

RELIGIÃO E ESTÉTICA NA GRÉCIA ANTIGA

Marcus Reis Pinheiro

Um dos traços centrais da religião grega é a beleza de seus deuses. Lembremos a *Iliada* e a *Odisséia*. A beleza física e espiritual (as virtudes e excelências, *aretaí*) são elementos tão centrais para a divindade grega que não podemos pensar o deus grego sem levar em conta o fascínio imediato que a sua presença aterradora provoca em seus contempladores. O estupor frente a uma realidade descomunalmente bela, que atrai irresistivelmente, é um traço indissociável da experiência do divino na Grécia. Um dos cerne da experiência da epifania grega é ser irresistivelmente belo. Deve-se ampliar essa característica para descrever até mesmo outros traços dos deuses: sua força e poder, por exemplo, podem ser compreendidos como aspectos irresistíveis: quando um deus quer, o homem termina por ser seduzido.

É sempre necessário lembrar que a noção de beleza na Grécia, *tó kallós*, está intimamente conectada com diversas outras noções que remetem à excelência: há quase que uma sinonímia entre *kalós*, belo e *agathós*, bom; e o superlativo desta última, *aristós*, está ligada à própria palavra *areté*, virtude. Assim, esta beleza grega, essencial em seus deuses, convoca e exige de seus admiradores também a procurarem ser o mais belo que lhes for possível. *A beleza exige*. No respeito apaixonado a essa exigência, o herói grego se lança na aventura de vir a ser o que é, sempre ameaçado pelas mais diversas forças. O motor da busca da excelência, a *areté* de um herói grego é seu enamoramento pelo superlativo do belo divino. Suas ações são orientadas especialmente pelo interesse em assemelhar-se aos deuses em sua máxima força e realização de si mesmos. Assim, se pode falar de um imperativo estético provocado pela religião da Grécia.

A comparação com o mundo judaico cristão é inevitável. A divindade grega não exige o respeito por leis doadas por um deus sumamente transcendente, sem forma

alguma, sem imagem. O hebreu e seu deus iconoclasta¹ é o antípoda do deus grego que se apresenta em sua divindade eminentemente na beleza da forma.

Na experiência que nos é relatada sobre Moisés e a sarça ardente, Deus (*elohim*) diz que ouviu os gritos dos filhos de Israel, que irá libertá-los do cativeiro. Moisés é convocado a uma atividade absurda: aparecer perante o todo poderoso faraó do Egito e libertar o seu povo escravizado. O que nos é descortinado aqui é uma concepção dupla de homem e deus. Por um lado, os homens são compreendidos como escravos e como dependentes, para sua salvação, de uma força maior que os escolheu como especial: só assim podem estar aptos a realizar a façanha heróica de desafiar o poder que os subjuga. Por ser um Deus que tem por função ajudar os homens em meio ao mundo (caso estes lhe sejam obedientes), o hebreu instaura uma compreensão de que o mundo em que se vive (no fim das contas, o mundo sensível como um todo) é algo que precisa ser redimido: vive-se escravizado, no deserto, longe da ‘terra onde corre leite e mel’, e é o Deus de Israel que irá salvar o seu povo. Não se sublinha os aspectos fantasiosos e grandiosos do corpo e do sensível, mas sim seus aspectos de pouco, de dor, de deserto e de pó. Assim, Deus se coloca em um lugar sumamente poderoso, e o humano, a carne e a terra humanas, em um lugar a ser redimido.

A própria noção de corpo na Grécia e na Judéia é dessemelhante: o grego tem um corpo da fantasia, do sonho e da imaginação, a perfeição do possível, já os hebreus experimentam o corpo como a dimensão do sangue, da carne morta, das fezes, do deserto e do pouco. O grego, ao fazer uma homenagem ao sensível, não cultua o pouco, o deserto e a terra. O grego não é feito de pó e ao pó retorna. O grego é luminosidade, como o são seus deuses. O deus hebreu é um deus iconoclasta exatamente porque ele tem como função redimir o que for estético, cuja boa representação pode ser encontrada na imagem do deserto. Jehovah é lei e transcendência. O deus grego é forma e sonho, nunca carne impotente a ser redimida. O deus hebreu faz milagre no deserto, o deus grego convoca para a pura luminescência. O sentido da vida de um grego é a exaltação

¹ Ver Êxodo 3 e 21, as passagens em que o Senhor Deus se mostra como aquele que nunca se mostrará totalmente.

estética, o feito heróico e habilidoso, e não o imperativo do atravessar o deserto e o árido da terra na esperança da intervenção divina, como os hebreus.

O famoso livro de Auerbach, *Mimesis*, em seu capítulo sobre a Cicatriz de Ulisses narra muito bem a contraposição entre a superficialidade da narrativa homérica, no deleite de narrar o belo, em contraposição à segura profunda do episódio do sacrifício de Isaac: o silencioso andar através do indeterminado e do provisório, com a única esperança em Deus, que não é nada humano, nada fixo ou material (não é um ente). Deus não tem formas, não tem concretude. O traço iconoclasta da religião de Israel se expressa muito bem no imperativo de ouvir o seu deus e nunca olhá-lo: temos o *shemá Israel*, ‘ouve Israel’ e nunca ‘olha Israel’. Tal imperativo, ouve, é implicitamente um imperativo para se desviar a atenção das coisas materiais, do concreto, e se abrir para o respeito absoluto da lei de Deus.

Se Israel ouve, a Grécia vê.

Em Homero tudo é cor, tudo é para ser visto, e como que esquecemos do que há de material no sentido do que há de pouco e de pó. O grego ama o mundo, mas não o que há de pouco, triste e ridículo do mundo, e sim o seu sonho e a aventura de suas vitórias e a excelência de suas realidades. A beleza do deus grego é a beleza da façanha heróica, da força desmedida, do poder. Há deleite eminente na narrativa: tudo é narrado, tudo é exaltado, tudo é digno de nota, tudo é grandioso, até os terríveis filhos da noite: (ver *Teogonia* 211-225). A experiência da divindade homérica é de redenção do mundo sensível na medida em que ele é o mundo da fantasia: tudo está cheio de deuses, como nos diz Tales, e não na medida em que ele é fraco e pouco e precisa de uma dimensão hiper-mundo para salvá-la. A própria *physis* é beleza e força. É como se a dimensão estética do divino grego, expressão quase que tautológica, fornecesse realidade e existência ao mundo: algo existe na medida em que participa do divino, na medida em que recebe seu valor da beleza austera e terrível da presença do deus. Mas que beleza é essa, a do deus grego, que confere existência a qualquer realidade que tem a audácia de existir no mundo de fortes?

A beleza do deus grego, que confere sentido e existência ao mundo, está intimamente ligada à expressão do superlativo da potência da realidade mundana em questão, mas sempre um superlativo do possível, nunca do impossível. Quando estamos frente a Enéias (*Ilíada*, canto XX), por exemplo, que levanta uma pedra gigantesca para arremessar em Aquiles, descreve-se essa pedra como se fossem necessários dois homens comuns para levantá-la, e que nosso herói, filho de Afrodite, consegue levantar facilmente. Não temos aqui uma pedra tão grande que, em seu excesso de magnitude, deveríamos descrê-la como se não existisse outra igual. Trata-se de uma pedra possível, muito grande realmente, mas não tão grande que seria impossível até mesmo imaginá-la.

A experiência da divindade judaica, por outro lado, com os matizes que ganha do neoplatonismo que redimensiona esse Deus para o cristianismo, é de tal magnitude de grandeza que deseja refutar toda e qualquer expressão que a limitasse de alguma forma: por isso a indicação do inefável, do sumamente transcendente, do completamente outro, do ser iconoclasta, do impossível de ser apreendido, indicando a total inferioridade de qualquer realidade limitada. Temos no neoplatonismo de Plotino e Pseudo-Dionísio o instrumental teórico para a negação total de qualquer atributo positivo para o 1º princípio, Deus. O Deus judaico é assim racionalizado pela teologia negativa e defenestrado de nosso mundo, lançado para regiões totalmente inacessíveis para o estético e o sensível. Para alcançar uma magnitude extrema, o Deus judeu se torna iconoclasta e, assim, superior a toda e qualquer forma, todo e qualquer limite humano, demasiadamente humano².

A famosa escolha de Aquiles (IX 410 e XVIII 120) é paradigmática para se pensar a ética grega como sendo pautada por uma estética: ele escolhe uma vida bela, viril e habilidosa (cheia de *Areté*) já que esta lhe garante ser memorável, pois será cantada pelos Aedos, e ser memorável é perdurar em vida, alcançar a eternidade no conflito da

² Talvez a expressão comum em português que nos remete à não existência quando se trata de algo que seja extremamente superlativo (quando dizemos, por exemplo, “nossa, essa pessoa não existe!” ao se falar de alguém que tenha uma característica extremada) nos indique esse traço do sumamente outro que encontramos no neoplatonismo: o excesso extremo de uma realidade está em sua não existência.

vida. O herói grego busca ser cantado pela boca do Aedo, e assim alcançar a imortalidade pelas suas façanhas, pela sua virtude, que é sempre sua beleza. A eternidade para um grego não está na salvação por um poder insondável e misterioso de um deus que não se deixa revelar plenamente, por ser totalmente outro. Vale indicar que a onipotência e a característica de ser totalitário só podem estar presentes naquele deus que é totalmente outro, como Jehová, traço que lhe proíbe toda imagem. O deus grego, pelo contrário, é sempre parcial, humano nesse sentido, e sua realização máxima está na beleza de seu gesto, de seu corpo onírico, de ser louvado pelo que há de estético em seu ser.

Buscar a imortalidade por ser memorável é buscar participar do canto das musas, pois são elas filhas de *Mnemosyne* e Zeus. Ser memorável é poder ser cantado em palavras aladas³, palavras que voam por conta própria, palavras que são vivas, tem ar – *pneuma*, *psyché*. Novamente utilizando a comparação com o universo judaico-cristão, o Grego não busca a imortalidade depois da morte, mas sim em vida, no canto do Aedo, e na força mnemônica dos poemas homéricos. Aquiles escolhe a eternidade trágica da bela morte e da vida repleta de façanhas, em contraposição ao esquecimento de uma vida comum.

A força das palavras aladas repercute no mais íntimo do peito dos ouvintes do discurso de Homero. Tais palavras aladas forçam nossa alma a acompanhá-las, uma *psicagogia* regida por deusas cantoras, as sedutoras *Musas*. A força das palavras que voam está em também fazer voar os ouvintes, forçando tal vivacidade a evoluir até a experiência radical que configura e da verdade aos relatos e os inscrevem nas almas dos ouvintes: a verdade da palavra poética é sua força psicagógica, sua força de comoção, sempre estética. A verdade de um deus grego é sua beleza que se expressa pelo léxico

³ Exemplos da expressão *palavras aladas* na *Ilíada*: I 201 no momento em que Aquiles responde a Atenas quando esta lhe contém da luta com Agamêmnon, expressando palavras de assombro, que saem por conta própria. Em III 155, quando os anciões reunidos em Troia vêem a chegada de Helena junto a eles, dizem palavras aladas sobre a mortal, tão bela, semelhante a uma deusa. Em IV 69, Zeus dizendo a Hera que desça ao campo e faça recomeçar a guerra, depois do combate singular entre Paris e Menelau. Em V 242, o companheiro de Diomedes, Esténelo, vê inimigos e avisa ao herói.

da luminosidade: esplendor, brilho, fama: *kléos* acima de tudo. Tal força luminosa introduz o herói nas palavras aladas inspiradas pelas musas, e pela força mnemônica de sua mãe, *mnemosyne*. Essa inscrição no discurso do Aedo confere ao herói a única imortalidade possível: aquela de suas vidas, das suas histórias, eternas, pois humanamente memoráveis.

No canto VIII da Odisséia vemos o grande Demódoco (por muitos compreendido como imagem do próprio Homero) a cantar feitos memoráveis de heróis, e fazer Ulisses verter lágrimas escondido, como é próprio de quem se vê, repentinamente transportado para a cena narrada pelo cantor. A força psicagógica das palavras do Aedo faz com que Ulisses reviva os acontecimentos narrados. O texto homérico, que não pode ser nunca entendido por apenas uma faceta – digamos, seu aspecto literário, ou seu aspecto teológico, ou histórico, ou científico, ou de exaltação ética, etc – mas que compreende a dimensão cultural em sua totalidade, por sua beleza psicagógica, nos faz sonhar em sua força plástica, que nos transporta para os acontecimentos narrados e molda nossas almas nessas peripécias. Somos construídos pelas palavras do Aedo como se estivéssemos vivendo-as nós mesmos. Assim descreve Ulisses a força das palavras vivas de Demódoco.

Ao canto de Demódoco, seguem então as lutas e competições, e Alcinoos narra bem porque o devem fazê-lo: para que o estrangeiro, ao regressar para casa, possa dizer a todos que os feácios também se distinguem nas competições. Os jogos, assim como o canto do Aedo, é um louvor ao fato de sermos humanos, com nossos males, mas com nossas habilidades, *areté*. O mundo homérico é um louvor ao humano naquilo que ele pode ter de melhor, mas mesmo esse melhor ainda é humano, demasiadamente humano. O sentido estético da vida de um grego está nessa sublime beleza de realizar o possível ao humano, mesmo sendo esse possível algo nunca previamente definido, sendo então algo a ser descoberto no esforço próprio do herói. Sendo sua meta última, muitas vezes algo que nem ele mesmo sabe qual é, a busca pela glória conclama o homem a sempre de novo procurar se superar: em busca de sua *kléos*, o herói sempre está na eminência de cometer uma *hybris*.

Vale indicar uma sutileza ao descrevermos a religião grega como contendo um imperativo estético. A busca pela vida bela não pode ser corretamente definida como uma lei a ser obedecida cegamente pelo gregos. Tais termos, como ‘imperativo ético’, estão muito vinculados com elementos de uma ética deontológica, o que não é o caso nas obras homéricas. Muito mais preocupados estão os gregos em alcançar o máximo de si mesmos, de alcançar suas excelências, realização máxima do imperativo de Píndaro, *venha a ser o que tu és*. Tornar-se belo é tornar-se excelente, isto é, ser impelido a buscar ser o máximo do que já se é. O próprio de um ente é sua beleza, como se no fundo da intuição grega de toda sua cultura, de toda força psicagógica de sua arte, fosse a afirmação de que o próprio de um ente é o esplendor magnânimo de seu brilho.

Aqui se percebe o modo como a excelência divina funda a natureza: ser natural, isto é, ser na plenitude daquilo que já se é sempre se configura por ser belo e excelente. *Vir a ser o que se é* é vir a ser o mais belo que se pode ser, e nisto um deus sempre atua. A idéia de um naturalismo da virtude, isto é, de que ser virtuoso é apenas realizar o que seja mais próprio, nos oferece também a ideia de que o que é belo é o que é natural. Ser belo é ser natural e vice versa.

A força da palavra $\alpha\phi\rho\epsilon\tau\eta\omega$ deve ser aqui convocada. Não se trata da virtude cristã, muitas vezes relacionada em nosso imaginário com o *dever ser*, com uma restrição de nossas vontades em favor de um ideal que ultrapassa o mundo sensível, como se ser virtuoso fosse duplamente uma vitória e uma derrota, já que, em um jogo de forças interna ao indivíduo, a força que for mais sublime e transcendente vence da mais baixa e grosseira. O grego, em seu louvor da superfície, nos convoca a certa concepção naturalista do que seja o melhor de si: ser excelente e assim participar da *arete* é realizar o melhor daquilo que lhe é mais natural, é ser eficiente naquilo que é próprio ao herói. Assim, a excelência de Aquiles é ser o pés ligeiros que já é. Aquiles deve respeitar o contraditório do imperativo apolíneo de, descrito pela poesia de Píndaro. Aquiles será excelente não na medida em que conter um suposto impulso

egoísta e ambicioso, mas realizará sua *areté* e terá sua *kléos* na medida em que realizar suas habilidades naturais, belas, viris e heróicas, isto é, na medida em que vier a ser o que é.

Um conceito central da épica grega é o de *aristéia*⁴. A partir de certas conjunturas, deparamo-nos com um herói em toda sua grandeza e esplendor. A alegria juvenil com que um grego se deleitava com as façanhas de seus heróis é impressionante. Pode-se dizer que toda a *Ilíada* nos prepara para a entrada de Aquiles na guerra e finalmente nos deparamos com o *melhor* de nosso herói nos cantos XIX a XXII. Estes podem ser considerados o ápice do épico, culminando no momento da morte de Heitor, o grande herói troiano. O jubilo primaveril com que o grego celebrava a força e destreza de um herói como Aquiles colore de sentido toda a existência humana, redime o homem apesar de não arrancar-lhe o trágico da vida: ele sabe que irá morrer assim que culminar no auge de sua excelência, pois matando Heitor, logo logo também morrerá.

Descrevamos com mais vagar a *aristéia* de Aquiles. Finalmente, encontramos o momento tão esperado da *Ilíada*: no canto XX, a ira de Aquiles se volta contra Heitor, e o furor *ekstático* do herói em sua excelência se derrama sobre o campo de batalha. Aquiles irá lutar. Não se pode falar de uma experiência de onipotência na descrição da *aristéia* de Aquiles: humano, demasiadamente humano, sabe que vai morrer ao matar Heitor (no canto XIX seu cavalo, Xanto, o avisa da morte eminente, assim como o próprio Heitor, logo antes de morrer, ao que Aquiles responde que está preparado para a morte); humanamente também apenas realiza o possível de seu destino, de seu quinhão, de seu lote, seu lugar próprio. A onipotência está presente no deus hebreu-cristão, sem imagens, totalmente outro, e por não estar subordinado a nada imaginável, desfruta também uma onipotência incompreensível.

Mas toda a *Ilíada* é recheada de *Aristéias*, em que cantos inteiros são verdadeiras odes em louvor à força e habilidade tática e guerreira de um herói: Diomedes tem sua

⁴ Etimologicamente, este termo tem relação com *aristós*, o superlativo de *agathós*, bom, assim como o próprio termo *areté*. *Aristéia* seria assim um conjunto de ações que são as melhores de um herói, e portanto apresentam sua virtude em sua maior força.

aristéia no canto V da *Iliada*, assim como Menelau no canto XVII e Agamamenon no canto XI.

A imagem lapidar, no entanto, para a *aristéia* heróica é o deus grego. Sua altitude solene e majestosa reflete a força que os gregos conseguem vislumbrar, como em um sonho, na natureza humana. Os deuses estão sempre ao lado do homem em sua força e em suas habilidades heróicas, pois são como que a ‘verdade’ da excelência aristéica humana: a expressão ‘*semelho a um deus*’, se vê por toda a parte nos poemas homéricos. No início do canto XX, quando finalmente veremos a *aristéia* de Aquiles começar, e percebemos os Dânaos se reunirem ao redor do herói, vemos também Zeus convocar os deuses, e todos se reunir ao redor de seu Rei. Também ao lado de Diomédes no canto V está o tempo todo Atena, deus de olhos glaucos e da vitória na batalha. É ela, em verdade, que possibilita a façanha inimaginável para um mortal ferir Afrodite e Ares em batalha.

O canto XX, início propriamente da *aristéia* de Aquiles, começa com um belíssimo símile que claramente coloca em paralelo os humanos e os deuses: assim como os heróis se reúnem para a luta, também Zeus convoca os deuses e os anuncia que agora todos podem entrar no campo de batalha como bem quiserem.

31] Essas palavras do Crónida enorme batalha provocam.
Entram os deuses o campo da luta em dois bandos cindidos:
Hera desceu para as naves ao lado de Palas Atena
do abalador poderoso Posídon e do nume benéfico
Hermes insigne por ser exornado de espírito culto.
Em sua força confiado também desce Hefestos com eles
a coxear afanoso nas pernas recurvas e débeis.
Ares do casco brilhante se foi para os Teucros seguido
de Ártemis deusa frecheira, de Febo de intonsos cabelos
[...]

47] Mas, quando os deuses do Olimpo na chusma dos Teucros e Aquivos
se misturaram, agita a Discórdia os guerreiros e Atena
grita atroadora ora junto do fosso por fora dos muros
ora da banda dos altos penhascos ao longe ressoantes.
Grita Ares forte também semelhando bulcão tempestuoso
a concitar os Troianos já do alto das grossas muralhas
já da Colina Formosa e das margens do belo Simoente.

Fazem os deuses eternos e beatos assim que se choquem os contendores, renhida batalha entre todos ateando. Do alto, troveja terrível o pai dos mortais e dos deuses enquanto em baixo Posídon de escuros cabelos sacode a terra imensa e as excelsas montanhas de picos altivos.

A descrição da entrada de todos os deuses nos apresenta a magnanimidade própria do que o grego entendia por *pólemos*. Na experiência do combate, o grego entendia o seu ser mais próprio, pois ali se aperfeiçoam as excelências que conferem o ser máximo do humano: é no confronto com meu igual, que reluz minha força própria, assim pensava um grego ao buscar sua *kléos*, sempre no perigo de ultrapassar o *metron* e cometer uma *hybris*. A excelência de um ser é recolhida e exposta no *pólemos* que é sempre cantado pelas palavras aladas de um Aedo, inspirado pelas musas e suas métricas mnemônicas.

A guerra está cheia de deuses. Os homens são impelidos em suas façanhas por deuses os mais diversos, que lhes incitam as mais diversas atividades. A imagem sugerida pela guerra homérica é a de que forças as mais diferentes digladiavam; impulsos diversos são confrontados de modo tal que não há apenas uma força e uma contra-força, mas sim uma rede extremamente complexa de causas a se interpenetrarem. Cada deus tem um epíteto apropriado, que confere um colorido rico e glorioso, entrecortando o espaço entre os navios gregos e Tróia com a pujança própria da beleza que os gregos viam por toda parte.

Mesmo nos momentos em que os deuses se colocam como os espectadores do espetáculo da guerra, não se pode afirmar que dela não participam: a noção de um espectador é fundamental no que se entende por espetáculo grego. No espectador, assim como nos atores, ocorre a verdade do poema, a *psicagogia* é o próprio dos espectadores. Imaginemos estar prestes a realizar feitos em que temos por contempladores nada menos que Posídon o treme-terras, Atena a de olhos-glaucos, Artemis de arco de ouro e Hermes de curso veloz. O peso conferido aos atos do herói é medido pela sua augusta platéia: é próprio do deus o deleite da contemplação de feitos memoráveis, e assim são dignos de serem cantados pelos Aedos, entrando para a eternidade das palavras aladas.

Vejamos ainda uma última passagem do canto XX como sinal da beleza e pujança próprias da religião grega.

149] Nessa muralha Posídon e as demais divindades se assentam impenetrável neblina ao redor das espáduas lançando. Os outros deuses se foram sentar na Colina Formosa em torno, Febo, de ti e do grande eversor Ares forte. Por esse modo em dois grupos os deuses ficaram volvendo vários conselhos conquanto nenhum a iniciar se atrevesse a dura guerra apesar de Zeus no alto os haver exortado. Eis que se encheu todo o plaino de peões e de carros ao brilho do bronze fúlgido. Aos passos de tantos guerreiros retumba a terra imensa. No espaço deixado entre as hostes dois homens marcham visando encontrar-se ambos eles sedentos de lutas 160 o divo Aquileu e Eneias o filho preclaro de Anquises.

Somos convocados, pela distância ativa da posição dos dois grupos de deuses a também como eles admirar a batalha de cima. Como se fossemos as águias de Zeus, nós também vemos o campo se avolumar com os carros e os peões, o brilho do bronze fúlgido, e força estonteante do retumbar da terra ante os passos dos guerreiros.

conclusão

Temos então o combate singular de Enéias e Aquiles, com seus feitos heróicos que lhes conferem a devida *kléos*.

A beleza que é guia e luz para a conduta dos heróis está intimamente conectada com o terror: algo da epifania do *mysterium tremendum*, o desconhecido que faz tremer pode ser visto aqui. A beleza de Helena é terrível, semelhante a uma deusa

III 155 (anciões comentando beleza de Helena)

αἰφῶν ~ ἅ ἀφθναπτῆ/σι θεῆ ~ ἅ εἰφῶν ὦ ∴ πα εἰοικεν

“Ao olhar a ela nos olhos, ela se parece terrivelmente com uma deusa imortal”

Nausícaa vendo Odisseu depois de ter tomado banho, fala palavras aladas para que ele não a esqueça: VIII 460.

⇒ ε[πεα πτεροπεντα