

# FILOSOFIA EM TEMPOS DE CÓLERA

## Filosofia e Educação a partir de uma leitura da *Ilíada* de Homero

Armando Rui Guimarães

Professor Auxiliar Aposentado da Universidade do Minho

Alberto Filipe Araújo

Professor Catedrático da Universidade do Minho\*

“Existem hoje crianças que nunca ouviram falar dos profetas de Israel,  
mas que conhecem de cor os deuses do Olimpo”.  
(Paul Ricoeur)<sup>1</sup>

"Controla a tua paixão e o teu orgulhoso coração, porque a  
cortesia gentil é uma coisa melhor" (*Ilíada*, Canto IX).

O mote da *Ilíada* de Homero é-nos dado logo no início da epopeia: "Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida" (Canto I): é assim que começa a *Ilíada* cujo tema não é a guerra, mas sim a cólera de Aquiles contra Agamémnon, como a de Agamémnon contra Aquiles, a cólera de Menelau contra Helena e Páris, assim como a cólera das deusas Atena e Hera contra Páris e os Troianos. Assim, «o poema da cólera de Aquiles», nos seus 15 649 versos, narra os últimos 56 dias da guerra de Tróia que terá durado dez anos (cf. Carlier, 2008: 85-86). Um longo conflito que colocou os Troianos e os seus aliados frente aos Aqueus, aos Dánaos e aos Argivos, isto é, os Gregos.

A cólera de Aquiles explica-se por este sentir que a sua honra foi ofendida pela prepotência e desrespeito de Agamémnon pelas regras e tradições guerreiras no que diz respeito à repartição dos despojos de guerra. Agamémnon, tendo escolhido Criseida como despojo de guerra para sua amante e companheira, foi forçado a devolvê-la ao pai, exigindo então que lhe fosse dada Briseida que havia sido oferecida a Aquiles. Profundamente ultrajado na sua honra e pelo desrespeito das regras, Aquiles retira-se do

---

<sup>1</sup>Paul Ricoeur, in *Os Filósofos e a Educação*. Anita Kechikian (Entrevistas). Tradução de Leonel R. Santos e Carlos J. M. Correia. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 73.

\*Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Lisboa - Portugal) no âmbito do Projeto PEST-OE/CED/UI1661/2014.

combate e apesar de todos os esforços encetados para a reconciliação e de recompensa com outros presentes, persiste na sua recusa em reconciliar-se com Agamémnon. Tendo os Gregos sofrido, entretanto, várias derrotas, Pátroclo pede a Aquiles que o deixe lutar envergando a sua armadura, conhecida e reconhecida por amigos e inimigos, com a intenção de dar ânimo aos Gregos e aterrorizar os Troianos. Pensando ser Aquiles que vinha para o campo de batalha, Heitor vem defrontá-lo e mata Pátroclo. Perante este infortúnio, Aquiles completamente destroçado e enraivecido pelo desejo de vingança, regressa ao campo de batalha e mata Heitor. Mas a sua raiva e desejo de vingança eram tão desmesurados que, desrespeitando completamente a regra que exigia a devolução do cadáver daqueles caídos em combate às suas famílias, profana o cadáver de Heitor, filho e herdeiro do rei Príamo, até que o velho rei, finalmente, consegue a devolução do corpo do filho realizando-se as cerimónias fúnebres. E termina, assim, a história da *Ilíada*.

Nesta epopeia alternam-se cenas de combate e cenas domésticas em ambos os lados. Embora se trate de uma epopeia bélica, “Este elemento humano prevalece até, no final, sobre o aspecto guerreiro: a epopeia termina não com a vitória, mas com o luto” (Romilly, 2011, 34). Se Aquiles é, de facto, o agente da acção e o aparente protagonista, muitas das vezes mais pela sua sentida ausência no cenário das hostilidades, a verdade é que, no limite, quem nos move é Heitor que, pela sua vida e morte, abre caminho para o afecto e para a lealdade para com os seus.

É esta dimensão humana, demasiadamente humana e terrena, que vai servir de ponto de partida para a nossa reflexão, pois somos confrontados, logo ao abrir da epopeia, com uma reacção e uma experiência muito nossa, muito humana: a cólera de uma pessoa pelas afrontas cometidas à sua honra.

A cólera surge-nos assim como o causador e catalisador da dissensão, da discussão e até da guerra nas relações humanas: entre pessoas, entre sociedades, entre nações. Surge por causa da *hybris*, no sentido de desmesura, de arrogância: cólera, como reacção desmesurada e desproporcionada, mas não despropositada, a alguma ofensa ou insulto de que se foi vítima. No caso de Aquiles, trata-se inicialmente e, de facto, de uma «cólera lúcida» (Clavier, 2008: 91), pois importa sermos claros: Aquiles tem toda a razão para se sentir ofendido e daí encolerizado. Certamente que sim: a sua honra foi ofendida. Mas o problema está na reacção algo desmesurada e desproporcionada provocada por essa cólera legítima e justificada, especialmente pelas consequências que

trouxe ao próprio Aquiles, aos seus amigos (por exemplo, a morte de Pátroclo) e aos seus aliados, assim como pelo facto de, ao recusar-se a aceitar outras compensações pela perda de Briseida, Aquiles também desrespeitou as regras da etiqueta guerreira que o obrigavam a tal.<sup>2</sup>

Nuns tempos como os nossos em que falar de honra pode soar a discurso anquilosado e *demodé*, convém situarmo-nos no cerne da experiência grega e lembrar que a honra era vista como uma virtude maior e nuclear. Na perspectiva do Prof. Frederico Lourenço, a ideia mais importante para Aquiles e para Heitor, os dois personagens centrais da *Ilíada*, é a auto-estima, “é o respeito que a pessoa deve a si próprio, antes de qualquer outra consideração” (Lourenço, 2014: 18). Ou, como escreve C. M. Bowra, “A essência da perspectiva heróica é a realização da honra através da acção” (1994: 20-21). O grande homem é aquele que, sendo superior física e mentalmente, usa estas qualidades físicas e mentais não olhando a riscos e a sacrifícios para ultrapassar os outros no seu exercício. “A sua honra é o centro do seu ser, e qualquer afronta à sua honra exige reparações imediatas”, escreve o mesmo Bowra (1994: 21). Ao desafiar o perigo, o herói tem a oportunidade de mostrar a todos o que vale, ganhando assim como que uma segunda existência nos lábios dos outros, o que é indicação e sinal de que não falhou naquilo que verdadeiramente importa. “A fama é o prémio da honra, e o herói procura-a antes de qualquer outra coisa “ (idem: 21). E não nos esqueçamos que este ideal heróico vai destes tempos homéricos passando por Alexandre o Grande (que, segundo reza a lenda, trazia sempre consigo um exemplar da *Ilíada*), entrando depois no imaginário romano e destes passa ao imaginário ocidental: a honra e a fama que advêm da realização de feitos notáveis manteve-se sempre como guia e fonte de inspiração para homens de acção, dispostos a fazer tudo, mesmo morrer, para a alcançar.

---

<sup>2</sup>No Canto IX conta-se que foi enviada uma nova embaixada a Aquiles para o aplacar mas nem a eloquência persuasiva de Ulisses conseguiu demover Aquiles. Aquiles persistia em recusar-se a aceitar a reparação de Agamémnon pois havia-lhe sido retirada a mulher que amava, Briseida, exactamente numa guerra que fora iniciada pelo rapto de uma outra, Helena. Se Agamémnon quer derrotar Heitor, que o enfrente sozinho. Perante a recusa de Aquiles, Ajax toma a palavra e sugere aos presentes que se retirem, uma vez que Aquiles não respeitou a regra social que mandava aceitar a reparação pelos prejuízos sofridos e censura Aquiles pela sua cólera desproporcionada e por esquecer os laços de amizade. Perante esta censura, Aquiles suaviza a sua recusa dizendo que entrará em combate se os seus Mirmidões forem atacados. Como lembra Carlier, as críticas e a censura de Ajax a Aquiles são correctas: Aquiles desrespeitou as regras sociais de aceitar a reparação por prejuízos sofridos, esquece os laços de amizade, desrespeita o esforço reconciliador e reparador da embaixada enviada, tornando-se assim parcialmente responsável pelos infortúnios que se seguirão, incluindo-se a morte de Pátroclo (2008: 110-112).

Ora para evitar ou corrigir este desequilíbrio, esta desarmonia e este mal destabilizador da paz e do bem na pólis, importa educar e curar o homem deste mal e doença. Isto faz-nos lembrar a proximidade que havia entre filosofia e medicina (lembramos, por exemplo, as reflexões de Werner Jaeger sobre esta temática na sua *Paideia*), assim como a actividade filosófica socrática, como exercício de obstetrícia de ideias e a própria ética aristotélica, entre outras. Assim, poderíamos ver as filosofias de Sócrates e de Aristóteles como meios terapêuticos privilegiados para curar ou aliviar o homem destas patologias graves (cf. Gaskin, 2011: 49-50), quer para si quer para a sociedade, uma vez que todos eles acreditavam, de uma maneira ou de outra, na ensinabilidade da virtude. No caso da terapia proposta por Sócrates para uma cólera desmesurada, aplicar-se-ia o «conhece-te a ti mesmo», o nada em excesso, o seu optimismo traduzido numa certa ignorância moral desculpabilizante. No caso da terapia aristotélica, mais terra a terra e mais realista, a importância da aquisição de bons hábitos, o meio-termo, a prudência.<sup>3</sup>

Uma pergunta certamente surgirá no espírito de quem me está a ouvir: mas que é que tudo isto de cólera, honra, Homero e Aquiles tem a ver com a existência de uma ou várias filosofias da educação?

Neste Colóquio Internacional o tema que aqui nos reúne é a discussão da questão se há uma ou várias filosofias da educação. Claro que uma pergunta primeira e legítima

---

<sup>3</sup> Para Aristóteles, o objectivo da filosofia moral é prático: fazer de nós melhores pessoas, mas isto não impede Aristóteles de desenvolver teoricamente um conjunto de reflexões sobre os motivos, o carácter e o comportamento humanos. Aristóteles dá importância às opiniões recebidas e à linguagem moral. Além disso, acreditava que a boa vida estava ao alcance de todos e não estava restrita a um filósofo altamente preparado e treinado como pensava Platão. Daqui o seu sentido terra-a-terra, de apelar às experiências e às opiniões comuns sempre que possível. Outra diferença entre Aristóteles e Sócrates é que para o Estagirita, a identificação da virtude com o conhecimento resultaria no paradoxo que os crimes e o pecado dos homens resultariam da ignorância e que assim seriam involuntários, o que para Aristóteles era contrário não só à opinião recebida como à experiência comum. Finalmente, Aristóteles lembra que para que seja possível uma boa vida, há coisas como a riqueza, a honra, uma aparência física agradável, a boa sorte e o sucesso que importa termos na vida (cf. Bambrough, 2011: 306-311). “Aristóteles apresenta o homem inteiro, não o homem somente enquanto intelecto ou o homem como herói moral. Ele preza tudo o que é bom no e para o homem: principalmente as suas capacidades intelectuais e morais, mas também a realização adequada da sua natureza física e social” (Bambrough, 2011: 311). O *phronimos* ou *spoudaios* de Aristóteles, isto é, o homem prudente, o homem visto como padrão e autoridade para o juízo moral correcto, é aquele que faz o que tem de fazer na *altura* certa, da *maneira* certa e com a *medida* certa (idem, 312). Esta seria a versão aristotélica da visão integral e harmoniosa do homem, perfeitamente em consonância com o espírito e a experiência dos Gregos, em que as quatro virtudes cardeais (coragem, temperança, justiça e sabedoria) têm de estar presentes e equilibradas em cada um e presentes no funcionamento da sociedade também. Sobre isto M. Bowra lembra também que estas quatro virtudes davam corpo ao que os Gregos admiravam na teoria e que procuravam pôr em prática, e a maioria deles pensava que se um homem exercitasse estas virtudes e as aplicasse a cada situação concreta da sua vida, esse homem faria tudo o que se poderia esperar dele (cf. 1994: 86).

deveria ser: existe mesmo filosofia da educação? Mas partindo do pressuposto que sim, que existe filosofia da educação e que pode haver mais do que uma filosofia da educação, partimos da *Ilíada* de Homero e da figura encolerizada de Aquiles para desenvolver duas possíveis filosofias da educação (uma de inspiração grega, outra de inspiração cristã) que têm, de diferentes modos e em diferentes medidas, dado corpo e vida à filosofia ocidental.

### **Duas Filosofias da Educação: a grega e a cristã**

Em nosso entender, poderíamos delinear dois modelos filosófico-educativos no mundo ocidental: o grego e o cristão<sup>4</sup>. Nestes dois modelos, confrontam-se duas visões do homem, da vida, do mundo e dos deuses, ou de Deus, partindo de pressupostos diferentes que necessariamente têm de se traduzir em finalidades e ideais educativos diferentes e que se materializam em práticas educativas também diferentes. E, na nossa opinião, não são misturáveis nem confundíveis. Aliás, arriscamos desde já afirmar que são como se quiséssemos misturar o azeite helénico com a água baptismal cristã: não se misturam, a não ser se sejam fervidos (neste caso, no fogo do inferno cristão, muito possivelmente, pois no Hades não haveria fogo). E este confronto torna-se mais aparente e visível nesta questão da cólera, pois a resposta a situações de cólera, numa e noutra mundividência, será diferente: a mundividência grega assente no ideal da honra frente à mundivisão cristã assente no ideal da santidade.

Caracterizaremos agora algumas das linhas de força do modelo grego contrapondo-o ao modelo cristão para deste modo salientarmos melhor as diferenças entre os dois.

- No mundo grego encontramos uma concepção cíclica do tempo, tempo sem começo nem fim, em que nenhum acontecimento é absoluto, em oposição à concepção linear do tempo da tradição cristã: um tempo linear sem retornos, com acontecimentos únicos, irrepetíveis e irreversíveis, tempo finito, com começo e fim e com um sentido final e último.

---

<sup>4</sup> A caracterização destas linhas de força do pensamento e da mundividência grega e cristã deve ser entendida assim mesmo: como linhas gerais pois é indiscutível a variedade de posições e de perspectivas entre os Gregos ao longo de toda a Antiguidade, assim como a posição cristã é, ela também, muito diversificada. Trata-se, portanto, de generalizações com os riscos que toda a generalização inevitavelmente acarreta.

- No mundo grego, encontramos uma consciência exposta, a valorização da honra pessoal e uma moralidade assente em regras de hospitalidade, de cortesia e de sociabilidade bem definidas e externas, em oposição a uma consciência internalizada e individualizada na visão cristã. No mundo grega, a ausência do que vulgarmente se entende por pecado na concepção cristã e que admite a remissão e o perdão dos pecados dada a infinita misericórdia de Deus. No mundo grego, e em relação aos deuses, não se pode falar de pecado: o mais que se poderia falar é de impiedade para com os deuses, isto é, errar, por descuido ou acidente, na realização correcta de uma cerimónia, algum desrespeito em relação ao que está definido em termos rituais e sociais do comportamento expectável por parte de cada cidadão, mas nunca pecado como afronta consciente e livre do homem à Lei divina.

- No mundo grego, os deuses são imortais mas contudo fazem parte do cosmos e não foram os seus criadores (cf. Gaskin, 2011: 139): há primeiro uma cosmogonia e só depois é que se verifica uma teogonia, como se lê na *Teogonia* de Hesíodo. Do caos nasce um cosmos e, posteriormente, graças à rebelião de Zeus, este impõe a *diké*, ou justiça. No mundo cristão, temos um Deus criador *ex nihilo*, fonte e origem de todas as coisas mas transcendente ao mundo. Daqui talvez se possa perceber por que é que os Gregos rezavam de pé enquanto os cristãos de joelhos. A posição do corpo no momento da oração é eloquente e significativo quanto baste para caracterizar o tipo de relação e de relacionamento entre o homem e as divindades, no caso grego, ou com Deus, no caso cristão.

- No mundo grego, os deuses não são exclusivos, pelo que há liberdade para acreditar em qualquer divindade sem nenhum tipo de represálias. Além disso, “não há nenhuns credos, nenhuma teologias sistemáticas, nenhum sacerdócio organizado nacional ou internacionalmente, nenhum livro com autoridade divina cuja interpretação tem de ser assegurada com precisão e, se necessário, se lute por ela e, portanto, não há lugar para heresias” (Gaskin, 2011: 139; cf. Bowra, 1994: 42-45). No mundo cristão, foi-se solidificando uma ortodoxia impositiva e hegemónica, há um sacerdócio hierarquizado e organizado com autoridade transnacional e há um magistério que determina a correcção das práticas e das doutrinas religiosas.

- No panteão grego, não havia nenhum ser maligno, ou qualquer princípio do mal (cf. Gaskin, 2011: 140), embora houvesse uma deusa (Éris) que lançava a discórdia entre os

imortais e os mortais<sup>5</sup>. No mundo cristão, se não há nem pode haver um princípio do mal que rivalize com o poder de Deus, há a aceitação de alguma forma de poder e influência maléfica que, de diferentes modos, desencaminha o homem.

- Em relação ao conhecimento, no mundo grego é Prometeu quem dá aos homens o conhecimento do fogo para os libertar, mas é ele que é condenado pelos deuses pelo seu acto altruísta; no mundo cristão, o facto de Adão e Eva terem comido da árvore do bem e do mal condu-los à expulsão do paraíso: aqui são os seres humanos que sofrem as consequências da sua desobediência, uma desobediência nascida da curiosidade. Assim, e em relação ao conhecimento, no contexto religioso grego compreende-se que nunca pudesse haver perseguição a quem pensasse a realidade em termos poucos convencionais porque os deuses não eram responsáveis pela natureza geral do universo, mas antes parte desse mesmo universo, enquanto o Deus cristão, como criador e ordenador do universo, teria de ser sempre a explicação última de tudo e nenhuma reflexão ou conclusão sobre esse mesmo universo poderia pôr em cheque a onnipotência, a onisciência e a actuação divinas.

- Para os cristãos, a culpa gera a finitude: o homem ao pecar sai do paraíso, isto é, coloca-se no tempo e entra assim na história e no devir, isto é, na finitude. Os gregos reconhecem a sua finitude (sabem que não são imortais e todo-poderosos como os deuses), tornando-se esta sua finitude a explicação do próprio fracasso, podendo surgir aqui um sentimento de vergonha, uma forma social da culpa, especialmente quando o homem fraqueja e não enfrenta corajosamente o seu destino. Em resumo: no caso cristão, a culpa gera a finitude; no caso grego, a finitude explica a culpa.

---

<sup>5</sup> Na literatura grega há um conjunto de poemas que narram os episódios da guerra de Tróia que Homero não relatou. São “os poemas do ciclo troiano, (que) embora sejam pós-homéricos, retomam uma matéria pré-homérica” (Carlier, 2008: 75). Destes textos restam apenas alguns fragmentos mas sobreviveu até aos nossos dias uma sùmula do filósofo neoplatónico Proclo (410-484). O primeiro destes poemas, em ordem cronológica descritiva da saga de guerra de Tróia, são os *Cantos Ciprios* (atribuídos a Estásino de Chipre) onde se desenvolve as causas da guerra de Tróia e os seus primeiros nove anos. A guerra é explicada como um modo de fazer diminuir uma população excessiva, conta a história do casamento da ninfa Tétis com Peleu, pais de Aquiles, assim como o início da história de Páris e de Helena: três deusas, Hera, Atena e Afrodite, espicaçadas por Éris, começaram a discutir entre si sobre quem seria a mais bela. Então as deusas escolheram um jovem camponês troiano, Páris, para que decidisse qual e cada uma delas fez as suas promessas de recompensa ao jovem Páris. Afrodite prometeu a mais bela mulher do mundo, Helena de Esparta, se ele escolhesse Afrodite. Páris seduzido pela promessa de ter nos seus braços a mulher mais bela do mundo, escolheu Afrodite e depois seguiu-se o que já conhecemos: Páris seduz Helena, fogem para Tróia e a guerra começa (cf. Carlier, 2008: 74-75).

- No mundo grego, a morte é onnipresente e onnipotente, é o fim total e absoluto, pelo que a tragédia só poderia ter sido uma criação grega, enquanto a esperança é uma criação dos cristãos. Para os cristãos, a morte é a antecâmara da felicidade ou da punição eternas, e acreditam que depois da morte existe uma sobrevivência individual, em corpo e alma, no céu ou no inferno, consoante os merecimentos de cada um.<sup>6</sup>

- No mundo grego há uma visão fatalista da vida e do homem, a *moira* ou destino a que ninguém pode escapar, independentemente do que fizer ao longo da sua vida, de bom ou de mau. Isto é, “ (...) as boas relações entre nós e um deus ou deuses nesta vida não prometem quer a felicidade quer o castigo eterno” (Gaskin, 2011: 140). A grandeza humana traduzir-se-á em aceitar e enfrentar corajosamente esse destino, sem vacilar cobardemente. A morte é mesmo o fim de tudo e a única forma de nos perpetuarmos na memória dos outros é pela imortalização que advém da realização de grandes e heróicos feitos. No mundo cristão, as boas acções materializam-se na esperança meritória, mas interesseira, do céu.

- Para os gregos a excelência humana é passível de se manifestar de muitos modos e em todas as áreas e actividades da vida de uma pessoa. Assim, nenhum homem nem nenhuma realização humana esgotam ou representam, em absoluto e na totalidade, a excelência que é própria a cada coisa, pois não há homens perfeitos, como tudo o que fazemos, poderemos fazer sempre melhor. Para o cristão, o ideal de perfeição é a santidade, sendo Jesus Cristo o exemplo perfeito, acabado, final e completo dessa santidade, mas curiosamente o Jesus Cristo que é proposto como modelo a imitar não é Jesus de Nazaré, o Jesus histórico, mas Jesus Cristo, o Jesus da fé.

- No mundo grego, as regras e as normas são, no limite, autonómicas: os homens escolhem-nas e impõem-nas livremente a si próprios. No mundo cristão, as regras são

---

<sup>6</sup>Para os cristãos, a encarnação e a morte redentora de Cristo representam, de certo modo, a divinização do homem, recuperando a relação perdida com Deus e reatando os laços da aliança entre Deus e o homem. No mundo grego, esta divinização do homem seria inconcebível. Embora se trate de um episódio da *Odisseia*, cremos que traduz o que pretendemos dizer: quando Ulisses estava com Calipso, esta ofereceu-lhe não só o seu leito como também a possibilidade de naturalização divina. Mas Ulisses recusa a segunda oferta porque quer reencontrar Penélope e permanecer homem. Esta escolha da humanidade confere todo o sentido ao poema, assim como esta mesma necessidade de se manter humano, apesar de tudo, se encontra presente na recusa de Ulisses em comer o lódão, no país dos Lotógrafos, um fruto que fazia perder a memória, pois um homem sem memória não é homem (cf. Vidal-Naquet, 2002: 33).

heteronomicamente doadas ao homem por um Deus que revelou a esse mesmo homem a Sua vontade e a Sua Lei.

- O sentido final, no mundo grego, é da nossa responsabilidade: é a aceitação corajosa e destemida da nossa condição falível e mortal. No mundo cristão, o sentido final da vida foi-nos doado ou revelado: só temos de o escutar e seguir. O cristão, em resumo, é um homem antecipadamente justificado.

- No mundo grego, não se acreditava que todos tinham iguais oportunidades de serem bons. Ser bom era um privilégio dado pelos deuses tal e qual a boa ou má sorte. Mas acreditavam que era responsabilidade de cada um, para quem tinha as qualidades certas, o dever de aproveitá-las ao máximo e merecer o adjectivo «bom» graças à sua excelência moral e intelectual (cf. Bowra, 1994: 91). De igual modo, não fazia sentido esperarmos a ajuda dos deuses porque são caprichosos e têm comportamentos e decisões completamente aleatórios. Assim, os deuses gregos não são providentes nem providentes em relação aos mortais. No mundo cristão, há um Deus benevolente, misericordioso e providente a amparar e a ajudar todos aqueles de boa vontade. Todos são chamados à santidade, que é alcançável e possível não só através da graça divina como também tem de resultar do esforço de cada um, não obstante a sua natureza pecadora.

O que queremos destacar é este estado de tensão que existe entre estes dois ideais, mundividências e perspectivas que são a visão grega e a visão cristã. Partem de princípios, axiomas e definições diferentes, como se diria em linguagem lógica, pelo que necessariamente terão de ter e de defender ideais de homem também diferentes e terão igualmente de encontrar práticas educativas diversas para a sua concretização. Isto é, uma concepção cíclica e fechada do tempo, ou uma concepção linear aberta ao futuro e à esperança; uma concepção de deuses imanentes e não criadores frente a um Deus criador e transcendente; uma concepção de vida moral baseada na consciência exposta e outra acreditando na natureza estrutural pecadora do homem; uma concepção finita da vida frente a uma concepção que acredita esperançosamente numa vida eterna; uma concepção de vida que não tem medo do conhecimento, em que o saber é um bem e um valor e não um perigoso fruto do pecado; uma concepção de vida em que todos devem alcançar a excelência sem ter de ser santos; uma concepção de vida com regras e princípios autonómicos e não heteronómicos; uma concepção de vida em que o homem

assume e aceita estar finitamente sozinho no mundo frente a uma concepção de vida em que o homem está à partida salvo e justificado, são demasiado diferentes para se poder esperar que se possam misturar com sucesso.

Para percebermos melhor o alcance, abrangência e implicações destas diferenças, e mantendo-nos na questão da cólera, sugerimos o seguinte teste:

Quando estamos justificadamente encolerizados teremos de perdoar a quem nos insultou ou ofendeu a nossa honra? Em linguagem cristã: teremos de perdoar sempre aos nossos inimigos? Ou então, é possível o perdão numa concepção grega do homem e da vida?

A cólera grega é uma cólera vingativa que exige reparação e os nossos amigos devem partilhar e sentirem-se tão ofendidos quanto nós, se não querem ser vistos como cobardes ou traidores (cf. Bowra, 1994: 30). O cristianismo, pelo contrário, apela ao perdão dos nossos inimigos, a oferecer a outra face.

No mundo grego, a pessoa ultrajada e ofendida toma a iniciativa da acção para se fazer reparar da ofensa sofrida. No mundo cristão parece que é o ofendido que toma a iniciativa mas para perdoar a quem o ofendeu, para lhe mostrar a grandeza de uma bofetada de luva branca mas não para se vingar.<sup>7</sup> E embora se acredite também, na visão cristã, que o arrependimento e o remorso deveriam levar a pessoa que ofendeu a mudar, a corrigir o mal que fez e a reparar o erro, a verdade é que esta reparação não é, no limite, uma exigência para se levar muito a sério nem muito efectiva, uma vez que o perdão da ofensa se pode obter pela confissão do pecado sem ter de passar por um reconhecimento público e social da ofensa cometida.

Para um grego, não havia nada de errado na cólera se esta fosse justificada. E embora houvesse quem já apelasse ao «perdão» frente às ofensas sofridas,

---

<sup>7</sup>No entanto, não deixa de ser interessante destacar uma diferença assinalável entre Jeová, o Deus do Judaísmo, um Deus colérico e vingador, que até manda passar ao fio da espada homens, mulheres, crianças e até os animais dos inimigos do Seu povo e o Deus pregado por Jesus Cristo, um Deus misericordioso e de amor.

pois poder-se-ia criar um ciclo interminável de violência<sup>8</sup>, a verdade é que “Os gregos nunca pensaram ser possível ou desejável amar os seus inimigos, e o perdão é uma palavra rara no seu vocabulário excepto para ofensas triviais ou involuntárias. Mais frequentemente, eles descobriam um prazer positivo em odiar os seus inimigos e apreciavam o prospecto da vingança” (idem, 30-31).

Em resumo, perante uma situação de injustiça, de ofensa à honra ou dignidade de alguém e frente à cólera legítima e justificada, a resposta a dar poderá variar desde um perdão, generoso e compreensivo, na perspectiva cristã, a uma vingança mais ou menos exigente e violenta, na perspectiva grega.

Apesar de todo o folclore que vemos nos *mass media*, de manifestações e de contestação contra realidades e situações injustas e imorais na sociedade actual, parece que perdemos não só o sentido como o sentimento da indignação, não só porque temos medo ou vergonha de nos encolerizar contra o que está errado, mal ou é injusto – e aqui perdemos a possibilidade de aprender com os Gregos –, como, por outro lado, parece que caímos numa certa inacção perdoadora cristã, resignada e esperançosa de que quem ofendeu repare o mal que fez. Parece que perdemos não só uma certa capacidade de nos indignarmos legitimamente como caímos numa certa apatia resignada marcada pela inacção.

O que seria bom recuperar é, na nossa perspectiva, a capacidade de nos encolerizarmos sem perdermos essa capacidade prudente de o fazer na altura certa, da maneira certa e com a medida(s) certa(s). Este equilíbrio é um equilíbrio muito difícil e precário até porque o que nos move ou pode provocar uma cólera legítima e correcta, facilmente pode resvalar para formas de actuação mais violenta, com consequências nem sempre previsíveis e muitas vezes indesejáveis. É aqui que importa realçar quão importante e

---

8

Assim que um homem sentisse e estivesse convencido que tinha razão em se sentir ofendido na sua honra, a única solução seria a vingança. As poucas excepções somente reforçam a regra. Os Pitagóricos apelavam a alguma moderação especialmente quando quem ofendeu dava sinais de querer a reparação da ofensa feita; outros, como Pítaco, tirano de Mitilene, defendeu frente ao seu opositor Alceu que “O perdão é melhor que a vingança”, mas esta conclusão dever-se-ia mais a uma questão de presciência política do que por causa de algum sentimento que a vingança é em si indesejável (cf. Bowra, 1994: 30).

necessário se torna hoje em dia completar uma educação moral e uma educação para a cidadania com uma educação das emoções e dos sentimentos.

Os Gregos acreditavam que havia quatro virtudes cardeais: a coragem, a temperança, a justiça e a sabedoria. A cada uma delas faziam corresponder as outras quatro dimensões que nos constituem enquanto seres humanos e que são a base para uma educação harmoniosa de todas as capacidades humanas: à dimensão física correspondia a coragem; à dimensão estética correspondia a temperança; à dimensão moral correspondia a justiça; e à dimensão intelectual correspondia a sabedoria. A aplicação ponderada, equilibrada e correcta destas quatro virtudes nas situações práticas e diárias da vida de cada um e da cidade eram os padrões que os Gregos usavam para ajuizar da correcção da acção de cada indivíduo e as decisões comuns da cidade (cf. Bowra, 1994: 100-101). Acreditavam também que há uma ligação, embora não necessária, entre felicidade e bondade quando equilibradas harmoniosamente, pois “os Gregos acreditavam não só que se o homem é bom, ele é feliz, como também se ele é feliz, ele é bom” (Bowra, 1994: 102).

Quanto a Aquiles, ele tinha todas as razões para se sentir encolerizado, ofendido e ultrajado pelo comportamento de Agamémnon. O seu erro foi ter tido uma reacção desmesurada às afrontas ou ofensas sofridas porque o fez, as mais das vezes, na altura errada, da maneira errada e com as medidas erradas.

Em ambos os mundos, grego e cristão, é exigida a reparação do erro. No mundo grego, a reparação impõe a “repetição do erro”, fazendo do infractor, também, vítima da acção cometida. No mundo cristão, a reparação ocorre pelo perdão, ou seja, pelo apagamento do erro.

São duas diferentes perspectivas, no limite, sobre a dignidade humana. E, definitivamente, duas concepções sobre a cólera. No mundo grego, a cólera é uma exigência moral; no mundo cristão, uma interdição moral.

## **Bibliografia**

ARISTOTLE. *The Philosophy of Aristotle*. A Selection with an Introduction and commentaries by Renford Bambrough and an Afterword by Susanne Bobzien. Translation by J. L. Creed and A. E. Wardman. New York: Signet Classics, 2011.

BAMBROUGH, Renford. Introduction and Commentary in *The Philosophy of Aristotle*. A Selection with an Introduction and Commentary by Renford Bambrough and an Afterword by Susanne Bobzien. Translation by J. L. Creed and A. E. Wardman. New York: Signet Classics, 2011.

BLACKBURN, Simon. *Oxford Dictionary of Philosophy*. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BOWRA, C. M. *The Greek Experience*. London: Phoenix, 1994.

CARLIER, Pierre. *Homero*. Tradução de Fernando Oliveira. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 2008.

DE ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de Literatura Grega*. Tradução de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2011.

FERREIRA, José Ribeiro. *A Grécia Antiga. Sociedade e Política*. Lisboa: Edições 70, 2004.

FRAILLE, Guillermo. *Historia de la Filosofía. Vol. II (2º Tomo): Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadência*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

GASKIN, John. *The Traveller's Guide to Classical Philosophy*. London: Thames & Hudson, 2011.

GAUTHIER, Clermont & TARDIF, Maurice (Orgs). *A Pedagogia. Teorias e práticas da Antiguidade aos nossos dias*. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2010.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.

HORNSTEIN, Lillian H. (Editor). *The Reader's Companion to World Literature*. Second Edition. New York: A Mentor Book, 1973.

JAEGER, Werner. *Paideia. A Formação do Homem Grego*. Lisboa: Editorial Aster, s.d.

KITTO, H. D. F. *Os Gregos*. Tradução de José M. C. Castro. Coimbra: Arménio Amado, 1970.

LOURENÇO, Frederico. Entrevista publicada na Revista *Pública*, de 17 de Agosto de 2014.

McLEAN, Iain & McMILLAN, Alistair. *Oxford Concise Dictionary of Politics*. Third Edition. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica. Vol. I. Cultura Grega*. 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

REIS, Diogo. «Estado e Terror nos Tempos de Cólera» in *Griot – Revista de Filosofia*. Vol. 9, nº 1, Junho de 2014, pp. 221-234.

RICOEUR, Paul et al. *Grécia e Mito*. Tradução de Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988.

SPEAKE, Graham (Editor). *The Penguin Dictionary of Ancient History*. London: Penguin Books, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: F. Maspero, 1981.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O Mundo de Homero*. Tradução de Conceição Moreira, F. Costa e T. Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 2002