

# Entre centramiento y descentramiento. El deseo como *des(eo)centrado*



**CÓMO CITAR:** Gómez Palacio, Germán David. "Entre centramiento y descentramiento. El deseo como *des(eo)centrado*". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 179-192, doi: 10.15446/djf.n22.112846.

\*e-mail: german.gomez@campusucc.edu.co

© Obra plástica: Beatriz González

GERMÁN DAVID GÓMEZ PALACIO\*

Universidad Cooperativa de Colombia, Medellín, Colombia

**Entre centramiento y descentramiento. El deseo como *des(eo)centrado***

La epistemología que delimita el conocimiento justificado como verdad hace parte de los discursos que fortalecen la idea de lo humano como centro. En esta perspectiva todo gira en torno a lo instituido, normalizado, así como universalizado. No obstante, ese desenlace que bien expone Descartes como producto de la experiencia del yo, de la naturaleza y de la historia encuentra otro sentido a partir del sujeto lacaniano, el cual dimensionamos como un sujeto que se determina a partir de un *des(eo)centrado*, esto es, por el deseo que no apunta a la homogenización o alienación, sino a la experiencia de un vacío establecido en la relación con la falta.

**Palabras clave:** centramiento, descentramiento, humano, deseo, resignificación.

**Between Centering and Decentering. Desire as *De(sire)centered***

The epistemology that delimits knowledge justified as truth makes part of the discourses that strengthen the idea of the human as center. In this perspective, everything revolves around the instituted, normalized, as well as universalized. However, such outcome, that well explains Descartes as a product of the experience of the self, nature, and history, finds another meaning from the Lacanian subject: that of the subject as determined from a *de(sire)centered*, that is, by the desire that does not point to homogenization or alienation, but to the experience of a void established in the relationship with the lack.

**Keywords:** centering, decentering, human, desire, resignification.

**Entre centrage et décentrement. Désir comme *dé(sir)centré***

L'épistémologie qui délimite la connaissance justifiée comme vérité fait partie des discours qui renforcent l'idée de l'humain comme centre. De ce point de vue, tout tourne autour de ce qui est institué, normalisé et universalisé. Or ce dénouement, bien présenté par Descartes comme le produit de l'expérience de soi, de la nature et de l'histoire, trouve un autre sens au sujet lacanien, que nous estimons comme sujet déterminé à partir d'un *dé(sir)centré*, c'est-à-dire, d'un désir qui ne s'achemine pas vers l'homogénéisation ou l'aliénation, mais vers l'expérience d'un vide établi dans le rapport au manque.

**Mots-clés :** centrage, décentrement, humain, désir, resignification.



## INTRODUCCIÓN

Lo que es conocido como naturaleza abarca no solo el mundo material, sino que lo trasciende y refiere a la humanidad. De esa manera, conocer es de lo material y de lo humano, de lo que están hechas las cosas y del hombre en toda su dimensión. Pero esos dos acontecimientos que configuran una secuencia de saber sobre el mundo y sobre el hombre han instituido una forma de pensamiento, de ser, de actuar en el mundo que sostiene una idea de verdad que nos acompaña hasta nuestros días. De esos acontecimientos podemos extraer los elementos que permiten figurar un *centro* al que naturalmente nos debemos, al que se tiende por voluntad propia y hace responder a ideas preconcebidas que niegan toda intención de ser cuestionadas.

Una de esas ideas fundantes es la de que el hombre hace parte de ese centro, lo que constituye un movimiento identificatorio que conlleva a asumir no solamente una existencia proscrita, sino que de esa manera el hombre logra sentirse centro, amo de lo que le rodea. No obstante, a pesar del fundamento que hallamos en la filosofía y que refuerza esa naturaleza epistémica, no escasean en el psicoanálisis argumentos que permitan concebir la idea del descentramiento como posibilidad; ello da lugar a la resignificación, a la realidad del sujeto *des(eo)centrado* como referente, lo que implica la presencia de una falla estructural que pone en juego cualquier nivel de certitud, de referente, de eje central en la dinámica que concierne a lo humano.

Para llevar a cabo esta propuesta que permite pensar e interrogar el lugar y la función de lo dado, de lo que es instituido como verdad, de la pretensión de universalización de los goces, optamos por tomar ideas de Lacan, especialmente en su experiencia de excomuniación, donde encontramos un referente de descentramiento, de resignificación, de lo Real del deseo.

El recorrido que hacemos en este artículo, habiendo partido de la necesidad de pensar lo que nos convoca: pensar sobre “*el riesgo de lo humano*”, comienza en esa realidad centrada que trastoca el orden de las ideas cuando estas tratan de dar coherencia a un interés. Este último osa defraudar lo que ata todo pensamiento libertario y procura sustentar una dimensión subjetiva, la cual reconoce el *descentramiento* que encierra la magnitud del *no todo*.

## EL HOMBRE AL CENTRO Y COMO CENTRO

Pensar la tendencia natural del *hombre al centro* y su consecuente *hombre como centro* implica referirse a una realidad que por incuestionable no se excluye de ser comprendida como riesgo de lo humano. En este sentido, algunas perspectivas teóricas se han pronunciado. El psicoanálisis, por ejemplo, se articula a algunos referentes filosóficos a partir de la idea según la cual es necesario cuestionar el hecho de que todo apunte a lo que ha sido establecido como valores ilustrados de racionalidad, de plena verdad, considerados indispensables; así mismo, cuestiona el supuesto de que allí en esa dimensión de racionalidad y verdad preestablecidas se encuentra la fuente que suple la necesidad humana, donde se emplaza la justificación de que todo está al servicio de la validación del *ser originario*, del *Urseiende* como naturaleza. Al respecto, como una posición crítica, Freud, Nietzsche, Marx y Darwin constituyeron lo que Ricoeur denominó “escuela de la sospecha”, mediante la cual lo que se nombra como *naturalización* representa el significant que hace consistir la idea de la necesidad de asumir lo instituido resignando la constitución de otras figuras de mundo que pueden llegar a configurar el conjunto de posibilidades.

Esa experiencia arraigada a la tendencia *del hombre al centro* ha calado en lo más íntimo. Teniendo en cuenta a Freud, se encuentra que cuando habla del narcisismo no refiere su definición solo a la libido como lo que reclama su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre y que lo impulsa a seguir viviendo, a hacer lo que le corresponde, a valerse como ser superior, diferenciado ante las otras especies<sup>1</sup>, sino que a esa consideración de narcisismo antepone el carácter perverso que puede tener tal centramiento libidinal. Esta sería, en términos freudianos, la forma en la que el cuerpo se experimenta a la manera de un objeto sexual y mediante lo cual se alcanza la satisfacción plena que ofrece la noción del cuerpo como centro.

## EXCOMUNIÓN Y DESCENTRAMIENTO

La referencia que hace Gorki cuando dice: “¡El hombre! ¡Qué palabra tan maravillosa! ¡Qué orgullo encierra esa palabra!”<sup>2</sup> alude al interés más profundo por lo humano. Es la presentación de un *logos* que hizo a esa idea del hombre un *centro*, de lo que se desprende la herencia de una humanización apasionada, que Soler entiende como “producto de un proceso de socialización o de aculturización reducido a la movilización de juicios de valor”<sup>3</sup>. Si nos atenemos a esa perspectiva de lo humano, podemos pensar que los procesos de humanización se producen a partir de un escaso grupo de ideas que constituyeron el sesgo para reducir sociedades a determinadas culturas, incluso a

1. Sigmund Freud, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914-1916), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 71.
2. Máximo Gorki, *Los bajos fondos* (Madrid: Esceliecer, 1968), 77.
3. Colette Soler, *¿Humanización?* (Medellín: Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano de la IF-EPFCL, 2019), 12.

dogmas. Por ello, el soporte de lo que entendemos por humanidad se defiende en el terreno de las particularidades, a lo que acota Soler: “Estaba muy claro, en las épocas en las que se hablaba, aun, de bárbaros o de salvajes, excluyéndoles así de la humanidad civilizada; [la concepción de lo humano] se identificaba con las particularidades de una cultura y específicamente de una religión”<sup>4</sup>. Siendo así, sería natural hallar en la definición de lo humano un sesgo que no ilumina soluciones a la necesidad del presente, sino que perfila el riesgo de la continuidad de esa naturaleza, es decir, de la permanencia del centro que previamente delimitado nos incita a pensar ideológicamente.

Lacan, para referirse al discurso de lo humano, plantea un neologismo: “la humanitariería [*humanitairerie*]”<sup>5</sup>, que designa el enmascaramiento de un interés. Transmite la idea de que el concebir que lo primero es lo humano conlleva un riesgo porque se elige esa condición predeterminada para el resto del mundo. Lo que Lacan define como *la humanitariería*, Soler lo interpreta afirmando que es un significante que constituye el eje de la universalización, pero no por ello deja de estar en conflicto con las exigencias de algunos hombres<sup>6</sup> que por justificables circunstancias advierten la posibilidad del descentramiento. Un hecho es resaltable en este sentido: por estar incrustados en una suerte de deseo universal, el sujeto no es incluido, su exigencia va más allá. El reconocimiento de la singularidad se articula a la idea que tenía Lacan y que deshace la *humanitariería*, a saber, que el goce se resiste a ese interés universal, lo que bien podemos entender como una objeción.

Bajo esta perspectiva, nos arriesgamos a decir que hace falta valor para des-centrarse; es necesaria, como dirían los sociólogos, una conciencia objetora, ir a contracorriente, es decir que hace falta coraje para no estar siempre dispuestos a responder a los intereses creados. En el primer capítulo del Seminario 11 (La excomunión), Lacan hace saber los vericuetos de un descentramiento y más que anécdota hay en ello una marca. Ser expulsado de la IPA no fue ni mucho menos un suceso cualquiera para Lacan; fue la inauguración de una exclusión que él mismo consume en la medida en que constituye una nueva mirada sobre su trabajo. Lo que vino después fue el acto sostenido de estar fuera, mediante lo cual su defensa no sería diferente a la de hacerse valer a partir de sus ideas. No obstante, la impresión de Lacan es que siempre estuvo fuera, aunque haya intuido estar dentro; esa referencia nos llega de su relato: “El lugar desde donde vuelvo a abordar este problema ha cambiado; ya no es un lugar que está del todo dentro, y no se sabe si se está fuera”<sup>7</sup>. En esas palabras hay evidencia del riesgo de querer ser cobijado por la fuerza cohesiva que imprime el centro. La IPA era la representación del centro que demarcaba los márgenes sobre los cuales debía ser pensado el psicoanálisis; el riesgo era seguir allí, la opción migrar, poder estar fuera,

4. *Ibíd.*

5. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 560.

6. Colette Soler, *¿Qué es lo que hace lazo?* (Medellín: Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2019), 15.

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1989), 11.

tomar distancia, no escatimar esfuerzos en granjearse otras perspectivas sobre las cuales poder ser proyectado.

Esa historia tiene sus aristas, por ejemplo: Lacan en un artículo define un criterio de lo que es el psicoanálisis, traza los caminos de lo que sería “el tratamiento dispensado por un psicoanalista”<sup>8</sup>. Por un proceso riguroso y poco habitual, ese artículo es censurado, proscrito, y la enseñanza que allí se plantea en lo atinente a la habilitación de un psicoanalista es nula. Acto seguido, Lacan está fuera de lo que ha constituido lo más profundo de su interés, aunque más próximo a su deseo, más dentro y no articulado a la IPA.

La excomunión y el descentramiento de Lacan hace viable pensar en el cuestionamiento que sobreviene a la sensación de una experiencia de exclusión, de representarse desprovisto ante el otro, vacío de un supuesto saber, debiendo comparecer ante el juicio que arrasa cualquier posibilidad de reivindicación. Ello es, quizá, la condición más fecunda de lo que nos hace centro y tender a él, es decir, el sentirse que no siendo parte del centro se llega a ser nadie. Por ello, no es común correr el riesgo que corre Lacan, el des-centrarse, y se prefiere el otro riesgo de lo humano, el de querer seguir sintiéndose siempre preocupado.

Es un descentramiento que es también desalienación, lo que implica correr el riesgo de la determinación por el deseo que particulariza el goce e interroga la *humanitariería*. Lacan lo experimentó a partir del hecho de estar fuera, un suceso que tuvo alcances insospechados en la medida en que la proscripción de su enseñanza se extiende no solo a sus ideas sino a sí mismo. Ante esta circunstancia, dice: “Y esto aún no es suficiente [la proscripción]. Está especificado que esta afiliación solo será aceptada si se dan garantías de que mi enseñanza nunca podrá, por intermedio de esta sociedad, entrar de nuevo en actividad para la formación de analistas”<sup>9</sup>. El rechazo a su trabajo fue absoluto, recae sobre su idea del psicoanálisis, pero también sobre el veto que se cierne sobre él, esto es que no puede ser en ese centro (IPA) con sus ideas sino en condición de alienado.

No obstante, siendo Lacan quien era, asume las consecuencias de esa anulación y se sostiene en lo que fue su convicción. Conocía, además, que su caso de excomunión hallaba soporte en otros. En el Seminario 11 refiere otro descentramiento, el que implicó la *excomunión mayor*, la de Spinoza, que le significó la aplicación del *chammata*<sup>10</sup>; esta muestra cómo a causa de una expulsión se anula la posibilidad de regreso. La historia nos dice que, por sus opiniones y errada conducta, Spinoza es excomulgado y expulsado del pueblo de Israel. Es un pasaje que tiene en cuenta Lacan y encierra, mediante la identificación al filósofo, el reconocimiento de una pérdida que experimentan quienes, excomulgados, son apartados del centro, de un grupo, de una institución,

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, 12.

de una ideología. Descentrarse sería una posibilidad que hace eco, porque el hombre descentrado no está solo, hace lazo a partir de la experiencia concreta que indica que la determinación subjetiva no se unifica bajo el orden universal de lo homogéneo. Para Spinoza, la excomunión precipita su paso de comerciante a filósofo; para Lacan, la perspectiva del psicoanálisis, si bien lo integra al pensamiento de Freud, aparta su presencia del centro que constituiría el conjunto representativo de ideas posfreudianas.

Al no tratarse de alienación en Lacan como producto de su excomunión, hay un desenlace que le permite asumir el riesgo en la medida en que no se produce su anclaje al centro. Las experiencias de excomunión de Lacan y Spinoza son referencia no solo de la magnitud de la exclusión, sino que estructuran el sentido de lo que es la resignificación de sus mundos. Es en ese sentido que se asume el des-centramiento, antítesis del centro como riesgo de lo humano, mediante lo cual se anticipa, como afirma Soler en un sentido más extensivo, “una experiencia mayor en nuestras sociedades para el futuro”<sup>11</sup>.

### EL CENTRO RESIGNIFICADO

Cuando Jacques Lacan refiere a su excomunión, permite explorar un fenómeno que venimos proponiendo como des-centramiento, lo que en perspectiva es el curso de una disolución. La excomunión para Lacan fue lo que se puede representar, a la manera filosófica, como una confrontación con la naturaleza. Con Descartes<sup>12</sup> bien se puede entrever el centramiento del hombre como producto de su singular encuentro con la experiencia del yo mediado por la historia y la naturaleza. Tal sentencia se produce a partir del reconocimiento de la razón como lo que instituye un sentido; sin embargo, a esa inscripción natural de lo establecido la resignificación se ofrece como apertura al encuentro de lo que siendo obvio es ignorado.

Resignificación implica variar el sentido de las cosas, dar una vuelta a la primera implicación del sentido de una experiencia para hallar otra forma de encarar lo real. Y es de esa manera como partiríamos de la idea que permite comprender cómo el alienado se emparenta con la vivencia de un desvalido, que, valga aclarar, ostenta esa condición, pero no porque carezca de amparo o protección, sino por la insuficiencia de los recursos que le impiden reconocer el hecho de estar siendo alienado.

El desvalimiento producto de la alienación refiere a la real incapacidad de reconocer que en un supuesto mundo *libre* todo es mediado por razones instituidas, las cuales son, a la vez, expresiones simbólicas de las *mercancías* que promueven el intercambio en el que nos reconocemos<sup>13</sup>. En el desvalimiento se es parte de un intercambio y ante ello emergen formas de asumirse como víctima, con vergüenza

11. Soler, *¿Qué es lo que hace lazo?*, 12.

12. René Descartes, *Obras completas* (Madrid: Editorial Gredos, 2011).

13. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (Ciudad de México: Editorial Planeta, 1993).

o indignación. Es a partir de esta última forma (indignación) que Lacan afirma: “*me estaban negociando*”<sup>14</sup>. Esa circunstancia ocurría sin que él lo supiera cuando hizo parte de la IPA. Esa afirmación es contundente, *indigna*, pero ante todo abre el espectro que permite una pregunta entre tantas: ¿y no se es acaso negociado en el centro?

Que el centro sea el supuesto eje de lo humano es un supuesto que en realidad atrae de manera indefectible. Implica que por naturaleza las cosas se articulan, se negocian para dar forma a ese centro, para mantenerlo como equilibrio. La proposición “*me estaban negociando*” tiene para Lacan lo que es propio del centro, es decir, la capacidad de absorción natural que ya mencionamos con Descartes, la dimensión constitutiva y desvirtuada que compone la historia y la naturaleza.

La negociación a la que alude Lacan se efectúa porque su enseñanza era perturbadora, pues delineaba un retorno específicamente lacaniano a Freud que distaba de los intereses de la institución y no estaba a favor de la habilitación internacional de la IPA. En lo sucesivo, en los catálogos de los llamados posfreudianos encontramos a Lacan fuera de cualquier grupo representativo: el británico, neoyorquino o el llamado neopsicoanálisis, ubicándose en lo que ha sido reconocido como otras escuelas de inspiración psicoanalítica (junto a Jung, Rank, Biswanger, Buber, von Weizsäcker<sup>15</sup>, etc.). Probablemente era en el trasfondo de esta posterior disposición categorial donde Lacan anticiparía parte de lo cómico de su excomuniación, es decir, que ya vislumbraba un futuro de ese psicoanálisis en el que jamás tendría lugar, por lo que su descentramiento no era un precipitado sino un desenlace. No obstante, en la perspectiva de la negociación que es propia de lo que es el centro, Lacan halla un hecho contundente, a saber, que esto no es algo insólito, que nada impide que uno sea negociado, por lo que al respecto plantea:

Cada quien, en cualquier instante, y en todos los niveles es negociable ya que cualquier aprehensión un tanto seria de la estructura social nos revela el intercambio. El intercambio en cuestión es intercambio de individuos, es decir, de soportes sociales que son, además, lo que se llama sujetos, con todo lo que ello entraña de derechos sagrados a la autonomía, según dicen.<sup>16</sup>

El hecho de que estar en el centro es ser negociado responde a una naturaleza y eso no es solamente un hallazgo de Lacan, lo es también de la filosofía: hay disposición natural que atrae a ese centro en el que se hace, por una u otra razón, lo necesario para estar en equilibrio. Hablamos páginas atrás de la Naturaleza como centramiento a la que se dispuso Descartes; también Husserl<sup>17</sup> hizo referencia a ese objeto, no a partir de la experiencia histórica y natural del yo, sino de la experiencia de la *preservación de sí mismo* como empecinamiento que hace consistir el centro. De allí, este filósofo hace

14. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 12.

15. Joaquim Poch, *Psicología dinámica* (Barcelona: Herder, 1989), 89.

16. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 13.

17. Michael Theunissen, *El Otro, Estudios sobre la ontología social contemporánea* (Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2013).

derivar un problema necesario a ser tratado, esto es que en esa posición reduccionista de necesidad de consistencia hay en efecto la experiencia de un *sí mismo* que pierde la ilusión de lo que bien puede llegar a exceder el centro.

En esa perspectiva podemos afirmar que es por el peso de la naturaleza de lo que se entiende por centro que la resignificación como descentramiento toma la forma de una *causa* dispuesta a combatir, representa el riesgo de lo humano. Para ilustrar un poco más la magnitud del centro como naturaleza, se tendría una explicación incluso desde la *física*: la idea sustraída de la teoría de las fuerzas de las que habló Newton mediante las cuales permite inferir la dinámica del centramiento-descentramiento; bien conocido es que la fuerza centrípeta va a actuar siempre hacia el centro de la trayectoria, es una fuerza neta, fáctica, dirigida al centro. De manera diferente, la fuerza centrífuga evade ese centro, su calificativo reconocido en la física es que *huye del centro*, es fuerza sin inercia, no cumple con las leyes del movimiento que plantea el físico; es una fuerza ficticia que trata de escapar del centro, que va en contravía de lo que circunscribe la fuerza real que configura la naturaleza del centro inercial. Tenemos, entonces, que el movimiento de fuerzas advierte una tendencia natural, central, y, del lado del descentramiento, hay una fuerza que insiste en estar fuera de esa *ratio*. En tal dimensión, tenemos que el descentramiento es inmanente de la escena eje, parte de un acto fundante, es dar otro sentido a lo que se ha tenido por referente, es la resignificación de la fuerza que empuja a reducirse a una verdad (central).

### LA VERDAD COMO RESIGNIFICACIÓN

Decía Lacan: “pero si la verdad del sujeto, aun cuando se halla en la posición del amo, no está en él mismo sino, como lo demuestra el análisis, en un objeto por naturaleza velado, hacer surgir este objeto es propiamente el elemento de lo cómico puro”<sup>18</sup>. Esto es que la verdad no es puramente referida al centro del que aquí tratamos, de esa naturaleza, sino que existe una verdad que reside en el inconsciente y, por tanto, es la verdad que apunta a la del sujeto, ya no en posición de amo. Hay un encuentro con el desvelamiento del objeto de la verdad que para Lacan se revela a partir del hecho de estar siendo negociado<sup>19</sup>, a propósito de su experiencia en la IPA; lo cómico es que Lacan no es quien negocia, sino que él es negociado.

Ahora, ser puesto en el lugar de un objeto negociable revela la condición de una verdad para todo ser humano inserto en un contexto social que conlleva un carácter político, eso es la naturaleza del centro; valga aclarar que todos somos negociados, que somos parte de un intercambio. Frente a esto, decía Lacan, al referirse no solo a la

18. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 13.

19. *Ibíd.*

política sino también al ciudadano: “[...] consiste la política en negociar, y en su caso al por mayor, por paquetes, a los mismos sujetos, llamados ciudadanos, por cientos de miles”<sup>20</sup>. Sin embargo, por el hecho de reconocer esa verdad predeterminada no se obliga a desconocer su riesgo como parte de lo humano. Con Lacan, a partir de esa descripción, que es un hallazgo, podemos constatar que desvelando la verdad que encubre el “objeto natural”, que tiene por función determinar el destino humano, se encuentra un más allá de la comedia que entraña el reconocimiento del estar siendo negociados.

La verdad, si está toda ella en el lugar de esa rotunda determinación, si está en esa posición que en efecto la hace supuestamente absoluta, natural, ofreciendo *garantía* de lo que entendemos por realidad, es evidencia de que el centro, las coordenadas que orientan su constitución, constituyen una seguridad aparente, pero en efecto riesgosa. No solo porque esa realidad manifiesta es producto de una alienación, sino porque allí se evidencia la imposibilidad del hombre descentrado, el efecto del peso de esa ferocidad con la que atrae el centro, de la acción inobjetable de la naturaleza establecida que pone en riesgo lo humano. La metáfora que hace Hobbes del *homo homini lupus* (el hombre lobo para el hombre) puede articularse en este sentido a partir de la ferocidad con la que se defiende el centro como referente que desgarrar cualquier posibilidad que ose trascender lo establecido.

Sin embargo, si la verdad no está toda ella del lado de la posición del amo, de un todo saber, de un todo control, sino que la disposición es a la emergencia del objeto por naturaleza velado como indica Lacan, la verdad se resignifica; claro está, no bajo la promesa de un hallazgo que refiera a una verdad absoluta, pues el objeto lacaniano no es el de la epistemología. Es decir que la operación de ese objeto no se produce por la vía de la evidencia que sostiene el centro que prioriza la consistencia de lo humano, sino por la injerencia del significante; mediante ello hacemos producir el sentido de verdad como resignificación que contrae la figura de un mundo consistente, epistémico, centrado, por uno constituido a partir de una cadena que, más que un sentido colectivizante, remite a la falta que es punto de fuga de ese mundo central que nos representa. Visto así, la verdad como resignificación ejerce una cierta experiencia de la frustración que agujerea el centro, en la medida en que resignificar implica, además, un movimiento de lo dado para que sea de otra manera. Por tanto, podemos argumentar que la frustración, por ejemplo, no es solamente reducirse a la noción de un rotundo fracaso, sino que es también fundamento de un porvenir que entraña el sentido de una aventura que traspasa el límite establecido.



20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 43.

## EL PORVENIR DE LA FRUSTRACIÓN COMO EFECTO DEL DESCENTRAMIENTO

En la frustración reside el reconocimiento de una verdad que no puede ser toda dicha, que no uniforma ni universaliza, lo cual hace posible la elaboración de un sentido que se aleja de cualquier radicalismo, sea doctrina, ideología o ciencia. La naturaleza del centro insiste en la no frustración, en el establecimiento de una secuencia sostenida de una función obturante. Si para la filosofía y otros discursos el centro refiere a una naturaleza referida a la dialéctica de la razón que implica una verdad, para el psicoanálisis lacaniano el acceso a lo Simbólico como expresión del centro se origina a partir de una inadecuación objetal cuya representación es la de una no certeza que desdibuja la noción de la configuración del Uno.

Lacan en el Seminario 4 aborda la frustración como dialéctica<sup>21</sup> y la sitúa en el centro del psicoanálisis para explicar el encuentro del sujeto con los objetos, que, huelga decir, no es un encuentro producido a partir de una articulación determinada, sino desde la perspectiva del “no hay armonía preestablecida entre objeto y tendencia, por lo que esa articulación se presentaría por sus condiciones propias”<sup>22</sup>. La referencia de Lacan a los encuentros se da a partir de un acontecimiento que no generaliza, sino que es producto de una frustración propia del reencuentro (*Wiederfindung*). De esa manera, se comprende cómo los significantes de verdad, certeza, garantía, se hacen endebles al momento de ofrecer una lógica a la forma del centro; es más, la frustración que causa su imposibilidad perfora esa ilusión.

Es así como la fisura es de todo centro, el agujero es de lo consistente, lo que es explicable por la imposibilidad de la proporción (sexual) humana que hace viable una manera de asumir el rebasamiento del centro como porvenir desde una perspectiva de la frustración; esto debido a que en esa dimensión se vislumbra el hecho de que no hay del Uno, no hay un todo-centro. En este sentido diríamos, por tanto, que lo que amenaza lo humano, ese interés por el centramiento que lo obliga a su alienación, que lo refiere a universalismos, que lo define a partir de un ser de la serie que constituye el sistema prefigurado, encuentra su límite en la perspectiva abierta a un porvenir repleto de lugares que perfilan el centro no como único destino sino como un referente más. Esos otros lugares que se salen del margen del centro no colectivizan; no obstante, es necesario tener en cuenta que la fuerza de la ilusión, el interés por el porvenir, la promesa de una posibilidad, no excluye de golpe el peso histórico de lo que se ha entendido por frustración ya sea en lo individual o en lo colectivo. Es decir, en su afinidad con lo que entendemos como sentimiento derivado de un deseo no cumplido, por lo que podemos inferir que la frustración como el porvenir que aquí presentamos constituye un reto.

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 61.

22. *Ibíd.*, 62.

En la introducción a los diálogos de Platón se observa de qué manera la dialéctica no es de la frustración como porvenir sino de la promesa de una sensatez que hace lazo y que sitúa, así como satisface a partir de un pensamiento objetivo y razonable marcado por la fuerza que establece, lo que es dicho: “[...] lo pensado acaba objetivándose en la lógica de lo dicho. No queda ya sino el uniforme discurso de lo dicho, lo que, al fin, ha alcanzado, después de vacilaciones y enfrentamientos, la aparente firmeza de la letra”<sup>23</sup>. En efecto, bajo esta premisa epistémica, la frustración no constituye ninguna dialéctica del porvenir sino del fracaso. La relación de la epistemología filosófica se posa en la confianza que brinda la secuencia coherente no solo del pensamiento, sino del nivel de reconocimiento del sujeto en el dicho (no en su decir) que es la base de su centramiento, también de su estabilidad emocional, asegurándose un lugar permanente en el discurso.

Uno de los objetivos de la filosofía es mantener ese nivel de coherencia que permite rectificarse como ser a partir del pensamiento, lo que es garantía que interpela la duda y matiza la frustración que produce el no saberse dueño de sí mismo. Esa premisa filosófica se acompaña con lo que manifestamos del centro como naturaleza humana y en lo que explícitamente nombramos como un riesgo de lo humano porque, y es necesario insistir en esa posición, se tiende a desvirtuar lo trascendente de la resignificación evitando hacer frente a lo que frustra, a lo que hace fracasar ese nivel supremo de control. Pero esta dinámica no puede ser asumida bajo el convencimiento de que en esta circunstancia de la frustración el reto es superarla, lo que sería el riesgo de la tendencia a un centro que trataría de reivindicar la idea de que todo es posible. La frustración no es objeto que hace lazo, es decir que no se habla de tal o cual sociedad de los frustrados tratando así de trabajar, de hacer para la superación. De lo que se trata en este caso es de un encuentro subjetivo: la frustración es un encuentro, como decía Lacan, supeditado a condiciones propias<sup>24</sup> que en efecto particularizan cada experiencia.

En este punto aparece un aspecto importante para entender cómo la frustración puede ser un porvenir, y es en la medida en que se interroga el deseo no compatible con la objetividad de la palabra, con el dicho, sino con el deseo por la vía de las significaciones, que no hacen como tal un deseo formulable, sino constatado por la demanda. Entonces, en esto que posibilita la frustración como porvenir un menos resulta siendo más; al no haber un encuentro que colme porque el deseo no se colma sino que es insatisfecho, ese movimiento produce en el sujeto un descentramiento que puede llevarlo a otros lugares, a tomar posiciones que sobrepasen los márgenes de lo que hasta ahora ha asumido verdadero.

23. Emilio Lledó, “Introducción”, en *Platón, Diálogos I* (Madrid: Editorial Gredos, 1985), 18.

24. Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto*, 61.

## EL LUGAR DEL HOMBRE DES(EO)CENTRADO

Es preciso recordar que el deseo no es un lugar determinado por alguna noción que aluda a una naturaleza emocional, es decir que no está en el orden de las necesidades. El deseo refiere a un vacío que constituye al sujeto en calidad de deseante y está ubicado fuera de toda posibilidad de responder a un centro, a un determinante emocional que nombra alguna unidad afectiva como, por ejemplo, el llanto, la alegría, el asco o la envidia. El deseo, para Lacan, es la relación que se establece con la falta. Esa impropiedad a la que corresponde el vacío que instituye la falta, si bien hace parte del sujeto, lo reduce a la extrañeza en su propio deseo, por lo que podemos afirmar que no hay centro del deseo o deseo centrado.

El sujeto es excluido de esa supuesta propiedad (expropiado) que figura todo centro; se es descentrado del deseo, pero, valga la pena aclarar, no sin la determinación del Otro que es donde hallamos el lugar (centro) que en efecto permite concebir al sujeto como habitado por un *des(eo)centrado*, un deseo Otro no referido a condiciones establecidas. La afirmación de Lacan de que el deseo es el deseo del Otro instituye la dialéctica de la falta en la que se experimenta inconscientemente el deseo de ser deseado, así como la incompletud más constitutiva. La falta de propiedad sobre sí mismo sustenta la negación implícita de la preexistencia de un centro, en tanto el llamado del Otro condiciona la posición del hombre ante el mundo.

La experiencia del deseo como deseo del Otro constituye un llamado que no excluye. Es ese *Otro-centro* indeterminado que rebasa la determinación de la naturaleza (centro), de donde se desprende una realidad difícil de asumir, como es la imposibilidad de autonomía, de autosuficiencia, de independencia. Decimos difícil de asumir porque tal imposibilidad implica un desdibujamiento de la certeza atribuida a lo que se hace como producto de la voluntad. Según Baudrillard<sup>25</sup>, es representación de la ilusión de voluntad, de la creencia, principio fundamental de la esperanza que busca mediante un propósito acceder al centro; por tanto, constituye una imposibilidad que hace sospechar la existencia de un sujeto despojado de su propio deseo sin poder dar con su centro como principio de una alienación original. Es por esto que podemos hablar de que no hay deseo centrado, propio, predeterminado a partir de la *realidad interactiva, relacional*, sino que hay deseo *des(eo)centrado* alojado en el seno del Otro, lo que evoca esa experiencia de vacío propia del desencuentro.

La referencia al Otro no es una cuestión que tenga que ver con la intersubjetividad sino con lo que la controierte<sup>26</sup>. Asumir la relación intersubjetiva como único referente conlleva el riesgo de dar consistencia al centro en la medida en que la determinación de todos resulta siendo también la propia. Sería caer en la inercia

25. Jean Baudrillard, *El crimen perfecto* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1995).

26. Jacques Lacan, "Proposición del 9 de octubre de 1967" (1967), *Ornicar?* 1 (2008): 11-31.

que hace factible la homologación del deseo no solo a partir de la representación imaginaria de cada quien, desde lo singular, sino también en un plano más general, ante la sociedad, en lo que masifica, en la idea de igualdad. A ello es a lo que refiere el termino *abarcativo* de la universalización de lo individual y de lo colectivo.

Lacan asume las dificultades de esa noción de intersubjetividad en la medida en que es concebida como lo que genera un marco de referencia, un centro de igualdades, cosa que probablemente ha sido así entendida. La referencia está del lado de una lucha, por lo que se diferencia en el marco de lo que se tiene por interacción y concierne al deseo. Una reseña directa cabe en este punto a la responsabilidad del sujeto deseante. Diría Lacan: hay una comprensión de la intersubjetividad a partir de asumirse en el destino, por lo que es la propia suerte<sup>27</sup> lo que indica que la insistencia no es sobre el acuerdo que me viene del otro, de su acepción o proscripción, sino sobre el reconocimiento de lo que “[...] se sitúa allí donde el sujeto no puede captar nada sino la subjetividad misma que constituye un Otro en absoluto”<sup>28</sup>. Esto es la referencia a un origen que no solo hace praxis en la experiencia analítica, sino que hace sopesar al sujeto la necesidad de decidirse ya sea por lo que lo centra-aliena o por lo que lo descentra-singulariza.

Dos polos son el punto de debate para el sujeto: lo que aliena-centra o lo que singulariza-descentra, y un límite radica en cada uno, el riesgo de la alienación que le hace desconocer su reducción a intereses creados. Ello le hace gravitar en una sociedad excesivamente humana aferrada a una tradición epistémica humanista sesgada por el interés ideológico que subyace su ética y que, como afirma Gumbrecht<sup>29</sup>, desconoce la posibilidad de admitir un límite al saber que permitiría una reconfiguración de la idea de lo humano e incluso de las ciencias sociales y humanísticas que lo estudian. El riesgo de la singularización está determinado por el límite que imprime lo real del deseo, la exclusión de sentido, la frustración que causa la verdad revelada del inconsciente. La elección debe ser, por tanto, una apuesta por lo que no ha sido determinado a partir de una respuesta que refiere a un centro; radica en la emergencia inédita e incalculada del deseo que, no por singular, supedita el riesgo de lo humano.

## BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, JEAN. *El crimen perfecto*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

DESCARTES, RENÉ. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

FREUD, SIGMUND. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914-1916). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

27. *Ibíd.*, 14-15.

28. Jacques Lacan, “El seminario sobre La carta robada”, en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 14.

29. Cfr. Hans Ulrich Gumbrecht, *Viviendo al borde del tiempo* (Ciudad de México: Editorial Universidad Iberoamericana, 2004).



GORKI, MÁXIMO. *Los bajos fondos*. Madrid: Esceliecer, 1968.

GUMBRECHT, HANS ULRICH. *Viviendo al borde del tiempo*. Ciudad de México: Editorial Universidad Iberoamericana, 2004.

LACAN, JACQUES. "Televisión" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1956-1957)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

LACAN, JACQUES. "El seminario sobre "La carta robada" (1956). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2008.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 1989.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

LACAN, JACQUES. "Proposición del 9 de octubre de 1967". En *Ornicar? 1* (2008): 11-31.

LLEDÓ, EMILIO. "Introducción". En *Platón Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

MARCUSE, HERBERT. *El hombre unidimensional*. Ciudad de México: Editorial Planeta, 1993.

POCH, JOAQUIM. *Psicología dinámica*. Barcelona: Herder, 1989.

SOLER, COLETTE. *¿Humanización?* Medellín: Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano, 2019.

SOLER, COLETTE. *¿Qué es lo que hace lazo?* Medellín: Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Medellín: 2019.

THEUNISSEN, MICHAEL. *El Otro, Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2013.