

PERGUNTAS: PARA O MIRO

42

Gabriel Rezende¹

I.

Escrever sobre *Comunidade da Diferença* provou-se uma tarefa mais difícil do que eu imaginara. Isso tem que ver, é claro, com as circunstâncias que nos reúnem aqui, hoje, para honrar a memória do nosso querido professor Miroslav Milović. À distância, como deve ser, e atravessados por um luto particularmente doloroso, refletir sobre o pensamento do Miro parece mesmo a única coisa certa a se fazer. E, no entanto, quão difícil.

Essa dificuldade, no meu caso, tem ainda um elemento suplementar. *Comunidade da diferença* teve um caráter a tal ponto decisivo na minha formação que não consigo dele, a rigor, me diferenciar. Hoje, mais do que nunca, *Comunidade da diferença* aparece para mim como aquela Terra de Husserl, imóvel, solo inamovível ao redor do qual oscilam e se constelam os corpos da tradição filosófica. Para mim, e para toda uma geração de alunos do prof. Miro, esse texto se tornou um texto difícil de pensar porque é o lugar de onde partimos: o lugar de onde continuamos a partir para pensar.

Dado esse processo de imbricação entre sujeito e objeto — que, aliás, é um dos temas centrais do livro —, eu gostaria de propor um percurso que tem algo de autobiográfico, e que vai da primeira à última leitura que fiz de *Comunidade da diferença*. Esse é, portanto, o relato de um aluno, isto é, de alguém que mira um texto com um misto de reverência e petulante rebeldia; de admiração e espanto; de alívio e tensão.

¹ Professor do Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP). Doutor em Filosofia pela *Université Paris 8*. E-mail: gabriel.pinto@idp.edu.br.

II.

Corria o ano de 2011. Eu havia chegado há pouco tempo a Brasília para realizar um mestrado na Faculdade de Direito. Miro oferecia, naquele primeiro semestre, um curso que tinha uma rubrica qualquer (exigência formal da pós-graduação), mas que consistia, de fato, em seminários sobre a “biopolítica”. Este era um tema que, à época, interessava-me muito pouco. Mas eu queria ser aluno do Miro. Muito me marcara, alguns meses antes, uma palestra por ele proferida na Faculdade de Direito da UFMG. Eu ficara muito impressionado com a complexidade das questões por ele então abordadas. Daquele ponto em diante, pensar, para mim, já significava pensar em diálogo com o Miro.

As aulas ocorriam no período da tarde. Em certo momento do curso, entre uma leitura e outra de Giorgio Agamben ou de Toni Negri, discutimos o problema político da comunidade. Tenho a vívida memória de ir à “xérox”, como se diz em Brasília — e não ao “xeróx” como eu dizia na minha variante mineira do português — imprimir um exemplar de *Comunidade da diferença*. Causa-me muita tristeza que eu tenha perdido essa cópia-xerocada. Lembro-me bem de voltar para casa e ler esse texto com uma espécie de febre de leitura. As referências empregadas e o modo como elas se organizavam me davam a impressão de que havia, ali, uma espécie de mapa para navegar a filosofia contemporânea; um plano-geral sem o qual não se podia pensar o que o texto apresentava como urgência: os limites do pensamento filosófico moderno. O caminho apontado por Miro, uma espécie de reconciliação entre dois vetores que metonimicamente poderíamos nomear como “Habermas” e “Derrida”, agradava-me bastante, já que eu desenvolvia um projeto sobre a desconstrução da soberania em Derrida e havia sido formado, em Belo Horizonte, por um grupo de habermasianos.

Para além disso, eu havia ficado impressionado com a prosa algo babélica do livro, com seu ritmo sincopado e, principalmente, com aquele modo singular de encadear perguntas que abria um espaço ambíguo entre a interrogação, a negação e a afirmação. Ao ler *Comunidade da diferença*, o leitor vai se dando conta de que as muitas perguntas ali esboçadas são algo mais que simples perguntas.

Pois bem, na semana seguinte, retornando à aula do Miro, elaborei uma daquelas questões que, acredito, só a autoconfiança dos mestrandos permite enunciar. Prefaciei meu questionamento dizendo ter gostado do fato de que o

mistério do título do livro só se resolvia nas últimas linhas, enunciando o programa de pesquisa de compatibilização do pensamento da diferença com o elemento de combate às dinâmicas sistêmicas de atomização do social. Isto pode ser lido na página 131 de *Comunidade da diferença*:

“(...) surgem, penso, dois momentos importantes: primeiro é pensar uma comunidade autorreflexiva e confrontar-se, assim contra as novas formas da ideologia. Isso é o que Habermas vem fazendo. Mas, por outro lado, a filosofia precisa da sensibilidade para o diferente, senão repetirá apenas as formas do idêntico e, assim, fechará as possibilidades do novo, do espontâneo e do autêntico na história. Esse é o projeto de Derrida”(MILOVIĆ, 2004, p. 131).

Estabelecida, enfim, esta premissa, pude passar à questão. Emulando um conhecido argumento de Derrida (cf. (DERRIDA, 1994), eu perguntava: “mas porque a comunidade”? Por que precisamos deste termo, tão carregado do ponto de vista histórico, para descrever as resistências à atomização do social? A “comunidade” não reproduziria — dizia eu traduzindo conhecidas páginas de *Políticas da amizade* — muito fortemente o modelo patrilinear da *fratria*; não se trataria de um modelo excessivamente baseado na proximidade, na presença e no sangue? E, ao cabo, não seríamos obrigados a disseminar instâncias de paradoxalização como “a comunidade dos sem comunidade”, a “comunidade inconfessável (BLANCHOT, 2016), ”a “comunidade desoperada” (NANCY, 1986), ou a “comunidade desautorizada” (NANCY, 2014) para responder a esse problema, tornando assim questionável a própria necessidade do termo “comunidade”?

Como se não bastasse, acrescentei uma segunda camada, cuja referência era o texto de outro amigo que conheceria nos anos seguinte, e que também aqui homenageio em virtude de seu recente passamento: Jean-Luc Nancy. Afinal, assim como Nancy, Miro também não escrevia sobre a comunidade porque não podia mais falar sobre o comunismo, este “emblema que não tem mais curso”, “resistência aguerrida mas impotente frente ao desabamento visível de tudo aquilo que prometia” (NANCY, 1986, p. 12)?

Diante destas todas perguntas, Miro poderia responder-me desenvolvendo, como aliás o faz muito bem no livro, toda uma crítica ao “monólogo do indivíduo pós-moderno” (2004, p. 81), que, sob o pretexto de destruir a metafísica, termina por confirmá-la em sua versão mais perniciosa. Miro poderia também encadear seus famosos exemplos sobre a situação iugoslava, elaborando suas próprias

resistências à palavra “comunismo”. Entretanto, em face da pergunta quanto ao risco do termo “comunidade”, Miro limitou-se a acenar com a cabeça e responder: “talvez”. Naquele momento, nenhuma outra resposta poderia ter sido tão desconcertante.

III.

Passemos à próxima cena de leitura. Anos depois daquelas aulas vespertinas na Faculdade de Direito da UnB, quando eu retornava ao Brasil depois do doutorado, recebi um e-mail do prof. Miro. Ele me dizia que um amigo em comum, o prof. Petar Bojanić, havia feito referência à minha tese, e que eu deveria vir apresentá-la aos seus alunos da UnB. Eu me lembro de experimentar uma alegria imensa com aquela mensagem; mas uma alegria que não durou muito mais que alguns segundos. Sabendo das famosas arguições do Miro, eu, de forma reflexa, quase em instinto de defesa, entrei rapidamente na internet e encomendei o exemplar de *Comunidade da diferença* que ora tenho diante dos olhos.

Tratava-se, desta vez, de um curso sobre Derrida. Optei por discutir de forma mais técnica alguns detalhes da minha tese que, acredito, poderiam interessar a especialistas em filosofia contemporânea e filosofia do direito. Já ao final, Miro me disse que tinha duas perguntas. A primeira dizia respeito aos engajamentos políticos de Derrida durante a Guerra da Argélia. A segunda, essa de interesse maior para nós hoje, foi aquela que de fato me desestabilizou por seu caráter lacunar mas também profundo. Em elipse, Miro me perguntou: “por que voltar à política”?

Por que voltar à política? Naquele momento, esbocei uma resposta que tinha que ver com o conteúdo da minha apresentação, e sugeri que o retorno à política era necessário se pudéssemos reformular o problema da normatividade. Mas essa era, decididamente, uma resposta insuficiente.

Na semana que sucedeu àquele encontro com Miro e seus alunos, eu retornei ao texto de *Comunidade da diferença* como se preparasse uma conversa subsequente, uma réplica para uma próxima oportunidade. Oportunidade essa que amargamente vem agora, mas sem que o Miro possa estar aqui para criticar ou aprovar, para xingar, ou mesmo para formular mais uma de suas perguntas desconcertantes.

IV.

Se agora aludo a esta possível resposta, a razão é que, a meu ver, ela permite lançar alguma luz sobre as perguntas de *Comunidade da diferença*, isto é, sobre o dilema da comunidade na diferença. Em outras palavras, entre as duas cenas aqui rememoradas, parece-me necessário construir uma ponte entre o problema da comunidade e o problema do retorno à política. Uma importante pista é dada na página 132 do livro: “Desse modo, o projeto que sai dessa leitura habermasiana e derridiana da hermenêutica poderia ser talvez o de uma *nova comunidade autorreflexiva da diferença*” (2004, p. 132).

Para entender os dois componentes da pergunta que se desenha no horizonte (por que a comunidade?; e por que a volta à política?), precisamos interrogar esta “autorreflexão” que se situa entre comunidade e diferença. Ora, se Miro utilizou a palavra “autorreflexão” aqui, ele deveria ter um bom motivo para fazê-lo. A autorreflexão não pode significar, certamente, a reflexão do *autós* entendido como “mesmo”, porque todo *Comunidade da diferença* é escrito sob a influência da crise do sujeito e de suas inúmeras limitações. Sabemos, igualmente, que Miro não se mostrava satisfeito com a solução habermasiana da intersubjetividade, que para ele equivalia tanto a uma estrutura abstrata do discurso, quanto a um limite ao *outro* (MILOVIĆ, 2004, p. 116). Para Miro, o sujeito da autorreflexão é a comunidade.

“Autorreflexiva” não é a comunidade que funda a si mesma, imagem correlata à subjetividade constitutiva da modernidade, mas sim uma comunidade cujo modo de existência é a diferença. Tomando de empréstimo um argumento do filósofo Christoph Menke, a comunidade autorreflexiva, portanto, não é diferente do seu outro, da não-comunidade; ela não permanece, simplesmente, na diferença, senão antes realiza sua diferença em relação à não-comunidade como uma operação própria (MENKE, 2015). Um retorno divisivo sobre si. Algo similar está em jogo quando Derrida explicava sua *différance* como sendo nada mais que uma “economia do mesmo” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001, p. 44).

Mas há indicações em *Comunidade da diferença* de que este seja apenas o começo do problema, e não sua solução. Que a autorreflexão coloque em xeque o poder constitutivo do sujeito, e que ela tenha a estrutura de um retorno elíptico, não implicaria a necessidade de se voltar à política, nem tampouco a total ruptura com o que Miro chama de “essencialismo moderno”.

Acredito que, nos últimos anos, Miro estivesse tentando elaborar esta questão a partir da inversão moderna na relação entre política e metafísica(MILOVIĆ, 2017). Essa é uma pista interessante, mas eu estaria tentado a perseguir, hoje, outro elemento indiciário.Vou chamá-lo de “ problema da síntese passiva em política”. Desviando ligeiramente este termo técnico colhido da fenomenologia, o problema da síntese passiva em política sugere que precede todo juízo político, isto é, tudo aquilo que nós mais ou menos criticamente chamamos de autonomia pública e autonomia privada, uma camada pré-predicativa, uma receptividade fundamental. Essa camada é constituída de sentimentos, desejos e, como indica uma imensa literatura sobre o tópico, afetos.

Mas há uma receptividade que se poderia conceber como institucional. O nome próprio desta questão, como pude discutir com o próprio Miro, é “justiça de transição”. A justiça de transição deriva do fato de que uma comunidade política, mesmo em seu mais alto grau de autonomia, mesmo no momento revolucionário em que, como dizia Marx, ela “começa a se liberar e a demolir as barreiras entre suas seções”(MARX, 1982, p. 159), é incapaz de instituir um começo absoluto. Isso significa que a comunidade se dá sob a forma da herança. A comunidade não é somente aquilo que se faz, mas é aquilo que se sofre: a síntese pré-formada de um antigo regime; a escolha impossível de seus membros; a existência de problemas e bens herdados sob regime condominial (ecologia); uma dívida comum com um passado imemorial de injustiças. A comunidade política não se escolhe apenas, mas também se sofre. Eis porque guardar o termo comunidade; eis a razão para não proscrevê-lo, a despeito dos riscos já enumerados.

Mas, se chegarmos nômades, como sugere Miro, à casa de Levinas, à casa aberta ao Outro, à casa da hospitalidade incondicional sem reciprocidade; se tivermos colocado de fato em questão aquela metafísica cuja ponta final parece ser *Nietzsche* (deixando em aberto se se trata do autor ou do seminário), por que precisaremos voltar à política?O “voltar à política” é inserido, sub-repticiamente, em uma daquelas perguntas que Miro fingiu deixar sem resposta em *Comunidade da diferença*: “aquele que comete violência é também o Outro?” (2004, p. 121).

Relendo *Comunidade da diferença* em 2020, chamaram-me a atenção as muitas referências à Revolução Francesa. Conteí ao menos oito delas no texto. Para além da discussão exegética sobre a correção das leituras de Hegel e Marx, tive a impressão de que Miro exibía uma certa fascinação por aquele evento. Certamente

não por ele ser qualquer tipo de fim da história (algo que se faz muito evidente no livro). Eu tentaria enxergar, na posição de Miro, uma Revolução Francesa que fascina, em sua modernidade, não por ser o fastígio ou a queda da política dos modernos. Mas por ser um quiasma. A Revolução é a um só tempo o Saint-Just que anuncia na tribuna que “a república é a destruição de tudo aquilo que a ela se opõem”, e este mesmo Saint-Just, melancólico, escrevendo em seu diário: “será hasteada uma bandeira branca em praça pública, e saber-se-á que o povo delibera”.

Se o historiador Jean-Clément Martin estiver certo, e o termo “contrarrevolucionário” tiver mesmo surgido antes do termo “revolucionário” ser empregado positivamente (MARTIN, 1998), não terá a Revolução, ao fim, legado um modelo de comunidade atravessada por um prefixo *contra*-? Uma comunidade atravessada pela contra-comunidade? Ou, o que equivale à mesma coisa, uma comunidade em que a autorreflexão é uma bandeira hasteada, símbolo do retorno à política?

É provável que a volta à política seja o retorno, não sem melancolia, a uma comunidade obrigada a viver com a violência do Outro, do seu si-mesmo enquanto outro (do passado herdado de injustiças, do presente da comunidade do *contra*-). Se esse for o caso, quem sabe nossas respostas não sejam em verdade perguntas deixadas “como se” sem resposta: como uma página de Comunidade da diferença. Talvez.

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, M. **La Communauté inavouable**. Paris: Éditions de Minuit, 2016.

DERRIDA, J. **Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger**. Paris: Galilée, 1994.

DERRIDA, J.; ROUDINESCO, É. **De quoi demain**. Paris: Fayard, 2001.

MARTIN, J.-C. **Contre-révolution, révolution et nation en France: 1789-1799**. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

MARX, K. Zur Judenfrage. In: **Marx-Engels Gesamtausgabe**. Berlin: Dietz, 1982. v. 1-2p. 141-169.

MENKE, C. **Kritik der Rechte**. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2015.

MILOVIĆ, M. **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Unijuí, 2004.

MILOVIĆ, M. **Política e Metafísica**. São Paulo: Max Limonad, 2017.

NANCY, J.-L. **La communauté désœuvrée**. Paris: C. Bourgois, 1986.

NANCY, J.-L. **La communauté désavouée**. Paris: Galilée, 2014.

