

Identidad e identificación: de la opresión simbólica a la ilusión imaginaria y multidiversa

*Edgar Miguel Juárez-Salazar**
*Jesús Alberto López Laredo***

Demasiada camiseta y cada vez menos gambeta.
ANDRÉS CALAMARO, “CLONAZEPÁN Y CIRCO”

Resumen

El artículo presenta la relación entre la identificación y la identidad para indagar en los mecanismos opresivos e ilusorios por los cuales el sujeto se constituye y existe en el mundo social. Partimos de la revisión de algunas de las propuestas clásicas de la psicología, la sociología y la antropología sobre la identidad, para adentrarnos posteriormente a la teorización psicoanalítica desde la perspectiva de la obra lacaniana. Revisamos la constitución escindida y material del sujeto en cuanto a su identificación simbólica para después estudiar la identificación imaginaria cuestionando la supuesta totalidad ideológica que domina los mecanismos identitarios individuales y colectivos. Finalmente, elucidamos algunos efectos de la pasión contemporánea sobre lo imaginario en las formas multidiversas que toma la identidad en nuestros días.

Palabras clave: identidad, identificación, imaginario, malestar, opresión.

* Maestro en Psicología Social y profesor asociado de medio tiempo, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [edgar.jusan@gmail.com].

** Licenciado en Psicología, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [lopezchucho1612@gmail.com].

Abstract

This paper presents the relationship between identification and identity to investigate the oppressive and illusory mechanisms whereby the subject constitutes and exists in the social world. We started from the review of some of the classic proposals of identity in psychology, sociology and anthropology on identity, to later delve into psychoanalytic theorizing from perspective of lacanian work. We review the divided and material constitution of the subject's split, his symbolic identification and then study the imaginary identification questioning the ideological totality that dominates the individual and collective identity mechanisms. Finally, we elucidated some effects of contemporary passion on the imaginary in the multivariate forms that identity takes nowadays.

Keywords: identity, identification, imaginary, discontent, oppression.

Introducción

Hablar de procesos de identificación y de la identidad como uno de sus corolarios más afanzados en la sociedad actual implica, desde una primera aproximación, focalizarlos en la coyuntura de dos registros de la realidad humana: lo imaginario y lo simbólico. Esta condición bipartita se agudiza aún más cuando se delimita la conceptualización de la identidad y la identificación como elementos similares, paralelos o concomitantes. Desde luego, en la literatura psicológica existe una abundante teorización al respecto, no obstante, nuestro interés reside en lograr una aproximación teórico-crítica a la noción de identificación y de identidad con miras a agudizar algunas de las consecuencias de ellas en la realidad social de los sujetos.

Dicho lo anterior, es necesario hacer un periplo para bordear la conceptualización de la identidad. En principio, las primeras aproximaciones a la identidad por parte de la psicología social aparecen en el mundo anglosajón de la mano de los estudios sobre la grupalidad por parte de Tajfel (1984), quien define “la identidad social de un

individuo como el conocimiento que tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales junto con la significación emocional y valorativa que él mismo le da a dicha pertenencia” y que, por lo tanto, “sólo puede definirse a través de los efectos de las categorizaciones sociales que segmentan el medio ambiente social de un individuo en su propio grupo y en otros grupos” (1984:296). Con esto se desarrolla la llamada teoría de la identidad social que, en unión con los desarrollos de Turner (1982) y de su trabajo en conjunto con Tajfel (Tajfel y Turner, 2004), permite ubicar al grupo, o más precisamente al intergrupo y el exogrupo como el elemento fundante de las condiciones identitarias, las cuales, en conjunto y al mismo tiempo de forma paralela con la categorización y las condiciones evaluativas de los grupos donde se permite establecer pertenencia, producen un modo de delimitación de las posibilidades transformadoras de la división grupal.

Gracias a la propuesta sobre la construcción social de la realidad, de Berger y Luckmann (1991), es que podemos comenzar a centrar la identidad en el espectro de los alcances del lenguaje en medio de las condiciones objetivas y subjetivas de la realidad humana. Desde este punto, la identidad no es más un territorio individual, sino un constructo colectivo y social capaz de producir una multitud de efectos en la vida humana, que van desde la pertenencia, las creencias, la solidaridad, las prácticas identitarias y un amplio espectro adicional que vincula las relaciones sociales con características que solían identificarse a condiciones individuales. En esta línea, partimos de una idea puntual de la identidad como un espectro que se afianza en el interior del sujeto, que anida en la *res cogitans* del mismo, pero que tiene su génesis en la *res extensa*.

Esta perspectiva sobre la identidad que va de lo exterior a lo interior es localizable en las visiones de la identidad de corte sociológico. En este sentido, Goffman (2006:85) centra sus esfuerzos en examinar la identidad social en los límites del “reconocimiento” y el estigma, mostrando a la identidad social en estrecho vínculo con la identidad personal. Por otro lado, Valenzuela (2000), desde una perspectiva más interaccionista, observa que “las identidades no son esencialistas

sino relacionales”, pues “se constituyen en la interacción social y a partir de ella se construyen los referentes identitarios” (2000:28). El paso de una concepción individual de la identidad a una perspectiva social parece consolidarse y, en simultáneo, comienza a precipitarse al comprobar su utilidad para comprender las diversas posibilidades de un concepto tan inherente a la edificación de lo que consideramos propio, cercano e íntimo.

Según Castells, “para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social” (2001:28). En paralelo, conviene señalar que probablemente las contradicciones inscriben cierta característica conflictiva de la identidad; pero, por eso mismo, establecerían un marco político más o menos estable de representación, en el cual todo puede ser susceptible de ser identificado y categorizado. Esta cuestión consiente el establecimiento de un orden social específico que también puede delimitar el carácter transformador de las sociedades, como veremos más adelante.

Por otro lado, Harré (1982), siguiendo a Hollis y tomando una posición un tanto intermedia, apunta a distinguir la identidad individual de la social señalando la primera como “base de la individualidad y singularidad de la existencia de un único ser humano”, y la segunda como “el tipo, clase o categoría de persona que parece ser, el tipo de papel que desempeña, o el tipo de tarea que hace” (1982:78). Esta perspectiva, dicho en otras palabras, aglutina una praxis identitaria a la luz de los mecanismos sociales utilitarios en los que se demarca y, en el mismo sentido, admite comprender que las identidades sociales son también susceptibles de transformarse e intercambiarse en el desarrollo de la vida social del individuo.

Sin embargo, Dashtipour cuestiona “la percepción de la sociedad en la cual es posible la libre circulación de personas de un grupo a otro. Esto incluye el supuesto de que las personas pueden mejorar individualmente su situación o estado social; implica un enfoque individualista del cambio” (2012:78). Este argumento muestra que la

ilusión de la psicología social por comprender la grupalidad como baluarte de los procesos que producen identidad recae en los alcances limitados de la individualidad; dicha limitación no se produce por la acción de los sujetos en colectivo, sino por la reducción a la localización de la acción como respuesta individual.

Finalmente, la posición antropológica aportará también su grano de arena en la playa de la pasión por lo identitario, pues, de la mano de Geertz, “la identidad personal no debe definirse atendiendo a criterios superficiales (por ser meramente humanos) tales como el de la edad, el sexo, el talento, el temperamento o las obras; es decir, no debe ser definida en términos biográficos, sino atendiendo al lugar que un individuo ocupa en la jerarquía espiritual general, esto es, debe ser definida tipológicamente” (2003:320). Los elementos que convoca Geertz constituyen una condición centrada en los mecanismos culturales de producción de sentido común y colectivo que permiten identificar a una persona. Criterios identitarios como la nacionalidad, la libre autodeterminación y la pertenencia a determinado grupo social son productores de sentido común ordenado y reglamentado como un acto del lenguaje desde los procesos de significación cultural.

Podríamos ubicar, después de esta breve revisión, la *identidad* como el proceso en el que se edifican y sostienen los sentidos, tanto individuales como sociales, que permiten comprender el mundo mediante categorizaciones, estados afectivos, condiciones sociales y prácticas humanas, siendo estas últimas las más complejas, pues se caracterizan por una condición plural e incluso contradictoria. Todo esto puede delimitar a la identidad como un territorio fértil para los análisis sociales y psicológicos, pero, ¿qué hay de la identificación como *background* de la identidad?, es decir, ¿cómo ubicar lo estructural que da soporte a estas pluralidades sociales identitarias que generan modos de afianzamiento del sentido? Hall (2003), por ejemplo, considera indispensable poner sobre la mesa la condición de la identificación, pues “en el lenguaje del sentido común, la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o

grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento” (2003:15).

Por otra parte, es también interesante mostrar la insistencia teórica respecto de una distinción recalcitrante entre lo individual y lo social o colectivo. Dicha separación no obedece a la vieja consigna divisoria que aqueja a las ciencias sociales, sino a la incapacidad para mostrar las limitaciones de dicha división a la luz de las indeterminaciones que el sentido mismo produce. En otras palabras, la identidad puede ser leída no sólo desde su forma aglutinante de representación, sino también a partir de los procesos simbólicos de identificación que la posibilitan al enunciar a los sujetos. Esta situación conlleva tomar una postura material y estructural para abordar la problemática de la identidad. Es conocido que en el mundo contemporáneo persiste la llamada crisis de las identidades y las identificaciones; no es para menos en un sistema económico que subsiste, capitaliza y reedita en y desde las crisis. En palabras de Lechner, “con la erosión de las identidades colectivas también se dificulta la identidad individual” (2015:221); conviene detenerse y preguntarnos si en realidad se trata de una erosión o de una división plural multifacética que permite cualquier modo de articulación identitaria.

Por estos motivos nos adentraremos a dilucidar la identidad y la identificación desde las posibilidades que otorga la teoría psicoanalítica, en especial la de corte lacaniano, para mostrar algunas de las complejas condiciones por las que se designa la identidad de los sujetos; lo hacemos con miras a mostrar que una de las problemáticas centrales de la identidad posmoderna reside en la multiplicidad de perspectivas que dividen los grandes procesos colectivos emancipatorios de la humanidad. En este sentido, nuestra aproximación a la identidad y a la identificación buscará adentrarse desde las raíces de la estructura del lenguaje, buscando trazar ejes de seguimiento en la condición social y política de la identidad, y de los efectos crudos y opresivos de la identificación desde la elección forzada del *parlêtre* (hablante-ser) que es llevado a asumirse como sujeto del lenguaje con sus identificaciones bajo la manga. Más allá de la amplitud de perspectivas teóricas respecto a la identidad, consideramos indispen-

sable exponer algunas de las claves por las cuales las reproducciones identitarias y múltiples gozan de gran auge en el mundo actual.

Lenguaje e identificación opresiva simbólica: breves notas preliminares

El lenguaje es la estructura fundamental de la existencia humana, “todo proceso por el cual el hombre percibe el mundo y se relaciona con él es básicamente un acto de lenguaje” (Constante, 2009:65). El lenguaje se encuentra en todo aspecto de la vida del sujeto, configura su forma de pensar por medio de una lengua; ella hace las veces de dadora de palabras específicas para hablar y escribir, es decir, para pensar; es la adecuación del lenguaje y un límite en cuanto tal. Lengua y lenguaje son dos cosas distintas, pero no puede existir una lengua sin un lenguaje previo, y el lenguaje no puede materializarse en el habla si no es por la materialidad de las palabras. Asimismo, el centro de la lengua y del lenguaje puede ubicarse en el signo que, como sabemos, de acuerdo con Voloshinov (2009), está cargado también de una ideología que le determina. Por este último motivo, la lengua junto con el lenguaje constituyen una política del hablante, un juego de identidades e identificaciones que incluso llegan a producir totalitarismos políticos.¹ En este sentido, el lenguaje como tal no pertenece a alguien y, en cierta medida, es *ahistórico*; no es un objeto en concreto por sí mismo, sino que se entiende a partir de la lengua que le dota de una manera para materializarse y, a su vez, el sujeto es introducido en él a través de las palabras (instrumentos de la lengua); esta inscripción no es un elemento aislado, sino una forma de materialidad del lenguaje que se hace *uno* con el sujeto hablante, usando el conocido neologismo de Lacan (1975:126) un “*moterialisme*” centrado en la “palabra” que describe con su *mancha* la materialidad misma.²

¹ Véase Kemplerer (2001) en su aproximación al totalitarismo nazi a partir de una lengua propia del Tercer Reich.

² Juego de palabras entre *mot*, “palabra” y *materialisme*, en francés. Asimismo, sobre el final de su enseñanza, Lacan va a definir incluso con un lapsus lingüístico la noción de

La condición material del lenguaje permite la pluralidad del sentido, atraviesa el cuerpo y hace un lazo específico del sujeto hablante con la exterioridad material de las palabras y del mundo concreto hecho de palabras. Desde este sentido, el lenguaje es en sí mismo una fuerza material, un campo que determina opresivamente la realidad, pues la delimita con los significantes y sus significaciones. Con esto, y desde la conocida inversión del cogito cartesiano realizada por Lacan (1960 y 1966), el lenguaje y el sujeto cobran otra dimensión centrada ahora en el significante, la materialidad del mismo y la condición de verdad que el pensador francés rastrea desde Hegel y Marx. El lenguaje es, desde ya, dialéctico, en cuanto al deseo y el campo del lenguaje es un saber que intenta determinar toda la realidad de los sujetos, pues no sólo las cosas de *allá afuera* necesitan ser “simbolizadas”, el sujeto mismo debe ser “simbolizado” para ser “sujeto en su discurso” (Cerdeja y Barroso, 2011:58).

Subrayamos con lo anterior que el lenguaje es una estructura que trabaja y es explotada y movilizadora; se mueve como una máquina entre los cuerpos y se hace uno con ellos. Así como trabaja para producir creencias imaginarias, se permite también realizar trabajo inconsciente, como lo descubriera Freud (1900) con el trabajo sobre condensación y el trabajo de desplazamiento. El inconsciente labora discursivamente porque está formado por palabras; esto inaugura no sólo un territorio de significación, sino una apertura del campo del lenguaje más allá de la razón, pero en las mismas claves simbólicas. En efecto, coincidimos con Lacan (1972:143) en la formulación: “no hay un metalenguaje” y lo que queda del sujeto en éste es el trabajo del inconsciente en una relación diferente entre el saber –que es el campo donde se goza del lenguaje– y la verdad –que no tendría más que enunciarse como develación y no como adecuación–. La distinción ontológica de Lacan estriba en una relación imposible entre subjetividades y, por tanto, una distinción entre el saber y el ser

lalangue como una suerte de semitotalidad de las implicaciones de los sentidos y sus equívocos, que conformarían en su conjunto todo un entramado de deslices, significaciones y polisemias.

en la que se funda el sujeto escindido por el significante. La elección forzada que inscribe al sujeto en la cultura es, desde esta perspectiva, el primer mecanismo opresivo *stricto sensu* que adecua al sujeto a una realidad vía la metáfora y su retroacción. El lenguaje es el posibilitador del sujeto escindido, oprimido por un saber; el lenguaje es, paralelamente, insuficiente o incapaz de decirlo todo, convocado a la multiplicidad de la palabra y el sentido.

Como vemos, tanto la materialidad del significante y la coyuntura del sentido producen dos registros de la realidad humana: lo simbólico y lo imaginario, en ambos, habita un desarrollo de la existencia del ser y de los objetos. Sin embargo, como señala Pavón-Cuéllar, “lo simbólico hipotéticamente determina lo mismo que significa” (2010:20), y esto hace que la Cosa en cuanto tal sea algo inasequible. El único modo por el que pretendemos apropiarnos de los objetos es precisamente con la ilusión, por la cual el significante lo determinaría todo en cuanto existencia. Conviene no olvidar en este punto que para Lacan “el significante mientras más no significa nada” (1955:265) se convierte en un elemento “indestructible”. El sujeto es atravesado por un significante amo que desconoce y en el que se funda su existencia no hace otra cosa que intentar dotar de un sentido opresivo a aquello que carece de él. Quizá por esta razón, siguiendo a Lacan (1955) nuevamente, la realidad humana sea completamente disparatada.

Si el significante dota de una materialidad al sujeto, de manera sincrónica es anudado con un filtro de lo imaginario que intenta darle cierta totalidad a la operación de la existencia; entonces, hay muchos significantes que en cuanto tal tienen una consistencia vacía y por eso parecen indestructibles. Aquellos significantes que pueden identificarnos cómo ser mexicano, marxista, capitalista, neoliberal, afrodescendiente, subversivo, conservador, subalterno, y un largo etcétera, muestran las posibilidades de lo que Lacan (1955:383) denomina *point de capiton*, significante de soporte y acolchado con “condiciones trans-significativas” que permite a los significantes nombrar. Como lo explica Miller, “la relación del sujeto con la cadena significante del discurso” (1966:39), a través de una “sutura”,

consiente a los sujetos cargar de sentido imaginario aquello que no es más que una palabra, por la cual se construyen realidades *acolchonadas* en un significante sobredeterminado por los sentidos. En otras palabras, los *puntos de capitonado* fijan, ulterior a la primera identificación imaginaria, la base de toda identificación simbólica como una operación lógica en el encadenamiento significativo.

La primera propuesta radical que nos permite articular el lenguaje con la identificación es la carencia de plenitud o totalidad en contraste con la ilusoria identificación imaginaria. Con Lacan, el campo del lenguaje (del saber) y la estructura no son elementos cerrados ni deficitarios. En ellos se puede descifrar un talante de imposibilidad simbólica: las palabras no alcanzan a representarlo todo. Ya desde las propuestas de Freud (1921:99) es posible entender el carácter inconcluso, “ambivalente” y de “ligazón afectiva” de la identificación. Sin embargo, con Lacan, el concepto tomará diferentes matices gracias a la articulación de los registros real, simbólico e imaginario. De estas tres posibilidades de identificación recuperaremos la simbólica y la imaginaria que, para nuestros fines, se establecen en coordenadas políticas un poco más claras. Comenzamos, como puede observar el lector atento, en un sentido retroactivo, en orden cronológico, por el cual Lacan estableció la distinción entre estas dos identificaciones, es decir, comenzamos por la identificación simbólica y no por la imaginaria.

En Lacan (1961:112), la identificación simbólica es “aprehensible bajo el modo del abordaje por el significante puro”, mediante la captura de “una manera clara y racional” de “un sesgo”, por el cual “el sujeto pone al mundo el rasgo unario”, trazo singular mediante el cual el sujeto establece la morada de su ser en el habla. Este trazo sostiene al sujeto desde la escisión y esto lo conmina a una formalización de los significantes dentro de una cadena de significación, por la cual el sujeto puede ostentar un sentido de su existencia en el mundo; un elemento reprimido inconsciente que origina, entre otras cosas, la mitología reprimida del neurótico. El sujeto, en tanto significante, debe reconocerse en la diferencia y separación de otro significante, “un significante es lo que no es otro significante”, un sujeto es

el que no es otro sujeto, digamos, pues, “es pura diferencia”; el sujeto se muestra en el lugar donde no está el otro sujeto, es decir, es un “instante diferencial del lenguaje” (Morales, 1997:33).

En paralelo, la constitución escindida buscará todo el tiempo ser obturada, constreñida e incluso nulificada por el sujeto mediante la articulación imaginaria. Lo que se busca anular es la falta constitutiva del sujeto. En palabras de Stavrakakis, “el sujeto siempre intenta recubrir esa falta constitutiva en el nivel de la representación, a través de continuos actos de identificación” (2007:63). En otras palabras, la huella del significante en el sujeto es imborrable y los intentos por sustancializarla o cargarla de sentido son fatuos, en la medida en que toda representación en su condición ontológica y universal está destinada al fracaso. El proyecto identitario anuda así un sentido producido por palabras que le someten al designio de un significante amo (S1) que ha de configurar todo un engranaje artificial y ficcionado, por el cual él cree constituirse.

La identificación simbólica establece que el sujeto escindido es también posicionado por el discurso y, siguiendo el planteamiento de Laclau (2011:65), encontramos también que el sujeto “intenta llenar las brechas estructurales”, por tal motivo, “no tenemos simplemente identidades sino, más bien, identificación”. La dimensión simbólica de la identificación es, según lo anterior, un intento del sujeto por tratar de encontrar en el Otro, como soporte simbólico, una aprehensión de sentido a la realidad que se ha constituido. No hablamos aquí de la función simbólica del padre en el sentido estricto, sino de las múltiples relaciones políticas por las cuales el sujeto se identifica. La identificación simbólica, en el pensamiento de Lacan, es indisociable de la falta que produce la *ex-sistencia* del Otro y del sujeto. Esa formalización establece toda posibilidad de contingencia de la identidad. En este sentido, como afirma Ardití, “la falta pone en movimiento el deseo y propone a la identidad como su recompensa, sólo que ésta reposa al final de un arcoíris que ningún peregrinaje podrá alcanzar jamás” (2014:32).

En esta línea, según Pavón-Cuéllar, “el reconocimiento del Otro sólo se consigue a través de una identificación con el Otro

que es también alienación en el Otro y dominación por el Otro” (2014:154). Es ese Otro quien se apodera de la vida activa del cuerpo del sujeto, aunque no pueda completar el escenario de su explotación. El mecanismo fundamental para una opresión y ulterior dominación por parte del Otro es, sin duda, el campo de goce que establece ese Otro, como Lacan (1968) lo señalara muchos años después en su seminario *De un Otro al otro*. Esa dominación no puede ser sino un intento de universalización del goce como excedente de la relación identificatoria. Al identificarnos con un significante amo, los sujetos gozamos política y económicamente de nuestra relación opresiva gracias al *plus de jouissance* (plus-de-goce), el pequeño *objeto a* que ha entrado a una economía del deseo. El goce es un factor político, como desarrolla Žižek (2001), y se establece, junto con el deseo y su pequeño excedente *objeto a*, en las condiciones de intercambio de un saber simbólico a partir del reconocimiento identitario y demandante del Otro. Como observan Özselçuk y Madra (2010:325), “el psicoanálisis lacaniano, partiendo de una visión diametralmente opuesta del sujeto, que contamina el ser con la negatividad permanente del inconsciente”, establece y constituye una “economía libidinal”, por la cual “simultáneamente lo desnaturaliza y lo abre a la opacidad constitutiva de las identificaciones y las fantasías” que habitan en “lo ambiguo” y en “la naturaleza excesiva e inestable del goce, las prohibiciones y mandatos del superyó”.

La identificación simbólica es, en efecto, el mecanismo por el cual la opresión introducida mediante la lucha por prestigio y reconocimiento entre el amo y el esclavo, intenta reproducir, esparcir, y explotar la condición gozante del hablante ser. Si hablamos de una política del inconsciente y su empuje político-económico ubicamos, entonces, en el desfiladero de los significantes, un modo casi imperceptible de la insistencia del gran Otro por intentar universalizar y resignificar los medios por los cuales el sujeto se identifica en el territorio político. Lo más interesante es que en esa identificación simbólica, en la que se produce el deseo gracias a un significante amo y al ser introducido a la cultura, ese significante primordial erige también

las modalidades del sentido del mismo amo, designando, con esto, una moral sustentada en la opresión simbólica del significante sobre las acciones del sujeto. En palabras contundentes de Lacan, “la identificación del placer con el bien sólo llega a realizarse en el interior de lo que denominaré una ética del amo” (1958:15). Esto sin duda establece que todos los vericuetos por los que el sujeto identifica sus actos a nivel simbólico son, desde la implicación con el significante, movimientos que reproducen las lógicas opresivas del amo en el campo del saber y que tienen como respuesta un goce identificatorio particular ceñido en el lugar del esclavo.

De la pasión por lo imaginario y la pasión por el semblante

La intención por comenzar *al revés* nuestra revisión de la identidad y la identificación, es decir, partiendo de lo simbólico y no de lo imaginario, estriba también en desvanecer la insistencia de pensar la identidad imaginaria únicamente como un momento inaugural en la vida del sujeto. El camino teórico-cronológico del mismo Lacan podría leerse, primero, como una revisión de lo imaginario, pasando a lo simbólico y finalizando en lo real. No obstante, consideramos que la conformación de la identidad obedece a tiempos lógicos que no siempre se realizan. No planteamos que “identificación” e “identidad” sean dos sucesos consecutivos u opuestos, por el contrario, entendemos que ambos se amalgaman en diversas direcciones y modos opresivos a la luz de la destreza de la sincronía retroactiva del significante. Sostenemos –como prolegómeno de este apartado– que, si la identificación establece los mecanismos opresivos en lo imaginario y simbólico, entonces la identidad es un resultado imaginario, fantasmático y de semblante, por el cual el sujeto cree, mitológicamente, poseer algo que lo identifica, consolidando en este registro la más timorata pero efectiva opresión. En otras palabras, la opresión imaginaria es aún más compleja, álgida e imperceptible, pues en ella estriba la idea artificiosa sobre la completud del sujeto que tiene matices muy definidos en las prácticas sociales del individualismo nar-

cisista y también en la paradójica inclusión del semejante *tolerando* sus diferencias y su goce.

Para entrar en materia, el sujeto habita también en los mitos, en los sentidos que permiten comprender y fundar las directrices de la existencia. Según Lacan (1956:267), existe un “progreso de lo imaginario a lo simbólico” que constituye “una organización de lo imaginario como mito”, marcando que toda “mítica verdadera” es inexpugnablemente “colectiva”. Recurrir a los mitos concede, en consecuencia, discernir que lo imaginario es una disposición pretendidamente totalitaria que dispone sentidos colectivos, los cuales garantizan una identidad anheladamente completa que pueda desarrollarse en el seno de una masa o de algún colectivo. Desde luego, las mitologías pueden tener diversas direcciones, sentidos, metas, algunas muy interesantes, contestatarias e incluso lúdicas; sin embargo, lo que subyace en las colectividades es el efecto de la identificación con los más diversos ideales y pasiones que son articulados en el yo.

Es este un momento crucial para hablar del sentido del sujeto, pues aparece en el instante en que la significación se establece y también muere en ese mismo; se habla en singular debido a que, dentro de la amplia baraja de sentidos, el sujeto toma consciencia de uno al momento en que éste le afecta, hace *click* en el engranaje de sentidos sociales; no hay un sentido previo o posterior al momento manifiesto del enunciado porque, al momento de re-sentir ya no es el mismo enunciado, aunque las palabras sean las mismas, el golpe de la circunstancia del sentido prevalece en el enunciado muerto previo. Dar sentido “ancla al sujeto en el mundo, pero también lo arranca de él”; pone símbolos para interpretar la expresividad del entorno y entenderlo a partir de ésta, “lo inscribe en él y teje los vínculos” con los que se presenta como una exterioridad al mismo tiempo que una interioridad. El sujeto se siente un extraño en el mundo, pero ya se encuentra inscrito en él, es decir, se traza una borrosa frontera entre el afuera y el adentro (Mier, 2010:24). Nos atrevemos a decir que el mundo y su realidad son elementos imaginarios, pues se mantienen en una mecánica silenciosa en la medida en que el sujeto acuda a la convocatoria del sentido. El discurso sobre el objeto se mantiene

abierto al sentido, “sentido que no podría existir, sino para un sujeto” (Braunstein, 1980:93). En suma, sólo puede hablarse de un sentido en el momento en que un sujeto se encuentre en un punto tangencial del lenguaje, colectiva o individualmente, que guía su devenir por el mundo; no es coincidencia que la palabra sentido tenga también la acepción de dirección.

Paralelamente, el sujeto, hablado y desconocido en y desde la cadena significante, se reconoce imaginariamente en los intercambios constantes en que los significantes internalizados han hecho vínculo social con los otros, “es producido en el punto de cruce entre el adentro y el afuera”, frontera casi desdibujada del saber y el poder que produce “un tipo de subjetividad que es la propia de una sociedad en un momento dado” (García, 2002:23-24). Ese afuera y adentro del sujeto, en una relación entre el saber y el poder, es algo en el papel efectivo de la administración de las sociedades. La relación puede parecer un hecho natural, un sentido omnipotente, pero ciertamente no está trazada con claridad esa limitante, más bien es una nebulosa imaginaria que dota de sentido aquello que está adentro (el significado determinado) y allá afuera (lo significativo indeterminado); porque, si las palabras tienen un solo sentido en el momento de su manifestación, ¿ese sentido no será un circuito racional que nos vuelva a llevar al afuera cuando pasamos por el adentro?

La relación del sujeto con el lenguaje y su significación “sólo puede ser pensada en la figuración que se desprende de la banda de Möbius. En ella no existe de un lado el hablante y del otro el lenguaje, sino que hay una inquebrantable continuidad que ubica al sujeto como incluido en el lenguaje y no como enfrentado a él” (Braunstein, 1980:151), y sólo podría entenderse a partir del momento traumático del corte de la cadena de significación. El lenguaje dota al sujeto de un estatus racional de sentido, se encuentra merodeando primitivamente en los enunciados de los padres, en la dimensión frustrante del encuentro con el otro semejante, en sus desenlaces que muestran la inconmensurabilidad de su totalidad y, desde luego, en la cultura misma. Aparecen, en su modo colectivo, una serie de cargamentos simbólicos e imaginarios que debe enfrentar el humano

desde el momento en que surge como carne predestinada a las fauces del lenguaje en este mundo.

En este punto debe comprenderse que la imagen del semejante por la que el sujeto se anuda es una representación totalitaria fantasmática, aquello que le da consistencia. Sin embargo, la palabra y el mensaje que regresa al sujeto más allá de la imagen, en un segundo momento constitutivo, es precisada como un mensaje invertido que pone en suspenso la ilusión de la totalidad imaginaria. La identidad imaginaria del sujeto es establecida en los márgenes de la imagen y constituye el primer espejismo al que se confronta el sujeto. Ese espejismo imaginario que constituye al yo (*moi*) tiene que confrontarse con la potencia del significante, “un significante que en el momento en que ocupa otro lugar que un significante que parece idéntico a él, es diferente” (Morales, 1997:43); otorga, en cierta forma, una doble diferencia: *soy diferente a él, que es otro, pero también somos diferentes a ellos que no son nosotros*. La identidad es una manifestación que habita, entonces, en el nudo del lenguaje con la imagen. El sujeto habla para intentar reconocerse como ser, en tanto hablante, en el lugar que ocupa y en la medida de la imagen que está atravesada por un mandato simbólico. El yo (*moi*) de la identidad imaginaria se expresa anudado a la “fuente del discurso”, pero, como ya vimos, aquello hablado no llena el espacio total del discurso, por ende, “lo indecible proporciona el marco de referencia en el que puede ubicarse lo dicho, y el yo nada sabe de ello” (Braunstein, 1980:79).

El sujeto anclado a la identidad imaginaria vive la pasión ilusoria de ser él mismo su propio límite y su potencia, pretende anular su incompletud e incluso, perversamente, obturar la incompletud del gran Otro. Ante esto restaría preguntarnos: ¿la identidad imaginaria del sujeto es aquello que él puede decir de sí o, por el contrario, aquello que no puede decir y que evita confrontar? La identidad del sujeto le hace cargar una palabra como nombre, éste se usa para hablar de un sujeto en específico para diferenciarlo ante otros, otros que escuchan y hablan a su vez de sí o del tercero en cuestión, incluso cuando llega a hablar de sí mismo “se representa como un *yo* en relación con un *tú* y con un *él*” (Braunstein, 1980:113). El habla del

sujeto marca, entonces, una diferencia del yo (*moi*) en relación con los otros a partir de las palabras; si a esta separación pronunciada le sumamos aquello que no se dice, pero que constituye un rasgo de su identidad como un yo (*je*), se levanta un muro de palabras y no palabras que marcan frontera con los otros; este supuesto aislamiento del sujeto sirve más para denotar cierta hostilidad internalizada hacia los otros que para dar una ilusión de seguridad y de pertenencia.

La ilusión de completud es, en este sentido, una posibilidad de garantía, de evitar una deuda simbólica ante la organización de los sentidos. No negamos que esta ilusión pueda ser un rasgo distintivo de los sujetos al pensarse que se es algo: un nombre, un cuerpo, un simpatizante, un miembro de algún grupo; por el contrario, consideramos que la pasión que habita lo imaginario es una ilusión efectiva, pero en tanto tal es una condición profundamente utilitaria por la cual el sujeto reproduce un mundo que cree representar con las palabras y con las imágenes; desde luego, esas representaciones son garantías de existencia imaginaria y simbólica, pero son tan sólo representantes fatuos, y paradójicamente efectivos, de una diferencia que no cesa de presentarse a cada momento.

Esta diferencia que, decíamos, hay en el sujeto respecto a otro sujeto, a su vez “muestra su singularidad” (Morales, 1997:33) (recordemos que singular no es lo mismo que individual), “el sujeto está dividido” cuando se representa, pues “no dice lo que quiere decir, dice más, dice otra cosa y, en cierto sentido, no sabe lo que dice” (Lieberman, 2015:88). El lenguaje es tan íntimamente extraño que necesita de lo imaginario, de ese otro completo que le permita articular su producción de sentido. Esto engendra lo que denominamos pasión por lo imaginario, la reproducción de una soledad romantizada por la inclusión de la diferencia tan bien utilizada por el capitalismo que nos sugiere una individualidad donde *tú eres quien quieres ser*, incluso a pesar de los otros; donde supuestamente somos dueños de nuestro destino y de nuestras palabras, pero si no tenemos de quién diferenciarnos, ¿cómo nos sabremos sujetos?, ¿cómo se construiría nuestra identidad? Delimitar las características de esta pasión por lo imaginario constituye un modo en que el saber establecido en lo

simbólico retorna en la figura de un solipsismo perturbador, pues es un elemento profundamente encerrado que puede incluso vehiculizarse en algunas de las posiciones que adoptan los sujetos en la modernidad, a saber, la ironía, el cinismo y la censura.

Ahora bien, nos detenemos un momento en el *estadio del espejo* propuesto por Lacan (1949), debido a que el psicoanalista francés establece con mucha precisión al “estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*” (1949:100). La relación especular aparentemente tiene que regresar una imagen de semejanza que cuestiona al sujeto sobre su posición ante esa imagen y marca una diferencia respecto a ella que se delimita en el otro. Entre el yo y el yo especular, o el otro en el espejo, hay un abismo lleno de preguntas que rebotan “entre la imagen, el nombre y el cuerpo” (Lieberman, 2015:91-92); es necesaria la presencia de un tercero que le enuncia la diferencia al sujeto respecto a su reflejo, sin embargo, esto no cierra el abismo de preguntas debido a que ese enunciado de certeza en la diferencia no puede ser concebida como una verdad, sino como un hecho fenoménico que no responde la demanda de una verdad sobre el ser para sí del sujeto. “El sujeto que se reconoce en el espejo y que se reconoce a sí mismo en el reconocimiento del otro humano es un sujeto que, como dice Pêcheux, ha sido objeto de discurso ajeno y destinatario de ese discurso antes de que él pudiese, por su cuenta, hablar” (Braunstein, 1980:77).

Por otra parte, los efectos de la pasión por el imaginario son rastreables desde todas las implicaciones que tiene que habitar a expensas de dicha condición enajenante. Para John Muller (2000:43), “la experiencia del auto-reconocimiento visual tiene una carga positiva” y la “estructura esencial de esta experiencia es la identificación, en la que la suposición de una imagen tiene un impacto transformador en el sujeto; y esta identificación, que se llamará ‘ego’, tendrá principalmente funciones egoístas, defensivas y alienantes”. Estas características muestran un retorno a la condición narcisista primaria que ya

detectara Freud (1914). Cuando leemos los tiempos y las formas de estructura psíquica encontramos, en paralelo, momentos retroactivos. En palabras más claras, la identificación primaria no se sepulta allá en los primeros años de la vida del sujeto, sino que retorna constantemente e incluso produce cadenas de sometimiento imaginario por las cuales el sujeto se apasiona e insiste en no destruir o poner en suspenso, en ocasiones, llegando a tornarse violento ante la amenaza de una posible ruptura imaginaria. En este sentido, no hay esclavitud más sutil que condenarse a la agonía de la imagen como Narciso en el escrito de Ovidio y, además, defenderla como el único punto en la existencia que cree posicionarnos en el mundo. Con este último pasaje, recordamos que la acción del sujeto “se inscribe en el dominio del otro, ante él, respecto de él, incide sobre la identidad del otro tanto como la acción del otro modela la identidad propia” (Mier, 2010:20); es una alienación a la imagen, en la cual “soy por otro, no soy dueño de mí mismo, mi posibilidad de ser yo está allá afuera y en otro” (Lieberman, 2015:98). La interacción imaginaria y *estable* del sujeto y del otro, respecto a sí y para sí, constituye una posibilidad de identidad que se sostiene en el reconocimiento de un exterior a sí mismo y que produce una modalidad imaginaria de subjetividad en este vínculo de acción entre sujetos diferenciados y escindidos.

La *interacción* y el reconocimiento con el otro, con la sociedad y con la cultura nos atraviesa desde el lenguaje, con ritos y con discursos; se inscriben en nuestra memoria y en nuestra percepción alienada de las cosas que realmente no nos pertenecen y de las cuales somos parte, son ajenas a nosotros aunque las reconocemos como internas sin saberlo. El sujeto es producto de una experiencia del saber que se anuda fragmentando la identidad, es decir, es un producto de pura subjetividad alienada, somos resultado de los “saberes explícitos e implícitos de una sociedad” (García, 2002:24). Este detalle permite pensar la ligadura de la identidad y la alienación imaginaria en una vinculación directa con el segundo mecanismo identificatorio de lo simbólico a partir del saber. Es el saber del sistema simbólico de la cultura el que se entremezcla con la alienación imaginaria para demandar un modo específico de gozar del saber. En este sentido, el sujeto

está “constituido como tal a partir de requerimientos emitidos por la estructura social y ejecutados por las instituciones, por los aparatos ideológicos del Estado” (Braunstein, 1980:74), entre los cuales encontramos el modo de producción capitalista que se va propagando en los grupos de sujetos que se encargan de brindar educación sobre el comportamiento en sociedad, es decir, la familia, la escuela, la religión y los medios de comunicación masiva. Propiamente dicho, el sujeto no llega a constituirse como tal por una maduración orgánica, sino que para ello necesita gozar del Otro, sostenerse en los designios de un significante amo y sus reelaboraciones, cuyas inscripciones rebotan en una imagen alienada en el espejo del otro semejante hacia el sujeto; en cierto sentido, al decir que el sujeto tiene una identidad, nos referimos a una identidad que es “ortopédica”, como señala Lacan (1949), porque funciona como un instrumento construido para sostener al sujeto, imaginaria y simbólicamente (Lieberman, 2015).

Los significantes y la significación son los que edifican esta identidad, acumulan cierta carga de *deber ser* al sujeto, pese a que en el conocimiento popular se tiene entendido que la identidad es aquello que te hace único frente a los demás; en realidad, esa identidad se asemeja más a un compromiso social, parafraseando a los famosos contractualistas franceses como Rousseau: es un contrato social, en el sentido que al reconocerse en una identidad se aceptan todos los compromisos y malestares con los cuales se responde a la demanda del Otro y es en los que el sujeto puede decirse a sí mismo *Yo soy...* Sin embargo, la identidad pasa a ser un predicado de la oración, tiende a lo infinito opresivo, al autoengaño apasionado.

La “identidad proviene del decir de otro y requiere del reconocimiento para su asunción individual” (Galende, 1997:65); si no hay un otro que lo reconozca como un sujeto y le dé su validación, no existe para la comunidad esa persona. De igual forma, la identidad le da al sujeto un espacio en donde *ser* como individual, empero, le niega las posibilidades de imaginarse distinto; entonces, podemos decir que “la identidad mata cualquier tipo de diferencia” (García, 2002:55), incluso podríamos señalar que la homogeniza y la distribuye en el mismo espectro alienado en el que la pasión por lo

imaginario navega a sus anchas. Esta tentativa de homogenización es la que impera en muchas de las perspectivas identitarias en el mundo contemporáneo, en las metas de disolución aparente de clases (Lyotard, 1979), de la paridad de los géneros que anula la diferencia cultural de la sexuación y su asunción (Copjec, 2017), en los ideales del progreso y la paz, entre otras idealizaciones sociales. Observamos con esto la fascinación desmedida por anular la diferencia y, más precisamente, por nublar el horizonte antagónico y contingente de la materialidad significativa.

Paradójicamente, la identidad “no genera una igualdad sino una diferencia”; el hecho de que el sujeto pueda “producir una identificación” es por esta diferencia, “es porque soy diferente por lo que quiero ser igual al otro” (Morales, 1997:43); pero nunca logra ser el otro, por lo tanto, sigue siendo diferente a ese otro con el que fue producida la identificación. La identidad en el mundo actual es intercambiable como cualquier otro objeto de consumo. El proceso identificatorio tiene, en efecto, un soporte capitalista en nuestros días, pues comercia con las palabras para ofertar, al mejor postor, una identificación con un grupo específico, con una *idea de ser* ese otro que se desea. El sujeto pretende “conquistar su individuación en la comunidad”, pero ambos pertenecen a una misma “lógica de producción” (Galende, 1997:109); el sujeto intercambia una diferencia individual por volverse parte de un grupo, sin embargo, ese grupo funciona a partir de las diferencias con los otros grupos que, igualmente, se intercambian en una infinitud de asociaciones de imágenes y significantes. Como refiere Flower-MacCannell, “la sociedad humana, definida como un comercio de imágenes parece tener una gran ventaja sobre las sociedades formadas a través del intercambio simbólico: porque se desarrolla como una totalidad singular, un todo compuesto de egos individuales que actúan como espejos visuales entre sí” (2016:76). En el mundo de los espejos, la comunidad y el vínculo operan, quizá, sin preguntarse sobre el vacío simbólico opresivo y ordenante que les aqueja, sino obedeciendo a una pasión imaginaria.

Es necesario preguntarse, de acuerdo con lo anterior, qué es lo que asciende cuando se constituye e identifica ese individuo alienado que intenta no reconocerse en la afectación que le causa el campo del Otro y la escisión fundante del sujeto. Es en este punto donde articulamos la pasión por el semblante. La idea, que retomamos del filósofo Badiou (2005:71), reside en la condición contemporánea que produce “montajes” y “máscaras”, en definitiva “ficciones”, por las cuales se establece una “pasión por la ignorancia”. Esta ignorancia no estriba en la condición del conocimiento; de hecho, las sociedades posmodernas suelen vanagloriarse de la cantidad virtual de conocimientos que son capaces de manejar; se constituye una incitación a obturar lo real-traumático para dar lugar a múltiples semblantes que procuran ser astutos y desvelar la realidad política y social; se burla de todo aquello que se presente como amenazante o carente de filiación ideológica, amedrenta a quien se atreva a buscar con *parrhesia* la verdad, estereotipa para después solidarizarse con la condición de la diferencia, sólo por señalar algunos curiosos ejemplos.

Ahora bien, los designios posmodernos que apasionan a la multidiversidad ilusoria cargada de semblante, como señalamos anteriormente, pueden leerse en torno a tres claves muy específicas: la ironía, la censura y el cinismo, son los baluartes del solipsismo identitario en tanto sublación. La pasión por el semblante determina la identidad, la construye en los cánones de las limitaciones del sistema simbólico y del orden social, obtura lo real traumático para establecerse en la comodidad de la opinión *crítica* y la perspectiva ensimismada del sujeto contemporáneo. Estas tres estrategias son la moneda de cambio común para nosotros los astutos y multidiversos sujetos identificados.

Es preciso en este punto recordar la complejidad etimológica y de talante filosófico de la palabra “pasión”, para ello recurrimos a la precisión indeterminada del *Diccionario de intraducibles*, de Casin (2018:1114-1115), en la entrada “Pasión-Pathos”, elaborada por Giulia Sissa, en la que se remite a una primera acepción: “Pasión, a través del lat. *passio*, tomado a su vez del verbo *patior* (*pati*, *passus sum*), ‘sufrir, soportar, resignarse a, permitir’, es una de las traduc-

ciones posibles del gr. *pathos* (πάθος), sobre *paskhein* (πάσχειν), recibir una impresión o una sensación, padecer un tratamiento, ser castigado”; la acepción, además, se vincula con el término *pathos* en el modo ambiguo que “remite por una parte al amor, y por otra al sufrimiento del otro”. Esta condición ambivalente de la pasión es la punta de lanza para comprender la obstinación y, de igual forma, el desencanto de las pasiones centradas en lo imaginario y el semblante. La identidad se carga de una pasión por lo imaginario de modo fuerte, estridente, apasionado y, en contraparte, perturbador, amenazante y productor de malestar.

Antes de definir las tres características que señalamos, debemos añadir que la entrada del sujeto al sistema social se da a través de una imposición de las leyes de la sociedad que establecen una relación singular con los significantes y los modos de significación en los que se ve inscrito. El sujeto se obliga a cumplir todos los requerimientos y las leyes para que los otros lo reconozcan como sujeto, es un intercambio que se basa en la obediencia a cambio de identidad. Pero existe una peculiaridad dentro de todo esto, el sujeto presenta *un vínculo social paradójico*, “por un lado se individualiza a los sujetos para saber quiénes son, qué piensan, qué hacen, qué desean, no para aceptar su singularidad, sino para modificar sus conductas a fin de homogeneizarlos dentro de la nueva categoría”; es decir, hablamos de paradoja debido a que utiliza la “individualización como técnica para integrar a los sujetos a un todo globalizante, en el cual todos son semejantes y pasan a formar parte de lo *Mismo*” (García, 2002:37). Mientras más individuales se establezcan, más se afianza y conforma la mismidad de la sociedad.

El discurso y su carga ideológica atraviesa y explica los procesos sociales e históricos, dota al sujeto de un contexto comunitario que determine la formación social del mismo. Todo este gran aparato construido responde a un modo de producción que emite “un requerimiento de sujetos que debían integrarse a dicha estructura social para llevar a cabo esos procesos” de producción, prepara el terreno para que los sujetos puedan y deban inscribirse sin salirse de las leyes del Estado de producción, “con el adecuado sistema de

representaciones –conciencia– y de comportamientos –conducta–” (Braunstein, 1980:74). Estos modos en los que se reproduce *lo mismo* obedecen a los significados que son apropiados por los sujetos, los más diversos ideales, la perspectiva pluralista e integrista que deforma la perspectiva de algunas opciones de acción política válidas y consecuentes, todo esto desemboca en lo multidiverso, en donde *todas* las opciones identitarias son posibles, válidas, neutrales, inclusivas, hospitalarias e incluso se compaginan entre ellas con bastante naturalidad.

En el meollo de todo esto, ubicamos, en principio, una pasión por el semblante soportada en la ironía; el sujeto posmoderno, o contemporáneo, si no se quiere caer en el mito de la posmodernidad, tiene una pasión obscura por ella. Según Bernabé (2018:28), “la posmodernidad” se edifica en “la aceptación del mundo fragmentario e inasible de la modernidad, que lejos de enfrentarse, se celebra con una mueca de inteligente desencanto”; en el mundo que habitamos, y en el que se pluralizan las identidades con perspectivas políticas adecuadas y correctas, coexiste en “la ausencia de reglas, de un caos ordenado en el que solamente parece que mediante la ironía y el descreimiento podemos fingir algo de comprensión”. Lo irónico es el semblante que se consolida en lo efímero con absoluta confianza en la razón y el conocimiento instrumental. Las redes sociales, el mundo de la virtualidad y su anonimato encuentran en la ironía una panacea del logro limitado, del éxito y reconocimiento volátil, inconsecuente, transformando la acción política comprometida mientras las bases del malestar social no sean perturbadas. La ironía se desocupa o desentiende de los verdaderos problemas estructurales denunciándolos con un comentario atinado, un chiste *jocoso* y con algunos *hashtags* que le garanticen difusión; habita en un semblante que permite ser reconocido –aunque haya millones de usuarios que piensen lo mismo– y, a la par, garantiza en el yo imaginario la confianza absoluta en el conocimiento autónomo, si es universitario mejor, aunque no siempre es requisito indispensable para ironizar y salir adelante de cualquier *arduo* debate en redes o en cualquier coloquio, encuentro y movilización.

Bajo el prisma de la ironía y del chiste se encubre también la insistencia por la condición lúdica en algunas manifestaciones y marchas. La fiesta de lo colectivo, en ciertas congregaciones, recuerda hoy que la cuestión debe parecer una fiesta como tantas otras, de aquellas *in-olvidables* que tienen muchas fotografías y *selfies* que, en el abismo de la imagen, garanticen nuestro activismo, aunque, en la resaca de ésta, lo único que permanezca intacto sea nuestro imaginario combativo y las estructuras opresivas simbólicas. Desde luego que el problema no es la movilización, la gente actuando y su actividad disidente, pues son esenciales en el mundo contingente de la política incluso de modo festivo; tampoco se trata de difuminar toda la festividad que le acompaña, no es evidentemente un funeral. Por el contrario, el asunto importante es la garantía de cambio imaginario que todas estas posiciones plurales intentan garantizar. Es el gran fenómeno de las movilizaciones individuales y colectivas que, en el mismo tiempo y lugar, están centradas en la imagen y que suelen despreocuparse, muchas de las ocasiones, de los anhelos de las mayorías populares, de los sectores más desfavorecidos a los que se pretende ayudar o en definitiva olvidar por completo, la persistente e inagotable lucha de clases que, aunque se mistifique, sigue allí. Si bien para Jankélévitch “la ironía es agilidad, conciencia extrema” (1982:33), este ímpetu se refuerza en las identidades contemporáneas de eruditos que repiten consistentemente las disposiciones ideológicas de las cuales son presa, siendo conscientes o ingenuos, al manifestar su opinión en lo superfluo pretendidamente profundo.

Por otro lado, el segundo elemento, el elemento cínico, parte de una inversión teórica. Marx (1867), en *El Capital*, arguye la mítica frase: “no lo saben, pero lo hacen”, que el esloveno Žižek (2010:57) retoma de Sloterdijk: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”; adicionalmente, apunta que “la razón cínica ya no es ingenua sino una falsa paradoja de la conciencia ilustrada”, señalándola como una respuesta de “la cultura dominante”. El semblante cínico está muy al tanto de su realidad, supone cambiar el mundo con *ideas novedosas*, emprendiendo cambios *por uno mismo*; habita los confines de las universidades, las redes sociales,

los foros y seminarios, las plataformas de *streaming* y genera una ilusoria fascinación en aquellos que le escuchan por el lúcido brillo de la razón. El cinismo inunda *YouTube*, lugar donde el saber instrumentalizado y la aceleración son un referente que identifica sólidamente; millones de videos explicando desde cómo hacer un pan con avena *gluten free* hasta aprender psicoanálisis en clases virtuales de entre 20 y 45 minutos se encuentran a la orden del día, obturando la frustración que conlleva todo aprendizaje, pues la pantalla sólo paga con imagen. La dimensión de la virtualidad que no devuelve la inconsistencia que sí realiza el acto frustrante de leer, de estudiar y no comprender, el peso real de la letra, ahora se desvanece en las claves del cinismo de *post-broadcasting era*, a donde todos quieren sumarse y estar *actualizados*.

Asimismo, como observa Sloterdijk, “el cinismo, gracias a su parte agresiva y humorista, es al mismo tiempo un método de obtención de placer” (2003:582). El pensador alemán encuentra siete aspectos constitutivos de dicha condición. Retomaremos cuatro de ellos, pues nos parecen muy importantes para nuestro desarrollo. El primero consiste en que “el cínico, gracias a una observación exacta, momentáneamente se libera del sentimiento de culpabilidad”. Un semblante cínico sabe que debe hacer lo correcto o incluso lo incorrecto con la salvedad de dejar intacta la demanda del Otro. Una canallada singular, pues, como sabemos por Lacan (1959), si Dios ha muerto, es inconsciente, entonces nada estaría permitido, con el regreso inevitable de la culpa. El segundo reside en cómo el semblante cínico “puede disfrutar las propias tendencias exhibicionistas”, la identidad del cínico contemporáneo no podría limitarse a simple protesta o al argumento a favor o en contra de lo que considere pertinente o bien visto ante su *amplísimo quorum* en redes sociales o en otras plataformas. Esto nos liga a la tercera condición, “puede aparecer un placer narcisista, si se encuentra admiración para las propias manifestaciones ingeniosas”, el interlocutor debe tener una aprobación virtual como respuesta y qué mejor límite que un significativo de tendencia absoluta como un *like*. Por último, “el cinismo es un método de distanciamiento”, en su afán por interpretar, compren-

der, radicalizar o transformar el mundo, el cínico de nuestros días se aleja constantemente de aquello que soporta precisamente lo que genera malestar en su propia existencia. El cínico prefiere habitar el mundo con el chistorete agudo, la crítica perspicaz o fundamentada en videos, documentales, chismes de *WhatsApp*, entre otras ingeniosas veredas, para evitar sospechar en profundidad de las estructuras políticas, económicas y culturales contingentes.

Finalmente, el último de nuestros elementos es principalmente un efecto. La censura a la que lleva el solipsismo de las multidiversas identidades parece no olvidar los viejos métodos por los cuales algunas identidades son segregadas y, en paralelo, los reproduce con la consigna de un mundo igualitario y pacífico. El conocido *eslogan* que clama un mundo en donde quepan muchos mundos parece tener una cláusula en letras pequeñas, la salvedad de que sean mundos bien ordenados, políticamente correctos, profundamente neutralizados, para lo cual es necesaria la censura y la autocensura. En este sentido, aunque la censura ha existido en toda la historia de la humanidad, los Estados-nación han exacerbado esta condición. Si bien la censura ha logrado legitimar regímenes totalitarios y democráticos, en las sociedades actuales es un fenómeno que distribuye modalidades centradas en el culto a la identidad personal, multidiversa, y a los valores –tradicionales o no– por los cuales caracterizamos de forma adecuada la vida humana. La censura impedía que ciertos contenidos *peligrosos* o *antagónicos* a quienes ejercían el poder vieran la luz o fueran difundidos. Hoy en día la opción es por la ligereza, tomando el sentido de Lipovetsky (2016), que juzga y reprime todas aquellas posiciones y discursos que no están hechos a modo con la particularidad paradójica de sostenerse en el respeto a la libertad de expresión.

Como refiere Soto Ivars (2017a:12), “la concepción clásica de la censura requería un poder totalitario y unas leyes que la sustentasen”, en su perspectiva, habitamos hoy en día un mundo de “poscensura” que es un “fenómeno desordenado de silenciamiento en medio del ruido que provoca la libertad”. El auge de este elemento del semblante en la virtualidad y en la vida cotidiana ejemplifica un mundo en que la multidiversidad es un terreno un tanto pantanoso, pues la

protesta es permitida siempre y cuando la salvedad estribe en un *bien común* que muchas ocasiones es irrisorio, absurdo, inconsecuente o incluso irrealizable. La virtualidad del imaginario en redes sociales permite que el semblante de la censura produzca, en ocasiones, aquello que pretende evitar y cuya denominación restrictiva e inquisidora persiste en la llamada *cultura de la cancelación* y su *justicia* inmediata e incluso anónima. El juicio desmedido a la dimensión de la otredad produce odio, en palabras del mismo Soto Ivars (2017b:5), limitados a los “#hashtag” que se edifican como “odios artificiales”. En el mundo donde las identidades nadan en la artificialidad hasta los odios tienen esa tesitura simplista. ¡Qué dimensión tan curiosa! E incluso peor, como apunta Leonore, “se ha disuelto en gran parte aquella vieja hostilidad, recuerdo de la lucha de clases, que hizo que algunas tribus urbanas (*punkis, hippies, okupas...*) sirvieran como educación política de millones de jóvenes” (2014:52-53).

Estos tres elementos de la contemporánea pasión por el semblante son sólo modalidades de alienación que cobra el imaginario para establecerse como posición totalitaria ante la dimensión del Otro. La característica esencial de estos factores es crear los hábitats multidiversos donde los sujetos configuran y suponen solidificar su identidad imaginaria. Aunque la diversidad de la identidad pueda ser un fenómeno propio de la multiculturalidad, lo que se pone en evidencia es una fragmentación constante de las relaciones estructurales que obedecen a un individualismo generalizado del semblante. Un nuevo peldaño del narcisismo de las pequeñas diferencias como lo llamara Freud (1917). Tal vez sea preciso recordar, con Lacan (1971:18), que “un discurso, por su naturaleza aparenta [*fait semblant*] como puede decirse que triunfa, que es banal o elegante”. ¿Podría ser posible, según esto, un mundo donde los semblantes fragmenten las disposiciones del amo?

Si bien la subjetividad aparece, pues, como un producto imaginario de una práctica social e ideológica dada, es también parte de una realidad empírica, significada y sobredeterminada que da soporte a la pluralidad del prisma ideológico, también el lugar bajo el cual el sujeto es inscrito para seguir reproduciendo el saber del amo junto

con sus semejantes. Las ideologías que operan en la sociedad le brindan un lugar específico a cada uno de sus productos-sujetos, pues dependiendo de las necesidades del sistema ideológico se producirán sujetos que cubran los huecos de aquellos que mueren en el cumplimiento de su deber para con el sistema; “el sujeto ideológico es efecto y agente de prácticas discursivas que regulan su representación imaginaria de la relación con sus condiciones reales de existencia” (Braunstein, 1980:93).

La identidad del sujeto es siempre una identidad de la segregación de lo otro, de lo que se cree o supone diferente o externo de sí, pero que se internaliza para negar ese interior que aterra al sujeto. Probablemente, la respuesta ante esas inconsistencias del mundo contemporáneo pone a jugar todos estos momentos irónicos, cínicos y de censura en el semblante apasionado para intentar representar algunas coordenadas imaginarias un poco más estables en el mundo de la indecisión, la incongruencia y el amor excesivo por la seguridad inconmensurable. Hoy en día, las identificaciones han cambiado sus metas, ya no se lucha por una nación, sino por la trinchera individual o colectivizada de modo semejante a la individualidad, cuestión que desmantela, inexpugnablemente, la posible desidentificación con el amo moderno, con la ciencia o con el capitalismo. Por último, como afirma Verhaeghe, “el individuo contemporáneo se desarrolla en un entorno mucho menos estable, rodeado por una verdadera muchedumbre de figuras identificatorias que todas tienen algo para decir” (2005:132). Con esto, el mejor proyecto de la posmodernidad, específicamente del capitalismo, es la fractura que enaltece la pasión por la individualidad imaginaria anudada con la pasión por el semblante y que tiene como pilares la exaltación de las totalidades identitarias buscando cerrar, sin conseguirlo, la potencia de lo real y de otras posibilidades de identificación y alienación simbólica.

Un epílogo que no fuera del semblante

Para concluir el presente artículo quisiéramos hacer algunas puntualizaciones para evitar caer en la simple exposición de motivos para entender un fenómeno como la identidad. Desde luego que este epílogo no busca *hacer el cambio por uno mismo*, sino precisar algunos senderos para destrabar el pretendido *impasse* de la identidad. La cuestión más importante gravita en desarticular el proyecto político de la alienación del capitalismo en su forma neoliberal y sus consecuencias. Si hemos logrado asumir la condición identitaria como un terreno fecundo para la pluralidad, es necesario buscar también elucidar los soportes significantes que desarrollan el campo de la identidad. Sabemos que la constitución plural y multicultural puede recaer en la evitación de la política antagonica que subyace a la pretendida pluralidad identitaria. El problema no recae sólo en la multiplicidad de invenciones identitarias, pues, aunque muchas, las identidades se debaten en el terreno político, de manera más o menos consecuen- te, más o menos activa, más o menos comprometida y también en modos algunas veces nihilistas, individualistas y sectoriales. El título del apartado, que hace alusión al *Seminario XVIII* de Lacan, intenta mostrar que no todos los discursos pueden tener, en su función originaria de agente, la verdad engañosa del semblante, sino una verdad contingente centrada en la enunciación.

La identificación como fenómeno ambivalente entre lo imaginario y lo simbólico propone ubicar los significantes que otorgan identidad antagonica política, pero ¿de qué están hechos? ¿Cómo se difuminan y cómo se fetichizan? ¿Por qué los seguimos y en qué proyectos individuales o colectivos se asientan? La respuesta a esta cuestión, según Badiou (2005), puede ser definida como una pasión por lo real y por una fidelidad a lo acontecimental. En otras palabras, ubicar la pasión por lo real es también mantener la incertidumbre y la sospecha que no es dudar de todo. Lo acontecimental retorna una y otra vez para recordar que ninguna identidad es ontológicamente efectiva o universal. Las identidades y las peripecias de la identificación consisten en situar a un sujeto con una subjeti-

vidad producida eficazmente, pero no lo determinan por completo, cuando más, hablamos aquí de algunas líneas subjetivas que están sobredeterminadas.

Esa sobredeterminación es, en efecto, una posibilidad de encontrar el carácter indeterminado de lo simbólico. Por más máscaras que el sujeto utilice, en algún punto, éstas mostrarán su inconsistencia. Cuando hablamos de identificación, en este sentido tenemos que pensar en cómo la potencia de lo real indecible y contingente opera para suspender toda garantía de estabilidad-neutralidad imaginaria y simbólica. La desidentificación es hoy más que nunca indispensable, lamentablemente no es un fenómeno que pase sólo por la razón y la supuesta deconstrucción racional del sujeto, y mucho menos tiene que ver con la vacua e ingenua autonomía de éste; sino con anudar otros significantes con diferente opresión y diferente malestar, otra forma de alienación, pues esta última es constitutiva. Quizá podemos comenzar por *desidentificarnos* de la posición del canalla que tanto merodea en el capitalismo tardío, de aquel que sabe cómo funciona un sistema y aun así se entrega al excedente placer de denunciarlo. El discurso del canalla, la canallada en sí misma, tiene muchos matices y, en esa misma clave, en algunos momentos, los deslices del inconsciente permiten leer otras posibilidades emancipatorias y subversivas.

Por supuesto que hay fenómenos complejos que obstaculizan la desidentificación, como el *hiperconsumo*, la idea neoliberal de estabilidad económica y emocional, entre otros, pero sería importante preguntarnos en dónde está la ilusión identificatoria y fascinante con el canalla y sus seguidores, ¿qué hay de esas identificaciones canallas que llamamos emprendedores?, por ejemplo, que se entregan a un individualismo acelerado, consumista, asertivo e inconsecuente y de precariedad laboral, que vive, en palabras de Lorusso, “en una situación cada vez más precaria: abrumado por la competencia, impuestos, burocracia, nueva tecnología, el costo del crédito” (2019:235), entre otras peripecias que lo oprimen y él permanece sonriendo, pues el pago del sistema es la felicidad perpetua *and everywhere*, aunque el capitalista nunca pague.

Para Verhaeghe, “la forma en que se desarrolla nuestra identidad no ha cambiado: todavía nos reflejamos en la narrativa dominante, con sus normas y valores integrados. Pero en estos días nos reflejamos mucho menos en nuestros padres, y mucho más en las pantallas planas de las que no podemos escapar, ahora que también contaminan los espacios públicos” (2014:147). El imaginario ha sobrepasado sus límites y se ha reinventado, ha logrado construir, en la virtualidad, un modo de autopromoción indescriptible que no permite ver con claridad la deuda de la huella que adquirimos al entrar al sistema simbólico de la cultura. Si seguimos la tesis de Bottici, quien sostiene que “no puede haber política, ya sea en sus sentidos más estrechos o más amplios, sin lo imaginario” (2014:106), podemos preguntarnos también por qué hay algunos imaginarios que contienen más insistencia al goce del cuerpo y del pensamiento que otros. Esto sin duda exige la presencia de la duda ante todo aquello que nos aqueja, no solamente como simple escepticismo, pues el escéptico, en algún momento, es también condescendiente con el sistema que le oprime.

No creemos que un *imaginario radical*, con una confianza ciega en la autonomía ilusoria, sea la salida o la respuesta a la hegemonía de lo imaginario. Si bien vivimos en una soledad común, como piensa Alemán (2012), es en lo común donde la reinención es posible, partiendo de la desidentificación en las mismas claves simbólicas que las cadenas tienen como acero. La permanente pasión por lo real admite que el terreno será escabroso y poco confiable, se aleja del nihilismo, pero confía hondamente en posibilidades de creación imaginaria emancipatoria centradas en la coordenada de la falta del sistema simbólico mismo; insiste en encontrar, desde una visión de paralaje, el resto indivisible que subyace en la organización imaginario-simbólica. Algunos movimientos sociales han logrado detectarla, la Primavera Árabe o las recientes movilizaciones chilenas pueden dar cuenta de ello, levantamientos que tendrán indiscutiblemente un *après coup*, pues no habitaron sólo en la ilusión totalitaria de la apariencia, ya que persistieron, como sugiere Žižek, en “lo real del antagonismo, que causa la distorsión misma de la perspectiva” (2012:45). Como punto final, recordamos a Bataille, pues puede sugerir una buena coartada

para dudar de la identidad y su multidiversidad, ubicando, desde cierta certeza, que “cuanto mayor es la belleza, más profunda es la mancha” (1997:151) que edifica y concierne a toda identidad.

Bibliografía

- Alemán, Jorge (2012), *Soledad: común. Políticas en Lacan*, Clave Intelectual, Madrid.
- Arditi, Benjamín (2014), *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Gedisa, México.
- Badiou, Alain (2005), *El siglo*, Manantial, Buenos Aires.
- Bataille, Georges (1997), *El erotismo*, Tusquets, Barcelona.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1991), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bernabé, Daniel (2018), *La trampa de la diversidad: cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Akal, Madrid.
- Bottici, Chiara (2014), *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*, Columbia University Press, Nueva York.
- Braunstein, Néstor (1980), *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, Siglo XXI Editores, México.
- Cassin, Barbara (2018), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, vol. II, Siglo XXI Editores, México.
- Castells, Manuel (2001), *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. 2, Siglo XXI Editores, México.
- Cerda, Alejandro y Ana Barroso (2011), “Autonomía y subjetividad: las rutas inciertas de las organizaciones sociales autogestivas”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35, pp. 47-74.
- Constante, Alberto (2009), “Más fuerte que la palabra”, en A. Constante y L. Flores (coords.), *Topologías de la frontera. Filosofía y psicoanálisis*, Universidad Nacional Autónoma de México/Afinita, México, pp. 61-71.
- Copjec, Joan (2017), *El compacto sexual*, Paradiso, México.

- Dashtipour, Parisa (2012), *Social Identity in Question: Construction, Subjectivity and Critique (Concepts for Critical Psychology)*, Routledge, Londres.
- Flower-MacCannell, Juliet (2016), “Lacan’s Imaginary: A Practical Guide”, en S. Tomšič y A. Zevnik (eds.), *Jacques Lacan between Psychoanalysis and Politics*, Routledge, Londres, pp. 72-85.
- Freud, Sigmund (1900), “La interpretación de los sueños”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], vol. v, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1914), “Introducción al narcisismo”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 65-98.
- Freud, Sigmund (1917), “El tabú de la virginidad”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], vol. xi, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 185-204.
- Freud, Sigmund (1921), “Psicología de las masas y análisis del yo”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], Amorrortu, Buenos Aires, pp. 63-136.
- Galende, Emiliano (1997), *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*, Paidós, Buenos Aires.
- García Canal, María Inés (2002), *Foucault y el poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Geertz, Clifford (2003), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Goffman, Erving (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hall, Stuart (2003), “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad?’”, en S. Hall y P. du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 13-39.
- Harré, Rom (1982), *El ser social. Una teoría para la psicología social*, Alianza Editorial, Madrid.
- Jankélévitch, Vladimir (1982), *La ironía*, Taurus, Madrid.
- Kemplerer, Victor (2001), *LTI: la lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona.
- Lacan, Jacques (1949), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoa-

- nalítica”, en J. Lacan, *Escritos* [2009], vol. I, Siglo XXI Editores, México, pp. 99-105.
- Lacan, Jacques (1955), *El Seminario. Libro III. Las Psicosis* [2008], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1956), *El Seminario. Libro IV. La relación de objeto* [2013], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1958), *El Seminario. Libro VI. El deseo y su interpretación* [2016], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1959), *El Seminario Libro VII. La ética del psicoanálisis* [2009], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1960), “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en J. Lacan, *Escritos* [2009], vol. II, Siglo XXI Editores, México, pp. 755-788.
- Lacan, Jacques (1961), *Le Séminaire. Livre IX. L'identification*, Staufel, París.
- Lacan, Jacques (1966), “Del sujeto por fin cuestionado”, en J. Lacan, *Escritos* [2009], vol. I, Siglo XXI Editores, México, pp. 223-229.
- Lacan, Jacques (1968), *El Seminario. Libro XVI. De un Otro al otro* [2008], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1971), *El Seminario. Libro XVII. De un discurso que no fuera del semblante* [2011], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1972), *El Seminario. Libro XX. Aun* [2009], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1975), “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”, en J. Lacan, *Intervenciones y textos* [2010], vol. II, Manantial, Buenos Aires, pp. 115-144.
- Laclau, Ernesto (2011), “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”, en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 51-94.
- Lechner, Norbert (2015), “Nuestros miedos”, en N. Lechner, *Obras*, vol. IV, Fondo de Cultura Económica/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, pp. 218-231.
- Leonore, Víctor (2014), *Indies, hipsters y gafapastas. Crónica de una dominación cultural*, Capitán Swing, Madrid.

- Lieberman, Marina (2011), “Lo que no se escribe”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35, pp. 25-140.
- Lieberman, Marina (2015), “El yo y el desconocimiento”, en A. Paz (coord.), *El sujeto y el campo de la salud mental*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 87-106.
- Lipovetsky, Gilles (2016), *De la ligereza, hacia una civilización de lo ligero*, Anagrama, Barcelona.
- Lorusso, Silvio (2019), *Entreprecariat: Everyone Is an Entrepreneur. Nobody Is Safe*, Onomatopoe, Tallin.
- Lytotard, Jean-François (1979), *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, París.
- Marx, Karl (1867), *El capital. Crítica de la economía política* [2006], vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mier, Raymundo (2010), “Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 33, pp. 11-41.
- Miller, Jacques-Alain (1966), “La Suture: Éléments de la logique du signifiant”, *Cahiers pour l'Analyse*, núm. 1, pp. 37-49.
- Morales, Helí (1997), “Estructura, significante y sujeto”, en H. Morales (coord.), *El laberinto de las estructuras*, Siglo XXI Editores, México, pp. 19-46.
- Muller, John (2000), “The Origins and Self-Serving Functions of the Ego”, en K. Malone y S. Friedlander (eds.), *The Subject of Lacan. A Lacanian Reader for Psychologists*, State University of New York Press, Albany, pp. 41-62.
- Özselçuk, Ceren y Yahya Madra (2010), “Enjoyment as an Economic Factor: Reading Marx with Lacan”, *Subjectivity*, vol. 3, núm. 3, pp. 323-347.
- Pavón-Cuéllar, David (2010), *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious*, Karnac, Londres.
- Pavón-Cuéllar, David (2014), *Elementos políticos de marxismo lacaniano*, Paradiso, México.
- Sloterdijk, Peter (2003), *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid.
- Soto Ivars, Juan (2017a), *Arden las redes. La poscensura y el nuevo mundo virtual*, Debate, Madrid.

- Soto Ivars, Juan (2017b), *Poscensura (Flash Ensayo): ¿somos tan cabrones como parece por las redes sociales?*, Penguin, Madrid.
- Stavrakakis, Yannis (2007), *Lacan y lo político*, Prometeo, Buenos Aires.
- Tajfel, Henry (1984), *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*, Herder, Barcelona.
- Tajfel, Henry y John Turner (2004), “The Social Identity. Theory of Intergroup Behavior”, en J. T. Jost y J. Sidanius (eds.), *Political Psychology: Key Readings*, Taylor & Francis Books, Nueva York, pp. 367-390.
- Turner, John (1982), “Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group”, en H. Tajfel, *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15-40.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2000), *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Verhaeghe, Paul (2005), *El amor en los tiempos de la soledad: tres ensayos sobre el deseo y la pulsión*, Paidós, Buenos Aires.
- Verhaeghe, Paul (2014), *What about Me?: The Struggle for Identity in a Market-Based Society*, Scribe, Melbourne.
- Voloshinov, Valentin (2009), *El marxismo y la filosofía del lenguaje: los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, Ediciones Godot, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj (2001), *Enjoy Your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Routledge, Londres.
- Žižek, Slavoj (2010), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México.
- Žižek, Slavoj (2012), *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid.

Fecha de recepción: 28/06/2020
 Fecha de aceptación: 06/01/2021