

“NÃO É POSSÍVEL ENTENDER AS ESTRUTURAS SOCIAIS SEM DECIFRAR SUA GÊNESE”: UMA ENTREVISTA COM CHRISTOPH TÜRCKE

*“It Is Not Possible to Understand Social Structures Without Decoding its Genesis”:
An Interview With Christoph Türcke*

LUIZ A. CALMON NABUCO LASTÓRIA*

lacalmon@uol.com.br

Christoph Türcke, nascido em 1948, é um dos representantes mais relevantes da Teoria Crítica na atualidade. Estudou teologia e filosofia, realizando sua tese de doutorado sobre o potencial de uma interpretação materialista de São Paulo nos termos de crítica da ideologia, e até sua aposentadoria em 2014 desenvolveu sua atividade acadêmica como professor de Filosofia na Escola de Belas Artes de Leipzig. Sua obra se move entre as tradições da Teoria Crítica, o materialismo e a psicanálise, e seus âmbitos de trabalho abarcam a crítica da teologia, o estudo da violência, os tabus, a indústria cultural (e acadêmica), o significado dos rituais ou a análise das causas sociais e antropológicas profundas de sintomas socioculturais difusos como o fundamentalismo e a hiperatividade. Desde o ano 2000 tem publicado uma série de obras que constituem uma contribuição muito particular, e sem dúvida imprescindível, para a atualização da Teoria Crítica, como *Sociedade excitada: Filosofia da sensação*, *Do sinal de Caim até o código genético: Teoria Crítica da escrita*, *Filosofia do sonho* (todos publicados em português em 2010) e, mais recentemente, *Mehr! Philosophie des Geldes* (2015). Nestes textos, Türcke leva a cabo uma filosofia materialista entendida como “anamnese da gênese”, que intenta entender – fundamentalmente com os instrumentos da psicanálise – a gênese e a evolução das instituições sociais como rituais sedimentados cuja origem seria um trauma primitivo, produto da precariedade e fragilidade dos seres humanos ante a superioridade da natureza. Leitor e interlocutor crítico de Adorno, Freud e Marx, Türcke sabe lidar com as tarefas irresolutas da tradição do pensamento crítico e fazer falar a problemas aparentemente antigos da mais recente atualidade. A entrevista que apre-

* Faculdade de Ciências e Letras – Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP).
La nota introductoria es responsabilidad de los editores.

sentamos a seguir se realizou em Piracicaba (São Paulo – Brasil) em 5 de setembro de 2014.

L. N. – Gostaria de iniciar essa entrevista com algumas informações biográficas a seu respeito. O senhor poderia nos contar um pouco sobre a sua vida na Alemanha dos anos 50, que foi marcadamente o período da sua infância; e depois na Alemanha dos anos 60 e 70, já no período da sua juventude durante os anos da contracultura; e, por fim, a sua passagem pelo Brasil considerando o retorno novamente à terra natal de modo a estabelecer um juízo sobre a Alemanha antes e depois da unificação?

Ch. T. – Nasci na Alemanha Ocidental e só posso falar sobre esse lado, ao menos quanto a minha infância e juventude. Crescemos sob a atmosfera da restauração, sob um certo abafamento cultural, político etc. Um abafamento sem o qual ninguém entenderia o movimento estudantil, porque esse período foi um período de recalçamento do passado. Poucos falaram do nazismo. Auschwitz era uma palavra alheia. E, justamente quando fui para a universidade em 1966, a movimentação começou. Eu nunca fiz parte do movimento estudantil. Pertencço, sim, a sua geração, mas sou um fruto póstumo daquela época. Durante os anos 60 não estabeleci qualquer laço com o movimento esquerdista. Pelo contrário, me movimentei em círculos conservadores.

L. N. – Sem nenhum vínculo com a política?

Ch. T. – Sem vínculo qualquer com a política. Aí me ocorre uma história engraçada! A primeira vez que ouvi falar o nome Theodor W. Adorno foi pelo rádio. Tinha uns doze anos. Meus pais e eu assistíamos todas as segundas-feiras, à noite, a uma emissão de rádio de um concerto. Durante a pausa, enquanto os músicos se recompunham, aconteceu por várias vezes que anunciaram: “agora vamos emitir uma fala de Theodor W. Adorno”. Claro que não entendi nada, mas ouvi a voz de Adorno, uma voz marcante. E tudo isso nesse ambiente burguês conservador dedicado à música clássica no qual cresci. Uns cinco ou seis anos mais tarde ouvi de colegas de cabelos longos, críticos, revolucionários, e também por vários outros, o nome de um certo Adorno. E como naquela época havia dois Marcuses, o famoso Herbert, mas também um Ludwig Marcuse, escritor de um teor mais ou menos liberal; então, como havia dois Marcuses, um bastante atacado pela burguesia, e outro aceito como uma pessoa que se comportava

de maneira “modesta” cheguei a uma conclusão clandestina, para não dizer inconsciente: Devem existir também dois Adornos. Aquele que foi enaltecido pelos colegas esquerdistas e aquele que eu ouvia na rádio não podiam ter nada a ver um com outro. Levou bastante tempo até eu perceber que aquele Adorno político havia escrito muita coisa sobre música. Um dia eu ouvi a gravação de uma palestra dele sobre música; ele já havia morrido. Aí o reconheci. Era o mesmo que outrora ouvia nas pausas.

L. N. – Dois Marcuses, um só Adorno.

Ch. T. – Isto, um só Adorno. Esse foi o meu primeiro contato com Adorno.

Essa pequena história também serve para ilustrar um pouco o meio social no qual eu cresci. Naquela época dediquei-me bastante à música clássica com a ambição de me formar violinista. Todavia, com nenhuma ambição de ser compositor, visto que me faltou qualquer originalidade musical para tanto. Ambicionava, ao menos, me tornar um violinista razoável. Por outro lado, fiquei profundamente comovido por assuntos teológicos e pensei em estudar as duas coisas, violino e teologia, porque senti que só ser violinista, só fazer “ginástica musical”, não iria me preencher. No entanto, com 17 anos, durante os preparativos para um concurso musical estirei a mão esquerda, danifiquei-a e não me foi mais possível tocar em nível profissional. Então me contentei com o estudo da teologia luterana. Bem distante daquele movimento estudantil crítico. Simpatias por esse movimento só ganhei depois de sua queda. Nesse sentido vivi uma certa “posterioridade” (*Nachtäglichkeit*) já naquela época, ainda não sabendo que essa categoria (*Nachtäglichkeit*) iria ser uma categoria chave para o meu próprio pensamento. Nos anos 70, cheguei cada vez mais a conflitos internos em relação à teologia. Percebi que não queria entrar no serviço luterano. As respostas e certezas da fé perderam sua validade para mim. As perguntas da teologia, no entanto, mantiveram seu pleno peso. Não deu para exercer o culto cristão, mas também não deu para abrir mão da teologia. Em termos hegelianos, não deu para fazer uma “negação abstrata”, conceito que, naquela época, ainda não conhecia. Aí me ajudou muito uma obra do filósofo Ernst Bloch: *Ateísmo no Cristianismo*. Abriu uma nova perspectiva para mim. Hoje vejo bem as fraquezas desse livro, mas naquela época foi algo que descortinou um novo horizonte. Sugeriu, com efeito, que a coisa mais autêntica no cristianismo seria um impulso ateu, um impulso oponente não apenas a

forma institucional da igreja, mas também a própria fé. Isso me permitiu uma nova leitura do cristianismo e a partir dele, do mundo presente. Bom, e a partir disso, paulatinamente, cheguei a outros autores como Adorno e Horkheimer, os únicos da teoria crítica da primeira geração que entraram seriamente em tópicos teológicos. Vamos deixar de lado, por um momento, W. Benjamin que, naquela época, eu ainda não havia lido. Mas os outros dois (Adorno e Horkheimer) tomaram a sério a teologia ao passo que não eram religiosos. Junto com o Bloch eram as pessoas que me possibilitaram distanciar da teologia, e, ao me distanciar, mantê-la através de um pensamento crítico filosófico. E essa reviravolta que fiz nos anos 70 permaneceu a base do meu pensamento. A dimensão teológica nunca se esvaiu.

L. N. – Nenhum contato com E. Fromm?

Ch. T. – Não, não. Com Fromm, nada. Outro autor que contatei já naquela época foi Freud. Havia colegas da própria teologia que quase me impuseram a leitura de Freud. Diziam-me: “olha, tem que estudar os escritos da crítica da religião para ter condições de se defender dele!” Claro que naquela época o contato com Freud foi-me bastante importante. Então estudei a princípio duas obras: as *Lições Introdutórias* e *Totem e Tabu*. Detive-me literalmente nas *Lições* por conta da sua maneira de conduzir o leitor, e também pela sua transparência. Achei fantástico. Mas, a obra chave naquela época foi *Totem e Tabu*, um texto bastante ofensivo para um teólogo luterano. Deu-me um solavanco e por alguns anos eu o abandonei, mas assim mesmo ele continuou trabalhando em meu interior. Alguns anos mais tarde eu percebi sua importância. Mas não sem qualquer distanciamento. Já no primeiro artigo sobre a crítica da religião em Freud expus a suspeita que o assassinato do pai pela horda primitiva foi construído conforme o modelo bíblico do pecado original. De saída senti limites no pensamento freudiano. Senti até certos limites em Adorno. Todavia, não se tratava de limites intelectuais. Ficou claro para mim que a capacidade intelectual dele era única e não daria para alcançar. Mas, em termos lingüísticos, Adorno nunca foi um modelo para mim. Jamais almejei escrever como ele.

L. N. – E é justamente pelo estilo dos seus escritos que ele é altamente valorizado em termos do pensamento dialético contemporâneo!

Ch. T. – Sim. Mas sempre achei um pouco, digamos, artificial. Há uma colocação engraçada sobre isso em Günther Anders, então colega de Adorno e também muito competente em música. A relação entre eles não era isenta de tensão e rivalidade, e uma vez, quando eles se encontraram na aula de Paul Tillich, o Anders disse ao Adorno: “na sua obra, tudo está em si sustentado maior”.

L. N. – Daí o artifício?

Ch. T. – Sim. E eu me comprometi a escrever em dó maior.

L. N. – Isso demarca bem o seu juízo sobre o que chamou de “artificial” no estilo de Adorno.

Ch. T. – Bom. Só para concluir minha aproximação à teoria crítica gostaria de acrescentar que ela foi a minha saída de emergência da teologia – com traços no meu trabalho até hoje.

L. N. – Gostaria de avançar um pouco em relação a tua passagem pelo Brasil e o retorno à Alemanha com algumas considerações, se possível, sobre o seu projeto de vida atual.

Ch. T. – Ao final dos anos 80, fiquei Livre Docente. E, além disso, em termos acadêmicos, desempregado. Sobrevivi de artigos em jornais, de um certo auxílio desemprego e de aulas de violino.

L. N. – Ainda lhe era possível tocar?

Ch. T. – Somente para dar aulas e tocar também um pouco, mas não mais em nível profissional; no máximo as sonatas mais fáceis de Beethoven. Bom, aí um colega Hans G. Flickinger, de Kassel, me convidou para ir ao Brasil, dizendo, “veja na Alemanha estás desempregado. Não quer passar algum tempo no Brasil?” Inicialmente hesitei. Mas ele fez questão. Então tratava-se de convencer também a minha esposa para irmos juntos. Em 1991 fomos para Porto Alegre por um período de dois anos. Ela deu um curso de alfabetização numa escola bilíngue em Porto Alegre ocupando-se do idioma alemão, e eu lecionei na Universidade Federal Rio Grande do Sul (UFRGS) em Porto Alegre, e mais tarde também na PUC do Rio Grande do Sul. Foi um grande desafio, aprender português em seis semanas e depois dar aulas.

L. N. – Seis semanas?

Ch. T. – Quatro semanas *crash course* em Lisboa. Não, exagerei. Quatro semanas *crash course* em Lisboa e depois três semanas em Porto Alegre para entrar no idioma e treinar. Então, sete semanas. No primeiro semestre só me foi possível lecionar matérias que já havia elaborado em alemão, claro. Mas, passo a passo, me achei. Encontrei alunos muito abertos e interessados, colegas solícitos, atei laços com o Instituto Goethe. Foi essa uma época muito interessante e rica para nós: a oportunidade singular de conhecer um novo continente com suas especificidades sociais e de compará-lo com a Europa, particularmente com a Alemanha. A terminologia tão disputada à época de “primeiro” e “terceiro” mundos, os conceitos da teoria da dependência, tudo isso me chamou atenção. Porque não tentar entender a situação brasileira através de categorias da Teoria Crítica? Senti certa carência a respeito disso ao meu novo redor. Colegas e alunos brasileiros que lidavam com Teoria Crítica, se contentavam em interpretar os clássicos (Adorno, Horkheimer, Marcuse). Eu considerei os clássicos como alavancas para compreender uma determinada realidade. Então escrevi, com alguma ousadia, um texto em português intitulado *O atraso promovido*. Um texto com muitas lacunas e fraquezas, concluído em 1993, que terminou na gaveta. Mas que continua ocupando algumas pessoas por conta da intenção do projeto: desenvolver uma “Teoria Crítica a partir da América Latina” (que é o subtítulo). Outra coisa interessante para mim foi uma visita ao Pernambuco. Li um artigo no jornal *Folha de São Paulo* sobre o “homem gabiru”. Esse tipo de nordestino que sofre fome endêmica e não mais cresce do que um metro e vinte, etc., que parecia uma “nova raça”. Resolvi escrever um artigo sobre isso, um mero relato num jornal alemão. Em consequência se manifestou um *camera-man* e nós dois fomos para o Pernambuco para entrevistar as pessoas, passar pelo grande lixão da cidade do Recife, pelos campos de açúcar. E fizemos, juntos, um filme que foi exibido em vários programas da TV alemã naquela época, e que foi muito bem recebido; inclusive houveram iniciativas de ajuda financeira para as pessoas filmadas. É claro que passar duas semanas por Pernambuco não altera a penúria. Mas ao menos me envolvi, ainda que de maneira insuficiente.

Agora quanto à volta para Alemanha, desta vez, no entanto, para o lado oriental. Com muita sorte me tornei o “filósofo da casa” da Academia de Belas Artes de Leipzig. Novamente me encontrei numa posição marginal, mas desta vez de modo

muito confortável. Em Leipzig vivi essa situação como um grande privilégio. Bom, na fase inicial havia algumas estranhezas. Como a docência de filosofia era um fruto da unificação alemã, uma novidade para os colegas artistas, alguns desconfiaram bastante da minha função. “O que é que esse filósofo iria fazer lá?” Talvez distrair os alunos desencaminhando-os da arte e lhes implantar ideias, ao invés de imaginação artística? No início eu fui visto como um concorrente. Depois perceberam que colaborei e fomentei a imaginação dos estudantes. Quando alguns que eram os mais ambiciosos e os mais talentosos em filosofia, ganharam os prêmios artísticos dados por um júri que não sabia do envolvimento deles com a filosofia, tornou-se óbvio que não os desvirtuei da arte, mas forneci-lhes um impulso adicional para imaginarem melhor. Bom! As duas décadas em Leipzig tornaram-se cada vez mais maravilhosas. Inclusive porque a Academia de Belas Artes não se integrou na Reforma Universitária de Bolonha. Não foi forçada a assumir todos os novos padrões burocráticos. Manteve-se um espaço de liberdade bastante privilegiado. Neste espaço desenvolvi, já nos primeiros anos, um método especial de ensino inicial. Todos os alunos tinham que escrever um ensaio filosófico nos primeiros quatro semestres. Embora seus conhecimentos filosóficos fossem ainda muito incipientes, eu fiz questão de que se pusessem a pensar. “Pensa por conta própria!” E sempre que alguém pensava alguma coisa seriamente, para mim era filosofia. No primeiro semestre dei a todos o lema geral: “o que eu desejo aclarar para mim mesmo?” A partir disso, eles foram obrigados a questionar a si mesmos: “o que é isso que me movimenta; que me envolve; que me interessa em termos existenciais; que me leva à produção artística; que me irrita etc.” No terceiro semestre eles deveriam comparecer no meu escritório para falar sobre esse “algo” que os movia, e, juntos, nós formatávamos o título para cada um. E somente após essa fase é que eles elaboravam um ensaio contendo umas dez páginas. Alguns trabalhos se mostraram tão excelentes que estabeleci uma série deles; bem delineados e publicamente acessíveis. Chegamos, ao longo do tempo, quase a sessenta trabalhos excelentes. Adoro títulos como “Será que existe um *poker face*?” Ou: “A polissemia do piscar dos olhos”. Ou: “A transfiguração das coisas à ocasião da mudança de casa”. Escrito por estudantes que nunca tiveram uma formação filosófica antes, mas que haviam descoberto o *seu* tema. A certeza “isso é a minha coisa”, fez com que algo estalasse na consciência deles. As vezes os próprios alunos ficaram surpresos. “De onde a minha capacidade para isso?” Alguns descobriram seu talento teórico, e alguns acabaram no meu doutorado. Mas, isso não sugeri, nunca! Para não demovê-los da arte. A iniciativa foi deles de se manifestarem com um projeto de doutorado.

L. N. – E muitos desses ensaios se materializaram em boas obras artísticas também?

Ch. T. – Isto! Em boas obras artísticas também. Mas os ensaios dos quais falei formam uma série meramente teórica.

L. N. – Bem quanto à segunda questão muita coisa já foi adiantada pelo senhor. Irei destacar apenas o seguinte quanto ao seu envolvimento com a teologia: tratou-se de prosseguir a inversão materialista da teologia, o que na Alemanha se chamou de “teologia inversa”, apoiando-se em pensadores como Bloch, Adorno, Horkheimer e Freud?

Ch. T. – Sim!

L. N. – Gostaria que o senhor falasse um pouco sobre essa questão da teologia inversa.

Ch. T. – Bom, de certa maneira respondi a questão mencionando Ernst Bloch. O título *Ateísmo no Cristianismo* já apontava para a teologia inversa. Só que Adorno elaborou esse tópico com mais fineza e sutileza. Mas também devo bastante à leitura de Bloch do *Princípio de Esperança*, *Thomas Münzer: Teólogo da Revolução*, e de *Espírito da Utopia*. Não sei se a famosa conversa entre Bloch e Adorno sobre a utopia já está traduzida para o português¹. Uma joia da filosofia dos anos 60. De qualquer forma, a utopia marca o ponto da convergência máxima entre Bloch e Adorno. Na Academia de Belas Artes cheguei novamente a Freud. Devo isso aos alunos. Na primeira fase, experimentei o que deveria apresentar nas aulas. Sempre que escolhia obras de Freud, não apenas seus textos sobre Leonardo ou Michelangelo, eles saíam eletrizados da aula. Então disse a mim mesmo: “Alunos de arte são pessoas que tem um sensorio especial para o que está acontecendo. Se eles se sentem tão instigados por Freud, então eu devo retomá-lo”. Somente que desta vez não o fiz através da crítica da religião e dos tópicos teológicos, mas de maneira mais geral. A partir daí originou-se a *Filosofia do Sonho*². Isso foi a “segunda vaga” da recepção de Freud.

L. N. – Sobre o seu percurso enquanto docente pesquisador temas como violência, sexualidade, tabu, mitos, sonho, linguagem e mídias, dentre outros, marcam a sua

¹ Refere-se ao texto “Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht”, en R. Traub y H. Wieser (eds.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, págs. 58-77.

² Christoph TÜRCKE, *Filosofia do Sonho*, Editora UNIJUÍ, 2010.

produção intelectual. Tais temas remontam uma tradição de pensamento que, sem sombra de dúvida, dá prosseguimento à perspectiva formulada na *Dialética do Esclarecimento*, particularmente ao texto canônico de Horkheimer e Adorno sobre a Indústria Cultural contido nessa mesma obra, atualizando-a de modo instigante. No entanto sabemos que a recepção quanto a esse tipo de diagnóstico é ora facilitada ora dificultada conjuntamente em diferentes países por motivos diversos. Em relação ao Brasil e à Alemanha, dois países que lhes são pessoalmente “familiares”, essa diferença em relação à recepção da Teoria Crítica é atualmente marcante o suficiente para ser por nós considerada. A que se deve essa diferença de recepção conforme o seu ponto de vista?

Ch. T. – Como se diz, o profeta não vale na sua própria pátria! Talvez seja por essa lógica, que a Teoria Crítica não vale muito na Alemanha de hoje! É impensável na Alemanha um congresso como se realizou aqui, pela nona vez, no Brasil³. E todos os colegas da Alemanha que participaram ao longo dos Congressos brasileiros saíram com a mesma impressão: isso não funciona mais na Alemanha! No último Congresso que estive presente chamei atenção para a Teoria Crítica como algo que só floresce no exílio, como foi nos EUA nos anos 1930 e 1940; talvez a sua época mais frutífera. Não em termos de recepção, é claro; foi a época da “mensagem na garrafa”. Mas, em termos de desenvolvimento teórico propriamente dito. De qualquer forma o conjunto específico de intelectuais, que constituía o antigo Instituto de Pesquisa Social, nunca mais chegou ao mesmo tipo de colaboração depois da volta para a Alemanha, ainda que Adorno tenha se tornado famoso e influente só nos anos 1960 ao redor do movimento estudantil. Naquela época ele desabafou num fogueteiro de obras geniais que abrangeram muitos assuntos. Mas tudo isso brotou nos anos 1940, durante o exílio. Talvez seja isso que constitua uma certa especificidade intrínseca à Teoria Crítica: se movimentar às margens da sociedade. Hegel diria: o limite (*die Grenze*) é o ponto, ou a linha nevrálgica, onde se decide a identidade da coisa. Será que a Teoria Crítica como é praticada na Alemanha hodierna, não mais toca suficientemente os pontos nevrálgicos? Ou os toca demais e por isso é recalcada? De fato há várias razões do porque a Teoria Crítica não mais funciona na Alemanha. Mas o motivo do “profeta e da pátria” deve pertencer a elas.

³ Referência ao IX Congresso Internacional de Teoria Crítica: Gênese, desdobramentos, apropriações, realizado no período de 1 a 5 de setembro de 2014 na Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), na cidade de Piracicaba, SP, por iniciativa do Grupo de Estudos e Pesquisas Teoria Crítica e Educação (CNPq).

L. N. – Se o senhor me permite, eu gostaria de insistir em um só ponto, tendo em vista que nós iremos passar à importância da psicanálise para o seu pensamento. Trata-se de fazer uma ponte com a metáfora do profeta. O senhor concordaria que se nós trocássemos a chave de interpretação pela do “narcisismo das pequenas diferenças”, isso explicaria um desses fatores que levam o profeta não fazer com que a sua profecia vingue na sua própria pátria? Ou não se trataria de “narcisismo” nesse caso?

Ch. T. – As desavenças internas que acompanharam o dia-a-dia do Instituto de Pesquisa Social desde os anos 1930 se explicam muito bem por esse conceito de narcisismo. Mas o *linguistictum* de Habermas é outra coisa. É uma verdadeira reviravolta para outro caminho, um esforço para integrar a Teoria Crítica na paisagem discursiva acadêmica, europeia, ocidental em geral, e, com isso, abrir mão da marginalidade. A vertente habermasiana teve sucesso. Ela se impôs, sem dúvida, mas ao preço de abrir mão de tópicos críticos essenciais. O ponto mais grave é que o próprio Habermas abandonou o conceito crítico do capitalismo. Ele divide a sociedade em “mundo da vida” (*Lebenswelt*) e “sistema”, alegando que o sistema adentrou o mundo da vida e o colonizou etc. No fundo, ele reduz o capitalismo a um sistema dentro da sociedade e não mais o compreende como o conjunto abrangente que penetra todas as esferas sociais. Caberia a nós nos defendermos contra isso.

L. N. – Os *Lebensphilosophen* representam uma tradição bastante antiga na Alemanha, não?

Ch. T. – Sim. Mas não com esse significado. Em Husserl, por exemplo, *Lebenswelt* significa o mundo pre-científico, a evidência imediata dos fenômenos antes deles serem encaixados em conceitos abstratos. Habermas chama de *Lebenswelt* a esfera da fala corrente, da troca de significados e símbolos, supondo que tal esfera no fundo está “fora” do “sistema”, ao menos quando o “sistema” desiste de colonizá-la. Adorno, no entanto, insistiu no conceito da totalidade. Em outras palavras: A colonização do “mundo da vida” teve lugar há muito; ela pertence ao funcionamento geral do capitalismo. A restrição do capitalismo a um sistema *dentro* da sociedade permitiu ao Habermas a integração da sua teoria no discurso universitário, acadêmico e democrata. Ganhou bastante em termos de reputação e influência, mas perdeu em substância crítica. A vida é muito mais fácil em termos habermasianos do que em termos adornianos, e isso excede bastante as diferenças narcísicas pequenas, a meu ver.

L. N. - Passemos então à relação entre a Filosofia e a Psicanálise. O senhor foi agraciado com o prêmio *Sigmund-Freud-Kulturpreis*, em 2009, concedido por duas instituições psicanalíticas alemãs: *Die Deutsche Psychoanalytische Vereinigung (DPV)* e *Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft (DPG)*. Sendo filósofo de formação uma questão salta à vista: desde a sua gênese, psicanálise e filosofia se afrontam e se entrelaçam mutuamente num produtivo diálogo. Sem a psicanálise, notou A. Juranville⁴, “a filosofia seria o que é sem aquilo que a problematiza”, e, de outra parte, “a psicanálise, sem a filosofia, resvalaria para a impostura da ‘ação’”. No entanto, sabemos que uma não se deixa subsumir pela outra. O senhor parece ter reconcebido os termos polares dessa equação em seu livro *Filosofia do Sonho*, ao afirmar que “hipotecas querem ser saldadas”. E que, se Freud não se incumbiu de trilhar o caminho antropológico e filosófico que se vislumbra em suas formulações teóricas, sobretudo em obras como *Interpretação dos Sonhos* e *Mais além do Princípio do Prazer*, ele, ao menos, teria legado essa tarefa à posteridade. Contudo, o senhor sustentou que para levar a cabo a tarefa deixada em aberto por Freud se impõe à psicanálise estender-se filosoficamente para além de si mesma. Ou ainda, dirigindo o olhar para o polo oposto: se impõe à filosofia tomar às vezes de uma “psicanálise arrependida”. O que significa para a filosofia, e também para a psicanálise, uma tomar às vezes da outra? Não se corre o risco de eliminar a tensão que opõe essas duas modalidades discursivas?

Ch. T. - Creio que não haja muito perigo de que uma das duas - Filosofia e Psicanálise - venha se por no lugar da outra, porque a Filosofia nunca irá substituir a prática terapêutica; isso ela não pode fazer! Fiquei surpreso ao perceber que os psicanalistas se mostraram tão abertos à Filosofia. Isso foi uma descoberta pessoal há 10 anos quando me convidaram pela primeira vez para falar sobre o livro *Sociedade Excitada*⁵. Aceitei o convite com a expectativa de ser imolado ao altar freudiano, pois tinha atacado alguns conceitos essenciais do mestre. Mas fui recebido como colega! Alguns disseram: “enfim tem alguém que volta a tomar a sério o próprio Freud enquanto a nossa disciplina se afasta cada vez mais dele, acabando em mera técnica. Precisamos de uma reviravolta às origens; e essa reviravolta às origens que você está fazendo é mais do que uma mera restauração. Ela abre um novo caminho”. Então fiquei mesmo pasmado! Fiz amizade com alguns desses colegas

⁴ A. Juranville teceu esse comentário no seu livro *Lacan e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

⁵ Christoph TÜRCKE, *Sociedade excitada: Filosofia da sensação*, Campinas: Editorial UNICAMP, 2010.

psicanalistas. Poucos anos mais tarde aconteceu que as duas associações psicanalíticas, que tinham brigado por quase oitenta anos, se decidiram por apaziguarem-se; eles resolveram documentar isso forjando um prêmio. Então, de repente, eu fui aquele que fez o papel do penhor do apaziguamento deles, porque eu fui o primeiro a receber esse prêmio.

L. N.- Esse prêmio não existia?

Ch. T. - Não, não existia antes; e isso foi uma grande honra para mim, confesso. E também uma descoberta que psicanalistas sentem a falta de uma reorientação filosófica. Bom, a Filosofia que toma a sério a Psicanálise pode se servir de suas categorias-chave para novas áreas. Por exemplo, ela pode evidenciar as categorias do assim chamado “processo primário” – condensação, deslocamento, inversão – como prefigurações das categorias filosóficas da síntese, abstração e reflexão. Em outras palavras, ela pode evidenciar tais categorias filosóficas como “secundárias”. Abre-se, destarte, um novo discurso sobre a validade e profundidade dos tópicos básicos da filosofia. Seria bastante frutífero, mas a filosofia nunca poderá substituir a prática da experiência terapêutica. Os dois polos permanecerão!

L. N.- Gostaria de avançar agora no sentido da próxima questão, já sobre o lugar da teoria psicanalítica na sua obra e então adentrar um pouco a perspectiva do desenvolvimento e da direção do seu trabalho. É sabido que Adorno tinha em vista, quando de sua *Habilitationsschrift*, não aceita por seu orientador à época, uma revisão da bateria de conceitos psicanalíticos por meio do trabalho *O Inconsciente na Doutrina Transcendental da Alma*⁶; intenção que nunca fora efetivada. Qual o lugar que esta teoria vem ocupando no seu pensamento? A trilogia *Sociedade Excitada, Filosofia do sonho e Do Sinal de Caim ao Código Genético: Teoria Crítica da Escrita*⁷ pode ser considerada enquanto concretização daquela intenção de Adorno?

Ch. T. - Não foi pretendido, mas retrospectivamente posso dizer: sim. Acontece isso especialmente na última obra *Filosofia do Sonho*, enquanto as obras anteriores adentraram a psicanálise através da crítica da indústria cultural. Uma crítica, que, aliás, foi instigada pelo próprio Adorno. Descobri um aforismo na *Mínima Moralia* que se chama *Extrablatt*⁸. Os vendedores de jornais gritavam: Extrablatt! E depois as manchetes.

⁶ Theodor W. ADORNO, *Das Begriff déjes Unbewussten in der traszendentalen Seelenlehre*, em *Gesammelte Schriften 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, págs. 79-322.

⁷ Christoph TÜRCKE, *Erregte Gesellschaft*, ob. cit.; ib, *Philosophie des Traums*, ob. cit.; ib, *Vom Kainszeichen zum genetischen Code: Kritische Theorie des Schrifts*, Munich: Beck, 2005.

⁸ “Edição especial do jornal”, § 150.

A partir daí Adorno desenvolve o duplo sentido da sensação: percepção comum e percepção do excepcional. Isso foi o impulso inicial para o *Sociedade Excitada*. O livro inteiro não faz senão desenvolver aquele sentido duplo da sensação em *Extra-blatt*. É um método que já havia aplicado no livro sobre Nietzsche (*O Louco. Nietzsche e a Mania da Razão*): desenvolver uma compreensão de Nietzsche a partir de um só aforismo⁹.

L. N. – Mas se bem compreendi, o livro *Filosofia do Sonho* deveu-se a uma ampliação de uma parte do livro *Sociedade Excitada*, do terceiro capítulo mais especificamente, e que versa sobre a *físio-teologia da sensação*.

Ch. T. – Correto. Mas agora o papel do *Inconsciente na Doutrina Transcendental da Alma*. Adorno mal tinha 24 anos, e já vislumbrara a importância do entrelaçamento entre psicanálise e filosofia. Percepção que perdurou ao longo da obra dele. Só que então a via de acesso era ainda dominada pelas categorias da filosofia transcendental de Kant. No fundo estava tentando encaixar a psicanálise nas categorias kantianas, que não rimou bem com os impulsos genealógicos em Freud. O próprio Adorno sentiu que isso não funcionaria. O trabalho foi mais retirado do que rejeitado. Creio que ele fez bem em desistir dele. Projeto inconcluso, mas continuado por outros caminhos. A *Mínima Moralia* está cheia de alusões psicanalíticas. Não deixa nenhuma dúvida que sem psicanálise não se entende os conceitos filosóficos; e que tudo isso também influencia a crítica do próprio conceito tal como elaborado na sua *Dialética Negativa*.

L. N. – Tal como ele o propôs através de um dos Modelos da *Dialética Negativa* intitulado: “Liberdade”.

Ch. T. – Isso! Mas também na autorreflexão crítica do próprio conceito no capítulo anterior.

L. N. – Nos “Conceitos e Categorias”.

Ch. T. – “Conceito e Categorias”, aí ele não trabalha explicitamente com categorias psicanalíticas...

⁹ Christoph TÜRCKE, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Luneburg: zu Klampen, 1989.

L. N.- Mas implicitamente, sim.

Ch. T. - Sem dúvida! Sem se ter em mente o subsolo das categorias psicanalíticas, ele não teria sido capaz de desenvolver tal crítica conceitual. Sou convicto disso. Isso pertence à complexidade e fineza da obra dele, que, por vezes as coisas estão em jogo sem serem mencionadas. Recepções mais superficiais não percebem isso.

L. N.- O senhor avalia que sua tarefa de revisão crítica da bateria de conceitos psicanalíticos está concluída?

Ch. T. - Nunca!

L. N.- E para onde ela aponta? Chegamos ao *Hiperativo*¹⁰ caracterizado como um sintoma cultural?

Ch. T. - Bom, ao me concentrar no fenômeno cada vez mais dominante que se chama transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), entrei numa certa fase de não apenas me dedicar à análise, mas também de acrescentar propostas.

L. N.- Eu gostaria apenas de, nesse momento, indagá-lo no sentido da direção em termos da conclusão quanto ao desenvolvimento da tarefa de desenvolver uma Filosofia com base nesse diálogo produtivo com a Psicanálise.

Ch. T. - Bom, em *Hiperativo* a psicanálise recua, mas continua como subsolo, enquanto no trabalho posterior a *Filosofia do Sonho*, no *Sonho de Jesus: psicanálise do novo testamento*¹¹ se encontra uma aplicação explícita da teoria psicanalítica à origem do cristianismo.

L. N.- Gostaria de falar um pouco deste trabalho?

Ch. T. - Posso. O ponto de saída é o seguinte: Jesus não foi o fundador do cristianismo, foi apenas seu disparo. Quem fala do fundador, já está dentro da ideologia cristã, afirmando uma continuidade fictícia, supondo que Jesus tinha “querido” o cristianismo. Enquanto ocupado com a *Filosofia do Sonho*, fui procurado por alunos da Academia de Belas Artes: “por favor, faça um curso sobre a Bíblia, porque sempre fala dela de uma maneira que nenhum de nós conhece. Deve haver alguma coisa por detrás...” O primeiro curso foi sobre o Antigo Testamento, muito bem recebido, os debates não terminavam. Depois me solicitaram um curso sobre o Novo Testamento. Como o apresentar para estudantes da arte? Resolvi apresentá-lo através das parábolas do Jesus.

¹⁰ Christoph TÜRCKE, *Hyperaktiv! Kritik der Aufmerksamkeitsdefizitkultur*, Munich: Beck, 2012.

¹¹ Christoph TÜRCKE, *Jesu Traum. Psychoanalyse des Neuen Testaments*, Luneburg: zu Klampen, 2009.

É uma linguagem imagética, metafórica, alguma coisa para artistas. A partir da estrutura do sonho fiz uma nova leitura do Novo Testamento. A última tinha feito há quase 30 anos na tese de doutorado. Agora descobri entre o Jesus histórico e os evangelhos a mesma dinâmica que Freud tinha percebido entre o pensamento latente e o conteúdo manifesto do sonho. Daí cheguei a alguns resultados que ninguém havia trazido à tona antes e que não são bem-vindos na teologia. Mas isso ensejaria um debate bem especial, difícil de ser exposto aqui.

L. N. – Muito interessante! Ainda com relação à psicanálise o senhor argumentou no sentido de que Freud, por vezes, se esquece de que o “aparelho psíquico” possui um corpo.

Ch. T. – Sim.

L. N. – E, assim, resvalar para a metafísica.

Ch. T. – Um pouco...

L. N. – De outra parte, o senhor esboçou no seu livro *Filosofia do sonho* uma tentativa de leitura da segunda tópica freudiana com base no comportamento neurofisiológico da pulsão *thanática*; a única que, originada do trauma sob a forma de compulsão à repetição, quando dá passagem à forma de consciência especificamente humana, conduziria à edificação da cultura.

Ch. T. – Não a pulsão thanática.

L. N. – Mas eu me refiro à pulsão de morte interpretada materialisticamente.

Ch. T. – Aqui o termo “materialismo” não adianta. Eu argumento no sentido de que o próprio fundador da cultura é a compulsão à repetição, compulsão que Freud chamou uma vez, num momento altamente lúcido, de pulsão ainda mais original e elementar do que o princípio do prazer. Não tardou que tal compulsão veio ameaçando o princípio do prazer enquanto pilastra de sustentação da teoria e prática terapêutica inteiras. A compulsão à repetição não pôde perturbar o esquema pulsional que Freud havia erigido na *Interpretação do Sonho*. Por isso ele batizou tal compulsão de pulsão thanática. Sob este nome ela se tornou inofensiva ao princípio do prazer, deixou de ser separada dele e considerada uma esfera pulsional própria fora do alcance do tratamento psicoanalítico. Ao menos Freud nunca fez questão de curar conflitos thanáticos.

L. N.- Algo que simplesmente estaria além do princípio do prazer.

Ch. T. - Concordo. Mas o que é aquele “algo”? Será algo que “quer” a morte de si mesmo? Duvido. A compulsão à repetição tem lugar a fim de sobreviver, de escapar. A construção da pulsão thanática é um subterfúgio. Por essa construção Freud tentou se livrar de uma ameaça. Decifra-se isso melhor por duas categorias freudianas: recalque e deslocamento.

L. N.- E terminou por criar um mito.

Ch. T. - Como ele mesmo confessou: A doutrina pulsional “é a nossa mitologia”.

L. N. - E você o interpreta materialisticamente através dos rituais sacrificiais, estamos de acordo?

Ch. T. - Sim!

L. N. - Então, a questão seria: quando você o acusa de às vezes esquecer que o ser humano tem um corpo e operar teoricamente com o aparelho psíquico, e, desse modo, fazer com que a psicanálise quase resvale para a metafísica, por seu turno haveria uma outra possibilidade: a de ler o comportamento da segunda tópica – Id, Ego e Superego – no próprio comportamento neurofisiológico da pulsão.

Ch. T. - Exato. Estamos de acordo.

L. N. - Agora a questão que eu gostaria de fazer ainda quanto a sua compreensão da teoria psicanalítica, diz respeito à possibilidade de retomar a tentativa de ler a segunda tópica no comportamento neurofisiológico da pulsão como uma tentativa de atualizar a obra do Freud; mas a partir do *Projeto de uma psicologia para neurologistas*. Quando o senhor se refere a Freud dizendo que nesse ponto da elaboração da teoria ele retorna a formação inicial de médico e começa a falar novamente como um neurologista. Permita-me provocá-lo no seguinte sentido: a proposta de rever a psicanálise a partir dessa obra do Freud *Um projeto para uma psicologia para neurologistas* seria o antídoto, a seu ver, para não deixar a psicanálise resvalar em certa metafísica ao pressupor um aparelho psíquico independente do corpo? Explico: ao insistir no corpo como fundamento substrato materialista da psicanálise, o senhor não insistiria mais uma vez nas determinações biológicas, e, a partir daí certo alinhamento à psicanálise inglesa?

Ch. T. – A quem se refere falando de psicanálise inglesa?

L. N. – **D. Winnicot, por exemplo.**

Ch. T. – Não argumentei a partir dele, mas a partir do próprio Freud. Freud começou como neurologista. Não vejo a psicanálise senão como um tipo de auto-ultrapassagem da neurologia. Ultrapassagem em direção a uma coisa que mais tarde se chamou psicanálise; que foi inventada pela ultrapassagem e não existia antes. E essa auto-ultrapassagem continha já uma certa autorreflexão e uma base filosófica, se bem que não explicitamente. Aí vemos já na própria gênese da psicanálise um momento filosófico. Às vezes Freud, para se defender contra os antigos colegas da neurologia mecanicista, exagerou em sugerir a psique como uma coisa independente. Mas, a meu ver, isso não passa de certas oscilações na obra dele. Há trechos em que ele fala da alma como se fosse uma coisa independente. Nesses trechos ele se torna idealista. Mas não são trechos constitutivos da psicanálise como teoria. São exceções. E, em pontos chaves, ele volta à antiga profissão de neurologista da qual ele mesmo nunca abriu mão totalmente. Isso é importante para a compreensão de *Para Além do Princípio do Prazer*, obra que não se entende senão a partir de uma base neurológica. Em termos hegelianos: A auto-ultrapassagem da neurologia que Freud realiza, tem a estrutura da negação determinada. Ele mesmo não usa esse termo, mas a partir de Adorno, para o qual a negação determinada é a categoria por excelência, se pode compreender a inauguração da psicanálise filosoficamente. É claro que faço uma leitura, uma interpretação, aplicando essa terminologia, mas essa interpretação permanece bem freudiana a meu ver. Sempre que critico Freud, a crítica se deriva das próprias categorias freudianas. É o caso da pulsão thanática. Acontece também com o tópico do assassinato do pai, com o auto-erotismo como paraíso do lactente e com aqueles trechos de uma alma supostamente independente do corpo. O lema é sempre “crítica imanente”, por dentro e não de fora.

L. N. – Vamos passar à relação com o marxismo. A teoria crítica sofreu e ainda sofre com as acusações de pouco se ocupar dos fatores econômicos do desenvolvimento social. O senhor argumentou em seu livro *Sociedade Excitada* no sentido de desvendar o que poderíamos denominar de fundamento materialista da teoria do valor de Marx. Ao reconduzi-lo à tese central do livro, assim como o mercado possuiria uma gênese sacra, também a incomensurabilidade do valor econômico descenderia, ela mesma, do choque traumático primevo, acometido aos nossos mais remotos ancestrais, algo que não é possível quantificar. Essa tese

provaria também a compulsão à repetição como sendo o fundamento neurofisiológico da reprodução ampliada do valor? Em última análise: no capitalismo enquanto modo de produção orientado para a valorização crescente do valor e a compulsão à repetição descenderiam do mesmo fenômeno – do choque traumático primevo?

Ch. T. – Isso é a minha suspeita há tempo. Não a elaborei suficientemente na *Sociedade Excitada*. Ao início do próximo ano sairá a minha *Filosofia do Dinheiro*¹² que tenta preencher esta lacuna.

L. N. – Então o senhor já havia antecipado essa questão e pretende solucioná-la?

Ch. T. – Por enquanto me contento em mencionar que a volta às origens da troca, ou seja, às origens do pagamento é crucial para entender tanto o que é o dinheiro quanto o que é o capitalismo. Parece-me cada vez mais óbvio que o pagamento original é o sacrifício humano. Era a primeira moeda da humanidade. E sem levar em conta isso, não se entende bem o que é o dinheiro. Nem Marx entendeu bem a gênese do dinheiro. Ele não fez senão repetir a lenda aristotélica de que um belo dia tribos primitivas resolveram trocar seus excedentes de víveres, lenda cuja versão moderna divulgou Adam Smith. Nesse ponto, Marx não saiu da economia burguesa. Quando eu o critico, critico-o como economista burguês.

L. N. – Mas isso traria consequências de grande envergadura porque tal crítica anularia o subtítulo do *Capital*. Por *Crítica à economia política* subentende-se crítica da economia política burguesa, tão somente!

Ch. T. – Ao menos em certos pontos. Parece-me cada vez mais que Marx permaneceu muito mais enredado nessa economia do que ele mesmo percebera. Vou mostrar isso em termos de valor, mais-valia, capital, queda tendencial da renda de lucro etc., no livro que está para sair. O espinho da crítica marxiana continua picando. Mas certas categorias substanciais devem e terão que ser retrabalhadas ou até mesmo revistas.

L. N. – Revistas?

Ch. T. – Revistas. Veja por exemplo o famoso “caráter fetichista da mercadoria”. Essa fórmula alude a práticas de povos primitivos que produzem de madeira, barro ou outras matérias certas figuras as quais depois veneram como incorporações de

¹² Christoph TÜRCKE, *Mehr! Philosophie des Geldes*, Munich: Beck, 2015.

poderes exteriores. O que resta desta estrutura religiosa no *Capital* marxiano? Pouco. A mercadoria se independentiza de seus produtores. Isso sim. Mas será que ela figura como ópio do povo; que ela assume a superioridade de uma categoria salvadora, como na religião; que ela ganha o caráter de um substituto do desejo? Nada disso. O “segredo” do fetiche restringe-se à mera independentização do produto em relação ao produtor. A categoria do fetiche acaba subdeterminada.

L. N. – Ela soçobra.

Ch. T. – Isto. E mostra que Marx, ignorando a gênese sacra do pagamento e da troca, se movimenta na superfície do fenômeno. Isso não desfaz os grandes méritos dele, mas tem consequências que os pais da Teoria Crítica não ousaram tematizar. Nem Adorno, que em certas notas póstumas revelou um grau de distância com relação a Marx que ele não ousou articular em escritos publicados. Eu analiso tudo isso a partir da origem sacra da troca e do pagamento, ou seja, do dinheiro. Daí abrir-se-ão dimensões para um entendimento mais profundo do capitalismo, inclusive da profundidade dele. Quem subestima o subsolo sagrado do capitalismo vai subestimar sua duração e durabilidade, que até hoje não se superou. É preciso dar um novo passo econômico na Teoria Crítica; aceito aquela crítica que diz: “Horkheimer e seus colaboradores ou não entraram na economia ou entraram pouco”. Reconheço aqui uma lacuna a ser preenchida.

L. N. – Se o senhor me permite uma pequena observação a favor do Marx, somente para ressaltar um ponto de discussão que acho bastante produtivo. Eu diria o seguinte: se Marx se moveu na superfície do fetichismo enquanto fenômeno socialmente determinado, no seu livro *Sociedade Excitada* o senhor, por sua vez, apontou como essa categoria, utilizada em paralelo com referência a Marx e a Freud, deveria ser remetida ao solo da teologia. Não obstante isso, quando Marx alegou que uma mercadoria satisfaz necessidades humanas, seja do estômago, seja da fantasia, ele fez reluzir um *insight* de caráter psicológico que também permaneceu carente de desenvolvimento. O *insight* psicológico ali presente, e ainda não desenvolvido inclusive no *Sociedade Excitada*, aponta para a questão de que o fetiche funda uma estrutura psicológica que Freud também não trabalhou, ao menos o suficiente. Freud estabeleceu muito bem a diferença entre neurose e psicose, mas não aprofundou o problema da perversão.

Ch. T. – Concordo!

L. N.- A perversão permanece uma figura metafórica utilizada tanto por Marcuse quanto por Adorno para fazer referência ao *modus operandi* próprio ao modo de produção capitalista. Mas quando buscamos relacionar dialeticamente a totalidade com a particularidade, falta, a meu ver, o elo capaz de explicitar como as pessoas sentem-se satisfeitas, ou mesmo procuram a satisfação das suas necessidades numa economia fetichizante.

Ch. T. - Por isso faço questão de voltar ao pagamento arcaico. A compulsão à repetição traumática que fez pagar o terror por um equivalente terrível (a palavra “pagar” vem de “paz”), trabalhava na inversão do terrível a um abrigo. Aí deparamos com a “perversão primeva” que deu início tanto à psique humana quanto à economia. Aí ainda há bastante coisa a ser desenvolvida.

L. N. - Creio que uma questão sobre a linguagem parece se impor a essa altura para que possamos compreender um pouco mais os desdobramentos da trilogia: *Sociedade Excitada, Filosofia do Sonho e Do Sinal de Caim ao Código Genético: Teoria Crítica da Escritura*. Sua crítica desferida à psicanálise de extração laciana, em *Filosofia do Sonho*, é simplesmente arrasadora. O senhor denominou tal leitura da obra de Freud de “teologia do falo”. É certo que, em termos gerais, o pensamento francês não se volta à gênese histórica dos fenômenos nos mesmos moldes que o materialismo histórico. Talvez a tradição de pensamento desenvolvida na França tenda a executar um movimento de pêndulo entre uma *Ur-Struktur*, uma estrutura primeira, e a comparação entre estruturas já constituídas. Ele faz uma balança entre *Ur-Struktur* e comparação com estruturas já constituídas. Também é certo que, sob esse ponto de vista, Lacan não escapou à regra e por isso o senhor o desaconselhou ao papel de um bom conselheiro para a psicanálise, tendo em vista o destacado papel que a história desempenha para o pensamento de Freud. De outra parte, devemos considerar que processos semióticos passaram ao primeiro plano no mundo contemporâneo.

Ch. T. - Sim.

L. N. - Fenômeno que requer um aparato conceitual bastante refinado para análises e o estabelecimento de diagnoses, sejam elas individuais ou sociais, em tempos de cultura midiática *high-tech*. O senhor julga que esse aparato deverá ser totalmente reconstruído, uma vez que conforme o seu juízo as assertivas de La-

can simplesmente nos induziriam ao erro no que diz respeito a essas análises e diagnósticos?

Ch. T. - Concordo muito que os processos linguísticos chamam cada vez mais atenção. A minha crítica a Lacan não nega isso. Não o acuso de superestimar a semiótica. Pelo contrário. Trabalho em reapropriar sua base materialista que sumiu no estruturalismo. No terceiro capítulo da *Filosofia do Sonho* tento reconstruir o desenvolvimento das estruturas gramaticais a partir do “nome” enquanto eco de experiências traumáticas, supondo que os processos semióticos e significativos, bem como os rituais arcaicos, são oriundos do sofrimento, são “saídas de emergência”. Saídas de emergência da humanidade. Quem supõe estruturas originais, sem se ocupar com a sua gênese, ignora o fogo original da semiose. Contenta-se com estruturas neutras e sempre prontas, no fundo com gavetas eternas. Não resta senão encaixar os fenômenos nelas por processos de subsunção. Nem o próprio Lacan escapa disso. O estruturalismo reestabelece estruturas idealistas, cripto-platônicas em última instância.

L. N. - Cripto-platônicas?

Ch. T. - Sempre já prontas, sem gênese, sem fim, estas estruturas se assemelham às ideias platônicas. Elas servem para encaixar linguagem, semiose, significado, mas pouco para entendê-los. Por isso proponho uma teoria genealógica da linguagem, mais ou menos pré-desenhada no próprio Freud. Não afirmo ter resolvido tudo no terceiro capítulo do *Filosofia do Sonho*. Mas não vejo como chegar a um entendimento materialista do significado e da semiótica, que se ancora também na dimensão física da pulsão, senão compreendendo-os como *saída de emergência*.

L. N. - Existe aí um *gap*. Eu gostaria de indagá-lo no sentido da sintomatologia da nossa época e que se manifesta, sobretudo, nos diagnósticos acerca de problemas vividos pelas novas gerações no âmbito educacional, ainda que não exclusivamente nesse âmbito. O fenômeno ao qual me refiro é exatamente o transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), que foi o tema do seu último livro lançado na Alemanha, e foi também o tema da sua conferência no nosso IX Congresso Internacional de Teoria Crítica, aqui em Piracicaba-SP. Eu

gostaria que, na medida do possível o senhor fizesse uma síntese sobre como as suas pesquisas desembocaram nesse sintoma; e também sobre a “terapêutica”, se é que posso me referir à proposta com essa palavra, quando o senhor faz a proposição de uma “disciplina de rituais”.

Ch. T. - Bom; primeiro ponto: suponho que o TDAH não é uma doença em um ambiente saudável. Pelo contrário, os portadores de TDAH de certa maneira são os pioneiros de um desenvolvimento sociocultural geral e também global. Por isso, não foi necessário explicar muito sobre esse fenômeno que analisei quando estava na Alemanha a um público brasileiro. Esse tipo de tradução não foi necessário. É interessante! Todo mundo entendeu na hora. Então, estamos diante de um fenômeno global. Também faço questão de sublinhar que não é possível compreender esse fenômeno senão por meio de categorias capazes de abarcar uma “cultura de déficit de atenção”. Cultura, nesse sentido, já pressupõe um conceito crítico. De certa maneira significa: falta de cultura! Não é a toa que me referi a fenômenos já descritos no *Sociedade Excitada*. Por exemplo: a “distração concentrada”. Falei dela há doze anos. Ela se agravou de lá para cá; não se desfez. O novo livro não é original quanto às categorias básicas. Talvez eu mesmo não o escrevesse se a própria editora não me pedisse, e se eu não tivesse vislumbrado aí uma oportunidade de apresentar uma proposta há tempo ventilada: a do “estudo do ritual”. Não a desenvolvi sozinho. A minha “musa pedagógica” colaborou, que é a minha esposa, professora de primeiro grau e formada em pedagogia de teatro ambientado para crianças. É uma proposta “afirmativa”. Isso parece estranho para um teórico crítico, não?

L. N. - Não tão estranho. Adorno chegou a fazer algumas propostas quando do retorno dele à Alemanha.

Ch. T. - Exato. Sempre que nós observamos as atividades adornianas em detalhe, se vê que ele não se contenta com a mera negatividade. Ele fez propostas, ele interveio: como lidar com a memória do passado e como contribuir à formação (*Bildung*), etc. Boa formação não salva, mas adianta. A minha proposta também não propõe a salvação da humanidade! Como expus, especialmente no debate que se seguiu a minha conferência no IX Congresso de Teoria Crítica, essa proposta apenas condensa e aguça medidas já existentes. Professores sensatos trabalham há muito com repetições bem dosadas, e rituais não são senão repetições codificadas. Todavia, o

“estudo de ritual” vai além. Trata-se de estabelecer um eixo de ritual que permeie o ensino inteiro; eixo que, no primeiro grau da escolarização, não deve passar de uma espécie de um “treino”: confirmar certos costumes que dão estabilidade à lida dos professores com os alunos. Além disso, talvez cada terceira ou quarta semana, uma performance de teatro possa ser apresentada, ensaiada a partir dos assuntos trabalhados nas aulas. Tem tanta coisa chata que se torna interessante ao se transformar em material de teatro. Assim, se pode integrar o conteúdo inteiro do ensino básico em pequenas apresentações. Mais tarde, nas classes mais avançadas, o “estudo de ritual” iria além do mero exercício e ensaio. Acrescenta-se uma dimensão teórica, uma disciplina escolar própria que reflete o alcance dos rituais, seus significados e estruturas. Por um lado, ninguém escapa totalmente dos rituais. Quem os nega, de modo abstrato, irá germinar rituais não refletidos, inconscientes. Por outro lado é indispensável ganhar uma consciência profunda da formação e prática dos rituais. Isso implicaria numa dimensão essencialmente crítica. “Estudo de ritual” seria a um só tempo treinamento e conscientização. Proponho unificar neste “estudo” duas disciplinas escolares que até agora correm separadamente. Uma se chama ciência social. Ora, o que é uma estrutura social? É um conjunto de comportamentos entre certas pessoas, comportamentos repetidos, repetidos, repetidos, a ponto de se tornarem independentes.

L. N. - Destacados.

Ch. T. - Destacados. Em outras palavras, estruturas sociais não são senão rituais institucionalizados. Por vezes, eles se voltam contra as pessoas mesmas que os estabeleceram. Novamente se impõe o ponto de vista da genealogia. Não se entende estruturas sociais sem decifrar sua gênese. O “estudo de ritual” implica numa genealogia das estruturas. Aliás, em favor das crianças. Uma criança que sabe como uma estrutura se faz, como ela se desenvolve, como ela se estabelece, não mais se contenta em vivê-la enquanto algo meramente externo; e sim enquanto algo que ela mesma contribuiu para estabelecer. Isso fomenta um entendimento dialético das próprias estruturas sociais. Um estruturalismo que já pressupõe estruturas como fatos consumados, nunca conseguirá isso. A outra disciplina escolar a ser integrada no “estudo de ritual” é a religião, porém não a serviço da fé, mas da análise racional. A escola é o lugar para aclarar fenômenos religiosos, para apreender respeitar quem os venera, mas não para a veneração. Escola não é igreja. Ainda

assim, o nervo de qualquer religião consiste em seus sacramentos explícitos e implícitos. São rituais por excelência. Trata-se de enfrentá-los, de respeitá-los e de penetrá-los intelectualmente ao mesmo tempo. Unificar todo o conteúdo curricular da ciência social e da religião em uma disciplina abrangente ajudaria a entender melhor os fenômenos reais dentro da sociedade; fenômenos que não se deixam separar absolutamente em profanos e sagrados. Como se distingue uma torcida de uma comunidade de fé? Cada vez menos. Pessoas com conhecimentos psicanalíticos e conhecimento acerca do fetichismo da mercadoria sabem que essa separação abstrata entre o profano e o sagrado não se sustenta. O “estudo de ritual”, então, daria um panorama sinótico do profano e sagrado, enfocando seu entrelaçamento mútuo e moderando os conflitos multiculturais que surgem daí e não poupam o dia-a-dia da escola atual, também no Brasil, não apenas na Europa. É claro que o “estudo de ritual” não seria uma disciplina confessional. Por isso as igrejas não ficam muito felizes com a proposta. Ao menos enquanto a religião continuar como uma disciplina ensinada na escola.

L. N.- E essa proposta já foi testada na Alemanha em algum nível?

Ch. T. - Houve uma escola alemã que se manifestou dizendo: nós queremos experimentar a proposta passo a passo. Infelizmente, o experimento, antes de ser inaugurado, estagnou por razões alheias que não tem a ver com o próprio projeto. Outras escolas também mostraram interesse, mas ainda não resolveram iniciar. De qualquer forma, a proposta depende de iniciativas básicas, de escolas que arrisquem o experimento. Sem resultados promissores auferidos por meio de projetos básicos o “estudo de ritual” não se espalhará. O Estado não se interessará por ele se a base escolar não fizer questão de cobrá-lo. Se eu entrar o Ministério de Educação dizendo: olha, estou com uma nova proposta, a resposta será: adeus amigo!

L. N. - Agradeço-lhe muitíssimo, Professor Christoph Türcke, pela entrevista concedida.