


O rastro divino no mundo: por uma semiótica da teofania

The divine trace in the world: towards a semiotics of theophany

Clodomir Barros de ANDRADE¹

 0000-0002-7614-9472

Resumo

Este artigo busca explorar algumas possibilidades metodológicas de aproximação do fenômeno da manifestação do divino no mundo material a partir de uma "semiótica da teofania", explorando as imbricações poliédricas entre teologia/ciências da religião, estética e semiótica em contextos politeístas da imanência. Para tanto, partimos do conceito de "teofania", presente na obra do pensador, filólogo e estudioso da religião alemão Walter Friedrich Otto (1874-1958), e do universo espiritual e filosófico helênico antigo como plataforma para tal reflexão.

Palavras-chave: Estética. Grécia antiga. Teofania. Walter Friedrich Otto.

Abstract

This article aims at exploring some methodological possibilities of approaching the phenomenon of the divine manifestation in the material world from the standpoint of a "semiotics of theophany", exploring the polyhedric convergences between theology/religious studies, aesthetics, and semiotics in an immanent polytheistic religious context. To do so, we utilize the concept of "theophany", present in the work of the German thinker, philologist, and scholar of religions Walter Friedrich Otto (1874-1958), and the ancient Hellenic spiritual and philosophical universe as a springboard for such reflection.

Keywords: Aesthetics. Ancient Greece. Teophany. Walter Friedrich Otto.

Introdução

Existem, provavelmente, muito poucos termos tão carregados de matizes semânticos, ideológicos e valorativos como o termo "religião". Tradicionalmente compreendida como uma das instâncias mais importantes das culturas humanas, o termo carrega, desde sempre, uma carga emotiva, um valor intrínseco inquestionável e central para a maioria dos indivíduos, tornando-se, nesse processo, um vetor irradiador dos mais belos sentimentos, das mais nobres ações e normas de conduta, além de gerar, no

¹ Universidade Federal de Juiz de Fora, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora, MG, Brasil. *E-mail:* <clodomir.andrade@ufjf.br>.

bojo da sua manifestação, expectativas soteriológicas e teleológicas que animam decisivamente as vidas particulares de uma enorme parcela da humanidade, tornando-se, talvez, nessa perspectiva, a dimensão mais importante da existência subjetiva para uma enorme parcela das mulheres e dos homens.

Contudo, em inescapável contraste com a difusão e vascularização do fenômeno dito “religioso”, saltam aos olhos os múltiplos e incontornáveis problemas que se manifestam ao tentarmos nos aproximar daquele fenômeno de forma analítica. Quer no âmbito da riqueza interdisciplinar das várias teologias, quer na panóplia metodológica multidisciplinar cunhada pela(s) ciência(s) da religião, o “objeto” dessas áreas se recusa a uma domesticação pacífica. Pior ainda, se uma enorme variedade de problemas pulula ao nos debruçarmos sobre os fenômenos espirituais mais imbricados no seio das espiritualidades ocidentais, pode-se exalar um suspiro de desânimo ao nos voltarmos para outras tradições que não aquelas, ao manipularmos as ferramentas analíticas forjadas tanto pelas teologias quanto pelas ciências da religião ocidentais, já que a sofisticada palheta metodológica e analítica forjada por esses dois campos do conhecimento possui, como denominador comum da sua “caixa de ferramentas” de conceitos, um conjunto de valores e métodos de abordagem usados para se aproximar de uma modulação específica do fenômeno religioso: os monoteísmos criacionistas paternalistas transcendentais hegemônicos no ocidente, frutos das três grandes tradições abraâmicas: o judaísmo, o cristianismo e o islã.

Por isso, a origem das reflexões que se seguem remonta ao desconforto sentido por mim ao tentar me aproximar de tradições espirituais da imanência a partir das trilhas conceituais abertas por autores educados e adestrados dentro das tradições monoteístas transcendentais, ou seja, das tradições ideológicas hegemônicas religiosas vigentes no ocidente. Assim, ao me aproximar de tradições orientais, como o daoísmo, o budismo ou alguns matizes do hinduísmo, sempre tive a nítida sensação de que um problemático – e perigoso – abismo metodológico se abria sob meus pés quando eu, herdeiro de uma palheta conceitual e de uma “caixa de ferramentas analíticas”, forjadas por aquelas tradições monoteístas da transcendência, tentava compreender aqueles universos simbólicos criados e estruturados por pressupostos tão diametralmente diferentes dos nossos. O que se segue, portanto, nada mais é do que uma reflexão inicial baseada em meditações oriundas da tentativa de imaginar a possibilidade de se pensar modos e abordagens metodológicas diferentes para as tradições politeístas da imanência, em que o divino se manifesta como fenômeno e, portanto, gestando as condições de possibilidade de uma abordagem fenomenológica tanto estética quanto semiótica: aqui, no âmbito desta reflexão, linhas de interpretação que tendem a se mesclar ao percorrermos o sendeiro vislumbrado. Para tanto, tomaremos algumas das principais manifestações das espiritualidades gregas antigas de forma exemplar.

Ora, uma das características mais salientes daquelas espiritualidades gregas antigas é o fato de que o divino se manifesta de forma imediata à humanidade como fenômeno sensível (*aisthesis*). Mais do que nas páginas da *Íliada* ou da *Odisseia*, no hinário devocional, na poesia lírica ou sobre o palco, possuímos incontáveis fontes, nos mais diversos registros literários, plásticos e epigráficos dessas irrupções do divino no mundo natural e material². Nessa tradição espiritual, o divino aparece, ama, fala, interage, copula, assombra, mata, aterroriza e abençoa imediatamente, perceptivelmente, as suas escolhidas e os seus escolhidos. Mais do que isso, partilha ações e incita comportamentos, tanto no mundo natural e no sociocultural quanto na interioridade humana, dimensões que, diga-se de passagem, não são descontínuas para os antigos gregos. Quer modalizado na forma humana (antropomórfica), animal (teriomórfica), vegetal (fitomórfica) ou ainda em modo anicônico (luz, eventos humanos ou naturais), o

² Para um excelente compêndio das fontes originais gregas, literárias e não literárias, onde se cataloga o fenômeno da irrupção divina no mundo e sua discussão, sob diversas perspectivas metodológicas, ver Bremmer (2021), Lipka (2022), Mylonopoulos (2010), Petridou (2015) e Prier (1989). Acerca das manifestações anicônicas, particularmente, Gaifman (2012).

divino vasculariza a realidade e surge para a humanidade nos mais diversos momentos e nas mais diversas situações. A esse surgir, a esse irromper no tecido luminoso e numinoso do real, Walter Friedrich Otto chamou de “teofania”, emprestando-lhe um rico matiz semântico e simbólico.

A obra de Walter Friedrich Otto, filólogo, pensador e estudioso alemão do fenômeno religioso (1874-1958), pode ser abordada por múltiplas avenidas. Emérito latinista, profundo conhecedor das espiritualidades gregas, mestre helenista, pensador denso que dialogava com Martin Heidegger, Karl Heinhart e Werner Jäger, amigo de Leo Frobenius, frequentador assíduo do Círculo de Eranos, a latitude de seus interesses só se compara com a profundidade e amplitude de suas intuições acerca do mundo espiritual helênico antigo. Admirador de Goethe e Hölderlin, e do chamado Romantismo alemão como um todo, sobretudo da filosofia da mitologia de Schelling, leitor atento de Nietzsche e Max Scheler, Otto cedo despontou na academia filológica alemã do início do século XX como latinista de escol, arrancando elogios de autores como Wilamowitz e outros. Todavia, após um hiato de alguns anos, publicou, em 1929, um livro que iria causar um impacto profundo no campo de estudos das religiões gregas antigas, *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Elogiado e criticado por muitos, lá, naquele seu texto seminal, afasta-se de modo decisivo das linhas interpretativas tradicionais do fenômeno religioso helênico. Partindo de uma leitura profundamente original em termos tanto metodológicos quanto substantivos, naquela obra, ele descortinou novos horizontes para se pensar não só as espiritualidades gregas antigas, mas também o pensamento clássico e o próprio mundo clássico. O impacto de sua produção intelectual em vários círculos acadêmicos distintos variou ao sabor das décadas. Hoje, seu trabalho é mais famoso e influente na Itália do que em seu próprio país natal, a Alemanha.

Como pretendemos ressaltar, utilizando o conceito de “teofania” presente na obra de Otto como ponto de partida de nossa meditação, e ampliando a latitude semântica daquela expressão, acreditamos que uma visão de mundo que advoga a imanência do divino ao mundo material e natural inaugura uma extraordinária série de possibilidades epistêmicas e metodológicas para as áreas da teologia e das ciências da religião, ao passo que nubla e embaralha as tradicionais linhas divisórias entre o natural e o sobrenatural, o sagrado e o profano, o ordinário e o extraordinário, bem mais nítidas em um ambiente espiritual onde o sagrado é compreendido e formulado como transcendente e onde eventos da imanência são relativamente bem mais esparsos. Contudo, um dos grandes problemas para se aproximar daquelas espiritualidades plurais e plurívocas da imanência é o fato de que tanto as teologias quanto as ciências das religiões ocidentais foram estruturadas, fundamentalmente, conforme indicado mais acima, em um ambiente hegemônico teológico monoteísta criacionista transcendente. É uma questão consensual histórica e fascinante: o vocabulário e o universo ideológico das patrísticas gregas e latinas recorreram ao instrumental filosófico e teológico grego e latino, pagãos, forjados no âmbito de um politeísmo da imanência para a explicitação do conteúdo da revelação cristã. Fenômeno digno de nota, aquele vocabulário originariamente cunhado em ambientes politeístas foi radicalmente ressemantizado e instrumentalizado para a formação da identidade teológica dos novos grupos da nova religião que surgia. Destarte, esquecemos que os vocabulários filosóficos e teológicos grego e latino surgem em um contexto religioso/espiritual politeísta e imanentista para serem ressignificados pelas nascentes teologias monoteístas criacionistas cristãs e, posteriormente, pelas teologias judaicas e islâmicas também³. Faz-se necessário, portanto, um exercício anamnético propedêutico, para que lembremos da necessidade de revisitarmos as circunstâncias originárias das espiritualidades gregas antigas para que se possa, de fato, investigar as modalidades possíveis de aproximação de uma daquelas espiritualidades da imanência na esfera teológica

³ Carecemos aqui de espaço para problematizar, de forma mais rigorosa e consequente, esse processo de criação teológica das tradições abraâmicas ocidentais a partir do vocabulário filosófico grego clássico e helenístico, além de seus desdobramentos latinos, contudo resta pacífica a sua centralidade.

ocidental. Resumindo, o vocabulário teológico ocidental surge em um contexto politeísta da imanência, é reconfigurado para servir às teologias cristãs nascentes, como o islã também faria posteriormente, e, nesse percurso, esquecemos tanto da origem do instrumental teórico quanto do fenômeno que ensejou a sua criação: uma dupla deformação, ambas inextricavelmente entrelaçadas.

Por isso, convém repetir. Não obstante a já substantiva reflexão das ciências da religião fora do perímetro dos monoteísmos abraâmicos, o registro cognitivo, as diversas “hermenêuticas”⁴ e a “caixa de ferramentas” conceitual utilizadas pelas ciências da religião ainda traem a nomenclatura, o universo simbólico e as metodologias instrumentalizadas pelos monoteísmos hegemônicos ocidentais a partir dos originais politeístas gregos e latinos. Daí toda a enorme dificuldade da nossa área de estudos quando nos debruçamos, por exemplo, sobre as espiritualidades afro-diaspóricas, ameríndias ou orientais, utilizando aquelas mesmas categorias forjadas no âmbito das tradições mencionadas, sem nos esquecer, também, daquelas franjas mais ou menos heterodoxas cristãs – posteriormente heréticas – que possuíam um universo teológico onde o impacto da imanência pagã também se fazia sentir⁵.

Exatamente o mesmo problema obstaculiza a nossa aproximação das antigas espiritualidades mediterrâneas de natureza politeísta, como as gregas, as latinas ou as egípcias, dentre tantas outras. Ironia histórica, as tradições filosóficas e espirituais que ensejaram a criação do vocabulário teológico originário ocidental não conseguem mais se utilizar do mesmo para a interpretação dos seus próprios conteúdos, não só por naturalmente serem tradições religiosas mortas, mas principalmente porque o estudante do fenômeno religioso contemporâneo ainda se ressentido daquele problema de ressemantização do arcabouço teológico grego originário. Conceitos como “religião”, “deus” (e não “deusa” ou “deusas e deuses” ou ainda “o divino”), “criação *ex nihilo*”, “alma”, “monoteísmo”, “livre-arbítrio”, “pecado”, “bem”, “mal”, “substância”, para elencarmos somente alguns, apontam, em suma, para todo um conjunto de antropologias filosóficas e teodiceias devedoras daqueles conceitos, ou seja, um acervo conceitual que molda e configura quase todo o nosso arsenal metodológico e a nomenclatura taxonômica da nossa área, traíndo aquele duplo esquecimento já aludido.

Desenvolvimento

No caso específico das espiritualidades vigentes na antiga Hélade, a própria possibilidade de empregarmos o termo “religião” para nos referirmos àquelas é objeto de animado debate acadêmico: teriam os antigos gregos uma “religião”?⁶ Muito além do problema do número, as questões de gênero e de grau transbordam para além do problema da multiplicidade da suas manifestações: ao invés de uma ortodoxia, uma ortopraxia baseada nos antigos costumes de cada comunidade política, como família, povo, cidade, para usarmos as esferas aristotélicas; sem um centro de difusão único (como Roma, para a cristandade católica); sem uma classe ou casta sacerdotal que produza e reproduza o conhecimento relativo ao espírito (como os brâmanes ou teólogos profissionais enquanto padres e pastores); sem uniformidade

⁴ Por “hermenêuticas”, aqui, faço um lamentável exercício de reducionismo, constringido pelo espaço, aglomerando, sob a rubrica de “hermenêuticas”, toda a gama interpretativa utilizada para se aproximar do fenômeno espiritual grego centrado em suas fontes textuais, que já traem a importância metodológica do “texto” para as tradições religiosas centrados no “livro” – Bíblia, Corão, Torá. Seria necessário, para fazer jus à riqueza dessas metodologias, muito mais espaço e tempo. Ao reduzi-las, desafortunadamente, todas, a um mesmo nível rasteiro de “interpretação textual”, nada mais se pretende do que destacar, por contraste, a perspectiva semiótica sugerida mais adiante.

⁵ Seria impossível, aqui, sequer mencionar – para não dizer explorar – o longo e fascinante debate acerca do papel e da relevância da imanência no seio de muitas teologias dos muitos cristianismos orientais, eslavos e ocidentais, antigos e modernos.

⁶ No seu Heráclito, Heidegger (1998, p. 28), por exemplo, descreve dessa possibilidade. Apesar do fascinante debate, continuaremos a empregar o termo “religião” como forma aproximada e meramente instrumental para a tradução do termo grego “*eusebeia*”.

de culto e mito fora das grandes tradições pan-helênicas, que conviviam de forma paralela, simbiótica, interpolinizando-se com as manifestações políades locais; sem uma separação nítida entre a dimensão política e religiosa, ou seja, com um nexo inextrincável entre estruturas políticas costumeiras e a vivência ortoprática dos ritos (aquilo que os gregos chamavam de *eusebéia*) – uma abominação para o ocidente moderno, formado no espaço intersticial da laicidade no foro político oriundo dos séculos de guerras religiosas; uma espiritualidade, sublinhemos o fato, que jamais possuiu um texto final que delimite o perímetro e o alcance de uma certa ortodoxia; com um conjunto mítico que flutua ao sabor do tempo e do espaço; com uma ritualística que de forma alguma exige a presença de quaisquer integrantes de nenhum tipo de clero; em cuja enorme maioria de manifestações nenhum tipo de consolo soteriológico ou teleológico é dado, imaginado ou oferecido⁷; uma tradição na qual as figuras divinas não são criadoras de mundo a partir de qualquer tipo de “nada” primevo, e se limitam a atividades, no máximo, organizadoras (diacosmese) e tutelares sobre certos campos ou domínio da realidade (*physis*), aqui englobando os eventos naturais, políticos e individuais humanos; onde essas mesmas divindades se embaralham e, por vezes, se confundem com o mundo natural e material, elementarizando o divino e divinizando o natural; uma espiritualidade na qual as próprias divindades imortais devem se curvar a poderes superiores insondáveis (*moira*); uma religiosidade cujas descrições das deusas e deuses se encontra na obra de poetas e filósofos, artistas plásticos e dramaturgos, e não, como já dissemos, de sacerdotes ou teólogos.

Portanto, podemos, ou devemos, de fato, ao elencar esses dados imediatamente óbvios e inquestionáveis daquelas espiritualidades gregas antigas, empregar o termo de origem latino “religião” para aquelas manifestações espirituais, culturais, políticas e ideológicas?⁸ A resposta para essa questão está longe de ser unívoca e simples. Pelo contrário, é a sua extraordinária complexidade e estranheza que nos convoca para meditar sobre o espanto causado pela sua ocorrência, para não mencionar o seu extraordinário impacto nas espiritualidades abraâmicas posteriores.

Contudo, talvez caiba aqui a pergunta: a tomada de consciência dos inúmeros problemas acima descritos não inviabilizaria de forma irreversível a nossa reflexão sobre as religiosidades gregas? Mais do que esse agravante cognitivo, devemos também perguntar: por que deveríamos nos debruçar sobre uma espiritualidade morta e enterrada há quase dois milênios? O que poderíamos esperar aprender com tal reflexão? O que a espiritualidade grega poderia nos oferecer em termos metodológicos ou substantivos para que nos esforcemos na sua exumação, depois de quase vinte séculos de proibição e destruição sistemática de sua prática e da resignificação de seus principais conceitos e postulados? A perplexidade frente a essa questão foi articulada de forma clara e respondida, ao longo de sua obra, por Otto (2006, p. 17):

[...] admiramos as grandes obras dos gregos: sua arquitetura, sua plástica, sua poesia, sua filosofia, sua ciência... [porém]... por que não queremos escutar os gregos precisamente quando cultuam e adoram, embora os reconheçamos fundadores da cultura espiritual do Ocidente; por que será que suas obras de arte, filosofia e ciência têm para nós o significado mais sublime, enquanto seus deuses e ofícios religiosos quase nada significam para nós?.

Além dessas considerações, é importante sublinhar o fato de que esse tipo de investigação que aqui almejamos demanda dois tipos de exercício com o passado: o primeiro, como dissemos acima, é o esforço “arqueológico” de retirar as várias camadas religiosas e ideológicas sedimentadas acima do vasto estrato

⁷ As tradições místicas, como o orfismo, o menadismo dionisíaco e até mesmo os mistérios de Elêusis, complementares da *eusebéia* poliade, são algumas das poucas exceções que confirmam a regra de não expectativa soteriológica ou teleológica.

⁸ Infelizmente, não há espaço, aqui, para desenvolver os problemas do termo “religião” e da sua história no Ocidente.

religioso da antiguidade helênica, tanto do seu contexto espiritual originário (politeísta e imanentista) quanto do seu vocabulário; e o segundo é o esforço de “reconstrução” imaginária da integralidade mítica, ritualística e imagética daquelas tradições, dadas as condições fragmentárias da totalidade da sua produção original. Também é importante lembrar aqui que, por se tratar de espiritualidades “mortas”, nosso esforço de tentativa de compreendê-las se transforma automaticamente em uma tentativa necessariamente frustrante de exumação, fadada à incompletude e lacunas elementares em nosso diagrama de reflexão.

Elencados os problemas e as dúvidas, talvez um interessante ponto de partida para a nossa excursão às espiritualidades helênicas antigas seja a formulação de Tales de Mileto, um dos pais intelectuais do ocidente: “o Todo/o mundo está repleto de deuses”⁹. Ora, o fato de o divino vascularizar a realidade (*physis*)¹⁰ de muitas formas e em infinitas modalidades, icônicas e anicônicas, inaugura, acredito, fascinantes possibilidades de se pensar as imbricações entre o divino e sua imanência ao corpo do real. Imaginar a não ocorrência de hiatos nessa capilarização divina de mundo oferece, creio também, condições de possibilidades únicas para que exercitemos alternativas teológicas ou metodológicas, ou mesmo que desenvolvamos um novo instrumental teórico, ou, na realidade, recuperemos parcialmente o vocabulário mais arcaico ocidental no campo das ciências da religião? Formalizando, enfim, a questão que nos absorve, como poderíamos imaginar uma abordagem rica e fecunda hodiernamente, para além de uma hermenêutica textual, no âmbito da ciência da religião ou da teologia, centrada em uma espiritualidade politeísta da imanência?

Nesse sentido, é necessário recordar aqui, mais uma vez, e ainda de forma preliminar, que essa perspectiva nova – e talvez mesmo antiga – buscada se insere no horizonte convergente de algumas visões de mundo já há muito elaboradas e sistematizadas pelo engenho humano em sua incansável busca por sentido. Aquelas de matizes religiosos imanentistas, como as gregas antigas, agrupam ao redor de si interessantes desdobramentos filosóficos. A tese de que as deusas, os deuses, o deus, o divino ou o sagrado, ou como preferir chamar aquela paisagem última da existência tão cara aos anelos humanos, se consubstancia com a existência material e natural, informando a realidade, espraiando-se para alguns corolários extremamente peculiares: se os deuses (somente para usarmos a expressão mais difundida no ambiente religioso ocidental) se confundem com o material, com o natural, então toda e qualquer teologia pode, em um certo sentido, ser subsumida ao campo de estudos propriamente físico (no sentido do nexa *théos = physis*), como, por exemplo, fizeram os estoicos¹¹ ou, mais modernamente, Espinosa, com a sua revolucionária, pois então já esquecida, formulação: *Deus sive natura* (“Deus ou natureza”).

Convém sublinhar também, nesse contexto, que todo esforço teológico imanente transborda, necessariamente, para a composição numinosa de uma paisagem natural e material. Nessa perspectiva, ao nos debruçarmos sobre a física ou a cosmologia estoica antiga, por exemplo, estamos, de fato, estudando o corpo da divindade, idem para Espinosa, para nos limitarmos às poucas manifestações da tese. Todavia, para além de qualquer tipo de panteísmo, ou animismo, que não temos espaço nem tempo

⁹ *Pánta plére theouin einai*. Aristóteles, *De Anima*, A5 411 a 7 (Aristóteles, 2001, p. 553). É interessante destacar os tradicionais papéis fundadores atribuídos a Tales pela civilização ocidental: matemático, engenheiro, cartógrafo, filósofo. O Tales teólogo e poeta parece ter sido soterrado pela discurso tecno-científico e filosófico ocidental (Diógenes Laércio, I, 1), como ocorre, aliás, com a maioria dos pensadores originários, cujo papel como teólogos é pouco lembrado, com exceção, talvez, das críticas de Xenófanes ao antropomorfismo das divindades gregas.

¹⁰ Para os fins deste artigo, por “*physis*” (“natureza”), compreenderemos a totalidade dos seres e fenômenos que surgem, que aparecem (*phainesthai*), sem distinguir “natureza”, “cultura” e outros termos similares. Para uma aproximação da discussão do conceito de “*physis*” no universo do pensamento arcaico grego, ver Zhmud (2018), mais centrado no âmbito pitagórico, e Naddaf (2005), para uma introdução mais abrangente e menos profunda ao conceito em outros pensadores arcaicos gregos. Também não poderemos nos debruçar, aqui, sobre a distinção semântica de *physis* como “característica essencial de um ser” (Heráclito, DK 22 B1) ou como “totalidade dos fenômenos que surgem” sem a agência humana (Philolau DK 32 B1). Para os fins desta reflexão, como apontado acima, por *natureza (physis)*, compreendemos a totalidade daquilo que surge.

¹¹ Acerca da relação entre física e teologia, esta tecnicamente incluída no campo de estudos mais amplo daquela, nos estoicos, ver Inwood (2003, p. 124) e Algra *et al.* (2005, p. 432).

para explorar aqui, infelizmente, o mais fundamental, o essencial de nossa reflexão, então, é apontar para o fato de que, em qualquer dos modos da imanência listados (politeísta, monoteísta, monista, animista ou panpsiquista), a estética se torna a via imediata de acesso ao sagrado.

Vale elaborar a questão: quer se compreenda “estética” em seu sentido mais estrito, baumgarteniano¹², enquanto uma teoria da sensibilidade, ou ainda em seu sentido mais lato, como uma reflexão sobre o deleite da experiência do belo ou sublime em seu sentido burkeniano¹³, em ambos os casos, uma fenomenologia da experiência religiosa grega, teofânica, que se emoldura em um ambiente imanentista, abraça, necessariamente, o campo da estética. O assombro (*thaumas*) perante a percepção do divino na própria tecitura do real, e de nós próprios, nos conduz de forma incontornável para essa dimensão estética. Dessarte, mais do que valorizar a experiência subjetiva de um *ex-stasis* ou *in-stasis* enquanto lócus privilegiado da experiência espiritual, pretendemos meditar, aqui, acerca de uma *aisthesis* do sagrado na paisagem objetiva¹⁴, ou seja, desejamos refletir sobre o resultado do encontro da nossa estrutura biopsíquica com as paisagens sagradas da imanência, isto é, trilhar meditativamente aqueles locais onde o divino deixou marcas ou rastros sensíveis, perceptíveis – signos materiais, hieróglifos naturais – que convidam a nossa perplexidade à reflexão.

Assim, aprofundando um pouco mais a referida perspectiva estética bifronte, gostaríamos de propor, aqui, não qualquer tipo de hermenêutica do acervo textual grego antigo, já que, como vimos, uma “hermenêutica” seria, talvez, mais apropriada para um texto fundacional, pelo menos nos moldes tradicionais e reducionistas nos quais me refiro às hermenêuticas, mais difundidas no campo das humanidades, aos registros escritos. Antes, gostaríamos de propor uma “semiótica da teofania”, aqui compreendida como uma interpretação dos sinais, dos rastros que o divino deixa gravado na sua manifestação material, utilizando, para tanto, também, em destaque, os registros plásticos plurais, como onomásticos, paleográficos e iconográficos, vazados em cerâmica, mármore, bronze, entre outros. Desse modo, aproximando o conteúdo dessa experiência religiosa no ambiente grego, fundamentalmente natural e material, da área vizinha à estética, e optando, como fio condutor, por assim dizer, nosso fio de Ariadne, que nos permitiria escapar do labirinto do vocabulário da transcendência, proporemos não uma “hermenêutica” textual, mas uma “semiótica” dos rastros deixados pelo divino na vertebração do mundo.

Por exemplo, é esquecimento fundamental, decisivo, característico e marcante de uma cultura literária e alfabetizada como a nossa, que nos olvidemos que as produções “literárias” fundadoras das espiritualidades gregas arcaicas e antigas foram, provavelmente em sua maioria, produzidas e reproduzidas oralmente por poetas, *aedos*, vates e outros recitadores e declamadores tradicionais. Tal esquecimento nubla, mais uma vez, a experiência estritamente estética do desfrute visual, musical e sonoro de se escutar e saborear presencialmente uma canção e/ou declamação teogônica ou teofânica grega antiga. Perdemos, assim, a “paisagem sonora” sagrada (*soundscape*): a música, o ritmo e o *mis-en-scène* de tal *performance* religiosa/cultural em seu contexto dinâmico, fluído e vívido do evento sagrado. Importa sublinhar, por isso, que aquele duplo esquecimento estético nubla, ainda, a reboque, o extraordinário impacto visual das produções plásticas religiosas gregas contidas na cerâmica, escultura e arquiteturas, bem como nas paisagens urbanas e naturais (*landscape*) que, como sabemos, através de inúmeros relatos, causavam espanto, admiração e comoção no público que as viam. Hoje, contudo, quase todas estão em ruínas ou desfiguradas e descoloridas pela ação do tempo inclemente, que

¹²Baumgarten, *Aesthetica* (1750); mais problematizado na *Crítica do juízo* de Kant (1790).

¹³Edmund Burke, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, (1757).

¹⁴O que não significa que, no ambiente teofânico grego, a divindade não ocupe, também, a interioridade humana, conforme, por exemplo, em inúmeras instâncias em Homero, e discutido em âmbito filosófico, Platão, no seu *Fedro* 265b, ao refletir acerca do conceito de mania, ou no Ion, no contexto da inspiração poética (533a – 535a; 536a – 536d).

nem aos deuses – apesar de imortais – perdoa. De novo, sublinhe-se a necessidade do retorno a uma estética, em sua modulação bifronte, como explicitado acima, como forma potencialmente prenhe de aproximação daqueles fenômenos.

Todavia, e isso deve ser enfatizado, é muito importante assinalar aqui a riqueza da já vasta contribuição oriunda da utilização de várias “semióticas” no âmbito da teologia e das ciências da religião, a partir dos seus mais variados ramos, registros e elaborações metodológicas, principalmente através do viés do signo linguístico, peirceniana, entre outros, conforme resume e articula sistematicamente Massimo Leone na introdução do recém-lançado *Mediation and immediacy: a key issue for the semiotics of religion*:

The field of semiotics of religion is wide and varied. It is however possible to distinguish within it three different types of studies. The first two types were recognized already by Patte and Volney (1986), who distinguished between studies implicitly based on a semiotic theory and studies explicitly based on a semiotic theory. The first type is composed of studies undertaken before the birth of semiotics as a modern discipline but containing reflections on the sign as applied to religion (for instance, Sigmund Freud’s theories of dream interpretation [Freud 1900]). The second type produces more specific and systematic elaborations. Studies belonging to this second type aim at interpreting the anthropology and the sociology of religion, as well as theological thought, through a semiotic theory. Some of these studies were inspired by Charles Sanders Peirce, while others were inspired by the French school, which looks back to key figures such as Ferdinand de Saussure, Algirdas Greimas, and Paul Ricoeur. Exemplars of this type of study are Louis Panier, Louis Marin, and Michel de Certeau. The third type, which contains the major number of works, includes all the studies that analyze corpora of texts, rituals, and other signs belonging to a certain religious culture with a semiotic method. Even though it is not the intention of these studies to provide a semiotic interpretation of religion, they influence or provide an empirical ground for the elaboration of the theories of the second type... [w]hile an earlier phase of the discipline was focused primarily on Christian religious culture, semiotic studies of other religious traditions and of interreligious issues are increasing and gaining in importance, especially in the third category of works described above. Examples are the works of Ugo Volli (2019) and Bernard Jackson (2000) on Jewish tradition, of Fabio Rambelli (2013) and Tatsuma Padoan (forthcoming) on Buddhism, of Robert Yelle (2003) on Hinduism, and of Massimo Leone (2014) and Mohamed Bernoussi (2018) on Islam. The semiotic ideologies that structure religious experiences and their interpretation in different traditions constitute one of the most promising lines of research for the semiotics of religion, which in the last twenty years has taken root as a vibrant and independent branch of the wider discipline of cultural semiotics (Leone; Rambelli; Yelle, 2021, p. 1).

Portanto, destacando agora a modalização semiótica aventada ao longo desta reflexão, o que explicitamente propomos, o que se reivindica aqui como abordagem teórica é, expressamente, uma “semiótica teofânica da imanência” como modo fecundo e sendeiro promissor para nos aproximarmos das tradições que adiram àquela configuração, ou seja, o que tentamos, na realidade, aqui, é meditar acerca da possibilidade de se imaginar uma pedagogia estética para a constituição de um olhar que parta do registro fenomênico irradiado pela consubstanciação do numinoso no mundo, isto é, uma semiótica do rastro divino no universo, conforme entendido acima. Nessa perspectiva, o convite para se desenvolver uma “teologia”, e aqui chamo de “teologia”, de forma bastante genérica, um “*amphi theon legein*”, um “falar acerca dos deuses”, a partir, por exemplo, das afirmações de alguns pensadores gregos arcaicos, como Xenófanes, Tales e Heráclito, ou ainda dos poetas, como os textos atribuídos a Homero, Hesíodo e outros. Mas o que, exatamente, compreendemos pela expressão e esboço do olhar “semiótico teofânico da imanência”? O que haveria de novidadeiro nessa abordagem proposta?

Talvez seja no amplexo de uma fenomenologia da percepção estética com a vascularização do divino no mundo que devemos buscar a candeia que nos ilumine melhor a questão. Nesse sentido, compreenderemos, aqui, “estética” como uma reflexão acerca do reagir da sensibilidade individual (sentido estrito) enquanto experiência do assombro (*thaumas*) ou do sublime, enquanto belo/verdadeiro (sentido lato), causado pela detecção e interpretação dos sinais numinosos lavrados pela divindade no corpo fluído e luminoso do real. Ou seja, propomos compreender, nesse esforço metodológico, “estética” como uma meditação poética sobre o rastro, sobre o conjunto de sinais sensíveis que o divino deixa gravado ao se manifestar e, desse modo, permite ser percebida, ao se radicularizar no mundo fenomênico. Nesse viés, a conjuminação concorrente da autorrevelação do divino no mundo e o seu impacto na estrutura da sensibilidade humana podem ser transladados enquanto articulação logoteórica da experiência sensível do divino, na consciência do assombro ensejado pela percepção do enraizamento da esfera do sagrado no fenômeno material, aquilo que aponta para o início da trilha que nos conduz ao *telos* desta nossa proposta. Enfim, pormenorizando agora a questão, partimos do famoso aforismo de Heráclito para subsidiar nossa meditação: “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, não revela e nem esconde: sinaliza (*semainei*)”¹⁵.

De acordo com o *Hino Homérico a Apolo*, ao nascer, Apolo reivindica para si “o arco, a lira e a palavra reveladora da vontade de seu pai, Zeus”¹⁶. Deixando de lado, nessa encruzilhada, os domínios do arco e da lira, é importante debruçarmos aqui brevemente sobre as atividades mânticas do deus, ou seja, sobre as atividades oraculares de Apolo *Loxias*, Apolo, o Oblíquo, título específico do Senhor de um dos mais importantes centros espirituais e proféticos pan-helênicos, o Oráculo de Delfos¹⁷. Todavia, para além de um esforço descritivo da malha cultural e religiosa ensejada pela força nodal de Delfos, é importante sublinhar aqui que a importância do aforismo, para as finalidades deste texto, está centrada na característica atribuída ao modo de comunicação empregada pelo deus: o sinalizar, o apontar, o indicar: *semainei*. Tal sinalização, por um lado, a linguagem utilizada pela divindade, e por outro, a detecção de tais sinais no recipiente humano, convoca o consulente, e aos intérpretes oraculares de Delfos, a uma atividade, literalmente, *profética*, no sentido estrito da expressão grega *prophetes* (“intérprete do sinal divino”)¹⁸. Já se adivinha o que se seguirá: no âmbito semiótico teofânico proposto, literalmente, buscaremos compreender a possibilidade de tal aventura metodológica para uma teologia da imanência, ou mesmo para a ciência da religião, na dimensão de uma meditação da vascularização do divino na paisagem, que se deseja articular em um mesmo ambiente imanentista como atividade “*profética*”, isto é, como possibilidade de interpretação dos sinais (*sema*) que o divino produz ao se consubstanciar com o mundo. Assim, ao enfatizar a circunscrição da valência de tal abordagem à esfera de uma teofania da imanência, a atividade semiótica e a atividade profética se equivaleriam no que tange à convocação incontornável para decifrar o hieróglifo cuneiforme lavrado pela divindade na lava fluída da vida. Tal interpretação, é bom que se repita, de forma alguma se limita à esfera do registro literário, pois antes alcança necessariamente dimensões sensíveis que ampliam sobremodo o universo sensório “semântico”, no sentido estrito, das modalizações autoreveladoras do sagrado, como artes plásticas, arquitetura, paisagens urbanas e naturais, etc. Estendendo a latitude semântica de “sinal” (*sema*), o signo denso de significado passível de decifração, às esferas não discursivas, ou não logoteóricas, porém estéticas, acreditamos multiplicar as avenidas de aproximação do mistério irradiado pelo surgir do *théion* no *kosmos*, encandecendo a *physis* de verdade e beleza.

¹⁵DK 22 B93: o *anax*, *oun to manteion esti to en Delphois, oute legei oute kryptei, alla semainei* (Colli, 1983, p. 20).

¹⁶*Hino Homérico a Apolo*, 130-133 (Hinos Homéricos, 2010, p. 142).

¹⁷Não podemos perseguir aqui, desafortunadamente, por espaço, a importância e o sentido de Delfos no ambiente da espiritualidade e da cultura grega mais antiga, nem tampouco ao fascinante Hino a Apolo, atribuído a Homero. Tal análise deve se seguir, junto a outros componentes do programa semiótico proposto, a explicitação da abordagem metodológica que se desenhará a seguir.

¹⁸Liddell e Scott, *s.v. prophetes*, (1996, p. 1539): “intérprete do sinal divino”.

Considerações Finais

Por isso, explicitando a abordagem proposta, mas não a particularizando exemplarmente por carência de espaço, gostaria de elencar algumas dimensões que, acredito, poderiam ser exploradas a partir daquela semiótica, daquela interpretação profética dos sinais divinos, em sentido grego, e não hebraico, sugerida anteriormente. Tal elenco de dimensões serve, aqui, muito mais como modalização potencial do que exaustiva ou propriamente conteudística, e que poderia ser diagramada nas seguintes instâncias de interações possíveis resultantes da vascularização do divino no mundo material: (i) o nome divino; (ii) o mito; (iii) o rito; (iv) a imagem¹⁹.

(i) O nome divino. Mais do que um esforço filológico, também necessário, aqui, a forma como se nomeia o divino, como ele é evocado, invocado e revelado, três momentos distinguidos de forma meramente heurística, já que se manifestam concomitantemente, aponta para a possibilidade de se explorar uma gama de faces, atributos e paisagens naturais (*landscapes*) e sonoras (*soundscape*) locais, isto é, epítetos regionais que ligam o divino às paisagens naturais, políticas e humanas específicas, além de suas relações com as manifestações símiles pan-helênicas. Nesse sentido, todo um universo paisagístico particular, visual, olfativo e sonoro aflora da fisicalidade do nome divino, sempre extraordinariamente poderoso em suas manifestações plurais e particulares;

(ii) Os mitos. Qual é ou quais são os mitos, as histórias, as autorrevelações fônicas que gravitam ao redor da manifestação do divino? Quais são as histórias da deusa ou do deus que a tradição local registra, lembrando o contexto ágrafo da sua produção e reprodução original? Como a figura divina se autorrevela enquanto palavra contada ou cantada? Qual é a ambiência natural, visual, olfativa, sonora – material, que o complexo mítico descreve? Quais são os domínios naturais, sociais e individuais humanos da esfera da atuação da figura divina descritos e articulados tanto na palavra escrita quanto na simbólica plástica em suas mais distintas manifestações?

(iii) Os ritos. Qual é ou quais são os ritos, os rituais através do qual compreende-se que o divino se autorrevela como fisicalidade, isto é, como postura corporal, dança, oração, etc.? Como se dão a ortoprática ritualística, a natureza e o sentido do ritual como imagem, som e cheiro fluídos e simbióticos, em uma *performance* que envolve a divindade ou as divindades no âmbito da materialidade ritual?

(iv) Qual é a modalização imagética que a divindade assume ao se auto manifestar? Antropomórfica? Teriomórfica? Fitomórfica? Icônica? Anicônica? Mais, como a divindade se manifesta na dimensão das artes plásticas (escultura, pintura, arquitetura), intertecendo aquelas com os registros da palavra articulada, os registros míticos, ritualísticos, e dispendo horizontes paisagísticos, olfativos e sonoros literalmente polissêmicos?

Esse rol meramente descritivo implica, necessariamente, uma resignificação profunda do sentido ou do conceito de “natureza da realidade”, já que todo fenômeno se torna, no mesmo instante de sua ocorrência profana, uma concorrência sagrada cujos hieróglifos esculpido pelo numinoso no corpo do real, além de nos convocarem para uma dupla experiência estritamente estética, a do deleite e a do assombro, nos convoca a uma possível articulação intelectual no esforço de sua decifração, assinalando, *pari passu*, um efeito caleidoscópico das dimensões do sagrado e do profano que, se, por um lado, encantam o mundo, por outro, naturalizam e elementarizam o divino. Ao confundir essas duas instâncias, tradicionalmente separadas de forma rígida nas tradições monoteístas da transcendência, dá-se a

¹⁹Acerca desta quádrupla abordagem *fora* de um ambiente semiótico, ver Burkert (1993, p. 243).

oportunidade de penetrarmos através dos interstícios objetivos e subjetivos literalmente estéticos que a capilarização da divindade no seio do mundo natural inaugura. Devemos destacar, ainda, que, em um ambiente imanente politeísta, a tensão e o contraste daquela vascularização de múltiplas divindades criam redes diáfanas e holomórficas de interrelações numinosas que ocupam e gerenciam, de forma tensional, diversas dimensões da realidade, por exemplo, os domínios dos mares, rios, florestas, campos e montanhas, além de no seio da Pólis, no exercício da justiça, da soberania política, da guerra, da técnica ou das artes. Na paisagem porosa da figura e subjetividade anímica humana, o desejo sexual, o conflito intersubjetivo e a ação sábia e refletida. Todas essas regiões do real são, como sabemos, manchas aurais, domínios específicos de divindades particulares. Se não nomeio, aqui, as divindades gregas que tutelam tais áreas, é para deixar espaço para que esse exercício reflexivo possa ser desenvolvido de forma mais particularizada e prene no futuro, para que também possa ser trasladado para outros ambientes religiosos politeístas da imanência, como, tentativamente, algumas tradições afro-diaspóricas ou outras da antiguidade mediterrânea, ou ainda de outros quadrantes do globo.

Em suma, a vertebração encantatória do real pelo divino pode ser interpretada de modo literalmente estético, como referido anteriormente, em sua dimensão de leitura sensível daqueles rastros teofânicos, quer enquanto vertigem de assombro (*thaumas*) ou como promessa de felicidade – prazer (*hedoné*), ambos necessariamente iluminados por uma teoria da sensibilidade material²⁰. Seja por qual avenida nos aproximemos do fenômeno teofânico, a relação com o humano é imediata, completa e totalmente estética tanto em sua dimensão enquanto fulcro convergente de uma teoria da sensibilidade estrita quanto no deleite estético, arrebatador e atordoante da obra de arte que fascina e perturba. Se nos lembrarmos da extraordinária riqueza plástica das manifestações das diversas espiritualidades gregas antigas (pintura, escultura, cerâmica, arquitetura), e se reforçarmos a tese de que beleza, ser e verdade, a *tritogenéia* das musas, mas que também pode enganar, conjuminam-se em algumas vertentes do pensamento filosófico (como por exemplo em Platão), bem como poético (Hesíodo, Píndaro) gregos, temos, então, um verdadeiro mosaico estético, semiótico e/ou fenomenológico a ser explorado. Ora, amarrando, finalmente, os dois cordéis dessas duas vertentes estéticas (teoria da sensibilidade e deleite artístico), parece-me que uma semiótica da aparição divina reúne ricas teias de possibilidade de diagramação do perímetro do triângulo formado pela sensibilidade, logoteoria e pelo brotar do numinoso na pele da realidade, tanto enquanto especulação teológica, bem como de possíveis avenidas de leituras das ciências da religião daqueles fenômenos que os estudantes do diapasão do sagrado são convocados, incontornavelmente, a responder.

Finalmente, cumpre sublinhar que o arcabouço metodológico estético/semiótico do fenômeno teofânico aqui sugerido de forma alguma busca interditar ou invalidar ou mesmo depreciar outras abordagens metodológicas, hermenêuticas ou não. Antes, sonha em enriquecer a tecitura especulativa e a densidade interpretativa disso que surge, ao procurar disponibilizar alternativas possíveis de visagem tanto teológica quanto mirada humanística, a partir do esforço de cunhagem de uma nova gama (ou, não nos esqueçamos, da recuperação) de instrumentos teóricos e conceituais com os quais, creio, podemos nos aproximar daquela radicação do sagrado no seio da realidade, de forma também substantiva e rigorosa, enriquecendo as possibilidades de leitura do fenômeno do sagrado no mundo, um amplexo que a divindade imanente inaugura, quer nas espiritualidades gregas antigas, quer em outras realidades religiosidades passadas e presentes, dispersas como verdade e beleza pelo caleidoscópio incessante da aventura humana junto ao sagrado.

²⁰Como nos lembra Otto em relação à riqueza teológica de Epicuro.

Referências

- Algra, K. et al. (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Aristóteles. *The basic works of Aristotle*. Edited by Richard Mc Keon. New York: Random House, 2001.
- Bremmer, J. N. The theriomorphism of the major Greek gods. In: Kindt, J. *Animals in Ancient Greek Religion*. New York: Routledge, 2021.
- Burkert, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- Colli, G. Eraclito. *La Sapienza greca*. Milano: Adelphi, 1983. v. III.
- Gaifman, M. *Aniconism in Greek Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Heidegger, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1998.
- Hinos homéricos. Edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- Inwood, B. *The Cambridge companion to the stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Leone, M.; Rambelli, F.; Yelle, R. (ed.). *Mediation and immediacy: a key issue for the semiotics of religion*. Berlin: De Gruyter 2021.
- Liddell, H. G.; Scott, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lipka, M. *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism Textual Genres and 'Reality' from Homer to Heliodorus*. Berlin: De Gruyter, 2022.
- Mylonopoulos, J. (ed.). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden: Brill, 2010.
- Naddaf, G. *The Greek concept of nature*. New York: SUNY Press, 2005.
- Otto, W. F. *Teofania*. O espírito da religião dos antigos gregos. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- Petridou, G. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Prier, R. A. *Thauma idesthai*. The phenomenology of sight and appearance in archaic Greek. Tallahassee: Florida State University, 1989.
- Zhmud, L. Physis in the Pythagorean tradition. *Philologia Classica*, v. 13, n. 1, 2018.

Como citar este artigo/How to cite this article

Andrade, C. B. O rastro divino no mundo: por uma semiótica da teofania. *Reflexão*, v. 48, e238520, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a8520>

Editores responsáveis: Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos.
Conflito de interesses: não há

Recebido em 3/5/2023 e aprovado em 4/9/2023.