

La ficción del objeto:

una crítica a la función sacrificial del deseo en el mercado

Anabel Muñoz Trejo

Resumen. Las sociedades capitalistas contemporáneas muestran, entre sus principales ejes, una violencia perpetua derivada de relaciones de competencia y de eliminación de la alteridad. Contrario a lo planteado por autores como Hobbes y Marx, estas relaciones pueden explicarse como un sucedáneo de la naturaleza mimética de los deseos; no así por la escasez o la acumulación de los objetos. Sin embargo, bajo la ilusión del objeto se articula el orden moderno que elimina –física o simbólicamente– a todo aquel incapaz de adecuarse a sus parámetros. El mimetismo que define a las sociedades capitalistas contemporáneas puede advertirse en la estructuración del sistema mercantil y de la organización democrática, que al incentivar la competencia encarnizada por la satisfacción de los deseos generan las condiciones para procesos de exclusión sin parangón histórico.

Palabras clave: violencia, deseo mimético, objeto, Hobbes, Girard, Marx.

Abstract. Contemporary capitalist societies show, among their main lines, a perpetual violence derived from relations of competition and the elimination of alterity. Contrary to what has been proposed by authors such as Hobbes and Marx, these relations can be explained as a substitute for the mimetic nature of desires; not so by the scarcity or accumulation of objects. However, under the illusion of the object is articulated the modern order that eliminates -physically or symbolically- all those incapable of adapting to its parameters. The mimicry that defines contemporary capitalist societies can be seen in the structuring of the mercantile system and the democratic organization, which by encouraging fierce competition for the satisfaction of desires generate the conditions for processes of exclusion without historical comparison.

Keywords: violence, mimetic desire, object, Hobbes, Girard, Marx.

En el capítulo XIII del *Leviatán*, Thomas Hobbes afirma que la condición natural de los hombres está definida por una igualdad en cuanto a las facultades del cuerpo y de la mente. Asimismo, señala que existe una igualdad de esperanza "respecto a la consecución de nuestros fines", a la que distingue como la fuente del enfrentamiento y la aniquilación. Dicha igualdad implica la concurrencia de los deseos sobre los mismos objetos y, por tanto, la causa del conflicto humano, pues los recursos son limitados y su disfrute nunca está garantizado para todos (Hobbes, 2001, p. 101).

En ese contexto cada hombre teme la agresión del otro, capaz de desposeerle de sus objetos, de su libertad o, incluso, de su vida. Hobbes define tal escenario como un *estado de guerra* que, más que una batalla real, evoca la disposición de cada uno a luchar contra el resto y la inseguridad que eso representa. Pero, en ese primer momento, no reconoce a la hostilidad –el *homo homini lupus*– como una disposición innata ni como una consecuencia de la sociabilidad, sino como el resultado de la coincidencia del deseo sobre objetos comunes y concretos –definidos en un carácter puramente material. Dicho de otro modo, el autor procura vincular el conflicto humano, exclusivamente, con la escasez o con la naturaleza del objeto de deseo –no susceptible de ser disfrutado por más de uno a la vez. A ello atribuye el que los hombres, ya por sobrevivencia o por mero disfrute, se enrolen en dinámicas de competencia o de conquista que generan violencia y desigualdad –dominio– entre ellos (Hobbes, 2001, p. 101).

Sin embargo –en otro de los puntos clave de su exposición–, el propio Hobbes admite la naturaleza ilimitada del deseo, de manera particular, del deseo ilimitado de poder, como el medio para asegurar la satisfacción de los deseos futuros. Más aún, profundiza y reconoce a dicho deseo como esa particularidad humana que inclina a "la lucha, a la enemistad y a la guerra":

...de este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos [...]. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza

para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro (Hobbes, 2001, pp. 79-80).

Este sesgo otorga un fundamento más sólido a la premisa hobbesiana del estado de guerra como amenaza continua, pero también representa un punto ciego para el conjunto de su teoría. Pese a que Hobbes justifica a la institución del Estado sobre un anhelo colectivo y prioritario de seguridad¹, a lo largo de su obra tropieza con el carácter infinito de los deseos individuales.

El autor asegura que en situación de desconfianza mutua los hombres buscan protegerse a través del dominio, y añade que algunos disfrutan acrecentar su poder más allá de lo que su seguridad requiere. El objeto de deseo, desde esta perspectiva, rebasa el marco de lo material y engarza con aspectos como el poder por sí mismo, la reputación o el reconocimiento. La conquista y la invasión son asumidas, entonces, como mecanismos de defensa, como el medio más eficaz para protegerse frente a la amenaza del otro (Hobbes, 2001, p. 101). El dominio de posesiones y la rivalidad se articulan como dos fenómenos complementarios, la competencia es desplazada por la supervivencia.

En esta argumentación se formula un vínculo directo entre la conservación de la vida y la acumulación: a mayor acumulación de poder, mayor aseguramiento del futuro. Así que en la medida en que el otro se asume como una amenaza o una limitación a lo propio, el poder radica en despojarlo. Su vida, su libertad y sus propiedades se convierten en objetos acumulables. Esta tendencia multiplicada es lo que representa para Hobbes un estado de guerra, al que sólo cree factible contener mediante la instauración de un estado civil, pues éste último determinaría, mediante normas concretas, qué bienes –propiedades– corresponden a cada quien y castigaría a aquellos que infrinjan dichas reglas.

¹ A decir del filósofo, la causa final de los hombres es la conservación y, en consecuencia, una vida más armónica, por lo que deciden abandonar voluntariamente la condición de guerra –producto de sus pasiones, para ceder su libertad y su poder a la autoridad soberana del Leviatán-Estado. En adelante será él quien procurará la paz y la defensa común, aunque por supuesto, limitando las pasiones individuales y ejerciendo el castigo si es necesario. Un poder tal no existe antes de la instauración del Estado; así, este es una persona artificial que representa la condición de posibilidad para la transmutación del hombre en ciudadano (véase Hobbes, 2001, pp. 137-141).

No obstante, parece poco plausible que los hombres que se encuentran en un enfrentamiento permanente –llevados por deseos ilimitados– superen la crisis a causa de una sincronía de fines, de una distribución deliberada o a través de límites institucionales. En tal caso, la justificación hobbesiana para la existencia, permanencia y omnipotencia de un Estado-tutor resultaría inconsistente. Es probable que dicho escollo argumentativo sea el motivo por el que el autor recaiga, en repetidas ocasiones, en el objeto como la fuente del enfrentamiento. Apuntar, en cambio, a la variable de los deseos posibilitaría entender al Estado más que como un solucionador de crisis, como su gestor; y sin embargo, es cierto que ninguna de las opciones alcanza para explicar por qué los deseos de los individuos corresponden con la eliminación del otro física o simbólicamente.

Intuiciones y dificultades semejantes son atravesadas por las reflexiones marxistas, en las que, por el contrario, la necesidad del Estado es rechazada. Pero la referencia al binomio objeto-deseos como centro del conflicto humano se mantiene.

Desde el párrafo inicial de su obra clave, *El Capital*, Karl Marx señala: "...la mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced de sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema" (Marx, 2005, p. 43). En tal afirmación establece un vínculo directo entre los objetos, las necesidades y los deseos.

Para profundizar en dicha idea, Marx recupera una reflexión de Nicholas Barbon: "...el deseo implica necesidad; es el apetito del espíritu, y tan natural como el hambre al cuerpo [...]. La mayor parte (de las cosas) derivan su valor del hecho de satisfacer las necesidades del espíritu" (Barbon, 1696, citado por Marx, 2005, p. 43). Esto sugiere que en la tesis marxista el valor de las cosas como satisfactores del deseo ocupa una posición prioritaria respecto a su implicación práctica. En el mismo sentido, la utilidad estaría determinada por la intensidad con la que se le desea, más que por las cualidades de la cosa en sí.

El paralelismo con la reflexión hobbesiana queda al descubierto, pues del mismo modo se presenta a un individuo que busca acumular los medios necesarios para asegurar un deseo ulterior y mayor, lo que explica, en esta tesis, la tendencia del empresario

capitalista por extraer del obrero toda la fuerza de trabajo – creadora de mercancías– que le sea posible, a fin de traducirla en ganancias futuras dentro del mercado. Acumular los medios necesarios para satisfacer un deseo de riqueza.

La determinación de la riqueza derrochadora, inactiva y entregada sólo al goce, cuyo beneficiario actúa, de una parte como un individuo solamente efímero, vano, travieso, que considera el trabajo de esclavo ajeno, el sudor y la sangre de los hombres, como presa de sus apetitos y que por ello considera al hombre mismo (también a sí mismo) como un ser sacrificado y nulo (el desprecio del hombre aparece así, en parte como arrogancia, en parte como la infame ilusión de que su desenfrenada prodigalidad y su incesante e improductivo consumo condicionan el trabajo y, por ello, la subsistencia de los demás), conoce la realización de las fuerzas humanas esenciales sólo como realización de su desorden, de sus humores, de sus caprichos arbitrarios y bizarros (Marx, 1980, p. 166).

Igual que en Hobbes, subyace una visión antropológica negativa que postula una tendencia a la dominación y a la autodestrucción: la explotación del hombre por el hombre, como un paragón del *homo homini lupus*. Es importante notar que aunque Marx distingue un deseo profundo de ganancias/poder como la causa de esta explotación, la fuerza de su argumento recae, también, en la realización del deseo como apropiación de los objetos –entre los que enfatiza el trabajo del obrero y el dinero.

Si las sensaciones, pasiones, etc., del hombre son no sólo determinaciones antropológicas en sentido estricto, sino verdaderamente afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza) y si sólo se afirman realmente por el hecho de que su objeto es sensible para ellas, entonces es claro: 1) Que el modo de su afirmación no es en absoluto uno y el mismo, sino que, más bien, el diverso modo de la afirmación constituye la peculiaridad de su existencia, de su vida; el modo en que el objeto es para ellas el modo peculiar de su goce [...]. 4) Sólo mediante la industria desarrollada, esto es, por la mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia ontológica de la pasión humana [...]. El dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia (Marx, 1980, pp. 176-177).

Los individuos, además de instrumentalizar a los demás, mediante la apropiación de los objetos-mercancías creen afirmarse ontológicamente. En este sentido, Marx escribe: "... lo que mediante el *dinero* es para mí lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso soy yo, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis –de su poseedor–cualidades y fuerzas esenciales" (Marx, 1980, p. 178). En otras palabras, la mercancía dineraria es la que transustancia los deseos del individuo, la que los transforma de representaciones a existencia real. La imposibilidad de la clase proletaria para proveerse de los objetos necesarios para su conservación material y biológica dentro de las sociedades capitalistas –debido a la división del trabajo–, convierte al dinero –vía relación salarial– en el deseo principal que condiciona a todos los demás.² Por ello es natural, como señala el autor, que éste funcione como una piedra angular en las relaciones de dominación.

Tal hecho sustenta la narrativa de la lucha de clases como un conflicto en el que la clase oprimida busca desmontar la dominación y la acumulación de los medios de producción por parte de la clase capitalista; lo que recuerda que, en la obra marxista, el conflicto se asocia con la naturaleza materialista del ser humano. Por ello, su horizonte de reconciliación plantea, como principio fundamental, la abolición de la propiedad privada.

No obstante, ¿cómo negar la existencia de deseos que escapan a la causa puramente económica y utilitarista? La reflexión marxista dedicada a las necesidades del espíritu como determinantes del valor de las cosas, convoca a plantearnos un conflicto originado en la búsqueda de la satisfacción de los deseos. Una búsqueda en la que incluso el hombre aparece dispuesto como medio. ¿No es eso, acaso, un guiño a una causa más profunda que determina incluso lo económico? Sin duda, cuando menos se trata de algo que

² Para Marx esta cualidad casi alquímica de la "mercancía dineraria" es derivada de un proceso de extrañamiento de la mercancía respecto a su productor. "Para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil" (Marx, 2002, p. 89).

cuestionaría profundamente la resolución del conflicto a través de la dictadura de una clase y que podría dar cuenta de la reconfiguración de los deseos frente a una nueva distribución de los objetos.

En este sentido, para el antropólogo francés René Girard, los puntos ciegos señalados en la reflexión de Hobbes y Marx responden a su fascinación por el objeto de deseo. Aunque ambos lograron identificar el papel de los deseos en la configuración de la historia y de la sociedad, fueron cautivados por la forma en que éstos se relacionan con los objetos sensibles y relegaron su determinación para la constitución de los individuos; lo que para Girard (además de dar cuenta de las crisis abordadas por ambos) explica la imposibilidad alrededor de sus tesis resolutorias.³ Desde una perspectiva alternativa, Girard desarrolla la teoría mimética. Su punto de partida es antropológico: todo proceso de hominización implica una dinámica mimética que se extiende hasta el terreno de los deseos.⁴ A decir de Girard, los deseos del individuo nunca surgen de sí mismo, son la imitación de los deseos de alguien más. El deseo siempre es mimético. La relación que implica puede explicarse mediante una estructura triangular en la que los vértices son ocupados por un sujeto imitador, el mediador –o modelo– y el objeto. En dicha estructura no existe un vínculo directo entre el deseo y el objeto. El otro-mediador es quien, de manera inconsciente, selecciona el objeto de deseo a partir de su propio deseo o de la posesión; quien dirige el deseo del sujeto y determina la naturaleza e importancia del objeto. Paralelamente, y en tanto menos le pertenece, el sujeto deseante se encuentra plenamente convencido sobre la espontaneidad y legitimidad de su deseo y, por tanto, sobre su derecho absoluto a satisfacerlo.

A partir de ese momento el modelo deviene rival, es identificado como el obstáculo que se interpone entre el objeto y la satisfacción propia. El sujeto procurará eliminar física o simbólicamente a ese

³ Con esto en ningún sentido se pretende poner en duda la importancia ni la prioridad de las necesidades puras y primarias –ajenas a los efectos del deseo mimético–, pero sí se advierte sobre los peligros derivados de un proceso en el que cada vez resulta más complicado distinguir qué es lo más esencial para existir (Girard, 2006, p. 75).

⁴ Si la estructura psíquica y la estructura social revelan que el aprendizaje, el habla, la técnica, etc., tienen su raíz en la figura de la otredad, no hay nada que debiera hacernos concebir al deseo como una entidad absolutamente autónoma. El deseo sólo puede observarse como esa proyección interminable de las necesidades constitutivas del ser en el otro, como un eslabón más de la larga cadena mimética que nos constituye como humanos.

otro que identifica como la causa de su frustración. Por efecto de la propia mimesis, este conflicto se reproduce en todas las relaciones sociales hasta que cualquier tipo de orden se vuelve imposible. Esta particularidad arroja luz a eso que Hobbes habría dejado irresuelto. Girard señala:

El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del sujeto y del objeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*. Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo (Girard, 2005, p. 152).

A diferencia de las reflexiones de Hobbes y Marx, para la teoría mimética la importancia del objeto sólo es secundaria. Una vez que el individuo logra poseerlo, ve a su deseo desplazarse hacia un objeto distinto; hacia un nuevo objeto designado por el deseo de su mediador. Si el sujeto busca aprehender el objeto es porque cree que en ello reside la posibilidad de su satisfacción, pero en realidad el objeto del deseo mimético es siempre metafísico⁵ y, como tal, mantiene una naturaleza escurridiza. Su promesa de un gozo absoluto es desmentida.

Sin embargo, el sujeto no se percató de las verdaderas causas de su fracaso y se entrega gustosamente a una nueva ficción a la que puede llamar riqueza, bienestar, poder, gloria, reputación, etc. No advierte –cegado por una concepción lineal del deseo– que al interior de la dinámica triangular el objeto solamente representa una ficción que disimula su arrojo natural sobre el ser del mediador. El objeto material es sólo el pretexto del conflicto.

Una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe

⁵ Lo que para Girard se ilustra perfectamente en algunos de los mitos védicos que Sylvain Lévi ha expuesto en *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, donde "los dioses y los demonios se pelean por bienes fáciles de compartir. Los mismos bienes que los hombres, especialmente en la India védica, se disputan también con rudeza: el ganado, por ejemplo. Pero, igualmente en ese caso, se hace imposible compartir, pues todo lo que codician no es una pequeña cantidad de ganado, y ni siquiera una gran cantidad, sino el ganado en sí, la idea abstracta de ganado" (Girard, 2005, p. 58).

exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que cualquier otro le parece dotado. El sujeto espera de ese *otro que le diga* lo que hay que desear, para adquirir este ser. En pocas palabras, el deseo mimético es un *deseo de ser*. El individuo desea apropiarse del deseo de su modelo, un deseo vinculado directamente a la constitución ontológica de aquel y, en consecuencia, imposible de satisfacer. El *otro* nunca podrá ceder, por ejemplo, lo que su *ser* representa de más esencial a ojos de quien lo imita –o aquello que en términos puramente materiales le resulta irrenunciable–, pero eso es algo que el imitador no comprende y que, por el contrario, refuerza el impulso de su deseo. La imposibilidad y el deseo crecen aparejadamente. La frustración representa, entonces, la base de un enfrentamiento que eventualmente demandará una víctima a la que se responsabilice de la crisis general y a la que se sacrificará buscando retornar el estado de normalidad. Aunque, en realidad, sólo constituya el mecanismo catártico del fracaso mimético.

La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente, engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta a sí mismo, que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo, deseando lo que el otro le señala, y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse al segundo (Girard, 2005, p. 154).

La violencia contra el otro-rival se revela, pues, como la búsqueda de afirmación de la identidad propia. A decir de Girard, el marxista no es capaz de aceptar esta verdad porque está enganchado a la ilusión del objeto sensible;⁶ imagina que suprimiendo cualquier forma de propiedad privada puede disipar la organización jerárquica de la sociedad y, en consecuencia, el conflicto entre las clases. No

⁶ Aunque, de manera puntual Girard también admite que: “es evidente que en tiempos de escasez las clases inferiores tienen, sobre todo, necesidades y apetitos que satisfacer... De modo que los marxistas tienen razón en parte, y si la teoría mimética negase el papel de la necesidad pura y simple, sería una concepción falaz. Aunque no deja de ser verdad que el mimetismo puede florecer incluso en medio de una miseria extrema, en seres que se hallan ‘especialmente dotados’ para él” (Girard 2006, p. 76).

advierte que el dinamismo del deseo metafísico siempre encontrará un nuevo pretexto capaz de detonar la crisis social. "Cuando las diferencias concretas desaparecen o pasan a segundo plano, aparece la competencia abstracta" (Girard, 1961, p. 199). La peligrosidad en torno a la igualdad, señalada por Hobbes, se reestructura en torno a nuevas ficciones. En el lugar de la clase opresora estará el vecino, el compañero de aula o el rival profesional.

Pero la ficción del objeto no sólo embelesó al marxismo y a la reflexión hobbesiana, sino prácticamente a todas las construcciones teóricas contemporáneas. Más aún, se ha convertido en uno de los ejes de la organización democrática y mercantil que en la actualidad predomina en el mundo. No es fortuito que las relaciones sociales, hoy, se asuman supeditadas a las relaciones de los hombres con los objetos.

En una época en la que el ideal de la autonomía y la autenticidad del ser se articulan con el principio de igualdad entre los hombres, el conflicto mimético sólo puede agudizarse. Ambas condiciones, aparentemente discordantes, se habían gestado desde hace siglos y cristalizaron exitosamente en las sociedades capitalistas contemporáneas. Desde el siglo XVII, el principio del igualitarismo y los procesos democratizadores deslegitimaron toda estratificación simbólica dentro del mundo occidental. El desplome de las jerarquías sociales, base del honor, y las referencias trascendentales, replegaron a los hombres sobre sí mismos. Para Charles Taylor este antecedente explica que, a partir del siglo XVIII, la identidad individual correspondiera con el ideal de una fidelidad al sí mismo, de autenticidad (Taylor, 2009, p. 55).

Se da un salto de la organización heterónoma de la vida hacia una de tipo autónomo, como una expresión de la ruptura con la religión. Lo que exigió, en términos formales, la igualdad entre los individuos y la afirmación de su autonomía.⁷

⁷ Marcel Gauchet identifica este tránsito a partir de 3 vectores primordiales –que también, afirma, lo distinguen de la democracia antigua–: 1) La aparición del Estado, ya no como poder mediador entre "el orden humano y su fundamento trascendente", sino como "condensador de la autosuficiencia del aquí abajo, (en lo que) residía la esencia de la política moderna."; 2) La invención de una nueva forma de vinculación entre los individuos, "que remplazaba la jerarquía que reunía a los seres sobre la base de su desigualdad, de su diferencia natural [...] por el igual derecho y por el contrato suscripto entre ellos sobre la base de su igual libertad original [...]. La fuente de Derecho estaba en Dios; se deslizaba hacia la naturaleza y, más precisamente, hacia el estado natural, hacia el derecho que originalmente poseían los individuos, a partir de su independencia primordial."; y 3) La transformación en la orientación

Ya en el siglo XIX, Tocqueville observó que esa doble exigencia se cumplía en las democracias modernas, pues la igualdad que enarbolan es una *igualdad de condiciones*, no una igualdad real y ni siquiera jurídica. En ese sentido, sostenía que la democracia es un estado social que sitúa a los individuos unos juntos a otros, pero los mantiene independientes y aislados.

Para Tocqueville, la igualdad de condiciones refiere al *sentimiento* de semejanza con los otros, a pesar de la prevalencia de diferencias reales (Dupuy, 1998, p. 36). Dicho sentimiento contiene las acciones de dominio de unos sobre otros y hace que los individuos se replieguen, voluntariamente, sobre sí mismos –aislándose de la vida pública. Por eso, para él, la democracia representa el reino del individualismo; un individualismo que, no obstante, coexiste con el espíritu de competencia y un deseo mimético fascinado por los otros (Dupuy, 1998, p. 38). Como escribe Girard, “entender el deseo es entender que su egocentrismo es indiscernible de su altercentrismo” (Girard, 2009, p.26).

No va en ello ninguna contradicción, pues el sentimiento de semejanza funciona como una condición propicia para la concurrencia de los deseos y la rivalidad. Libre de toda sujeción divina, el individuo se asume como una singularidad, pero la naturaleza mimética de sus deseos lo impulsa hacia el prójimo que le parece poseer un *ser* pletórico que a él se le niega. A propósito, Girard apunta: “los occidentales se sienten impelidos a actuar en cualquier caso, de modo que cuando ya no pueden imitar a los héroes y a los santos se ven arrastrados al círculo infernal de la futilidad mimética. Incluso en ese nivel –especialmente en este nivel– el estatus del número uno sólo puede alcanzarse mediante una esforzada y feroz competición” (Girard, 2009, p. 24). Los individuos se inscriben en distintas dinámicas de competencia para satisfacer sus ansias de singularidad, y aunque, como observa Sloterdijk (2002), las sociedades contemporáneas han materializado escalas de valores, rangos y jerarquías para saciarlas, las rivalidades encuentran novedosos pretextos a los cuales abrazarse.

temporal de la vida colectiva. “La autoridad original, fuente del orden inmutable llamado a reinar entre los hombres, era remplazado por la autoconstitución del mundo humano en la perduración, en dirección hacia el futuro, en lo que podemos denominar la orientación histórica [...], a través de ella la humanidad llegaba a producirse deliberadamente a sí misma en el tiempo” (Gauchet, 2008, pp. 16-18).

Perseverando en la ficción del objeto, Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel afirman que la economía mercantil –triumfante con la democracia– también ha creado condiciones para desactivar la “explosión” de rivalidad. En su opinión, la producción serializada de objetos de consumo y el fácil acceso a ellos serían suficientes para evitar la competencia mimética. Sin embargo, como Girard replica, son esas mismas características las que, eventualmente, los vuelven poco atractivos (Girard, 2006, p. 79).

A pesar de no comprenderlo a profundidad, puede advertirse que el mercado mundial hoy gira en torno al mimetismo. La industria capitalista ha sabido explotar las exigencias del deseo, y aunque este se engancha de manera natural con esa industria publicitaria que le oferta singularidad,⁸ su fin metafísico siempre queda frustrado. Lo que se juega realmente en el mercado es un intercambio de signos constitutivos para el ser. Dupuy identifica al capitalismo como el más espiritual de los mundos, pues considera que está basado en la envidia y no en la mera promoción material. Los objetos “son los signos de esa misma envidia en los que el papel del mediador o del otro siempre está presente” (Dupuy, 1982, p. 105). Así, el consumo y la acumulación de dichos signos se manifiestan como la versión actual de la conquista hobbesiana.

Existe toda una industria especializada para promover pautas de comportamiento y preparar “...a las personas como paquetes: organizaciones destinadas al asesoramiento para seguir carreras profesionales que construyen la identidad del sujeto de un modo que sea comercializable” (Gergen, 1997, p. 236). Asimismo, se oferta una interminable serie de productos que sugieren que la única manera de *ser uno mismo* es ser joven, atlético o productivo; hacer tales o cuales cosas. Pero la ficción del objeto sólo ha convertido a los sujetos en realidades evanescentes.

Lo cierto es que detrás de todos esos estilos de vida y de todos los objetos ofertados como principio diferencial, lo que nos seduce es el ser ajeno impeliéndonos a imitarlo. La alienación, desde esta pers-

⁸ Girard cita a Warhol: “lo genial de este país es que los Estados Unidos han iniciado la tradición según la cual los consumidores más ricos compran casi siempre lo mismo que los más pobres. Cuando se ve un anuncio de Coca-Cola por la tele, uno sabe que el presidente bebe, que Liz Taylor bebe Coca-Cola y que, por supuesto, uno mismo también bebe Coca-Cola. Una botella de Coca-Cola es lo que es, y no por tener más dinero podéis adquirir una mejor que la que se bebe el mendigo de la esquina” (Girard, 2006, p. 56).

pectiva, opera como la base de los deseos y no como la consecuencia de ciertas condiciones históricas o materiales. Inmersos en el frenesí de *ser otros* y de la adquisición, no alcanzamos a sospechar que sólo reproducimos los vacíos ajenos y agravamos el malestar ontológico del que pretendemos huir.⁹ Este fracaso representa la paradoja central del deseo mimético, que Stéphane Vinolo identificó como una contra-productividad racional de la diferencia: “el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser diferente” (2010, p. 16). Por lo que, irremediablemente, el deseo concluye en términos de esa mismidad que constituye la simiente del conflicto generalizado.

Como es lógico, el fracaso no logra eclipsar ni el deseo ni la dinámica relacional que este activa, y a medida que el individuo se *indiferencia* del resto –hecho que padece, pero no percibe–, su deseo crece y la carga de su violencia también. Paulatinamente la exigencia de apuntalar lo propio acentúa su relación disyuntiva con la alteridad que asume como obstáculo y, también, se radicaliza hasta el punto de la oposición. Los mecanismos dispuestos para diferir el conflicto interno resultan insuficientes. A partir de cierto momento, la fórmula afirmativa “yo soy” se sostiene sobre la fórmula excluyente de todo lo que “yo NO-soy”.

En el paroxismo mimético, la diferencia se vuelve insoportable, y los grupos en los que mayormente se identifica son aquellos que a lo largo de la historia han sido marginados del discurso progresista impulsado por Occidente. Son los otros que incomodan, los inasimilables a dicho discurso. Esos *otros* que, bien podría decirse, han funcionado como el repositorio de víctimas sustitutas para aliviar el fracaso de la modernidad; útiles para encarnar la alteridad de todos los modelos rivales.

Se excreta a toda figura que ponga en jaque las certezas del discurso globalizante, que encarne una limitante para el anhelo metafísico que quiere controlar los “principios primeros”, agotar en sí todas las

⁹ La violencia se agudiza en la misma medida en que las aspiraciones y el cumplimiento de las expectativas difiere. Como bien apunta Lidia Girola: “el cobrar conciencia de que uno no es como las estrellas de cine, el darse cuenta de la distancia infranqueable entre la vida común y la de esos personajes, puede llevar a pensar que uno es un fracasado, que uno no puede disfrutar, porque lo que tiene no amerita ser disfrutado. Asociado con el sueño de fama y éxito, con la valoración del éxito en cuanto a construir una identidad originalmente brillante, está el sentimiento de angustia y de fracaso” (Girola 2005, p.249).

posibilidades y absolutizar su posición: desempleados, indígenas, lisiados, miserables, "inadaptados", extranjeros, inmigrantes, religiosos y varios grupos más que, por una u otra característica, se consideran un obstáculo para la narrativa deseada. Pero a falta de estos cualquiera puede ocupar el lugar del relegado.

De esta manera, los teólogos de la liberación emplazan la teoría girardiana a profundizar en el hecho de que el deseo mimético tiene consecuencias estructurales y concretas (Assmann, 1991, p. 102). El mecanismo de la "mano invisible", sostienen, ha sido incapaz de producir el orden que suponía, pues la búsqueda del interés egoísta no ha generado un ensimismamiento que evite el contagio de las pasiones violentas y, por tanto, contribuya al bienestar colectivo. Por el contrario, el principio de la ganancia individual ha funcionado como la vía para satisfacer los deseos de otro orden gloria, dominio, explotación, ambición, conquista, etc. En este sentido, Franz Hinkelammert apunta:

La armonía de Adam Smith no es una sociedad sin sacrificio, sino que es una armonía que se establece por las leyes del mercado, a partir del incentivo del interés propio, dejando morir a aquellos que consiguen vivir según las leyes del mercado. [...]. La armonía consiste en dejar morir a aquellos que no entran en armonía. Y el equilibrio de los intereses es el equilibrio de "nuestros intereses". El "nosotros" de Adam Smith es aquellos a los cuales no toca morir (Hinkelammert, en Assmann, 1991, p. 66).

El conflicto hoy deriva en una violencia ejercida sobre millones de personas y a la que se normaliza como parte de una lógica de la utilidad. Ni siquiera hay necesidad de la eliminación física. Las víctimas pueden sobrevivir mientras se les haya destruido como interlocutor válido y puedan alimentar la pasión antagonista. Basta con demostrar su condición de "subhombres", con desproveerles y negarles toda identidad a través de "una repugnante animalización de sus condiciones de supervivencia" (Crettiez, 2009, p. 21). Hoy más que nunca se ha hecho claro que la muerte física no es la única ni la peor violencia que un ser humano puede sufrir. A esos otros se les priva hasta del reconocimiento como sujetos de derecho y de respeto ético; su vida, como cree Agamben, es reducida a la condición de *zoé*, una condición puramente animal.

La producción del desperdicio es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. La maleza es el desecho de la jardinería,

los barrios bajos el desecho del urbanismo; la disidencia, el de la unidad ideológica; la herejía, el de la ortodoxia; la extrañeidad, el de la formación Estado-nacional. Son desperdicios, ya que desafían la clasificación y rompen el trazado de la cuadrícula. Son la combinación prohibida de categorías que no deben mezclarse. Merecen la sentencia de muerte por resistir a la separación. El tribunal moderno no consideraría válido el hecho de que no se situarían al otro lado de la estacada de no haberse construido primero esta. El tribunal está así para preservar la estabilidad de las murallas construidas (Bauman, 2011, pp. 36-37).

Enrique Dussel, en este sentido, denuncia la enorme concentración de esta clase de víctimas en el mundo periférico.¹⁰ A lo largo de su obra, identifica los procesos de exclusión que, históricamente, se han ejercido sobre ellas como contraparte del dominio occidental; se trata de las víctimas de una violencia permanente que, además, les responsabiliza de su condición (Cfr. Dussel, 1998, p. 309). La narrativa de un individuo "autónomo y auténtico" reposa sobre la significación negativa de los demás: el otro es el bárbaro, el *hostis*, el extranjero, el invasor y el paria.

Se tolera al *otro* de las tradiciones y las costumbres folclóricas y se excluye al de carne y hueso con sus prácticas cotidianas. En realidad, no existe un amor moderno por la diferencia si ésta no funciona como las aguas que reflejan a Narciso. Al otro se le vacía de contenido y se le convierte en una especie de *souvenir* fascinante que el gran turista, sujeto mimético, tiene la posibilidad de consumir.¹¹ Lo que no se comprende es que esa lógica de ensimismamiento sólo garantiza una crisis mayor. En este sentido, para Girard el fenómeno de la globalización representa el momento apocalíptico, no porque anuncie un fin del mundo inminente, sino

¹⁰ A propósito de la violencia contra las colonias, señala: "los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un "dios extranjero" y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la modernidad: elabora un mito de su bondad ("mito civilizador") con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro" (Dussel, 1994, p. 56).

¹¹ Cristina Peñamarín comparte un relato muy ilustrativo de esta actitud: "en el comienzo de la guerra de Irak, en 2003, un experto de Estados Unidos, cuestionado por los objetivos de guerra, declaró a la cámara de Al Jazeera que pretendían que Irak fuese un lugar pacífico y seguro al que poder ir con la familia (¡el turismo de nuevo!). No cabe el escándalo en nuestro ámbito ante una mirada incapaz de ver el mundo del otro más que como prolongación funcional del propio" (Peñamarín, en García, 2006, p.134).

porque el despliegue de la violencia ha llegado a su cúspide. A diferencia de aquellos que lo asumen como el resultado de fuerzas productivas hegemónicas, lo distingue como el producto de la indiferencia mimética gestada desde el inicio de la modernidad.

La disolución de las diferencias no ha desembocado en un *fin de la historia hegeliano*, sino en la multiplicación y en la explosión de nuevas formas de violencia contra la otredad. En la era del capital y de la fascinación del objeto, la práctica sacrificial es justificada como parte de un equilibrio social distributivo. No se reconocen víctimas, sino excedentes. Frente a esta escalada destructiva, la única salida demanda reconocer a la víctima en su plena humanidad. Para afirmar su alteridad –como diferencia y exterioridad– no basta con escucharla, es preciso que aquel que la oye pueda ser “conmovido en la misma centralidad de su mundo: ser descentrado”. Lo que, evidentemente, implica una renuncia al fin metafísico del deseo mimético que se ha expuesto. “El grito de dolor del que no podemos ver significa a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito” (Dussel, 1985, p. 174). Algo que nos convoca a asumir frente al otro nuestra responsabilidad, a romper con la guerra adquisitiva por el objeto y a colocar en el centro relaciones de solidaridad.

Bibliografía

Assmann, H. (Ed.) (1991). *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Bauman, Z. (2011). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Crettiez, X. (2009). *Las formas de la violencia*. Argentina: Waldhuter editores.

Deguy, M., Dupuy, J.P. (1982) *René Girard et le problème du mal*. Paris: Grasset.

Dupuy, J.P. (1998). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona: Gedisa editorial.

Dussel, E. (1985). *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

———. (1994). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural editores/Centro de Información para el Desarrollo.

———. (1998). *Ética de la Liberación: en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

Gauchet, M. (2008). *La democracia: de una crisis a otra*. Buenos Aires: Nueva visión.

Gergen, K.J. (1997). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. España: Paidós Ibérica.

Girard, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.

———. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

———. (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pier Paolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. España: Trotta.

———. (2009). *La anorexia y el deseo mimético*. España: Marbot ediciones.

Girola, L. (2005). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. España: Anthropos/UAM.

Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta.

Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial.

Marx, K. (2005). *El capital. Crítica de la Economía Política. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

Peñamarín, C. "La violencia de las representaciones: Políticas de la indiferencia y la hostilidad". En García, Selgas. F.; Romero, Bachiller. C. (Eds.) (2006). *El doble filo de la navaja: violencia y representación*. España: Trotta.

Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. España: Pre-textos.

Taylor, Ch. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vinolo, S. (2010). "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: La identidad como diferencia". En *Universitas Philosophica*. Núm. 55, año 27. Colombia. [En línea].