

# LA TEORÍA CRÍTICA DUELE CUANDO TOCA EL NERVIO. ENTREVISTA A CHRISTOPH TÜRCKE

*Critical Theory Hurts When It Hits the Nerve.  
Interview With Christoph Türcke*

SVEN KRAMER<sup>\*</sup>

[sven.kramer@leuphana.de](mailto:sven.kramer@leuphana.de)

GERHARD SCHWEPPEHÄUSER<sup>\*\*</sup>

[gerhard.schweppenhaeuser@thws.de](mailto:gerhard.schweppenhaeuser@thws.de)

DIRK STEDEROTH<sup>\*\*\*</sup>

[d.stederoth@uni-kassel.de](mailto:d.stederoth@uni-kassel.de)

Christoph Türcke estudió teología protestante y filosofía, entre otros lugares, en Fráncfort del Meno, donde se doctoró con Hermann Schweppenhäuser. Hasta mediados de los ochenta, Türcke enseñó en la Universidad de Luneburgo; en 1985, se habilitó en la Gesamthochschule Kassel. Entre 1991 y 1993, fue profesor de filosofía en Porto Alegre (Brasil). De 1993 a 2014, fue catedrático de Filosofía en la Escuela Superior de Artes Visuales de Leipzig, con licencia de docencia en la Universidad de la misma ciudad. Además de 25 libros, su obra incluye numerosos artículos y trabajos para la radio y la prensa diaria y semanal. La *Zeitschrift für kritische Theorie* [Revista de Teoría Crítica] le es especialmente cercana, ya que desempeñó un papel clave en la configuración de su fase fundacional en la década de 1990 como editor y *spiritus rector*. Con motivo de su 75 cumpleaños, Sven Kramer, Gerhard Schweppenhäuser y Dirk Stederoth conversaron con él.<sup>\*\*\*\*</sup>

**Zeitschrift für kritische Theorie [ZkT]:** En su extensa obra destacan varios campos de trabajo. En primer lugar, está el tema de la religión y su crítica. A con-

---

<sup>\*</sup> Leuphana University Lüneburg / ZkT

<sup>\*\*</sup> Technische Hochschule Würzburg-Schweinfurt / ZkT

<sup>\*\*\*</sup> Universität Kassel / ZkT

<sup>\*\*\*\*</sup> Agradecemos a la *Zeitschrift für kritische Theorie* y a Christoph Türcke la posibilidad de publicar la versión española de la entrevista de manera simultánea.

tinuación, un campo de trabajo central es la teoría crítica de la sociedad y sus aspectos filosóficos y, por último, pero no por ello menos importante, el psicoanálisis. ¿Son estos sus tres campos de trabajo más importantes o hemos olvidado algo más? ¿Quizás también ha influido en su trabajo su formación musical y, en caso afirmativo, en qué?

Christoph Türke [CT]: En mis últimos años de instituto, pensaba hacer una doble carrera: teología y violín. Pero me lesioné la mano izquierda mientras practicaba. De modo que solo me quedó la teología, y un sensible vacío en mi formación musical, que no empecé a llenar hasta muy tarde. Entretanto, me tomé la investigación bíblica histórico-crítica más en serio de lo que pretendían las facultades de teología. Lo que me alejó de la predicación cristiana en lugar de acercarme a ella.

No obstante, no quería rehuir la experiencia del ministerio eclesiástico. Así que después de mis estudios, hice mi vicariato, con todas las responsabilidades de un pastor: Predicación, bautizos, bodas, funerales, enseñanza religiosa, atención pastoral, etc. No me arrepentí. Después de eso me resultó más fácil decir: los rituales cristianos no son para mí. Afortunadamente, justo después de mi vicariato me concedieron una beca de doctorado, lo cual me proporcionó un período de autoexamen. Me ocupé del apóstol Pablo guiado por la pregunta: ¿Qué queda de su teología a la luz de la crítica de Feuerbach, Marx y Freud a la religión? Muy poco, era de temer. Tuve que agradecer a *El ateísmo en el cristianismo* de Ernst Bloch el hecho de que la disertación no resultara ser, después de todo, un absoluto canto del cisne. Más tarde, añadí *Anhelos de lo completamente otro* de Horkheimer y luego algo de la obra de Adorno, y resultó que estos tres me abrieron de una manera nueva la teología de la que me estaba distanciando. Yo había concebido el texto como una crítica ideológica radical de la teología, pero al final se tituló *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie* [Sobre el potencial de la teología para la crítica de las ideologías], fue rechazado por la facultad de Teología de Zúrich y sólo fue aceptado en el segundo intento por Hermann Schweppenhäuser en el departamento de Filosofía de Fráncfort (Türcke 1990). Por cierto, Schweppenhäuser me reforzó mucho más allá del doctorado en el tenor básico de la disertación: aunque los dogmas y los convencimientos teológicos sean insostenibles, las preguntas que subyacen a ellos conservan su apremio. ¿De dónde venimos, adónde vamos? ¿Qué sentido tienen el principio y el fin, el sufrimiento y la muerte, el bien y el mal? ¿Tenemos que eliminar nuestros deseos de salvación y seguridad última o son precisamente

los impulsos más humanos? Quien se enfrenta a estas preguntas sin reservas pronto se da cuenta de que, aunque Dios no exista, la necesidad humana de Dios no cesa. De poco sirve reprimirla. Lo que se ha reprimido vuelve, a menudo bajo formas distorsionadas, violentas y siempre de un modo que no quiere reconocerse. De ahí mi interés por el psicoanálisis. Aprendí sus fundamentos a través de la crítica de Freud a la religión, haciéndome inicialmente plausible la represión a través de la represión de la religión, y la dinámica de la pulsión y el deseo humanos a través del concepto teológico de utopía. Comprender cómo la necesidad de Dios impregna todo el fondo de nuestra vida cotidiana: en eso consiste la teología negativa. Cuando empecé a darme cuenta de que es algo así como un bajo continuo en la teoría crítica, que resuena en todas sus afirmaciones de crítica social, a menudo sin ninguna terminología teológica, poco a poco me fui valiendo por mí mismo y empecé, incluso sin la bendición de los ascendientes, a enfrentarme a los problemas que más me acuciaban.

En el Escuela Superior de Pedagogía de Luneburgo, donde había ido a parar con la ayuda de Günther Mensching, esto se concretó en la didáctica. Me contrariaba su terminología pomposa y poco fundada. Al fin y al cabo, es obvio que sólo se pueden encontrar formas de transmitir algo a otros partiendo del tema en cuestión. La transmisión en sí misma es algo vacío. Sin embargo, esto no sólo lo hace la didáctica general, que se encumbra a sí misma a ciencia de la mediación. Toda la sociedad capitalista está diseñada para absolutizar la mediación. El capital como relación de producción no es más que una relación absoluta que conecta todo con todo y se expande compulsivamente en el proceso. De ahí la constante exaltación de la teoría de la comunicación, la intersubjetividad y, más recientemente, la diversidad, como si la diversidad fuera algo bueno en sí mismo. La fuerza motriz es la absolutización de lo relacional. En resumen, así surgió *Vermittlung als Gott. Kritik des Didaktik-Kults* [La mediación como dios. Crítica del culto de la didáctica]. Fue tan difícil habilitarme con esto como doctorarme con la tesis Paulus. Sólo lo conseguí en el segundo intento; en Kassel en lugar de Hannover. – Al menos mi paso por la Escuela Superior de Pedagogía me ayudó a no avergonzarme de una cosa: el deseo de expresar las cosas de la forma más sencilla posible, sin simplificarlas en exceso. Bajar en la medida de lo posible el tono a veces altisonante de la teoría crítica se ha convertido desde entonces en una necesidad constante para mí. Sólo más tarde aprendí que la máxima simplicidad no es bienvenida en todas partes. En el discurso público, a menudo cuenta mucho más el tono en cada caso apropiado

que el grado de comprensibilidad. Y desde que la forma de hablar del blog ha impregnado todos los suplementos de cultura y el mercado del libro, mi idea de la comprensibilidad y la transparencia se ha vuelto de todas maneras cada vez menos acorde con el tono apropiado. Pero hace tiempo que se ha convertido en algo natural para mí. Ya no puedo deshacerme de ella. Y cuando estuve sin plaza durante años tras la etapa en la Escuela Superior de Pedagogía y vivía de una mezcla de subsidio de desempleo, honorarios de autor y clases de violín, hubo al menos unos cuantos redactores de radio y prensa que se mostraron receptivos.

**ZkT:** Desde principios de la década de 1980, además de sus actividades académicas como profesor, se ha convertido en un intelectual público de gran alcance. Su trabajo para diarios y semanales y para la radio ha tenido una amplia repercusión gracias a su lenguaje claro y comprensible, a diferencia de otros exponentes del pensamiento “frankfurtiano” que no siguieron el giro hacia la teoría de la comunicación. Recientemente, usted se ha ocupado de la educación, la digitalización, el género y las políticas de identidad. ¿Son estos los temas que más le preocupan en la actualidad?

**CT:** Básicamente, es lo mismo que entonces. Busco las palabras más sencillas posibles para las cosas que más me afectan. Durante mi etapa de los suplementos culturales (años ochenta y noventa), intenté sobre todo mostrar en artículos breves sobre debates actuales que la teoría crítica puede continuar de una manera distinta a la habermasiana, en el espíritu de sus pioneros y sin embargo sin un tono adornita. Cuando me dieron un puesto permanente en la Escuela Superior de Arte de Leipzig en 1993, también me dieron espacio para algo de más envergadura: una reevaluación de la teoría crítica tras el inicio del neoliberalismo y el colapso del Bloque del Este. Ambas cosas están relacionadas y no formaban parte del panorama histórico de la teoría crítica. Ella consideraba el liberalismo esencialmente algo del pasado, a saber, una fase temprana comparativamente suave de la socialización capitalista, asociada con la revolución burguesa, la libertad de pensamiento y un alto nivel educativo, antes de que el capitalismo se convirtiera en monopolista en el cambio de siglo, socavando la libertad de mercado y combinándose con un nuevo tipo de régimen autoritario. Y precisamente ahora, el regreso del liberalismo impulsado por la microelectrónica y la desregulación capitalista de todos los ámbitos de la vida eran a lo que el Bloque del Este ya no pudo enfrentarse. Tras su colapso,

el capitalismo se quedó sin alternativa; en este sentido, más unidimensional de lo que incluso Marcuse pensaba y, por otro lado, más multicolor que nunca; como un campo de juego en el que muchas cosas que se creían muertas retornaba de forma distorsionada. La separación moderna entre trabajo y hogar, entre esfera pública y privada, se difuminó, y reaparecieron formas premodernas de trabajo a domicilio. La microelectrónica permitió la proeza de un crecimiento económico al mismo tiempo que se producían despidos masivos, mientras que las primitivas visiones fundamentalistas del mundo se actualizaron gracias a la microelectrónica. Desde entonces, progresistas y retrógrados son más difíciles de distinguir que nunca.

¿Existía un denominador común adecuado para esta compleja mezcla? En el ambiente de la Escuela Superior de Arte, se me ocurrió uno estético, en el sentido original de la palabra. Al principio de la era moderna, “sensación” significaba simplemente percepción (*aisthesis*). Después, el significado de la palabra se desplazó a la percepción de lo extraordinario y, finalmente, a lo extraordinario en sí mismo. En las condiciones generales que marcan las pantallas, las únicas cosas que se perciben son las que llegan al ojo y al oído como extraordinarias: escandalosas, chillonas, chocantes. Y viceversa: lo que no se reconoce electrónicamente no existe. La competición social se convierte en una batalla por percibir y ser percibido. Es la compulsión electrónica a emitir lo que mantiene unido al mundo en su núcleo más íntimo y tiende a convertirse en la expresión de la compulsión capitalista a expandirse. Las crisis de sobreproducción económica reciben una superestructura estética en la sobreestimulación en permanente aumento a través de los estímulos audiovisuales. El bombardeo de sensaciones audiovisuales y su descomposición de la capacidad de atención son un fenómeno de desregulación. Desde sus inicios económicos, la desregulación es una dinámica que penetra por todos los poros del proceso social. - Estas son las ideas principales en torno a las cuales gira mi *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation* [Sociedad excitada. Filosofía de la Sensación] (Türcke, 2012).

Tampoco falta el aspecto teológico. Originalmente, lo verdaderamente sensacional consistía en los sobresaltos de fuerzas naturales prepotentes, en cuya elaboración a través de la repetición compulsiva y ritualizadora –rituales sacrificiales– las hordas homínidas se convirtieron en comunidades humanas. Lo sagrado es el horror convertido en poder protector imaginario, su conjura mediante la ofrenda sacrificial –originalmente la matanza de miembros de la tribu– es la sensación cultural primigenia. Lo que en teología se denomina epifanía. En los incesantes shocks

audiovisuales del escenario mediático se celebra su retorno sobredimensionado hasta volverse irreconocible. – Por primera vez, *Erregte Gesellschaft* contiene un entramado coherente de los motivos básicos que he perseguido desde entonces. El libro pretendía ser un sumario de cara al cambio de milenio, pero resultó ser una presentación sobredimensionada de posteriores trabajos. En ellos sólo me abrí a lo que me parecía más urgente en ese momento. Me llamó la atención, por ejemplo, la “nueva cultura del aprendizaje”, malinterpretada como un proyecto “de izquierdas”, que sobre todo es un programa de recortes salariales, degrada a los profesores a facilitadores del aprendizaje, desregula el proceso educativo hasta el punto del abandono, combina la libre navegación por la red con el embrutecedor trabajo con hojas de ejercicios y celebra la inclusión como un derecho humano, mientras que su significado básico en latín es “encierro”, en el sentido de confinamiento. Y en efecto: no hay escapatoria a una comunidad escolar en la que todos son bienvenidos por decreto, todos reciben apoyo individual, todos aprenden juntos y, sin embargo, todos son abandonados a su suerte.

También me impresionó el magnetismo de las grandes plataformas de Internet, que absorben gigantescos enjambres difusos de personas y trabajan en condiciones extremadamente competitivas para ofrecerles completos entornos vitales con su propia educación, sanidad, logística de transportes y su propia moneda, en los que, a un nivel de alta tecnología, retornan estructuras tribales infracomplejas y desestabilizadas. Sin tener en cuenta este magnetismo, es difícil comprender el alcance de la nueva forma de desencanto con el Estado y la política, incluidos los estallidos de odio hacia las fuerzas del orden estatales. El nuevo auge de la cuestión de género era ciertamente imposible de ignorar. El aumento explosivo de la sensación de estar en el cuerpo equivocado entre los jóvenes anuncia la llegada de la desregulación en la esfera íntima psicofísica y no puede separarse de las redes sociales, pero sobre todo de la tendencia del smartphone a convertirse en una especie de órgano corporal. Todos mis comentarios sobre estos fenómenos son elaboraciones de la mencionada presentación. Sólo en una consideración superficial puede parecer su estrecha conexión interna un conglomerado en gran medida arbitrario. Pero hacen difícil clasificarme. No encajo como experto en teoría crítica (no he hecho suficiente exégesis de los fundadores), ni como experto en psicoanálisis, educación o medios de comunicación, y yo mismo me he despedido de la comunidad de estudios teológicos o de ciencias de las religiones, aunque de vez en cuando entre en ella. Soy un hombre de ninguna parte, un “no-idéntico”, podría decirse con Ador-

no. Eso no ayuda a mi recepción. Resulta interesante, por cierto, que incluso en vuestra muy favorable lista de mis áreas de trabajo, no se mencione mi libro más grueso (casi 500 páginas): *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero] (Türcke, 2015). Sí, fue “olvidado”. ¿Por casualidad?

**ZkT:** No habíamos olvidado su libro sobre el dinero; en nuestra opinión, pertenece al ámbito de la teoría social crítica. De hecho, queríamos volver sobre este libro más adelante, pero no tenemos por qué aplazarlo. Nos interesaría saber si se ha producido un cambio en su relación intelectual con Marx, por ejemplo, en el tiempo transcurrido entre *Einführung in die kritische Theorie* [Introducción a la teoría crítica] que publicó junto con Gerhard Bolte en 1994 y su libro de 2015 sobre la *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero]. ¿Hasta qué punto sigue basándose en el análisis del capitalismo de Marx, especialmente en la teoría del valor? ¿A qué otras teorías críticas de la economía se remite?

**CT:** Marx es en realidad el gigante intelectual con el que más ha fluctuado mi relación. Al principio, la crítica a la religión en sus primeros escritos me entusiasmó: La religión como “opio del pueblo”, como “expresión de la miseria” y al mismo tiempo como “protesta” contra ella. Estaba claro que no se trataba simplemente de ateísmo abstracto. Salvo que, según Marx, la protesta religiosa contra el valle de lágrimas terrenal adopta la forma equivocada de consuelo. Lo que la religión sólo espera del más allá, él quiere verlo realizado en este mundo. Las fuerzas de producción parecen estar maduras para ello. “La industria es el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas” (Marx, 2012 [1844]: 542). En su opinión, sólo las condiciones de producción contradictorias impiden la restauración totalmente posible de la “unidad esencial del hombre con la naturaleza” (ibíd.: 538). Incluso habla de la “resurrección de la naturaleza” (ibíd.), en clara referencia a dos conceptos centrales de la apocalíptica judeo-cristiana, que le eran muy familiares como judío: Resurrección de los muertos y nueva creación. Nunca vi en esto meramente una moda juvenil y romántica, que Marx luego apartó de su mente con la transición de la crítica de la religión a la crítica de la economía política, sino más bien el impulso teológico que le llevó a esta transición y que no cesó después. Más bien, se transformó en el motor anónimo permanente del empeño por desentrañar la sociedad capitalista de manera estrictamente científica. Sólo resultaba molesta la terminología explícitamente teológica. Sobre todo, cuando Marx se fue dando cuenta de

que “el verdadero reino de la libertad” sólo puede florecer teniendo al “reino de la necesidad como su base” (Marx 1964: 828), lo que, por supuesto, significa implícitamente que nosotros, como seres mortales y falibles, no podemos alcanzar la resurrección perfecta, una unidad con la naturaleza libre de contradicciones. – Marx no reflexionó sobre el hecho de que, sin embargo, siga siendo necesaria para el pensamiento, que sólo a su luz se hace transparente toda la magnitud de la contradicción social, aunque su plena realización exceda lo humanamente posible. Me sentí tanto más desafiado a revelar *Die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik* [Las raíces teológicas de la crítica de Marx] y a subrayar la crítica de Marx al capital como crítica a la religión, con el acento de que el capitalismo opera un culto a la mercancía al que se hace un sacrificio permanente mediante el desgaste masivo de fuerza de trabajo (Türcke, 1983). El hecho de que en esto se haya anonimizado y, al mismo tiempo, profundizado la religión, que, por así decirlo, se haya deslizado en el propio proceso económico básico y ya no esté sólo en la cabeza de la gente – eso tenía poco interés en ese momento.

Dos años más tarde, en 1985, cuando se publicó póstumamente el fragmento de Benjamin *El capitalismo como religión*, las cosas eran diferentes (Benjamin, 1985). Para explicar su críptica tesis de que el capitalismo es una “pura religión de culto”, que no conoce “ninguna dogmática especial”, “ninguna teología” (como si no hubiera doctrina economía en absoluto), y que era el único “culto endeudador/culpabilizador” (como si un culto pudiera ser otra cosa que un intento de librarse de la culpa), pronto se desarrolló un reverente discurso exegético en torno a su críptica tesis. Como es sabido, la teoría crítica se distanció desde el principio de dos de los *essentials* de Marx: que la revolución llegaría y que el proletariado la llevaría a cabo. Tanto más elevado fue el lugar que ocupó la crítica de la economía política. La equiparación del valor de las mercancías con la cantidad de trabajo que contienen; la explicación del intercambio a partir de la comparación de cantidades de trabajo (1 falda = 20 codos de lienzo); la derivación de la plusvalía, el capital comercial, el capital de producción y, finalmente, el movimiento capitalista global impulsado por la competencia a partir de esta lógica elemental del intercambio: a pesar del problema del valor-precio declaradamente sin resolver, todo esto fue respetuosamente aceptado como una presentación global coherente. También yo lo acepté cuando Bolte y yo escribimos *Einführung in die kritische Theorie* [Introducción a la teoría crítica] (1994). – Sin embargo, nunca me sentí del todo cómodo con la idea de que el intercambio surgiera de un excedente. El colectivo X tiene demasiados



bienes de consumo de los que el colectivo Y tiene necesidad, y viceversa. Así que intercambian sus respectivos excedentes y se compensan mutuamente las cantidades de trabajo implicadas. Esto no encaja en absoluto con todos los demás logros de la humanidad primitiva. Las primeras herramientas, armas, viviendas, medios de transporte: Todos eran medidas de autodefensa, no productos de lujo. Las antiguas palabras para medios de pago indican que en el trueque se trataba de algo similar. El dinero [Geld] no procede del oro [Gold], sino de *gilt* (= deuda), *moneta* (*money*) es admonición (= débito), *pay* viene de *pax*. Pago es pacificación, la agrupación no era originariamente el gremio artesanal, sino la comunidad sacrificial. Básicamente, la *Dialéctica de la Ilustración* ya captó el sacrificio arcaico como la escena primigenia del intercambio; sólo que no ha explicado lo que esto significa en términos económicos. Hubo que recuperar algunas cosas en mi libro sobre el dinero, en el que me beneficié de la gran intuición del Freud maduro de que los retornados de la guerra de 1918/19, que repetían sus terribles experiencias en las trincheras noche tras noche en sus sueños, se vieron empujados a desarrollar posteriormente una protección frente a los estímulos, una coraza mental contra ellos. El impulso desesperado de anestesiarse, de tranquilizarse, de librarse del horror que habían sufrido mediante el terror autoinducido: Esta es la forma arquetípica de la equivalencia. Es la autodefensa psíquica y el sacrificio ya su racionalización ritual. La repetición maquinal ya se interpreta como una ofrenda, su compulsión interior proyectada hacia el exterior: hacia un poder superior que exige la ofrenda como algo debido (*gilt*) y ofrece a cambio protección.

El sacrificio sangriento –inicialmente sacrificio humano– es el pago originario terriblemente real, mientras que la contraprestación es al principio puramente imaginaria, y la historia del pago ha consistido en hacer que prestación y contraprestación sean cada vez más proporcionales, en despachar a los poderes superiores con menos que con sacrificios humanos: animales grandes, animales más pequeños, finalmente metales preciosos. Por supuesto, esto no era posible sin medir las cantidades. La medición del trabajo es un caso especial relativamente tardío en términos históricos, pero ciertamente no es el origen de la equivalencia. Marx no lo tenía en mente en absoluto. Ni siquiera el intercambio entre tribus comenzó con excedentes, como suponían Aristóteles y toda la economía burguesa, incluido Marx, sino con rehenes. Hombre contra hombre: de este modo se protegían mutuamente de los ataques del otro bando y al mismo tiempo pactaban con ellos.

Desde la protohistoria real del pago, la crítica de la economía política toma ciertamente un camino diferente al de Marx. Él sigue siendo grandioso como revelador de la constitución violenta de la sociedad moderna (que él llama “acumulación originaria”). Cómo esta violencia se hizo sistémica en el capitalismo; cómo el capital, que como acumulación de dinero por comerciantes y banqueros hasta entonces sólo había servido a la compraventa de bienes de consumo y a los préstamos con interés a los endeudados, comenzó ahora a fluir hacia la creación de empresas de producción (manufacturas, más tarde fábricas); cómo las materias primas, las máquinas y el trabajo mutaron a su vez en momentos de un movimiento de capital que impregnó todo el proceso social; cómo la situación competitiva entre las empresas de producción obligó a los grandes capitalistas a reducir conjuntamente los costes laborales en la medida de lo posible mediante el uso de máquinas más eficientes, o al menos a mantenerlos lo más bajos posible; cómo esto obligó a todos los implicados a entrar en la espiral sin fin de la innovación técnica y el crecimiento económico: En ningún otro lugar se ha reunido todo esto en una presentación global tan impresionante como en el primer volumen de *El Capital* de Marx.

Por el contrario, su intento de mostrar al proletariado como calcular la explotación de la fuerza de trabajo, de modo que éste ya no la aceptara, salió mal. El cálculo del valor de las mercancías por nada más que la cantidad promedio de trabajo necesaria para producirlas, prescindiendo de su factor de habilidad y competencia, que nunca puede cuantificarse; el cálculo de lo que pertenece y lo que no pertenece a los “costes de reproducción” de la fuerza de trabajo de la mercancía, que, según Marx, paga su comprador; el cálculo de la cantidad de trabajo que corresponde a los “costes de reproducción”, es decir, el salario pagado, y la que beneficia al pagador del salario como plusvalía no pagada; el cálculo de la plusvalía adicional añadida por la introducción permanente de mejores máquinas, que hacen que el trabajo humano sea más eficiente por un lado y menos valioso por otro, de modo que mientras aumenta la producción rentable de mercancías, la tasa de ganancia global disminuye constantemente: Todo esto son deducciones especulativas a partir de un concepto abstracto de valor que nunca puede basarse en cifras sólidas. Por supuesto, el capitalismo no funciona sin el uso empresarial del trabajo no remunerado. Sin embargo, cuando el hecho de la explotación se reduce a esto, el desgaste fisiológico ni siquiera se considera explotación. No tiene cabida en la teoría del valor de Marx, por muy impresionantemente que describa la miseria física del trabajo industrial en otros lugares.

Sin embargo, el sentido primario de la explotación es fisiológico. Las fuerzas naturales son explotadas cuando no pueden regenerarse adecuadamente, ya sean inorgánicas u orgánicas, plantas, animales o seres humanos. Desde los años 70, muchos de los que se dieron cuenta de que la teoría del valor y la explotación no conduce a ningún cálculo fiable se apartaron de Marx y cambiaron de paradigma. En el campo de fuerza del postestructuralismo, la marginación se convirtió en el mal social fundamental en lugar de la explotación. Por el contrario, yo abogo por un nuevo enfoque del concepto de explotación. Hay que desarrollarlo hasta convertirlo en una categoría materialista: fisiológica, psicológica, socioeconómica y, por último, ecológica. Mi libro sobre el dinero describe algo de esto. Sin embargo, su enfoque es diferente. Pretende proporcionar la teoría económica necesaria al nivel de la *Dialéctica de la Ilustración*, partiendo de la escena primigenia del intercambio allí reconocida. Al menos a grandes rasgos. Para ello, dialoga constantemente con Marx como una de las grandes asignaturas pendientes. Se le critica desde la izquierda, por así decirlo, siempre con sus argumentos. Por ejemplo, allí donde se muestra como un economista burgués: en la derivación del intercambio a partir de los excedentes; donde argumenta de forma no dialéctica: en la separación abstracta de cantidad y calidad del valor; o donde se convierte en un teólogo afirmativo: en la presentación del comunismo como un robinson social global que funciona de forma similar a la iglesia como cuerpo de Cristo en el apóstol Pablo. Esto es algo distinto de un canto del cisne de Marx.

**ZkT:** En algunos de sus libros, usted se remonta a los comienzos de la historia humana para presentar el fenómeno del ritual del sacrificio –que acaba de mencionar en relación con el intercambio y el pago– como fundamento de la cultura. El motivo se puede encontrar en *Sexus und Geist* [Sexo y espíritu] (1991), en *Erregte Gesellschaft* [Sociedad Excitada] (2012), que trata del cambio de los medios de comunicación; también es prominente en su libro sobre la teoría crítica de la escritura (Türcke, 2005), y el tema del sacrificio también está presente, por supuesto, en *Philosophie des Traums* [Filosofía del sueño] (2012). ¿Se trata de una filosofía de los orígenes o de una historización en profundidad del materialismo? Su planteamiento podría entenderse como una declaración sobre la cuestión de la génesis y la validez, en el sentido de que los fenómenos del presente están inscritos de manera marcada en la historia. ¿Considera sus derivaciones como modelos especulativo-filosóficos o como substancializaciones materia-

les? ¿O debería entenderse la referencia a legados arcaicos más bien como una advertencia para no volver a caer en ellos, tal y como se plantea por ejemplo en *Digitale Gefolgschaft* [Vasallaje digital] (2019) como escenario amenazador?

CT: La teoría materialista no puede evitar posicionarse sobre los orígenes de la humanidad. Marx y Engels, Nietzsche y Freud, Horkheimer y Adorno lo hicieron, aunque de maneras muy diferentes. Me llamó especialmente la atención el hecho de que en casi todos los restos arqueológicos y literarios de las primeras culturas puedan encontrarse huellas de prácticas sacrificiales. Pero, ¿cómo es posible que algo tan absurdo como el sacrificio haya sido constitutivo de la humanidad? ¿Para evitar que aparecieran supuestos poderes superiores en forma de desastres naturales, animales salvajes, epidemias y enemigos de todo tipo, la gente sacrificaba colectivamente a los seres vivos más preciados? Para alejarnos del horror de la naturaleza, ¿nos hacemos cosas terribles a nosotros mismos? Completamente absurdo, a menos que se reconozca la autodefensa de la compulsión a la repetición traumática. Mientras que algunas especies animales intentan ocultar el impulso de huida en situaciones de extrema angustia y se vuelven irreconocibles mimetizándose con el entorno, los neandertales y los Homo sapiens pasaron a una huida hacia delante. Doblaron el impulso de huida en sentido contrario: lo hicieron reflexivo en un sentido muy literal. Buscaron refugiarse del horror de la naturaleza en el horror mismo: Sólo ellos han caído en esto. Desde un punto de vista neurológico, la dinámica pulsional es ante todo una huida de los estímulos. Por eso el carácter reflexivo del impulso de huida desencadenó un bloqueo pulsional epocal que fue impregnando todas las condiciones de vida del tenaz Homo sapiens y le permitió prepararse para el horror que le pillaba por sorpresa repitiéndolo: anestesiarse contra él a posteriori, construir vías nerviosas para disipar su desbordamiento atormentador, reducirlo mediante una creciente autoconfiguración póstuma. Durante miles de años, este horripilante tratamiento retroactivo debió de ser poco más que un acto reflejo. Su impulsividad se transformó en una acción intencionada controlable y se interpretó como un regalo a los poderes superiores para apaciguarlos: Así comenzó la racionalización y el cultivo de la compulsión a repetir el ritual del sacrificio. El lugar donde se produce se convierte en un espacio ritual. Dado que el horror de la naturaleza puede golpear de repente en cualquier lugar de forma difusa y descentralizada, era tanto más necesario atrapararlo en este espacio mediante su repetida ejecución, trasladarlo allí, condensarlo en una acción ejemplar y así

transformarlo en una medida protectora. De este modo, su ejecución ritual intentaba literalmente disminuir su importancia.

El espacio ritual, a su vez, era el puesto avanzado y exterior sensorial del espacio mental no sensorial. Este último es el espacio ritual que ha dado un vuelco hacia dentro y se ha vuelto volátil. Igual que el agua se vuelve volátil en vapor, pero también igual que una persona que se escapa se vuelve volátil. Aquí tenemos los dos grandes milagros de la evolución humana: que el Homo sapiens lograra una huida hacia delante y que también fuera capaz de escapar hacia dentro. Lo que le permitió hacer esto probablemente nunca se explicará adecuadamente. Los impulsos de huida son siempre también impulsos de libertad. Siempre quedará una sensación de asombro. Sin embargo, esto no cambia el hecho de que, en el espacio mental sin extensión, la trinidad de desplazamiento, condensación e inversión que constituía el espacio ritual también ha perdido su espacialidad física y se ha volatilizado en un proceso energético, que Freud denomina entonces “proceso psíquico primario” y al que se refiere como la “actividad mental primitiva” que causa la formación de los sueños humanos. En realidad, Freud abre la perspectiva de una epistemología materialista. Lo que Kant llama “síntesis” es un proceso de condensación; la “abstracción” es un proceso de desplazamiento; la “reflexión” lo es de inversión. Para Kant, se trata de capacidades de la razón pura. Siempre están ahí. En Freud conservan su dimensión energética. Quien las entiende como producto de la volatilización visualiza también la inversión del impulso de huida. Es un pasado que no se desvanece; el “legado arcaico” del pensamiento, por así decirlo. Su génesis no desaparece en su validez. Pero tampoco la validez en la génesis. Es difícil construir sobre el proceso psíquico primario. En la historia de la humanidad, tuvo inicialmente un nivel alucinatorio, como aún hoy puede verse en los sueños. Fue necesario distinguir las imágenes mentales de la percepción fisiológica, las imágenes a su vez de los conceptos: Esto se ha aprendido laboriosa y penosamente a lo largo de muchos milenios. La opacidad alucinatoria primero tenía que pulirse dolorosamente contra la realidad externa antes de que pudiera transformarse en ideas más duraderas. Esto siempre ocurrió bajo presión externa, pero también fue siempre una emancipación de los sesgos: un proceso con grados de libertad, no completamente predeterminado. Todas las normas lógico-conceptuales que hoy ya no pueden eludirse han surgido de un largo proceso de autocorrección del “pensamiento primitivo”, pero no pueden deducirse completamente de él. Proceden de la necesidad, de la que, sin embargo, se han liberado hasta cierto punto. Esto difiere

de la teoría marxista torpemente mecánica del reflejo o de su vástago sohn-retheliano: la “pura” abstracción real en el intercambio de mercancías concebida de forma completamente kantiana. § 1 de toda teoría materialista es la ingeniosa sentencia de Nietzsche: “El espíritu puro es la pura mentira” (1980: 175). Una y otra vez, como recientemente en la disputa con Vittorio Hösle, se ha expresado la sospecha de que reduzco la validez a la génesis o, dicho de otro modo, de establecer la compulsión traumática de repetición como *primum movens* (primer motor), de la que deduzco toda la historia humana (Hösle, 2022; cf. Türcke, 2022). Estoy muy distanciado de esto. La compulsión traumática a la repetición *no es* un principio que determine necesariamente el curso del mundo, sino un reflejo de autodefensa frente a limitaciones naturales insoportables. Al hacerlo, sin embargo, realiza nada menos que un movimiento dialéctico elemental. Afirma lo terrible que le ocurrió al organismo repitiéndolo. Pero lo repite para librarse de ello. Su sí a lo que le ocurre es al mismo tiempo un no decidido: “identidad de identidad y no identidad” (Hegel, 1986: 74), por utilizar la famosa fórmula dialéctica de Hegel. Pero con una intención completamente distinta a la de Hegel. Para él, la dialéctica no tiene una procedencia. Siempre está ahí. La compulsión traumática a la repetición, en cambio, aclara de repente de dónde viene. Demuestra que la dialéctica no es una ley eterna de la naturaleza o de la historia, sino un proceso impulsado por el sufrimiento que insta a pararlo. Por supuesto, este impulso está sujeto a un sinfín de imponderables imprevisibles y, por lo tanto, sigue insatisfecho hasta el día de hoy. Pero no es un principio que determine el curso del mundo, sino más bien una hipoteca de la que el curso del mundo no puede librarse. Por eso la Ilustración corre siempre el peligro de “dar un vuelco en mitología” (Adorno/Horkheimer, 1981:44), como dice la *Dialéctica de la Ilustración*.

A menudo se me señala que no sabemos casi nada de la época primordial de la compulsión traumática a la repetición. De buena gana admito que el largo proceso paleolítico de convertirse en humano no fue acompañado ni por reporteros ni por investigadores sociales. Son innumerables los acontecimientos que permanecerán para siempre en la oscuridad. Pero si este proceso no hubiera tenido lugar, no habría reporteros, científicos sociales ni arqueólogos. Existe un amplio consenso arqueológico en que el desarrollo de las prácticas sacrificiales fue constitutivo de este proceso. El hombre es el animal sacrificial. Mi contribución a esta concepción consiste únicamente en haber reivindicado la compulsión traumática a la repetición como condición psicosomática de la posibilidad de la práctica sacrificial y

haber mostrado que esta sigue siendo incomprensible sin su función de autodefensa – provisionalmente revestida de racionalizaciones teológicas y morales, que por su parte sólo surgieron gradualmente de esta compulsión. De su función de autodefensa, que todavía hoy es uno de los factores constitutivos de la realidad del tratamiento psicoanalítico, también se puede deducir cómo está conectada con el bloqueo pulsional, el proceso psíquico primario y la constitución del espacio ritual y mental. Al decir esto, no estoy de ninguna manera haciendo de la compulsión a la repetición traumática la explicación que todo lo abarca. No es una razón suficiente, sino una condición necesaria de la cultura humana – la revelación de su efecto inductor de cultura no es, por tanto, una “narración” cualquiera. Ocurre con ella algo similar como con la silueta. Dentro de ella, todo está oscuro. Ningún detalle destaca. Sin embargo, si sus contornos se recortan con suficiente nitidez, puede ser una estructura de precisión que haga adivinable gran parte de lo que permanece en la oscuridad.

**ZkT: Junto con Oliver Decker, lleva muchos años organizando conferencias sobre cuestiones y temas actuales del psicoanálisis en Leipzig. ¿Cómo calificaría su importancia actual para su visión de la teoría crítica?**

CT: Nuestro ciclo de conferencias “Teoría crítica - Práctica psicoanalítica” surgió a raíz de unas declaraciones realizadas en torno al centenario del nacimiento de Adorno, en las que se le acusaba de tener una relación escindida con el psicoanálisis (Decker/Türcke 2005; 2011; Grave, 2017; Elsner, 2017; Decker/Türcke, 2019a; 2019b). Lo consideraba indispensable como medio de cognición, pero debía evitarse en la medida de lo posible como terapia. Hay algo de cierto en esto; un punto delicado que intentamos revisar cada dos años. Después de todo, la teoría crítica fue uno de los primeros aliados del psicoanálisis. ¿Por qué llegó el fascismo en lugar de la revolución proletaria? Esa fue su pregunta fundacional. Horkheimer se la hizo cuando asumió la dirección del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Y *Autoridad y familia*, el primer gran proyecto de investigación de esta nueva era, aportó una respuesta inspirada en Freud: las penurias materiales y emocionales no convirtieron a los obreros y empleados en revolucionarios, como había esperado Marx, sino que les llevaron a identificarse con el poder nacionalista imperial del Estado y sus representantes en la familia moderna, los padres autoritarios. La investigación social empírica debería hacer que esta “identificación con el agresor”

fuera transparente y, por tanto, resoluble. Por cierto, es fácil demostrar que el estado de emergencia arcaico de esta identificación es la compulsión traumática a la repetición. La huida hacia delante; el retorno de un poderoso impulso al culto sacrificial en forma de movimientos políticos profanos: Ya eran evidentes en 1914, cuando los socialdemócratas alemanes votaron a favor de los créditos de guerra del Imperio alemán, y más aún cuando una entusiasta comunidad nacional se unió en torno a los nazis en 1933. Aquí, la joven teoría crítica continuó su productiva investigación sobre el nervio del tardío concepto de identificación de Freud y, en algunos aspectos, fue capaz de politizarlo de forma más fructífera que el propio Freud en *Psicología de masas y el análisis del yo*, donde hay mucha información esclarecedora sobre la disminución de los umbrales de inhibición en las congregaciones de masas, pero el concepto de masa no se fundamenta en un concepto sostenible o incluso crítico de sociedad. Freud no era un teórico crítico. Sin embargo, la nueva y prometedora psicología social profunda desarrollada por el Instituto de Investigación Social estuvo asociada a una seria sospecha, especialmente en la obra de Adorno. No sólo los descendientes “revisionistas” del psicoanálisis, que suavizaron el escandaloso concepto freudiano de las pulsiones centradas en el deseo erótico para hacer más aceptable socialmente el tratamiento de los pacientes, habían urdido formas adaptativas de terapia. El marco freudiano es en sí mismo conformista. En la medida en que estaba concebido para hacer a las personas “aptas para el trabajo y el disfrute” en la sociedad existente, se limitaba a reconducir la “identificación con el agresor”, cuya resolución debería conseguirse, a la relación entre paciente y terapeuta. A Erich Fromm este punto de vista le parecía demasiado indiferenciado. Él, el único analista formado en el instituto, también veía potencial liberador en la terapia psicoanalítica, lo que la dirección del Instituto consideraba una desviación de la línea crítica básica. Se le presionó para que abandonara el Instituto, aunque, como ha demostrado Hans-Ernst Schiller en su *Freud-Kritik von links* [Crítica de izquierdas a Freud], esto no se desarrolló en absoluto de manera sólo racional (2017). Después de esto, el potencial curativo individual del psicoanálisis se separó en gran medida del trabajo del Instituto. - Nuestras conferencias trabajan en la recuperación de esta escisión, en la recuperación de esa tensa interacción de teoría y terapia que constituye la gracia del psicoanálisis, pero que también lo lleva repetidamente a situaciones equivocadas. Cuando se desvía teóricamente hacia especulaciones sin cobertura (como ocurre a menudo en la teoría pulsional, por ejemplo con la pulsión de muerte, que Adorno y Marcuse, por cier-



to, conceptualizaron inicialmente como una tendencia de la sociedad capitalista hacia la autodestrucción, como un hechizo de lo falso que llega hasta las profundidades individuales del alma, que se liberaría en la vida “justa”, ignorando persistentemente el hecho de que el propio Freud lo había conceptualizado como un hecho biológico básico, como un impulso natural hacia la autodisolución que ya se agita en los organismos unicelulares y no cesa en ninguna sociedad); o cuando se incrusta terapéuticamente en un determinado marco y, por ejemplo, no acepta nada que no sea una terapia individual, de alta frecuencia o de diván, entonces también tiene un potencial correctivo en el respectivo lado opuesto que le ayuda a recuperarse. Utilizar esta interacción entre teoría y terapia como una especie de fuente de rejuvenecimiento: Eso es lo que tenemos en mente.

Tomemos como ejemplo el tema de la última conferencia: la tan invocada cohesión social. Por un lado, es muy necesaria frente al poder desregulador centrífugo del neoliberalismo y, por otro, es una ideología que simula pertenencias inexistentes. El término “vínculo”, que Adorno criticó en los años 50 por considerarlo un aglutinante o una cuchufleta social existencialista, está experimentando un notable renacimiento en la teoría y la terapia. Se invoca la comunidad, se examina la constitución democrática en busca de su poder vinculante, se exaltan las teorías psicoanalíticas del vínculo. Suena sospechosamente a ideología. Sin embargo, el trabajo terapéutico individual sobre la creciente incapacidad de las mónadas humanas para vincularse no es meramente ideológico. Por muy erróneo que pueda ser el vínculo, la incapacidad de vincularse nunca está bien, siempre es un déficit que imposibilita las comunidades solidarias y, por tanto, debe combatirse terapéutica, pedagógica y políticamente. En resumen, cómo la ideología y la crítica de la ideología impregnan por igual la teoría y la terapia, lo cerca que están la una de la otra y, sin embargo, cómo pueden mantenerse separadas, de esto tratan nuestras conferencias. En realidad, esto debería estar totalmente en consonancia con las ideas de Adorno. Tanto más asombroso es que él mismo nunca se refiriera a las palabras finales de Freud de los *Estudios sobre la histeria*, donde dice que la modesta contribución de su terapia consiste en “transformar la miseria histérica en infelicidad común. Podrás defenderte mejor de esta última con el alma recuperada” (1977, 312). ¡Vaya afirmación! Infelicidad común: eso es lo que todos compartimos; en la terminología de Adorno: ¡las “condiciones falsas”! Y según esta definición, la terapia debería tener como objetivo explícito plasmar la objetividad de estas condiciones lo menos distorsionada posible por las desfiguraciones neuróticas subjetivas.

No debería ofrecer una ayuda privada para escapar de la “desgracia común”, sino más bien hacer que las personas despierten y se resistan a ella. Pero si éste es el caso: ¿El restablecimiento terapéutico de la capacidad de trabajar y disfrutar debería realmente entenderse sólo como un adiestramiento para el trabajo y los sucedáneos del disfrute de industria cultural? ¿No crea más bien las condiciones para el comportamiento crítico, que no existe sin trabajo, así como de la receptividad estética, que no puede deleitar sin un poco de placer? En ninguna parte está la terapia psicoanalítica más cerca de la teoría crítica que en esta cita de Freud.

En lo que a mí respecta, por desgracia carezco de formación terapéutica. Sin embargo, como profesor universitario, a menudo me he encontrado involuntariamente en zonas grises terapéuticas. Cuando intentaba enseñar filosofía a estudiantes de arte, les di el lema “Lo que siempre he querido tener claro” en el curso introductorio. Cada uno debía contarme lo que se le había ocurrido durante el horario de atención a los alumnos y, a partir de esas ideas, yo trabajaba con cada uno individualmente para desarrollar su propio tema de reflexión para un ensayo de no más de diez páginas. De vez en cuando se daban casos como éste: Alguien viene y dice: “Quiero escribir sobre despedidas”. Unas cautelosas preguntas revelaron que su novia le ha dejado recientemente y que le duele sobre todo el hecho de que se haya ido sin decir palabra. “Si al menos hubiera tenido una palabra para mí, aunque sólo fuera una frase hecha de despedida...”. Un poco más adelante, teníamos su tema: “Sobre la pertinencia de las frases hechas de despedida”. Esto requiere mucha reflexión. ¿Qué es realmente una frase hecha? ¿Por qué tiene fama de retórica vacía? Y ahora la paradoja: ¿cómo puede ser relevante este vacío? El alumno debe demostrármelo de forma argumentada. Le dejé el material para ello completamente a su elección, sólo conocí un mínimo de su situación privada a través del texto, pero podía estar seguro de que estaba trabajando en ella al mismo tiempo con cada paso mental, con cada precisión conceptual, sin tener que nombrarlo específicamente. Esto creaba distancia; un pequeño espacio de libertad. Aquí, el trabajo conceptual no era mera racionalización, sino la elaboración de un problema mental trasladado al campo conceptual. Por supuesto, estos ensayos no sustituyen a la terapia. Pero sus resultados pueden hacer que los terapeutas sean receptivos a los procesos de escritura – y a los profesores sensibles a la zona gris terapéutica en la que *nolens volens* terminan. Sólo por esta razón, la teoría crítica no puede simplemente aislarse a sí misma de los problemas terapéuticos.

**ZkT:** Además de mucha aprobación, también hay reacciones negativas a su pensamiento, por ejemplo, en relación con los discursos sobre el racismo y el género. A principios del último semestre de invierno en Leipzig, un seminario sobre relaciones de género fue boicoteado porque el profesor había incluido su libro sobre la cuestión de género en la lista de bibliografía (Türcke, 2021). ¿Cómo afronta la recepción crítica de sus obras? ¿Influyen en su proceso de escritura posterior?

**CT:** Estos discursos sobre el racismo y el género se presentan como pioneros de una nueva izquierda. Su tenor es: la vieja izquierda se contentaba con criticar el capitalismo. Nosotros vamos a la raíz del problema. ¿Quién inventó el capitalismo? Los hombres blancos. Ellos son los causantes de toda la miseria al oprimir a las mujeres y a los no blancos. Son los responsables del patriarcado y del colonialismo. Sus redes siguen funcionando hoy en día. Así que tenemos que hacer visible en público, en los parlamentos, los partidos y los medios de comunicación, todo lo que ellos reprimen –otros colores de piel y etnias, otras confesiones, culturas y maneras de ser, otras sensibilidades sexuales, otras necesidades debidas a discapacidades– por medio de un número correspondientemente grande de representantes, mediante contribuciones financieras adecuadas, tiempo de antena, blogs, etc. Si garantizamos la igualdad de género y la diversidad de las minorías en todos los ámbitos –en parlamentos, gobiernos, dirección de empresas, sindicatos, consejos de supervisión, academias, direcciones de policía y bolsas–, la discriminación y la marginación cesarán. El orden patriarcal binario del mundo desaparece, la diversidad crece. Surgirán “espacios libres de discriminación” en los que también podrán moderarse el mercado global y el cambio climático. Las grandes empresas líderes han puesto la antena y hace tiempo que han lanzado una *Diversity Charta* que garantiza la igualdad de valoración de todos sus empleados, independientemente de su sexo y orientación sexual, origen étnico, religión e ideología. Es la única manera de tener “éxito económico”, admiten abiertamente. Y el éxito se consigue superando a la competencia y despreocupándose de su diversidad. Así funciona el capitalismo desregulado. La diversidad armoniza perfectamente con él. Que sigue impulsando el crecimiento económico y, por tanto, también la catástrofe climática; que se gestiona de forma comparativamente democrática en los países occidentales; que nos ha dado Internet; que las viejas e inacabadas prácticas denigratorias entre individuos y grupos siguen teniendo lugar en sus términos: Esto apenas se aborda en la

nueva izquierda. Las prácticas de menosprecio se enfocan aisladamente como el mal social básico y se atribuyen cada vez más a tres causas: Ser blanco, ser hombre y ser cis. No se puede ser blanco sin tener prejuicios profundamente arraigados contra los no blancos (lo que incluye también a los que están físicamente incapacitados para funcionar plenamente). No se puede ser hombre sin prejuicios contra las mujeres y las personas diversas; y no se puede permanecer con el género de nacimiento sin sentimientos hostiles contra las personas trans. Como varón anciano blanco, soy constitucionalmente un triple menospreciador. Y puesto que no tengo género, porque el femenino genérico se refiere a tantas cosas sin nombre como el masculino genérico, y los sonidos guturales añadidos, los asteriscos y las @ no cambian el proceso de reducción de la subsunción –los términos con la terminación femenina también son abreviaturas de cosas sin nombre específico, a saber, todos los hombres y las personas diversas–, ¿por qué deberías seguir leyendo lo que escribo? Se me puede leer como una persona: como un enemigo de las mujeres y de las personas trans. ¿Y por qué iba a permitirse que en las “aulas libres de discriminación” del *alma mater* se celebrara un seminario en el que se discutieran textos míos? A mí sólo me afectó marginalmente. El que sufrió fue el docente, al que no conozco personalmente. Y comparado con lo que las personas queer tienen que soportar en algunos países asiáticos y africanos, el sufrimiento que las personas queer causan ocasionalmente aquí a través de tales boicots y difamaciones es menor por el momento. En mi caso, afecta a un hombre blanco heterosexual con una pensión de funcionario. Puedo superarlo.

Sin embargo, la nueva *Cancel Culture* no es en absoluto sólo una fantasía de viejos blancos que temen por sus privilegios. Se está expandiendo en términos reales. Aquellos que prefieren leer a personas en lugar de textos, que prefieren condenar a las primeras al ostracismo en nombre de la ausencia nítida de discriminación en lugar de comprometerse argumentativamente con los segundos, no sólo se ahorran un montón de lectura, sino que cultivan una mentalidad inquisitorial de sospecha. Uno puede resistirse confiadamente a los comienzos. Y así es como estoy causando actualmente el mayor impacto, el mayor enfado. La nueva izquierda me tacha enseguida de derechista. Pero, ¿hasta qué punto es de izquierdas esta nueva izquierda? Es difícil decirlo, sobre todo porque es cualquier cosa menos homogénea y se presta cada vez menos a las categorizaciones convencionales (izquierda = socialmente crítica-subversiva, derecha = conservadora-autoritaria). Sin embargo, tiene una sorprendente deriva hacia el “*There is no such thing as society*” de Margaret Thatcher.

Para ellos, la sociedad es poco más que un conjunto de individuos agrupados y la violencia social poco más que el conjunto de prácticas de degradación y marginación entre ellos. El capitalismo como forma de socialización que se mantiene siempre en movimiento por las personas, pero que tiene su propia ley de movimiento, que implica la explotación y el crecimiento compulsivo, que obliga a las personas implicadas en él a hacer muchas cosas que en realidad no desean y que, sin embargo, no es un destino ante el que sean impotentes: Este *essential* teórico social, en el que se basa la teoría crítica junto con Marx, ya casi no es un tema para la nueva izquierda. Su emblema es más bien la *Charta of Diversity*. Ciertamente, en sí misma, es muy bienvenida. Es maravilloso cuando todos los miembros de un grupo son valorados por igual, independientemente de su género y orientación sexual, origen étnico, religión e ideología. Sin embargo, deberíamos quedarnos perplejos cuando las megaplataformas libran sus batallas por el poder mundial bajo el lema común de la diversidad.

Está surgiendo un nuevo neoliberalismo que pretende ser de izquierdas. Si no podemos salir de las ataduras de la ley del movimiento capitalista, según su tenor, al menos queremos reivindicar la diversidad universal, hacer visibles a todos los que han sido maltratados por los hombres blancos, y darles la debida representación igualitaria y “paritaria” en todas las instituciones y organismos. Como si la visibilidad y la diversidad fueran algo bueno en sí mismas. La visibilidad en la piqueta es una tortura, maximizar la diversidad de coronavirus y de los grupos de extrema derecha no es nada deseable. La nueva utopía social de la democracia paritaria no discriminatoria también se enfrenta a la embarazosa cuestión de cómo establecer la paridad en una sociedad compleja. Por desgracia, es imposible evitar hacer cálculos. Aquí es donde, a más tardar, las cosas se ponen incómodas. Comienza una batalla por la atención, la influencia y el apoyo financiero. Al regatear las cuotas, entra en juego el propio mecanismo de competencia capitalista que debería estar prohibido en los espacios libres de discriminación. No obstante, sigo prefiriendo con mucho el neoliberalismo de izquierdas, que no quiere reconocerse como tal porque considera sus planteamientos de *Cancel Culture* como un compromiso socialmente crítico, al neoliberalismo ofensivamente de derechas, para el que la sociedad no es más que una base de maximización de beneficios y la evasión fiscal una especie de imperativo categórico. Pero tienes que vigilar a ambos, inclui-

das sus interacciones y su nervio común. Si tocas ese nervio, oirás tonos estridentes. La teoría crítica duele.

**ZkT: Muchas gracias por la entrevista.**

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

## REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER (1981): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann, vol. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- BENJAMIN, Walter (1985): "Kapitalismus als Religion", en: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp: S. 100-103.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2005): *Kritische Theorie – Psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2011): *Geld. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2019a): *Ritual. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- DECKER, Oliver y Christoph TÜRCKE (eds.) (2019b): *Autoritarismus. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- ELSNER, Steffen et all. (eds.): *Enhancement. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- FREUD, Sigmund (1977): *Studien über Hysterie. Zur Psychotherapie der Hysterie*, en *Gesammelte Werke*, ed. Anna Freud, vol. 1, Frankfurt am Main: Fischer (London 1952).
- GRAVE, Tobias et all. (eds.) (2017): *Opfer. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Wissenschaft der Logik I*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HÖSLE, Vittorio (2022): Repetition compulsion as primum movens of religion? On Christoph Türcke's ›Philosophy of Dreams‹, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 64/2: 141-160.
- MARX, Karl (1964): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. T. III, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, vol. 25. Berlin: Dietz.
- MARX, Karl (2012) [1844]: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Vol. 40, Berlin: Dietz.

- NIETZSCHE, Friedrich (1980): *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Vol. 6, München: De Gruyter.
- SCHILLER, Hans-Ernst (2017): *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*, Springe: zu Klampen.
- TÜRCKE, Christoph (1987): "Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik", en Gerhard Schweppenhäuser, Dietrich zu Klampen u. Rolf Johannes (eds.): *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, 2<sup>o</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed., 1983), Lüneburg: zu Klampen: 22-36.
- TÜRCKE, Christoph (1990): *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*, 3<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed. 1979) Lüneburg: Zu Klampen.
- TÜRCKE, Christoph (1991): *Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf*, Frankfurt am Main: Fischer.
- TÜRCKE, Christoph (2005): *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2011): *Philosophie des Traums*, 2<sup>a</sup> ed. (1<sup>o</sup> ed., 2008). München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2012): *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, 2<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed., 2002). München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2015): *Mehr! Philosophie des Geldes*, 1<sup>a</sup> y 2<sup>a</sup> ed. München: H. C. Beck.
- TÜRCKE, Christoph y Gerhard Bolte (1994): *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt: WBG.
- TÜRCKE, Christoph (2019): *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft*, München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2021): *Natur und Gender. Kritik eines Machbarkeitswahns*, München: C. H. Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2022): Kein *primum movens*. Replik, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 64/2: 161-171.