

Dr. Eduardo Guerreiro Brito Losso

## ENTREVISTA

Prof. Dr. Christoph Türcke



**Prof. Dr. Christoph Türcke** é Professor de filosofia da Universität Leipzig, um dos raros atualizadores da Teoria Crítica (Escola de Frankfurt) autor de mais de quinze livros, com traduções em inglês, italiano e português.

**MATERIALISMO E TEOLOGIA:**  
**TRAUMAS, RECALQUES E CEGUEIRAS DO FUNDAMENTALISMO E DA**  
**SECULARIZAÇÃO**

**Áreas de interesse: filosofia, psicanálise, teologia, teoria da literatura e política**

EDUARDO GUERREIRO B. LOSSO: Primeiramente eu quero agradecer muitíssimo ao senhor a oportunidade de fazer essa entrevista pra nossa revista.

CT: É um prazer pra mim.

EG: É uma oportunidade única pra nós. Acho importante divulgar algo da sua obra para o Brasil. É claro que o senhor esteve e está sempre muito ligado ao Brasil, já publicou um livro<sup>1</sup> e coordenou um outro livro<sup>2</sup>, ambos sobre Nietzsche, mas acho que o trabalho como um todo ainda merece mais atenção.

CT: Espero que a tradução da *Sociedade excitada*<sup>3</sup> avance, há um grupo no Brasil que está traduzindo isso, mas ainda não concluiu e como as coisas habitualmente demoram, precisamos de um pouco de paciência<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Todas as notas são feitas pelo entrevistador, Eduardo Guerreiro B. Losso. TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo: Vozes, 1993. TÜRCKE, Christoph. *Der tolle Mensch : Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Lüneburg : zu Klampen, 2000. (publicado originalmente em 1989).

<sup>2</sup> TÜRCKE, Christoph. *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre, RS : Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1994.

<sup>3</sup> *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. TÜRCKE, Christoph. *Erregte Gesellschaft : Philosophie der Sensation*. München: Beck, 2002.

<sup>4</sup> A tradução em português do livro *A sociedade excitada* está prevista para o final do ano pela Editora Unicamp, com a tradução de professores de peso, tendo já larga experiência com a Teoria Crítica adorniana: Fábio Durão, Antonio Zuin e Francisco Fontanella. Nossa entrevista é nesse caso uma divulgação prévia, já aproveitando a comemoração de 60 anos de aniversário do professor, que será em agosto.

EG: Eu gostaria de lançar aquelas perguntas que mandei por e-mail, mas visando um diálogo, pois ficaria muito artificial mantermos perguntas e respostas estanques, não é?

CT: Isso, prefiro isso. Prefiro decisivamente um dialogo.

(o gravador deu defeito e reiniciamos a gravação como se segue)

EG - Primeiramente gostaria de agradecer ao senhor professor a oportunidade dada a nossa **Revista.doc** de entrevistá-lo. Trata-se de um verdadeiro presente para nós. Sem dúvida, o senhor - pelo fato de já ter morado no Brasil por dois anos, ter publicado dois livros e vários artigos e estar sempre presente em nosso país convidado para colóquios e eventos – já é conhecido no Brasil e tem uma relação muito próxima conosco. Seu livro sobre Nietzsche, que foi traduzido, é muito lido e citado. Contudo poucas pessoas têm noção da abrangência e dimensão de seu trabalho (14 livros publicados, artigos em revistas especializadas e jornais de grande circulação na Alemanha, coluna na famosa revista Merkur, intervenções em rádios alemães, etc.) e espero que nossa entrevista dê uma pequena idéia dessa obra para o público brasileiro. Poderíamos começar abordando seu primeiro livro *Do potencial crítico-ideológico da teologia: conseqüências de uma interpretação materialista de Paulo* (TÜRCKE, Christoph. *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie : Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1979.). Trata-se de uma tese de doutorado, não é? O senhor possui formação em teologia e filosofia?

CT: Eu fiz meu doutorado em teologia. Escrevi a tese sobre Paulo no departamento de teologia e meu orientador na época aceitou o texto. Porém, a própria instituição, apesar da aceitação do orientador, recusou a tese.

EG: Impressionante!

CT: É, foi um processo complicado e poupo-lhe dos detalhes, mas o fato é que o texto foi recusado e tive de enviá-lo para o departamento de filosofia. Submeti o texto à apreciação do professor Hermann Schweppenhäuser e ele aceitou a tese *pronta*. Desta forma, no meu diploma consta que fui formado oficialmente no departamento de

filosofia, embora na verdade eu tenha cursado na teologia. Minha defesa foi um processo burocrático difícil e eu passei com nota baixa. Por isso o próprio livro é marcado por esse percurso. Eu procurei abordar a teologia paulina de um ponto de vista materialista, inspirado nas leituras de Teoria Crítica (Max Horkheimer e Adorno) e Karl Marx mesmo. Fiz uma análise da idéia de reconciliação (no sentido hegeliano, *Versöhnung*) no texto Paulino, uma crítica da ideologia, e procurei entrever onde se encontra o potencial crítico da teologia nesse contexto.

Minha inquietação, desde a época em que era estudante, estava no fato de que para mim as questões teológicas são não só historicamente decisivas; na verdade vigoram até hoje. São questões incontornáveis e ignorá-las, fingir que foram “superadas”, ou que não são mais pertinentes, é impossível. O problema da teologia não está nas questões, antes, nas respostas. As respostas são ideológicas e ultrapassadas, não as questões. O problema estava então em lidar com as questões sem o fundamento inquestionável das respostas.

EG: Sim, parece que o senhor iniciou com esse livro em seu trabalho a prática de um desdobramento da crítica à religião, de um lado, e, de outro, o esclarecimento de um potencial crítico da teologia praticamente ainda não explorado. A dificuldade é que esse aspecto crítico ainda não foi pensado tendo como pressuposto básico e inalienável a condição da Teoria Crítica enquanto crítica da ideologia, ou seja, da ilusão religiosa. Gostaria que o senhor explicasse melhor como que essa crítica e essa retomada não religiosa da religião se deu nesse primeiro momento. Além disso, também seria interessante dizer qual a avaliação que o senhor faz de seu primeiro livro: há elementos criticáveis, “superados”? O que se manteve em vigor, até seu trabalho atual?

CT: É inegável que, se eu escrevesse de novo esse livro, o resultado teria de ser totalmente diferente. É difícil ter uma visão retrospectiva de meu próprio trabalho ... Mas posso dizer que eu não faria de novo a divisão entre uma apresentação da crítica da religião feita por Marx, na primeira parte, e a interpretação do texto Paulino na segunda. Hoje eu penso que essa estrutura é insatisfatória. Mas o conteúdo, a tese central, isso eu mantenho e reafirmo a validade.

Voltando à história da tese, era, na verdade, um pouco mais complicado ainda, mas vou lhe poupar com esses detalhes e o resultado era me dirigir a uma faculdade de filosofia e a um certo professor de filosofia, que era Hermann Schweppenhäuser em Frankfurt, que decidiu aceitar a tese pronta, pra me guiar pelas vertentes perigosas de uma defesa, etc. Até na segunda tentativa havia problemas graves com outros professores porque não deu pra contornar os experts teológicos, uma pessoa que deu um parecer teológico enquanto expert de novo testamento, e aí quase fracasei a segunda vez e com muitos problemas cheguei a passar e com uma nota péssima pelo doutorado.

Depois, claro que continuei, mas nos trilhos filosóficos, depois de ter passado um doutorado filosófico com um trabalho, uma tese, originalmente escrita enquanto tese teológica. Mas isso já aclara um pouco o caminho. O caminho era entrar na teologia, estudá-la e acabar cada vez mais insatisfeito até a um ponto de crise no qual decidi de abrir mão da teologia totalmente. Mas aí senti que os problemas da teologia não seriam ultrapassados e não vale a pena tentar recalá-los, despedir-se da teologia na forma de uma negação abstrata, para falar em termos hegelianos, e decidi escrever um trabalho de despedida, que era aquela tese. Ao escrever essa tese inseri-me cada vez mais nos pensamentos dos frankfurtianos, Adorno e Horkheimer, especialmente, e na medida em que entrei nesta cena, ganhei recursos para lidar com os problemas teológicos, para não negá-los, para não recalá-los, mas para lidar com eles na forma da negação determinada (*bestimmte Negation*) também em termos hegelianos.

E por isso a fase da dissertação teológica, que me levou ao campo cada vez mais filosófico, foi uma fase de transferência, talvez de transfiguração, não sei, a ponto de chegar a uma relação dupla com a teologia, de maneira que constatei: “não posso abrir mão da teologia”, porque os problemas da teologia, ou seja, as perguntas, as questões da teologia, não estão ultrapassadas, são perguntas que continuam, só que as respostas da teologia não valem muito. A postura da segurança, a postura afirmativa da fé, a postura dogmática que responde a essas questões não é muito confiável, é um paradoxo constatar que a própria fé não é confiável, por isso cheguei a um pensamento que nunca conseguia separar clinicamente problemas teológicos e filosóficos. Até hoje não vejo como separar claramente esses dois lados dizendo: “isso é um problema da metafísica, e por isso é um problema filosófico, enquanto aquele é um problema meramente teológico, e por isso inferior etc.”.

A metafísica e a esfera da teologia são a mesma esfera; digamos, acessos diferentes. Existem acessos diferentes a essa esfera. O acesso filosófico fornece, às vezes, mas nem sempre, uma esfera mais, digamos, sofisticada. Às vezes acontece que o acesso filosófico escurece os contornos claros de problemas teológicos, como a meu ver acontece na ontologia fundamental de Heidegger. Em outras palavras, aí a filosofia tende a uma teologia obscurecida enquanto os teólogos tradicionais ao menos marcam precisamente os contornos, os problemas, as aporias, também.

Por exemplo, hoje em dia a teologia atual não mais entra no problema da teodicéia: “isso não interessa mais”, é um problema ultrapassado. Deus não carece, não precisa de justificação etc., são os argumentos, enquanto os teólogos antigos trabalharam muito lealmente o problema, ao menos até um certo grau. Quando se lê a teodicéia em Agostinho, em Leibniz, a gente percebe o nível teórico do qual esses problemas foram tratados naquela época, e aí se percebe muito mais claramente as aporias desse problema, enquanto um tratamento que dilui cada vez mais os contornos dos problemas ... nesse caso o dialogo que se mostra não dogmático, que se dá aberto, mas com uma abertura que simplesmente consiste em falta de estruturas de clareza, então a gente às vezes fica na posição paradoxal de preferir teologia antiga ao discurso desfigurado, moderno, filosófico e por isso se pode circunscrever mais ou menos o papel da teologia para mim.

De certa maneira a teologia é comparável com a infância. Por mais adulto que uma pessoa se torne, ninguém consegue se tornar adulto cem por cento. A psicanálise revelou que todos de certa maneira permanecem crianças, ou ao menos com traços infantis. E esses traços infantis são especialmente desejos infantis, e todos os nossos desejos têm suas raízes na infância, esses desejos não serão preenchidos e todos os desejos vão além das nossas possibilidades de serem preenchidos e nesse sentido a dimensão do desejo é uma dimensão teológica. A esfera dos desejos totalmente preenchidos seria a esfera do reino de Deus. E como os desejos também são os estímulos de nosso pensamento, ou seja, pensamentos são desejos transfigurados, estamos numa relação com a teologia que não permite abrir mão da teologia porque sempre sobra um resto teológico, um resto de desejos não preenchidos, na maioria dos casos não apenas o resto, mas uma dimensão hiperdimensional...

EG: Quer dizer, seria a própria essência do desejo, a própria essência que não estaria preenchida, não seria o lugar do resto, seria justamente o lugar da onde...

CT: Isto, é a esfera do não preenchido. E isso é, digamos, um fogão vivo de impulsos, de estímulos, de carências, também, do qual nosso pensamento, nossa racionalidade, etc. surgiu. E quem não leva em conta esse fundamento, ou seja, abismo, do qual nossos pensamentos surgem, ignora o fundo material do pensamento e por isso materialismo e teologia coincidem num sentido específico, como Adorno colocou numa sentença muito famosa...

EG: Epígrafe do seu primeiro livro<sup>5</sup> ...

CT: Exatamente, exatamente. Tal sentença é, de certa forma, um lema para todos os meus trabalhos<sup>6</sup>.

EG: Certo. Parece-me que houve uma espécie de “heresia” na relação do senhor com a teologia. Institucionalmente falando, essa relação já se iniciou assim, não é? Agora, eu fiquei curioso a respeito de um momento anterior. O que levou o senhor a fazer um doutorado de teologia? Neste momento o senhor tinha uma relação menos conflituosa com a teologia ou já estava presente toda essa carga, não só de interesse, mas de crítica também? Como é que isso se deu, antes?

CT: É uma retrospectiva difícil pra mim, porque talvez eu esteja envolvido demais. Existem pontos cegos, como suspeito. Os estudos da teologia ficaram acompanhados a certos ceticismos certas reservas, e por outro lado por uma, pateticamente falando, por uma voz interna que disse: “você não pode abrir mão desses

---

<sup>5</sup> A frase a que Prof. Türcke se refere é essa: “A saudade materialista de apreender a coisa quer o contrário: somente sem imagem que se poderia pensar o objeto em sua integridade. Tal ausência de imagens converge com a proibição teológica das imagens. O materialismo o seculariza pelo fato de não permitir caricaturar a utopia positivamente; este é o conteúdo de sua negatividade. Ele se põe de acordo com a teologia lá onde ele é mais materialista. Sua saudade seria a ressurreição da carne.” ADORNO, Theodor W.. *Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, p. 206. A tradução é minha (Eduardo Guerreiro Losso) e o trecho foi minuciosamente analisado em minha tese, orientada pelo Prof. João Camillo Penna e pelo Prof. Türcke. LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. *Teologia negativa e Theodor Adorno. A secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007, p. 161-173.

problemas”. Aí, como a distância cresceu, a distância a uma postura afirmativa da teologia, a uma postura da fé, a uma postura da identificação, etc., o outro lado, quer dizer, o lado da fascinação, também continuou. Não havia uma ruptura, ou seja, um ponto de conversão. Não posso indicar a ruptura decisiva. De certa maneira já a entrada na teologia, enquanto ciência acadêmica, implicou essa divisão entre razão e fé e por isso essa divisão se fortaleceu ao longo do estudo e não se deve a uma ruptura repentina. E é claro que a voz interna é uma metáfora! Não era...

EG: Claro, claro... Não era necessariamente uma coisa recalcada, era uma coisa que estava consciente, estava presente nas suas questões.

CT: Isso! Mas faltava uma linguagem para isso. Não havia possibilidades de comunicar esse problema com colegas do semestre, por exemplo. Não havia condições de expressar isso. Só a entrada na esfera de Adorno e Horkheimer e também Marx. Paradoxalmente descobri Marx só depois do ano de 68, quando o auge da oposição estudantil na Alemanha já estava ultrapassado. Só aí abri os escritos de Marx e nesse sentido me mantive atrasado. Estudei com atraso as obras de Adorno e Horkheimer, quando saíram da moda, era uma certa moda dos anos 66 a 70, só depois abri as obras deles, entrei e encontrei uma linguagem e recursos intelectuais para lidar com os problemas teológicos de maneira mais ou menos satisfatória para mim.

EG: Certo... Poderíamos então aprofundar melhor dentro do desenvolvimento dos seus livros, como é que se dá essa relação dupla de valorização das questões teológicas e, de certa maneira, uma retomada da crítica à religião feita por Adorno, ou, melhor dizendo, como essa duplicidade que já havia em Adorno foi largamente desenvolvida em sua obra.

Para nós, estudantes de literatura, para quem esta revista inicialmente se direciona, dentro dos nossos estudos parece muito clara, acho que na universidade contemporânea como um todo, laica, parece muito clara a ingenuidade da teologia. Em todas as correntes teóricas dos estudos literários encontramos desdobramentos da crítica

---

<sup>6</sup> A sentença é precisamente essa: o materialismo se põe de acordo com a teologia lá onde ele é mais materialista.



à religião. Não muito clara é a ingenuidade dessa universidade esclarecida em relação ao seu desprezo pela teologia.

Então seria interessante procurar esclarecer melhor essa ingenuidade que talvez seja mesmo difícil de ser exposta, porque a ingenuidade da teologia, sua ligação com a fé, com a doutrina, com o dogma... inclusive lembro-me que o senhor coloca o seu fundamentalismo a partir do momento em que o papa postula aquele dito...

CT: Da infalibilidade do próprio papa declarando dogmas *ex cátedra*<sup>7</sup>.

EG: Quer dizer, dogmas que não precisam de justificação. Na universidade laica parece bem claro esse lugar de ingenuidade. Agora, a ingenuidade de quem não percebe a pertinência das questões teológicas parece mais difícil de ser exposta e compreendida. Lembro-me que no livro o senhor coloca três possibilidades, a relação com a religião hoje dá margem a três reações: a religião é verdadeira, não é verdadeira ou é indiferente. Só que o problema é que a gente não pode ser indiferente à religião<sup>8</sup>.

CT: E ninguém é! Na verdade ninguém é. Aquela neutralidade é uma simples ficção.

EG: Exatamente.

CT: Bom, falemos de um outro lado desse problema, falemos disso em termos de racionalização. De certa maneira o processo de esclarecimento pode ser expresso em termos de racionalização. Max Weber só destacou um lado da racionalização dizendo que aquele famoso processo do desencantamento do mundo faz com que tudo se torne cada vez mais racional. Os processos da vida apoiados pela técnica moderna, etc. se tornam cada vez mais racionais. Bom, o outro significado da racionalização é o significado psicanalítico, quer dizer, racionalização enquanto pretexto. E esse pretexto não se dá conta de si mesmo enquanto pretexto, não sabe de si mesmo enquanto pretexto, não é consciente de si mesmo enquanto pretexto. E isso, por exemplo, a

---

<sup>7</sup> TÜRCKE, Christoph. *Kassensturz : zur Lage der Theologie*. Frankfurt am Main : Fischer-Taschenbuch-Verl., 1992, p. 12-13.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 8. Por isso ele afirma mais adiante: “a secularização da sociedade é aparência”, p. 30.

estrutura da compulsão neurótica (*neurotische Zwangshandlung*<sup>9</sup>) que consiste em agir da seguinte maneira: alguém que 50 vezes por dia lava as mãos e faz isso com o pretexto de sentir sujeira, etc., e sempre tem uma justificativa racional, na verdade racionalizada, para esse comportamento. Na verdade a racionalização cobre uma cena que não chega à consciência. E nesse sentido o processo da racionalização moderna, justamente, tem esses dois lados. Tem esses dois lados em relação à infância, em relação à ingenuidade e por isso também em relação à teologia. Na medida em que a racionalização não se dá conta de si mesma enquanto pretexto, é ela que se torna ingênua, por sua vez. A racionalidade que não reflete sua própria duplicidade enquanto progresso em termos racionais e enquanto progresso em termos pretextuais (de pretexto) e permanece, por sua vez, nos trilhos da ingenuidade.

E por isso a ingenuidade tem dois lados: o da infância, a ser ultrapassada: todo mundo tem que tornar-se adulto, tem o dever de tornar-se adulto, só pode ser tomado a sério enquanto tornado adulto; por outro lado ninguém consegue tornar-se adulto totalmente, resta a infância enquanto subcamada da racionalidade, etc., e nesse sentido a infância, o ignorar da infância enquanto problema contínuo, por sua vez implica numa certa ingenuidade. E aquele esclarecimento criticado por Horkheimer e Adorno na *Dialética do esclarecimento* seria aquele esclarecimento não dialético: é um esclarecimento ingênuo que não se dá conta do problema da racionalidade nesses dois significados de racionalização.

EG: Então, recapitulando, toda a crítica que foi feita à teologia e à metafísica na modernidade é absolutamente necessária, precisa ser assimilada para revelar a ingenuidade da teologia e a sua ingenuidade interna enquanto elemento metafísico. Agora teríamos que dar mais um passo, que me parece ser o posterior, mais um passo para descobrir onde estaria o papel de uma visão retrospectiva da importância das questões teológicas nesse processo de esclarecimento. Se esse passo não é dado isso implica que toda a crítica à metafísica e à teologia ainda se torna uma racionalização. Seria isso?

---

<sup>9</sup> Trata-se do sentido de “coação” ou “imposição cega”, ligada a neurose obsessiva (*Zwangneurose*) como explica ALMEIDA, João José Rodrigues Lima. *A compulsão à linguagem na psicanálise: teoria laciana e psicanálise pragmática*. Campinas: Tese de doutorado da UNICAMP, 2004, p. 24. Trata-se de um sintoma de obsessão enquanto ação compulsiva.

CT: Seria isso, exatamente.

EG: Eu queria colocar em questão um ensaio do senhor, acho que está no *Gewalt und Tabu*<sup>10</sup> sobre Freud. Quer dizer, aqui o senhor está utilizando categorias psicanalíticas para observar esse fenômeno, não é? Agora eu gostaria de incitar uma reflexão dialética sobre o próprio Freud. Parece-me que o senhor - tanto com Freud quanto com Nietzsche e Marx - se vale deles em todo esse processo de reflexão crítica e, por outro lado, sempre aponta para onde eles racionalizaram, seja por esquecer o papel essencial das questões teológicas, seja por recair na teologia mais uma vez, no idealismo, não é?

CT: Exatamente.

EG: Então, nesse ensaio sobre Freud o senhor faz uma análise do texto sobre Moisés e do texto sobre tabu.

CT: *Totem e tabu*.

EG: *Totem e tabu*. Que eu me lembre, esse texto coloca em questão a interpretação que Freud faz do cristianismo. E o senhor faz uma crítica dessa interpretação e mostra justamente onde estaria o potencial crítico do cristianismo onde Freud não o viu. Um ponto cego em Freud. Como foi isso?

CT: Exatamente. Bom, agora me ocorreu, por exemplo, que o próprio Freud conta um mito sobre o surgimento da cultura. Um mito no sentido estrito da palavra, um conto de origem, como na bíblia é o conto da origem do pecado. E da mesma maneira ele conta a origem da cultura enquanto ambigüidade de amor e ódio, a ambigüidade em relação ao pai que aparentemente entrou depois da morte do pai, depois do assassinato do pai. Porém, na verdade, a ambigüidade já estava pressuposta antes e não se dá enquanto resultado por causa do assassinato. A mesma estrutura se encontra no mito

---

<sup>10</sup> O ensaio é “A teoria da religião não digerida de Freud”, “Freuds unverdaute Religionstheorie”. In: TÜRCKE, Christoph. *Gewalt und Tabu : philosophische Grenzgänge*. Lüneburg : zu Klampen, 1987, p. 102-41.

bíblico da expulsão do paraíso, do gozar do fruto da árvore do conhecimento, etc., onde Adão e Eva comem e depois conhecem sua nudez e a diferença do bem e do mal.

Mas o decreto de Deus - não comam dessa árvore - não pode ser compreendido sem distinguir entre bem e mal. Em outras palavras, aquela proibição já supõe a distinção entre bem e mal que, aparentemente, é o resultado da lesão da proibição. Da mesma maneira Freud conta o mito, aliás, o mito patriarcal, que, digamos, hipostasia estruturas patriarcais da sociedade a um estado original de humanidade e de cultura em geral e por isso o mito não se ajusta muito bem com as épocas de matriarcado — ele nunca sabe como derivá-las. É uma hipóstase bem burguesa, bem idealista e, justamente, pretendo apontar os pontos idealistas que restaram em teorias aparentemente materialistas.

Mas tudo isso em favor de um materialismo crítico, é claro. E por outro lado, aquele fenômeno que o Freud destaca no início do cristianismo, quer dizer, a eucaristia enquanto retomada da alimentação do totem (canibalismo) ... aí não me contentei com a simples analogia e simples retomada desse canibalismo do totem original, essa maneira de engolir o totem. Não me contentei com a tese da simples retomada desse engolir arcaico pelos primeiros cristãos, mas analisei um pouco mais exatamente a origem da eucaristia que contém duas fases.

Observa-se uma fase original na qual ela simboliza a antecipação do reino de Deus pela felicidade de uma refeição conjunta de pessoas solidárias e conformes umas as outras, pessoas quase reconciliadas; a refeição, ao menos enquanto imagem de felicidade, de satisfação em todos os sentidos e nesse sentido as refeições que o próprio Jesus promoveu ao longo da vida dele, enquanto festas, manifestações de satisfação, etc., e também enquanto imagens do reino de Deus iminente. Eles continuaram isto numa primeira fase histórica e só depois começou o processo da reinterpretação dessa refeição como sacrifício simbólico e só na segunda fase, na reinterpretação, o sentido dessa refeição mudou, entrou nos trilhos do sacrifício, nos trilhos do engolir o totem, e esse sentido não cobre a prática original dessa refeição, por isso a interpretação de Freud ignora justamente o lado utópico, o lado crítico dessa refeição e estreita o total do fato, o total da prática: a totalidade. Mais um exemplo para meu procedimento aproveitar da teoria psicanalítica com vistas a aclarar conteúdos teológicos e por outro lado, a partir dos conteúdos teológicos, aclarar certos defeitos da psicanálise, ao menos

da teoria psicanalítica, um método que desdobrei cada vez mais no livro *Erregte Gesellschaft*.

De maneira que acho que o próprio Freud ignorou por várias razões o potencial crítico da compulsão à repetição traumática (*traumatische Wiederholungszwang*, ou automatismo de repetição). Bom, aí desdobrei como Freud, — no livro *Além do princípio do prazer* — na verdade, formula um imperativo. Vai além, dizendo isso para a compulsão à repetição traumática enquanto um descobrimento que o próprio Freud fez, mas não pode integrar no seu próprio conceito de pulsão e em sua prática psicanalítica de tratamento de problemas sexuais. Daí o próprio Freud teve de inventar uma nova pulsão, um novo tipo de pulsão, que é a pulsão de morte, para identificar a repetição traumática compulsória com aquela pulsão de morte, para torná-la inocente, e torná-la uma coisa que não mais ameaça um certo projeto psicanalítico, embora o próprio Freud, ao fazer estudos profundos etnológicos se deparasse muito profundamente com fenômenos de sacrifício, etc., que abrem um caminho muito diferente para lidar com o material arcaico através do caminho que o próprio Freud continuou. Em outras palavras, aquela repetição traumática é a chave para entender o sacrifício arcaico. Bom, e a partir do sacrifício arcaico que, antigamente, era o sacrifício humano pelo coletivo, encontraríamos a essência real daquele assassinato que Freud imaginou enquanto “assassinato” por, digamos, razões sexuais dos filhos para obter as mulheres da tribo que o pai onipotente não permitiu, etc.. Tudo isso é um estreitamento, e tem um subtexto real que se encontra no sacrifício arcaico que não apenas foi feito enquanto assassinato, mas só chegou a ser levado em conta enquanto assassinato depois que tinha começado enquanto prática sacra e prática coletiva, prática sagrada solenemente permitida, em outras palavras, aqui também temos de produzir uma crítica ao Freud com recursos que a teoria freudiana nos oferece. E faço questão de fazer uma crítica imanente que se serve dos próprios meios que o autor criticado oferece. Isso vale para Freud, vale para Marx, vale para Nietzsche, e sempre tem a ver com problemas teológicos ou não ultrapassados, ou não percebidos, ou simplesmente ignorados intencionalmente com o gesto: “não quero ver isso!”, feito pelos autores mencionados.

EG: É, porque me parece que a dificuldade desses três autores que são, segundo Foucault, o fundamento da interpretação moderna, a dificuldade desses autores é que eles são os pioneiros dessa crítica ao universo metafísico e teológico mas, ao lidar com

essa infância que eles estão próximos de se emanciparem, em certos aspectos eles racionalizam, eles precisam racionalizar, não é? Então, fica essa duplicidade de uma razão emancipatória crítica mas que, em certos aspectos, não deixa de racionalizar, e justamente em relação à teologia.

CT: Exatamente. Por isso falo de uma crítica da religião do 2º grau, num segundo estágio, que é necessária hoje em dia. Quer dizer, os pioneiros da crítica da religião de certa maneira, todos eles, subestimaram a religião, não só em termos de durabilidade, simplesmente, mas também em termos de importância, e por isso opto por uma segunda entrada, uma re-visão no sentido literal da palavra, uma revisão pra chegar a uma avaliação que não desiste dos pioneiros, que estima todos os méritos deles e, por outro lado, faz um trabalho, digamos, um trabalho posterior (*nachträglich*<sup>11</sup>). Não podemos ser pioneiros, não me acho pioneiro, mas com todo o respeito que temos de ter em relação aos pioneiros, Marx, Nietzsche e Freud, por outro lado temos que realizar aquele trabalho posterior que revela os pontos cegos deles em relação à teologia.

EG: Então, nesse caso acho que ficou mais claro agora para nós qual a relação que o senhor mantém com os pioneiros. Apesar de toda a crítica filosófica e de toda a herança que as ciências humanas carregam em relação a eles até hoje, parece que ainda não foi suficientemente esclarecida essa duplicidade em relação à teologia, principalmente tal racionalização e curiosa, talvez irônica, ingenuidade. Parece ser justamente aí que se localiza a contribuição do senhor, por ter uma formação teológica e uma suspeita deles herdada dessa mesma teologia, suficiente para lidar com isso que o senhor chamou, num ensaio sobre Nietzsche<sup>12</sup>, uma “corda bamba” do pensamento na relação com eles e com a teologia. Quer dizer, o que eu acho interessante é como o senhor consegue tirar água da pedra, quer dizer, tirar potencial crítico da teologia pra fazer uma crítica justamente aos pioneiros. Isso era uma coisa que, a meu ver, nos faltava. Faltava encontrar alguém que soubesse colocar isso em jogo, porque procedimento crítico atual, tanto na teorização francesa dos pós-estruturalistas, quanto na psicanálise e talvez até mesmo na Teoria Crítica, talvez esteja sofrendo - não sei se o

---

<sup>11</sup> Prof. Türccke está utilizando o conceito freudiano de *Nachträglichkeit*, a posteridade ou o *a posteriori* em que uma experiência traumática só se torna realmente um trauma, gerando reações patológicas, depois de ter sido assimilada, representada.

<sup>12</sup> TÜRCKE, Christoph (Org.). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

senhor concorda comigo - de uma certa repetição, um certo ciclo vicioso, da crítica à metafísica e à teologia. Parece que hoje em dia todos reconheceram - a universidade esclarecida, as ciências humanas – reconheceram e estabeleceram o lugar desse pensamento pós-metafísico, como Habermas chama, mas não se consegue sair desse lugar, nós estamos nesse lugar, mas não saímos desse lugar, um espaço crítico que só se mantém por compulsão à repetição de um gesto crítico já gasto. Talvez a grande contribuição do senhor seja justamente perceber onde que essa crítica não foi suficiente e quais são os seus limites.

CT: Bom, vamos tomar um exemplo: o conceito da violência, ou digamos, da não violência, da isenção de violência, em alemão, *Gewaltlosigkeit*. A meu ver não existe um termo racional de isenção de violência que não seja senão um termo teológico. A ausência total de violência não existirá senão no reino de Deus. Antes não. Por outro lado sabemos bem que o reino de Deus não passa de um conceito humano. Um conceito humano que articula o alvo último dos desejos humanos, mas ao mesmo tempo significa algo que não passará de uma idéia. Algo que não pode ser realizado por forças humanas. Por isso, é claro, a minha retomada da teologia não significa retomada, ou restauração, de uma fé em Deus que vai trazer daqui a pouco, logo, seu reino, mas por outro lado é crítica de um pensamento que ignora a idéia do reino de Deus pela causa da nossa impotência de realizá-lo.

EG: Certo.

CT: Por isso temos no conceito da ausência de violência um ponto instrutivo, inclusive em termos políticos. Todos que falam de uma resistência não violenta, manifestações, etc., falam de pressão política, mas por outro lado afirmam uma pressão além de toda a violência, no fundo falam bobagem. Porque conceder pressão já é o primeiro passo a conceder violência. O que temos que fazer é distinguir entre violência mais e menos legítima e não dá para contornar isso. E não dá para contornar, é necessário sempre retomar uma avaliação e uma contextualização de ações de pressão ou ações violentas, numa relação de violência legítima ou violência ilegítima. Mas o que acontece é a distinção entre pessoas, entre violência e não violência, por exemplo: “eu sou a favor da não violência, ponto final”. E “eu não quero violência”. Na verdade

nenhuma educação, nenhuma formação pode ter lugar sem disciplina, sem medidas disciplinares e até as medidas mais humanas não carecem totalmente da violência. É uma necessidade conceder isso e lidar responsabilmente com esse problema, em vez de regredir em diferenças insuficientes, em ser a favor ou contra a violência. O estado de direito é uma grande conquista e o direito fica além da violência, mas *além* não significa *sem*. Sem violência o direito não pode ser imposto. A polícia é indispensável para um estado de direito e para apoiar o direito. Um direito sem polícia não passa de um papel, um papelzinho, uma peça de papel.

EG: Sim. Não se trata de uma extensão do conceito de violência, mas de corrigir a falsa estreiteza ideológica dele. É uma maneira de se isentar de qualquer *culpa* (conceito cristão teorizado na psicanálise como superego) pensar que se está praticando somente atos de não-violência. Contudo, da mesma forma que o sistema produz uma violência também psicológica sobre o indivíduo, que nunca é só subjetiva, toda e qualquer resistência ao sistema deve inevitavelmente ser uma violência, a questão é saber se ela será legítima ou não (cuja medida também será a legitimidade ou não da violência do sistema, e no último caso, o grau de ilegitimidade da mesma), para, em seguida, pensar no problema de avaliar sua eficácia.

Já que a gente não tem mais muito tempo, vamos tentar fazer uma pergunta que englobe os três últimos livros do senhor. Parece que o senhor pratica sem nenhuma dúvida uma crítica da sociedade moderna dentro da tradição da Teoria Crítica, principalmente Adorno, então, por exemplo, o livro *Sociedade excitada* é um livro que coloca em questão o quanto a sociedade depende hoje de um choque para qualquer coisa ser percebida e tornada existente. Nesse sentido o senhor analisa a mídia atual, mas não só ela, também a obra de arte, a política. Em todos esses setores das práticas sociais fica evidente que há uma necessidade de impressionar, de chocar para ser percebido, pensando aqui na herança que o senhor se vale de Benjamin e Adorno. No livro sobre o fundamentalismo o senhor analisa em profundidade - desde o livro *Kassensturz* já havia essa preocupação - o fundamentalismo. Uma das questões é: como que o 11 de setembro se referiu ao fundamentalismo como algo fora do ocidente mas na verdade refletiu o fundamentalismo que existe no ocidente e o senhor esclarece muito bem que o fundamentalismo parece estar por toda parte. Existe o fundamentalismo não só religioso, mas também estético, estético-político, em várias camadas da sociedade, e no



último livro o senhor coloca o problema atual, nas teorias contemporâneas, do culto da escrita. Seria possível dar uma visão geral de toda essa produção? (Tarefa impossível, bem sei, eu estou pedindo o impossível!). Como o senhor poderia resumir ou discorrer um pouco sobre esse engajamento, essa crítica à sociedade contemporânea e o que ela tem de repressivo e regressivo e etc.?

CT: Tarefa difícil. Bom, gostaria de destacar o estado atual do capitalismo neo-liberal global, as camadas arcaicas não ultrapassadas no capitalismo de alta tecnologia e, desta maneira, mais uma vez, mobilizar a memória teológica e, por outro lado, manter um conceito crítico da sociedade atual enquanto sociedade capitalista, capitalismo enquanto sistema, enquanto totalidade social (só entre parênteses, Habermas, por exemplo, fala coloquialmente de capitalismo, é claro, mas duvido que ele tenha um conceito de capitalismo, no sentido estrito e marxiano da palavra, porque aquela dualidade de mundo de sistema e mundo de vida que ele estabeleceu divide a totalidade em duas partes de uma maneira que não pode ser mantida, sustentada e, bom, parênteses fechado).

Embora não me possa eximir de uma crítica de certos aspectos essenciais da teoria marxiana, por exemplo, a colocação de uma lei de valor, que acho cada vez mais duvidosa, trabalho por outro lado em favor de uma visão que mantém conceitos centrais da teoria marxiana, especialmente aquele do fetichismo da mercadoria que aponta muito bem o lado teológico da sociedade atual e, por outro lado, aponta para o lado, ou para o núcleo, do fundamentalismo enquanto crença que não mais crê substancialmente, porque a crença na mercadoria de certa maneira já é descrença. Por outro lado, e por isso mesmo, as crenças fanáticas em dogmas tradicionais também se mostram afetadas pela descrença, pela dúvida, e por isso vejo no próprio fundamentalismo uma camada do seu oposto, de um niilismo, quer dizer, uma postura não mais verdadeiramente embutida pela fé, pelo contrário, cada vez mais se encontra corroída pela descrença. Nesse campo me localizo e pretendo continuar a elaborar uma Teoria Crítica atual da sociedade e não apenas da sociedade, mas também uma Teoria Crítica dos aspectos essenciais da humanidade, e nesse sentido trabalhei com o problema da escritura que, por um lado, é uma entidade quase antropológica. A escritura pertence aos elementos específicos da humanidade; por outro lado, a escritura sofre mudanças imensas devido à revolução tecnológica, e nesse sentido contém uma dimensão avançada e uma dimensão

arcaica no avançado, e descobrir isso pertence às tarefas de uma crítica da ideologia que tira proveito dos pioneiros da modernidade.

EG: Finalmente eu teria só mais uma pergunta para fazer, que seria sobre o Brasil. O que o senhor acha do Brasil?

CT: Vou me contentar com um aspecto. Quando falo aqui na Alemanha de certos congressos sobre Teoria Crítica no Brasil, os colegas sentem alguma inveja percebendo que lá no Brasil há certas ilhas de Teoria Crítica que na Alemanha não mais existem já há bastante tempo. Isso pertence às qualidades do âmbito filosófico brasileiro, pra mim, e trabalho um pouco em favor da ultrapassagem de uma postura meramente filológica em relação à Teoria Crítica no Brasil. Dou um certo peso a esse lado, de lidar com a Teoria Crítica de modo acadêmico, filológico, aprecio isso, é uma coisa importante, a gente tem que perceber, receber as coisas, etc. Mas quando passo pelo Brasil, trabalho um pouco a favor, digamos, de introduzir caminhos para chegar a uma aplicação viva e atual dessa teoria no contexto brasileiro.

EG: Mais uma vez, muito obrigado, Prof. Türcke, por essa entrevista. Ela é um verdadeiro presente para nós. Muito obrigado.

