


A fenomenologia materialista de Alain Badiou: um programa de pesquisa para as Ciências da Religião

The materialist phenomenology of Alain Badiou: a research program for Religious Studies

Júlio Paulo Tavares Mantovani ZABATIERO¹

 0000-0003-1544-0810

Resumo

A fenomenologia clássica da religião continua sendo um tema importante de debate na pesquisa sobre religiões no Brasil. A sua contribuição é reconhecida, mas os seus limites epistêmicos e epistemológicos são destacados sem, porém, que se ofereça um caminho alternativo para a sua renovação. Neste ensaio serão apresentados os aspectos principais da fenomenologia materialista de Alain Badiou, descrita no segundo volume de sua trilogia “Ser e Evento”, como uma alternativa metodológica e epistemológica viável a uma nova fenomenologia da religião. A obra de Badiou é extensa e internacionalmente reconhecida, mas pouco utilizada no Brasil, especialmente no campo das ciências das religiões. A sua apresentação visa, portanto, dar continuidade ao debate metodológico e epistemológico desse campo de pesquisa. O artigo tem início com uma breve discussão a respeito das críticas recentes à fenomenologia clássica da religião, seguida pela apresentação da fenomenologia materialista de Badiou (também nomeada de fenomenologia calculada ou fenomenologia objetiva), encerrando com uma aplicação concreta dessa fenomenologia ao tema da relação entre religião e esfera pública.

Palavras-chave: Epistemologia. Experiência religiosa. Fenomenologia materialista. Percepção. Manifestação.

Abstract

The classical phenomenology of religion remains an important topic of debate in the research on religions in Brazil. While its contribution is recognized, its epistemic and epistemological limits are highlighted, without, however, the offering of an alternative path for its renewal. In this essay, I present the main aspects of Alain Badiou's materialistic phenomenology, described in the second volume of his Being and Event trilogy, as a viable methodological and epistemological alternative for a new phenomenology of religion. Badiou's extensive and internationally recognized work is underused in Brazil, especially in the field of religious sciences. Its presentation, therefore, aims to continue the methodological and epistemological debate of our field of research. The article begins with a brief discussion of the recent criticism of the classical phenomenology of religion, followed by the presentation of Badiou's materialistic phenomenology (also called calculated phenomenology or objective phenomenology), and ending with a concrete application of this phenomenology to the theme of the relationship between religion and the public sphere.

Keywords: Epistemology. Religious experience. Perception. Manifestation.

¹ Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Curso de Teologia, Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia. R. Genebra, 180, Bela Vista, 01316-010, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <jzabatiero@uol.com.br>.

Introdução

A fenomenologia da religião teve seu ápice em meados do século passado e, embora jamais tenha sido abandonada, recebeu a companhia de outras abordagens no estudo científico da religião, vindas principalmente das ciências sociais. O volume de conhecimento sobre religiões na história humana adquirido pelos fenomenólogos foi impressionante e permanece como um arquivo indispensável de saberes e objetos para a pesquisa. Mesmo não sendo a abordagem hegemônica nos estudos contemporâneos de religiões, a fenomenologia da religião continua presente e é de reconhecida importância nos círculos de pesquisa. Dentre as várias evidências dessa importância, é claro, está este dossiê da revista *Reflexão* e, de modo mais diretamente ligado à escrita deste artigo, a discussão sobre a fenomenologia da religião em um número recente da revista *Horizonte*, no Dossiê Teorias da Religião. Três artigos que trataram diretamente da questão da fenomenologia da religião e que servem como um ponto de partida para o diálogo que se desenhará neste ensaio a respeito da fenomenologia de Alain Badiou.

O objetivo primário deste ensaio é apresentar a fenomenologia materialista de Alain Badiou como uma candidata significativa para a construção de um programa de pesquisa fenomenológico das religiões nos dias atuais. Badiou é um dos mais importantes filósofos franceses da atualidade e a discussão de aspectos de sua obra dispensa justificativas amplamente arrazoadas. Basta indicar dois motivos: apesar de sua importância internacional, a recepção da obra de Badiou no Brasil não tem sido ampla ou relevante, a ponto de seus principais livros sequer serem publicados em português. O segundo motivo tem a ver com o tema deste trabalho: a fenomenologia calculante² de Badiou desenha um programa de pesquisa que visa superar os limites e aporias da fenomenologia que se vincula à tradição filosófica germânica, especialmente através de três dos seus gigantes: Kant, Husserl e Heidegger. Conforme se verá na sequência da discussão, Badiou oferece uma alternativa relevante para o estudo fenomenológico da religião sem incorrer nas críticas das quais a fenomenologia 'clássica' da religião tem sido objeto.

Dentro do espaço possível de um artigo, é necessário limitar o diálogo com Badiou: (a) não será apresentado o sistema filosófico de Badiou como algo a ser aceito. Assim, o tema não há será discutido; (b) embora a sua fenomenologia seja apresentada no segundo volume de sua trilogia 'Ser e Evento' (*Logiques des Mondes, L'Être et l'événement*, t. 2) (BADIOU, 1988; 2006) como parceira da sua teoria do sujeito, não será possível apresentar ou discutir essa teoria, sua compreensão da verdade e seus tipos também não serão discutidos³. Será apresentado especificamente um aspecto do trabalho de Badiou, do segundo volume de *Ser e Evento* – o que ele chama de "conceito do transcendental" –, e utilizado exclusivamente para apresentar uma possibilidade de programa fenomenológico de pesquisa da religião. A leitura da obra de Badiou será, portanto, seletiva e 'terapêutica': procurará resolver problemas presentes na tradição fenomenológica, cuja descrição está baseada em artigos recentes de pesquisadores brasileiros sobre o tema.

Assim, a estrutura deste artigo é simples: o início apresenta a crítica à fenomenologia da religião elaborada por três colegas em artigos presentes no já mencionado dossiê Teorias da Religião; na sequência, o artigo apresenta a fenomenologia materialista/calculante de Badiou como fonte para um programa de pesquisa de religiões e, na parte final, traz à discussão algumas aplicações concretas do programa fenomenológico apresentado.

² O próprio Badiou adjetiva diferentemente sua fenomenologia: ora a chama de materialista, ora de objetiva, ora de calculante.

³ Essa ausência não prejudica a argumentação utilizada neste trabalho, na medida em que "a teoria do sujeito não é descritiva (fenomenologia), nem é um experimento prático (moralismo), nem é uma instância da crítica materialista (imaginário, ideologia). Somos, portanto, compelidos a dizer que a teoria do sujeito é axiomática" (BADIOU, 2006, p. 58).

Frederico Pieper e a crítica à fenomenologia da religião

A primeira crítica, feita por Pieper, à fenomenologia da religião é a acusação de “essencialismo”. Pieper afirma que o próprio termo essencialismo é usado de modo diferenciado (um sentido mínimo, na linguagem de Badiou, seria: essencializar a religião equivale a considerar a sua realidade enquanto objeto), mas que tem valor no que se refere a alguns fenomenólogos. Entretanto, ajuntando à fenomenologia um olhar hermenêutico, ele propõe:

Outra leitura, que me parece mais frutífera, restringe essa designação para racionalidades que buscam enquadrar os fenômenos singulares em categorias compreensivas que se queiram atemporais e universais. Neste o caso (sic), o particular nada mais é do que exemplar de conceitos universais. No entanto, numa perspectiva mais alinhada à hermenêutica filosófica, há outra maneira de se entender essa relação. Há o reconhecimento da necessidade de elaboração de categorias compreensivas mais abrangentes, desde que admitam sua transitoriedade e finitude. Elas não refletem a ‘realidade’, mas são como mapas que nos permitem vislumbrar um território (PIEPER, 2019, p. 27).

A alternativa sugerida por Pieper representa, é claro, um avanço em relação a noções essencialistas da “religião” (ou do “sagrado”, ou da “transcendência”). Todavia, à luz da fenomenologia de Badiou, essa alternativa também precisa passar por um tratamento crítico. Em primeiro lugar, uma definição de tipo ontologizante, como a usada no texto, deveria ser evitada: “o particular nada mais é do que exemplar de conceitos universais”, que contradiz o que o próprio texto afirma mais adiante no mesmo parágrafo: “categorias compreensivas mais abrangentes, desde que admitam sua transitoriedade e finitude” – então não podem ser “universais”. Na linguagem de Badiou, seria possível tornar mais precisa essa segunda característica do uso de categorias sugerido por Pieper: categorias compreensivas mais abrangentes, válidas para um mundo específico. Ou seja, respeitando a economia da linguagem em seu uso pragmático, termos como ‘religião’, ‘sagrado’, etc. continuam a ser usados, mas são compreendidos como termos que explicam adequadamente fenômenos em “um mundo” fenomenologicamente analisado. A essa explicação, a metáfora do “mapa” também é aplicável. Mais adiante, Pieper reafirma o uso dessas categorias:

As tipologias que a fenomenologia constrói não devem ser tomadas como essências em sentido filosófico forte. Afinal, as generalizações que as tipologias expressam não possuem o caráter de necessidade ou mesmo de atemporalidade que o conceito tradicional de essência advoga para si. Portanto, a fenomenologia da religião, por meio de tipologias e categorias elaboradas a partir da análise comparativa dos dados e fatos, se situa para além da abordagem de singularidades típica da história das religiões, mas não chega a propor essências, tarefa reservada à filosofia da religião e que pode, inclusive, se desenvolver valendo-se das tipologias (PIEPER, 2019, p. 804).

Aqui, em um olhar fenomenológico materialista (Badiou), ou, se o leitor desejar, em um olhar filosófico pós-metafísico (Habermas) ou fraco (Vattimo), a atribuição à filosofia da tarefa de propor essências no seu sentido tradicional deveria ser evitada – alguma forma de identificação entre o fenômeno e a ‘essência’ se faz necessária para superar o essencialismo ou a ‘metafísica da presença’, presente mesmo na fenomenologia kantiana, com sua distinção entre fenômeno e númeno. Uma das formas mediante as quais Badiou define essa identidade, com referência a Kant, é:

Semelhantemente, em minha própria trajetória, o pensamento do objeto 'em geral', enquanto a indexação transcendental do ser-múltiplo, designa a consistência do aparecer em sua conexão possível com o múltiplo puro. Em ambos os casos, trata-se do que Kant denomina – exatamente com respeito ao 'objeto em geral' – 'um forma lógica simples, sem conteúdo', e que eu designo como o ponto no qual se dá a ver a reciprocidade entre o aparecer e a lógica (BADIOU, 2006, p. 247).

Por fim, ainda nessa primeira constatação crítica, Pieper defende que a fenomenologia da religião ocupe um lugar privilegiado no campo das ciências das religiões como elo entre as duas abordagens praticadas:

a primeira se ocupa de abordagens empíricas da religião, tratando das tradições em suas especificidades. A outra subárea faz abordagem sistemática e teórica da religião. Mas, de todo modo, é interessante observar que os fenomenólogos entendem que a fenomenologia, por seu lugar intermediário, é capaz de articular essas duas subáreas (PIEPER, 2019, p. 811).

A fenomenologia de Badiou pode ocupar esse lugar de um modo eficiente na medida em que não demanda um dualismo entre abordagem empírica e abordagem teórica, conforme se verá mais adiante. Semelhantemente, uma fenomenologia materialista é candidata relevante ao posto de abordagem a fenômenos religiosos entendidos em sua relativa *autonomia* sem, porém, ser necessário recorrer a termos como 'concepção prévia' (do que é religião), pois quando se escolhe um mundo para análise, o pesquisador se deixa guiar por esse mundo mesmo em sua objetividade (PIEPER, 2019, p. 816).

A segunda crítica, feita por Pieper, à fenomenologia da religião, é a acusação de "criptoteologia". Ainda que essa acusação possa ser válida para a obra desse ou daquele fenomenólogo, não é legítima enquanto crítica global à fenomenologia da religião. Pieper cita diferentes fenomenólogos que propõem modos de distinguir teologia de (ciência) fenomenologia da religião; dentre eles, van der Leeuw:

É importante estar atento às mediações que se estabelecem no acesso ao fenômeno religioso, afinal elas são de várias ordens. Assim, a fenomenologia não estuda Deus ou a revelação, nem mesmo a fé como tal, uma vez que, 'a fé, por si mesmo e como tal não 'aparece' nem se torna visível' (LEEUEW, 1963, p. 538). Ela estuda aquilo que aparece dessa fé por meio da tematização dada pelas pessoas ou pelo modo como ela determina o proceder dos indivíduos e/ou grupos. O que aparece é a interpretação e o testemunho que os religiosos dão a respeito dela. Portanto, no limite, o que a fenomenologia acessa é um discurso sobre essas dimensões teológicas da religião (PIEPER, 2019, p. 819).

Cabe, aqui, criticar a proposta de Leeuw à luz da fenomenologia calculante. Em primeiro lugar, é possível, sim, o estudo fenomenológico da 'fé', na medida em que ela é uma prática humana 'visível'; logo, é um objeto real – estuda-se a fé no seu aparecer em um mundo específico, assim como se estuda um rito, uma doutrina, etc. Leeuw imagina que a fé seja um objeto de tipo não imanente, assim como a 'revelação'; porém, em uma abordagem materialista, estuda-se sempre o aparecer – e o aparecer sempre é imanente. Daí que também a revelação enquanto tal possa ser estudada fenomenologicamente, na medida em que 'revelação' não seja vista como uma realidade transcendental, mas como um objeto no mundo – uma doutrina de algumas religiões. Consequentemente, Leeuw erra ao afirmar que o que aparece é apenas 'a interpretação e o testemunho que os religiosos dão a respeito dela [da fé]', pois a fé é o que aparece nas práticas de pessoas 'de fé', incluindo, obviamente, o testemunho e a interpretação delas a respeito dessa prática chamada de fé.

Agora se pode focar no que foi dito por Pieper. Ele afirma que há diferentes 'mediações' de acesso ao fenômeno religioso, pertencentes a diversas ordens – sobre o que ele conclui: "no limite, o que a

fenomenologia acessa é um discurso sobre essas dimensões teológicas da religião” (PIEPER, 2019, p. 819). Aqui se esbarra em um complicado problema, aparentemente insolúvel se examinado sob o ponto de vista do modo clássico de tentativa de diferenciação entre ‘teologia’ e ‘ciência da religião’. Para discuti-lo com mais propriedade é necessário avançar no texto de Pieper. “Curioso é que nem esse recorte, que intenciona justamente distinguir o objeto da fenomenologia e da teologia, tenha passado incólume à crítica” (PIEPER, 2019, p. 820). Após a sentença, ele apresenta citações que mostram a crítica contida nesse ‘recorte’, a partir das quais ele conclui:

Para além dessas fronteiras do que se estuda no fenômeno religioso, outra preocupação é o estabelecimento das diferenças sobre os modos como a teologia e a fenomenologia lidam com a religião. Nesse caso, há o cuidado por parte da fenomenologia em não incorrer em reducionismos teológicos. Se de um lado a fenomenologia busca evitar o *reduccionismo* da religião a outras esferas sociais, ela também busca se precaver no sentido de preservar a autonomia dos dados religiosos em relação à redução a princípios teológicos. Neste caso, eles podem perder sua autonomia por serem submetidos a algum juízo que adota como critério uma determinada religião, tida como expressão última da verdade. Portanto, não deixa de ser um tipo de reducionismo (PIEPER, 2019, p. 821, grifo do autor).

Do ponto de vista da fenomenologia materialista de Badiou, pode-se olhar para esse problema de outro modo e, talvez, solucioná-lo ou simplesmente mostrar que se trata de um falso problema. A base do problema, nessa discussão específica, está na identificação categorial da fenomenologia como ciência (sociologia, antropologia, ‘teologia’, etc.). Esse problema decorre da localização da fenomenologia da religião no campo do embate entre ciências explicativas e interpretativas. Se, porém, a fenomenologia for retirada desse campo, a situação muda de figura. A análise fenomenológica materialista é objetiva, pode-se até dizer ‘formal’ (desde que não se confunda ‘formal’ com ‘ausência de conteúdo’) e independe da intenção do sujeito ou da consciência do observador, de modo que não concorre com abordagens ‘científicas’ (e mesmo não científicas) a um fenômeno qualquer. Este assunto será retomado mais adiante.

Pieper encerra a discussão a respeito dessa segunda crítica abordando a questão da relação do fenomenólogo com o fenômeno religioso – o que em outros autores é discutido como abordagens ‘interna’ e ‘externa’ ao estudo de religiões –, a partir da acusação de que alguns fenomenólogos não seriam mais do que pessoas religiosas fazendo ‘teologia’ de sua própria experiência religiosa. Conclui afirmando:

Enfim, em virtude disso, podemos afirmar que a fenomenologia é uma espécie de exercício religioso ou teologia? Esse juízo depende muito do peso que se confere ao papel que esses aspectos exercem na abordagem fenomenológica. Mas, a meu ver, esses autores não estão defendendo que a finalidade última do estudo fenomenológico da religião é o desenvolvimento da espiritualidade do pesquisador ou coisa do tipo. No entanto, eles reconhecem que o pesquisador não é um ser isento, que observa a religião de um ponto de vista puramente intelectual, como se fosse somente cérebro. Ele também é afetado no que concerne à temática religiosa, que pode gerar tanto admiração como certa repulsa. Aliás, essa percepção de que o pesquisador é afetado por aquilo que estuda é cada vez mais compartilhada por muitos antropólogos contemporâneos, inclusive no que concerne à temática religiosa (FAVRET-SAADA, 2005; MARQUES, 2009). Portanto, não vejo que, ao assumir essa relação com o objeto se esteja necessariamente incorrendo numa posição teológica (PIEPER, 2019, p. 827).

Nesse caso, o olhar da fenomenologia materialista de Badiou ajudaria a reafirmar a tese de Pieper, mas de modo um pouco diferente. A análise fenomenológica enquanto tal é objetiva, independe da relação

do sujeito com o objeto estudado (contra Heidegger e sua noção de pré-compreensão). Se forem seguidas as suas regras, não há qualquer problema derivado da relação da pessoa com o objeto em estudo, pois essa análise independe da atitude do sujeito em relação ao objeto. A análise fenomenológica, porém, não esgota o estudo do fenômeno, de modo que ela pode e deve ser complementada pela 'interpretação' do fenômeno objetivamente descrito – o momento em que a atitude do sujeito entra em cena, mas sem afetar a descrição propriamente fenomenológica.

Em suma: os problemas abordados por Pieper somente são reais para um tipo de fenomenologia fundado na intenção do sujeito observador (ou em sua consciência), na compreensão do ser como unidade transcendente ao mundo fenomênico, na distinção entre ciências explicativas e ciências interpretativas e na suposição de que a religião seja uma área especial da atividade humana. A proposta de Badiou não possui essas características, como se verá mais adiante.

Geraldo Luiz de Mori e a contribuição de Jean Greisch

O artigo de De Mori (2019) é uma discussão crítica a respeito da contribuição de Jean Greisch para o estudo da religião e será usado apenas para apresentar a descrição da fenomenologia feita por Greisch e situá-la em relação à fenomenologia de Badiou. Greisch reconhece que não há uma única fenomenologia da religião, mas uma espécie de 'paradigma fenomenológico' dentro do qual ele aponta pelo menos três grandes grupos: (a) os autores da idade de ouro; (b) os novos fenomenólogos franceses e (c) os fenomenólogos que realizam o enxerto da hermenêutica na fenomenologia⁴. Em sua descrição do trabalho de Greisch no tocante à fenomenologia da religião, De Mori afirma inicialmente:

O paradigma fenomenológico reúne as filosofias da religião que seguem as pegadas da de E. Husserl. Greisch confere dois sentidos ao termo fenomenologia: o sentido metodológico e descritivo, que caracteriza uma abordagem da experiência religiosa que prioriza a descrição sobre a explicação; o sentido husserliano, que repousa sobre três descobertas do fundador da fenomenologia: a intencionalidade como fato fundamental da consciência como tal (toda consciência é consciência de alguma coisa); a intuição categorial (que, diferentemente de Kant, não é limitada à experiência sensível); o a *priori*. A essas descobertas, há que acrescentar o método da redução (*epoché*) (DE MORI, 2019, p. 629, grifo do autor).

Os dois sentidos que Greisch atribui à fenomenologia servem de base para a distinção entre os diferentes tipos de fenomenologia da religião descritos por ele, que já foi apresentada na descrição. Para os efeitos deste ensaio, porém, o que mais interessa nessa citação é o reconhecimento de Greisch do caráter da fenomenologia de Husserl como um empreendimento da "consciência intencional" em contraste com a fenomenologia kantiana da razão pura. Na sequência, De Mori retoma a descrição da fenomenologia feita por Greisch, destacando o papel da intencionalidade no processo fenomenológico que concluirá pela existência de um 'tipo fundamental de consciência originária' à qual corresponde o reconhecimento de que os 'fenômenos religiosos constituem uma região sui generis de significação':

⁴ Sobre os dois primeiros grupos: "Os autores da "idade de ouro" da fenomenologia da religião se contentam, segundo Greisch, em aplicar a "técnica fenomenológica" aos fenômenos religiosos sem se preocupar com os pressupostos filosóficos do método fenomenológico (GREISCH, 2002b, p. 241), o que não é mais o caso dos filósofos franceses estudados por ele: E. Levinas, J.-L. Chrétien, J.-Y. Lacoste, J.-L. Marion, M. Henry" (DE MORI, 2019, p. 631). Sobre o terceiro: "A segunda questão decorre das análises dos trabalhos de Heiler, Wach, Van der Leeuw e Eliade, autores que defendem uma concepção da fenomenologia próxima à hermenêutica de Dilthey e à fenomenologia de Husserl. Para Greisch, é possível reconhecer nesses autores a expressão de um enxerto bem realizado entre fenomenologia e hermenêutica" (DE MORI, 2019, p. 633).

A máxima que guiou a pesquisa husserliana é, segundo Greisch, “ir às coisas mesmas”. As coisas mesmas, às quais Husserl queria voltar, nada mais são que os atos intencionais da consciência, fonte primeira de toda significação (GREISCH, 2002b, p. 21). Esse retorno às coisas mesmas implica uma atitude particular: escutar a voz dos fenômenos. Para isso, Husserl elaborou o método da redução (*epoché*), que é uma ruptura radical com a “atitude natural”, sob todas as suas formas, no intuito de chegar à doação mesma das coisas. Apesar de não elaborar uma filosofia da religião, o postulado de base da fenomenologia o levou a afirmar que os fenômenos religiosos constituem uma região *sui generis* de significação e correspondem a um tipo fundamental de consciência originária (GREISCH, 2002b, p. 41). O acesso a esta região se dá através da redução, que consiste em pôr entre parênteses toda afirmação ou negação da existência de Deus, como de todo saber positivo prévio sobre ele tirado da teologia dogmática, da exegese ou das ciências da religião. Também para a religião se trata de ir às coisas mesmas (DE MORI, 2019, p. 629, grifo do autor).

Essa descrição aponta para a diferença fundamental entre a fenomenologia materialista de Badiou e o ‘paradigma fenomenológico’ descrito na leitura de Greisch feita por De Mori: da objetividade dos fenômenos decorre a objetividade da fenomenologia, de modo que, no lugar da *epoché* husserliana, Badiou propõe o cálculo tensivo-posicional como caminho da análise fenomenológica independente da “consciência intencional” da pessoa que interpreta o fenômeno. Da objetividade dos fenômenos decorre, também, o abandono da necessidade de se postular uma ‘região especial’ para os fenômenos religiosos e seu correspondente tipo ‘consciência originária’. A fenomenologia husserliana propõe um caminho para ‘ir às coisas mesmas’, mas, ao final, passa pelas coisas mesmas e chega de volta à “consciência” do sujeito. Essa aporia da fenomenologia husserliana leva Greisch a postular um paradigma hermenêutico para as ciências da religião no lugar do fenomenológico e leva De Mori a concluir seu artigo apresentando uma das contribuições da obra de Greisch para as ciências da religião no Brasil: “esse tipo de abordagem é uma provocação para o conjunto dos estudiosos brasileiros, pois os estimula a se perguntarem sobre os paradigmas que adotam e se não é o caso de se elaborar um paradigma próprio ao país” (DE MORI, 2019, p. 646).

Considera-se válida essa conclusão de De Mori, de modo que a fenomenologia de Badiou é apresentada neste artigo como um parceiro relevante de diálogo para a construção de um programa de pesquisa contextual que se aproprie criticamente de materiais relevantes de outras culturas e regiões do planeta.

Eduardo Cruz e a epistemologia da religião

O artigo de Cruz (2019) é uma revisitação crítica a um tema amplamente debatido em diferentes campos da pesquisa acadêmica em geral e que ele nomeia como dois paradigmas na ciência da religião: ‘o newtoniano e o romântico’. Segundo Cruz:

Nossa intenção aqui é apresentar um modo bastante simples de classificação, binário, que engloba duas escolas de pensamento que denominaremos paradigmas newtoniano e romântico. Não pretendemos originalidade nesse momento, pois essa classificação relaciona-se com o par de verbos *erklären/verstehen*, popularizado na Alemanha na segunda metade do sec. XIX, e que visa distinguir ciências naturais e ciências humanas (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 7-10). A novidade aqui é o modo de apresentação. O objetivo do presente artigo é apresentar o desenvolvimento histórico dos dois paradigmas e seus significados, apresentar as críticas mútuas e notar que por vezes importantes trabalhos antigos e recentes mostram a coexistência nem sempre pacífica dos dois paradigmas (CRUZ, 2019, p. 590, grifo do autor).

O objetivo deste artigo não é analisar o texto de Cruz que, acredita-se, faz uma apresentação clara e elucidadora desse aspecto do debate epistemológico presente no campo das ciências da religião no Brasil. Parte-se diretamente para as conclusões de Cruz, por economia de espaço. Para ele, a proposta epistemológica de Jeppe S. Jensen é uma candidata viável para uma eventual superação do uso tenso dos paradigmas que, de fato, correspondem, como Cruz afirma corretamente, a uma visão ultrapassada de ciência (CRUZ, 2019, p. 607). Após descrever e descartar algumas propostas ‘pós’ como caminho de superação, Cruz conclui seu arrazoado propondo a adoção da epistemologia de Jensen:

Por exemplo, Jeppe S. Jensen argumenta que se pode superar a dicotomia explicar – interpretar ao se admitir que haja vários níveis de explicação que coexistem, desde o tradicional uso de leis de cobertura até explicações funcionais (JENSEN, 2013, p. 178-181). Estes níveis se entrelaçam e se mantêm (sic) em tensão, e o valor relativo de cada uma (sic) está ligado à pragmática das pesquisas. Interessante notar que os dois primeiros níveis, o de leis de cobertura e o do estabelecimento de causas e efeitos, servem de modo default de toda explicação, como já sugerido acima, voltando-se a eles sempre que as considerações no nível da linguagem e relações de poder se tornem mais e mais frutos de retórica, com escasso apelo empírico. Trata-se do “ideal” apresentado por Frank Usarski, ao qual se recorre sempre que a cientificidade do estudo da religião esteja em jogo (CRUZ, 2019, p. 609, grifo meu).

Nessa descrição da proposta de Jensen, Cruz destaca a supremacia da explicação empírica sobre a interpretação ‘no nível da linguagem’ e que ocorre como interpretação crítica das relações de poder operantes em um dado fenômeno. Esse ponto será discutido novamente logo a seguir, mas antes, conclui-se a apresentação do artigo de Cruz com a recomendação do próprio autor no tocante ao uso de elementos dos dois paradigmas:

Não é o caso de se optar por um em detrimento do outro, tal decisão está ligada a uma pragmática de pesquisa. O que se conclui é que na mente dos pesquisadores a coexistência dos paradigmas não é pacífica, havendo uma constante tensão entre eles, uma tensão que também inclui elementos extra-epistemológicos (por exemplo, a busca por espaço acadêmico). Por outro lado, pode-se perceber a presença simultânea dos dois paradigmas no trabalho de muitos pesquisadores, principalmente aqueles com preocupações mais teóricas, uma coexistência que geralmente não é admitida. De modo mais positivo, indicamos a proposta de Jeppe Jensen, o recurso a diferentes níveis de explicação, aos quais se podem recorrer tanto na distribuição de tarefas em uma comunidade como também em diferentes momentos da atividade de um pesquisador. Porém, as controvérsias entre newtonianos e românticos não parece (sic) fraquejar (CRUZ, 2019, p. 610).

Assim como Cruz sugere a proposta epistemológica de Jensen como um caminho possível para a superação da polêmica epistemológica, propõe-se neste artigo a fenomenologia de Badiou como um caminho mais viável para essa superação, na medida em que ela aponta para um programa de pesquisa fenomenológica que não precisa propor a supremacia da explicação empírico causal (‘leis de cobertura e o do estabelecimento de causas e efeitos’) sobre a interpretação como meio de garantir a cientificidade do estudo sobre a religião. Ora, se a explicação empírico-causal é o que garante a cientificidade do estudo da religião, não é possível ver como se teria superado o dilema da tensão entre os dois paradigmas – apenas se teria uma proposta que dissolveria o dilema mediante a permanência de uma hierarquia epistemológica que reservaria à “interpretação” um lugar subordinado à “explicação”. No final das contas, salvo melhor juízo, a proposta de Jensen somente reposicionaria os dois paradigmas; mas, mantendo a prioridade do empírico (o modo *default* de Jensen) outrora descrito por Cruz no artigo:

As regras para este tipo de investigação são simples: não admitir causas que não sejam verdadeiras e suficientes; ao mesmo efeito natural atribuir as mesmas causas, usando o critério da simplicidade; separar as qualidades secundárias, que são aquelas que aparecem aos nossos sentidos, das primárias, que pertencem ao objeto. É importante nesse modelo não projetar no objeto em estudo qualidades que não sejam demonstradas por experimentos, como, por exemplo, qualidades transcendentais, baseadas na autoridade de textos sagrados (CRUZ, 2019, p. 593).

A fenomenologia de Badiou seria um caminho mais viável na medida em que não precisa da distinção entre qualidades primárias e secundárias, posto que o aparecer dos fenômenos prescinde da observação sensível dos sujeitos – em outras palavras, a objetividade não é o oposto da subjetividade, de modo que não há necessidade de oposição entre explicação e compreensão.

Descrevendo a fenomenologia materialista de Badiou

A filosofia de Badiou é uma ousada tentativa de reestruturar o pensamento filosófico a partir da matemática, entendida como o ser; ou seja, a ontologia de Badiou é matemática a ponto de, por um lado, ser construída em diálogo com a tradição filosófica ocidental desde suas origens, com Platão como o primeiro grande parceiro de Badiou (no período moderno esses parceiros serão, principalmente, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Husserl) e, por outro lado, não recair em uma forma metafísica ou ontoteológica de pensar, que atribui ao Todo – que é Uno –, a condição de real objetivo, o Ser. O ser, em Badiou, é múltiplo e seu aparecer no mundo é o seu ser-múltiplo contado como “um”, que pode ser nomeado como ser-aí, ou ‘ente’, ou existente. Consequentemente, a fenomenologia de Badiou opera a partir da noção do transcendental, uma radical releitura da noção kantiana de transcendental. Para Badiou, o transcendental é lógico, ou a grande lógica. Em sua introdução ao estudo do transcendental, em “Logiques des mondes”, Badiou afirma: “em *L’être et l’événement* eu assumi a disseminação do múltiplo indiferenciado como o pano-de-fundo de tudo o que há e, consequentemente, afirmei o não-ser ontológico da relação. Sem voltar atrás neste juízo, mostro que há uma consistência relacional do ser-aí enquanto aparecer-em-um-mundo” (BADIOU, 2006, p. 109, grifo do autor).

Se naquele primeiro volume Badiou identifica ser e matemática, nesse segundo ele identifica aparecer e lógica. O “transcendental nomeia os operadores cruciais desta segunda identidade” (BADIOU, 2006, p. 109). Assim, a fenomenologia de Badiou se desloca do campo das fenomenologias intencionalistas, ou da consciência (ou do sujeito), e opera no campo do pensamento formal, não-intencional. Note-se a sua definição mais detalhada do transcendental:

O transcendental em questão neste livro é totalmente anterior a toda constituição subjetiva, pois é um dado imanente de qualquer situação. Como veremos, ele é o que impõe sobre cada multiplicidade situada a constrição de uma lógica, que é também a lei do seu aparecer, ou a regra de acordo com a qual o ‘aí’ do ser-aí faz vir o múltiplo como essencialmente vinculado. O fato de que cada mundo possui uma organização transcendental singular significa que, visto que o pensamento do ser não pode, por si só, dar conta da sua manifestação, a inteligibilidade dessa manifestação deve ser tornada possível pelas operações imanentes. ‘Transcendental’ é o nome dessas operações. A máxima final: com relação à inconsistência do ser, ‘lógica’ e ‘aparecer’ são uma e a mesma coisa (BADIOU, 2006, p. 111, grifos do autor).

Essa descrição do transcendental, porém, não segue na trilha de Kant nem na de Heidegger, pois dela “resulta que todo ente [*étant*] singular não é manifestado em seu ser [*être*] senão localmente: o aparecer do ser do ente é ser-aí” (BADIOU, 2006, p. 112, grifo meu). O transcendental, portanto, é a lógica do aparecer, ou o próprio aparecer em um mundo, pois para Badiou não há ‘todo’ ou ‘universo’, apenas mundos – no plural –, mundos que podem ser infinitos. Todo o jogo a partir do qual operou a filosofia alemã de Kant, Hegel, Husserl e Heidegger, com sua distinção entre ser e existir, ser e existência, Sein e Dasein, deixa de ser jogado. A coisa-em-si é a coisa em seu aparecer, o Ser é o ser-aí; a única diferença sendo que o Ser é multiplicidade e o ser-aí é a multiplicidade contada como “um”. Ontologia e fenomenologia não se opõem, são apenas duas formas distintas de pensar o ser.

O mundo do aparecer não é um espaço vazio a ser preenchido pela aparição de seres, mas uma “situação do ser”, “uma lógica do ser-lá e é identificado com a singularidade dessa lógica. Um mundo articula, ao redor de um operador estruturado (o transcendental), a coesão de múltiplos” (BADIOU, 2006, p. 112). Consequentemente, “o núcleo das questões transcendentais é a avaliação dos graus de identidade ou de diferença entre um múltiplo e ele-mesmo, ou entre um existente (*étant-là*) e outros existentes” (BADIOU, 2006, p. 112, grifo meu). A análise fenomenológica, portanto, se distingue das abordagens científicas específicas, que não são abordagens ‘lógicas’, mas substantivas, epistemológicas. Essa identificação do grau de identidade ou de diferença entre o ser-múltiplo e o ser-contado-como-um (o que aparece no mundo) estrutura toda a análise fenomenológica e são necessárias apenas mais três operações lógicas para constituir:

“uma fenomenologia mínima do aparecer abstrato. Entendemos por esta descrição aquilo que é conceitualmente requerido para que o aparecer seja vinculado. O que falamos aqui vale, não importa qual aparecer ou qual mundo. Em outras palavras, nossa fenomenologia operacional identifica a condição de possibilidade da mundanidade de um mundo, ou a lógica de localização de um ser-aí para um ser qualquer” (BADIOU, 2006, p. 113).

As operações, por sua vez, são:

A. A doação de um mínimo de aparição. B. A possibilidade da conjunção dos valores de aparição de dois múltiplos (e, portanto, de qualquer número finito de múltiplos). C. A possibilidade de sintetizar globalmente os valores de aparição de qualquer número de múltiplos, ainda que infinito. Quando dizemos que a descrição destas operações é uma fenomenologia completa, queremos dizer que a determinação transcendental do mínimo, da conjunção e do envelope (ou síntese) outorga tudo o que é necessário para que um ser-aí consista como um mundo (BADIOU, 2006, p. 113).

Comparada com a fenomenologia ‘clássica’ que postula uma fenomenologia própria da religião, a proposta de Badiou não depende do fenômeno nem do mundo em que se dá o aparecer do ser. Um e o mesmo dispositivo analítico serve para todo e qualquer fenômeno a ser estudado. Da mesma forma, enquanto a fenomenologia ‘clássica’ permanece uma teoria da representação e vincula o sentido a um referente no mundo, a de Badiou prescinde tanto da representação quanto do referente. A descrição da fenomenologia enquanto lógica do aparecer também desloca a fenomenologia do local problemático da discussão sobre as relações entre explicação e compreensão, pois nela, explicação e compreensão estão entrelaçadas. Assim, para a fenomenologia, o problema epistemológico é simplesmente irrelevante, inexistente.

Três operações, portanto, constituem o todo da análise fenomenológica de qualquer objeto ou fenômeno: (a) a determinação transcendental do mínimo; ou seja, a determinação do grau de identidade ou de diferente de um ser em relação a si mesmo, de um ser-aí em relação ao seu ser ou a outros seres-aí,

de modo que não se cai na aporia da negação ou da inexistência: um inexistente é aquilo que não possui um grau de identidade ou de diferença; (b) a determinação transcendental da conjunção, na medida em que todo ser-aí somente existe em relação a outros seres-aí (talvez aqui fosse possível tirar proveito da linguagem da semiótica greimasiana e descrever essa operação como a determinação transcendental da “junção”, composta por conjunção e disjunção – o que daria melhor conta do jogo transcendental identidade-diferença) e (c) a determinação transcendental do envelope, ou seja, a determinação dos diferentes graus de intensidade do aparecer de cada ser-aí e a análise das suas relações em um mundo, de forma que se capte o objeto com maior grau de intensidade nesse mundo, capaz de ordenar o aparecer conjunto de todos os objetos ou elementos desse mundo. Voltando ao início da exposição de Badiou neste artigo, constatar-se-á que a descrição da fenomenologia cumpre a promessa inicial do autor:

O que estamos tentando aqui é uma fenomenologia calculada. O método empregado nestes exemplos pode, de fato, ser aparentado a uma fenomenologia, mas somente a uma fenomenologia objetiva. Isto significa que a consistência daquilo sobre o que falamos (uma ópera, uma pintura, uma paisagem, uma novela, uma construção científica, um episódio político...) deve ter a permissão de emergir mediante a neutralização, não de sua existência real, como em Husserl, mas, ao contrário, de sua dimensão intencional ou vivida. Ao fazer isto, captamos a equivalência entre o aparecer e a lógica mediante uma descrição pura, uma descrição sem sujeito. Este ‘deixar-vir’ não visa mais do que testar localmente a resistência lógica do ser-aí e, universalizar imediatamente esta resistência no conceito, para, depois passar tudo isto pelo filtro da formalização (BADIOU, 2006, p. 48, grifos do autor).

Seria interessante continuar a discutir as preliminares da fenomenologia transcendental de Badiou, mas é necessário ir direto ao aparato analítico por ele constituído para analisar o ser-aí-em-um-mundo, ao qual ele chama de ‘conceito do transcendental’ e que consiste em doze momentos.

No primeiro momento, Badiou demonstra a inexistência do Todo mediante a sua inconsistência matemática. No segundo, mostra que para pensar o ser (multiplicidade) é preciso partir do Vazio, pois “o múltiplo que não possui elementos é imediatamente determinado: é o Vazio” (BADIOU, 2006, p. 121). Se todo ser (múltiplo) possui elementos, seu aparecer deve ser, inevitavelmente, local. Badiou chama esse ‘local’ de mundo ou situação do ser. Consequentemente, ainda segundo o autor, “diremos que um múltiplo, relacionado a uma localização de sua identidade e de suas relações com outros múltiplos, é um ente (para distingui-lo de seu puro ser-múltiplo, que é o ser de seu ser)” (BADIOU, 2006, p. 122). É por isso que, no terceiro momento, Badiou afirma que o ser só pode ser pensado em sua localização em um mundo, pois não há o Todo. E, uma vez que ser só é ser em relação, decorre que “pensar um ser é pensa-lo em ‘um’ mundo (ou situação de ser), ‘denominados ‘situação do ser’ para um ente particular o mundo no qual ele inscreve um procedimento local de acesso à sua identidade a partir de outros seres” (BADIOU, 2006, p. 123). Essa distinção entre ‘situação do ser’ e ‘mundo’ é necessária porque um ser pode aparecer em diversos mundos, de modo que vinculá-lo diretamente a um seria correr o risco de retornar ao pensamento do todo.

É nesse ponto que Badiou introduz, pela primeira vez, na descrição do conceito do transcendental, o ser humano:

Em particular, o ser humano é o animal que aparece em um grande número de mundos. Empiricamente podemos até dizer que ele não é nada mais do que isto: o ente cujo aparecer, dentre todos aqueles cujo ser reconhecemos, é o mais múltiplo. O animal humano é o ente de mil lógicas. Uma vez que é capaz de entrar na composição de um sujeito da verdade, o animal humano pode até contribuir para o aparecer de um ser (genérico) em tal e qual mundos. Ou seja,

é capaz de incluir a si mesmo no movimento do aparecer (a pluralidade de mundos, a construção lógica) de volta para o ser (o múltiplo puro, a universalidade), e ele pode fazer isto no tocante a um número virtualmente ilimitado de mundos (BADIOU, 2006, p. 124).

Essa peculiaridade do ser humano pode explicar a tentação, onipresente na elaboração de conhecimentos e na realização do pensar, de criar um Todo; uma explicação única, definitiva, de um modo diversificado de existir em um mundo. Por outro lado, é essa peculiaridade que permite a construção dos tipos de conhecimento envolvidos. Ou, como disse Badiou: “Definitivamente, o ser humano é o animal que deseja a ubiquidade mundana do vazio. Ele é – enquanto poder lógico –, o animal esvaziado. Este é o Um evasivo de suas infinitas aparições” (BADIOU, 2006, p. 124, grifo do autor). Entretanto, se o ser é pensado com Badiou, o que se capta em relação ao ser não é a sua unidade, mas sua multiplicidade: uma análise fenomenológica constatará que o ser que aparece é o ser diferente de si mesmo e diferente de outros seres. Esse é o mínimo do aparecer: a diferença. Assim, “a chave para pensar o aparecer é poder determinar, simultaneamente, no tocante a um ser singular, a diferença-de-si que determina que o ser-aí não seja o ser-enquanto-ser, e a diferença em relação a outros que determina que o ser-aí, ou a lei do mundo, partilhada com esse outros, não abole o ser-enquanto-ser” (BADIOU, 2006, p. 127). Essa lógica garante que o puro múltiplo sempre seja plenamente idêntico a si mesmo, enquanto o múltiplo contado-como-um difere infinitamente de qualquer outro múltiplo contado-como-um – daí a distinção entre a determinação ontológica dos seres e a lógica dos entes. Chega-se, portanto, ao quarto momento, em que a lógica do aparecer se identifica com o transcendental:

Nomearemos ‘aparecer’ aquilo que, de um múltiplo matemático, é aprisionado em uma rede relacional situada (um mundo), tal que este múltiplo se torne um ser-aí, ou ao estatuto de ser-em-um-mundo. É, então, possível dizer que este ente é mais ou menos diferente de outro ente pertencente ao mesmo mundo. Chamaremos de ‘transcendental’ o conjunto de operações que nos permite dar sentido ao ‘mais ou menos’ de identidades e diferenças em um mundo determinado (BADIOU, 2006, p. 128).

Consequentemente, é impossível analisar um ente qualquer fora de seu aparecer no mundo e fora de suas relações de identidade e diferença com outros entes nesse mesmo mundo, assim como é impossível que um ‘mundo’ possa ‘ressuscitar’ em outro mundo – ou, em outras palavras, é impossível que o aparecer de um ser em um mundo seja idêntico ao seu aparecer em outro mundo. Daí conceitos serão sempre objetos transitórios, não podendo ser essencializados nem transformados em categorias discursivas globalmente explicativas. No campo da fenomenologia materialista, palavras como “religião”, “sagrado” ou “transcendência” somente podem ser utilizadas como adjetivos, jamais como substantivos – não são objetos de nenhum tipo. Essa infinita variação de modos de aparecer em diferentes mundos também torna impossível que se constitua um Sujeito transcendental que estabeleça uma ordem única para esse aparente caótico ambiente do aparecer. No quinto momento, Badiou mostra que é possível pensar, em um mundo, aquilo que não aparece nesse mundo; ou seja, o não existir é uma propriedade lógica, não ontológica. Se um ser não aparece nesse mundo, isso não quer dizer que ele não possa aparecer em outro mundo. “O aparecer, isto é, a atestação local ou mundana de um ente, é totalmente lógico, ou seja, relacional. Decorre que o não-aparecente estabelece um grau nulo de relação, jamais um não-ser puro e simples” (BADIOU, 2006, p. 134).

A partir desse ponto, portanto, é possível passar da determinação mínima do aparecer para a análise da conjunção (esse é o termo usado por Badiou, mas este artigo usará, daqui em diante, à exceção de citações, o termo “junção”, que subsume tanto a conjunção quanto a disjunção). No sexto momento, Badiou passa a expor o operador junção. Inicia axiomáticamente:

Um dos aspectos cruciais da consistência de um mundo é que deve ser imediatamente legível aquilo que sustenta o co-aparecer de dois entes dentro dele. Que significa essa legibilidade? Em qualquer caso, que se possa avaliar a intensidade da aparição da parte 'comum' aos dois entes – comum em termos do aparecer, Essa parte é o que os dois entes têm em comum à medida que estão aí, neste mundo (BADIOU, 2006, p. 135, grifo do autor).

Três são os casos discerníveis da junção:

(1) dois entes estão aí, em um mundo, de acordo com uma conexão necessária de seu aparecer [...]; (2) dois entes, no movimento logicizado de seu aparecer, mantém uma relação com um mesmo terceiro, que é o mais evidente (o 'maior') daquilo a que eles têm uma referência comum enquanto co-aparecentes dentro desse mundo [...]; (3) dois entes estão situados em um único mundo, sem que o 'comum' de seu aparecer seja identificável dentro do aparecer. Ou, novamente: a intensidade da aparição do que há em comum entre os seres-aí de dois entes é nula ('nula' significa, obviamente, que ela é indexada ao valor mínimo – o zero – do transcendental) (BADIOU, 2006, p. 136).

Esses três casos podem ser assim nomeados: conjunção (o termo usado por Badiou é inclusão), intercalação e disjunção. A conjunção é o caso em que dois entes existem apenas na sua inter-relação; a intercalação é o caso em que a junção de dois entes depende logicamente de um terceiro e a disjunção é o caso em que a intensidade do aparecer desses entes é de grau mínimo; ou seja, estão no mundo independentemente um do outro. Assim, a estabilidade lógica de um mundo constrói redes de relação nas quais se vai do valor mínimo de intensidade da junção (disjunção), passando pelo valor médio (intercalação) e chegando ao máximo (conjunção). Ou seja, a análise fenomenológica de um mundo precisa estabelecer essa rede de relações presente no mundo e determinar a intensidade das junções de todos os entes que aparecem nesse mundo, ainda que seja nula – a disjunção é igualmente significativa e não pode ser negligenciada. Aqui, além da alteração da palavra usada, é necessário também inserir um quarto modo de junção: a subsunção, que será tratada por Badiou a partir do próximo momento da exposição, ao discutir o envelope. Tem-se, então, o seguinte quadro da junção de entes em um mundo (Figura 1).

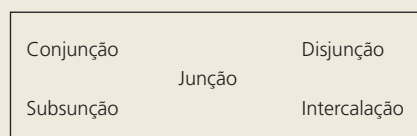


Figura 1. A Junção.

Fonte: Elaborada pelo autor (2020).

Chega-se ao sétimo passo e ao terceiro operador: o envelope. Esse operador lida com a estabilidade do mundo, que não depende do sujeito observador. É evidente que há alguém que observa um mundo e realiza a análise fenomenológica, mas o mundo existe independentemente da observação de alguém. Se for levado em conta um ou mais objetos quaisquer em um mundo, por menor que seja a importância desses objetos nesse mundo, sempre haverá uma ordem transcendental nesse mundo, composta pelos diferentes graus de identidade e diferença entre os objetos e pelos diferentes modos de relação entre os objetos. Essa ordem transcendental implica na unidade dessa parte do mundo e na existência de um valor de intensidade que explicita essa unidade, um objeto que subsuma os demais objetos presentes nessa parte do mundo. É a esse objeto que Badiou chama de envelope: "chamamos o envelope de uma parte de um mundo o ente que tem como valor diferencial de aparição o valor sintético apropriado a essa

parte” (BADIOU, 2006, p. 141). Em outras palavras, o envelope tem como referente o menor valor de aparição que seja capaz de subsumir ou dominar o valor de todos os entes presentes em um mundo ou em uma parte de um mundo. É o ente que sintetiza a ordem transcendental de um mundo, completando o ciclo analítico de análise e síntese. Nas palavras de Badiou:

A existência sistemática do envelope pressupõe que, dada qualquer coleção de graus (aqueles que medem a intensidade de aparição dos entes em uma parte do mundo), a ordem transcendental contém um grau superior ou igual a todos os graus nessa coleção (ele subsume todos eles), que é, também, o menor grau a possuir essa propriedade (ele ‘concentra’ o mais estreitamente possível, a coleção de graus assignados aos diferentes seres-aí da parte em questão (BADIOU, 2006, p. 141).

Entra-se, então, no oitavo momento da exposição. O operador envelope, portanto, é responsável por uma espécie específica de junção, a subsunção, de modo que o valor de aparição do envelope de uma parte do mundo é superior a todos os graus de aparição nele presentes – ele rege todo o esquema de junção entre os entes nessa parte do mundo e, claro, no mundo. “Em termos conceituais, diremos simplesmente que o valor de conjunção (junção) entre um aparecente e um envelope é o valor do envelope de todas as conjunções (junções) locais entre este aparecente e todos os aparecentes do envelope em questão, considerados um por um” (BADIOU, 2006, p. 143). O operador envelope faz derivar outro operador transcendental que também atua no campo da junção: a dependência.

Introduziremos uma operação transcendental derivada, dependência, que servirá de suporte para as conexões causais no aparecer, bem como à celebre implicação da lógica formal. A ‘dependência’ de um aparecente B com relação a outro aparecente A, é o aparecente, com a maior intensidade, que se junta com o segundo, permanecendo debaixo da intensidade do primeiro. A dependência é, assim, o envelope desses seres-aí cuja conjunção (junção) com A é menor do que a com B. Quanto mais forte a dependência de B em relação a A, maior o envelope. Isto significa que há entes cujo grau de aparecer é muito alto no mundo sob consideração, mas cuja conjunção (junção) com A é inferior à com B (BADIOU, 2006, p. 145, grifo do autor).

Em outras palavras, nem sempre o envelope de um mundo é o ente cujo aparecer é o mais intenso nesse mundo, pois a intensidade do envelope depende do grau de dependência entre os entes que o compõem, de modo que a junção de um ente com alto valor de aparecer com A pode ser menor do que B, dado que há uma relação de dependência tanto entre o ente de alto valor com A quanto com B.

Tendo a descrição da ordem transcendental dado conta das relações causais (empíricas) e das relações de implicação (lógicas), é necessário agora que se dê conta da negação do aparecer de um ser em um mundo. Badiou argumenta que há três operações que dão conta da negação, considerada o resultado dessas operações; ou seja, pode-se afirmar o caráter ‘positivo’ da negação, garantida, então, a sua logicidade. A negação consiste no reverso do aparecer de um ser em um mundo: “chamaremos de ‘reverso’ o grau de aparecer de um ser-aí em um mundo, o envelope da região do mundo constituída por todos os seres-aí cuja conjunção (junção) com o primeiro tem o valor zero (o mínimo)” (BADIOU, 2006, p. 149).

Chega-se ao décimo-primeiro momento da explanação: a afirmação da existência de um grau máximo do aparecer em um mundo, como uma consequência da existência de um mínimo do aparecer e seu reverso. Na ordem transcendental, o ser-aí com valor máximo de aparecer é o fiador da estabilidade de um mundo: “a existência de um máximo (deduzido aqui como o reverso do mínimo) é um princípio mundano de estabilidade. O aparecer nunca é alterável indefinidamente; não há ascensão infinita à luz do ser-aí. O máximo de aparecer distribui aos entes indexados a ele a certeza calma e equitativa de sua

mundanidade" (BADIOU, 2006, p. 150). A ordem transcendental funciona dessa forma porque não há o mundo, mas mundos: "em cada mundo, a existência imanente de um valor máximo para os graus transcendentais sinaliza que este mundo nunca é o mundo. O poder de localização de um mundo é determinado: se um múltiplo aparece nesse mundo há um grau absoluto de seu aparecer, este grau marca, para um mundo, o absoluto do ser-aí" (BADIOU, 2006, p. 150).

Uma vez estabelecida a existência de um grau máximo de aparecer em um mundo, o último momento da exposição volta à primeira condição para a fenomenologia materialista: a existência de um grau mínimo de aparecer no mundo, que é a consequência lógica do grau máximo do aparecer nesse mundo. "É evidente que aquilo que esta generalidade envelopante tem em comum com um ser-aí singular do mundo é precisamente que este ente está aí, com a intensidade própria de seu aparecer" (BADIOU, 2006, p. 151).

O espaço deste artigo não permite que se discuta a continuidade da demonstração do conceito de transcendental no livro de Badiou. Essa síntese de sua explanação do conceito é suficiente; porém, para estabelecer os passos fundamentais de uma análise fenomenológica, que se trata de uma fenomenológica, uma descrição da estruturação lógica de um mundo sob análise. Sua explanação do conceito é elegantemente organizada em sua lógica axiomático-demonstrativa (matemática), algo que não é comum neste campo de pesquisa (a teoria da religião de Stark & Bainbridge é o único exemplo publicado em português de uma teorização da religião que segue procedimento similar ao de Badiou, embora esteja infinitamente distante do pensamento de Badiou). Pode-se não concordar com sua demonstração, mas deve-se reconhecer a propriedade de seu raciocínio.

Acredita-se que, independentemente da posição que se toma em relação ao sistema filosófico de Badiou, pode-se utilizar a sua descrição da ordem transcendental em uma "fenomenologia" da religião. Cabe, então, a quem observa: (a) definir "um" mundo observável, uma vez que não há o mundo a ser observado; (b) escolhido esse mundo, captar todos os entes que aparecem nele; (c) estabelecer as diferentes formas de "junção" entre os entes desse mundo e (d) reconhecer o envelopamento desse mundo; ou seja, que parte ou ente desse mundo subsume todas as demais partes e entes (analisar as relações de dependência entre os entes), bem como reconhecer os diferentes graus de envelopamento nas diversas partes ou regiões desse mundo – assim se pode captar o grau máximo (absoluto) do aparecer, que equivale ao envelope desse mundo, bem como o grau mínimo do aparecer de um ser nesse mundo. Essa ordem está "aí" em todos os mundos observáveis, independentemente da observação do sujeito; ou seja, ela não depende da intencionalidade do sujeito observador, cujo trabalho é analítico, não constitutivo do mundo sob observação. Decorre disso que não há necessidade, nem sequer a possibilidade lógica, de se construir um conceito ou categoria englobante de todos os mundos observáveis, nem mesmo de todos os mundos 'especificamente religiosos' observáveis.

Consequentemente, termos como "religião", "transcendência", "sagrado" e similares (neste campo ou em outras disciplinas e campos da observação) não têm poder absoluto de explicação dos fenômenos presentes em um dado mundo observável. Pode-se usá-los por causa do caráter econômico da comunicação (pragmática) – ou seja, se a cada vez que alguém se disser ou escrever algo sobre religião for preciso explicar o sentido que se dá à palavra, a comunicação se torna enfadonha e praticamente impossível. Não é possível, no entanto, entender esses termos como "referentes" dessa pesquisa (evitar o essencialismo) ou como categorias explicativas do Ser (religião) dos entes (seres-aí) que se pesquisa. Dizer "ciência da religião" (todos os termos no singular), ou "ciências da religião" ou "ciências das religiões" não possui qualquer valor ontológico, apenas indica o tipo de abordagem escolhido para analisar o campo infinito do que se chama de religião; da mesma forma que não há diferença ontológica entre 'ciências da sociedade', ou 'ciência da sociedade', ou 'ciências das sociedades'.

A proposta de Badiou implica, também, que a análise fenomenológica de um mundo é prévia a qualquer olhar disciplinar sobre esse mundo e deveria direcionar as distintas possibilidades de compreensão disciplinar desse mundo. Ela mostra que não é possível estudar um 'objeto' qualquer a partir de um olhar disciplinar exclusivamente parcial a esse objeto, pois sua presença em um mundo é sempre transcendentalmente ordenada e só é possível compreender qualquer objeto de pesquisa a partir da "totalidade" de seu mundo específico – em outras palavras: o sentido das partes depende da ordem do todo. Em uma época em que se fala tanto em inter-multi-trans-disciplinaridade, o conceito de transcendental de Badiou pode ajudar na implementação das formas de pesquisa não subjugadas a um único olhar disciplinar, bem como na localização dos diferentes olhares disciplinares necessários para compreender e explicar o objeto sobre o qual se pesquisa.

Passa-se, por fim, à aplicação dos princípios analíticos da fenomenologia de Badiou ao campo das ciências das religiões. Por razões de espaço textual, foi selecionado um único exemplo para ser utilizado neste artigo, abordando um mundo 'teórico', mas o valor heurístico da proposta de Badiou também pode ser percebido na análise de mundos 'reais' específicos como um rito, uma prédica ou um espaço 'religioso', etc.

A fenomenologia materialista de Badiou aplicada às ciências das religiões

Uma vez que não há o mundo a ser observado, o primeiro momento de qualquer análise fenomenológica é a seleção do mundo a ser observado. Como exemplo de aplicação da fenomenológica de Badiou, foi escolhido o seguinte 'mundo': o uso, por Habermas, dos termos "secular" e "pós-secular" em sua discussão sobre o papel da religião na esfera pública. A escolha de Habermas se deveu ao fato de que ele se define como um pensador pós-metafísico; ou seja, alguém que, entre outras diferenças em relação à filosofia antiga, não aceita o 'pensamento do uno':

O uno e o múltiplo, delineado abstratamente como a relação de identidade e diferença, constitui a relação fundamental que o pensamento metafísico interpreta como sendo lógica e ontológica ao mesmo tempo: o uno passa a ser ambas as coisas – proposição fundamental e fundamento do ser, princípio e origem. O múltiplo é deduzido a partir disso no sentido da fundamentação e da constituição, e graças a essa origem, ele se reproduz como uma variedade ordenada (HABERMAS, 1990, p. 39).

Segundo essa definição, Habermas poderia ser descrito como um filósofo da multiplicidade, cuja ontologia seria semelhante à de Badiou, sem a aceitação de um Ser-de-todos-os-seres. Normalmente, Habermas é coerente com essa autodescrição; todavia, na análise da religião e de seu papel na esfera pública, pode-se constatar, seguindo a fenomenologia de Badiou, que ele comete uma autocontradição performativa, pois trata os termos "secular" e "religioso" como se fossem o Ser, o Uno originário e fundamental de dois tipos de sociedade e/ou modos de agir do ser humano. Vê-se abaixo apenas um parágrafo dos escritos de Habermas sobre o tema, que pode servir de base para esta análise:

O Estado liberal não pode transformar a exigida separação institucional entre religião e política (*sic*) numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa saber e aceitar que, além do limiar institucional que separa a

esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares. Para se entender isso não se necessita nada além da capacidade epistêmica, a qual permite não somente observar criticamente convicções religiosas próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares. Tão logo participam de discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer tal “reserva de tradição institucional” sem que haja necessidade de dividir sua identidade em partes privadas e públicas. Por isso, eles deveriam poder expressar, e fundamentar, suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma “tradução” secular (HABERMAS, 2007, p. 147, grifo do autor).

Três erros podem ser constatados nessa citação, revelando aspectos da posição de Habermas como decorrentes de uma análise fenomenologicamente inadequada da ‘sociedade’. O primeiro erro é a má escolha do mundo a ser analisado. Habermas selecionou o que Badiou chama de ‘mundo clássico’; ou seja, “o” mundo entendido como uma totalidade, um universo. O segundo erro, decorrente do primeiro, é que os termos ‘estado liberal’, ‘religião’, ‘política’, ‘visões de mundo’ e ‘secular’ são usados como referência a “entes”, mas, de fato, estão presentes como ‘seres’ – não são lidos como ‘múltiplos contados como um’, mas como ‘um contado como muitos’. O terceiro está na ordenação inadequada dos entes no mundo das relações entre cidadãos em uma esfera pública: o ente “secular” é interpretado como o “envelope” desse mundo; como o ente que está presente no grau máximo do aparecer e que subsume, assim, todos os demais entes desse mundo. Conseqüentemente, ao entender ‘religião’ como o contrário de ‘secular’, Habermas atribui o grau mínimo de aparecer à ‘religião’ nesse mundo então analisado. Em outras palavras, a religião é o reverso do secular; ela é negada enquanto um ente capaz de contribuir para a compreensão do mundo observado – embora haja cidadãos ‘religiosos’ na sociedade secular, sua presença aí é uma espécie de concessão do ‘secular’; ou, melhor ainda, é um mero resquício de uma era já não mais existente.

O terceiro tipo de erro se repete no tratamento de regiões do mundo observado por Habermas. (a) “O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política (*sic*) [...]” (HABERMAS, 2007, p. 147). Embora a proposição ampla de Habermas seja inteligível e, em tese, correta, sua formulação inicial é problemática, pois não existem os entes ‘religião’ e ‘política’ institucionalmente separados, mas os entes ‘instituições estatais’ e ‘instituições religiosas’. O uso dessas palavras revela a presença do Uno na descrição ‘pós-metafísica’ de Habermas. Outro problema é visto no uso da noção, correta em si, de que “o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo”. Se é assim, por que Habermas não reconhece que o ‘secular’ é uma das visões de mundo presentes nas sociedades contemporâneas? Ora, se é possível ao cidadão ‘religioso’ observar ‘convicções religiosas’ e conectá-las a ‘compreensões seculares’, porque o inverso não é também verdadeiro? Novamente o erro de envelopamento: a ‘religião’ é uma visão de mundo, mas o ‘secular’ não é “uma” visão de mundo; ele é a “única” visão de mundo cognitivamente verdadeira – posto que as convicções religiosas deveriam ser traduzidas para a ‘linguagem secular’. Habermas estabelece um grau de dependência absoluta da religião em relação ao secular, o que confirma o grau mínimo de aparecer reconhecido para a ‘religião’ e o grau máximo para o ‘secular’.

Ao apresentar os resultados de seu estudo dessa forma, Habermas acaba por incorrer em erros que ele mesmo combate e se torna prisioneiro de uma teoria metafísica da secularização segundo a qual esse processo não só corresponde a uma privatização radical das religiões, mas, e principalmente, a uma comprovação da falta de validade dos conteúdos cognitivos das religiões. A partir desse tipo de teoria é que se constroem frases do tipo “os EUA são uma exceção à regra do princípio de secularização”, “a sociedade brasileira não é secular, nem pós-secular, mas deve ser definida como pré-secular ou em processo de secularização”. Assim, embora seja possível estabelecer princípios jurídicos genéricos para

nortear os processos de participação de cidadãs e cidadãos na esfera pública, inclusive diferenciados entre argumentos válidos e inválidos, o critério de diferenciação não pode ser metafísico ou “uno”, mas um critério (envelope) pertencente ao mundo em questão.

Não se pode dizer que ‘Habermas não entendeu a relação religião e esfera pública’, pois esse juízo seria totalizante, determinado a partir do Uno. O mesmo vale para as críticas às fenomenologias da religião ditas ‘clássicas’ – quaisquer que tenham sido seus defeitos, não podem servir como fundamento para um juízo unitariamente negativo a respeito delas. Se o tema habermasiano for mantido, deve-se concluir que o estudo do tema ‘religião e esfera pública’ não pode ser realizado a partir de um mundo ‘clássico’, mas a partir de mundos efetivamente observáveis. O recorte tem de estabelecer um mundo de proporções mínimas a ser estudado e a pesquisa deve repetir o processo de escolha de mundos mínimos para poder construir um mundo mais amplo a partir dos múltiplos e não o processo inverso, como Habermas fez, contrariando o seu próprio princípio pós-metafísico. Se a consequência extrapolar para o campo da ‘fenomenologia da religião’, pode-se dizer, entre outras coisas, que a fenomenologia clássica da religião tem uma contribuição ainda relevante em termos metodológicos, pois estudou religiões historicamente; ou seja, em seus diversos mundos observáveis. Seu erro foi tentar extrair desses múltiplos uma categoria explicativa que operasse do Universo para os mundos e não do ‘todo para as partes’ de cada mundo passível de observação.

Pode-se extrapolar esta discussão para outro mundo: uma pastora evangélica foi nomeada ministra do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos pelo presidente Jair Messias Bolsonaro, o que causou (tem causado) uma série de questionamentos sobre a legitimidade dessa nomeação. Se o princípio de Habermas, revisado à luz do olhar fenomenológico materialista de Badiou, for aplicado à situação, poder-se-ia tecer os seguintes comentários sobre esse ‘mundo’: (a) uma pessoa religiosa alçada a um cargo como o de ministro de estado não precisa dividir sua identidade em partes privadas e públicas; sua atuação no cargo deve ser de uma pessoa íntegra, sem que suas convicções religiosas sejam desqualificadas de antemão e sua atuação seja questionada *a priori*; (b) a pessoa alçada a um cargo como esse não pode estabelecer políticas públicas com base em suas convicções pessoais (religiosas ou não), mas deve fazê-lo com base nos direitos constitucionalmente reconhecidos. A questão, conseqüentemente, não é se a pessoa é ‘religiosa’ e se suas convicções ‘religiosas’ são verdadeiras ou não, mas como ela exerce o poder e a autoridade que lhe foram conferidos. Não se pode presumir que uma pessoa, apenas por ser religiosa, não agirá em conformidade com a Constituição do país; (c) juízos sobre a atuação dessa ministra não podem ser baseados em um critério no qual o ‘religioso’ é totalmente dependente do ‘secular’ ou apenas em critérios de legitimidade de atuação de uma pessoa ocupante de cargo público: constitucionais e de probidade administrativa. Em última instância, os termos ‘pessoa religiosa’ ou ‘pessoa secular’, como envelopes para a identidade subjetiva de uma pessoa enquanto cidadã deveriam ser evitados. Ela é, simplesmente, cidadã.

Conclusão

Um dos mais importantes desafios no estudo acadêmico das religiões é a constituição de um método apropriado para a análise crítica e construtiva do tema. Uma das razões da existência permanente desse desafio é a própria definição do objeto desta pesquisa, que, ao longo do desenvolvimento das ciências a partir do século XVIII, foi objeto de suspeitas epistemológicas e políticas muito amplas. Uma das respostas a esse processo de desvalorização das religiões na pesquisa foi a chamada fenomenologia clássica da religião que, no final do século XIX e em boa parte do século XX, se estabeleceu como a principal candidata ao

posto de a ciência da religião. No último quarto do século passado, porém, a fenomenologia clássica da religião perdeu seu vigor e aceitação no campo acadêmico, embora sua presença ainda seja constante nesse meio. Os artigos analisados na primeira seção deste trabalho dão testemunho da importância da fenomenologia para os estudos das religiões, ao mesmo tempo em que indicam o lugar aporético em que ela se encontra no momento.

Ao apresentar os aspectos principais da fenomenologia de Alain Badiou, este artigo propõe uma saída possível para a aporia contemporânea da fenomenologia enquanto epistemologia e método para a pesquisa das religiões. A proposta fenomenológica de Badiou não incorre nos limites e problemas já delineados e amplamente criticados da fenomenologia clássica, como o eventual essencialismo, a suspeita de ser teologia e as dificuldades decorrentes de sua concepção da experiência religiosa e da definição das categorias da pesquisa. O caminho seguido e apresentado por Badiou é uma revisão consciente e elegantemente argumentada da fenomenologia filosófica moderna, especialmente de alguns de seus expoentes como Kant, Hegel, Husserl e Heidegger. Independentemente da aceitação ou não do sistema filosófico de Badiou, a sua descrição da fenomenologia possui um potencial significativo para aceitação neste campo como um programa de pesquisa das religiões que renove a busca fenomenológica, ao mesmo tempo em que permite a multidisciplinaridade tão importante nesse meio. Fica aqui o convite ao diálogo.

Referências

- BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Paris: Du Seuil, 1988.
- BADIOU, A. *Logiques des Mondes: L'Être et l'événement*. Paris: Seuil, 2006. t. 2.
- BADIOU, A. *L'Immanence des vérités: L'Être et l'événement*. Paris: Fayard, 2018. t. 2.
- CRUZ, E. R. Revisitando dois paradigmas na Ciência da Religião. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 589-614, 2019. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p589>.
- DE MORI, G. L. Paradigmas do estudo da religião: as contribuições de Jean Greisch. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 615-650, 2019. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.21755841.2019v17n53p615>.
- HABERMAS, J. Retorno à Metafísica? In: HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 11-61.
- HABERMAS, J. Religião na esfera pública: pressuposições cognitivas para o "uso público da razão" de cidadãos seculares e religiosos. In: HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 129-167.
- PIEPER, F. Fenomenologia da religião como essencialista e criptoteologia: reconsiderações críticas. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 801-831, 2019.

Como citar este artigo/How to cite this article

ZABATIERO, J. P. T. M. A fenomenologia materialista de Alain Badiou: um programa de pesquisa para as Ciências da Religião. *Reflexão*, v. 45, e204913, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4913>