La ventriloquia trascendente

Ventriloquia trascendente es un título que debo a Lichtenberg. He aquí el texto de su aforismo: «Hay una manera de ventriloquia trascendente que consiste en hacer creer a la gente que algo dicho en la tierra proviene del cielo». Aparentemente, Lichtenberg no piensa en el maná que cayó sobre los hebreos en el desierto, signo de la misericordia divina, quizá prefiguración del don supremo, el del hijo, con quien comulgamos en torno a la mesa celestial representada por el altar. Porque él precisa que se trata de *algo dicho,* y la ventriloquia trascendente sería el mecanismo gracias al cual esta cosa dicha se reviste de un carácter sagrado. ¿Cuál es ese mecanismo?

A manera de respuesta, se piensa enseguida en la pregunta dogmática, si cabe la denominación, de san Agustín: «¿Cómo creer en alguien a quien nadie reza?» *Aut quomodo credent sine praedicante?* La ventriloquia trascendente también sería una operación del orden del *predicare,* del decir; y el ventrílocuo sería el predicador, en el caso, probablemente, san Ambrosio.

Pero no podemos quedarnos en tal punto. Porque ¿de dónde obtiene el predicador su creencia en esa cosa de la cual se presenta como ministro? Sentimos que aquí se trata –no en el orden de la palabra que ora o que hace creer, sino de aquélla en la que se cree– de un decir que no antecede simplemente a la predicación, sino que le da sustancia o referencia, y lo rige por completo. De donde, estas preguntas: ¿cuál es la función de este decir? ¿Cuáles son los títulos de su estancia celestial? ¿De dónde proviene la necesidad de creer en él, esta necesidad a la cual responde la predicación de los ventrílocuos? Intentaré articular las respuestas que la experiencia psicoanalítica nos permite adelantar a estas preguntas. ¿Por qué el cielo? ¿Por qué los ventrílocuos?

Para ello, recordaré la descripción que Freud hace de la primera identificación, que nada tiene de pasivo ni de femenino, sino que es típicamente masculina, con el padre. Descripción que me parece corresponder no solamente a las conclusiones más firmes de la experiencia, sino también traicionarse, a veces, en la observación directa. Lo haré con tanto mayor gusto cuanto este recuerdo me permitirá añadir un punto impor-

tante a lo escrito por mí en «Notes sur le père idéal» que forma parte de *Etudes sur l'Oedipe.*

Se trata, según Freud, de una identificación en la que se anuncia el Edipo, que lo precede un tanto, es decir esta precisión temporal que no me parece tener ningún otro sentido, que precede un tanto la apercepción del niño en cuanto a la relación entre el deseo maternal y el falo –un falo que yo denominaría hinchado en la paternidad, el que suscita los deseos castrantes y con el cual se compromete la rivalidad, lo que nos autoriza a hablar, con Lacan, de un falo simbólico: «El muchachito», escribe Freud «manifiesta un gran interés por su padre: quisiera devenir y ser lo que el padre es, reemplazarlo en todos los sentidos. Digámoslo tranquilamente: hace de su padre su ideal». Y bien, agregamos, igual de tranquilos, el muchachito ya lo es, porque el deseo, en el sentido de *Wunsch,* es un *fiat.* Y, por tanto, lo es anticipadamente a sí mismo, como que el padre ideal es la figura con la que, por otra parte, se abre la perspectiva del yo ideal como forma donde el yo, que es pobreza y torpeza, se promueve como perfección y plenitud. En síntesis: el padre ideal es el lugar donde se realiza o parece realizarse la coposibilidad de todos los atributos de la perfección. Diría que es el referente inconsciente del nombre de Dios como centro de la teología de la perfección.

Más aún: con la aparición del Edipo, como acabo de precisarla, deviene la figura a la cual se superpone la insuficiencia traumática de lo real, de lo real de la sexualidad precoz en el muchacho, sin hablar de su falta real en la muchacha. Figura depositaria, en suma, del falo como imagen erecta del pene, símbolo, y en este sentido: mitad, pero mitad para siempre perdida, tanto para un sexo como para el otro. Símbolo, sobre todo, en tanto impone un reconocimiento inscrito en el inconsciente y en tanto todo movimiento que se dirige a la alienación imaginaria en el padre ideal, parte de una interiorización del significante paterno que funda la instancia llamada del ideal del padre. Diría que en tanto que impone, o más exactamente, perpetúa un reconocimiento cuyo defecto provoca las desdichas del ser, ese símbolo es el nombre del padre por excelencia.

Porque, en fin, con la puesta en juego de ese símbolo, el sujeto no puede permanecer en la dicha de la nada que se oculta en la identificación narcisista con el padre ideal. Esta nada debe ser encajada como la condición misma del deseo. Encontramos aquí, es decir en el corazón mismo de la temática de la castración simbólica o inconsciente, esta otra temática que es la elección entre falo y objeto. Escoger el objeto: para esto sirve el nombre del padre, apenas halla el soporte de un padre real, sin el cual el sujeto permanece como rehén del goce del Otro, o más exactamente, del falo *narcificador,* es decir, investido como prenda de este gozo mismo.

De aquí puede desprenderse que el deseo, o mejor dicho: el querer, ser el falo, es el *Wunsch* que ocupa falsamente, diríase que de contrabando,

el lugar indecible del deseo, así como el *conatus* cuya interferencia obstaculiza su cumplimiento. Y por tanto, es tal el poder apasionante de la imagen fálica como prenda del gozo, que constituye el punto más común de la fijación libidinal. Advirtiendo las carencias de su padre, es decir, en resumen, los límites constitutivos de su misma realidad, el muchacho sólo tiene una prisa: recobrarle en una figura sustitutiva, heredera del padre ideal.

Aclaremos eso del recobrar. Es verdad que el muchacho resiente la distancia que lo separa de su padre ideal o de su sustituto como superponible a la otra, que lo separa de la muchacha. Es la definición misma del Edipo invertido, que no es un accidente, sino un rasgo estructural. Ello no impide que haya alguna medida común entre ambas distancias. La segunda, la que separa al muchacho de la muchacha, es sinónimo de la diferencia entre tener y no tener. En tanto, la distancia en relación al padre idealizado se sitúa en el registro del ser, lo cual hace que, sea cual fuere la investidura narcisística, la imagen fálica no se realiza, si se me permite la expresión, plenamente, es decir idealmente, sino con la condición de que se sustraiga a la vista –y recordaré una vez más el tabú que protege la desnudez del padre. Lo cual equivale a decir que en sí misma, la imagen fálica excede a todo lo que encierra el registro del tener. No se deja pensar más que a título de equis, o como enigma que se añade a todas las cualidades del personaje idealizado, como el enigma de por qué nos fascina, lo que se suele denominar su carisma. También la homosexualidad masculina, como vínculo social, nada tiene que ver con la práctica de la homosexualidad.

Abramos aquí un paréntesis para anotar que la mujer está protegida de esta pasión colectivizante. Y es significativo, en este sentido, que las pocas mujeres que contribuyeron al desarrollo de las iglesias cristianas en los comienzos del imperio romano occidental, cuya fama empalideció por el brillo de sus mentores, los autores de la patrística, hayan debido disimular su sexo, que sólo se descubrió a veces, tras su muerte. Ante Dios se volvían andróginos, un tercer sexo. Pero, por regla general, la renuncia a la realización de su ser en el registro del tener permite a la mujer ser ella misma el falo cuya pérdida se significa en el deseo del varón. Por esto, ella suele angustiarse más que él, que gusta afirmarse como deseable. Le corresponde responder al deseo que se le dirige, decisión radical y que pone en cuestión el fondo mismo de su relación con su madre: dar o no crédito a tal deseo. Advirtamos también que responder al deseo, no en el sentido de recibir el homenaje sino en el de reconocerlo, es también la función del analista. Por esto se puede decir que el oficio analítico es un oficio femenino, nunca desmentido por la cantidad de mujeres que lo ejercen ni por el talento que en él demuestran.

Volvamos ahora a la homosexualidad masculina como vínculo social. Lo que hemos dicho de ella nos permite, por fin, saber qué es lo que vuelve de esa equis que figura en el esquema freudiano de la psicología de masas. Yo diría que designa el lugar inarticulable del deseo o, más precisamente, que se articula en el inconsciente como castración o, para servirnos de la sigla lacaniana, como índice de una falta en sí misma in-indexable, objeto sin facticidad o ficción en la cual se motiva la falta misma.

Pero, si bien en esta causa nada podemos articular, en cambio podemos proyectarla como la causa por la que estamos dispuestos a sacrificarlo todo. Vinculando el valor del sacrificio no a su lugar, el templo, a menudo profanado, sino a la pureza de la intención, Cristo lo vació bruscamente de sustancia colectiva. Lo más revolucionario que introdujo fue el Pentecostés. Los rabinos lo entendieron perfectamente. La causa hecha para generar un deseo que da precio a la vida, se torna la causa por la cual se sacrificaría la vida misma. Puede ser la patria o la revolución, la democracia o los derechos del consumidor, pero siempre, allí donde hay algo sacrificial, hay algo religioso.

Así la causa, quiero decir: la causa ideológica, se convierte en el punto donde se focaliza la falta como bien común. Bajo esta forma, hace de ley para todos. Sustrae a cada quien del conflicto que surgiría si la ley se presentase como la expresión de la voluntad del otro semejante. La ley positiva es, en efecto, profundamente cuestionable. Lo que una voluntad impone, otra voluntad puede revocarlo. ¿Hay que remitirse, pues, a una voluntad tercera? Esto resulta tanto menos evitable cuanto que esta voluntad tercera sella el desconocimiento de la división subjetiva, en la cual, por su parte, se origina.

Sade no se contentó con reivindicar su derecho al gozo, sino que de él hizo una ley. De pronto, lo enunció en una máxima donde tal derecho se significa como derecho del Otro, en tanto que sujeto de la enunciación, más allá del yo que lo designa en la máxima. De ello se deduce que la heteronomía de la ley moral no tiene otro principio –como afirma Lacan– que la división del sujeto. Como tal división se escamotea, hay que remitir el poder de la enunciación de la ley a una voluntad trascendente. En ella encontramos, de cierta manera, en la cosa que se dice caída del cielo, un equivalente, a escala colectiva, de lo que tiene lugar en el sujeto que recibe órdenes del superyó, con tanta mayor virulencia cuanto desordenado es su deseo.

La ventriloquia trascendente es el mecanismo de desplazamiento creador de lo sagrado, en el sentido amplio que acabo de dar a este término. En tal carácter, condiciona la existencia de la sociedad, lo mismo que la castración, que halla su expresión metafórica en la noción judaica de la Alianza, condiciona la del sujeto. Esto me permite precisar lo siguiente:

algunas leyes que me parecen remitir a la castración, sobre todo la prohibición de matar, y que describí como leyes de la palabra, se distinguen radicalmente, quiero decir tópicamente, de lo que ciertos filósofos llaman «los principios a los que ninguna sociedad puede sustraerse» y aún más: «el primer mandamiento de toda moral».

Esto no es todo. La ventriloquia trascendente tiene otro resorte, responde a otra necesidad. En efecto, una vez apresado en el campo del lenguaje, el sujeto experimenta al Otro como potencia de mentir, de responder sí o no. Conviene recordar aquí una distinción importante que debemos a Moore. Proponiéndose defender las creencias del sentido común, como la existencia del mundo exterior, el filósofo inglés subraya que el escéptico que le pide una prueba de tal creencia confunde dos cosas: por una parte, la posibilidad lógica –no se peca contra la lógica negando el mundo exterior, pero se peca gravemente si se niega la posibilidad de la negación– y, por otra parte, las razones sobre las cuales se funda la creencia. Y bien: pienso que la experiencia de la posibilidad lógica es la que el sujeto hace en primer lugar en su relación con el Otro; es ella, justamente, la que hace nacer la necesidad de la prueba. Entonces: no hay toma de lo real que no esté mediatizada por una proposición verdadera, y ninguna proposición contiene en sí misma un signo que indique su verdad. Por tanto, nada garantiza que tengamos que vérnoslas con la realidad, como dice Freud. Conforme una observación de Lacan, la función de garantía de la realidad, sin la cual no hay ciencia posible, se llena diversamente en distintas culturas. Ello no impide que aún allí donde tal función le toca al movimiento de las esferas celestes, nos encontremos ocupados de dichas esferas, de seres que de alguna suerte no se separan nunca de su proposición verdadera, que vuelven siempre al mismo lugar. El colmo sería colocar como garante a un ser que, lejos de limitarse siempre a decir la verdad, la crease por su propia voluntad. Es el paso que dio Descartes, fundador de la ciencia moderna.

En síntesis: el tercero soberano es también el tercero garante de la realidad, y el cielo de donde nos cae lo dicho en la tierra es el lugar no sólo de lo que es justo, sino también de lo verdadero. Aquí tocamos la función radical de la ventriloquia trascendente: ponernos bajo la dependencia de un ser idealizado, o sea amado, en lugar de dejarnos bajo la dependencia del Otro como lugar del lenguaje. ¿Qué nos permite agregar todo esto a la función del jefe?

Freud coloca a éste en el lugar del ideal del yo que aparece realizado en él. Nosotros hemos reconocido una forma de sustituto paterno de uso colectivo. Considerado desde este ángulo, se reduce a una superficie sobre la cual se proyecta la imagen fálica como equis inarticulable. En este sentido, constituye la condición que permite a cada uno de los miembros del grupo gozar de su castración. Es decir: resulta indispensa-

ble. Hay que encontrarlo. Y si carece de la menor aptitud y del mínimo gusto para desempeñar tal rol, finalmente se hará de él un «jefe emisario» como se dice «un chivo emisario».

Pero lo que resulta consternante, en verdad, es constatar que este rol haya sido concedido al hombre al que debemos, precisamente, la posibilidad de concebir, por primera vez, lo contrario de un jefe: un sujeto que ha reconocido lo inabarcable de su alteridad como sujeto de la enunciación, y que ha comprobado con ello la maldad de su gozo y la escasa fe que le aporta, todo lo cual no es posible fuera de la experiencia psicoanalítica: un sujeto que, habiendo asumido su división, no trata de sustraerse a la dependencia del Otro. ¿Cómo se halló Lacan en tal rol?

Con el anuncio del retorno a Freud, Lacan dirigió a sus alumnos, al comienzo de su enseñanza, un llamado a seguirlo no sólo en el trabajo, sino también en el servicio: la causa psicoanalítica. Ahora bien: cualquiera que apela al servicio de la causa, le guste o no, está haciendo de jefe.

Al final de su vida, Lacan concluyó que la psicología de masas es no sólo inabarcable, lo cual es cierto, sino que aplasta cualquier proyecto de sociedad psicoanalítica concebida como una sociedad de maestros, en el sentido que siempre he dado a estas palabras, o sea: un maestro que, al revés que el maestro antiguo que se colocaba entre los rangos del poder, se sitúa entre los productores. Desde luego, sólo cabía dejar que esta psicología se expandiera, de allí su llamado «a los que me aman», de ahí el nombre escogido de Escuela de la Causa, con su insostenible ambigüedad, sin hablar de un juego para nada espiritual sobre el *padre severo;* esto permite que algo de psicoanálisis aparezca aquí o allá, oportunidad que, en su opinión, no depende, a fin de cuentas, más que de su enseñanza, es decir sus seminarios, o sea de su publicación.

Admitamos esta opinión. Pero entonces, dado que se aplica francamente una política realista, que se reconozca al menos que una causa que hace escuela sólo puede tener como ministros a unos cínicos ventrílocuos.

Moustapha Saphouan

Traducción de Blas Matamoro