incluso de acción debe con frecuencia extremar hasta límites insospechados sus cautelas, no siendo que ante cualquier manifestación privada o pública de opiniones o ante cualquier acto bienintencionado aparezca de repente alguien que se siente ofendido o el colectivo emergente de turno que se considera vejado y humillado, y el librepensador más honesto o el comunicador o activista poco dado al lenguaje políticamente correcto acabe de la noche a la mañana acusado ante un tribunal por delito de injurias o de apología del terrorismo e incluso, lo que es peor, condenado a unos cuantos años de cárcel.

Este auge del victimismo en las últimas décadas pone de manifiesto que no estamos ante una moda social de corto vuelo, sino más bien ante una mentalidad

dominante, cada vez más expandida, según la cual parece que “los únicos héroes posibles son las víctimas” (Hughes 1994: 17) o que el “lugar más deseable” en las relaciones sociales es “el lugar de la víctima”³. Conviene aclarar que no hablamos aquí propiamente de las víctimas reales de crímenes abominables de índole diversa, las cuales seguramente nunca habrían deseado llegar ni por asomo a ese estado de sufrimiento incomprensible; hablamos más bien de lo que como extensión metafórica y derivación perversa o incluso patológica del reconocimiento jurídico y social de la condición real de víctima (de genocidios, guerras y criminalidad diversa) que se produjo durante la segunda posguerra mundial, se ha ido filtrando en la conciencia y práctica de la sociedad occidental hasta constituir una nueva forma de cultura o estilo de vida: la *cultura victimista*. Por ella entendemos esa manera de interpretar y valorar nuestra convivencia social así como de actuar consecuentemente en ella que consiste en adoptar la posición de “víctima” (vulgarmente, “ir de víctima”), es decir, de ser vulnerable, sufriente y maltratado por cualquier clase de hechos, personas o circunstancias adversas (hayan tenido lugar o no), frente a las cuales se exige una reparación.

La extensión creciente de este modo de comportamiento a nivel individual y colectivo ha llevado a plantear la idea de que vivimos en una nueva época histórica, a saber, en “el tiempo de las víctimas” (así Eliacheff / Soulez 2009), y a que lo característico de ella es el desplazamiento progresivo de la anterior cultura ilustrada del *mérito*, que dominó en Occidente desde el siglo XVIII hasta la década de los setenta de la centuria pasada, por esta inédita “cultura de la queja” recurrente o, para ser más exactos, del *victimismo*⁴. Y si lo peculiar de aquella cultura del

³ La expresión, procedente de René Girard (1989), es empleada por el filósofo francés Pascal Bruckner (1996: 129).

⁴ Aunque Robert Hughes identificó la incipiente cultura victimista norteamericana de los ochenta con la “cultura de la queja” en su libro homónimo de 1993, hay una diferencia no desdeñable entre ambas. Pues la “queja” por sí sola no sitúa a alguien en la posición de “víctima”, ya que aquella puede plantearse justo contra la insuficiencia de lo existente o expresar la impotencia temporal y la limitación propia ante una sobrecarga de tareas o responsabilidades que debería aligerarse. En este aspecto la queja tiene un sentido crítico, exhorta a una transformación práctica y a una mejora del estado de cosas dado y, por tanto, es compatible con la idea moderna de “sujeto autónomo” y digno. No obstante, la queja puede convertirse en el paso previo, en la antesala del victimismo e incluso en su expresión más palmaria, si carece de esta finalidad práctica y de este trasfondo ético perfeccionista, y se erige ella sola en fin en sí mismo, en queja recurrente, sin expectativa de cambio o mejora alguna, con el único propósito de sacar un beneficio particular del estado de cosas imperante mediante la

mérito, que sustituyó a su vez a la vieja cultura feudal del “honor”, residía en la creencia en (y valoración de) la capacidad de todo individuo para labrarse su propia suerte y destino en la vida mediante su buen hacer, su esfuerzo y su talento propio, en condiciones de libertad e igualdad de oportunidades en el Estado, sin depender de su procedencia étnica o social (estamento o clase) o de su ascendencia familiar, lo distintivo de la nueva cultura victimista estaría en el abandono definitivo de esta mentalidad meritocrática a favor de la conciencia de la incapacidad y vulnerabilidad propias como salvoconducto para el cuidado perpetuo de los otros. En este sentido se habría pasado de una cultura del deber y de la responsabilidad del individuo consigo mismo y con la sociedad, a una cultura de la deuda y de la obligación compensatoria que supuestamente habría contraído para siempre la sociedad en general con cada individuo y colectivo sufriente. Esta especie de inversión del pacto social moderno podría ilustrarse de manera clara y contundente de la siguiente manera. Mientras que el hombre de la cultura meritocrática diría: “Yo debo algo a la comunidad, en virtud de la cual soy alguien”; el victimista de hoy piensa lo contrario: “La colectividad me debe todo y yo no le debo nada” (Eliacheff / Soulez 2009: 23). Es claro que una manera de pensar y obrar como ésta representa si no el final de la idea moderna de “sujeto”, al menos su crisis más perversa y degradante: la de su figura *paródica*, la de su grotesca imagen *invertida*, la de un sujeto fantasmal de mera supervivencia, equiparable a la del parásito o a la del vampiro.

¿Cómo se ha podido llegar a este extremo tan decadente de la subjetividad moderna? Esta es la pregunta que se han hecho algunos de los pocos estudios rigurosos sobre el tema, sin haber llegado, no obstante, todavía a una respuesta suficientemente esclarecedora. La perplejidad, incluso lo atónito del fenómeno y su carácter tan reciente y contagioso, nos deja sin perspectiva, y nos obliga necesariamente a buscarla en la historia contemporánea, no sólo en la de los acontecimientos sino también en la de las ideas. Ante esta necesidad de hallar algo de luz en el pasado del pensamiento, para entender un poco más de lo que ahora

culpabilización del otro o de la sociedad. Podría decirse que no hay victimismo si la queja no tiene esta dimensión meramente pasiva, autorreferencial y culpabilizadora. Como veremos, el victimismo es radicalmente inmovilista, “regresivo” incluso.

nos pasa con la perspectiva de la distancia y de la comparación de lo afín y diferente que la historia nos proporciona, es el propósito de este artículo situar la actual cultura del victimismo en el trayecto sinuoso de los diversos intentos de realización del sujeto moderno (el sujeto autónomo, de la dignidad, del mérito) desde la Revolución Francesa de 1789 hasta hoy; un trayecto dramático y dialéctico (contradictorio), marcado por sus sucesivas crisis y rehabilitaciones, remiendos y mutaciones. Pero antes de ubicar el victimismo en su lugar preciso dentro del mapa histórico de la dialéctica contemporánea del sujeto racional, a lo cual dedicaremos el último apartado (III), conviene saber de qué estamos hablando, qué es propiamente el victimismo, el victimista o el rol de víctima, expresiones de tan amplio uso mediático y social como sobreentendidas y por ello sin nítida definición. A esta caracterización filosófica, objetivo principal de este trabajo, consagraremos el siguiente apartado (II).

II. Caracterización del victimismo

Unas palabras elocuentes del filósofo francés Pascal Bruckner, uno de los primeros y también de los pocos intelectuales que han abordado con cierto rigor conceptual este fenómeno, pueden ponernos en la pista de lo que es el victimismo.

“¿En qué consiste el orden moral hoy en día?” – se preguntaba Bruckner ya en 1995-. “No tanto en el reino de los biempensantes como en el de los biendolientes, en el culto a la desesperación convencional, la religión del lloriqueo obligatorio, el conformismo del infortunio con el que tantos autores elaboran una miel un poco demasiado adulterada. Sufro, luego valgo. En vez de rivalizar en la excelencia, en el entusiasmo, hombres y mujeres compiten en la exhibición de sus desdichas, en hacer una cuestión de honor de la descripción de los tormentos particularmente espantosos que presuntamente soportan. Pero esa idolatría que consagramos al dolor va pareja con un terror a la adversidad; no se trata del aprendizaje de la fortaleza sino del de la blandenguería. ¿Y qué son los *reality-shows* de la televisión sino la exhibición del corazón doliente, la promoción de la víctima como héroe nacional con el que se nos incita a identificarnos, la idea de que sólo alcanzan la dignidad los seres que han padecido? El sufrimiento es equivalente a un bautizo, a una armadura que nos permite entrar en el orden de una humanidad superior, que nos eleva por encima de nuestros semejantes. Las estrellas de la desgracia pueden entonces esgrimir

su *certificado de maldición* como un linaje a la inversa, una oscura realeza que los instala en la casta majestuosa de los excluidos. *La sed de persecución es un deseo perverso de ser distinguido, de salir del anonimato* y, cobijado por ese bastión de aflicción, imponerse al prójimo." (Bruckner 1996: 140-141)

En este texto figuran ya algunos de los principales rasgos que componen el perfil del victimista. Pero si queremos aproximarnos con más precisión conceptual y obtener una visión algo más completa de esta nueva manera de ser, hemos de comprenderla como el resultado de la fusión o combinación entre sí de al menos cinco notas básicas que a modo de estratos histórico-culturales diversos han ido acumulándose en el alma moderna hasta conformar este tipo específico e inédito de subjetividad. Estamos, en efecto, ante 1) la idea de un sujeto *sagrado y puro*, 2) que se hace valer y se elige como una forma de *identidad simbólico-discursiva*, como un rol social, consistente en 3) invocar la sola experiencia del *sufrimiento* y, por tanto, la condición de sujeto *paciente*, para hacer de ello 4) un modo de autoafirmación *narcisista* y 5) un fundamento *jurídico* de *exoneración absoluta de responsabilidad* propia y de paralela *reclamación* ilimitada a la sociedad o a los demás individuos. A continuación centraremos nuestro análisis en estas cinco notas y por este orden en un intento de ofrecer una caracterización suficientemente esclarecedora del asunto.

1. *Sujeto sagrado y puro: el estrato religioso*. Es preciso empezar recordando el origen terminológico y el uso primitivo de la palabra "víctima". Desde muy antiguo se habló de víctimas sólo en el contexto mágico-religioso de los ritos sacrificiales de una tribu o de un pueblo a sus dioses o espíritus para obtener de ellos favores, aplacar su ira o satisfacer sus exigencias de justicia. La víctima, fuese animal o persona, era la ofrenda que en forma de sacrificio se hacía al espíritu o divinidad de culto por el bien de la comunidad. Debido a esta función benéfico-religiosa para el grupo la víctima gozaba de un estatuto sagrado, y el sufrimiento de su entrega sacrificial se investía igualmente de idéntico significado sacro, ya que en buena medida tenía un efecto purificador para la colectividad, garantizaba el restablecimiento o la conservación de los lazos del pueblo o de la tribu con lo divino. Es plausible que de ahí proceda también el valor expiatorio que en religiones como el cristianismo se concede el sufrimiento como tal, en virtud del cual se considera que la

persona sufriente recupera de algún modo su inocencia, se redime, se carga de bondad.

Este sentido sagrado de la víctima y el valor purificador de su sufrimiento procedentes de su primitiva función religiosa están presentes, como su estrato más profundo y arcaico –más aún en nuestra cultura occidental, marcada por la fe cristiana-, en el fenómeno actual del victimismo, y explican en parte ese halo de pureza e intangibilidad con el que la sociedad reviste el rostro de las víctimas, y del cual se hace eco esa frase tan pregonada como falsa que reza así: “las víctimas siempre tienen razón”⁵. Este trasfondo religioso no explica, empero, ni caracteriza por sí solo el fenómeno de nuestra cultura victimista, pues en caso contrario el victimismo debería entonces haber sido una constante en la historia del mundo occidental, al menos durante la era cristiana. Sin embargo, ni el término “víctima” se ha empleado, fuera de aquel contexto específicamente religioso, de manera cada vez más masiva hasta la segunda mitad del siglo XX⁶, sobre todo a partir de los años setenta, para designar primero a quienes padecieron el Holocausto o fueron objeto de violencia delictiva, bélica o terrorista y luego, más en general, a todo el que sufre o ha sufrido algún tipo de agresión, adversidad o incluso un simple trastorno psíquico; ni tampoco mantiene ya en su uso actual aquel originario sentido sacrificial y comunitario a pesar de seguir preservando su sacralidad. Muy al contrario, “la víctima moderna adquiere su estatuto <<sagrado>>, a causa de su solo sufrimiento, el cual no tiene por qué guardar relación alguna con el bien del pueblo” (González 2013: 163). A la vista de esta concesión generalizada, en nuestro victimismo contemporáneo, del estatuto de víctima a toda persona sufriente en virtud del supuesto traumatismo psíquico que cualquier sufrimiento conlleva de por sí⁷, menos

⁵ A este presunto efecto “purificador” del sufrimiento, de origen cristiano, y a la inocencia que otorga al sufridor se ha referido, por ejemplo, el escritor Javier Marías (2005).

⁶ En la década de los cuarenta, impulsada por el abogado austriaco Benjamin Mendelssohn, surgió la *victimología*, una disciplina que inicialmente se concibió como una “réplica invertida de la criminología”, con la que se trataba de probar la posible implicación de las víctimas en los actos delictivos, pero que a partir de los años setenta, por efecto de la lucha feminista contra la violencia de género experimentó un giro radical en su planteamiento para comenzar desde entonces a entenderse como una ciencia de la inocencia absoluta de las víctimas (Eliacheff / Soulez 2009: 45 ss.).

⁷ Sobre este concepto tan general de “víctima” en el marco de la psiquiatría (y psicología) actual, especialmente norteamericana, que atribuye tal condición a toda persona a la cual se diagnostique un

aún podemos encontrar la clave de su comprensión y caracterización en aquel prístino significado religioso, el cual pervive, no obstante, -hay que repetirlo- soterrado en sus cimientos, tal como se ha indicado .

Semejante extensión, casi ilimitada en principio, del dominio de la víctima (¿quién no sufre o se siente injustamente tratado o perjudicado en más de una ocasión?) ha llevado consigo una mutación semántica tal de la palabra que ha supuesto su conversión ya en una categoría de *expresión sociocultural*, a disposición de cualquier sujeto individual o colectivo que quiera enarbolarla, por más que siga empleándose también como término denotativo para aludir a los auténticos sujetos fácticos de la violencia bélica y criminal. Podemos por ello hablar hoy del victimismo como una forma de cultura y de estilo de vida del mundo actual, a sabiendas de que no se trata de un destino impuesto sino más bien de una elección subjetiva de particulares o de grupos. Ello significa al mismo tiempo que hemos de asumir de entrada la distinción entre “víctima real” y “rol de víctima”, porque si algo caracteriza a aquélla es no haber elegido serlo. Con todo, la víctima real puede asimismo –y con más fundamento *in re* – elegir el rol de víctima, transformando lo que le ha deparado irremediamente el destino en una forma de identidad propia dentro de la vida social, o bien renunciar a ese estatus para cerrar cuanto antes sus heridas y pasar a mejor forma de existencia, del mismo modo que cualquiera que se sienta simplemente agraviado, dañado o contrariado en su persona o en sus aspiraciones por alguna circunstancia o estado de cosas, tiene la posibilidad, escudándose en su situación, de hacer suyo por un tiempo o de manera permanente el papel de víctima, tanto como la de desestimarlo o ni siquiera contemplarlo y pasar página definitivamente. Pues lo que está en juego en el victimismo como mentalidad de nuestro tiempo no es tanto la objetividad de unos hechos indeseables e irreversibles que fuerzan a alguien de súbito y fatalmente a ser una víctima, cuanto más bien la voluntad subjetiva de serlo, de organizar la propia vida en torno a este rol social, de *construirse* como sujeto bajo la insignia de la víctima.

“trastorno por estrés postraumático” tipificado en el *Manual diagnóstico y estadístico de las alteraciones mentales* (DSM IV, 1992), véase Eliacheff / Soulez (2009: 39-41).

2. *Sujeto construido, identidad simbólica.* El victimismo –lo acabamos de exponer– constituye una nueva cultura de construcción de la subjetividad, y el victimista es así un sujeto construido gracias a la asunción voluntaria de esa forma de identidad que proporciona el *rol* social de víctima. Pero ¿qué significa esto específicamente en nuestro tiempo? Obtendremos algo de claridad sobre esta cuestión si tratamos de averiguar *cómo* ha surgido el victimismo y qué mecanismo antropológico-cognitivo ha operado en su creación como forma de cultura social.

Comenzando por este último punto, es preciso reparar un poco en el hecho lingüístico, mencionado antes, de la extensión casi universal del uso del término “víctima” a toda persona sufriente. Este dato del lenguaje pone de manifiesto de por sí que el victimismo, como algo *devenido* históricamente, ancla sus raíces en experiencias y sucesos históricos no lejanos; en concreto, arranca, sin duda, de la experiencia reciente de las víctimas reales, pero trasciende su contexto específico (genocidios, crímenes, guerras ...) para convertirse en una manera de autocomprensión y de comportamiento en nuestra sociedad que, más allá de aquellos acontecimientos terribles y únicos, concibe en general la vida como un destino doliente para ciertos individuos y grupos. Esa noción tan amplia de “víctima” que maneja el victimismo, constituye, por tanto, una extensión *metafórica* de la víctima real, mediante la cual –como en toda metáfora– se prescinde de lo diferente (aquí, el contexto concreto y la subjetividad individual de la víctima real) para preservar sólo el aspecto de similitud entre situaciones heterogéneas (en este caso, el mero sufrimiento)⁸. Así pues, el victimismo no puede entenderse sino como el resultado cultural de un proceso de *metaforización* de la experiencia histórica de las víctimas reales de los grandes delitos genocidas del Holocausto y de la violencia criminal en general; un proceso de metaforización que ha tenido éxito, hasta plantear incluso un nuevo tipo humano, probablemente no sólo por la magnitud de la violencia criminal en el mundo contemporáneo y la cantidad de afectados por ella, sino también por otra serie de factores, entre los cuales suele destacarse la “cultura

⁸ Eliacheff / Soulez (2009: 36 ss., 71 ss.) han señalado este proceso de abstracción del contexto y la subjetividad individual en la conformación del concepto universal de “víctima”, así como en los fenómenos de victimización (por ejemplo, de la mujer), sin percatarse de que se trata de procesos de metaforización que, sin embargo, se toman normalmente al pie de la letra, tanto en la legislación sobre víctimas como en los protocolos usuales de diagnóstico y terapia (cf. Eliacheff / Soulez 2009: 61).

terapéutica” con su ideal inalcanzable de salud o normalidad psíquica, que convierte a todo individuo humano en un ser enfermo, incapaz de hallar su propia identidad más que a través de una narrativa del sufrimiento (Illouz 2012: 104 ss.)⁹.

No puede entrarse aquí – requeriría una investigación ardua y compleja- en un análisis exhaustivo de todos los posibles factores (económicos, sociológicos, jurídicos, políticos, psicológicos, culturales...) que han contribuido al surgimiento del victimismo. Pero sí es pertinente mencionar uno de índole propiamente filosófico-cultural que ha abonado el suelo a la creencia emergente, si no ya dominante, en la construcción meramente simbólico-discursiva de la subjetividad. Se trata del pensamiento “antiesencialista” de la posmodernidad (tan extendido en el paradigma finisecular de los *Cultural Studies* norteamericanos) que, basándose en el rechazo heideggeriano de la “metafísica de la presencia”, entiende que no hay hechos ni realidades objetivas sino únicamente interpretaciones subjetivas, construcciones culturales e identificaciones simbólicas. Sin este contexto histórico-cultural de la negación posmetafísica de una objetividad real en el mundo social, difícilmente podría haber cuajado el proceso metaforizador del victimismo. Pues gracias a él ser víctima no es ya un asunto objetivo, susceptible de verdad o falsedad, sino más bien una cuestión subjetiva, un modo de *sentirse* y de comprenderse (no en balde se habla al respecto de “posverdad”)¹⁰, una elección que resulta inseparable de un relato discursivo, de una narrativa desde la cual se filtra y da sentido a nuestra relación con el entorno social. De ahí que la víctima empiece propiamente allí donde empieza la narración de su sufrimiento, allí donde alguien se identifica con un discurso establecido que otorga relevancia significativa a su dolor. En este uso metafórico,

⁹ Es menos frecuente, empero, recordar que esta terapéutica emocional, lo mismo que la cultura popular del *coaching* empresarial y profesional, forma parte de las técnicas psicopolíticas del régimen neoliberal para lograr esa “optimización personal” que sirve al incremento de “la eficiencia y el rendimiento” del sistema capitalista de hoy (Han 2014: 48). Parece claro a este respecto que el victimismo no habría triunfado históricamente sin el despliegue simultáneo del “capitalismo emocional” (Illouz 2012: 19-20; Han 2014: 65 ss.) que auspicia el régimen neoliberal vigente y, por supuesto, sin la subsiguiente cultura sentimental que caracteriza a nuestro tiempo.

¹⁰ Dalrymple (2016: 144) ha puesto de relieve cómo la mera creencia, sentimiento o consideración de sí mismo como víctima concede a alguien este estatuto prestigioso, lo cual ha llevado a una proliferación de relatos autobiográficos que han dramatizado en exceso las historias sufrientes de sus protagonistas o incluso las inventado de manera falsaria. El propio Dalrymple (2016: 123-140) suministra a este respecto una relación detallada de casos célebres, desde Sylvia Plath a Rigoberta Menchú.

característico del victimismo, el término “víctima” se ha convertido realmente en un mero *significante* vacío, cuyo significado concreto depende del relato de sufrimiento de la persona o grupo determinado que lo invoque en cada caso. Esta dimensión estrictamente simbólico-narrativa del victimismo explica dos rasgos característicos del estatus de víctima. Por un lado, su “precariedad” o eventualidad: alguien puede declararse y considerarse víctima coyunturalmente, en ciertas circunstancias y durante un tiempo determinado, para abandonar luego esa condición social. Mas, por otro lado, se halla también el fenómeno tan llamativo e indignante de la “reversibilidad” de la víctima, es decir, el hecho, no por lacerante menos habitual, de que el propio verdugo pueda presentarse a su vez como víctima, el maltratador como maltratado o el causante del daño, como perjudicado. Creo que esto no es sólo una cuestión de fraude o de impostura (así lo ve Bruckner 1996: 17-18); constituye más bien la prueba fehaciente de que en el victimismo la víctima es sólo un rol cultural, una forma de identificación subjetiva, a disposición de cualquiera, que llega incluso a emplearse a veces estratégicamente como recurso retórico de defensa en situaciones discursivas de índole polémica diversa.

Pero ¿en qué se basa este nuevo estilo social de vida?; ¿qué enarbola como su carta de identidad simbólica, como la sustancia o motivo central de su existencia? Entramos así en la tercera de las notas enumeradas más arriba, también la más palmaria, la que de algún modo nos permite identificar en apariencia un alma victimista, su *ratio cognoscendi*: la experiencia del sufrimiento.

3. *Criatura doliente, sujeto paciente*. La ingeniosa frase del texto citado de Bruckner “sufro, luego valgo” expresa con nitidez que la personalidad victimista eleva la experiencia del sufrimiento propio a una forma de identidad, de ser un yo, un sujeto individual. Se trata de comprenderse a sí mismo y de hacerse valer socialmente “como una *criatura doliente*” (González 2013: 158), marcada por un destino adverso o zarandeada con más pena que gloria por la vida en general. Como ya se ha indicado, esto no depende tanto de la crudeza y cantidad de acontecimientos funestos y dolorosos que puedan jalonar el curso de una existencia humana, cuanto de la gestión hermenéutica que se haga de los mismos, la cual incluye sobre todo el sentimiento y autopercepción de sí en relación con ellos y, por supuesto, la narrativa pesimista en la que se insertan. Para el propósito que aquí nos mueve, importa

subrayar en este punto tan sólo dos aspectos: lo que podría denominarse la “paradoja moderna del victimista” y el tipo de subjetividad impotente que exhibe como modelo de conducta en el mundo.

En primer lugar, el empeño del victimista por contemplar la propia vida a la luz del dolor y de la desgracia constituye a la vez un intento por hallar comprensión y reconocimiento como individuo único y singular por parte de los demás mediante la compasión ajena. Esto, sin embargo, no deja de ser paradójico, pues se busca la *distinción* y la individualidad exclusiva frente a la muchedumbre anónima invocando precisamente un sentimiento de humanidad que no sólo requiere de los otros, sino que además nos *igual*a a todos, más allá de nuestras diferencias físicas y socioculturales, a saber, el de la compasión, del cual ya dijo Schopenhauer que es el sentimiento de la identidad de todos los seres vivos en el dolor (Schopenhauer 2002: 233). Estamos, sin duda, ante otra variante de la paradoja típica del individualismo moderno entre diferencia e identidad, libertad e igualdad, consistente en que la posibilidad de forjarse por libre elección un destino propio y original, de “ser uno mismo”, pasa por la exigencia paralela de igualarse a los demás, no sólo en el sentido jurídico de ponerse previamente en igualdad de condiciones con ellos, eliminando barreras estamentales, sino también en el sentido ético de ser reconocido como diferente y singular justamente por sus iguales, en el trato social, en el espacio público¹¹. Esta paradoja es bien visible en nuestro tiempo –como se ha puesto de relieve muchas veces–, por ejemplo, en el fenómeno popular de la “moda”: la mayoría de la gente acaba vistiéndose de la misma manera en su afán por vestirse de forma diferente, por “estar a la moda”. De igual modo, el victimismo no escapa a esta suerte histórica: en su anhelo de distinción acaban igualándose todos los victimistas.

Pero más relevante y problemático en el victimismo es, en segundo lugar, el hecho de que esta búsqueda de la singularidad individual mediante la autocomprensión como criatura doliente supone una voluntad de reconocerse en la

¹¹ De ahí la tendencia a retrotraer los orígenes del victimismo al surgimiento de la “democracia” política y a su principio de “igualdad” (recuérdese: “un ser humano, un voto”), así como a los efectos de “igualación” en la vida social que trajo consigo (a este respecto suele hablarse más bien de “democratización”), tal como ya señalara Alexis de Tocqueville en su célebre libro *La democracia en América* (1835-1840), entre los cuales figura el sentimiento de “compasión”, que sería así un sentimiento típicamente democrático (véase González 2013: 159-160; y Eliacheff / Soulez 2009: 13 ss.).

sola condición de *sujeto paciente* y meramente *reactivo*, sometido a una exterioridad adversa y a sus fluctuaciones, en vez de en la condición de sujeto “agente” y en su actividad libre, creadora y productiva. Es importante reparar a este respecto en que el victimista sigue siendo “sujeto” en sentido moderno, puesto que su identidad doliente es fruto de su elección; él es ciertamente también activo al elegir. Sólo que su actividad se agota ahí, porque elige precisamente no actuar ni reconocerse de manera positiva en un proyecto de vida que implique un ejercicio comprometido y participativo de su libertad en alguna actividad concreta de la sociedad o en las relaciones humanas mismas (una profesión, un oficio, un arte, un proyecto afectivo común, una amistad...). En este aspecto se halla en las antípodas del sujeto autónomo moderno, pues no es dueño de su propio destino, ni quiere serlo, sino que está entregado a él, aferrado a la fragilidad de su impotencia. Su inmovilismo práctico, su desinterés por cualquier genuina mejora de la vida propia y comunitaria lo convierte en el tipo humano adecuado para toda política conservadora que aspire a reforzar la actual gubernamentalidad neoliberal del mundo¹².

La pregunta que surge de inmediato ante la perplejidad que el fenómeno suscita en cualquier mente sensata, forjada en la cultura moderna del mérito y de la autonomía del individuo, es obvia: ¿por qué y cómo han surgido tipos humanos así, que viven del dolor?; ¿no representa esta clausura voluntaria en la condición de criatura doliente una especie de masoquismo bastante extraño? No parece, sin embargo, que se trate exactamente de esto. Pues el victimista teme tanto al dolor como hace gala de él. Esta nueva paradoja la ha detectado bien Pascal Bruckner, al afirmar que aquí se combina “un romanticismo del sufrimiento, como nueva casta de élite, con una alergia absoluta al dolor” (Bruckner 2008: 122). El victimismo presupone, en efecto, una sociedad en la que el sufrimiento goza de prestigio y reconocimiento justamente porque se torna insoportable, de manera que quien se presenta como alma en pena llama la atención de todos y es celebrado como un héroe

¹² No es casual que el equipo de George W. Bush plantease su campaña electoral en el año 2000 bajo el lema “conservadurismo compasivo”, ni que bajo el peso del victimismo se tienda actualmente a desarrollar “políticas de la compasión” o de “la piedad” en sustitución de las políticas de la justicia (González 2013: 164; Eliacheff / Soulez 2009: 49-50, 15-17). Sobre la politización del victimismo en Francia por la extrema derecha en concreto v. Bruckner (1996: 128). No obstante, su amplio predicamento social ha hecho de él un recurso constante de la política actual, del signo que sea.

por su lucha agónica. Es esta insoportabilidad del dolor en una sociedad del bienestar y del hedonismo lo que convierte su presencia en algo insólito, conmovedor, misterioso, en algo que, como amenaza, remueve y potencia a la vez los instintos de conservación de esa sociedad; en algo, en suma, que otorga relevancia social al sufridor. Es lógico, por tanto, que el afán individualista de destacarse o distinguirse se canalice entonces por esta vía.

Entendemos así que el sufrimiento puede convertirse en proyecto de vida individual no tanto por sí mismo cuanto más bien por la gratificación que su reconocimiento social reporta a quien lo padece, sólo que tal gratificación es posible al mismo tiempo únicamente en una sociedad que también ha hecho de la intimidad psíquica y de los sentimientos humanos su patrón de verdad y de conducta. El victimismo prospera, como su manifestación más emblemática y decadente, sólo en esta sociedad del *sentimentalismo* o, mejor, del flujo incesante de las emociones, en la cual se dan dos condiciones básicas para su cultivo: por un lado, el borrado de fronteras tradicionales entre lo público y lo privado por la extensión reduccionista del modelo psicológico de imaginación romántico-naturalista de la intimidad afectiva a la comprensión y justificación de las relaciones sociales y de la vida política, y, por otro lado, la facilidad para el despliegue del narcisismo en este marco de confusión entre lo público y lo privado¹³. Ambas cosas se ven a su vez favorecidas e impulsadas por una amplia red tecnológica de medios audiovisuales y digitales de comunicación, dispuestos a proyectar indefinidamente la interioridad patológica o perversa de cualquier individuo. Esta sociedad mediática y del espectáculo otorga una resonancia pública gigantesca a la más mínima miseria humana, y gracias a esta amplificación exponencial cualquier sujeto invisible en medio de la muchedumbre puede de pronto encontrar un eco y un reconocimiento potencial ilimitado, aun cuando sea sólo un instante de gloria. El alma victimista halla aquí su hábitat propicio, ya que la relevancia de su experiencia subjetiva del sufrimiento es

¹³ Sobre esta proyección del modelo psicológico de las relaciones íntimas al espacio público con la consiguiente devaluación y deformación del mismo, de la acción social y de las relaciones colectivas, y sobre el desarrollo patológico del narcisismo en este escenario de expansión ilimitada de los sentimientos, v. Sennett (1978: 13 ss.), quien vislumbra con acierto estas tendencias ya en la evolución de la sociedad norteamericana desde la década de los sesenta. Una exposición crítica e ilustrativa del sentimentalismo dominante y de sus peligros puede encontrarse en el libro más reciente del escritor y psiquiatra británico Dalrymple (2016).

inseparable de su exhibición pública. El dolor y la desgracia, que antaño permanecían ocultos en el espacio de la vida privada, como una especie de mancha de indignidad que nadie debía conocer fuera del hogar de la casa o del silencio más recóndito de cada corazón solitario, ahora se espolvorean por cualquier escenario de la vida social no sólo como algo natural, que le pasa a todo el mundo, sino incluso como algo meritorio, que acredita al sufridor con el sello único y admirable de la autenticidad humana y de la supervivencia heroica.

Que en una sociedad hedonista y sentimental la exposición del sufrimiento otorgue notoriedad, se comprende fácilmente, pero no tanto, empero, que se prefiera el destello lánguido del dolor al brillo alegre de una existencia placentera. Hay algo en esa notoriedad del victimista que carga de un valor añadido al sufrimiento. Pero ¿qué es exactamente, en qué radica lo gratificante y admirable del reconocimiento público, compasivo de una vida sufriente?; ¿qué hace que la expresión o manifestación social del dolor o del malestar propio merezca la pena, de suerte que el sufrimiento del victimista sea, por así decir, intrínsecamente valioso? Creo que en este punto la dimensión narcisista del victimismo nos ofrece parte de la clave.

4. *Sujeto narcisista.* Podría afirmarse que el victimista hace del sufrimiento un proyecto de identidad personal porque halla en él el placer constante de admirarse a sí mismo. Sabemos desde Freud que lo patológico del narcisismo consiste en esa incapacidad del sujeto para discernir entre lo que pertenece al dominio propio, autogratificante del yo y lo que es exterior a él (personas, cosas, sucesos, instituciones, etc.), por la cual el narcisista no sólo queda privado del sentido de la realidad y del reconocimiento de lo otro de sí y de los demás, sino también con ello de la posibilidad de una experiencia satisfactoria del mundo y de las personas. Es cierto que el narcisista necesita siempre del mundo externo y de los otros, pero no es capaz de abrirse a ellos ni de vivirlos en su diferencia o su sustancia propia, porque para él son sólo una necesidad imperiosa de su yo, una oportunidad indispensable de autosatisfacción y autocomplacencia. En una sociedad del espectáculo como la nuestra, que ha ampliado la esfera íntima de los sentimientos hasta el espacio público, “las energías humanas básicas del narcisismo se movilizan de tal modo que acceden a las relaciones humanas en forma sistemática y perversa” (Sennett 1978: 17).

Es aquí donde la personalidad victimista puede emerger con sólo dirigir el potencial narcisista hacia su relación dolorosa con el entorno y hasta consigo mismo, construyendo entonces su existencia como una especie de “narcisismo negativo”.

En efecto, la desgracia y el dolor del victimista, siempre subjetivos, pueden ser más o menos intensos, reales o imaginarios, pero constituyen tan sólo una ocasión –y el mejor medio- de *sentirse a sí mismo*, de perseverar en la atención a su yo, de afirmarlo como un soberano absoluto del mundo. En este sentido no hay un aprendizaje de la vivencia del dolor de cara a afrontar situaciones adversas similares en el futuro, sino una fijación en el sufrimiento como un modo de ser, como un estado inercial de su existencia en el que se desea permanecer, del que no se quiere salir, porque ello entrañaría abandonar el círculo narcisista del dolor. El victimista, como buen narcisista, no acumula experiencia ni llena su alma de contenidos vitales procedentes de una relación abierta y comprometida con las personas y las cosas; al contrario, da vueltas sobre sí mismo, sobre el vértigo vacío de su yo doliente, y vive en el tiempo del “ahora”, que es siempre el de su yo, sin la profundidad sedimentada del pasado ni la expectativa prometedora del futuro. Mas justo porque el victimista, como el narcisista en general, considera el mundo sólo como la caja de resonancia de su ego, tiende a ser hipersusceptible en la relación con el entorno y con los demás, así como también a desarrollar una conciencia excesiva, perversa de sus derechos. Cualquier gesto, palabra o contacto humano, por nimio que sea, pueden convertirse en motivo de ofensa o humillación con las que engrosar el historial de las heridas que engalanan su autocomplacencia, la única razón de ser en el mundo.

Ahora bien, con la alusión a la hipersensibilidad jurídica del victimista llegamos a un punto crucial de nuestro análisis que nos permite vislumbrar el fondo último del vigente prestigio social del sufrimiento. Hemos puesto de relieve que la actual notoriedad de un alma doliente se explica no sólo por el hedonismo de una sociedad que no soporta el dolor, sino también por el rédito narcisista que lleva consigo. El victimismo es así narcisismo, si bien un narcisismo patético o negativo, y al igual que él desarrolla una conciencia exacerbada del derecho, de los derechos del yo. Pero entonces ¿por qué el victimismo goza de mayor prestigio social que el narcisismo como tal, en sentido positivo, el narcisismo llamémosle “alegre”, como, por ejemplo, el tipo donjuanesco o el mediático y frívolo de la mayoría de las

celebrities? Aparte de la ya indicada alergia de nuestra sociedad hedonista al dolor, hay aquí un aspecto decisivo que explica la tendencia dominante a adoptar el papel de víctima, incluso de manera eventual, esto es, por parte de quienes no tienen propiamente una personalidad narcisista: el victimismo, además de cultivar una sensibilidad jurídica exaltada, cuenta de antemano, en la vida social, con el privilegio absoluto del derecho. Quizás por eso el narcisismo tienda a desarrollarse cada vez más como victimismo. Esta dimensión jurídica constituye, junto con el componente narcisista, su otra *ratio essendi* y, sin lugar a dudas, el fundamento último de la relevancia social del rol de víctima cuando se asume simplemente como identidad estratégica y ocasional. Cerraremos esta caracterización dedicándole por ello unas reflexiones.

4. *Sujeto agraviado, sujeto absoluto de derecho.* Es innegable que el trasfondo jurídico representa el aspecto más ventajoso del victimismo desde el punto de vista social y económico, puesto que en él se basa la compensación, ayuda o indemnización que recibe la víctima declarada o reconocida, sea por instituciones públicas o por entidades privadas y particulares¹⁴. Pero es asimismo quizás el aspecto más interesante –tal vez también el más inquietante– desde el punto de vista filosófico y cultural, por lo que revela acerca de la mutación en la idea práctica de sujeto moderno que el victimismo encarna: el caso anómalo en las relaciones humanas de un sujeto jurídico que no es al mismo tiempo un sujeto ético.

Lo que caracteriza, en primer lugar, al victimista es que se considera ya de inicio como un sujeto *agraviado* en general, en abstracto, antes casi de cualquier contacto real con el mundo y los demás seres humanos, si bien esa “capacidad de agravio” se actualiza de inmediato al entrar en relación efectiva con las personas y las cosas y va concretando así su causa, según las circunstancias, en los otros, la sociedad, el varón o la mujer liberada, el destino, el “sistema” o cualquier otra variante de la “Mano

¹⁴ Bruckner (1996: 122 ss.) ha recordado cómo el victimismo ha dado lugar a cambios notables en la legislación, como, por ejemplo, en el sistema de seguros, donde impera la tendencia a tratar los accidentes de tráfico como asuntos de indemnización, no de justicia. Por su parte, Eliacheff / Soulez (2009: 74 ss.; 115 ss.) muestran no sólo cómo la legislación internacional y la de algunos países europeos tiende a reconocer institucionalmente la victimización de la mujer, sino también cómo en los casos de victimismo se está invirtiendo a nivel jurídico-procesal la carga de la prueba, que siempre correspondía al acusador o demandante.

Invisible” o de la conspiración universal de las estrellas¹⁵. Y el agravio o injusticia, en la autopercepción del victimista, consiste en vivir de manera desgraciada, esto es, en estado de privación, de insatisfacción o malogro de al menos algunos de sus deseos y aspiraciones, en vez de disfrutar de una vida de bienestar, ser aplaudido por todos como un individuo exitoso o gozar de la buena suerte y estatus de que disponen otros. Puesto que él quiere esta plenitud hedonista y ese éxito individual y no lo tiene, alguien debe ser el culpable de que no se cumpla su voluntad o su deseo, alguien que se interpone en su camino e impide de continuo la consecución de su ideal. El tipo de razonamiento aquí subyacente es el que Nietzsche, con su lenguaje mordaz, atribuyera a las “ovejas enfermizas”. “Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto” (Nietzsche 1995: 149).

Es importante reparar en lo peculiar de esta autocomprensión del agravio. Un individuo que entendiese las verdaderas circunstancias de su situación desventurada y, poniendo en juego el principio de realidad, las asumiese, sin renunciar necesariamente por ello a cambiarlas, no las interpretaría como un agravio, no sería un victimista, y aún menos lo sería una persona resignada a ellas. El victimista, en cambio, no acepta su situación real, porque participa, por un lado, de una conciencia exacerbada e idealizada y abstracta (es decir, desvinculada de su contexto concreto) de su libertad individual, que identifica con sus apetitos, con un querer desenfrenado o iluso, con la posibilidad, en suma, de un hedonismo sin límites razonables; y, por otro lado, de una conciencia histérica, puntillosa y formalista del derecho que le lleva a entender cada frustración o insatisfacción como una lesión de su yo, como una humillación de su persona, esto es, como una obstrucción injusta al ejercicio de su libertad hedonista. Esto significa ciertamente que el victimismo se da tan sólo en una sociedad de la abundancia y del bienestar o allí donde se ha generado la correspondiente expectativa de vida hedónica como ideal supuestamente al alcance de todos, pero también donde esta expectativa inflada va unida a una conciencia *jurídico-subjetiva* (sacralidad de los derechos individuales) como la que favorece y

¹⁵ Pascal Bruckner, que centra su análisis sobre todo en la dimensión jurídica, ha insistido en este aspecto del agravio, hasta el punto de entender el victimismo como una expresión de la “sed persecutoria” (siguiendo el modelo de los “pueblos perseguidos”) o de la interiorización póstuma por parte de las clases medias occidentales del “tercermundismo” culpabilizador de Europa característico del proceso de descolonización (Bruckner 1996: 15 ss., 117 ss.).

sanciona el Estado de derecho. En este aspecto, el victimista no ha renunciado a la subjetividad moderna, de la cual forma parte el reconocimiento de antemano de una capacidad jurídica por la sola condición de persona humana y en nombre de la libertad de su voluntad. Sólo que en el victimismo se ha producido una confusión entre aquella *capacidad* universal, que implica afirmar únicamente que todo ser humano es un sujeto inviolable de derecho, y la *posesión efectiva* de derechos individuales, que no depende sólo ni necesariamente de aquel mero estatus connatural de persona, sino de ser ya un sujeto activo en la sociedad. Pues mientras que en virtud de aquella capacidad jurídica toda persona cuenta, desde que nace y sin hacer nada por ello, sólo con aquellos derechos “innatos” o “naturales” (hoy en día se llaman más bien “derechos humanos”) que garantizan su integridad física y moral (vida y honor), así como su libertad de expresión y acción y la correspondiente igualdad ante la ley, la posesión de otra serie de derechos individuales que el pensar moderno calificó de “derechos adquiridos” (propiedades, oficios y puestos laborales, bienes, etc.), hay que ganársela obrando positivamente en el mundo, es decir, entablando relaciones activas con las cosas y las demás personas. En el victimismo, sin embargo, parece haberse borrado esta diferencia fundamental, de manera que el mero hecho formal de ser persona y, por tanto, sujeto jurídico en general constituye de por sí una carta en blanco, de libre disposición, para el disfrute y posesión reales de todos los bienes y derechos existentes en un Estado, incluso sin haber emprendido acción social alguna con respecto a ellos para ser digno de merecerlos. Semejante tergiversación simplificadora, por la cual la esfera subjetiva intocable del yo (mi cuerpo y mi persona) se erige en fundamento exclusivo de las adquisiciones jurídicas que habrían de obtenerse, empero, interviniendo en la esfera externa y común de los hechos objetivos de interacción social con las cosas y las demás personas, explica esa agudización tan extrema de la conciencia jurídico-subjetiva del victimista, así como la multiplicación tan desorbitada y arbitraria de los derechos individuales (hoy también de los diversos “colectivos”) a que da lugar y que acaba por disolver la idea misma del derecho (cf. Bruckner 1996: 135). Más aún, el victimismo trae -ha traído ya- consigo de forma paralela una *judicialización* creciente de todos los conflictos de la vida social e incluso familiar, que ya no se resuelven, como antaño, mediante la sensatez y la prudencia juiciosa del diálogo y el acuerdo entre particulares o la

intervención de mediadores reconocidos, sino planteando de continuo demandas procesales, hasta el agotamiento incluso, en algunos casos, de todas las instancias¹⁶.

Ahora bien, esta conciencia jurídica exacerbada, ¿va unida de modo correlativo a una conciencia de la responsabilidad y de los deberes por parte del sujeto victimista? De ninguna manera. Si hay algo que caracteriza al victimismo como un fenómeno inédito, único en la historia de la subjetividad moderna es esta *ruptura de la relación simétrica* o recíproca entre “derechos y deberes” que se consideró obvia en el pensamiento iusnaturalista y en la filosofía ilustrada del sujeto autónomo. Muy al contrario, en el victimismo se da una relación práctica *asimétrica* entre sujeto de *derecho* y sujeto de *obligación* (similar, por ejemplo, a la que se ha planteado en el contexto del pensamiento ecológico en relación con los “derechos de los animales” o de la “naturaleza en general”), en virtud de la cual la víctima es siempre sujeto jurídico que merece una reparación o indemnización, pero jamás sujeto “ético” o moral, responsable y culpable de sus propias fechorías (si las hubiere). He aquí su gran ventaja, lo que hace tan deseable adoptar la posición de “víctima”. Pues ello equivale a adquirir el estatus privilegiado de *sujeto jurídico absoluto*, exento de obligaciones, trascendente a la ley, a la manera del soberano *legibus solutus* de las monarquías absolutas, o del propio Dios¹⁷, y con ello la condición angelical, divina de inocencia, de niño perpetuo, de pureza intachable y, por ende, de impunidad e inimputabilidad. Y ello únicamente en nombre de su sufrimiento. Nada puede exigírsele, todo debe perdonársele, nadie tiene derecho a juzgarla o criticarla, pues la víctima es pura, sagrada, carente de culpa alguna. El primitivo estrato religioso de

¹⁶ Pascal Bruckner ha puesto de relieve hasta qué punto el victimismo va unido a una “industria de los derechos” que manejan los abogados, como gestores y mediadores de este auténtico “mercado de la aflicción” (Bruckner 1996: 119 ss.), lo mismo que, por otro lado, los terapeutas y la industria farmacéutica correspondiente. Pero aparte de este componente económico, la tendencia creciente a la judicialización de todas las desavenencias y agravios se puede comprender muy bien, siguiendo la lógica hegeliana del derecho, como la consecuencia inevitable del dominio del “derecho formal”, en el que de manera exclusiva se sitúa el victimismo, igual que el narcisismo en general, y que constituye el estadio más abstracto y elemental de la conciencia jurídica, el de la mera unilateralidad subjetiva de los individuos como personas (simples sujetos de derecho), cuyas relaciones entre sí y con las cosas conduce, a falta aún de conciencia moral (conciencia de la ley universal) al agravio o injusticia (*Unrecht*) y a su obligada resolución judicial.

¹⁷ En efecto, la víctima ocuparía, según la división racional kantiana de los sujetos jurídicos (lógicamente) posibles, el lugar de Dios, es decir, el de “un ser que tiene sólo derechos y ningún deber”; un lugar que Kant, obviamente, dejaba vacante en su Doctrina del Derecho (Kant 1989: 52).

sacralidad se hace efectivo aquí, en el plano del derecho –que es lo propiamente divino en la racionalidad moderna-, para otorgar a la víctima el sello indeleble de subjetividad jurídica intocable.

Como contrapartida asimétrica de este estatus de sujeto jurídico absoluto, la sociedad en general, el Estado o los otros quedan cargados de una responsabilidad ilimitada, de un deber infinito de reparación con respecto a la víctima, y se convierten así en *sujetos éticos absolutos*, transidos de culpabilidad y obligaciones. Al “otro” (prójimo, grupo o comunidad) corresponde de suyo, como por naturaleza de la cosa, todo el peso de la (mala) conciencia moral, advenida en la forma de un compromiso indeclinable de proteger y compensar sin términos a un ser tan indefenso como agraviado por su desdicha. Parafraseando a Nietzsche, podría decirse que lo asimétrico de esta relación práctica consiste en la contracción por parte de la sociedad (o del allegado de turno) de una *deuda insaldable* con la víctima. Sólo que ahora, como es obvio, estaríamos, por lo que atañe al vínculo establecido entre el individuo y la comunidad, ante una situación inversa a la descrita por el autor de *La genealogía de la moral* en su análisis del sujeto concreto de la conciencia moral (cf. Nietzsche 1995: 101-106). Pues el acreedor insaciable no es aquí Dios o la comunidad política, interiorizados en cada individuo ético como exigencia personal de (auto)represión inextinguible de los propios instintos e impulsos naturales; al contrario, ese acreedor infalible es el individuo (o colectivo) en la posición de víctima, y el deudor sempiterno, un sujeto anónimo y exterior (el Estado, la institución, el otro, etc.), sobre el que recae la tarea irrescindible del cuidado perpetuo del alma desgraciada. El victimismo no se comprendería, por tanto, sin este desplazamiento inmovilista y recurrente de la culpabilidad y responsabilidad propia que antes asumía el sujeto autónomo y libre, a una instancia ajena.

III. La perspectiva histórica: una figura regresiva en la dialéctica de la subjetividad moderna

Quisiera concluir este análisis del victimismo con un par de reflexiones finales, cuyo único propósito es ayudar a esclarecerlo situándolo en su perspectiva histórica, a saber, concibiéndolo como una nueva figura regresiva de la subjetividad moderna en crisis. Intentaré exponer esta forma de renuncia a ser sujeto libre y emancipado, presentando sólo dos ideas sobre la estructura *dialéctica* que la define: la paradójica coexistencia entre autonomía y heteronomía, por un lado, y entre optimismo y pesimismo, por otro lado.

1. La asimetría práctica ya indicada que sustenta al modo de existencia victimista pone de manifiesto que nos hallamos, sin duda, ante una figura intrínsecamente paradójica, en la que se reproduce, en una versión nueva y matizada, la *dialéctica de la subjetividad moderna entre autonomía y heteronomía*, tan bien estudiada por Odo Marquard en sus trabajos sobre las diversas recaídas contemporáneas de la filosofía de la historia en la filosofía de la naturaleza (Marquard 2007). Pues al victimista se le confiere el estatuto de sujeto de derecho sólo en tanto que se le considera un ser humano libre y, por ende, capaz de ser autónomo, pero al mismo tiempo se le niega esa libertad, se le tiene por menor de edad y se le trata como un ser heterónimo, incapaz de obrar por sí mismo, en la medida en que está exonerado de todo deber y responsabilidad y depende por entero de “otro” (el sistema, el orden social, el prójimo...), tanto para su cuidado y protección como para la imputación o explicación causal de su desgracia. Dicho de manera más plástica, es libre pero dependiente, soberano irreprochable pero indefenso absoluto, sujeto con derechos pero preso de su infausto destino y parásito de la sociedad. De este modo, la condición para ser tenido por sujeto autónomo y agente –la libertad– se convierte aquí en salvoconducto de la impotencia, de la inacción, de la pasividad, en legitimación cínica y espuria del triste *sujeto paciente*, que únicamente aspira a celebrar la supervivencia, la mera vida, más acá de toda dignidad humana.

El victimismo es ciertamente por ello una forma de *deshumanización* e incluso “automatización” de las personas (Dalrymple 2016: 150-151, 154), tan cara al régimen neoliberal del solo mecanismo puro del mercado, a la cual se le imprime, no obstante, el sello inmaculado y misterioso de lo sagrado, lo inocente, lo divino. Con todo, no conviene olvidar que ese modo de existencia no se da en el vacío o en condiciones experimentales de aislamiento (¿podría existir realmente una imaginable sociedad victimaria, compuesta sólo de supuestas víctimas?), sino en el marco concreto de una relación práctica asimétrica entre victimistas y los que no lo son, la cual no sólo se basa en un dualismo gnóstico radical (bondad intachable de la víctima / maldad y responsabilidad exclusiva del “otro”, el no-sufriente), sino que también, y precisamente por esta dualidad extrema, lleva consigo una *relación de dominio* (humano, social, político) potencialmente *absoluto* (cf. Bruckner 1996: 143), dadas las exigencias inacabables y meticulosas del victimista y el deber a destajo de resarcimiento y protección que carga sobre los demás. No en balde se ha señalado el peligro totalitario, con su fomento de la brutalidad y la violencia, que acecha en el victimismo y que pone en jaque al propio Estado social de derecho que le da cobijo (Dalrymple 2016: 147), pero también la integridad moral y psicológica de toda persona humana afectada por tal relación asimétrica. Una vez más se da aquí otra paradoja: el presunto esclavo de su aciaga suerte se convierte en el señor tirano de quien le auxilia y ampara; la víctima oficia de verdugo de sus propios cuidadores.

2. Estas tendencias regresivas de la reclusión victimista en la mera condición de sujeto paciente y heterónimo (existencia deshumanizada, riesgo totalitario) son manifestaciones consecuentes de una renuncia básica y terrible al uso de la razón y del juicio en todas las esferas de la vida, privadas o públicas, en favor del dominio incuestionable de los impulsos, los afectos y las emociones. Resulta así un “hombre menguante” –por emplear la imagen literaria tan certeramente manejada por Bruckner (1996: 13-14)-, que al hacer dejación de su capacidad racional se empequeñece hasta adquirir el tamaño ligero y frágil de un mero *homo sentimental*, puro y natural porque sólo siente y padece, desea y se emociona y, sobre todo, expresa sin rubor ni condescendencia alguna todo lo que roza su piel. El victimismo participa, sin duda, de esta candidez “salvaje” del hombre emocional, que no parece interesado en el conocimiento de la verdad (razón teórica) ni en una vida digna y

meritoria (razón práctica), pero justamente porque convierte en centro de su existencia el lado más negativo y conservador de la facultad humana de sentir: el dolor. En esta primacía existencial del dolor sobre el placer y en su correspondiente narrativa del sufrimiento reside el aspecto *pesimista* que contiene la cultura del victimismo. En cambio, en aquella asunción del relato sentimentalista acerca de la pureza de las emociones como expresión de la bondad de la naturaleza que el discurso victimista proyecta sobre la sola condición de sufriente, radica buena parte de su lado *optimista*. Asistimos, pues, a una nueva forma de convivencia paradójica o dialéctica en el seno del victimismo, esta vez entre *optimismo* y *pesimismo*. Veámoslo de manera sucinta, no sin introducir antes un breve excurso aclaratorio sobre la importancia histórico-cultural de estos dos últimos conceptos.

Así como la dialéctica entre autonomía y heteronomía, también la dialéctica paralela entre optimismo y pesimismo dibuja el recorrido histórico del sujeto moderno desde el siglo XVIII¹⁸. El término “optimismo”, con su correspondiente concepto, surge por primera vez –como es sabido– en el horizonte cultural de la *Teodicea* (1710) de Leibniz para mentar la doctrina metafísica acerca de la bondad de este universo creado bajo el supuesto de que es “el mejor de los mundos posibles”, y se convierte luego, dentro de la nueva filosofía ilustrado-idealista de la historia entendida como progreso, en la posición filosófico-práctica que impulsa la confianza del ser humano en sus propias fuerzas naturales y en su capacidad para hacer el bien y transformar el mundo según sus ideas racionales. De este modo el optimismo, como concepto fundamental que delinea el rumbo y la orientación generales del curso histórico hacia el bien, la felicidad y la justicia, impulsa la creencia en la libertad humana y conlleva una apuesta práctica por la autonomía y la emancipación de los hombres, por la construcción de un orden social de sujetos agentes y dueños de su propio destino.

¹⁸Odo Marquard, al estudiar la alternancia cíclica entre filosofía de la historia y filosofía de la naturaleza en el pensamiento contemporáneo, ha hecho hincapié en la dialéctica entre autonomía y heteronomía, pero no ha prestado atención a la dialéctica paralela entre optimismo y pesimismo. De ahí, por ejemplo, que no haya destacado el papel fundamental de Schopenhauer en este proceso histórico. Esta laguna es en buena parte cubierta por la reciente tesis doctoral de Del Estal (2017), en la cual puede hallarse un análisis minucioso de la formación y evolución de los conceptos de optimismo y pesimismo hasta finales del siglo XIX y de su significado para el devenir de la razón práctica ilustrada.

En oposición a esta creencia de la cultura ilustrado-idealista de la razón se forja ya a finales del siglo XVIII, también como neologismo, el concepto de “pesimismo”, pero sólo adquiere gran relevancia histórico-cultural hacia mediados del siglo XIX, tras la fracasada Revolución de 1848 y el influjo de la filosofía de Schopenhauer, con la cual llegó a identificarse en esa época posrevolucionaria. El propio Schopenhauer, quien hace gala entonces de que el pesimismo es su postura filosófica y lo concibe precisamente como la doctrina metafísica contraria al optimismo de Leibniz, lo caracteriza mediante la tesis según la cual este mundo es “el peor de los posibles” (Schopenhauer 2003: 565), a la vista de la existencia miserable de dolor y sufrimiento a que están condenados quienes habitan en él, de manera que, siendo injustificable de por sí la desgracia y una vida necesariamente sufrida, “su inexistencia sería preferible a su existencia, al tratarse de algo que en el fondo no debería ser” (Schopenhauer 2003: 558). El sufrimiento y la desdicha son así la prueba irrefutable de que no vivimos en un mundo bueno y mejorable, sino en un mundo radicalmente malo, regido por una “naturaleza que es demoníaca, no divina” (Schopenhauer 2003: 346), y que nos destina fatalmente al dolor, sin posibilidad de introducir en ella mejora sustancial alguna. El pesimismo schopenhaueriano, con su fatalismo metafísico-naturalista y su consiguiente reducción de los seres humanos a meros sujetos pacientes, marcados por tan infausto infortunio, representa de este modo la negación histórica de toda confianza ilustrada en la posibilidad de construir una sociedad mejor, más justa y racional, por medio de la acción libre en el mundo. El hombre optimista del siglo XVIII, que esperaba emanciparse de las cadenas del pasado feudal, hacer su propia historia y vivir como sujeto autónomo, regresa así de nuevo, desencantado de la viabilidad revolucionaria, de la eficacia real de sus ideales, a las cadenas heterónomas de la naturaleza, pero de una naturaleza que, tras el fallido atrevimiento del *homo emancipator*, ahora le recuerda, como una madrastra mala, su impotencia y su desgracia. Después de Schopenhauer y la disputa sobre el pesimismo desarrollada durante la segunda mitad del siglo XIX en Alemania, optimismo y pesimismo pasarán a formar parte definitiva del patrimonio lingüístico-cultural de Occidente como conceptos contrarios con los que se va tomando el pulso y midiendo el ánimo de la razón práctica ilustrada y de la subjetividad moderna en función de su suerte y expectativas de realización en el mundo al hilo de la evolución

de los acontecimientos históricos, si bien ambas nociones irán ganando con ello en matices, complejidad y modulaciones semánticas diversas, entre las cuales no faltará incluso la de su coexistencia o solapamiento dualista, como fue el caso paradigmático y enormemente influyente de Eduard von Hartmann y de su ecléctica *Filosofía del inconsciente* (1869) (cf. Del Estal 2017: 281 ss.).

Teniendo en cuenta esta trayectoria sobre el destino histórico del sujeto moderno que perfilan los conceptos de optimismo y pesimismo en su dialéctica variable de oposición, transformación y limitación recíproca, podemos vislumbrar en el victimismo la última o penúltima de sus mutaciones, cuya peculiaridad reside en una mezcla inédita de componentes pesimistas y optimistas sostenidos por un dualismo gnóstico radical. La cultura victimista constituye ante todo y *de facto* una nueva figura del *pesimismo*, ya que descansa en una narrativa del sufrimiento de la existencia y consagra un sujeto meramente paciente e impotente para actuar, incapaz de superar y cambiar su desgracia e identificado más bien con ella por elección la mayoría de las veces. En este aspecto representa la “derrota del individualismo” autónomo moderno (Bruckner 1996: 144-145), que confiaba en hacer libremente su propia historia, y el regreso a una figura indigente y heterónoma que se entrega al destino, a lo dado, a la necesidad fatal de lo que hay.

Sin embargo, el victimismo actual no participa de la coherencia radical del pesimismo schopenhaueriano. Se aparta de él en la manera de interpretar el sufrimiento y su relación con el sujeto doliente. Pues si en Schopenhauer el dolor vivo no tiene justificación (y no cabe por ello tampoco compensación alguna para el sufriente), porque manifiesta la maldad diabólica de una naturaleza y de un mundo perverso, abandonado definitivamente de la mano de Dios, en la mentalidad victimista el dolor sí *justifica*, pero no la bondad de un Dios racional, como en la *Teodicea* leibniziana, ni la del progreso de la razón, como en la filosofía idealista de la historia; justifica la bondad y pureza de la propia víctima, que ocupa así el lugar de lo divino, de lo sacrosanto, y, por ende, del sujeto jurídico absoluto. En el victimismo opera aquí –como indicamos más arriba– ciertamente un elemento religioso que ha desaparecido del todo en el pesimismo consecuente, ateo y exclusivamente intramundano de Schopenhauer; pero también, mezclado con él, una noción rousseauiana y “romántica” de la bondad intrínseca de la *naturaleza*, en virtud de la

cual el mal y la desgracia no son lo *natural al hombre*, el rostro visible de una naturaleza mala, manchada por el pecado original –como pensaba Schopenhauer-, sino algo *antinatural*, sobrevenido injustamente por una causa ajena a nuestra voluntad y, por supuesto, al fin natural de nuestra existencia en el mundo, que es –supuestamente- la felicidad, el bienestar y la satisfacción de nuestros deseos e impulsos. Este concepto teleológico e ingenuo de naturaleza de por sí buena y limpia, que es igual para todos y capacita igualmente a todos como seres libres, ha sido desplegado en nuestro tiempo por el pensamiento neoliberal (una forma exaltada de optimismo), con su orientación práctica al hedonismo y a la optimización económica y personal, y constituye el componente *optimista* del victimismo: el que acredita a la víctima como sujeto jurídico infinito precisamente en y por su mera vida natural truncada, privada de su derecho al éxito y la dicha.

Obviamente esta idea de la *quiebra* contra natura de una vida humana con derecho innato a la felicidad encierra en su seno el tercer ingrediente del victimismo: su elemento *gnóstico-dualista*, base de la mencionada relación práctica asimétrica. Pues justo porque el dolor y la desdicha justifican la inocencia natural de la víctima, sacan a relucir también, en cuanto “antinaturales” y, por ente, insoportables, la causalidad, maldad y responsabilidad en ellos de una instancia ajena, de un “otro” no natural ni doliente (la sociedad, el prójimo, el sistema...), que debe pagar entonces su culpa con un resarcimiento constante. Sólo que, a diferencia del gnosticismo de Marción, todo indica que en el victimismo, producto del Estado de derecho benefactor, al Dios creador (malo) le competen también aquellas funciones del Dios redentor, a saber, la justicia y la providencia, que no puede desempeñar este nuevo Dios únicamente puro e inocente, cuya bondad coincide con su debilidad y desvalimiento. Es así como el “otro” (casi siempre la sociedad como responsable subsidiaria), en cuanto culpable del daño, viene a ser –debe ser- también su reparador, su solícito salvaguardia.

IV. Bibliografía

- Bruckner, Pascal (1996), *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama.
- Bruckner, Pascal (2008), *La tiranía de la penitencia. Ensayo sobre el masoquismo occidental* Barcelona, Ariel.
- Dalrymple, Theodore (2016), *Sentimentalismo tóxico*, Madrid, Alianza.
- Del Estal Sánchez, Héctor (2017), *Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania*, Salamanca, tesis doctoral.
- Eliacheff, Caroline / Soulez Larrivière, Daniel (2009), *El tiempo de las víctimas*, Madrid, Akal.
- Girard, René (1989), *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama.
- González, Ana Marta (2013): "La víctima del destino. Ensayo sobre un tipo de nuestro tiempo", en: Flamarique, Lourdes / d'Oliveira-Martins, Madalena (eds.), *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 157-177.
- Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder.
- Hughes, Robert (1994), *La cultura de la queja. Trifulcas norteamericanas*, Barcelona, Anagrama
- Illouz, Eva (2012), *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Kant, Immanuel (1989), *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Marías, Javier (2005), "Sufrir no da razón" , *El País*, 26 de junio de 2005 [recogido también en el libro del autor *Demasiada nieve alrededor*, Barcelona, Alfaguara, 2011, eBook: <https://books.google.es/books?isbn=8420488607>].
- Marquard, Odo (2007), *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, Pre-Textos.
- Nietzsche, Friedrich (1995), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Schopenhauer, Arthur (2002), *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2ª ed.
- Schopenhauer, Arthur (2003), *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, Barcelona, Círculo de Lectores / F.C.E.
- Sennett, Richard (1978), *El declive del hombre público*, Barcelona, Península.