

A recepção da Epístola aos Romanos na obra *Saint Paul: La fondation de l'universalisme**, de Alain Badiou

Júlio Paulo Tavares Zabatiero**

Resumo

Este ensaio tem como tema a recepção dos escritos paulinos por Alain Badiou em sua obra *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*. Descreve a trajetória teórica, a metodologia e as estratégias interpretativas que Alain Badiou utilizou em sua interpretação de Paulo como fundador do universalismo. Como ensaio descritivo das técnicas de recepção, não discute a tese de Badiou propriamente dita, apenas seu modo de ler.

Palavras-chave: Paulo; universalismo; recepção; Badiou; discurso.

The Reception of Saint Paul's Epistle to the Romans in Alain Badiou's *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*

Abstract

The subject of his essay is Alain Badiou's reception of Paul's writings in his *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*. It describes the theoretical trajectory, the methodology and the interpretive strategies used by Badiou in his interpretation of Paul the apostle as the founder of universalism. As a descriptive essay on the techniques of reception, it does not discuss Badiou's thesis itself, but his hermeneutic reading.

Keywords: Paul; Universalism; reception; Badiou; discourse.

La recepción de la Epístola a los Romanos en Alain Badiou: *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*

Resumen

La temática dese ensayo es la recepción de los escritos paulinos en la obra *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*, del filósofo francés Alain Badiou. El describe la trayectoria teórica, la metodología y las estrategias interpretativas de Badiou en su interpretación

* Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

** Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS. Professor titular na Faculdade Unida de Vitória, ES. E-mail: julio@faculdadeunida.com.br.

del apóstol Pablo como el fundador del universalismo. Es un ensayo descriptivo acerca de la estética de la recepción, así que no discute las tesis del libro mismo.

Palabras clave: Pablo; universalismo; recepción; Badiou; discurso.

Introdução

Ao longo da Modernidade, a exegese bíblica tornou-se quase um monopólio da academia teológica. Lançados fora do círculo de ocupações e preocupações das *ciências*, os textos bíblicos foram inseridos em um universo discursivo teológico, pleno de nuances e conflitos, como qualquer outro campo discursivo. Vez ou outra, não teólogos aventuravam-se na interpretação bíblica, destacadamente nomes como Kant, Hegel, Heidegger, sem mencionar o antiexegeta Nietzsche. No último quarto do século XX ocorreu um deslocamento, quase um terremoto, prenunciado pelos escritos de um filósofo judeu, Jacob Taubes¹. Filósofos, militantes ou não da nova esquerda, ateus ou agnósticos, judeus assumidos ou judeus ateus, cristãos e teólogos da fronteira do país religioso, debruçaram-se sobre textos bíblicos – Levinas e Derrida, nas fronteiras do judaísmo; Vattimo e Jean Luc-Nancy, nas fronteiras do cristianismo; Žizek, Agamben e Badiou, nas fronteiras do ateísmo.

Neste ensaio debruço-me sobre um pequeno livro com pouco mais de cem páginas na edição original francesa. O título é intrigante: *São Paulo: a fundação do universalismo*. O autor, mais intrigante ainda: Alain Badiou², filósofo, ontologista, matemático, militante da nova esquerda, comunista-maoísta, filósofo, literato, dramaturgo. Ateu assumido. Tudo aponta para uma distância intransponível entre ele e Paulo, o apóstolo, militante do Deus e Pai do Messias Jesus. Se outro fosse o projeto deste artigo, teria o prazer de debater a tese de Badiou, pela qual nutro grande simpatia – é desnecessário dizer que desacordos marcam nossos percursos. Mas não. Privo-me deste prazer em prol da realização de outro desejo, de outro impulso: a pulsão do exegeta teórico, a insaciável curiosidade em relação aos modos de ler, de interpretar, de receber textos velhos e novos. Como Badiou lê Paulo? A partir de que lugar teórico, a partir de que lugar político? Em nome de que projeto de vida?

¹ Em sua *Die Politische Theologie des Paulus*, fruto de preleções do ano de 1987, editadas na Alemanha em 1993. Tive acesso à tradução para o inglês: TAUBES, J. The political theology of Paul. ASSMANN, A. et al. (Eds.). *Theology of Paul*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

² Na edição brasileira do livro há um posfácio elucidativo sobre a pessoa e obra de Badiou, escrito por Vladimir Safatle: “De que filosofia do acontecimento a esquerda precisa?” In: BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 131-142. Não segui a tradução brasileira, ora por motivos de seleção de vocabulário técnico, ora por discordar da interpretação do original. Assim, os textos em português são resultado de minha própria tradução.

Tecnicamente, este ensaio trata da *estética da recepção* praticada por Badiou; mais prosaicamente, trata da teoria e metodologia exegéticas do filósofo militante³.

Dado o objeto do ensaio, este é estruturado em quatro seções cujos títulos são extraídos dos títulos de capítulos do livro estudado.

Prologue

Início pelo Prólogo, no qual Badiou estabelece o lugar discursivo a partir do qual faz a leitura dos textos paulinos.

A primeira caracterização desse lugar é a não religiosidade que Badiou apresenta de quatro diferentes modos: (a) situando Paulo ao lado de autores não religiosos, tais como Mallarmé, Cantor, Arquimedes, Platão, Robespierre, Conrad etc. (e isto sem adentrar em nosso século) (BADIOU, 1997, p. 1); (b) vinculando Paulo, de modo invertido, a uma peça de teatro escrita pelo próprio Badiou, intitulada *Incidente em Antioquia*, cuja personagem principal chamava-se Paula (ibid.); (c) afirmando explicitamente sua relação não religiosa com Paulo: “Para mim, verdade seja dita, Paulo não é um apóstolo, nem um santo. Não tenho o menor interesse no Evangelho que ele proclama, nem no culto dedicado a ele. [...] Tenho sempre lido as epístolas do mesmo modo que se volta aos clássicos com os quais se está particularmente familiarizado. Nenhuma transcendência, nada sagrado, perfeita igualdade entre esta obra e quaisquer outras, interessa o que me toca pessoalmente” (ibid., p. 1). Pouco adiante: “Basicamente, jamais conectei Paulo com religião. Não é com base nesse registro, nem para testemunhar qualquer tipo de fé, nem mesmo uma antifé que eu, durante muito tempo, tenho me interessado por ele. Nada diferente, para falar a verdade – mas a impressão não foi tão forte – do que me cativou em Pascal, Kierkegaard ou Claudel com base naquilo que era explicitamente cristão em seus discursos” (ibid.); (d) introduzindo sua autoapresentação como “ateu de ateus”: “Muito mais em meu caso, visto que, irreligioso por hereditariedade, e mesmo encorajado no desejo de esmagar a infâmia clerical por meus quatro avôs, todos professores, encontrei as epístolas já tarde, assim como se encontram textos curiosos cuja poética causa admiração” (ibid.).

A segunda caracterização do lugar discursivo da leitura é a descrição de Paulo mediante a terminologia filosófica do próprio Badiou – ou seja, Badiou lê Paulo a partir do interior de seu próprio discurso filosófico. Em sua leitura, Badiou incorpora Paulo ao seu pensamento e não pede desculpas por fazê-lo⁴:

³ Sobre minha visão da estética da recepção, ver ZABATIERO, Júlio Paulo T. “Recepção do ponto de vista da semiótica greimasiana”. In: ZABATIERO, Júlio Paulo T. & LEONEL, João. *Bíblia, Literatura e Linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 163-174.

⁴ O que seria esperado se o livro tivesse sido escrito por um exegeta ou teólogo cristão.

Para mim, Paulo é um poeta-pensador do evento, assim como alguém que pratica e afirma os traços invariáveis daquilo que pode ser chamado de figura militante. Ele faz surgir a conexão inteiramente humana, cujo destino me fascina, entre a ideia geral de uma ruptura, um deslocamento, e a de um pensamento-prática que é a materialidade subjetiva dessa ruptura. Se hoje desejo retrazar, em poucas páginas, a singularidade desta conexão em Paulo, faço-o provavelmente por que há, hoje em dia, uma ampla busca por uma nova figura militante – mesmo que ela assuma a forma da negação desta possibilidade – convocada para suceder aquela instalada por Lênin e pelos bolcheviques no início do século, da qual se pode dizer ter sido a figura do partido militante. (Ibid., p. 2)⁵.

Após a caracterização do lugar discursivo de sua recepção de Paulo, Badiou declara sua intencionalidade receptiva: “Minha intenção, é claro, não é nem histórica nem exegetica. É subjetiva, integralmente subjetiva” (ibid., p. 2), notando que *subjetivo*, em Badiou não é o oposto de objetivo, mas termo técnico que se refere aos processos de construção do sujeito e da subjetividade⁶, de modo similar ao realizado por Foucault em sua pesquisa sobre o sujeito. Seu livro vem preencher um *kairós*: “quando um passo adiante está na ordem do dia, pode-se, entre outras coisas, encontrar auxílio no grande passo para trás. Daí esta reativação de Paulo. Não sou o primeiro a arriscar a comparação que faz dele um Lênin de quem Cristo teria sido o Marx equivocado” (ibid., p. 2).

Após a declaração de intenção, Badiou faz uma ressalva e uma série de afirmações, indicando que – apesar de sua intencionalidade – ele também pesquisou Paulo histórica e exegeticamente, aproveitando-se da pesquisa “religiosa” que se tem feito de Paulo: (a) “Restringi-me estritamente àqueles textos de Paulo que têm sido autenticados pela erudição contemporânea e à relação que eles mantêm com meu pensamento” (ibid., p. 2)⁷; (b) afirma ter usado, para os textos originais, a edição crítica do *Novum Testamentum Graece*, de Nestlé-Aland; (c) aponta a tradução francesa de que se utilizou; (d) informa que seguiu o costume acadêmico na citação dos textos por capítulos e versos (ibid., p. 2). Por fim, (e) sugere duas obras para posterior consulta, “dentre a colossal literatura secundária sobre Paulo. [...] Um católico, um

⁵ Consulte-se, entre outros, BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Editions Du Seuil, 1988; *L'hypothèse communiste*. Fécamp: Éditions Lignes, 2009.

⁶ Pode-se consultar, por exemplo, BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*. Paris: Editions du Seuil, 1982. E.g.: “Chamaremos de subjetivos aqueles processos relativos à concentração qualitativa de força”, p. 30. O conceito de força (ou potência) em Badiou deriva primariamente de Spinoza e também se articula com a concepção hegeliana da *relação*, que Badiou, evidentemente, lê sob uma ótica pós-marxista.

⁷ A ressalva.

protestante. Que possam formar um triângulo com o ateu” (ibid., p. 3)⁸. Fica evidente em todo o livro, porém, que pouco uso foi feito dessa *colossal literatura* exegética sobre Paulo, o que é coerente com o lugar discursivo da leitura – um lugar não religioso.

Sommaire

Passo a refletir sobre a estruturação do livro, conforme se pode depreender de seu Sumário e de uma leitura cursiva da obra. Permanece, nesta seção, o limite da proposta deste ensaio: análise da recepção de Paulo por Badiou.

Após o *Prologue*, os dois primeiros capítulos do livro tematizam Paulo, não o “autor”, como pessoa física, mas Paulo como o “enunciador” do discurso cristão universalista. De modo coerente com o lugar discursivo da recepção, os dois capítulos abordam Paulo a partir da *contemporaneidade*: o Capítulo um tem como título *Contemporanéité de Paul* e seu foco dirige-se ao papel discursivo de Paulo como articulador da verdade; o Capítulo dois tem como título *Qui est Paul?* e visa estabelecer a identidade de Paulo como antifilósofo. É nesse capítulo que Badiou mais se aproxima do que tradicionalmente se faz na exegese bíblica, situando Paulo em seu contexto histórico – mas o faz de modo coerente com a metodologia discursiva, e não com o padrão de historicidade comumente usado na exegese.

Os capítulos três e quatro tematizam elementos teórico-metodológicos (3: *Textes et contextes*; 4: *Théorie des discours*), primeiro, definindo o gênero textual dos escritos paulinos como textos de intervenção, em contraste com os evangelhos e o livro de Atos, no cânon, mas também em contraste com a leitura de Marcião, que se apropria de Paulo para desqualificar teologicamente a Bíblia Hebraica. No capítulo quatro, Badiou situa Paulo no universo discursivo de seu (paulino) tempo, postulando que o discurso paulino contrapõe-se aos discursos particularistas descritos por Paulo com os termos “judeu” e “grego”. Um dado interessante e peculiar, do ponto de vista da recepção de Paulo, é que Badiou se utiliza do roteiro escrito por Pasolini, de um filme sobre Paulo que jamais chegou a ser filmado, para definir o gênero textual das cartas de Paulo.

Nos capítulos cinco (*La division Du Sujet*) e seis (*L'antidialectique de la mort e de la résurrection*) Badiou expõe a base de sua tese, que traduz Paulo como fundador de uma nova discursividade e de uma nova subjetividade. Neles, lê Paulo contra Hegel e contra Nietzsche, e constitui sua visão do discurso paulino como gerador de um novo sujeito. Este novo sujeito não é o *Übermensch* de Nietzsche, nem está encerrado na totalidade dialética hegeliana. Paulo é descrito como, para dizê-lo algo humoradamente, Alain Badiou *avant la lettre*.

⁸ O uso da palavra *triângulo* é clara alusão ao fato de que Badiou construiu sua ontologia filosófica a partir da matemática.

Os quatro capítulos seguintes (cujos títulos são sucessivamente: *Paul contre la loi; L'amour comme puissance universelle; L'espérance e Universalité et traversée des différences*) são algo peculiares do ponto de vista formal. Por um lado, dão continuidade à trama argumentativo-discursiva do livro e compõem o cerne da *recepção* (leitura) de Paulo, cujo discurso é sintetizado em oito teoremas que visam dar conta da temática da *graça*, ou amor, ou espiritualidade paulina. A articulação dos capítulos na forma de teoremas segue o padrão discursivo de Badiou, para quem a matemática é a fonte estruturante da ontologia. Por outro lado, nestes capítulos não há debate entre Badiou e os filósofos modernos e/ou contemporâneos. Faz-se apenas: (a) uma afirmação de que a descrição paulina do sujeito sob a lei não poderia ser mais antikantiana e, (b) duas menções explícitas a Lacan, sem uma discussão entre Badiou e ele, mas claramente indicando que este é um dos *intermediários* da recepção de Paulo por Badiou (o que é consistente com seu sistema filosófico que tem em Lacan um de seus principais interlocutores). O capítulo dez foge um pouco ao esquema, posto que nele não é introduzido nenhum teorema novo, mas faz-se uma espécie de síntese da discussão dos três capítulos anteriores sob o tema da universalidade. Ressalta, nestes capítulos, o fato de Badiou ler Paulo contra as interpretações mais comuns e difundidas sobre o apóstolo, não só o retirando do ambiente exegético e teológico, mas situando-o claramente no campo da filosofia do evento.

O capítulo onze (*Pour conclure*) é a síntese do livro e da interpretação de Paulo por Badiou. Nele Badiou reafirma sua visão de Paulo como “teórico antifilosófico da universalidade” (ibid., p. 116). Novamente, e de modo coerente com a recepção dos textos paulinos no resto do livro, Badiou lê Paulo e situa seu discurso no interior do próprio discurso de Badiou sobre o sujeito e a universalidade. Ou seja, situa Paulo em sua revisão filosófico-teológica do discurso de esquerda pós-hegeliano e pós-marxista encontrado na Europa contemporânea em autores como (além do próprio Badiou) Slavoj Žižek, Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben. De modo semelhante, pela leitura de Paulo, Badiou acaba por se situar em um lugar paralelo ao de Levinas e Derrida (em especial Badiou se define como um filósofo do evento/acontecimento em uma faixa conceitual distinta da de Derrida) que, cada um a seu modo, reavivam elementos do judaísmo antigo, bíblico, em suas reflexões filosóficas.

Textes et contextes

Tendo em vista o foco sobre a questão da recepção, os capítulos três e quatro do livro desempenham um papel de elevada importância, na medida em que apresentam a teoria e a metodologia empregadas por Badiou em seu ato de ler Paulo. O que já expusemos até agora poderia dar a entender

a alguns leitores que a interpretação de Badiou desconsidera elementos da contextualidade histórica dos textos paulinos, considerados fundamentais pela exegese bíblica acadêmica (predominantemente de cunho histórico-crítico). Não é esse, porém, o caso. A situação é mais nuançada. Trata-se, sim, de uma questão de ênfase. Badiou subordina as perguntas (ou temáticas) tipicamente históricas às perguntas discursivas, mas não estabelece nenhum tipo de antagonismo entre o olhar discursivo (da contemporaneidade) e o olhar histórico (da contextualidade).

Vejamos, como exemplo, o funcionamento dessa relação no capítulo três do livro. Ele assim o inicia:

Os textos de Paulo são cartas, escritas por um líder aos grupos que ele fundou ou apoiava. Elas cobrem um período bastante breve (de 50 a 58). *São documentos militantes enviados a pequenos grupos de convertidos. Não são*, sob hipótese alguma, narrativas, ao modo dos evangelhos, ou tratados teóricos, do tipo escrito mais tarde pelos Pais da Igreja, nem são profecias líricas, tais como o Apocalipse atribuído a João. *São intervenções.* (Ibid., p. 33; grifo do autor).

Com exceção dos termos *militantes* e *intervenções* (e mesmo estes, embora incomuns, não estão em antagonismo com a terminologia exegética), que são indícios da abordagem discursiva de Badiou, todo o trecho poderia muito bem ser encontrado em um comentário exegético histórico padrão: menciona-se o gênero textual, o autor e destinatários, a data, compara-se com outros gêneros textuais canônicos.

No parágrafo seguinte (o segundo do capítulo), Badiou estabelece uma discussão relativa à transmissão dos textos paulinos e sua inclusão no cânon, temáticas que também são perfeitamente cabíveis na exegese histórica. Nessa discussão, vários elementos remontam à pesquisa exegética histórico-crítica. Por exemplo: (a) indicação referente à pesquisa crítico-textual – “as cópias mais antigas que possuímos são do início do terceiro século e consistem apenas de fragmentos” (ibid., p. 34); (b) a questão da autenticidade das cartas – “ademais, como indicamos anteriormente, das treze cartas contidas no Novo Testamento, pelo menos seis são certamente apócrifas, mesmo que pareça provável que algumas delas tenham sua origem no ‘círculo’ paulino” (ibid., p. 34); (c) Badiou aponta a anterioridade das cartas paulinas em relação aos evangelhos – “as epístolas de Paulo precedem, e muito, à composição dos evangelhos. Melhor ainda: as epístolas de Paulo são simplesmente *os mais antigos textos cristãos que chegaram até nós*” (ibid., p. 34, grifos do autor); (d) em vários pontos da argumentação, Badiou destaca o contraste literário e temático entre as epístolas paulinas e os evangelhos e Atos, inclusive a notável ausência, quase

total, de referências à vida e ensinamentos terrenos do Messias Jesus – e menciona a destruição do Templo de Jerusalém como um dos fatores explicativos dessas diferenças (ibid., p. 34ss); (e) Badiou faz uma alusão a Lutero quando afirma que “as epístolas de Paulo são os únicos textos verdadeiramente doutrinários do Novo Testamento” (ibid., p. 36); (f) enfim, Badiou argumenta que a inclusão das epístolas paulinas no cânon, apesar de sua teologia ser relativamente marginal para a oficialidade da Igreja no século III, deve-se em grande parte à *necessidade* de a Igreja, então se institucionalizando, enfrentar a heresia marcionita – na medida em que Marcião teria afirmado ser Paulo o único apóstolo autêntico e, a partir daí, teria evocado a teologia paulina como suporte para sua própria versão da fé cristã (o que Badiou reconhece como manipulação de Marcião) (ibid., p. 36ss)⁹.

Trouxe estes aspectos da leitura à luz a fim de indicar que não se trata de estabelecer uma disputa entre a verdadeira e a falsa recepção da escrita paulina. O trato agonístico da teoria e metodologia interpretativas, muito comum na academia exegética, não é, em última instância, de real utilidade científica. Tratar de modo agonístico a questão interpretativa é trazer para dentro do ambiente acadêmico a mentalidade dogmática contra a qual a exegese histórica se insurgiu desde suas origens na Modernidade. É mais adequado discutir a temática exegética em termos tipicamente acadêmicos, buscando a realização do esperado *progresso* do saber científico que passa, também, pela renovação metodológica e teórica. Tal renovação não precisa ser colocada na forma de uma luta entre a verdade e o erro; pode ser apresentada como uma simples questão de tirar proveito das discussões mais recentes e mais abrangentes do tópico em questão – neste caso, o das teorias e métodos interpretativos. O modo de leitura praticado por Badiou é um exemplo de como a *historicalidade* (a contextualidade histórica do texto, no âmbito da facticidade) pode ser preservada sem que se reduza a exegese ao diálogo interdisciplinar com a ciência histórica¹⁰.

Após a análise dos textos paulinos em seu contexto de produção e canonização, Badiou apresenta uma conclusão que serve de transição para a próxima seção do capítulo três: “Mas, a despeito de tudo, quando se lê Paulo, fica-se surpreendido pela escassez de traços deixados em sua prosa

⁹ Sobre os tópicos (d) e (f) da argumentação de Badiou poderíamos questioná-los na medida em que a argumentação usada pelo filósofo corresponde a uma das vertentes interpretativas da relação entre Paulo e os evangelhos, de um lado, e Paulo e a Igreja institucionalizada, de outro – Badiou adota uma versão radicalmente antagonista, ao estilo da escola de F. C. Baur –, mas a discussão substantiva foge ao escopo deste artigo.

¹⁰ Para uma discussão mais consistente, ver, por exemplo, ZABATIÉRO, J. P. T.; SANCHES, S. & ADRIANO FILHO, J. *Para uma hermenêutica bíblica*. São Paulo: Fonte, 2011.

relativos à sua época, gêneros e circunstâncias” (ibid., p. 38). Esta nota sintética serve como argumento para a tese mais geral de Badiou no tocante à contemporaneidade e universalidade dos textos paulinos:

Há nesta prosa, sob o imperativo do evento, algo sólido e atemporal, algo que, precisamente por se tratar de destinar um pensamento para o universal *em sua repentina singularidade emergente*, embora de modo totalmente independente da particularidade, se nos torna inteligível sem o pesado recurso a mediações históricas (o que está longe de ser o caso para muitas passagens nos evangelhos, para não mencionar o opaco Apocalipse). (Ibid., p. 38s).

Este parágrafo faz a transição para a segunda parte do capítulo três em que, no ambiente exegético, se manifesta um argumento inusitado: “ninguém iluminou melhor a contemporaneidade ininterrupta da prosa de Paulo do que um dos maiores poetas de nossa época, Pier Paolo Pasolini, o qual, verdade seja dita, com seus dois primeiros nomes estava no coração do problema, ainda que do lado do significante” (ibid., p. 39). Segue uma descrição do roteiro escrito por Pasolini para um filme sobre o apóstolo Paulo, filme que jamais foi produzido. Com Pasolini, Badiou reforça sua tese da contemporaneidade e universalidade paulinas: “Paulo é nosso contemporâneo ficcional porque o conteúdo universal de sua pregação, inclusive obstáculos e derrotas, permanece absolutamente real” (ibid., p. 39). Recorrer a um filme não produzido para justificar a interpretação de textos paulinos é um recurso de recepção incomum, quase inédito, na história da exegese acadêmica moderna da Escritura. Incomum, posto que recorre a um fator estético para validar um conteúdo que deveria manter sua pureza intelectual ou ética. Mediante o apelo a Pasolini, Badiou evidencia que o caminho estético é plenamente legítimo para a construção de um saber rigorosamente filosófico.

Théorie des discours

Assim como no terceiro capítulo, o título do quarto aponta não só para seu conteúdo, mas para o modo de recepção praticado por Badiou. Neste caso, o título indica que Badiou lê os textos paulinos a partir da *teoria dos discursos*. Não há citações nem referências bibliográficas que delimitem a teoria discursiva utilizada, de modo que é necessário – mediante uma análise inicial – pelo menos apontar a direção teórica de que Badiou se apropria.

O primeiro indício é a afirmação de que Paulo, enviado às *ethne*, relacionaria sua pregação à multiplicidade de povos e costumes presentes no Império Romano. Mas não,

de modo consistente, Paulo somente menciona explicitamente duas entidades – os judeus e os gregos – como se esta representação metonímica fosse suficiente, ou como se, com estes dois referentes, o múltiplo das *ethne* tivesse se exaurido na medida em que tenha a ver com a revelação cristã e sua destinação universal. (Ibid., p. 43).

O segundo indício é o esclarecimento semântico:

é essencial compreender que, no léxico paulino, “judeu” e “grego” não designam nada que possamos entender espontaneamente mediante a palavra “nação”, ou seja, um conjunto humano objetivo, apreensível por intermédio de suas crenças, costumes, língua, território etc. Nem se referem a religiões constituídas, legalizadas. (Ibid., p. 44).

O terceiro indício é a definição do termo “discurso”, definição opaca, vacilante:

Na realidade, “judeu” e “grego” *são disposições subjetivas*. Mais precisamente, eles se referem àquilo que Paulo considera serem as duas figuras intelectuais coerentes do seu mundo, ou o que poderíamos chamar de *regimes de discurso*. Quando teoriza acerca de judeu e grego, Paulo está, de fato, nos apresentando um esquema de discursos. E este esquema destina-se a posicionar um terceiro discurso, o do próprio Paulo, de tal modo que torne aparente a sua completa originalidade. (Ibid., p. 44).

O último indício é a ligação da *teoria dos discursos* com duas figuras intelectuais caras a Badiou, Lacan e Hegel:

Como Lacan, que considera o discurso analítico apenas a fim de inscrevê-lo dentro de um esquema móvel pelo qual ele se conecta com os discursos do mestre, do histórico e o da universidade, Paulo institui o ‘discurso cristão’ exclusivamente mediante a diferenciação de suas operações daquelas do discurso judeu e do discurso grego. E a analogia é ainda mais impactante na medida em que, conforme veremos, Paulo somente realiza seu objetivo mediante a definição de um quarto discurso, que poderia ser chamado de místico, como a margem de seu próprio. Como se todo esquema de discursos tivesse de configurar um quadrilátero. Não é Hegel quem ilumina este ponto quando, ao final de sua *Lógica*, mostra que o Conhecimento absoluto de uma dialética ternária exige um quarto termo? (Ibid., p. 44ss).

Estes indícios situam a teoria e metodologia discursiva de Badiou no campo da análise do discurso francesa que, *grosso modo*, inclui desde *A ordem do discurso* de Foucault, passando pela análise do discurso propriamente dita (Pêcheux, Maingueneau etc.), alcançando até Derrida. As menções a Lacan e Hegel circunscrevem a apropriação da análise do discurso por Badiou – lançando luz à sua afiliação discursiva com a *nova esquerda* intelectual francesa, que relê Hegel via Marx-Althusser e Lacan. Neste campo teórico, deixado deliberadamente vago na descrição textual de Badiou, os discursos são, primariamente, objetos da luta social, posições e trajetórias no embate político-ideológico que constituem, não apenas a luta como tal, mas, e talvez principalmente, os sujeitos, as figuras, as disposições subjetivas, ou identidades de seus protagonistas – ou, em um vocabulário de corte lacaniano, os sujeitos configurados como discursos, atravessados por discursos concorrentes, posicionados discursivamente.

Como filósofo-matemático, Badiou se utiliza da teoria discursiva a fim de constituir abstratamente a realidade, reduzir a complexidade e pluralidade quase infinita do Real, a esquemas, fórmulas, modelos abstratos capazes de dar conta dessa complexidade, reduzindo-a, sem distorcê-la, ao alcance da nossa compreensão. A análise discursiva de Badiou faz fluir o processo de leitura através de lugares geométricos angulados – triângulos, quadrângulos – que revelam discursos antagônicos, simultaneamente idênticos e diferentes, constituintes de modos concorrentes de viver; esquemas discursivos, regimes, abstrações que jamais se desvinculam de sujeitos, de posições e disposições, trajetórias de luta, enfrentamento, companheirismo, aventura; matematização, todavia, completamente não textualizada, apenas indicada, sugerida, sussurrada nos interstícios de uma prosa argumentativa consistente, aparentemente idêntica à prosa tradicional dos comentários.

Pela análise dos regimes discursivos entre os quais Paulo operava, Badiou estabelece e justifica, em linhas gerais, sua tese sobre o apóstolo como fundador do universalismo. Os principais tópicos de sua justificação teórica são, a partir da delimitação dos discursos *juden* e *grego*, especialmente a partir de 1 Coríntios 1.18ss (que o próprio Badiou transcreve em seu livro, começando no verso 17 e terminando no 29), os três seguintes, que desvendam o modo de recepção discursiva.

1. Enunciar as diferentes disposições subjetivas desses discursos em sua não verdade, descrevendo-os como, respectivamente, discurso do *profeta*: “mas um profeta é aquele que se mantém na requisição de sinais, aquele que sinaliza, testificando da transcendência mediante a exposição do obscuro com vistas à sua decifração. Assim,

o discurso judeu será descrito como, acima de tudo, o discurso do sinal” (ibid., p. 44); e discurso do *sábio*: “Ora, a sabedoria consiste na apropriação da ordem fixa do mundo, no acoplamento do logos ao ser. O discurso grego é *cósmico*, dispondo o sujeito dentro da razão de uma totalidade natural” (ibid., p. 45). Diante da totalização do discurso grego, o judeu é um discurso de exceção, desinstalando a transcendência de seu lugar ordeiro no *cosmos* grego. Consequentemente, nenhum destes discursos pode ser universal. De fato, apesar do aparente antagonismo, do abismo intransponível entre eles, os discursos são apenas dois aspectos da mesma figura – a do senhorio, da dominação. Judeu e grego são, em última instância, apenas o mesmo do outro. O discurso judeu é a exceção que confirma a regra, é a *Torah* que se equaciona ao *nomos*, duas totalizações classificatórias excludentes. Não há salvação debaixo da *Lei*, seja esta Lei qual for; a legalidade apenas encerra tudo e todos debaixo da escravidão, do pecado. Ou, na linguagem própria de Badiou, a Lei se opõe ao evento e somente este pode ser salvífico, posto que como evento “é acósmico e ilegal, recusando-se a ser integrado em qualquer totalidade e não assinalando a nada. Mas [em contraste com a totalidade e o sinal] o proceder do evento não concretiza nenhuma lei, nenhuma forma de dominação, seja a do sábio, seja a do profeta” (ibid., p. 45s).

2. Reafirmar o caráter subjetivamente dominador dos discursos judeu e grego por meio de sua inserção no logos psicanalítico: “podemos dizer: os discursos judeu e grego são, ambos, discursos *do Pai*” (ibid., p. 45, grifo do autor). Contra o discurso paterno-patriarcal, Paulo enuncia o discurso do filho, pois a filialidade tem o potencial da universalidade. Transformar os discursos paternos em discurso filial equaciona o discurso cristão com a novidade radical, absoluta – pois o discurso do filho é intervenção na história que a quebra, a desmonta, deslegitima os discursos de senhorio e dominação. Usando metáforas geométricas, Badiou afirma a irredutibilidade do discurso paulino aos discursos judeu e grego, não podendo aquele ser nem um discurso judaico-cristão (dominação profética), nem greco-cristão (dominação filosófica).

A oposição de uma diagonalização dos discursos à sua síntese é uma preocupação constante do discurso paulino. É João quem, ao fazer do logos um princípio, irá inscrever sinteticamente no espaço do logos grego, subordinando-o, assim, ao antijudaísmo. Este não é, certamente, o modo

de proceder paulino. Para ele, o discurso cristão somente pode manter sua fidelidade ao filho ao delinear uma terceira figura, equidistante da profecia judaica e do logos grego. (Ibid., p. 47).

3. Definir e distinguir o apostolado paulino das figuras subjetivas do profeta e do sábio, e a ressurreição do filho da dominação paterno-patriarcal do sinal judaico e do logos grego. *O apóstolo Paulo, que não conheceu Jesus e*, portanto, não possuía a legitimidade apostólica originária, é testemunha não testemunhante, nem tradicional (memorial) da ressurreição:

o evento puro, a abertura de uma era, a transformação das relações entre o possível e o impossível [...] seu significado genuíno é que ela dá testemunho da possível vitória sobre a morte, morte que Paulo considera, como veremos detalhadamente mais tarde, não em termos de facticidade, mas em termos de disposição subjetiva. [...] Em contraste com o fato, o evento só é mensurável de acordo com a multiplicidade universal cuja possibilidade ele prescreve. Neste sentido, é graça, não história. (Ibid., p. 47).

Desta forma, Badiou redescreve o apóstolo como aquele que dá nome à possibilidade eventual, aquele sujeito que, distante do conhecimento das verdades eternas, alienado da capacidade de prever o que virá, é o antifilósofo, o sujeito da verdade que não se articula mediante o logos ou o sinal. Verdade, simultaneamente tesouro, oculta em vasos de barro. Fragilidade da verdade, verdade frágil – escorregando, assim, em minha leitura da leitura de Badiou, para o vocabulário de Vattimo.

Conclusão

O objeto deste ensaio foi o modo de recepção dos textos paulinos por Badiou. Restringi-me fielmente a esse objeto. Procurei situar a leitura de Badiou no campo da análise do discurso, em sentido lato, praticada na França nos últimos trinta anos. Destaquei, em especial, a produtiva tensão entre a exigência da contemporaneidade do intérprete e a demanda de contextualidade do texto interpretado. Consequentemente, nenhuma discussão sobre a validade dos resultados da leitura, nenhuma tentativa de estabelecer os limites e as possibilidades de São Paulo como fundador do universalismo, nenhum esforço para desnudar a tese da universalidade proposta por Badiou. Tema para outro escrito.

Referências

- BADIOU, A. **Saint Paul**: La fondation de l'universalisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. [Edição brasileira: São Paulo: a fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009.]
- BADIOU, A. **L'être et l'événement**. Paris: Editions Du Seuil, 1988.
- BADIOU, A. **L'hypothèse communiste**. Fécamp: Lignes, 2009.
- BADIOU, A. **Théorie du sujet**. Paris: Editions du Seuil, 1982.
- TAUBES, J. The political theology of Paul. ASSMANN, A. et al. (Eds.). **Theology of Paul**. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- ZABATIERO, J. P. T. Recepção do ponto de vista da semiótica greimasiana. In: ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.
- ZABATIERO, J. P. T.; SANCHES, S.; ADRIANO FILHO, J. **Para uma hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Fonte, 2011.

Submetido em: 9/4/2012

Aceito em: 19/7/2012