



Revista de El Colegio de San Luis

ISSN: 1665-899X

revista@colsan.edu.mx

El Colegio de San Luis, A.C.

México

Sol Rodríguez, Manuel

Las vicisitudes del otro en el mundo actual

Revista de El Colegio de San Luis, vol. IV, núm. 8, julio-diciembre, 2014, pp. 242-260

El Colegio de San Luis, A.C.

San Luis Potosí, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426239567010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Las vicisitudes del otro en el mundo actual

### RESUMEN

El artículo examina la discusión teórica en torno al tema de la identidad y su presencia en las reflexiones acerca de las problemáticas que implica la diversidad cultural para la vida en común. Presenta una breve revisión del uso de tal término en algunos autores en las dos últimas décadas y, apoyándose en la perspectiva de la teoría psicoanalítica, subraya las dificultades que conlleva su uso en los intentos por resolver la problemática de la otredad y la diversidad. Dado que el psicoanálisis concibe la identidad como una impostura, es posible señalar una estructura que explica las paradojas a las que da lugar tal término, el cual es motivo para la reivindicación, pero también para la exclusión. El texto concluye planteando la pregunta sobre la pertinencia de sostener el concepto de identidad como fundamento de las luchas sociales reivindicativas de la otredad y la diversidad.

**PALABRAS CLAVE:** IDENTIDAD, DIFERENCIA, DIVERSIDAD, OTREDAD, PSICOANÁLISIS

### ABSTRACT

This paper analyzes the theoretical discussion regarding identity and its presence on the reflexions relating to problems that cultural diversity implies for our coexistence. It is presented a short review on the use of that concept by some authors from the last two decades. Moreover, based on the perspective of psychoanalytical theory, it stresses the difficulties that implies its use when trying to solve the otherness and diversity problems. Since psychoanalysis conceives identity as an imposture, it is possible to highlight a structure explaining paradoxes emerging from that concept. Not only is this a reason for vindication but also exclusion. The text concludes questioning about the suitability of maintaining the identity concept as a ground for the vindicating social struggles of otherness and diversity.

**KEYWORDS:** IDENTITY, DIFFERENCE, DIVERSITY, OTHERNESS, PSYCHOANALYSIS

Recepción: 24 de abril de 2013.

Dictamen 1: 28 de octubre de 2013.

Dictamen 2: 22 de noviembre de 2013.

## LAS VICISITUDES DEL OTRO EN EL MUNDO ACTUAL

MANUEL SOL RODRÍGUEZ\*

La necesidad de vivir unos con otros conlleva el encuentro de formas divergentes de concebir el mundo. Se ha intentado resolver, por distintas vías, los problemas y retos que surgen de tal diversidad; vías que no pocas veces han sido violentas o tienen como objetivo, más que resolver el problema, tratar de eliminarlo o, por lo menos, acallarlo. Hoy en día, el tema de la diversidad tiene amplias resonancias, y es común escuchar discursos que, desde diferentes ámbitos y puntos de vista, se proclaman a favor de la diversidad y se proponen enfrentar las situaciones que implica una convivencia en la que la homogeneización se dé por descontada. A pesar de esto, el panorama de nuestras sociedades es poco alentador: en un mundo donde la violencia, el abuso de poder y la desigualdad dan forma a la cotidianidad, el otro (ya diverso, ya similar) vive las dificultades y las vejaciones a las que dan lugar nuestras condiciones políticas, económicas y culturales actuales.

En las siguientes líneas reflexionaremos en torno a uno de los motivos más socorridos para abordar el tema de la otredad y la diversidad: las diferencias de identidad. En particular, nos preguntamos acerca de la pertinencia del concepto de identidad a la luz de la teoría psicoanalítica. Tras un breve recorrido para enfatizar la importancia que el concepto de identidad ha tenido para abordar los avatares de la diversidad cultural, también exponemos dicho concepto desde el punto de vista del psicoanálisis. Para Jacques Lacan la experiencia humana se comprende a partir del entrelazamiento de los registros imaginario, simbólico y real; si bien su articulación es inseparable, en el presente artículo sólo hacemos énfasis en el carácter de mascarada de la identidad, explicable en mayor medida a partir del registro imaginario.

Con ayuda de estos elementos, y su ejemplificación tomando como antecedente la crítica del concepto de diferencia de Jean Baudrillard, cobra notoriedad una de las persistentes paradojas de la identidad, ésta es fuente compartida para la búsqueda

\* Universidad Veracruzana. Correo electrónico: solmanuel@hotmail.com

de reivindicaciones, pero también para la discriminación y la exclusión. Al otro se le señala peyorativamente por una serie de rasgos de identidad (infundados o no) que concretan una animadversión, y curiosamente también ese tipo de rasgos son los que buscan generar el efecto contrario. Desde las elucidaciones del psicoanálisis descubrimos una estructura compartida en ambas posiciones con respecto de la identidad del otro, lo que explica por qué los discursos a favor de la diversidad y la diferencia conviven extrañamente con formas de explotación y de vejación en las que el otro aparece borrado como sujeto.

Para algunos filósofos como Dany-Robert Dufour, en la actualidad parece prevalecer esa supresión del otro como resultado de una idealizada liberación pulsional; por ello, hacia el final del texto cobra fuerza la necesidad de preguntarse respecto de la pertinencia de sostener el concepto de identidad como articulador de las luchas reivindicativas cuando, desde éste, el intento de restituir la presencia del otro se empantana en una realidad sugestiva de prejuicio y apariencia.

## 1. IDENTIDAD Y DIFERENCIA

En 1970, Michelangelo Antonioni estrenó la película *Zabriskie Point*. Con música de *Pink Floyd* y hippies como personajes principales, la secuencia inicial muestra a un grupo de jóvenes reunidos para organizar una huelga en la universidad; hablan de protestas y negociaciones, pero están divididos: un estudiante afroamericano dice que, para enfrentarse al sistema, lo que se necesita son botellas de cristal y queroseno; los blancos protestan porque se condenaría a todos los estudiantes, para ellos la violencia no es una opción. Los afroamericanos insisten: “si queremos jugar el juego de los blancos hay que hablar en su idioma y su idioma es el de las armas”. Lo que discuten son las formas de ser revolucionarios y, en el contexto del racismo sufrido por los negros, su perspectiva es completamente distinta a la de los jóvenes blancos, incluso tachados de burgueses. “¿Estás dispuesto a morir?”, le preguntan a un estudiante negro, y éste responde “los negros están muriendo ya”.

El ojo de Antonioni nos presenta, en esta discusión inicial, una característica de las luchas sociales en el tiempo del capitalismo avanzado: la disgregación en grupos reunidos en torno a una identidad y a un perjuicio sentido. El atolladero en el cual se encuentran los estudiantes de la película es la imposibilidad de definir cómo ser subversivos. Quizá su extravío tiene que ver con el decaimiento de la figura del proletario.

El siglo XX presenci3 una suspensi3n de los grandes relatos; de la Historia se transiti3 a las historias, y en esas moles llamadas Naci3n empezaron a diferenciarse entidades que no cumplían de manera cabal con el paradigma unificador de los ciudadanos por el suelo y la sangre. Para la mitad del siglo, por ejemplo, era ya evidente que las mujeres habían puesto en crisis los modelos miopes y uniformes de la ciudadanía. La explosi3n de motivos de disenso superaba la com3n forma de conflicto polítco más visible hasta ese momento.

Ya en la d3cada de los ochenta, las llamadas “guerras culturales” hacían insalvable el debate acerca de la diferencia y la identidad; y en los noventa, el debate público abord3 de lleno temas como las preferencias sexuales, el papel de las religiones en la sociedad, el aborto, la diversidad en los currículos educativos o las interacciones entre razas (Arditti, 2012:30). Las políticas de la diferencia abrieron el espectro de lucha social que había sido dominado varios años por la idea de la lucha de clases. Como señaala Arditti, esta apertura permiti3 la legitimaci3n de movimientos sociales y su participaci3n política por fuera del ámbito de los partidos. Así también, en el interior de la izquierda, estos movimientos se hicieron presentes “en un ambiente dominado por el marxismo y su empeño por reducir la identidad política a la identidad de clase” (Arditti, 2010: 62). De esta manera, en las últimas d3cadas, las diferencias de identidad se han convertido en motivo de acci3n política, y ahora las luchas de clase marchan por lo menos junto a dos formas más, las de género y raza.

Trabajos como el de Charles Taylor (1993, 1994) son representativos de la complejidad e importancia que el tema identitario ha adquirido para las luchas sociales. En particular, Taylor ha descrito el sustento histórico y filosófico de las políticas del reconocimiento. Entre otras cosas sostiene que para algunas perspectivas políticas contemporáneas, reconocer las diferencias se convirti3 en un tema imperioso debido al tema de la identidad, la cual se construye y moldea por el hecho de ser o no reconocida e incluso ser falsamente reconocida por los demás, con lo que estaríamos hablando de algo cercano al prejuicio, la alteraci3n o falsificaci3n de las características que constituyen a una persona. Es decir, para Taylor, la importancia del reconocimiento parte de la necesaria referencia que constituyen los otros para la construcci3n de la identidad. Con la identidad como eje, el reconocimiento no puede ya ser igualitario; es en este momento cuando surgen las políticas de la diferencia, las cuales han buscado incorporar aquello que ha escapado a una justicia que se pretende universal, pero que ha pasado por alto a las minorías y a lo diferente de la identidad dominante.

En este sentido, Will Kymlicka (1996) ha definido con minuciosidad los elementos propios y cercanos al concepto de ciudadanía multicultural. Frente al principio de igualdad, implicado en la idea de ciudadanía, Kymlicka sostiene la necesidad de que sea acompañando del reconocimiento de la identidad y las diferencias culturales de las comunidades políticas en las que vivimos. De esta manera habla de los derechos diferenciados en función de los grupos (para minorías nacionales, étnicas y sociales) que los reclaman. Según Kymlicka, estos modos de gestionar las diferencias culturales no están reñidas con un ideal liberal de igualdad entre los individuos; una ciudadanía diferenciada no implica, para este filósofo, un punto de vista comunitarista ni colectivista. Es equivocada, nos dice, la idea de que una valoración de derechos diferenciados “parece tratar a los individuos como meros portadores de identidades y objetivos grupales, más que como personalidades autónomas capaces de definir su propia identidad y objetivos en la vida” (Kymlicka, 1996:57). Son varios los pasajes en los que Kymlicka se propone “desarrollar un enfoque específicamente liberal de los derechos de las minorías” (1996:111); sus argumentos incluyen la idea de que los derechos de las minorías son congruentes con la libertad individual, y que, incluso en muchos casos ésta última depende de aquellos derechos y de la posibilidad del desarrollo del marco cultural en el que está inserto el individuo.

En México, el tema de la diversidad étnica ha ocupado gran parte de las discusiones acerca de los modelos para alcanzar una sociedad plural. Trabajos como los de León Olive, Luis Villoro o Héctor Díaz-Polanco han desarrollado reflexiones similares a las del ámbito anglófono, pero de frente al contexto de nuestro país, e incluso de Latinoamérica, donde es acuciante el tema de la diversidad con la nota preponderante de los pueblos indígenas.

Para Olive, el problema de la multiculturalidad en México muestra una probada incapacidad, hasta el momento, para “establecer las estructuras y las instituciones políticas, económicas y jurídicas que garanticen el ejercicio del derecho de los diversos pueblos de nuestro país a sobrevivir y a desarrollarse en la forma en que autónomamente decidan sus miembros” (Olive, 2004:9). Sin duda, se trata de un problema puesto en el debate público con gran fuerza por los pueblos y organizaciones indígenas de nuestro país, por ejemplo, por el EZLN. Olive apuesta por la autonomía, no sólo como medio, sino también como fin que traerá consigo una mayor posibilidad de construir una sociedad plural y justa. Esto incluye, para Olive, la convivencia armoniosa, la resolución no violenta de los conflictos y el respeto de los derechos tanto individuales como colectivos.

Es el Estado quien debe garantizar una educación multicultural, promover la tolerancia entre los miembros de los grupos culturales que en él conviven, así como lidiar con la intolerancia y gestionar las instituciones y medidas legales establecidas para resolver conflictos y mantener relaciones y distribuciones justas basadas en “legítimas necesidades básicas” (Olive, 2004:132); estas son necesidades “indispensables para la realización del plan de vida de las personas, siempre y cuando ese plan de vida no sea incompatible con los planes de vida de los demás miembros de la sociedad” (Olive, 2004:133). De acuerdo con este filósofo mexicano, las medidas y políticas que un Estado establece a favor de pueblos o culturas en desventaja, así como el otorgamiento de una autonomía política, “se justifica[n] sobre la base de un principio de justicia social” (Olive, 2004:117).

Este multiculturalismo normativo, además de hacer de la diversidad un problema de justicia social, coloca en un lugar central al Estado y sus obligaciones con las diferentes culturas y pueblos que dentro de él conviven y se ocupa de pensar en los elementos que puedan normar prescripciones políticas e incluso éticas de cara a la pluralidad, pero sin caer en el relativismo. Como puede verse, uno de los pilares de tal perspectiva es, necesariamente, la identidad diferenciada de los pueblos y culturas que reclaman condiciones justas. Al igual que Kymlicka o Taylor, León Olive (por ejemplo, Olive, 1994) ha puesto especial énfasis en tal tema y ha reflexionado en torno a los nexos necesarios entre la identidad individual y la colectiva; tanto el individuo es un ser social que necesita de un marco contextual de referencia en cuanto a valores, creencias, costumbres, entre otras cosas, como una sociedad depende de las acciones de sus individuos para construirse una identidad colectiva. Es a partir de esa interdependencia que cobra sentido la necesaria discusión y legislación sobre la autonomía de los pueblos indígenas en México, de la que hablan no sólo Olive sino otros autores como Héctor Díaz-Polanco (por ejemplo, Díaz-Polanco 2006; Díaz Polanco y Sánchez, 2002).

Y si el concepto de identidad es tan importante es porque, como señala Luis Villoro, da sustento a los discursos que plantean la liberación “de formas culturales consideradas enajenantes” (1994:85) y, de igual manera, constituye el centro de las preocupaciones referentes a la renovación de los nacionalismos y los valores tradicionales de muchos pueblos. En tales discursos es constante la pregunta por la propia identidad, y es en esta búsqueda donde Villoro (1994:91-92) observa tres rasgos comunes:

1. La oposición de una imagen de inferioridad con otra que revalorice y compense la posición en que otro ha colocado a tal identidad desvalorizada. Se trataría de romper con un falso reconocimiento, un prejuicio o una mirada de dominación construyendo y mostrando un «sí mismo».
2. Ese sí mismo permite rechazar los rasgos o imágenes de la identidad desvalorizada proyectando una figura unitaria.
3. Por último, la imagen de sí mismo permite dar sentido al curso de una colectividad por cuanto establece un puente con el pasado, pero también implica un proyecto identitario a futuro.

Este proceso de búsqueda identitaria es ambivalente en sus resultados. Como bien señala Villoro, puede formar parte de una emancipación o liberación que implica desmarcarse de la mirada reduccionista de los dominadores, pero de igual manera puede convertirse, en tanto motivo de unidad interna y determinación de ideales de un grupo, en un instrumento de poder y dominación “para acallar divergencias al interior y justificar agresiones al exterior” (Villoro, 1994:93).

La intención de mencionar a estos autores tiene que ver con subrayar un objeto de atención común. El problema sigue siendo el de la diferencia identitaria; ya se traten de guerras culturales, de reivindicaciones sociales, de lucha por derechos civiles, de la discusión de modelos para una sociedad justa, y donde el criterio de justicia no se vuelva relativo, pero aún así funcione para una variedad étnica y cultural. Tales antecedentes son una pequeña muestra de cómo en las últimas décadas la problemática del otro y de la diferencia ha sido encauzada, en gran medida, por la senda de la identidad.

En nuestro país, hoy en día, estas discusiones, de hace ya un poco más de una década, continúan impactando la creación de políticas públicas, programas sociales y académicos. Desde las universidades interculturales hasta los festivales de culturas indígenas, pasando por los consejos para eliminar la discriminación o los programas de atención a grupos vulnerables, el espectro social parece defender los derechos que corresponden a la necesaria diversidad de nuestras sociedades. Frente a esto, nos interesa preguntarnos hasta qué punto el reconocimiento de la identidad puede resolver el llamado reto de la diversidad cultural e incluso de la otredad misma, esto es, si es el camino para alcanzar sociedades más justas y equitativas en las cuales los indígenas, las mujeres, los homosexuales, los discapacitados, los extranjeros, etcétera, no vivan las dificultades asociadas a las discriminación, la violencia y la explotación que sobre ellos se ciernen.



El cuestionamiento al concepto de identidad no va dirigido a una posible pretensión esencialista en su tratamiento, pues está claro que no hay ninguna referencia a algo como tal en los autores que hemos mencionado; estos siempre piensan la identidad como una interpretación y una construcción contextual e histórica. Raúl Fornet-Betancourt (2010) parece resumir una parte de este talante cuando, a propósito del interculturalismo, menciona que éste no tiene ninguna intención de sacralizar las identidades o encerrarlas en una especie de vuelta a la “tradicición” o entidad metafísica. Para Fornet-Betancourt, la identidad implicaría un “proceso abierto de perfectibilidad” al que se apela “con la finalidad de fomentar la interacción, el diálogo y el intercambio; pues, aunque muchas veces se olvida, el diálogo y la interacción necesitan tradiciones con identidades definidas e identidades con memoria en sus tradiciones” (2010). Nuestra pregunta, entonces, está dirigida a la consideración de la identidad como un dato positivo articulador de la lucha social que permite reivindicar al otro. Cerrada o no, como tradición o como entidad abierta y perfectible, a la identidad le siguen aquejando las contradicciones surgidas de su propia exigencia de unicidad y veracidad o, por lo menos, autenticidad.

## 2. EL SEÑUELO DE LA IDENTIDAD

Para autores como Arditti, las políticas de la identidad llevan, en la solución que proponen, una dosis de la causa del problema, pues conllevan un relativismo que tiene como una de sus consecuencias el aplazamiento de la discusión de “los límites a las diferencias aceptables y el endurecimiento creciente de las fronteras entre grupos” (2000:36). Ante las guerras de interpretaciones que esto implica y el riesgo de aparición de feudos exclusivos de grupos particulares, Arditti se pregunta si las políticas de la diferencia no crean un *apartheid progresista*. Evitar la discusión con respecto de los límites de la aceptación de una diferencia, e incluso la de quien pone tales límites entre diferencias buenas y malas, deja a lo público colgando de un relativismo ético que parece cancelar toda posibilidad de juicio. Dice Arditti (2000:37): “En el límite, el mundo múltiple se convierte en un mundo de particularidad pura donde la posibilidad de juzgar a otros se torna ilegítima y las articulaciones políticas transculturales improbables”. Segmentación, recogimiento en lo propio, esencialismos particulares y autorreferenciales serían consecuencias de una forma extrema de las políticas de la diferencia y la identidad.

Pero, además de esta crítica dirigida al peligro del relativismo, es necesario interrogar a la identidad por sí misma. El término *identidad* tiene un uso extendido, no sólo en el habla cotidiana, sino también en la filosófica. Abbagnano (1982) reúne tres definiciones fundamentales: la primera de ellas es la aristotélica, en la que la identidad está relacionada con la unidad de la sustancia. Ya sea haciendo referencia a una pluralidad o a una sola cosa la identidad es la referencia a la unidad de la cosa. En segundo lugar coloca la definición de Leibniz, en la cual la identidad parece asimilarse a igualdad. Para este filósofo son idénticas las cosas que se sustituyen una a otra sin alteración. De esto se derivan las proposiciones idénticas afirmativas: “Toda cosa es lo que es”, y las negativas referentes al principio de no contradicción. Por último, encontramos una concepción de la identidad que habla de la necesidad de hacer claros los criterios mediante los cuales se ubica la identidad debido a que esta se reconoce y establece a través de convenciones; así pues, nunca tiene un significado dado de manera definitiva.

Desde una perspectiva diametralmente distinta, el psicoanálisis puede darnos elementos para sustentar la interrogación de la identidad de la que hablábamos antes. En un artículo breve, pero denso, el psicoanalista Eleazar Correa (2010) sintetiza de manera exhaustiva los puntos que sería necesario reflexionar en torno a la identidad desde la teoría psicoanalítica. En primer lugar, atribuye a los discursos psicológicos y sociológicos el reconocimiento en la identidad de una positividad, conformada a partir del nombre propio, la historia personal, el reconocimiento de valores o signos comunitarios que hablen de una pertenencia, etcétera. Correa califica, incluso, de compulsivas a algunas de las pesquisas que intentan alcanzar una “verdad” respecto de la identidad; se refiere, por ejemplo, a las descripciones del ADN de los grupos culturales.

En síntesis, nuestro contexto, el discurso de la ciencia, nuestro propio yo, e igualmente el Estado, cumplen una función de construcción de la identidad. En tal construcción, suponemos el anudamiento de la identidad personal y social; un juego recíproco en el que el yo del sujeto construye una imagen que se quiere particular y propia, pero que no puede construirse de la nada, por tanto, implica los elementos tomados del Otro.<sup>1</sup> Como resultado de este proceso, suponemos posible encontrar las correspondencias de una identidad individual con su contexto o su pertenencia grupal, así, también, tantear los grados de autenticidad y la coherencia de una determinada forma de actuar

<sup>1</sup> En psicoanálisis, el término Otro (con mayúscula) designa los órdenes simbólicos a los que pertenece el sujeto y lo determinan: el inconsciente, la ley, la religión, etcétera.

con los rasgos que definen tal identidad. Pero en esta armazón “hay una incompatibilidad fundamental simbólica entre los referentes que sirven para ‘construir’ una identidad y la identidad ‘obtenida’” (Correa, 2010). Eso implica que en toda construcción de la identidad hay un vínculo, un puente frágil, entre la ausencia de la identidad y la necesidad angustiosa de identificarse para obtenerla. A medio camino, de ese vínculo endeble, surge “una convicción para el yo de que él es su propio cuerpo, su nombre... [*sic*] y eso es semblante”.

¿A qué se refiere Correa cuando dice que la identidad es un semblante? Esta palabra, que ya de por sí nos da la idea de apariencia, es usada por Lacan para designar los señuelos de los fenómenos observables en el registro imaginario.<sup>2</sup> Lacan la comenzará a utilizar, de manera importante, a principios de la década de 1970, para abordar, por ejemplo, la sexualidad femenina en su dimensión de mascarada (Evans, 2007). Hay que aclarar, sin embargo, que, como menciona Evans (2007:172), el psicoanálisis no se queda en la oposición entre apariencia y realidad de la ciencia, pues para aquel, al contrario de la ciencia, “la falsedad de la apariencia puede deberse al engaño”. Es decir, cuando Lacan habla de semblante está subrayando que, para el psicoanálisis, la apariencia no es sólo lo opuesto a la verdad, sino que incluso constituyen una sola cara como en la famosa banda de Moebius. De esta manera, el semblante implica una apariencia verdadera, de la que además dan señal sus efectos en la realidad. En el caso de la identidad, los intentos por mostrar su verdad pueden verse en el momento en que nos topamos, por ejemplo, con esa ilusión de mismidad a través del transcurso de nuestra vida; no somos los mismos que éramos cuando niños y, sin embargo, al ver una fotografía decimos “ese soy yo”.

En conceptos como el de ciudadanía multicultural, o en las referencias identitarias sobre las cuales operan las luchas sociales del multiculturalismo, parece inevitable recurrir a datos positivos para definir una identidad. Así pues, habría que preguntarse ¿hasta qué punto, convertidas en datos positivos que modelan una imagen identitaria, estas reivindicaciones tienen un carácter imaginario en el sentido psicoanalítico del término? Parafraseando a Correa (2010), podemos preguntarnos si las reivindicaciones de la diversidad cultural salvaguardan la pluralidad de identidades o sólo sus efectos y el intento de mostrar que sí hay

<sup>2</sup> En su diccionario de términos lacanianos, Evans (2007:109) asocia lo imaginario con la ilusión, la fascinación y la seducción presente en la relación entre el yo y la imagen especular. “Es el orden de las apariencias superficiales que son los fenómenos observables, engañosos, y que ocultan estructuras subyacentes; los afectos son fenómenos de este tipo”.

una identidad y, en este caso, que está en un lugar de igualdad o equidad con respecto de la identidad de una mayoría o un grupo dominante.

Si hacemos esta pregunta es porque el psicoanálisis coloca la identidad solamente como una fachada de una dinámica psíquica más compleja que da lugar al sujeto, esto es, la identificación. Por supuesto, la discusión puede mantenerse en el nivel de la identidad; en tal sentido, Correa (2010) reconoce la manifiesta preocupación teórica en cuanto al término en lo que se refiere a las identidades políticas, las políticas identitarias o la reflexión de las formas de subjetividad actuales. Sin embargo, insiste en su carácter de engaño, al grado de afirmar que “toda identidad sería una construcción fantasmática que alberga un núcleo de goce”<sup>3</sup> (Correa, 2010). Es ese núcleo el que da lugar a la pretendida unificación. Desde ese lugar, lo que se desconoce es que, como propone Lacan, al sujeto le falta el ser. Según la lectura de Correa, esto implicaría que el yo sólo puede creer en su unidad ignorando esa falta, esa ausencia de unidad para fundarse en la pretensión de que es idéntico a sí mismo.

Si la identidad es un señuelo y tiene una base imaginaria sobre la cual se montan las articulaciones simbólicas del Otro, podemos entender el escándalo que resulta para Jean Baudrillard (2009) reducir el problema de la otredad al de la diferencia identitaria. Para este filósofo, en el momento en que nuestra realidad intenta ser más plural, en cuanto hemos decidido voltear para ver hacia fuera (de los modelos de sociedad falocéntrica, del monoculturalismo) y pensar en que el mundo implica una pluralidad de puntos de interés, de formas éticas y políticas, justo en ese momento nuestra realidad ha comenzado a ser menos real. Al otro lo tenemos enfrente, lo vemos en la televisión, en Internet, en los discursos plagados de eufemismos y corrección política; el otro ya nos es familiar pero desde una segura virtualidad en la cual su subjetividad está encapsulada, su figura es sólo imagen.

Por supuesto, habría que mantener la pregunta de si en algún momento ha sido más real de lo que es ahora; sin embargo, sí son notorios los fenómenos mediante los cuales nuestras realidades son, cada vez más, víctimas del crimen relatado por Jean Baudrillard (2009). Más que nunca, nos dice, el mundo es una “ilusión

<sup>3</sup> En la obra de Jacques Lacan, el término goce tiene un lugar importante; su evolución va desde la simple designación de la satisfacción de una necesidad biológica, pasando evidentemente por el goce de un objeto sexual, hasta su elaboración más completa en oposición al placer. La experiencia del placer está mediada por una ley que limita el goce y, dado que el sujeto sólo puede soportar un monto determinado de placer, cuando esta ley se transgrede, lo que resulta “no es más placer sino dolor”. “El término goce expresa entonces perfectamente la satisfacción paradójica que el sujeto obtiene de su síntoma o, para decirlo en otras palabras, el sufrimiento que deriva de su propia satisfacción” (Evans, 2007:102-03).

radical”; y no se refiere a la ilusión como creación de sentidos, sino a la cultura del simulacro presente en nuestros días. Es decir, Baudrillard sabe que el mundo es representación; sin embargo, en obras como *Cultura y simulacro* (2006) o *El crimen perfecto* (2009) le interesa describir las formas de representación que se gestan en las sociedades contemporáneas y que cada vez más sólo simulan nuestras relaciones con los otros y con las cosas.

Una forma central de la simulación es la realidad virtual que, paradójicamente, ahora se vive en tiempo real. La virtualidad de un encuentro amoroso por computadora puede darse ya en tiempo real gracias a una cámara y a Internet; desde movimientos políticos hasta estudios del cuerpo humano (endoscopia) simulan, a través de las tecnologías de la virtualidad, la presencia, el estar ahí, en tiempo real (Baudrillard, 2009:46).

La alta definición es, para Baudrillard (2009:49), la seña más clara de la sustitución de la realidad por su simulacro, y ante ella “la más alta definición del medio, corresponde a la más baja definición del mensaje”. Hoy en día tenemos a la mano medios que hacen más rápida, más nítida y hasta tridimensional nuestra relación con el mundo a través de una pantalla; estas formas de interacción tienen ese costo del medio por el mensaje.

Si bien puede haber muchos ejemplos para mostrar que la carencia del mensaje parece ya no importar mientras el medio sea cada vez más impresionante, nos interesa por supuesto uno de los más extendidos, se trata de la relación con los otros; dice Baudrillard: “la más alta definición del otro (en la interacción inmediata) corresponde a la más baja definición de la alteridad y el intercambio, etc.” (2009:47). ¿Cómo, entonces, convive esta alta definición del otro con una aprehensión de la alteridad a fin de cuentas fatua y empobrecida?

Para Baudrillard (2009), la alteridad ha sido sustituida por su simulacro: la diferencia. En lugar de una ominosa extrañeza, la actualidad nos presenta al otro como la representación de una diversidad negociable. Un juego de identidades en el que la otredad aparece transparente, comunicable, en una positividad absoluta. Pero, para este filósofo, la alteridad está constituida precisamente por esos restos incommunicables; no hay en ella transparencia. La diferencia es una imagen soportable de la alteridad. Esta última es la portadora de un destino al que se rehúye: el destino de la ajenidad de las cosas, incluso del propio cuerpo.

Un ejemplo esencial es el de la alteridad radical mujer-hombre que es conjurada mediante la diferencia psicológica, ideológica, política o cualquier otra que hable del espectro diverso que le daría origen. “Hablando con exactitud, esta oposición

no existe, no es más que la sustitución de una forma dual y disimétrica por una simétrica y diferencial” (Baudrillard, 2009:161).

Este es el callejón sin salida de la diferencia; lo que Baudrillard intenta poner al descubierto es que la discusión de lo otro, en términos de diferencia, no tiene sentido ni resolución porque, a fin de cuentas, pone frente a frente términos incomparables. El otro diferente es una imagen consoladora que tapa su real alteridad, la cual es inconciliable por incomparable y da lugar a las fuentes de nuestra vida humana en el amor y el odio como producto de una seducción de lo ajeno; en la política, no como oposición sino como antagonismo existencial; en la muerte, como extraña suspensión del ser, pero también en la vida; o en la presencia del cuerpo, como nunca simbolizable del todo. Baudrillard ejemplifica con profusión el resultado de una relación de carácter preponderantemente imaginario con el mundo, y a esta forma no escapan nuestras relaciones con el otro a quien se reduce a una identidad.

Al intentar una síntesis de lo expuesto por el psicoanálisis al respecto de la identidad y la visión crítica de la cultura de Baudrillard, podemos concluir que, en gran medida, nuestra incapacidad para resolver el problema de la otredad y de la diversidad está emparentado con nuestra dificultad para desengañarnos del señuelo que constituyen las identidades. Las implicaciones de tal afirmación no son menores, pues esto significa, por lo menos, que tanto las visiones incautas del otro como las amenazantes y desdeñosas están estructuradas de manera similar a partir de un registro enajenante y que, desde el terreno de la identidad, nuestra intención de reivindicar al otro convive, sin problemas, con nuestro desdén por él.

### 3. LAS VICISITUDES DE LA IMAGEN DEL OTRO

Desde esta similitud estructural, en la actualidad prevalecen los discursos que abogan por un respeto a los otros, a la diferencia y a la diversidad coexistiendo con las formas más aberrantes de relación con el otro: trata de personas, abuso a migrantes, racismo, olvido sistemático. No podemos sucumbir a la asociación fácil de pensar que ideologías como las del multiculturalismo o las luchas a favor de la no discriminación existen precisamente por la presencia exacerbada en la actualidad de esta problemática; éstas parecen más bien un intento, a veces desde lo político (en el caso de movimiento sociales pro derechos de algún grupo), a veces desde lo administrativo y legal (en el caso de normatividades contra la discriminación, por

ejemplo), por contener una marejada que viene de muy atrás, siempre arrasando con lo diferente, con lo extraño, con el otro.

Si es verdad que a cada relato de civilización corresponde uno de barbarie, podemos, quizá, entender por qué al creciente optimismo de una época que, como nunca, parece preocuparse por cuestiones como la libertad, la justicia y los derechos humanos, corresponden también los mayores narcisismos y desinterés por el prójimo. No pensamos ahora argumentar si tal optimismo es solamente una especie de desmentida que hace el juego a los poderes instituidos, pero, ante el sinnúmero de lúcidas visiones críticas que nos relatan lo que pasa en nuestro alrededor, no estaría de más, en algún momento, pensar en esa opción aciaga.

Una de esas visiones, la cual tiene la virtud de reunir varios de los argumentos que circulan al respecto de nuestra condición actual como sujetos y como humanidad, es la de Dany-Robert Dufour (2011). Una de sus tesis, que nos parece más importante, al respecto de la transformación de las formas económicas actuales, puede resumirse en sus siguientes líneas: “[...] esta transformación de la economía mercantil no carece de efectos sobre la economía psíquica. En otros términos, existe una propagación transductiva de los principios de la economía mercantil a los de otras grandes economías humanas”.

Se refiere, por supuesto, al liberalismo económico, el cual ha llegado a desbordar todo freno o contención (principalmente el que constituía el Estado como garante de la interacción entre los intereses privados) convirtiéndose en la actualidad en un ultraliberalismo que, a pesar de las muestras de su fracaso y de sumir al mundo en una crisis sin precedentes, sigue funcionando y siendo defendido a ultranza.

A primera vista, la tesis anterior no parece contener ninguna novedad, pero lo trascendente no es que postule la influencia de un modelo económico en todas las demás esferas de lo humano, como ya lo ha hecho el marxismo, sino que, a partir de ese señalamiento, a Dufour le es posible leer la forma particular de esa influencia en la actualidad.

La desregulación en la que ha caído la economía mercantil tiene, para Dufour (2011), un efecto en las demás economías humanas; en la política, por ejemplo, “la obsolescencia del gobierno y la aparición de la gobernanza”. Derivado de lo anterior, la economía simbólica se ha transformado con la “desaparición de la autoridad del pacto social y la aparición de las nuevas formas del vínculo social como los grupos llamados ‘ego-gregarios’”; nuestra forma de hablar también es afectada, es decir, nuestra economía semiótica se transforma “a través de la aparición de una *novlengua liberal* marcada por transformaciones de la gramática y alteraciones



semánticas a través de las cuales, por ejemplo, toda forma de autoridad, incluso laica, o trascendental, ha sido excluida”. Todo esto tiene como destinatario final a la economía psíquica, “con una salida del marco freudiano clásico de la neurosis y una entrada en un marco postneurótico en el cual predominan la perversión, la depresión y la adicción”.

En la actualidad, considera Dufour, el ultraliberalismo crea una fantasía de omnipotencia ante esa liberación de las pasiones, un *laissez faire* pulsional cuyo ideal indica que todo es posible, todo es comprable y también vendible. Si el mercado puede actuar de esta manera, es por que parece que efectivamente cada vez es más frágil la instauración de una ley que establezca los límites pulsionales a la sociedad.

Aquí Dufour (2011) recurre a Lacan quien, gracias a Freud, puede elaborar con más claridad la distinción entre un principio del placer y ese más allá, el cual aparece muchas veces como resto inaprensible en nuestra humanidad. Sobre la pulsión, nos dice Dufour, debe operar una “sustracción de goce”; se refiere al proceso descrito por Freud con el complejo de Edipo: el deseo por la madre, la angustia de castración, la renuncia a ese deseo y la introyección de una ley que aparece en el superyó. El deseo es posible si hay renuncia al goce; esta renuncia se instaura a través de la introyección de la ley moral, resultante del complejo de Edipo. Para Dufour, este es el dispositivo menoscabado por el ultraliberalismo.

En el terreno de la intersubjetividad, la liberación de las pasiones, como ideal, es capaz de desatar un egoísmo sin precedentes que conlleva la aparente borradura del otro, únicamente tomado en cuenta en tanto participante de las transacciones mercantiles: como vendedor, comprador o como mercancía.

Por supuesto habría que tomar con cuidado la generalización de la propuesta de Dufour, quien, por momentos, parece confundir sustracción de goce con moral. Habría que preguntarse hasta qué punto el hecho de que en nuestra actualidad sea evidente que hay egoísmos que pueden actuar a sus anchas, genera un efecto subjetivo en el grueso de la sociedad. Los egoísmos que actúan son egoísmos privilegiados, sin embargo, ¿no se constituye esa actuación en un ideal para la sociedad? Por ejemplo, es claro cómo en algunas regiones de nuestro país la figura del narcotraficante es un emblema de éxito y de poder, un modelo de vida que se envidia. De las figuras ideales del médico, el abogado o el maestro se ha pasado al anhelo de ser narcotraficante, empresario corrupto o político. Ellos son quienes representan, no precisamente el éxito de la vida sino, más bien, una ilusión de satisfacción plena, de posición que permite hacerlo todo, satisfacerlo todo; negación



de los límites, que en realidad encierra en el goce, haciendo estragos en el lazo social y en las relaciones entre los individuos.

Para Dufour (2011), por lo menos, es generalizada una incitación a todos los individuos a ese comportamiento “perverso y depredador y a adoptar absolutamente el principio egoísta de la búsqueda de la máxima satisfacción del interés personal”. En la sociedad cada vez más se producen sujetos narcisistas, con una actitud ante la ley de la que ya Lacan hablaba en 1967 haciendo notar el advenimiento del “niño generalizado”. Lo que falta es ley, no en el sentido de una legislación, sino en tanto principio que sostiene las estructuras sociales (un ejemplo de esto son las normas de parentesco) a través de un orden simbólico, ese cuya aparición subjetiva se da en lo que Freud denominó complejo de Edipo. Por tanto, es posible pensar que nuestras articulaciones simbólicas son endeble y lo imaginario prevalece presentándonos las mascaradas del prejuicio, la discriminación y el racismo, así como facilitando las condiciones para ese de por sí común desliz que hace del otro una cosa y también identidad folclórica, de museo o nacionalista.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de las páginas anteriores hemos reunido algunos elementos teóricos tan sólo para llegar a preguntarnos cuál es el papel del concepto de identidad como articulador de un intento por restituir a un lugar de equidad la presencia del otro. Parece complicado que una imagen, a su vez no exenta de contener un núcleo de goce, sea capaz de dar respuesta a una realidad en la que la liberación de las pasiones implica, como señala Dufour, la transformación de “la *polis* y sus leyes del vivir-juntos en *polis* perversa” (2011). La identidad articulada como seña de lo diferente, como motivo para la justicia, la reivindicación e incluso la tolerancia y el respeto, tiene frente a sí un problema estructural básico y es que en su carácter aparente convierte fácilmente al otro en una cosa prescindible, explotable o denigrada, y en el mejor de los casos, en pantalla que sostiene una simulación en el seno de las democracias actuales.

No se trata de sacrificar el camino recorrido; desde la identidad se han generado logros para los grupos que reivindican un lugar en la sociedad y defienden sus derechos, sus libertades y a la vez sus formas de vida. Sin embargo, aunque las legislaciones avancen a favor de la diversidad y el pluralismo y nuestras sociedades se informen y se eduquen para el respeto del otro, para la comprensión de la diversidad y la

generación de diálogos que resuelvan los conflictos que genera, no se puede ignorar que reflexionar sobre estas problemáticas sigue siendo tan urgente como siempre.

Abordar el tema de la diversidad y la otredad requiere desasirse de la calcificación en la que recae el debate identitario, sobre todo frente a las condiciones actuales en donde las actitudes coreografiadas de tolerancia dificultan un pensamiento crítico respecto de lo que estamos y no estamos haciendo bien para vivir juntos, así como frente a las condiciones generadas por sociedades en las que priva un ideal de omnipotencia que hace del lazo social una endeble ligadura con el otro, haciendo del derecho una vacilante cariatíde. Por más que el mosaico identitario se amplíe, este concepto vuelve unidimensional la discusión acerca de la otredad y sus vicisitudes pues, como hemos intentado mostrar, por sus características estructurales la identidad genera un sesgo en la aprehensión del otro, así como de nosotros mismos.

Es necesario enfrentarnos al reto de ver más allá de la imagen del otro y de nosotros mismos que comprendemos, es decir, ir más allá de una imagen identitaria que nos consuela de nuestras dudas y angustias respecto de lo que somos o son los otros; necesitamos aceptar la parcialidad de esas imágenes frente a las manifestaciones particulares que van más allá del conjunto de características que aprehendemos y que declaramos como propias o ajenas. De otra manera seguiremos siendo incapaces de escuchar aquello que verdaderamente importa para la restitución del otro en su radical diferencia y en su particular variedad como manifestación de la subjetividad humana.

Pensar la identidad como una impostura nos lleva a preguntarnos si la diversidad aparece, no en el fortalecimiento de las distintas imágenes identitarias, sino en la posibilidad de que sean trascendidas. Aunque su ilusión nos permite actuar sin la angustia de la incompletud, su concreción dificulta la observación de los complejos procesos identificatorios y nos hace olvidarnos de su finitud y de la posibilidad de su transformación. Así como en la clínica psicoanalítica, es necesario, en un primer momento, dar lugar a un extrañamiento respecto de la propia identidad y lo que uno considera propio, pues es ahí donde se sostiene el síntoma, la discusión respecto de la diversidad y la otredad pudiera beneficiarse de un distanciamiento con respecto a la identidad. De esta manera quizá sea posible estar al tanto de los momentos en que, frente a lo familiar y lo extraño que aparece en nuestras sociedades en el decurso de nuestras vidas en común, más que reconocer una identidad, es necesario tener la capacidad de conocer algo nuevo. Podríamos pensar que la justicia social, en el tema de la diversidad cultural y la otredad, depende de las condiciones de posibilidad que tiene una sociedad para incluir lugares nuevos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. (1982). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARDITTI, B. (2000). “El reverso de la diferencia”. *Cinta de Moebio*, 7: 36-42.
- (2010). *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. México: Gedisa.
- BAUDRILLARD, J. (2005). *Cultura y simulacro*. México: Kairós.
- (2009). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- CORREA, E. (2010). “La identidad y la identificación: Laclau y Zizek”. *Carta Psicoanalítica*, 15. Disponible en: <http://www.cartapsi.org/spip.php?article15> [consultado: 2012, nov. 10].
- DÍAZ-POLANCO, H. (2006). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. 5ª ed. México: Siglo XXI.
- y C. Sánchez. (2002). *México diverso. El debate por la autonomía*. México: Siglo XXI.
- DUFOUR, D. R. (2011). “Liberalismo, liberación de las pasiones, pulsiones, tráfico” [en línea]. *Diecisiete, Teoría Crítica, Psicoanálisis, Acontecimiento*, 2. Disponible en: <http://www.diecisiete.mx/index.php/diecisiete/article/view/15/14> [consultado: 2012, feb. 9].
- EVANS, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2010). “Identidad” [en línea]. Biblioteca de la Casa del Corregidor. Disponible en: [http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/\\_biblio\\_Fornet-Betancourt.php](http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Fornet-Betancourt.php) [consultado: 2012, mayo 14].
- FREUD, S. (1992). *La interpretación de los sueños*. En: *Obras completas*. Tomos IV y V. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992). *Manuscrito K. Las neurosis de defensa (Un cuento de navidad)*. En: *Obras completas*. Tomo I. Buenos Aires: Amorrortu. 260-268.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LACAN, J. (1953). “Lo simbólico, lo imaginario, lo real” [en línea]. Conferencia pronunciada en julio de 1953 en ocasión de la fundación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Disponible en: <http://edipica.com.ar/archivos/jorge/psicoanalisis/lacan3.pdf> [consultado: 2012, dic. 4].
- (1981). *El seminario de Jacques Lacan 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

- OLIVE, L. (1994). "Identidad colectiva". En: L. Olive y F. Salmerón (eds.). *La identidad personal y colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2004). *Interculturalismo y justicia social: Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- TAYLOR, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- VILLORO, L. (1994). "Sobre la identidad de los pueblos". En: L. Olive y F. Salmerón (eds.). *La identidad personal y colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.