

Lectura sintomática

Francisco Caja

Lectura sintomática

- 1.- El escándalo de la desaparición del deseo
- 2.- Filosofía materialista
- 3.- La histerización de la filosofía: el arte como síntoma social en Hans Sedlmayr
- 4.- El objeto de la lectura sintomática.
- 5.- Ideología o síntoma social.

El 16 de marzo de 1980 irrumpen Louis Althusser en la reunión de la EPF organizada en el PLM Saint-Jacques con motivo de la decisión de Jacques Lacan de disolver su escuela, en donde interviene intempestivamente “en nombre de los analizantes”. Al día siguiente escribe una carta para que sea publicada en el boletín de la Escuela Freudiana, *Delenda.*, “en nombre de los analizantes”. El manifiesto carácter delirante de la carta, A. la escribe sumido ya en su grave enfermedad, no disminuye, todo lo contrario, su interés. A. imprecisa a Lacan en nombre de los analizantes aterrorizado por el mutis por el foro de éste. Su desaparición, su afanisis –si me permiten la expresión–, su disolución calculada lo aterroriza. Lacan es tildado de “infortunado y lastimoso arlequín de 80 años”, sus palabras, de “zarpazos de un gordo gato azul camafeo”(Lacan va vestido para la ocasión, como dice A., “con un magnífico saco [sic en la traducción] de *tweed* de rombos azul camafeo”. A. relata su intervención en la reunión: su propósito hacer oír la voz de “cientos de miles de analizantes, quizá de millones de analizantes, que se encuentran en análisis con analistas partidarios del pensamiento o de la persona de Lacan, y ésta es la mayor de las responsabilidades, o la mayor de las irresponsabilidades pues en caso extremo [...] es cuestión de muerte, en este caso de supervivencia, de renacimiento de transformación o de suicidio”, según sus propias palabras. Al fin la angustia de A. estalla en una pregunta, la pregunta fundamental que dirige a los analistas reprochándoles su silencio y pasividad: “¿Quieren decir que desean lo que Lacan desea, la mayor parte, la mayoría de ustedes? Sea. Pero ¿saben lo que Lacan desea? ¿saben si sabe lo que desea? ¿saben si por casualidad no desea nada?; después de todo tiene 80 años, derecho al descanso, a las fresas, al saco camafeo, al silencio, a no desear nada y a joderlos y a engañarlos, además de todo; ¿qué tal si tomarles el pelo le sirve de descanso a este hombre?; pero ustedes, ¿qué desean por su propia cuenta?”.

A. concluye con una imagen reveladora espetando a los analistas: “ustedes no son ni siquiera como niños, son como pasta para papel en la que Lacan escribe lo que quiere. Es cierto, pasta para papel, castigo o no, se callan, orgánicamente. ¡Adiós!”

Podríamos decir que este es el final, el verdadero final de Althusser. El de alguien verdaderamente comprometido, absolutamente comprometido con el quehacer teórico. Debemos distinguir en la escena descrita, de una parte, la pregunta, la angustiada pregunta con la que remata su trayectoria, un diáfano *Che Vuoi?* (tenemos aquí, en la escena de la disolución de L'École Freudienne, dibujado con palabras el grafo del deseo); de otra, un verdadero *acting out*, un enigma que, en un desesperado final, A. ofrece a la interpretación: uds, son la pasta de papel en donde Lacan escribir lo que quiere. Un *acting out* que anuncia su inmediato pasaje al acto. A. cree en el Otro, en el psicoanalista sin tacha, adviértase el énfasis que coloca A. en la obligación, la deuda,

del psicoanalista hacia los pacientes. A. dice la Verdad, toda la verdad a los seguidores de Lacan. A., el teórico, abraza la causa de la Verdad, se hace, literalmente, causa de la verdad, a la que debe sacrificarse: se hará, literalmente, pasta de papel donde la verdad, toda la verdad, se escriba.

Y quiero adelantarles algo: la teoría de la Ideología de Althusser, una aportación teórica capital, está determinada por su propio final. A. encarna esa teoría, la realiza. Su final es el complemento, el agregado obsceno de esa teoría.

No quisiera que interpretaran mis palabras como una muestra de psicoanálisis silvestre. Mi intención es muy otra. En cierto modo, con mi relato del final de A. estoy tratando de construir, de aportarles, aquellos elementos que nos deben permitir rastrear la obra de A. en busca de aquello que la determina,

algo no muy distinto de lo que estamos tratando de articular: la noción de síntoma social y la posibilidad de una clínica de lo social; aunque sólo fuera negativamente, esto es, en el fracaso de A.

en su intento por articular esa noción; por otra parte, ¿no consiste su fracaso justamente en un exceso de éxito? ¿su éxito es su *exitus*, su salida del mundo?

Mi tesis es la siguiente: el caso A. revela la estructura misma de la **intersección histórica de Filosofía y Psicoanálisis**. El psicoanálisis es, para la filosofía, la rectificación materialista de la filosofía materialista, o, mejor aún, la materialización de la filosofía materialista. El intento de suturar la brecha entre filosofía y materialismo. Y eso da resultados que pueden resultar fecundos.

El fracaso en reducir esa brecha, en suturarla es lo que conduce a la noción de síntoma social.

O lo que es lo mismo a salvar el marasmo de la ciénaga dorada de la postmodernidad, esto es, a seguir sosteniendo la función y el los efectos de una crítica de la ideología. O si lo

prefieren el pensamiento crítico.

Veamos:

¿A qué llamamos filosofía materialista? ¿En qué consiste una filosofía materialista? ¿Qué es el materialismo? Lo primero que deberíamos responder a esta pregunta escolar es: una filosofía que dice que la filosofía es una impostura. Así lo escribía Marx: miseria de la filosofía. La filosofía es el nombre por excelencia de la ideología, en el sentido en que Marx la entiende: un conjunto de ideas que se pretenden verdaderas, de validez universal, pero que en realidad tienen como función encubrir intereses reales, materiales, particulares. Pero de este modo el materialista no sólo corre el riesgo de dejar de ser filósofo, sino también el de continuar siendo materialista. Pero como el propio Marx afirmaba no es materialista quien quiere sino el que puede (el capitalista adhiriéndose a un nominalismo utilitario, se comporta en realidad como un idealista especulativo).

La cosa no es sencilla, para que la ideología sea ideología es necesario que saber y sujeto se distribuyan de forma muy precisa. En cortocircuito Para que todos resulten engañados es necesario que nadie se engañe.

¿O es mejor engañarse para que nadie resulte engañado? Tenemos aquí el plano de la historia de toda la filosofía moderna, la filosofía de la sospecha como la

han llamado algunos. A la que Lacan responde, dicho sea de paso, con su cuadro de los cuatro discursos.

La filosofía materialista es una filosofía depresiva, deprimente: si es así, viene a decir, nada tiene valor. El fin de las ideologías se dijo antaño, y como hogaño se organizó la gran fiesta para animar el cotarro.

La guerra de Irak, la gran fiesta de la postmodernidad.

Si Uds cogen esa hermosa introducción a la filosofía que es *Terminología Filosófica* de Adorno, T.W. Adorno, y leen con atención los capítulos dedicados al análisis del término “materialismo” comprobarán hasta qué punto esto es cierto. Adorno, que no es amigo de las definiciones precisamente, nos proporciona una definición tajante de materialismo: “El materialismo sería la filosofía que asimila la conciencia íntegra de la muerte; una filosofía que extendiese una prohibición sobre la esperanza, y que quizá en esa prohibición contemplase el último refugio de la esperanza.” (Op. cit. II, p. 135, clase 10 de enero de 1963). No crean que Adorno dé con esto pábulo a ninguna analítica existencial de la muerte. Todo lo contrario. Adorno nos revela en el texto el momento decisivo, fundante, de su propia infancia, el recuerdo encubridor, la ficción de su entrada en la filosofía: “Pienso [nos dice] en una experiencia de mi propia niñez al ver pasar el carro del desollador con un montón de perros muertos, y las preguntas que surgían de golpe ¿qué es esto? ¿qué sabemos nosotros en realidad? ¿somos esto nosotros mismos?” Para Adorno, en fin, lo real, “en el fondo, lo únicamente real es la materia en la que nos desintegramos”. ¿La cara oculta del deseo de saber, el del filósofo, la muerte, el apetito humano por excelencia? Pero sí es así ¿dónde queda la teoría de la ideología, dónde los intereses particulares que son recubiertos, enmascarados por la ideología?

Hemos llegado a un atolladero. Una contradicción. Pero, ¿qué hacer con las contradicciones? El propio texto de Adorno nos conduce, en este punto, en su análisis del concepto de materialismo, de filosofía materialista, al lugar donde se origina mi intervención de esta tarde: el concepto *in nuce* de lectura sintomática.

“Con frecuencia se encuentra en discusiones sobre formas posteriores del materialismo, la indicación de una supuesta contradicción. Quisiera darles el consejo de no aceptar fácilmente el reproche de contradicción en una filosofía. Evidentemente para pensamientos que se presentan independientes, cerrados en una conexión de fundamentos, la exigencia de consistencia está en cierto sentido justificada. Pero frecuentemente no se refuta un pensamiento por sus contradicciones, sino que *las contradicciones son precisamente su verdad*. En las contradicciones se revela aquello a que se dirige el pensamiento y que no se agota en la logicidad. La forma más cómoda, ingenua y enraizada en nuestros hábitos mentales de ejercer la crítica filosóficas consiste en echar mano a las contradicciones. Hay que reflexionar muy cuidadosamente si se trata de inconsecuencias del pensamiento, de contradicciones puramente mentales, o si se manifiesta en esa contradicciones la indecuación de tal teorema a la realidad, o si bien la contradicción se da en el seno de la estructura de las cosas mismas.” Op. cit. pág. 146-7.

Vayamos pues al origen de nuestra indagación.

El texto sobre el que recae nuestra lectura es *Pour lire Le Capital*. 1967. Utilizo la edición española de 1969, una edición revisada por el propio Althusser. En ella se recogen las lecciones impartidas por A. en el curso de un seminario de estudios

dedicado a *El Capital*, en los primeros meses de 1965, en la École Normale. La lectura propuesta por A. es una lectura “al pie de la letra”, la expresión es del propio A., de *El Capital*, una lectura filosófica de *El Capital*, esto es, una lectura presidida por una interrogación, una interpelación, dirigida al propio texto:

“la cuestión de la especificidad de su objeto” y la especificidad de su relación con ese objeto, “preguntándonos a cada paso de nuestra lectura, en qué se distingue el objeto de El Capital no sólo del objeto de la economía clásica (e incluso moderna), sino también del objeto de las obras de juventud de Marx, en particular del objeto de los Manuscritos del 44, y por lo tanto, en qué se distingue el discurso de El Capital no sólo del discurso de la economía clásica, sino también del discurso filosófico (ideológico) del joven Marx.” P. 19

Una lectura presidida por una interrogación, por así decirlo, refleja: qué es leer, no una lectura inocente sino culpable, una lectura de excepción que se justifica así misma como lectura (cf. pág 20 del texto). Una lectura exigida por la novedad epistémica introducida por el propio Marx, pero también por Freud. Como afirma A.:

“A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere decir escuchar. Por lo tanto, lo que quiere decir hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese “quiere decir” del hablar y del escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto, el discurso del inconsciente.”

Y será el descubrimiento freudiano es que nos permitirá, a posteriori, descubrir el descubrimiento de Marx. Añade A.: “Me atrevería a sostener que a partir de Marx deberíamos empezar a sospechar lo que, por lo menos en la teoría, *quiere decir leer* y, por tanto, escribir.”

Reflexionemos sobre lo anterior: porque aquí se está jugando la posibilidad de lo que llamamos clínica de lo social, mostrándose una de sus articulaciones, de las articulaciones entre clínica y sociedad. Articulación que no puede producirse en otro lugar sino en torno de la noción de síntoma, de síntoma social. No por casualidad la lectura que A. propondrá, la lectura de Marx, y tómesese el genitivo aquí en sus dos sentidos objetivo y subjetivo, tendrá un nombre preciso: lectura sintomática.

Pero antes de proseguir es necesario un pequeño rodeo. Déjenme que les hable de otra de las intersecciones históricas entre filosofía, o, si prefieren, entre ciencias sociales y psicoanálisis. En definitiva, un intento de dar sentido al concepto de síntoma social. Quiero hablarles de un texto excepcional que, si uds. no lo conocen, atraerá sin duda su interés. Se trata de *Der Verlust der Mitte*, de Hans Sedlmayr, editado originalmente en 1948. En él Sedlmayr se propone, nada menos y nada más, el establecimiento de un método para la Historia del Arte Moderno, desde la constatación de la inadecuación de los métodos tradicionales de la Historia del Arte para la comprensión de ese particular objeto, como vía, a su vez, para la comprensión de la época moderna.

Después de reconocer que “en teoría ha sido ya reconocida la posibilidad de utilizar el Arte como instrumento para ahondar en la interpretación de una época”, citando René Huyghe (1939): “El Arte es para la historia de las sociedades humanas lo que, desde el punto de vista del psiquiatra, es el sueño (del hombre individual)”. Aún más, sigue la cita de H., “Para muchos, el Arte no es más que una diversión al margen de la vida real. No se dan cuenta de que muerde en el mismo corazón de la vida y

pone de manifiesto sus secretos no intuídos; de que constituye la confesión más directa y franca, por ser la menos premeditada. En el Arte aparece sin máscara alguna el alma de una época; ésta se busca a sí misma gracias al Arte, revelando los perjuicios, la sensibilidad y las obsesiones de la gente.”

Pero con ser este paso trascendental para la Historia del Arte, estamos todavía en presencia de un concepto de síntoma que podemos tachar de prefreudiano, en muchos sentidos. Sin embargo, S. avanzará en esta dirección aún más, un sesgo que podríamos calificar como el establecimiento del síntoma del síntoma. Si el Arte es el síntoma de una época, no todos los fenómenos artísticos deben ser considerados como verdaderos síntomas. Es preciso establecer el síntoma del síntoma. Pero sigamos al propio S. “Debemos, como los psicólogos, renunciar a apoyarnos en los rasgos ideales y conscientes del Arte, y fijarnos, al contrario, en la zona inconsciente de “la sensibilidad y las obsesiones”, en la que se manifiesta al desnudo el alma de una época [...]

Al método que nos permitirá aquella discriminación la daremos el nombre de “método de las formas críticas”.

Su principio esencial es el siguiente: entre las formas artísticas creadas por determinada época, muy pocas son *radicalmente* nuevas; la inmensa mayoría no son más que transformaciones de formas más antiguas. Y precisamente por su rareza, se tiende a considerar a las formas radicalmente nuevas como meras extravagancias, como “caprichos de la fantasía”, como “excepciones que confirman la regla”, perversiones, absurdos. [...] *Pero una idea insensata no es lo mismo que una idea carente de sentido. Al contrario: podemos sentar como principio heurístico que tales formas extravagantes revelan determinadas tendencias, actuantes también –más moderadamente y, por ende, menos visiblemente- en las demás creaciones de una época; aquellas formas, por así decir, lleva una tendencia a sus últimas consecuencias. Auguste Choisy, el famoso historiador francés de la arquitectura, ha formulado nuestro principio con estas palabras: Ce sont les abus qui caractérisent le mieux les tendances. Cada época comete sus abusos peculiares y característicos. Po ejemplo, sólo en una época que exageraba el carácter antropomórfico de la columna podía producirse la “ocurrencia alocada” de las “columnas sentadas” que se ven en un proyecto del arquitecto barroco Fra Andrea Pozzo. Estas columnas constituyen una “forma crítica” típica. El edificio esférico es otra forma crítica, reveladora del trasfondo de toda una época, y constituye un *síntoma* de una honda crisis en la arquitectura e incluso en el conjunto de la vida espiritual.”*

Que nadie piense que S., no tenemos tiempo para detenernos en todos los detalles del razonamiento de S., que el concepto de “síntoma” de S. carezca de aquellos elementos cracterísticos de la definición freudiana. En efecto, y como tal vez se haya percibido, el concepto de síntoma se halla referido al de totalidad. Añade S.: “Karl Jaspers ha mostrado mejor que nadie las limitaciones de todo intento de interpretar una “totalidad” en cuanto tal”. Una totalidad imposible, perdida en un época que el propio S. califica con el título de su libro : *La pérdida del centro*. Método de urgencia, la modificación del método de la historia del arte equivale así, si me permite la expresión, a su histerización o, al menos, una respuesta del discurso universitario a la subversión que opera la emergencia histórica del discurso de la histeria. Esto es la histerización de la historia. Porque ¿cuál es el lugar al que conduce la lectura sintomática del arte de S.? A mostrar que el extravío del arte moderno, su patología, consiste en la pérdida del centro: a la nostalgia de Dios, en la misma dirección que la crítica de Lukács del arte moderno. A la necesidad de que el hombre vuelva a centrar,

construir un orden social en la religión. El arte moderno es el camino de Damasco de la humanidad. Justamente a el lugar del que, para negarlo, parte A. en su invención del concepto de lectura sintomática. Aquí A., es mi segunda tesis sobre A., muestra cómo acelerando el paso fuera de ese lugar se llega más deprisa, de forma irremediable, a él. Apólogo de la muerte anunciada.

Retornemos pues a Althusser. Para éste la revolución que Marx introduce en la teoría consiste en que Marx deja de leer directamente, “a libro abierto”; de este modo, pudo fundar

“una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ciencia y la ideología” en la “disipación del mito religioso de la lectura”. La crítica del “mito religioso de la lectura” apunta al abandono del modelo de lectura basado en la oposición Dios engañador/Dios veraz, en palabras de Althusser, el modelo de la voz que habla.

Permítanme una nueva cita: al caracterizar la subversión marxiana de Hegel A. constata, refiriéndose a la teoría de la lectura con la que rompe Marx: “Esto nos pone en la vía de comprender que la nostalgia de una lectura *al libro abierto*, y del *Gran libro del mundo* de Galileo, es más vieja que toda ciencia, que rumia sordamente aún en los fantasmas religiosos de la epifanía del adviento y *en* el mito fascinante de las Escrituras, donde, vestida con sus palabras, la verdad tenía por cuerpo el libro: la *Biblia*. Esto nos induce a sospechar que para tratar de la naturaleza o lo real como un libro donde, según Galileo, habla el discurso mudo de una

lengua “compuesta de cuadrados, triángulos y círculos, era preciso estar poseído de cierta idea del leer, que hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero, y de lo real, el discurso de una voz [...]“Romper con el mito religioso de la lectura: esta necesidad teórica ha tomado en Marx la forma precisa de la ruptura con la concepción hegeliana del todo como totalidad “espiritual”; y más precisamente como totalidad expresiva.”

Pero vayamos a las características de esta nueva lectura. “La lectura que hace Marx de Smith-Ricardo [...] es bastante singular. Es una lectura doble, o más bien, una lectura que pone en acción dos principios de lectura radicalmente diferentes. En la primera Marx lee a Smith a través de su propio discurso. Una lectura teórica retrospectiva, donde lo que S. no ha podido ver “aparece solamente como una carencia radical”. Lo que S. no vio y tenía ante sus ojos. Los desaciertos (*bévues*) de S. son corregidos por el acierto (*vue*) de Marx, lo que S. no vio M. lo pudo ver. Sin embargo hay en Marx *una segunda lectura totalmente diferente*. Una lectura que podríamos denominar al pie de la letra. ¿En qué consiste esta? En, recuerden por un momento algo de mi pasada intervención, reparar en la forma (la materialidad, la función de la letra, ser incautos de la forma). Podríamos decirlo con un término familiar: la dimensión de lo *unbévue*.

La primera de las lecturas, la lectura ordinaria, la que se sostiene en la doble y conjunta comprobación de las presencias y las ausencias, de los aciertos y desaciertos, comete un desacierto fundamental, desatiende una dimensión adicional en la dialéctica visible/invisible: que existe una relación necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto de la estructura del campo visible. A través de un ejemplo de la lectura que M. hace de la economía clásica, el problema de la fijación del precio de trabajo, A. señala la diferencia específica de la lectura marxista (recuérdese para Marx el precio

lo es de la fuerza de trabajo, no del trabajo, el fundamento mismo de la teoría de la plusvalía*): “lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, *es lo que ve*; no es lo que falta, es, por el contrario, lo que no le *falta*; no es aquello en que falla, es, por el contrario, *aquello en que no falla*. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto no recae sobre el objeto, sino *sobre la vista misma*. Es un desacierto relativo *al ver*: el no ver es, pues, interior al ver, es una **forma del ver**, por lo tanto, en relación necesaria con el ver.” P. 26

A., aunque no lo confiese habla aquí, como diría Zizek, el hegelés. La identidad del no-ver y del ver en el ver. Pero en realidad la continuación del texto de A. supera radicalmente los límites de esta dialéctica del ver y no ver para plantear su teoría de la lectura en un suelo mucho más fértil. La respuesta a la pregunta de la economía clásica (cuál sea el precio del trabajo, justa, no hay duda, recuérdese el valor del trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento y la reproducción del trabajo) posee una propiedad singular: “*es la respuesta justa a una pregunta que presenta como único defecto el no haber sido planteada.*”. Anticipemos algunas conclusiones: Este exceso/defecto es la forma necesaria de para que la plusvalía aparezca, para que no falte. Pero sigamos a A.

Una pregunta incorrecta con una respuesta justa. El colmo del sentido” el enigma, como Lacan dirá. Las consecuencias de la revolución teórica de Marx, se precipitan al instante: A. parece haber llegado a la tierra firme de la certeza del conocimiento, llevado el conocimiento a un puerto definitivamente seguro, al abrigo del engaño de los sentidos. “Éste es, en efecto, el punto donde hay que llegar para descubrir, en su propio sitio la razón de ese desacierto que lleva en sí un acierto. Debemos modificar totalmente la idea que nos hacemos del conocimiento, abandonar el mito espectacular de la visión y de la lectura inmediata, y concebir el conocimiento como producción”. P. 29 Smith “fabrica”, “produce” la teoría como el sistema capitalista produce la mercancía: con la plusvalía. Y aunque A. no logre aquí articularlo, en eso consistirá –se lo adelanto- la debilidad de su concepción, con ello muestra la identidad formal de pensamiento y mercancía (corresponderá a Sohn- Rethel ese mérito).

Prosigue A. “Lo que la economía política no ve no es un objeto preexistente, que hubiera podido ver y no vio, sino un objeto que ella produce por sí misma en su operación de conocimiento y que no existía antes de ella [...] Lo que la economía política no ve es lo que ella *hace*: la producción de una respuesta nueva sin pregunta y, al mismo tiempo, la producción de una nueva pregunta latente, implicada en esa respuesta nueva.” La paradoja de una respuesta sin pregunta. En esto consiste la “astucia de la razón marxiana”.

“Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atrevemos a llamar “*sintomática*” -concluye A.- en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero. Lo mismo que en su primera lectura, la segunda lectura de Marx supone la existencia de dos textos y la medida del primero por el segundo. Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que es que en la nueva *el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero.*”

Volvamos ahora al lugar que abandonamos. ¿Qué tipo de materialismo es éste? ¿qué tipo de objeto es el objeto que descubre, tras las ideas el materialismo marxiano? Es posible seguir sosteniendo a partir de ahí la concepción de la ideología tradicional? ¿es la teoría de la ideología compatible con ese extraordinario objeto (**la plusvalía**)

que aparece como el fundamento de la producción tanto intelectual como material? ¿no se ha espiritualizado radicalmente el materialismo como consecuencia de –y precisamente a causa de ello- su rechazo de la espiritualidad , a causa de la emergencia de un objeto, **el objeto sublime de la ideología, que configura el orden social, el capitalismo**, y cuya caracterización nos permitiría –soy consciente de que voy demasiado deprisa en mi exposición- una clínica de los social, una interpretación efectiva de lo social, legítima. Porque, para decirlo de forma explícita, **¿de que naturaleza es el objeto que causa la producción capitalista, cuáles son los intereses que animan la producción capitalista?** De momento la aproximación entre producción intelectual y material nos proporciona la posibilidad misma de afectar lo real en el plano de las palabras, iniciar una *talking cure* de lo social.

Es tarde, no queda tiempo para desarrollar con la extensión necesaria los problemas de la teoría de la ideología de A., de una importancia decisiva para la elaboración del concepto de síntoma social. Pero no quiero terminar sin plantear de forma sucinta algunas cuestiones y recomendar para una próxima intervención -si uds. la juzgan oportuna y puedo alcanzar la benevolencia de quien promueve este espacio- la lectura de un libro excepcional por muchas razones: Mapping Ideology, editado por S. Zizek, Verso, London, N. York, 1994. Allí encontrarán, algunas respuestas (relean también el por qué de la guerra freudiano) a las preguntas que surgen a la brutal respuesta de la cruda realidad **¿es el petróleo el interés real que encubre la ideología de la guerra de Irak?** La ecuación, casi shakespeareana, de no más petróleo a cambio de sangre, la libra de carne de Shylock, parece mostrar una lógica mercantil diferente. **Si la ideología es lo imprescindible para la reproducción del sistema, para su permanencia, entonces debemos meditar acerca de la temporalidad, la historicidad de la ideología. Y para ello lo primero que debemos desechar es que la ideología sea una ilusión. Dicho de forma sintética: la ideología se sostiene en lo que nosotros denominamos el síntoma social.**

Muchas gracias.

Francisco Caja, Primavera del 2003

Bibliografía:

Louis Althusser y Étienne Balibar: *Para leer El Capital*, Siglo XXI editores, México, 1969.

Slavoj Zizek: *Mapping Ideology*, Verso, London, N. York, 1994.

T.W. Adorno: *Terminología filosófica*, II vols. Taurus, Madrid, 1977.

Hans Sedlmayr: *El arte descentrado*, Labor, Barcelona, 1959.