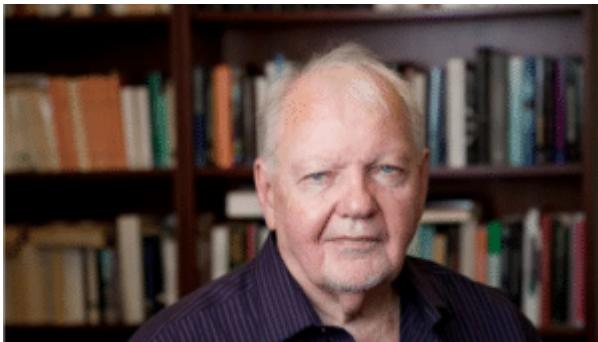


Frederic Jameson — maior que a vida



Por **SLAVOJ ŽIŽEK***

Jameson foi o derradeiro marxista ocidental, que atravessou destemidamente os opostos definidores de nosso espaço ideológico

Frederic Jameson não foi apenas um gigante intelectual, o último verdadeiro gênio do pensamento contemporâneo. Ele foi o derradeiro marxista ocidental, que atravessou destemidamente os opostos definidores de nosso espaço ideológico — um “eurocentrista”, cuja obra encontrou grande eco no Japão e na China, um comunista que amava Hollywood, especialmente Alfred Hitchcock, e romances policiais, especialmente Raymond Chandler, um amante da música imerso em Wagner, Bruckner e música pop... Não há absolutamente nenhum traço da cultura do cancelamento, com seu falso moralismo rígido, em sua obra e vida — pode-se argumentar que ele foi a última figura da Renascença.

O que Frederic Jameson combateu durante toda a sua longa vida foi a falta do que ele chamou de “mapeamento cognitivo”, a incapacidade de localizar nossa experiência em um todo significativo. Os instintos que o guiaram nessa luta estavam sempre certos — por exemplo, em um belo ataque contra a rejeição da “lógica binária” pelos estudos culturais da moda, Frederic Jameson pede “uma celebração generalizada da oposição binária” — para ele, a rejeição do binário sexual anda de mãos dadas com a rejeição do binário de classe... Ainda em profundo choque, só posso oferecer aqui algumas observações passageiras que dão uma ideia clara de sua orientação.

Hoje, os marxistas, via de regra, rejeitam qualquer forma de imediatismo como um fetiche que ofusca sua mediação social. No entanto, em sua obra-prima sobre Theodor Adorno, Frederic Jameson mostra como uma análise dialética inclui seu próprio ponto de suspensão: no meio de uma análise complexa de mediações, Adorno de repente faz um gesto vulgar de “reducionismo”, interrompendo um fluxo de sutileza dialética com uma simples observação, assim “em última análise, trata-se de luta de classes”.

Desta forma a luta de classes funciona dentro de uma totalidade social: não é seu “terreno mais profundo”, seu princípio estruturante profundo que medeia todos os seus momentos, mas algo muito mais superficial, o ponto de falha da interminável análise complexa, um gesto de pular para uma conclusão quando, em um ato de desespero, levantamos as mãos e dizemos: “Mas, afinal de contas, tudo isso tem a ver com a luta de classes!”.

O que se deve ter em mente aqui é que essa falha de análise é imanente à própria realidade: é como a própria sociedade se totaliza por meio de seu antagonismo constitutivo. Em outras palavras, a luta de classes É uma pseudototalização rápida quando a totalização propriamente dita falha, é uma tentativa desesperada de usar o próprio antagonismo como o princípio da totalização.

Também está na moda que os esquerdistas de hoje rejeitem as teorias da conspiração como falsas soluções simplificadas. No entanto, anos atrás, Frederic Jameson observou com perspicácia que, no capitalismo global de hoje, acontecem coisas que não podem ser explicadas por uma referência a alguma “lógica do capital” anônima — por exemplo, agora sabemos

a terra é redonda

que o colapso financeiro de 2008 foi o resultado de uma “conspiração” bem planejada de alguns círculos financeiros. A verdadeira tarefa da análise social é explicar como o capitalismo contemporâneo abriu espaço para essas intervenções “conspiratórias”.

Outro insight de Jameson que vai contra a tendência pós-colonial predominante de hoje diz respeito à sua rejeição da noção de “modernidades alternativas”, ou seja, a alegação de que nossa modernidade liberal-capitalista ocidental é apenas um dos caminhos para a modernização e que outros caminhos são possíveis para evitar os impasses e antagonismos de nossa modernidade: quando percebemos que “modernidade” é, em última análise, um codinome para capitalismo, é fácil ver que essa relativização historicista de nossa modernidade é sustentada pelo sonho ideológico de um capitalismo que evitaria seus antagonismos constitutivos:

“Como então os ideólogos da “modernidade” (em seu sentido atual) conseguem distinguir o seu produto — a revolução da informação e a modernidade globalizada do livre-mercado — do detestável tipo mais antigo, sem se verem envolvidos nas respostas a graves questões políticas e econômicas, questões sistemáticas, que o conceito de pós-modernidade torna inevitáveis? A resposta é simples: falamos de modernidades “alternadas” ou “alternativas”.

Agora todo o mundo conhece a fórmula: isso quer dizer que pode existir uma modernidade para todos, diferente do modelo padrão anglo-saxão, hegemônico. O que quer que nos desgrade a respeito deste último, inclusive a posição subalterna a que nos condena, pode apagar-se pela ideia tranquilizadora e “cultural” de que podemos confeccionar a nossa própria modernidade de maneira diversa, dando margem, pois, a existir o tipo latino-americano, o indiano, o africano, e assim por diante. “[...] Mas isso seria passar por cima de outro significado fundamental da modernidade, que é a de um capitalismo mundial”.¹

A importância dessa crítica vai muito além do caso da modernidade — ela diz respeito à limitação fundamental da historicização nominalista. O recurso à multiplicidade (“não há uma modernidade com uma essência fixa, há múltiplas modernidades, cada uma delas irredutível a outras”) é falso não porque não reconheça uma “essência” fixa única da modernidade, mas porque a multiplicação funciona como a negação do antagonismo inerente à noção de modernidade como tal: a falsidade da multiplicação reside no fato de que ela libera a noção universal de modernidade de seu antagonismo, da maneira como ela está inserida no sistema capitalista, relegando esse aspecto a apenas uma de suas subespécies históricas.

Não se deve esquecer que a primeira metade do século XX já foi marcada por dois grandes projetos que se encaixam perfeitamente nessa noção de “modernidade alternativa”: o fascismo e o comunismo. A ideia básica do fascismo não era a de uma modernidade que oferecesse uma alternativa ao padrão anglo-saxão liberal-capitalista, de salvar o núcleo da modernidade capitalista, descartando sua distorção “contingente” judaico-individualista-profissional? E a rápida industrialização da URSS no final da década de 1920 e na década de 1930 também não foi uma tentativa de modernização diferente da ocidental-capitalista?

O que Jameson evitou como um vampiro evita o alho foi qualquer noção de unidade mais profunda forçada de diferentes formas de protesto. No início da década de 1980, ele forneceu uma descrição sutil do impasse do diálogo entre a Nova Esquerda Ocidental e os dissidentes do Leste Europeu, da ausência de qualquer linguagem comum entre eles: “Em poucas palavras, o Leste deseja falar em termos de poder e opressão; o Oeste, em termos de cultura e mercantilização. Na verdade, não há denominadores comuns nessa luta inicial por regras discursivas, e o que acabamos tendo é a inevitável comédia de cada lado murmurando respostas irrelevantes em seu próprio idioma favorito”.²

De maneira semelhante, o escritor de histórias de investigação sueco Henning Mankell é um artista único da visão de paralaxe. Ou seja, as duas perspectivas — a da afluente Ystad, na Suécia, e a de Maputo, em Moçambique — estão irremediavelmente “fora de sincronia”, de modo que não existe uma linguagem neutra que nos permita traduzir uma para a outra, muito menos afirmar uma como a “verdade” da outra. Tudo o que se pode fazer nas condições atuais é permanecer

a terra é redonda

fiel a essa divisão como tal, registrá-la.

Todo enfoque exclusivo nos temas do Primeiro Mundo da alienação e mercantilização capitalista tardia, da crise ecológica, dos novos racismos e intolerâncias etc., não pode deixar de parecer cínico diante da pobreza crua, da fome e da violência do Terceiro Mundo; por outro lado, as tentativas de descartar os problemas do Primeiro Mundo como triviais em comparação com as catástrofes permanentes “reais” do Terceiro Mundo não são menos falsas — o enfoque nos “problemas reais” do Terceiro Mundo é a forma definitiva de escapismo, de evitar confrontar os antagonismos da própria sociedade. A lacuna que separa as duas perspectivas É a verdade da situação.

Como todos os bons marxistas, Fredric Jameson era, em sua análise da arte, um formalista rigoroso — ele escreveu certa vez, sobre Hemingway, que seu estilo conciso (frases curtas, quase sem advérbios etc.) não está aqui para representar certo tipo de (narrativa) subjetividade (o indivíduo cínico solitário e durão); pelo contrário, o conteúdo narrativo de Hemingway (histórias sobre indivíduos duros e amargos) foi inventado para que Hemingway pudesse escrever certo tipo de frases (que era seu objetivo principal).

Na mesma linha, em seu ensaio seminal *“On Raymond Chandler”*, Fredric Jameson descreve um procedimento típico de Chandler: o escritor usa a fórmula da história de detetive (a investigação do detetive que o leva a entrar em contato com todos os estratos da vida) como uma moldura que lhe permite preencher a textura concreta com vislumbres sociais e psicológicos, retratos plásticos de personagens e percepções das tragédias da vida. O paradoxo propriamente dialético que não pode ser perdido aqui é que seria errado dizer: “Então, por que o escritor não abandonou essa mesma forma e nos deu arte pura?”. Essa reclamação é vítima de um tipo de ilusão de perspectiva: ela ignora o fato de que, se abandonássemos a moldura estereotipada, perderíamos o próprio conteúdo “artístico” que essa moldura aparentemente distorce.

Outra conquista única de Fredric Jameson é sua leitura de Marx por meio de Lacan: os antagonismos sociais aparecem para ele como o Real de uma sociedade. Ainda me lembro do choque quando, em uma conferência sobre Vladímir Lênin que organizei em Essen, em 2001, Fredric Jameson surpreendeu a todos nós ao trazer Lacan como leitor do sonho de Trótski.

Na noite de 25 de junho de 1935, Trótski, no exílio, sonhou com o falecido Lênin, que o questionava ansiosamente sobre sua doença: “Respondi que já havia feito muitas consultas e comecei a contar-lhe sobre minha viagem a Berlim; mas, olhando para Lênin, lembrei-me de que ele estava morto. Imediatamente tentei afastar esse pensamento, de modo a terminar a conversa. Quando terminei de contar a ele sobre minha viagem terapêutica a Berlim em 1926, quis acrescentar: ‘Isso foi depois de sua morte’; mas me controlei e disse: ‘Depois que você adoeceu...’”.³

Em sua interpretação desse sonho, Lacan se concentra na ligação óbvia com o sonho de Freud em que seu pai aparece para ele, um pai que não sabe que está morto. Então, o que significa o fato de Lênin não saber que está morto? De acordo com Jameson, há duas maneiras radicalmente opostas de ler o sonho de Trótski. De acordo com a primeira leitura, a figura assustadoramente ridícula do Lênin morto-vivo “não sabe que o imenso experimento social que ele sozinho criou (e que chamamos de comunismo soviético) chegou ao fim. Ele continua cheio de energia, embora morto, e o vitupério despendido sobre ele pelos vivos — que ele foi o criador do terror stalinista, que ele era uma personalidade agressiva cheia de ódio, um autoritário apaixonado pelo poder e pelo totalitarismo, até mesmo (o pior de tudo) o redescobridor do mercado em sua NEP — nenhum desses insultos consegue lhe conferir uma morte, ou mesmo uma segunda morte.

Como é possível que ele ainda pense que está vivo? E qual é a nossa própria posição aqui — que seria a de Trótski no sonho, sem dúvida — qual é o nosso próprio não conhecimento, qual é a morte da qual Lênin nos protege?”.⁴ Mas há outro sentido de Lênin ainda estar vivo: ele está vivo na medida em que encarna o que Alain Badiou chama de “Ideia eterna” da emancipação universal, a luta imortal pela justiça que nenhum insulto ou catástrofe consegue matar.

Como eu, Fredric Jameson era um comunista resoluto — no entanto, ele concordava simultaneamente com Lacan, que

a terra é redonda

afirmava que a justiça e a igualdade são baseadas na inveja: a inveja do outro que tem o que não temos e que desfruta disso. Seguindo Lacan, Fredric Jameson rejeitou totalmente a visão otimista predominante, segundo a qual, no comunismo, a inveja será deixada para trás como um resíduo da competição capitalista, para ser substituída pela colaboração solidária e pelo prazer nos prazeres alheios; descartando esse mito, ele enfatiza que, no comunismo, precisamente na medida em que será uma sociedade mais justa, a inveja e o ressentimento explodirão.

A solução de Fredric Jameson é radical ao ponto da loucura: a única maneira de o comunismo sobreviver seria alguma forma de serviços sociais psicanalíticos universalizados que permitissem aos indivíduos evitar a armadilha autodestrutiva da inveja.

Outro indício de como Fredric Jameson entendia o comunismo foi que ele leu a história de Kafka sobre Josephine, a cantora, como uma utopia sociopolítica, como a visão de Kafka de uma sociedade comunista radicalmente igualitária — com a exceção singular de que Kafka, para quem os seres humanos são eternamente marcados pela culpa do superego, foi capaz de imaginar uma sociedade utópica apenas entre os animais. Deve-se resistir à tentação de projetar qualquer tipo de tragédia no desaparecimento final e na morte de Josephine: o texto deixa claro que, após sua morte, Josephine “se perderá alegremente na incontável multidão dos heróis do nosso povo”.

Em seu longo e tardio ensaio *“American Utopia”*, Fredric Jameson chocou até mesmo a maioria de seus seguidores ao propor como modelo de uma futura sociedade pós-capitalista o exército — não um exército revolucionário, mas um exército em seu funcionamento burocrático inerte em tempos de paz. Fredric Jameson toma como ponto de partida uma piada da época mandado de Dwight D. Eisenhower, segundo a qual qualquer cidadão americano que queira medicina socializada só precisa se alistar ao exército para obtê-la. O argumento de Jameson é que o exército poderia desempenhar esse papel precisamente porque é organizado de forma não democrática e não transparente (os generais de alto escalão não são eleitos etc.). Assim como a teologia, é a mesma coisa com o comunismo.

Embora Jameson fosse um materialista convicto, ele frequentemente usava noções teológicas para lançar uma nova luz sobre algumas noções marxistas — por exemplo, ele proclamou que a predestinação era o conceito teológico mais interessante para o marxismo: a predestinação indica a causalidade retroativa que caracteriza um processo histórico adequadamente dialético. Outra ligação inesperada com a teologia fornece a observação de Fredric Jameson de que, em um processo revolucionário, a violência desempenha um papel homólogo ao da riqueza na legitimação protestante do capitalismo: embora não tenha valor intrínseco (e, consequentemente, não deva ser fetichizada e celebrada por si mesma, como no fascínio fascista por ela), ela serve como um sinal da autenticidade de nosso esforço revolucionário. Quando o inimigo resiste e nos envolve em um conflito violento, isso significa que efetivamente tocamos em seu nervo mais sensível...

A interpretação teológica mais perspicaz de Fredric Jameson talvez ocorra em seu pouco conhecido texto *“Santo Agostinho como social-democrata”*, no qual ele argumenta que a realização mais célebre de Santo Agostinho, sua invenção da profundidade psicológica da personalidade do crente, com toda a complexidade de suas dúvidas e desesperos interiores, é estreitamente correlata a (ou ao outro lado de) sua legitimação do cristianismo como religião do Estado, como totalmente compatível com a obliteração dos últimos resquícios de política radical do edifício cristão. O mesmo se aplica, entre outros, aos renegados anticomunistas da era da Guerra Fria: via de regra, sua virada contra o comunismo andava de mãos dadas com a virada para um certo freudianismo, a descoberta da complexidade psicológica das vidas individuais.

Outra categoria introduzida por Fredric Jameson é o “mediador desaparecido” entre o antigo e o novo. O “mediador desaparecido” designa uma característica específica no processo de passagem da velha ordem para uma nova ordem: quando a velha ordem está se desintegrando, coisas inesperadas acontecem, não apenas os horrores mencionados por Gramsci, mas também projetos e práticas utópicas brilhantes.

Quando a nova ordem é estabelecida, surge uma nova narrativa e, dentro desse novo espaço ideológico, os mediadores desaparecem de vista. Basta dar uma olhada na passagem do socialismo para o capitalismo na Europa Oriental. Quando,

na década de 1980, as pessoas protestaram contra os regimes comunistas, o que a grande maioria tinha em mente não era o capitalismo. Elas queriam segurança social, solidariedade, um tipo rude de justiça; queriam a liberdade de viver suas vidas fora do controle do Estado, de se reunir e falar como quisessem; queriam uma vida de simples honestidade e sinceridade, liberada da doutrinação ideológica primitiva e da hipocrisia cínica predominante... em suma, os ideais vagos que guiaram os manifestantes foram, em grande parte, retirados da própria ideologia socialista.

E, como aprendemos com Freud, o que é reprimido retorna em uma forma distorcida. Na Europa, o socialismo reprimido no imaginário dissidente retornou sob a forma de populismo de direita.

Muitas das formulações de Fredric Jameson se tornaram memes, como sua caracterização do pós-modernismo como a lógica cultural do capitalismo tardio. Outro meme é sua velha observação espirituosa (às vezes erroneamente atribuída a mim), que é mais válida hoje do que nunca: é mais fácil imaginarmos uma catástrofe total na Terra, que acabará com toda a vida nela, do que uma mudança real nas relações capitalistas — como se, mesmo depois de um cataclismo global, o capitalismo de alguma forma continuasse... E se aplicarmos a mesma lógica ao próprio Jameson? É mais fácil imaginar o fim do capitalismo do que a morte de Fredric Jameson.

***Slavoj Žižek**, professor de filosofia na European Graduate School, é diretor internacional do Birkbeck Institute for the Humanities da Universidade de Londres. Autor, entre outros livros, de *Em defesa das causas perdidas* (Boitempo). [<https://amzn.to/46TCc6V>]

Tradução: Paulo Cantalice para o [blog da Boitempo](#).

Notas

¹ Fredric Jameson. *Modernidade singular — ensaio sobre a ontologia do presente* (Tradução de Roberto Franco Valente). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

² Susan Buck-Morss. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, MA and London: MIT Press, 2000.

³ Leon Trótski. *Diary in Exile*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

⁴ Fredric Jameson. *Lenin and Revisionism*. Durham: Duke University Press.

A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.

Ajude-nos a manter esta ideia.

[CONTRIBUA](#)