

“NO ES POSIBLE ENTENDER LAS ESTRUCTURAS SOCIALES SIN DESCIFRAR SU GÉNESIS”: UNA ENTREVISTA CON 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, nacido en 1948, es uno de los representantes más relevantes de la Teoría Crítica en la actualidad. Estudió teología y filosofía, realizando su tesis doctoral sobre el potencial de una interpretación materialista de San Pablo en términos de crítica de la ideología, y hasta su jubilación en 2014 desarrolló su actividad académica como profesor de Filosofía en la Escuela de Bellas Artes de Leipzig. Su obra se mueve entre las tradiciones de la Teoría Crítica, el materialismo y el psicoanálisis, y sus ámbitos de trabajo abarcan la crítica de la teología, el estudio de la violencia, los tabúes, la industria cultural (y académica), el significado de los rituales o el análisis de las causas sociales y antropológicas profundas de síntomas socio-culturales difusos como el fundamentalismo y la hiperactividad. Desde el año 2000 ha publicado una serie de obras que suponen una contribución muy personal, y sin duda irrenunciable, para la actualización de la Teoría Crítica, como son *Sociedad excitada. Filosofía de la sensación* (2000), *Del signo de Caín al código genético: Teoría Crítica de la escritura* (2005), *Filosofía del sueño* (2011) y, más recientemente, *Más. Filosofía del dinero* (2015). En estos textos, Türcke lleva a cabo una filosofía materialista entendida como “anámenesis de la génesis”, que intenta entender —fundamentalmente con los instrumentos del psicoanálisis— la génesis y la evolución de las instituciones sociales como rituales sedimentados cuyo origen sería un trauma primitivo, producto de la menesterosidad y fragilidad de los seres humanos ante la prepotencia de la naturaleza. Lector e interlocutor crítico de Adorno, Freud y Marx, Türcke sabe enlazar con las tareas irresueltas de la tradición de pensamiento crítico y hacer hablar a problemas aparentemente antiguos de la más rabiosa actua-

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

lidad. La entrevista que presentamos a continuación se realizó en Piracicaba (Sao Paulo - Brasil) el 5 de septiembre de 2014.

L. N. – Me gustaría iniciar esta entrevista preguntándole por su biografía. En primer lugar, quisiera que nos contara un poco de su vida en la Alemania de los años cincuenta, que fue el periodo de su infancia; y, más tarde, sobre la Alemania de los años sesenta y setenta, sobre el periodo de su juventud durante los años de la contracultura. Por último, quisiera preguntarle por el periodo que pasó en Brasil, considerando su posterior regreso a su tierra natal para establecer un juicio de Alemania antes y después de la reunificación.

Ch. T. – Nací en Alemania occidental y sólo puedo hablar de esa Alemania, al menos en lo que respecta a mi infancia y juventud. Crecimos en una atmósfera de restauración, en un ambiente de asfixia cultural, política, etc. Una asfixia sin la que no se podría entender el movimiento estudiantil, porque ese periodo fue ante todo un periodo de represión del pasado. Pocos hablaban del nazismo. Auschwitz era una palabra ajena. Y, precisamente cuando comencé la universidad, en 1966, fue cuando comenzó el movimiento estudiantil. Yo nunca formé parte del movimiento. Sin duda pertenezco a esa generación, pero soy un fruto póstumo de aquella época. Durante los años sesenta no establecí ningún lazo con el movimiento izquierdista. Al contrario, me movía más bien en círculos conservadores.

L. N. – ¿Sin ningún vínculo con la política?

Ch. T. – Sin vínculo alguno con la política. ¡Sobre esto me viene en mente una anécdota graciosa! La primera vez que oí mencionar el nombre de Adorno fue en la radio. Tenía unos doce años. Todos los martes por la noche mis padres y yo escuchábamos una emisión radiofónica que retransmitía un concierto. Durante la pausa, mientras los músicos descansaban, anunciaron varias veces: “ahora vamos a emitir una charla de Theodor W. Adorno”. Por supuesto, no entendí nada. Pero escuché la voz de Adorno, una voz impactante. Y todo ello en ese ambiente burgués conservador en el que crecí, centrado en la música clásica. Unos cinco o seis años después oí el nombre de un tal Adorno a algunos compañeros con el pelo largo, críticos y revolucionarios, y también a algunas otras personas. Y, como en aquella época había dos Marcuses, el famoso Herbert y también un tal Ludwig Marcuse, de un tenor más bien liberal; dado que había, por tanto, dos Marcuses, uno bastante atacado por la burguesía y otro aceptado como una persona que se compor-

taba de manera “modesta”, llegué a una conclusión clandestina, por no decir inconsciente: debían de existir también dos Adornos. El Adorno ensalzado en los medios izquierdistas y el Adorno que escuchaba en la radio no podían ser la misma persona. Tardé bastante en darme cuenta de que aquel Adorno político había escrito mucho sobre música. Un día, cuando ya había muerto, escuché la grabación de una conferencia suya sobre música. Entonces lo reconocí. Era el mismo que escuchara en su día durante las pausas de los conciertos.

L. N. – Dos Marcuses, un solo Adorno.

Ch. T. – Exacto, un solo Adorno. Ese fue mi primer contacto con Adorno. Pero esa historia también sirve para ilustrar el medio social en el que crecí. En aquella época dediqué mucho tiempo a la música clásica con el propósito de convertirme en violinista. Sin embargo no tenía ninguna intención de convertirme en compositor, porque me faltaba originalidad musical para ello. Aspiraba, al menos, a llegar a ser un violinista razonable. Por otro lado, me conmocionaron mucho algunas cuestiones teológicas, y pensé en estudiar las dos cosas, violín y teología, porque sentía que ser tan solo violinista, limitarme a hacer “gimnasia musical”, no iba a llenarme. Entre tanto, con 17 años, durante los preparativos para un concurso musical, me lesioné la mano izquierda y ya nunca pude volver a tocar a nivel profesional. Entonces tuve que contentarme con estudiar teología luterana, muy lejos de aquel movimiento estudiantil crítico. Solo llegué a simpatizar con dicho movimiento después de que hubiera caído. En ese sentido ya en aquella época viví una cierta *Nachträglichkeit*, una cierta posterioridad, aunque aún no sabía que esa categoría iba a ser fundamental para mi propio pensamiento. En los años setenta tuve cada vez más conflictos internos con la teología. Me di cuenta de que no quería entrar en el servicio luterano. Para mí las respuestas y las certezas de la fe perdían su validez. Las preguntas de la teología, sin embargo, mantuvieron toda su importancia. No me fue posible ejercer el culto cristiano, pero tampoco abdicar de la teología. En términos hegelianos, no pude llevar a cabo una “negación abstracta”, concepto que en aquella época aún no conocía. En ese sentido me ayudó mucho una obra del filósofo Ernst Bloch: *Ateísmo en el cristianismo*. Es un libro que me abrió una perspectiva nueva. Hoy aprecio claramente sus debilidades, pero entonces me descubrió un nuevo horizonte. Me hizo entrever, como consecuencia, que lo más auténtico del cristianismo sería un impulso ateo, un impulso que no se opondría solo

a la forma institucional de la iglesia, sino también a la propia fe. Eso me permitió una nueva lectura del cristianismo y, a partir de ahí, del mundo presente. Y bien, a partir de ahí, poco a poco fui llegando a otros autores como Adorno y Horkheimer, los únicos de la teoría crítica de primera generación que se ocuparon seriamente de cuestiones teológicas. Vamos a dejar al margen, por el momento, a Walter Benjamin, al que en aquella época aún no había leído. Pero los otros dos (Adorno y Horkheimer) se tomaban en serio la teología y al mismo tiempo no eran religiosos. Junto con Bloch, fueron los autores que me permitieron distanciarme de la teología y, a la vez, conservarla en cierto sentido a través de un pensamiento crítico filosófico. Este vuelco de mi planteamiento intelectual en los años setenta sigue a la base de mi pensamiento. La dimensión teológica nunca desapareció.

L. N. – ¿No tuvo ninguna relación con Fromm?

Ch. T. – No, no. Con Fromm nada. El otro autor al que descubrí en esos años fue Freud. Algunos colegas de teología casi me obligaron a la leer Freud. Me decían “¡tienes que estudiar sus escritos de crítica de la religión para estar en condiciones de defenderte de él! En aquella época la lectura de Freud fue bastante importante para mí. Al principio estudié dos de sus obras, las *Lecciones de introducción al psicoanálisis* y *Totem y tabú*. Me centré especialmente en las *Lecciones* a causa del modo en que conducía al lector, y también por su claridad. Las encontré fantásticas. Pero la obra fundamental en aquella época fue *Totem y tabú*, un texto bastante ofensivo para un teólogo luterano. Me conmocionó, y por algunos años abandoné la lectura, pero sin embargo el texto continuó trabajando dentro de mí. Algunos años más tarde me di cuenta de su importancia. Pero no sin un cierto distanciamiento. Ya en mi primer artículo sobre la crítica de la religión en Freud expuse la sospecha de que el asesinato del padre por la horda primitiva se construyó conforme al modelo bíblico del pecado original. Al principio percibí límites en el pensamiento freudiano. Incluso ciertos límites en Adorno. Con todo, no se trataba de límites intelectuales. Para mí estaba claro que su capacidad intelectual era única y que me resultaba inalcanzable. Pero, en términos lingüísticos, Adorno nunca fue un modelo para mí. Nunca quise escribir como él.

L. N. – ¡Pero el estilo de sus escritos es lo que más se valora hoy en términos de pensamiento dialéctico contemporáneo!

Ch. T. – Sí. Pero a mí siempre me resultó, digamos, un poco artificial. Hay un pasaje divertido sobre eso en un texto de Günther Anders, por entonces colega de Adorno y también muy competente en música. La relación entre ambos no estaba libre de tensiones y rivalidad, y una vez, cuando ambos estaban en el aula de Paul Tillich, Anders dijo a Adorno: “en su obra todo está en Sí sostenido mayor”.

L. N. – ¿De ahí el artificio?

Ch. T. – Sí. Y yo me comprometí a escribir en Do mayor.

L. N. – Eso clarifica su juicio sobre lo que denominó “artificial” en el estilo de Adorno.

Ch. T. – Bueno, para concluir mi aproximación a la teoría crítica me gustaría añadir que ésta fue ante todo mi salida de emergencia de la teología, y que eso ha dejado huellas en todo mi trabajo hasta hoy.

L. N. – Quisiera preguntarle ahora por su paso por Brasil y su posterior regreso Alemania, si es posible entrando en algunas consideraciones sobre su proyecto de vida actual.

Ch. T. – A finales de los años ochenta pasé a ser libre docente y, además, en términos académicos, desempleado. Sobreviví escribiendo artículos de periódico, y también gracias a algunas prestaciones de desempleo y dando clases de violín.

L. N. – ¿Aún le era posible tocar?

Ch. T. – Solo para dar clases y tocar también un poco, pero no a nivel profesional; al máximo las sonatas más fáciles de Beethoven. Bueno, entonces un colega de Kassel, Hans G. Flickinger, me invitó a ir a Brasil diciendo “en Alemania estás desempleado, ¿no quieres pasar un tiempo en Brasil?” Al principio dudé, pero él hizo la solicitud. Había que convencer también a mi esposa para irnos juntos. En 1991 nos fuimos a Porto Alegre por un periodo de dos años. Ella dio un curso de alfabetización en una escuela bilingüe en Porto Alegre, enseñando alemán, y yo di clases en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul en Porto Alegre (UFRGS), y más tarde también en la PUC de Rio Grande do Sul. Fue un gran desafío: tuve que aprender portugués en seis semanas y de ahí pasar a las aulas.

L. N. – ¿En seis semanas?

Ch. T. – Cuatro semanas de *crash course* en Lisboa. No, exagero. Fueron cuatro semanas de *crash course* en Lisboa y después tres semanas en Porto Alegre para entrar en el idioma y practicar. En total, siete semanas. El primer semestre solo pude impartir asignaturas que ya había impartido en alemán, claro. Pero, paso a paso, le cogí el gusto. Me encontré con alumnos muy abiertos e interesados, con colegas solícitos, y establecí relaciones con el Instituto Goethe. Fue una época muy interesante y rica para nosotros: la oportunidad de conocer un nuevo continente con sus particularidades sociales y de compararlo con Europa, en particular con Alemania. La terminología de “primer” y “tercer” mundo, tan discutida en la época, los conceptos de la teoría de la dependencia, todo eso me llamó la atención. ¿Por qué no intentar entender la situación brasileña a través de las categorías de la Teoría Crítica? Sentí cierto vacío en ese sentido en mi nuevo entorno. Había colegas y alumnos brasileños que se ocupaban de Teoría Crítica, pero se contentaban con interpretar a los clásicos (Adorno, Horkheimer, Marcuse). Yo consideraba que los clásicos eran un trampolín que te permitía comprender una realidad determinada. Entonces escribí, con cierta osadía, un texto portugués titulado *El atraso promovido*. Un texto con muchas lagunas y debilidades, que terminé en 1993 y acabó en el cajón. Pero que continúa interesando a algunas personas a causa de la intención que movía el proyecto: desarrollar una “Teoría Crítica a partir de América Latina” (ese era el subtítulo del texto). Otra cosa que fue interesante para mí fue la visita a Pernambuco. Leí un artículo en la *Folha de São Paulo* sobre el llamado “hombre gabi-ru”. Se trataba de ese tipo humano del nordeste de Brasil que padece un hambre endémica y no alcanza una altura superior al metro veinte, etc., que por entonces parecía una “nueva raza”. Decidí escribir un artículo sobre el tema, un mero informe para un periódico alemán. Así que un cámara y yo nos fuimos a Pernambuco a entrevistar a esas personas. Pasamos por el gran vertedero de la ciudad de Recife, por los campos de azúcar. Hicimos juntos un film que fue emitido en varios programas de la televisión alemana de la época, y que fue muy bien recibido; hubo incluso iniciativas para ayudar económicamente a las personas que aparecían en el documental. Está claro que pasar dos semanas por Pernambuco no altera la miseria, pero al menos me involucré en esa realidad, si bien de manera insuficiente.

Paso ahora a mi regreso a Alemania, esta vez al lado oriental. Con mucha suerte llegué a convertirme en “el filósofo de la casa” en la Academia de Bellas Artes de Leipzig. Me encontré de nuevo en una posición marginal, pero esta vez de modo

mucho más confortable. En Leipzig viví esta situación como un gran privilegio. Al principio había algunas suspicacias. Como la docencia de filosofía era fruto de la unificación alemana, una novedad para los colegas artistas, algunos desconfiaron bastante de mi función. “¿Qué va a hacer ese filósofo ahí?” ¿Tal vez distraer a los alumnos alejándoles del arte para implantarles ideas, en lugar de fomentar la imaginación artística? Al principio me veían como un competidor. Luego se dieron cuenta de que colaboraba y fomentaba la imaginación de los estudiantes. Cuando algunos de los alumnos más ambiciosos y más dotados en filosofía ganaron los premios artísticos que confería un jurado que no estaba al tanto de su implicación con la filosofía, fue patente que la filosofía no les desvirtuaba para el arte, sino que les aportaba un impulso adicional que les permitía imaginar mejor. ¡En fin! Las dos décadas en Leipzig se volvieron cada vez más maravillosas. También porque la Academia de Bellas Artes no se integró en la reforma universitaria de Bolonia. No se nos obligó a asumir los nuevos patrones burocráticos, sino que se mantuvo un espacio de libertad bastante privilegiado. En este espacio llevé a cabo, ya en los primeros años, un método especial de enseñanza. Todos los alumnos tenían que escribir un ensayo filosófico en los primeros cuatro semestres. Aunque sus conocimientos filosóficos fueran aún muy incipientes, les pedí que se pusieran a pensar. “¡Piensa por ti mismo!” Y siempre que alguien pensaba en alguna cosa en serio, para mí era filosofía. El primer semestre les di una consigna general: “¿qué deseo aclarar para mí mismo?” A partir de eso tuvieron que cuestionarse a sí mismos: “qué es lo que me mueve, lo que me implica, lo que me interesa en términos existenciales, lo que me lleva a la producción artística, lo que me irrita”, etc. En el tercer semestre tenían que presentarse en mi despacho para hablar de ese “algo” que les movía y, juntos, nos poníamos de acuerdo en un título para cada uno. Solo después de esa fase pasaban a redactar un ensayo de unas diez páginas. Algunos trabajos se revelaron tan excelentes que seleccioné una serie de ellos, con un tema bien perfilado, y los hicimos accesibles públicamente. Con el paso del tiempo llegamos a tener casi sesenta trabajos excelentes. Me encantan algunos de sus títulos, como “¿Acaso existe un *poker face*?”, o “La polisemia de guiñar los ojos”, o también “La transfiguración de las cosas con motivo del cambio de casa”. Eran textos escritos por estudiantes sin formación filosófica previa, pero que habían descubierto su tema. La certeza de que ese era “su tema” hizo que algo estallase en su conciencia. A veces los propios alumnos se sorprendieron: “¿de dónde viene mi capacidad para esto?” Algunos quedaron sorprendidos de su propio talento teórico, y algunos de ellos acabaron en mi doctorado. Pero con eso no intentaba, ¡nunca!, alejarlos del arte. La iniciativa fue suya y se manifestó como un proyecto de doctorado.

L. N. – ¿Y se materializaron sus ensayos también en buenas obras de arte?

Ch. T. – ¡Así es! En buenas obras de arte también. Pero los ensayos de los que hablaba son de índole puramente teórica.

L. N. – En cuanto a la segunda cuestión, ya ha adelantado muchas cosas. Solo me gustaría destacar lo siguiente en cuanto a su implicación con la teología: ¿se trataba de proseguir la inversión materialista de la teología, eso que en Alemania se ha denominado “teología inversa”, apoyándose en pensadores como Bloch, Adorno, Horkheimer y Freud?

Ch. T. – ¡Sí!

L. N. – Me gustaría que nos hablase un poco de esa cuestión de la teología inversa.

Ch. T. – Bueno, en cierta manera ya respondí a esa cuestión cuando mencioné antes a Bloch. El título *Ateísmo en el cristianismo* apuntaba ya a la teología inversa. Sé que Adorno elaboró este tema de forma más fina y sutil. Pero también estoy muy en deuda con la lectura de textos de Bloch como *El principio de esperanza*, *Thomas Münzer: teólogo de la revolución* y *El espíritu de la utopía*. No sé si la famosa conversación entre Adorno y Bloch sobre la utopía está ya traducida al portugués¹. En la Academia de Bellas Artes llegué de nuevo a Freud. Eso se lo debo a los alumnos. En la primera fase hice distintos experimentos con lo que debería presentar en clase. Siempre elegía obras de Freud, no sólo sus textos sobre Leonardo o Michelangelo, y los alumnos salían del aula electrizados. Entonces me dije: “Los alumnos de arte son personas que tienen una sensibilidad especial para lo que está ocurriendo. Si se sienten tan estimulados por Freud, entonces debería retomarlo”. Pero esta vez no lo hice a través de la crítica de la religión y los tópicos teológicos, sino de forma más general. A partir de ahí se originó la *Filosofía del sueño*². Esa fue la “segunda fase” de mi recepción de Freud.

L. N. – Sobre su trayectoria como docente e investigador, los temas que marcan su producción intelectual son, entre otros, la violencia, la sexualidad, el tabú, los mitos, el sueño, el lenguaje y los medios. Estos temas se remontan a una tradi-

¹ Se refiere al 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. El texto no está traducido al castellano [nota del traductor].

² Christoph TÜRCKE, *Philosophie des Traums*, Munich: Beck, 2008 (existe traducción al inglés en New Haven: Yale University Press, 2013) [nota del traductor].

ción de pensamiento que, sin lugar a dudas, continúa la perspectiva formulada en *Dialéctica de la Ilustración*, particularmente en el texto canónico de Horkheimer y Adorno sobre la industria cultural incluido en dicha obra, y actualizándolo de modo sumamente estimulante. Entre tanto sabemos que la recepción de este tipo de diagnóstico puede verse favorecida o dificultada en países diferentes por motivos diversos. En lo que respecta a Brasil y Alemania, los dos países que le son personalmente más “familiares”, esa diferencia en la recepción de la Teoría Crítica es lo suficientemente relevante como para considerarla aquí. ¿A qué cree se debe?

Ch. T. - Como se suele decir, ¡nadie es profeta en su tierra! Tal vez sea esa la lógica que hace que la Teoría Crítica no sea muy tenida en cuenta en la Alemania de hoy. Allí sería impensable un congreso como el que se ha realizado aquí, en Brasil, por novena vez³. Y todos los colegas de Alemania que han participado en alguna de las ediciones de los congresos brasileños han salido con la misma impresión: ¡eso no podría pasar nunca en Alemania! En el último congreso en el que estuve presente llamé la atención sobre la Teoría Crítica como algo que solo puede florecer en el exilio, como ocurrió en los Estados Unidos en los años treinta y cuarenta del pasado siglo, que quizá fuera su época más fructífera. En términos de recepción, está claro: fue la época del “mensaje en una botella”. Pero, en términos del desarrollo teórico propiamente dicho, en todo caso, el conjunto específico de intelectuales que constituían el antiguo Instituto de Investigación Social nunca llegó al mismo nivel de colaboración tras el regreso a Alemania, aun cuando Adorno llegó a ser famoso e influyente en los años sesenta, en el contexto del movimiento estudiantil. En aquella época se desquitó lanzando una serie obras geniales que abarcaban temas muy amplios. Pero todo eso había brotado en los años cuarenta, durante el exilio. Quizá eso constituya una cierta especificidad intrínseca de la Teoría Crítica: movilizarse en los márgenes de la sociedad. Hegel diría: el límite es el punto de la línea neurálgica en el que se decide la identidad de la cosa. ¿Será que la Teoría Crítica, como se practica en la Alemania de hoy, ya no toca suficientemente los puntos neurálgicos? ¿O los toca demasiado y por eso es reprimida? De hecho hay varias razones por las que la Teoría Crítica ya no funciona en Alemania. Pero el motivo del “profeta en su propia tierra” es una de ellas.

³ Se refiere al IX Congreso Internacional de Teoría Crítica: *Gênese, desdobramentos, apropriações*, que tuvo lugar del 1 al 5 de septiembre de 2014 en la Universidad Metodista de Piracicaba (UNIMEP), por iniciativa del Grupo de Estudos e Pesquisas Teoria Crítica e Educação (CNPq).

L. N. – Si me lo permite, me gustaría insistir en un punto, teniendo en cuenta que luego pasaremos a tratar la importancia del psicoanálisis en su pensamiento. Quisiera tender un puente con la metáfora del profeta. ¿Estaría de acuerdo en que, si cambiáramos esa clave de interpretación por la del “narcisismo de las pequeñas diferencias”, eso explicaría uno de los factores que llevan al profeta a hacer como si su profecía tuviera éxito en su propia patria? ¿O en este caso no se trataría de narcisismo?

Ch. T. – Las desavenencias internas que acompañaron el día a día del Instituto de Investigación Social desde los años treinta del pasado siglo pueden explicarse muy bien desde ese concepto de narcisismo. Pero el *linguistic turn* de Habermas es otra cosa. Es un verdadero vuelco que toma otro camino, un intento de integrar la Teoría Crítica en el paisaje discursivo académico europeo, u occidental en general, y, como tal, dejar de lado la marginalidad. La vertiente habermasiana tuvo éxito. Logró imponerse, sin duda, pero al precio de renunciar a los elementos críticos fundamentales. Lo más grave es que el propio Habermas abandonó la crítica del capitalismo. Él divide la sociedad en “mundo de la vida” [*Lebenswelt*] y “sistema”, alegando que el sistema se inmiscuyó en el mundo de vida, lo colonizó, etc. En el fondo, Habermas reduce el capitalismo a un sistema dentro de la sociedad, y no lo entiende ya como un conjunto abarcante que penetra todas las esferas sociales. Nos toca a nosotros oponernos a eso.

L. N. – Los filósofos de la vida son una tradición bastante antigua en Alemania, ¿no es así?

Ch. T. – Sí, pero no con ese significado. En Husserl, por ejemplo, el *Lebenswelt* remite al mundo pre-científico, a la evidencia inmediata de los fenómenos antes de que se les encaje en conceptos abstractos. Habermas remite con el *Lebenswelt* a la esfera del habla corriente, al intercambio de significados y símbolos, dando por supuesto que dicha esfera está en el fondo “fuera” del “sistema”, al menos cuando el sistema desiste de “colonizarla”. Adorno, en cambio, insistió en el concepto de totalidad. En otras palabras: la colonización del “mundo de la vida” tuvo lugar hace ya mucho; forma parte del funcionamiento general del capitalismo. Restringir la comprensión del capitalismo a la de un sistema *dentro* de la sociedad permitió a Habermas integrar su teoría en el discurso universitario, académico y demócrata. Eso le permitió ganar en términos de reputación e influencia, pero perdió en términos de sustancia crítica. La vida es mucho más fácil si se la toma en términos habermasianos que en términos adornianos, y eso, a mi entender, va mucho más allá de las pequeñas diferencias narcisistas.

L. N. - Pasemos entonces a la relación entre filosofía y psicoanálisis. En 2009 recibió el *Sigmund Freud Kulturpreis*, un premio concedido por dos instituciones psicoanalíticas alemanas, la *Deutsche Psychoanalytische Vereinigung* y la *Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft*. Siendo usted filósofo de formación, salta a la vista que, en su obra, psicoanálisis y filosofía se confrontan y se entrelazan en un diálogo productivo. Como ha notado A. Juranville, sin el psicoanálisis “la filosofía sería lo que es sin aquello que la problematiza”, y, por otro lado, “el psicoanálisis, sin filosofía, se deslizaría hacia la impostura de la ‘acción’”⁴. Entre tanto, sabemos que no se dejan subsumir el uno a la otra. Usted parece haber reconceptualizado los polos de esa ecuación en su libro *Filosofía del sueño*, afirmando que “las hipotecas quieren ser saldadas”. Y que, si Freud no se molestó en recorrer el camino antropológico y filosófico que se vislumbra en sus formulaciones teóricas, sobre todo en *La interpretación de los sueños* y en *Más allá del principio de placer*, al menos habría legado esa tarea a la posteridad. Con todo, usted ha señalado que para llevar a cabo esta tarea que Freud dejó abierta es necesario entender filosóficamente el psicoanálisis para que éste pueda ir más allá de sí mismo. O, si se mira desde el otro lado, la filosofía tendría que ocupar el lugar de un “psicoanálisis arrepentido”. ¿Qué significa para la filosofía, y también para el psicoanálisis, que ocuparan el lugar el uno de la otra y viceversa? ¿No se correría así el riesgo de eliminar la tensión que opone a estas dos modalidades discursivas?

Ch. T. - No creo que haya mucho peligro de que uno de los dos —filosofía o psicoanálisis— vaya a tomar el lugar del otro o de la otra, porque la filosofía nunca va a sustituir la práctica terapéutica: ¡eso no puede hacerlo! Me sorprendió comprobar que los psicoanalistas estuvieran tan abiertos a la filosofía. Ese fue un descubrimiento personal hace ya diez años, cuando me invitaron por primera vez a hablar sobre el libro *La sociedad excitada*.⁵ Acepté la invitación con la expectativa de que me inmoláran en el altar freudiano, puesto que había atacado algunos de los conceptos fundamentales del maestro. ¡Y en cambio me recibieron como a un colega! Algunos dijeron: “Al fin tenemos a alguien que se toma de nuevo en serio al propio Freud, mientras que nuestra disciplina se aleja cada vez más de él, hasta convertirse en una simple técnica. Necesitamos un regreso a los orígenes, y esa vuelta a los orígenes que usted está haciendo es algo más que una mera restauración. Porque abre un nuevo camino”. ¡Eso me dejó pasmado! Me hice amigo de algunos de

⁴ Cfr. Alain JURANVILLE, *Lacan y la filosofía*, Buenos Aires: Nueva visión, 1992.

⁵ Christoph TÜRCKE, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, Munich: Beck, 2002.

esos colegas psicoanalistas. Pocos años más tarde, las dos asociaciones psicoanalíticas, que se habían peleado durante casi ochenta años, decidieron hacer las paces y documentarlo creando un premio. Entonces, de repente, me tocó el papel de representante de la pacificación, porque fui el primero en recibir el premio.

L. N. – ¡El premio no existía antes?

Ch. T. – No, y confieso que eso supuso una gran honra para mí. Y también un descubrimiento de que los psicoanalistas sienten la falta de una reorientación filosófica. Bueno, la filosofía que se toma en serio el psicoanálisis se puede servir de sus categorías fundamentales para nuevas áreas. Por ejemplo, puede evidenciar que las categorías del denominado “proceso primario” —condensación, desplazamiento e inversión— son prefiguraciones de las categorías filosóficas de síntesis, abstracción y reflexión. En otras palabras, puede probar que esas categorías filosóficas son “secundarias”. De esta manera se abre un nuevo discurso sobre la validez y la profundidad de los tópicos básicos de la filosofía. Sería bastante fructífero, pero la filosofía nunca podrá sustituir la práctica de la experiencia terapéutica. ¡Los dos polos permanecerán!

L. N. – Me gustaría que comentáramos ahora en el lugar que la teoría psicoanalítica ocupa en su obra, y adentrarnos un poco en la perspectiva de desarrollo y dirección de su trabajo. Es sabido que Adorno, en su escrito de habilitación — que no fue aceptado por su supervisor—, se proponía revisar la batería de conceptos psicoanalíticos en el trabajo *Lo inconsciente en la doctrina trascendental del alma*⁶, una intención que nunca llevaría a cabo. ¿Qué lugar ocupa esa teoría en su pensamiento? La trilogía que componen sus textos *Sociedad excitada*, *Filosofía del sueño* y *Del signo de Caín al código genético: Teoría Crítica de la escritura*⁷, ¿puede entenderse como una materialización de esa intención de Adorno?

Ch. T. – No era lo que pretendía, pero retrospectivamente puedo decir que sí. Pero eso ocurre especialmente en la obra siguiente, *Filosofía del sueño*, mientras que las obras anteriores se adentraban en el psicoanálisis a través de la crítica de la industria cultural. Una crítica que, por cierto, fue instigada por el propio Adorno. Hay un aforismo en *Minima moralia* que se llama “Edición extra”⁸. Los vendedores callejeros de periódicos gritaban “¡edición extra!”, y a continuación los titulares. A

⁶ Theodor W. ADORNO, *El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma*, en *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa 1*, Madrid: Akal, 2010, págs. 79-294.

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 Theodor W. ADORNO, *Minima moralia. Obra completa 4*, Madrid: Akal, 2004, págs. 244-247.

partir de ahí Adorno desarrolla el doble sentido de sensación: percepción común y percepción de lo excepcional. Eso fue el impulso inicial para mi libro *Sociedad excitada*. El libro entero no hacía sino desarrollar aquel doble sentido de sensación en el aforismo. Es un método que ya había empleado en mi libro sobre Nietzsche, *El exaltado. Nietzsche y la locura de la razón*, que intentaba desarrollar una comprensión de Nietzsche a partir de un solo aforismo⁹.

L. N. – Pero, si entendí bien el libro de *Filosofía del sueño*, era una ampliación de una parte de *Sociedad excitada*, más concretamente del tercer capítulo, que trata de la fisio-teología de la sensación.

Ch. T. – Así es, pero entremos ahora en el papel de *El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma*. Adorno tenía apenas 24 años, y ya vislumbraba la importancia del entrelazamiento de psicoanálisis y filosofía. Esa es una intuición que persiste a lo largo de su obra. Sé que, por entonces, su perspectiva aún estaba dominada por las categorías de la filosofía trascendental de Kant. En el fondo estaba intentando encajar el psicoanálisis en las categorías kantianas, y eso no armonizaba bien con los impulsos genealógicos de Freud. El propio Adorno se dio cuenta de que aquello no funcionaría: el trabajo fue más bien retirado que rechazado, y creo que Adorno hizo bien en desistir de él. Fue un proyecto inconcluso, pero continuado por otros caminos. Los *Minima moralia* están llenos de alusiones psicoanalíticas. No cabe duda ninguna de que sin el psicoanálisis no se entienden los conceptos filosóficos, y que todo eso también influye en la crítica del concepto mismo, tal y como Adorno la desarrolla en su *Dialéctica negativa*.

L. N. – Por ejemplo tal y como lo propone en uno de los modelos de la *Dialéctica negativa*, titulado “Libertad”.

Ch. T. – ¡Exacto! Pero también en la autorreflexión crítica el propio concepto en el capítulo anterior.

L. N. – En los “Conceptos y categorías”.

Ch. T. – Pero en “Conceptos y categorías” no trabaja explícitamente con categorías psicoanalíticas.

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

L. N. – Aparece más implícitamente, sí.

Ch. T. – ¡Sin duda! Pero sin tener en mente el subsuelo de las categorías psicoanalíticas no habría podido desarrollar esa crítica conceptual. Estoy convencido de ello. Eso forma parte de la complejidad y la finura de su obra, que a veces las cosas que están en juego en los textos no se mencionan. Las recepciones más superficiales no se percatan de ello.

L. N. – ¿Cree usted que su tarea de revisión crítica de los conceptos psicoanalíticos está concluida?

Ch. T. – ¡Nunca!

L. N. – ¿Y en qué dirección apunta? ¿Llegamos aquí a su libro *Hiperactivo*¹⁰, en el que analiza la hiperactividad como un síntoma cultural?

Ch. T. – Bueno, al centrarme en un fenómeno cada vez más generalizado que se denomina trastorno de déficit de atención e hiperactividad (TDAH), entré en una fase en la que no me dedicaba solo al análisis, sino también a realizar propuestas.

L. N. – Me gustaría analizar ese momento en términos de su desarrollo de una filosofía basada en el diálogo productivo con el psicoanálisis.

Ch. T. – Bueno, en *Hiperactivo* el psicoanálisis retrocede, pero continúa como fundamento, mientras que en el trabajo posterior a la *Filosofía del sueño*, *El sueño de Jesús: psicoanálisis del Nuevo Testamento*¹¹, puede encontrarse una aplicación explícita de la teoría psicoanalítica al origen del cristianismo.

L. N. – ¿Podría hablarnos un poco de este trabajo?

Ch. T. – Claro. El punto de partida es el siguiente: Jesús no fue el fundador del cristianismo, fue únicamente su detonante. El que habla del fundador ya está dentro de la ideología cristiana, afirmando una continuidad ficticia, y dando por sentado que Jesús habría “querido” el cristianismo. Cuando estaba escribiendo la *Filosofía del sueño*, alumnos de la Academia de Bellas Artes me dijeron: “Por favor, haga un curso sobre la Biblia, porque siempre habla de una manera que ninguno de nosotros conoce. Debe de haber algo detrás”. El primer curso fue sobre el Antiguo Testamento, y fue muy bien recibido. Los debates no tenían fin. Después me pidieron un curso sobre el Nuevo Testamento. ¿Cómo presentarlo para estudiantes de arte? Decidí presentarlo a través de las parábolas de Jesús. Se trata de un lenguaje

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

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

de imágenes, metafórico, algo para artistas. A partir de la estructura del sueño llevé a cabo una nueva lectura del Nuevo Testamento. La última la había hecho casi treinta años antes, durante mi tesis de doctorado. Ahora descubrí entre el Jesús histórico y los Evangelios la misma dinámica que Freud había percibido entre el pensamiento latente y el contenido manifiesto del sueño. Desde ahí llegué a algunos resultados que nadie había sacado a relucir antes, y que no eran bienvenidos en la teología. Pero eso nos llevaría a un debate muy especial, que sería difícil de exponer aquí.

L. N. – ¡Muy interesante! Pero, aún en relación con el psicoanálisis, usted argumenta que a veces Freud se olvida de que el “aparato psíquico” tiene un cuerpo.

Ch. T. – Sí.

L. N. – Y que, de este modo, se desliza hacia la metafísica.

Ch. T. – Un poco...

L. N. – Por otra parte, en *Filosofía del sueño* usted esboza una interpretación de la segunda tópica freudiana basada en el comportamiento neurofisiológico de la pulsión de muerte; la única que, surgida del trauma bajo la forma de la compulsión a la repetición, cuando pasa a la forma de conciencia específicamente humana, lleva a la constitución de la cultura.

Ch. T. – No es la pulsión de muerte.

L. N. – Pero me refiero a la pulsión de muerte interpretada de forma materialista.

Ch. T. – Aquí el término “materialismo” no sirve. Yo argumento en el sentido de que el elemento fundador de la cultura es la compulsión de repetición, compulsión que Freud denominó una vez, en un momento altamente lúcido, una pulsión aún más original y elemental que el principio de placer. No tardó en comprender que la compulsión de repetición podía amenazar el principio de placer como pilar fundamental en que se sustentaban toda la teoría y la práctica terapéutica. La compulsión de repetición no podía perturbar el esquema pulsional que Freud había erigido en *La interpretación de los sueños*. Por eso la bautizó como la pulsión de muerte. Al darle esa denominación la volvió inofensiva para el principio de placer, la separó de él y la consideró una esfera pulsional específica, fuera del alcance del tratamiento psicoanalítico. O al menos Freud nunca se planteó curar los conflictos tanáticos.

L. N. – Algo que simplemente estaría más allá del principio de placer.

Ch. T. – Eso es. Pero, ¿qué es ese algo? ¿Acaso algo que quiere su propia muerte? Lo dudo. La compulsión de repetición se produce con el propósito de sobrevivir, de escapar. La construcción de la pulsión de muerte es un subterfugio. Es una construcción con la que Freud intentó evitar una amenaza. Se entiende mejor con dos categorías freudianas: represión y desplazamiento.

L. N. – Y terminó por crear un mito.

Ch. T. – Como el propio Freud confesó: la doctrina pulsional “es nuestra mitología”.

L. N. – Y usted la interpreta de forma materialista, a través de los rituales sacrificiales, ¿no es así?

Ch. T. – ¡Exacto!

L. N. – Entonces la cuestión sería: Cuando usted acusa a Freud de que a veces olvida que el ser humano tiene un cuerpo y, al operar teóricamente con el aparato psíquico, haciendo así que el psicoanálisis se deslice hacia la metafísica, habría también otra posibilidad: la de leer el comportamiento de la segunda tópica freudiana –Ello, Yo y Super-Yo– en el propio comportamiento neurofisiológico de la pulsión.

Ch. T. – Exacto. Estamos de acuerdo.

L. N. – Entonces me gustaría hacerle otra pregunta sobre su comprensión de la teoría psicoanalítica, respecto a la posibilidad de retomar la tentativa de leer la segunda tópica en el comportamiento neurofisiológico de la pulsión como una tentativa de actualizar la obra de Freud, pero a partir de *Esbozo de una psicología para neurólogos*. Cuando usted se refiere a que Freud, en ese punto de la elaboración de su teoría, vuelve a su formación inicial de médico y comienza a hablar de nuevo como un neurólogo, permítame que lo provoque con la propuesta de revisar el psicoanálisis a partir del *Esbozo de una psicología para neurólogos* de Freud: ¿Podría ser el antídoto para no dejar que el psicoanálisis se deslizara hacia la metafísica al presuponer que el aparato psíquico es independiente del cuerpo? Me explico: al insistir en el cuerpo como fundamento y sustrato material del psicoanálisis, ¿usted no insistiría una vez más en las determinaciones biológicas y, a partir de ahí, en un cierto alineamiento con el psicoanálisis inglés?

Ch. T. - ¿A quién se refiere cuando habla de psicoanálisis inglés?

L. N. - **A Winnicot, por ejemplo.**

Ch. T. - No argumentaba a partir de Winnicot, sino a partir del propio Freud. Freud comenzó como neurólogo. No entiendo el psicoanálisis sino como un cierto tipo de auto-superación de la neurología. Una superación en dirección a algo que más tarde se denominaría psicoanálisis; algo que fue inventado en dicha superación y que no existía antes. Y esa superación contiene ya una cierta autorreflexión y una base filosófica, si bien no de modo explícito. Ahí vemos ya en la propia génesis del psicoanálisis un momento filosófico. A veces Freud, para defenderse de sus antiguos colegas de la neurología mecanicista, exageró sugiriendo que la psique era una entidad independiente. Pero, en mi opinión, eso no pasa de ciertas fluctuaciones en su obra. Hay pasajes en los que habla del alma como si fuese una cosa independiente. En esos pasajes se vuelve idealista. Pero no son pasajes constitutivos para el psicoanálisis como teoría. Son excepciones. Y, en los puntos clave, Freud vuelve a su antigua profesión de neurólogo a la que nunca renunció del todo. Eso es importante para comprender *Más allá del principio de placer*, una obra que no se entiende si no es a partir de una base neurológica. En términos hegelianos: la auto-superación de la neurología que Freud lleva a cabo tiene la estructura de la negación determinada. El propio Freud no utiliza ese término, pero a partir de Adorno —para el que la negación determinada es la categoría por excelencia— se puede entender filosóficamente la inauguración del psicoanálisis. Está claro que lo que estoy haciendo al aplicar esta terminología es una lectura, una interpretación, pero a mi modo de ver se trata de una interpretación que sigue siendo bien freudiana. Siempre que critico a Freud, mi crítica se deriva de las propias categorías freudianas. Así es también en el caso de la pulsión de muerte, y también con el *topos* del asesinato del padre, del auto-erotismo como el paraíso del lactante y con los pasajes que remiten a un alma supuestamente independiente del cuerpo. El lema siempre es "crítica inmanente": una crítica desde dentro, no impuesta desde fuera.

L. N. - **Pasemos a su relación con el marxismo. A la teoría crítica se la acusa aún de ocuparse poco de los factores económicos del desarrollo social. En su libro *Sociedad excitada*, intenta revelar lo que podríamos denominar el fundamento materialista de la teoría del valor de Marx. Lo reconduce a la tesis central del libro: así como el mercado tendría su génesis en lo sagrado, también la inconmensurabilidad del valor económico sería producto de un choque traumático primitivo, sufrido por nuestros más remotos ancestros, y que no es posible cuantificar.**

Esa tesis, ¿probaría también la compulsión de repetición como fundamento neurofisiológico de la reproducción ampliada del valor? En último término: el capitalismo como modo de producción orientado a la valorización constante del valor y la compulsión de repetición serían producto del mismo fenómeno: el choque traumático primitivo, ¿no es así?

Ch. T. - Eso es lo que sospecho desde hace tiempo. Es algo que no elaboré suficientemente en *Sociedad excitada*. A comienzos de 2015 sale mi próximo libro, *Filosofía del dinero*, que intenta llenar esa laguna¹².

L. N. - Entonces, ¿usted ya había anticipado esta cuestión y se ha propuesto solucionarla?

Ch. T. - Por el momento me limitaré a decir que volver a los orígenes del intercambio, es decir, a los orígenes del pago, es fundamental para entender qué es el dinero y qué es el capitalismo. Me parece cada vez más obvio que la forma original de pago es el sacrificio humano. Esa es la primera moneda de la humanidad. Y, sin tener en cuenta eso, no se entiende bien qué es el dinero. Ni siquiera Marx entendió bien la génesis del dinero. Lo que hizo no fue sino repetir la leyenda aristotélica de que un buen día las tribus primitivas decidieron intercambiar sus excedentes de víveres, una leyenda cuya versión moderna fue divulgada por Adam Smith. En este punto Marx no salió del paradigma de la filosofía burguesa. Cuando lo critico, lo critico en tanto que economista burgués.

L. N. - Pero eso tendría consecuencias de gran envergadura, porque tal crítica anularía el subtítulo de *El capital*: por *Crítica de la economía política* se entendería tan solo la crítica de la economía política burguesa.

Ch. T. - Al menos en ciertos aspectos. Tengo cada vez más la impresión de que Marx estaba mucho más imbricado en esa economía de lo que él mismo llegó a percibir. En mi libro quisiera mostrar eso en términos de valor, plusvalía, capital, caída tendencial de la tasa de beneficio, etc. El aguijón de la crítica marxiana sigue siendo afilado, pero habría que reelaborar algunas de sus categorías sustanciales, e incluso revisarlas.

L. N. - ¿Revisarlas?

Ch. T. - Revisarlas. Tomemos por ejemplo el “carácter fetichista de la mercancía”. Esa fórmula alude a las prácticas de los pueblos primitivos que fabrican ciertas de figuras de madera, barro u otros materiales y que después las veneran como encar-

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

naciones de poderes externos. ¿Qué queda de esta estructura religiosa en *El capital* marxiano? Poco. La mercancía se independiza de sus productores. Eso sí. Pero, ¿figura como opio del pueblo?, ¿assume la superioridad de una categoría salvadora, como en la religión?, ¿adquiere el carácter de un sustituto del deseo? Nada de eso. Lo “sagrado” del fetiche queda restringido a la mera autonomización del producto respecto a su productor. La categoría de fetiche queda así subdeterminada.

L. N. – La categoría zozobra.

Ch. T. – Eso es. Y revela que Marx, ignorando la génesis sagrada del pago y del intercambio, se mueve únicamente en la superficie fenoménica. Eso no menoscaba los indudables méritos de su análisis, pero tiene consecuencias que los padres de la Teoría Crítica no se atrevieron a afrontar. Ni siquiera Adorno, que en algunas de sus notas póstumas revela una distancia en relación a Marx que no osó articular en sus escritos publicados. Yo analizo todo eso a partir del análisis de la dimensión sacral del intercambio y el pago, es decir, del dinero. Para, a partir de ahí, poder abrir el análisis a dimensiones que permiten una comprensión más profunda del capitalismo, incluso de la propia profundidad del capitalismo. Quien subestima el fundamento sagrado del capitalismo va a subestimar su duración y su durabilidad, que hasta ahora no ha sido superada. Sin duda se requiere un nuevo paso hacia la economía en la Teoría Crítica; acepto la crítica que dice que “Horkheimer y sus colaboradores no entraron en materia económica, o entraron poco”. Creo que aquí hay una laguna que hay que subsanar.

L. N. – Si me permite una pequeña observación en favor de Marx, tan solo para resaltar un elemento de discusión que puede ser bastante productivo, diría lo siguiente: Si Marx se movió en la superficie del fetichismo como fenómeno socialmente determinado, en su libro *Sociedad excitada* usted, por su parte, apuntó cómo esa categoría, utilizada paralelamente como referencia a Marx y Freud, debería remitirse a su fundamento teológico. A pesar de ello, cuando Marx alegó que una mercancía satisface necesidades humanas, ya sea del estómago o de la fantasía, tuvo un *insight* de carácter psicológico que tampoco ha sido desarrollado. Ese *insight* psicológico, que aún no ha sido desarrollado, ni siquiera en *Sociedad excitada*, apunta a la cuestión de que el fetiche funda una estructura psicológica que Freud tampoco trabajó, al menos no suficientemente. Freud establece muy bien la diferencia entre neurosis y psicosis, pero no profundizó en el tema de la perversión.

Ch. T. – ¡Estoy de acuerdo!

L. N. - La perversión queda como una figura puramente metafórica, utilizada tanto por Marcuse como por Adorno para referirse al *modus operandi* específico del modo de producción capitalista. Pero cuando aspiramos a relacionar dialécticamente la totalidad con la particularidad falta, a mi modo de ver, el elemento capaz de explicitar cómo las personas llegan a sentirse satisfechas, incluso si procuran la satisfacción de sus necesidades en una economía fetichizante.

Ch. T. - Para este punto insistiría en que volviéramos a la forma de pago arcaica. La compulsión de repetición traumática que hace pagar el terror por un equivalente terrible (la palabra “pagar” viene de “paz”) aspiraba a invertir lo terrible en busca de un refugio. Ahí nos topamos con la “perversión primitiva”, que dio origen tanto a la psique humana como a la economía. En este aspecto hay aún muchos elementos que desarrollar.

L. N. - Creo que a estas alturas se impone una pregunta sobre el lenguaje, para que podamos comprender mejor las implicaciones de la trilogía (*Sociedad excitada, Filosofía del sueño y Del signo de Caín al código genético: Teoría Crítica de la escritura*). La crítica que dirige al psicoanálisis lacaniano en *Filosofía del sueño* es simplemente arrasadora. Usted ha denominado esta lectura de la obra de Freud como una “teología del falo”. Es cierto que, en términos generales, el pensamiento francés no vuelve a la génesis histórica de los fenómenos de la misma manera que el materialismo histórico. Quizá la tradición de pensamiento francesa tienda a oscilar más bien entre una *Ur-Struktur*, una estructura primera, y la comparación entre estructuras ya constituidas. También es cierto que, desde ese punto de vista, Lacan no escapó a esa regla y por eso usted lo desaconseja para el rol de consejero en materia de psicoanálisis, teniendo en cuenta el papel que la historia juega en el pensamiento de Freud. Por otra parte, tenemos que considerar qué procesos semióticos han pasado a primer plano en el mundo contemporáneo.

Ch. T. - Sí.

L. N. - Se trata de un fenómeno que requiere un aparato conceptual bastante refinado para el análisis y el establecimiento de diagnósticos, ya sean de carácter individual o social, en términos de la cultura mediática *high tech*. ¿Cree usted que habrá que reconstruir este aparato desde cero, teniendo en cuenta su juicio

de que las afirmaciones de Lacan simplemente nos inducirían a error respecto a estos análisis y diagnósticos?

Ch. T. – Estoy de acuerdo en que los procesos lingüísticos llaman cada vez más la atención. Mi crítica a Lacan no se refiere a eso. No le acuso de conceder demasiada importancia a la semiótica. Al contrario. Mi trabajo se dirige a la reapropiación de su base materialista, que desapareció en el estructuralismo. En el tercer capítulo de *Filosofía del sueño* intento reconstruir el desarrollo de las estructuras gramaticales a partir del “nombre” como eco de experiencias traumáticas, suponiendo que los procesos semióticos y significativos, al igual que los rituales arcaicos, son producto del sufrimiento, es decir, que son “salidas de emergencia”. Quien da por supuestas estructuras primigenias sin ocuparse de su génesis ignora el fuego original de la semiótica. Se conforma con estructuras neutras, que están siempre ya listas, dadas, en el fondo como si fueran una especie de cajones eternos. Solo habría que encajar los fenómenos en estos cajones por un procedimiento de subsunción. El propio Lacan cae en eso. El estructuralismo vuelve a estructuras idealistas, en última instancia cripto-platónicas.

L. N. – ¿Cripto-platónicas?

Ch. T. – Que están siempre ya listas, dadas, sin génesis, sin final: estas estructuras se asemejan a las ideas platónicas. Sirven para encajar el lenguaje, la semiosis, el significado, pero no para entenderlos. Por eso propongo una teoría genealógica del lenguaje, más o menos prediseñada en los propios textos de Freud. No afirmo haber resuelto todo en el tercer capítulo de *Filosofía del sueño*. Pero no veo cómo llegar a un entendimiento materialista del significado de la semiótica, que se fundamenta también en la dimensión física de la pulsión, si no se comprende como *Salida de emergencia*.

L. N. – Pero aquí hay una laguna. Me gustaría indagarlo en el sentido de la sintomatología de nuestra época, que se manifiesta, sobre todo, en los diagnósticos vividos por las nuevas generaciones en el ámbito de la educación, aunque no solo en este ámbito. El fenómeno al que me refiero es precisamente el trastorno de déficit de atención (TDAH), la hiperactividad, que fue el tema de uno de sus libros aparecidos en los últimos años en Alemania, y también el tema de su conferencia en el IX Congreso Internacional de Teoría Crítica, aquí en Piracicaba.

Me gustaría que, en la medida de lo posible, nos contase brevemente cómo llegó a este síntoma; y también sobre la “terapéutica”, si es que puedo llamarla así, cuando propone una “disciplina de rituales”.

Ch. T. - Bueno, antes de nada: creo que el trastorno de déficit de atención no es una enfermedad en un entorno saludable. Por el contrario, creo que los que padecen este trastorno son en cierta manera los pioneros de un desarrollo socio-cultural general y también global. Por eso no fue necesario explicar detenidamente este fenómeno, que analicé en Alemania, al exponérselo a un público brasileño. Ese tipo de traducción no es necesaria. ¡Es interesante! Todo el mundo lo entendió inmediatamente. Entonces es que estamos ante un fenómeno global. Hay que subrayar que no es posible comprender este fenómeno más que con categorías capaces de dar cuenta de una “cultura del déficit de atención”. Cultura, en este sentido, ya presupone un concepto crítico. En cierto modo significa: ¡falta de cultura! No es irrelevante que en este texto me refiriera a fenómenos que ya había descrito en *Sociedad excitada*, por ejemplo la “distracción concentrada”. Ya había hablado de ella hace doce años, y desde entonces el problema se ha agravado: no ha desaparecido. Lo novedoso del libro no está en sus categorías básicas. Tal vez yo mismo no lo hubiera escrito si la propia editorial no me lo hubiera pedido, y si no hubiese vislumbrado una oportunidad de presentar una propuesta que había concebido hace tiempo: el “estudio del ritual”. No la desarrollé yo solo. Colaboró conmigo mi “musa pedagógica”, que es mi esposa, profesora de primer grado y formada en pedagogía del teatro orientado a los niños. Se trata de una propuesta “afirmativa”, lo que parece extraño para un teórico crítico, ¿no?

L. N. - **No es tan extraño. Adorno llegó a hacer algunas propuestas cuando regresó a Alemania.**

Ch. T. - Exacto. Siempre que uno observa las actividades de Adorno en detalle, se da cuenta de que no se contentaba con la mera negatividad. Hizo propuestas, intervino: cómo enfrentarse a la memoria del pasado, cómo contribuir a la educación, etc. Una buena educación no salva, pero permite ir avanzando. ¡Mi propuesta tampoco se dirige a la salvación de la humanidad! Como ya he dicho, especialmente en el debate que siguió a mi conferencia en el IX Congreso de Teoría Crítica, esta propuesta apenas condensa y agudiza algunas medidas ya existentes. Hace mucho que hay profesores que trabajan con repeticiones bien dosificadas, y los rituales no son sino repeticiones codificadas. Con todo, el “estudio del ritual” va más

allá. Se trata de establecer un eje de ritual que permite toda la educación; un eje que, en el primer grado de escolarización, no debe pasar de una especie de “entrenamiento”: confirmar ciertas costumbres que dan estabilidad a la tarea de los profesores con los alumnos. Más allá de eso, quizá cada tres o cuatro semanas podría presentarse una actuación teatral, esbozada a partir de los asuntos trabajados en el aula. Hay muchas cuestiones que resultan pesadas en clase y que pueden volverse interesantes cuando se las transforma en material de teatro. Así se puede integrar todo el contenido de la enseñanza básica en pequeñas representaciones. Más tarde, en las clases más avanzadas, el “estudio del ritual” iría más allá del mero ejercicio y el ensayo. Aumentaría su dimensión teórica, una disciplina escolar propia que refleja el alcance de los rituales, sus significados y estructuras. Por un lado, nadie escapa totalmente a los rituales. Quien los niega de modo abstracto acabará dando lugar a rituales inconscientes, que no han sido objeto de reflexión. Por otro lado es indispensable tomar conciencia de cómo se practican y se ponen en práctica los rituales, y eso exigiría una dimensión fundamentalmente crítica. El “estudio del ritual” sería a la vez entrenamiento y toma de conciencia. Propongo unificar en este estudio dos disciplinas escolares que hasta ahora discurren de manera separada. Una se llama ciencia social. Pero, ¿qué es una estructura social? Es un conjunto de comportamientos entre ciertas personas, comportamientos repetidos, repetidos y repetidos hasta el punto de que acaban por autonomizarse.

L. N. - Se independizan.

Ch. T. - Se independizan. En otras palabras, las estructuras sociales no son sino rituales institucionalizados. A veces se vuelven contra las propias personas que los establecieron. De nuevo se impone el punto de vista de la genealogía. No es posible entender las estructuras sociales sin descifrar su génesis. El “estudio del ritual” implica una genealogía de las estructuras. Y eso beneficia a los niños. Un niño que sabe cómo se produce una estructura, cómo se desarrolla, cómo se establece, nunca se contenta con vivirla como algo meramente externo, y sí como algo que él o ella misma contribuyó a establecer. Eso fomenta un entendimiento dialéctico de las propias estructuras sociales. Un estructuralismo que presupone las estructuras como hechos consumados nunca podrá lograr algo así. La otra disciplina escolar que se integraría en el “estudio del ritual” sería la religión, que sin embargo no estaría al servicio de la fe, sino del análisis racional. La escuela es el lugar para esclarecer los fenómenos religiosos, para aprender a respetar a quienes los veneran, pero no para su veneración. La escuela no es la iglesia. El nervio de toda religión

consiste en sus sacramentos implícitos y explícitos. Son rituales por excelencia. Se trata de confrontarse con ellos, de respetarlos y de analizarlos intelectualmente al mismo tiempo. Unificar todo el contenido curricular de la ciencia social y de la religión en una misma disciplina abarcadora ayudaría a entender mejor los fenómenos reales que se dan en la sociedad; fenómenos que no se dejan separar tajantemente en profanos y sagrados. ¿Cómo se puede distinguir a un grupo de hinchas de una comunidad de fe? Cada vez menos. Quienes conocen el psicoanálisis y la problemática del fetichismo de la mercancía saben que esa separación abstracta entre lo sagrado y lo profano no se sustenta. El “estudio del ritual”, entonces, ofrecería un panorama sinóptico de lo profano y lo sagrado, que pondría de manifiesto cómo ambas dimensiones se entrelazan y permitiría moderar los conflictos culturales que resultan de ello, y que no ahorran esfuerzos en el día a día en la escuela actual, tampoco en Brasil, no menos que en Europa. Está claro que el “estudio del ritual” no sería una disciplina confesional. Por eso las iglesias no estarían muy contentas con la propuesta. Al menos en la medida en que la religión continuara como una disciplina que se enseña en los colegios.

L. N. – Y esta propuesta, ¿se ha puesto en práctica en Alemania en algún nivel?

Ch. T. – Hubo una escuela en Alemania que dijo querer experimentar paso a paso esta propuesta. Por desgracia el experimento se estancó antes de poder arrancar, por razones ajenas que no tienen que ver con el proyecto mismo. Otras escuelas también mostraron interés, pero aún no se decidieron a ponerlo en práctica. En cualquier caso, la propuesta depende de iniciativas de base, de escuelas que se arriesguen a poner en marcha ese experimento. Sin resultados prometedores obtenidos por medio de proyectos de base de “estudio del ritual” no podrá extenderse. El Estado no se interesará por esta propuesta si la base escolar no la reclama. Si voy al Ministerio de Educación diciendo: “Hola, vengo con una nueva propuesta”, la respuesta será “¡adiós, amigo!”

L. N. – Muchísimas gracias, señor Türcke, por concedernos la entrevista.

Traducción de Jordi Maiso