

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Capítulo 4

A violência no *logos*: o surgimento da filosofia³⁷

The violence in *logos*: the emergency of Philosophy

Priscila Maria Leite de Lima³⁸

Resumo: A razão filosófica – *logos* – é vista como apta a se opor à violência que se apresenta externamente. Contudo, ao refletir acerca dos horrores levados a efeito pela razão instrumental, a questão que surge diz respeito à intrínseca relação entre *logos* e violência, da qual resulta o mal gerador de dor e sofrimento. Atravessado pela violência, o *logos* se mostra não apenas violento, mas também violado. O debate acerca da violência inerente ao *logos* tem seu lugar no âmbito da Modernidade. No entanto, a filosofia teve o seu início no contexto da Antiguidade, sendo atravessada pela violência desde sempre. Nosso percurso se inicia com a fundamentação teórica elaborada pela Modernidade, partindo do estudo realizado por Strummiello e tendo como referências o pensamento hegeliano acerca da “domesticação” do negativo, que finda por valorizá-lo no interior do movimento dialético e, por outro lado, o pensamento weiliano esclarece que o homem, como animal racional, está sempre se constituindo em sua racionalidade, lutando contra a violência de sua animalidade. Uma breve análise do excerto de um texto de Tucídides remete à reflexão ao contexto da Antiguidade, em que as categorias modernas mostram-se como instrumentos imprescindíveis para melhor compreensão da relação entre *logos* e violência. Por fim, algumas considerações sobre o surgimento da filosofia a partir da violência corrobora o caráter arracional da escolha pelo *logos* e pela violência, e a necessidade de se realizar a opção ética da “economia da violência” pela escolha do mal menor, segundo a perspectiva derridariana, visando a paz possível.

Palavras-chave: Filosofia; *Logos*; Violência; Modernidade; Antiguidade.

Abstract: The philosophical reason- *logos*- is seen as able to oppose violence which appears externally. However, when reflecting on the horrors carried out by instrumental reason, the question that arises concerns the intrinsic relationship between *logos* and violence, from which results the generative evil of pain and suffering. Crossed by violence, *logos* shows itself not only violent but also violated. The debate about the violence inherent in *logos* has its place in the context of Modernity. Nevertheless, the philosophy had its beginnings in the context of Antiquity, being crossed by violence ever since. Our journey begins with the theoretical foundations developed by Modernity, from the study carried out by Strummiello, taking as references Hegel’s thought

37 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília (UnB).

38 Bacharel em Filosofia e pós-graduada em Filosofia e Desafios da Modernidade pela Pontifícia Universidade Católica de Minas (PUC Minas). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: prifilo@gmail.com.

about the “domestication” of the negative, which ends valuing it inside the dialectical movement and, on the other hand, Weil’s thought clarifies that man, as rational animal, is always constituting himself in his rationality, fighting against the violence of his animality. A brief analysis of an excerpt from a Thucydides’s text remits the reflection to the Antiquity’s context, in which the modern categories are shown as indispensable tools for better understanding of the relationship between *logos* and violence. Finally, some considerations on the emergence of philosophy from violence corroborates the arracional character of the choice for *logos* and for violence, and the need to make the ethical option of the “economy of violence” by choosing the lesser evil, according to Derrida’s perspective, seeking possible peace.

Keywords: Philosophy; Logos; Violence; Modernity; Antiquity.

Introdução

Em sua atividade de explicação da natureza e concomitante diálogo entre os seres racionais, a razão filosófica – *logos* – se autoconstituiu a mais hábil a expulsar a violência, a estabelecer um sentido contra aquilo que constitui uma ameaça ao homem, isto é, o mal, que se lhe afigura insensato, inexplicável, irreduzível à ordem do discurso. No entanto, uma breve observação dos horrores levados a efeito pela razão instrumental salienta a intrínseca relação entre *logos* e violência³⁹, da qual resulta o mal inevitável. Nesse contexto, atravessado pela violência o *logos* se mostra violento e violado.

A reflexão acerca da violência inerente ao *logos* tem seu lugar no âmbito da Modernidade, a partir do pensamento de Hegel (1995) que, embora não tenha abordado diretamente essa temática, sua presença na tessitura de seu pensamento é inegável, de modo que, no debate entre filosofia e violência, duas dimensões, embora distintas, tornam-se indissociáveis: ou a filosofia é a única e verdadeira fortaleza nos confrontos da violência, ou a filosofia é fundamentalmente e intrinsecamente uma atividade violenta. Weil herda de Hegel a estrutura de

39 Agradecemos ao Prof. Ibraim Vitor de Oliveira da PUC-Minas, pela orientação no estudo da relação entre lógos e violência no âmbito da Modernidade, o qual resultou na fundamentação teórica do presente trabalho. Para essas e outras considerações ver (LIMA, no prelo).

tal pensamento, aprofundando as raízes de sua reflexão na tradicional concepção do homem como animal racional, o que favorece a compreensão da ligação entre racionalidade e violência. Mas na luta contra o mal e a violência emerge a necessidade de se realizar o que Derrida denomina “economia da violência”, optando pela violência menor em detrimento da violência maior.

Mas a filosofia não teve o seu início na Modernidade, e sim na Antiguidade. Portanto, ela se vê atravessada em sua estrutura pela violência desde sempre. Embora o debate entre *logos* e violência tenha ocorrido a partir da Modernidade, é possível encontrar nos textos clássicos elementos caracterizadores desta relação, capazes de fornecer a base de compreensão do surgimento da filosofia a partir da relação entre *logos* e violência. Assim sendo, optamos por um excerto de Tucídides que relata o diálogo entre os mélios e os atenienses no contexto da guerra do Peloponeso e que nos esclarece acerca do *logos* violento e violado em ambos os interlocutores.

Por conseguinte, considerando o *logos* em sua violência intrínseca e a filosofia (entendida no curso histórico ou teórico do *logos*) como resultante desta relação, surge a necessidade de se articular o diálogo entre a Modernidade e a Antiguidade no que diz respeito a esta temática, com vistas a extrair elementos que possam contribuir para a compreensão da relação entre *logos* e violência que, existindo desde sempre, perpassa a história da filosofia até a atualidade de nossos dias.

1. *Logos* e Violência na Modernidade: a contribuição de Hegel e Weil

O debate a respeito da violência inerente ao *logos* surge na Modernidade, precisamente com o pensamento hegeliano, pois em sua análise acerca do discurso filosófico ocorre o reconhecimento da participação ativa do elemento negativo e inquietante outrora rejeitado,

o qual agora é não só recuperado, mas visto positivamente, valorizado e até mesmo justificado no interior do movimento dialético, especialmente no momento final. Tal “domesticação” do negativo retira deste o seu caráter devastador e maléfico, fazendo com que haja certa tolerância quanto ao desempenho de seu papel essencialmente ou prevalentemente instrumental no interior do processo dialético: o da violência. No entanto, para que se dê o absoluto, a negatividade deve ser tolhida, o que consolida a identidade entre fim e meio, de modo a remeter ao mesmo aquilo que aparentemente lhe é exterior, englobando a alteridade na identidade, negando a diversidade num ato de estrita violência.

Nesse contexto, a razão se mostra astuciosa, pois no jogo que estabelece entre os elementos ativo e passivo a violência se manifesta por duas vias: por meio da retirada da autonomia do elemento passivo, de modo a conservá-lo como pressuposto do elemento ativo; e por meio da subtração da identidade do elemento passivo. A violência deixa de parecer um poder externo e ameaçador para se configurar o pressuposto do próprio elemento ativo que se coloca como algo superado e subsumido, o que faz com que a violência se dirija ao pressuposto do que age, constituindo tal ação uma referência negativa a si mesma. Em outras palavras, a “astúcia da razão” aparece no momento em que, para defender-se da violência sempre presente e ameaçadora, a razão, em sua finitude, faz-se da pressuposição, da exterioridade do objeto que é posto como meio o alvo da violência, protegendo-se assim na retaguarda. Logo, sendo o universal o resultado da atividade do particular e de sua negação, é o particular que se desgasta parcialmente em conflitos provenientes da atividade de suas paixões, enquanto o universal mantém-se ileso na retaguarda (HEGEL, 1995, p. 35). Vale lembrar que “[...] o universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles” (HEGEL, 1995, p. 30).

Nesse momento surge uma inquietante questão: a violência vista como exterior ao *logos* não seria uma tentativa do próprio *logos* de camuflar o que lhe é intrínseco, isto é, a violência? É importante observar que toda violência ao (aparentemente) exterior atinge, inevitavelmente, o âmbito interior ao qual aquilo que é exterior se relaciona, ou seja, a violência é inevitável para os dois âmbitos de sua ação, pois o poder que atua de forma violenta sobre o elemento passivo é o seu próprio poder que age sobre e através dele, porém considerado da perspectiva do elemento ativo. Daí que, numa configuração de ação e reação, a violência apresenta uma dupla e simultânea manifestação dos elementos ativo e passivo na circularidade do movimento de sua ação, o que fundamenta o *logos* não apenas como violento, mas também como violado, atravessado pela violência que lhe é intrínseca.

Strummiello (2001) observa que Hegel parte de uma (ao menos aparente) negatividade externa, constituinte da violência primária, contrapondo a esta a violência daquilo que tende a reconstruir a universalidade pela retirada de toda particularidade, ou seja, a ação do *logos* sobre uma exterioridade que ele põe como condição do próprio agir e que se explica através da ação negadora do homem: tal ação negadora é dirigida contra a Natureza, mas também contra a natureza mesma que o homem é, em direção ao animal que está na base da consciência – “a morte do animal é o tornar-se da consciência”⁴⁰ (BATAILLE *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 28) –, e esta negatividade se explica no tender em direção a morte de outros, mas sobretudo em direção a própria, na assunção da própria finitude. Por conseguinte, o homem torna-se homem negando a si mesmo ao negar o animal que é nele e que ele ainda é. No que diz respeito à ação negadora referida ao intelecto, Bataille observa que “o que Hegel desencadeia não é a violência da Natureza, é a energia ou violência do Intelecto, a

40 As traduções apresentadas ao longo deste trabalho são de nossa autoria.

Negatividade do Intelecto [...]” (BATAILLE *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 29). Strummiello conclui sua reflexão salientando que essa atitude generalizada à negação é aquela que justifica também a generalização da violência, isto é, da guerra (STRUMMIELLO 2001, p. 30).

Considerando a violência inerente ao estado de natureza, a esta se deve opor uma violência de segunda ordem de modo a dar lugar à liberdade como fim absoluto, a qual só é em sentido pleno quando seus aspectos subjetivo (particular) e objetivo (universal) se conjugam (HEGEL, 1995p. 42). Faz-se mister compreender então que “a liberdade, ao contrário, consiste unicamente na reflexão do elemento espiritual dentro de si, na sua diferenciação (*Unterscheidung*) do elemento natural e no seu reflexo sobre este último” (HEGEL *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 24), de modo a granjear à exterioridade do espírito a racionalidade, a forma da universalidade, enfim, a intelectualidade (HEGEL *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 25).

A importância de Hegel no esclarecimento da tessitura da relação entre filosofia e violência e na definição da sua atividade é inegável. Isso porque fica clara a impossibilidade de negar, tentar manter qualquer distanciamento ou mesmo pretender uma atitude de superioridade no confronto com a violência. Ao se apresentar como portadora de negatividade e de violência, ainda que no âmbito de uma violência de segunda ordem, a filosofia (entendida no curso histórico ou teórico do *logos*) constitui uma resposta ao negativo e à violência. Daí que, no debate entre filosofia e violência, duas dimensões distintas e indissociáveis se abrem a partir da perspectiva hegeliana: ou a filosofia é a única e verdadeira fortaleza nos confrontos da violência, ou a filosofia é fundamental e intrinsecamente uma atividade violenta.

Na esteira de Hegel surge Weil (1997) que, partindo da clássica definição do homem como animal racional, isto é, composto de razão e linguagem, reflete acerca da violência no âmbito do próprio homem,

da relação direta entre razão e sua natureza animal. Nesta concepção ocorre a ligação entre a componente linguística do *logos* grego e aquela calculadora da *ratio* latina, o que faz da razão, da linguagem racional o traço distintivo do homem. Todavia, a validade e a extensão da compreensão do homem como animal racional são problematizadas no momento em que tal definição filosófica não é aplicada a toda a humanidade, mas inicialmente aos filósofos (adeptos do ideal filosófico da indiferença oriundo do exercício do *logos* – puro ser sem mais desejo) e, num sentido derivado e secundário, aos demais homens (que não querem se apartar dos desejos desta vida, mas querem permanecer e atuar nela). Contudo, faz-se mister observar que de modo algum o homem age de maneira totalmente *razoável* (passível de razão possível), pois nem sempre é racional. A essência humana (a racionalidade) não é algo que se dá a conhecer, mas exige do homem o esforço para alcançá-la, para tornar-se plenamente racional, integralmente e verdadeiramente homem. Isso porque “o homem natural é um animal; o homem como quer ser, como quer que seja o outro para que ele mesmo o reconheça como seu igual, *deve ser racional*” (WEIL, 1997, p. 12). Nota-se que a definição do homem como animal racional é claramente expressa pela justaposição entre gênero e diferença específica. Daí a tradução do homem como animal racional expressar a sua aspiração mais elevada e mais humana (WEIL, 1997, p. 20).

Por conseguinte, o homem encontra-se em constante formação na busca do próprio ser, o que caracteriza sua incompletude estrutural. Nesse sentido, o homem é um tornar-se, é um “sendo”, jamais é de maneira definitiva, o que impossibilita o uso do verbo “ser” em sentido absoluto na sua definição. Devido ao movimento que lhe caracteriza, Strummiello observa que a razão se mostra como o caminho e a meta, se faz na medida em que se busca, se produz na medida em que se realiza (STRUMMIELLO 2001, p. 39-40). Desse modo, o homem parte

da situação do indivíduo empírico, ignorante do caminho da racionalidade, porém ciente do que não quer ser, o que o faz negar o que é movido pelo sentimento de insatisfação por ser portador de desejos e necessidades. Nota-se que o caminho em direção ao exercício da racionalidade configura-se como uma via negativa, numa radicalização do tema hegeliano da negação da (própria) negatividade, de modo a exprimir a singular “autorreferencialidade” da natureza humana que destrói a si mesma num ato de negação do que lhe está dado.

É interessante notar que a animalidade do homem é negada na própria definição deste em seu ato de falar, o que caracteriza a função atribuída por Hegel à linguagem. Graças a ela, segundo Weil, o homem busca a satisfação ao negar o que lhe está dado, liberando-se daquilo que o descontenta (WEIL, 1997, p. 16-17), mesmo que não o faça plenamente, numa natural atividade de transformação, exercitando a sua liberdade pela autossuperação e simultânea autossupressão. Disso resulta que, ao conceber a vida como expressão de descontentamento, o homem finda por negar a sua estrutural modalidade de existência. Logo, por ser a linguagem um dos aspectos constitutivos do *logos*, este tem por tarefa negar, o que indica (pela impossibilidade de sua definição) aquilo que deveria pertencer ao homem: a racionalidade.

Surpreendentemente, a escolha da racionalidade não é necessária, mostrando-se arracional (independente da razão), pré-teorética, pré-categorial, ou seja, não implica uma razão precedente. Isso porque a filosofia consiste numa atividade fundamentalmente autorreferencial por justificar-se somente em seu interior, já que é nele que a razão adquire seu preciso significado, resultando convincente e necessária apenas para quem a tenha escolhido. “Mas esta escolha *deve* ser feita, e é *livre*”, afirma Strummiello (2001, p. 69). Por outro lado, é sempre possível posicionar-se contra toda forma de razão pela recusa à questão do sentido, num ato de violência pura e conscientemente insensa-

ta, remetendo-se ao discurso (à linguagem) incoerente ou à violência mesma, pois como observa Weil, a violência jamais é expulsa da realidade e os homens podem sempre recorrer a ela (1997, p. 119). Desse modo, assim como a escolha pelo *logos*, a escolha pela violência também é arracional (e não irracional)⁴¹. Daí “[...] a irreduzível dualidade de violência e discurso, constitutiva da vida humana e indicadora das suas possibilidades radicais” (PERINE, 2006, p. 320).

Nesse contexto, observa-se que quem escolhe a filosofia pode se opor à violência, mas quem escolhe a violência não tem alternativa, devido a sua impossibilidade de compreender a razão, devendo silenciar por não ter nada de racional a opor ao discurso racional. Nesse sentido, Strummiello esclarece que “[...] a violência é silêncio, porque não é discurso racional, e porque é inexprimível, mas este silêncio é tudo menos tranquilizante” (STRUMMIELLO, 2001, p. 74). Isso porque o silencioso grito da violência expressa a inutilidade de toda negação racional na tentativa de suprimir aquilo que a linguagem não tem poder de afirmar, ainda que negue a violência, privando-a de toda razão de ser e de toda justiça, concedendo-lhe apenas uma existência indevida e culpável (BATAILLE *apud* STRUMMIELLO, 2001). Assim, em sua oposição, “a possibilidade da violência implica o silêncio da razão” (STRUMMIELLO, 2001, p. 72). Desse duplo silêncio resulta o que Perine considerou a permanência da violência como o resto que resta. (PERINE 1987, p. 168).

Todavia, “o mundo no qual a filosofia é chamada a realizar-se é exatamente o mundo da violência” (STRUMMIELLO, 2001, p. 49), ou seja, mais do que ao âmbito da violência histórica, Weil se refere à possibilidade transcendental da violência cujo anúncio se dá no temor de que ela possa acontecer, o que incita o filósofo a encará-la e não a refu-

41 Convém explicitar a diferença entre os termos “irracional” e “arracional”: “irracional” caracteriza-se por sua oposição à razão, mas de certo modo permanece no âmbito desta, ao passo que “arracional” situa-se totalmente fora do âmbito da razão.

giar-se na ilusão de estar ao abrigo de qualquer atentado. Daí ser a violência inadmissível, pois a sua possibilidade se contrapõe ao *logos*. Em contrapartida, a violência deve ser de algum modo; ela deve poder ser apreendida, deve ser compreensível (WEIL, 1997, p. 44) e, para tanto, deve participar da razão, o que a justifica como uma ameaça. Nessa nova perspectiva, o discurso racional deixa de ser aquilo que protegia contra a violência, pois se a violência não provém necessariamente do exterior, significa que ela se faz presente no interior do *logos*, e isso problematiza o exercício racional do discurso como o baluarte contra a violência. É fundamental antever que é próprio do exercício crítico da razão o voltar-se contra si mesma, violentando-se, remetendo em discussão aquilo que antes era dado por definitivamente estabelecido.

2. A relação entre *logos* e violência na Antiguidade

A não inevitabilidade da escolha pelo racional constitui o temor do filósofo nos confrontos da violência, nem tanto pelo sofrimento que poderia lhe causar, mas pela insegurança quanto à solidez da razão e por hesitação quanto à possibilidade de uma recaída no irracional. Em termos reais, nada pode tranquilizá-lo; em termos ideais, a única condição para satisfazer tal exigência seria um mundo permeado pela racionalidade. Daí a esperança e o compromisso do filósofo:

[...] o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade, admite o desejo, concorda sobre o fato de que o homem permanece animal embora sendo racional; aquilo que importa é eliminar a violência. É legítimo desejar aquilo que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem: é ilegítimo desejar aquilo que a aumenta (WEIL, 1997, p. 33).

Para contrapor à violência, a filosofia tem o diálogo como a única verdadeira alternativa (pondo à parte silêncio e abstenção), pois o não compartilhamento de opiniões ou decisões leva a dois caminhos: o diálogo ou a eliminação do interlocutor. Nesse contexto, o diálogo

configura uma opção existencial, um modo de viver, pois na medida em que os homens vivem em comunidade “aceitam o diálogo porque já excluíram a violência” (WEIL, 1997, p. 38). Disso decorre a demarcação entre os que são “verdadeiramente homens” e os que não o são, os chamados “bárbaros” (segundo a etimologia clássica) por não dialogarem.

É entre os verdadeiros homens que a violência está proibida. Certo, não está excluída de fato, não é impossível, mas aquele que a emprega se separa dos homens e se põe de fora daquilo que os une, de fora da lei. Não participa mais do legado comum porque a violência é aquilo que destruiria a comunidade concreta dos homens, aquela comunidade em que o sentido é defender todos os membros da violência externa, a violência da natureza, seja que se apresente sob o aspecto da Necessidade, seja que venha dos animais de feição humana, os bárbaros (WEIL, 1997, p. 39).

Segundo Strummiello, “o diálogo é aquilo que inerva e funda a comunidade [...]” (STRUMMIELLO, 2001, p. 51). Ao buscar não a descrição do mecanismo constitutivo de tais comunidades (tarefa do historiador), mas o modo por meio do qual seus membros chegam à consciência de seu estado, Weil observa que tal reconhecimento coincide com a inadmissibilidade da violência. Por conseguinte, o discurso se faz no medir-se com aquilo que o ameaça, cujo contexto se insere paralelamente nos momentos de desenvolvimento, tanto histórico quanto da história da filosofia, observando as reais transições históricas e as figuras transcendentais.

Nesse sentido, a *pólis* grega constitui o lugar histórico e teórico no qual a comunidade se organiza e se funda em torno ao diálogo. Contudo, o componente ilusório de tal mecanismo de “autofundação” se encontra na ideia de que a violência seja algo exterior à comunidade e que esta deve procurar se defender (por exemplo, por meio da política e da técnica). Daí o superdimensionamento da comunidade

com relação aos indivíduos, pois ela se coloca como verdadeiro sujeito, distinguindo como sagrado aquilo de que depende sua constituição e sua sobrevivência. Entretanto, tal aspecto sagrado confere um risco à própria comunidade, pois tudo o que é sagrado pode dessacralizar-se, secularizar-se, ser posto em questão, mudar, já que novos preceitos podem tomar o lugar dos precedentes. Para quem vive no interior da comunidade, essa passagem é geralmente imperceptível, até que seu código sagrado se vê questionado, de modo que a comunidade se sabe e se sente em perigo, o que configura sua crise em função da problematização de seu interior. Isso porque seu funcionamento depende do seu não questionamento, o que faz com que a comunidade seja vista como um abrigo seguro para os indivíduos que a compõem. Tal situação configura um

[...] duplo fracasso, [...] porque a comunidade se sente ameaçada exatamente no seu eixo estratégico, isto é, na divisão entre o que é interno e o que é externo, entre o que é civil (político) e o que é bárbaro, entre quem pratica o discurso racional e quem o recusa (STRUMMIELLO, 2001, p. 52).

Embora a ameaça oriunda do interior afigure uma espécie de traição, é fato que a comunidade se vê privada do que antes motivava todo recurso a ela mesma, já que o discurso racional deixou de ser aquilo que protegia da violência. No momento em que a comunidade se fragmenta, o indivíduo se vê dramaticamente exposto e sem maiores soluções ao problema da sua insegurança, o que vai exigir sempre um exame preliminar de todo discurso que se apresente, pois da dúvida não se tem mais refúgio. Não obstante ser o homem o animal dotado de discurso racional, a confiança nesse discurso e em sua eficácia mostra-se enfraquecida.

Na comunidade dialógica, a contradição inicialmente presente no contraste entre os discursos particulares passa a ser o possível hia-

to entre o discurso e a realidade, ou seja, o critério fundamental da validade do discurso deixa de ser sua intrínseca não contradição para ser a verdade objetiva de seu conteúdo, universalizando o discurso. Isso se mostra como a solução para o problema da pluralidade das opiniões (e dos interesses) e desestrutura a precedente divisão entre “homens verdadeiros” e “não homens”. Contudo, a contradição pode ser mantida sob controle no discurso, na medida em que ele a determina exatamente como o indeterminado, como o resíduo do sentido, como aquilo que não é racional e pode ser enunciado e caracterizado como tal, o que significa uma abertura do discurso ao reconhecimento do negativo. Consequentemente, “diante da violência, todos são iguais, e o discurso de cada um é válido para todos se é válido em si mesmo, vale dizer, defronte ao que pode acontecer a cada homem, defronte à violência” (WEIL, 1997, p. 44). Logo, se a verdade é radicada no ser, ela vale para o homem enquanto tal, e não para os homens singulares, determinados.

Para Weil, na perspectiva de uma fenomenologia do discurso antiviolenço, este é o momento da história da filosofia em que surge a ontologia pela transformação do diálogo no discurso verdadeiro e próprio, o qual visa a traduzir aquilo que é. Mas será que esse discurso é realmente antiviolenço ou ele favorece a atuação racional da violência na determinação daquilo que é? Nesse contexto, abrimos parênteses para constatar no pensamento aristotélico o pilar da determinação racional dos limites da verdade daquilo que é, já que o ser se diz de muitos modos (Aristóteles, *Metafísica*, livro E 4, 1028 a 5)⁴², o que acaba por legitimar a violência no âmbito da razão pelo enquadramento do que lhe atende os interesses e, concomitante, pela exclusão ou pela negação daquilo que não lhe importa. Isso porque o que é essencial para cada discurso é estabelecido pelo próprio discurso: para cada âm-

42 ARISTÓTELES, 2002.

bito há um conteúdo essencial inerente ao seu discurso. Portanto, a tradução da verdade em discurso é permeada por interesses e convenções particulares oriundos da não neutralidade do discurso, cuja linguagem deve ser purificada para que seja racional e possa assim colher a verdade.

Com base no que foi exposto, propomos uma breve análise⁴³ do diálogo entre os mélios e os atenienses na obra *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, no qual encontramos elementos que ratificam a presença da violência no *logos* desde a Antiguidade e não apenas na modernidade com a razão instrumental. Considerando que o contexto desse diálogo é uma guerra, ou seja, um ambiente naturalmente violento, chama a atenção a violência do discurso que visa a atingir seu objetivo a qualquer preço, com argumentos que se sobrepõem ao que se esperaria do diálogo como possibilidade ética de não violência e solução de conflitos. Em contrapartida, não podemos deixar de notar que essa violência não é apenas algo exterior ao discurso ou condicionante deste devido às circunstâncias da guerra, mas lhe é intrínseca, de modo a violá-lo na sua peculiaridade mais íntima e, por ser atravessado pela violência, o *logos* se mostra violento e violado.

Durante a Guerra do Peloponeso, os mélios – colonos lacedemônios cuja cidade, Melos, já contava setecentos anos – procuraram manter-se neutros de modo a preservar sua liberdade. Contudo, por serem os únicos ilhéus a não se submeterem a uma aliança com os atenienses, que se julgavam “senhores dos mares”, foram atacados e optaram pela guerra na defesa de seu território e de sua liberdade, de

43 Devido à necessidade de apresentação da fundamentação teórica elaborada pela Modernidade para a realização da análise ora proposta, cujo conteúdo é denso e complexo, compreendemos que a extensão deste trabalho não nos permite maiores aprofundamentos no que diz respeito à análise de outros excertos clássicos, o que seria muito interessante para melhor visualização da relação entre lógos e violência na Antiguidade.

acordo com os princípios por eles defendidos. O diálogo que precede tal decisão se dá entre emissários atenienses e autoridades mélias.

O poderio bélico ateniense é inquestionável e chega a ser cruel o modo como os atenienses, conscientes de sua condição e de sua posição, levam a efeito o diálogo com os mélios. Isso porque, além da violência física, o imperialismo ateniense faz uso de uma violência teórica, das palavras, do *logos*, do discurso que carrega uma violência que lhe é inerente, peculiar. Considerando que todo discurso traz em si a verdade do próprio interesse, o discurso ateniense é o discurso de um juiz que já condenou o réu antes de sua defesa e julgamento. Nesse contexto, a resposta dos mélios acerca da conveniência da proposta ateniense é significativa: “se vencermos na discussão por ser justa a nossa causa, e então nos recusarmos a ceder, será a guerra para nós; se nos deixarmos convencer, será a servidão” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 86)⁴⁴. Em todo caso, não há conveniência porque não há alternativa que leve à salvação da liberdade da cidade.

Segundo os atenienses, os mélios não devem se deixar levar pelo temor da humilhação, pois a força dessa palavra leva os homens à ruína não por seu infortúnio, mas por sua insensatez. Considerando a usual justificativa de que “é natural que o mais forte não seja obstruído pelo mais fraco, que o mais fraco seja comandado e conduzido pelo mais forte, que o mais forte seja o condutor e o mais fraco o conduzido” (Górgias, *Elogio de Helena*, 6)⁴⁵ ou, como afirmam os atenienses, que “aqueles que não cedem diante de seus iguais, que agem como convém em relação aos mais fortes, e são moderados diante dos mais fracos, procedem corretamente” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 111)⁴⁶. Segundo os atenienses, os mélios podem evitar tal desgraça desde que se reconheçam inferiores a Atenas, que lhes

44 TUCÍDIDES, 2001.

45 GÓRGIAS, 2005.

46 TUCÍDIDES, 2001.

oferece condições moderadas – a aliança ateniense e a conservação do território mélio mediante o pagamento de tributos.

O povo mélio compartilha de um olhar que valoriza o princípio do bem comum, a honra e a justiça, valores que teriam como resultante maior o prêmio da liberdade. Por conseguinte, a comunidade é vista por seus membros como agraciada pela benevolência divina, o que os faz confiar tanto na boa sorte quanto na ajuda dos homens (especialmente nos lacedemônios devido às afinidades étnicas), já que o favor divino que a preservou até então não poderia faltar, pois são homens pios enfrentando homens injustos (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 104)⁴⁷, o que para eles justificaria sua confiança na salvação como não totalmente irracional. Aos olhos atenienses, a esperança mélia é irracional, ao que questionam: “Não percebeis, então, que o interesse próprio anda lado a lado com a segurança, enquanto é perigoso cultivar a justiça e a honra?” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 107)⁴⁸. Considerando as circunstâncias da situação, a argumentação ateniense parece sensata, mas tal sensatez revela seu caráter violento ante as imposições que efetua contra a comunidade mélia, a qual toma por conselheira a opinião (Górgias, *Elogio de Helena*, 11)⁴⁹ no lugar da reflexão. Ainda assim, a comunidade mélia é vista como um abrigo seguro por todos que a compõem. No entanto, tal perspectiva configura uma ilusão, pois a violência da qual buscam se defender não se encontra apenas no exterior pela ameaça ateniense, mas no próprio discurso de defesa, que não percebe o inconveniente maior: a esperança de uma salvação futura não se convence do perigo da extinção presente.

Os atenienses insistem que a deliberação mélia atente para os fatos evidentes aos seus olhos e mostram que a causa já está perdida:

47 TUCÍDIDES, 2001.

48 Idem.

49 GÓRGIAS, 2005.

não se pode pensar na obtenção do que é justo, mas sim do que é possível, visto que “o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 89)⁵⁰. O critério, longe de ser o direito, firma-se nas vantagens. A vantagem para os atenienses é a manutenção do poderio de seu império, ao passo que aos mélios resta a servidão como vantagem quando comparada à outra alternativa, a destruição; a desvantagem para ambos é a destruição dos mélios, o que acarretaria aos atenienses empregar tempo e esforço para destruí-los, além de perder os impostos que pleiteavam. Nesse contexto, os atenienses argumentarem que:

[...] é para o benefício de nosso império, e também para a salvação de vossa cidade, que estamos aqui *dirigindo-vos a palavra*, pois nosso desejo é manter o domínio sobre vós sem problemas para nós, e ver-vos a salvo para a vantagem de ambos os lados (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 91, grifo nosso).⁵¹

Nota-se que o uso da palavra pelos atenienses pressupõe o diálogo como gesto amistoso entre povos, mas a ironia e a contradição de tal ato se revelam no hiato entre o discurso ateniense e a violenta realidade imposta aos mélios. Isso porque a amizade dos mélios não é bem-vinda (mesmo sem aliança a qualquer dos lados da guerra), pois os atenienses a consideram mais prejudicial que a sua hostilidade, uma vez que seria uma prova de fraqueza aos olhos dos seus súditos, enquanto o ódio dos mélios seria uma prova da força ateniense necessária para a manutenção do poder do império.

Os atenienses agem como qualquer outro detentor da mesma força. Por isso não se consideram mais cruéis que os povos dominados, pois estes podem atacar quem os domina motivados pelo ódio sempre

50 TUCÍDIDES, 2001.

51 Idem.

que surja uma oportunidade. Se os atenienses correm riscos para não perder o império, o mesmo ocorre com os escravos para se livrar dele. Já para os mélios, que ainda são livres, seria degradante não recorrer a qualquer meio antes de se submeter à escravidão: eles sabem que a sorte na guerra é sujeita a imprevistos. Contudo, os atenienses sabem que os mélios não dispõem de recursos suficientes para justificar qualquer expectativa de sucesso quando comparados com aqueles que já estão preparados contra eles:

[...] não se trata para vós de um confronto em igualdade de condições para decidir quem é mais corajoso, para escapar a uma humilhação; vossa decisão é mais quanto à própria salvação, evitando oferecer resistência diante de quem é muito mais forte (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 101).⁵²

Acrescente-se o fato de que, segundo os atenienses, o povo lacedemônio não difere dos próprios atenienses, pois também ele considera “bom o que lhe agrada e justo o que serve aos seus interesses” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 105)⁵³, o que tornaria improvável a chegada do socorro lacedemônio aos mélios (como de fato aconteceu). Nesse momento, podemos observar uma pretensa universalização da verdade elaborada pelo discurso segundo os objetivos a que visa, ou seja, os interesses particulares são universalizados, sobrepondo-se à verdade objetiva de seu conteúdo, contrariando a possibilidade de acordo entre as partes. Como resultado desse diálogo, tem-se a soberania do poderio bélico ateniense na destruição do povo mélio, do qual restaram mulheres e crianças a serem escravizadas.

Segundo Górgias, “[...] o discurso que persuade cria uma necessidade na alma que ele persuade, de ser, a uma só vez, persuadida pelas coisas que são ditas e condescendente face às coisas que são feitas”

52 Idem.

53 Idem.

(Górgias, *Elogio de Helena*, 12)⁵⁴, mas tal sedução discursiva não logrou êxito no caso dos mélios. Talvez possamos afirmar que isso se deva ao fato de que “aquele que persuade, na medida em que constringe, comete então uma injustiça [...]” (Górgias, *Elogio de Helena*, 12)⁵⁵, o que para os mélios é inadmissível por configurar a própria violência.

Ao contrário do que se poderia esperar, o discurso absolutamente racional desse diálogo, longe de se mostrar uma alternativa filosófica contra a violência, passou a ser o veículo de propagação da própria violência. Isso porque a impossibilidade do diálogo em sua acepção autêntica pela violência do discurso leva à eliminação do interlocutor. Ao analisar as duas partes do discurso, observamos que os mélios se apresentam como aqueles favoráveis ao diálogo, desde que este seja pautado na justiça como alternativa contra a violência, o que de fato não se dá. Como consequência, o seu discurso é violado pela violência externa que o atravessa, mas que o atinge no âmago de sua recusa a sofrer uma violência menor (a escravidão) pela escolha da violência maior (a própria destruição na guerra), o que configura sua autoviolência no contexto da decisão sobre a vida ou a morte da comunidade. Vale lembrar que, com a confiança enfraquecida no discurso racional que se mostra impotente na defesa da comunidade mélia e superpotente na argumentação ateniense aliada a seu poderio bélico, resta aos desprotegidos mélios uma comunidade fragmentada, cujos princípios são incapazes de lhes oferecer a segurança necessária para a salvação da cidade. Já os atenienses mostram-se violentos desde sempre e seu discurso não é mais do que a confirmação da fundamentação teórica da qual fazem uso na aquisição daquilo que lhes interessa e lhes convém: indubitavelmente, o discurso racional torna-se o instrumento de legitimação da violência. E tal discurso somente é violento por ser

54 GÓRGIAS, 2005.

55 GÓRGIAS, 2005.

violado em sua própria natureza, atravessado pela violência da qual se faz portador e ostentador.

É interessante notar que, nesse conflito, há uma inversão de papéis, pois os representantes da tradicional cultura ateniense mostram-se bárbaros em seu proceder ao optar pela violência gratuita, ao passo que os mélios, meros colonos lacedemônios, agem de acordo com valores contrários à violência ao optar pelo diálogo e pelo esclarecimento mútuo. No entanto, aquilo que ameaça toda comunidade em seu eixo estratégico de relação com o exterior é exatamente o próprio discurso racional que deixa de ser sua proteção contra a violência para se tornar seu instrumento propagador contra os outros e contra a comunidade. Nesse contexto, o mundo se mostra já determinado pelo discurso e determina o próprio homem pela violência que lhe é intrínseca.

3. O surgimento da Filosofia

O indivíduo é um complexo de discurso e violência (WEIL, 1997, p. 75), de razão e violência (STRUMMIELLO, 2001, p. 65), de modo que o problema da violência é o da adequação do indivíduo ao *logos*, ao discurso coerente, a sua essência como animal racional. Por conseguinte, a luta contra a violência torna-se a negação da violência que existe no indivíduo enquanto tal, a negação da parte negativa de si, mas tal perspectiva só faz sentido quando se compreende o indivíduo a partir do discurso, no interior do qual ele pode compreender-se. Assim, tanto a existência empírica do indivíduo quanto o mundo são produtos da ação da razão. No fim do processo, “sujeito e objeto coincidem nele [no homem] que é razão e liberdade e que se *sabe* razão livre e liberdade racional, graças a sua ação negadora [...]” (WEIL, 1997, p. 76), a qual o faz homem universal, razão realizada, capaz de ver a violência compreendida como violência e tornada razão. Daí ser impossível ao

indivíduo alcançar a vitória sobre a violência, pois ele mesmo é (ao menos em parte e, sobretudo, como parte) violência (STRUMMIELLO, 2001, p. 67), e ainda que se oponha à violência, permanece determinado por ela (WEIL, 1997, p. 77). Somente quando o indivíduo não mais existir é que a violência deixará de constituir um problema, pois a vitória sobre a violência tem como preço sua supressão como indivíduo, seu englobamento no *logos* universal, no sentido da totalidade. Na ótica do discurso absolutamente coerente, a violência não é mais aquilo que se opõe ao sentido, pois ela vem englobada no duplo significado do termo: é explicada e reabsorvida na totalidade do sentido.

A escolha pela violência é tão infundada quanto a escolha pela filosofia. Nas palavras de Perine, “a violência revela a liberdade originária que constitui o fundo não discursivo de todo discurso humano” (PERINE, 1987, p. 131). Contudo, é precisamente a violência que produz a filosofia (WEIL, 1997, p. 108), a qual constitui-se por via negativa a partir do seu outro e em contraposição ao seu outro, à violência, que se faz necessária para o surgimento da filosofia. Por conseguinte, os limites entre o discurso, o *logos* e a violência mostram-se cada vez mais esfumados: a violência não é apenas o que está fora do discurso ou mesmo o que se opõe a ele, mas é também sua condição de possibilidade. De acordo com a reflexão weiliana,

[...] o discurso, enquanto se sabe abstração, se sabe ao mesmo tempo discurso da violência, não somente discurso concernente à violência, não apenas discurso que se ocupa da violência, mas discurso obtido e formado e elaborado pela violência (WEIL, 1997, p. 92).

Considerando a presença da violência em tudo o que diz respeito ao *logos*, cabe a desconfiança: a filosofia como única alternativa à violência não configura uma violência da razão? Talvez, mas a filosofia se mostra um discurso ou saber violento que se opõe à violência, pois o discurso racional não renuncia à violência, mas esta é conscientemen-

te transformada num meio contra si mesma em vista de um estado final de não violência.

Outra questão relevante diz respeito à relação entre o discurso e o filósofo, pois sendo a filosofia uma escolha, deve-se ter presente “a conexão dissimulada entre o discurso e a particularidade violenta do indivíduo filósofo” (RICOEUR *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 83). Isso porque o discurso está sempre exposto à violência na medida em que tende a se tornar absoluto e a apresentar-se como único discurso coerente:

A violência do discurso consiste na pretensão de que uma só das suas modalidades exaure o âmbito da palavra. Ser não violento no discurso significa respeitar a pluralidade e a diversidade das linguagens [...]. Respeitar a multiplicidade, a diversidade, a hierarquia das linguagens, é o único modo, para nós homens, de trabalhar em sentido racional (RICOEUR *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 83).

Considerando que a consciente negação da negatividade se dá como tal somente no âmbito dos filósofos, tem-se que nenhum homem comum tematiza o próprio “ser homem” como uma dupla negação, muito menos como a negação daquilo que naturalmente (e negativamente) é. Ao contrário, o homem comum quer viver os desejos desta vida, ao passo que o filósofo quer deles se apartar. Como consequência, cabe ao filósofo compreender o homem comum na sua não filosofia. Na dinâmica recíproca de esclarecimento, os filósofos mostram aos outros homens a negação da negatividade e compreendem por meio deles que a filosofia não é a única estrada percorrível no desenvolvimento da racionalidade. Nesse sentido, ambos são incontestáveis, o que não é problema para o homem comum, mas sim para o filósofo, que não pode admitir a existência de um discurso que se oponha ao *logos*, à linguagem racional.

Em se tratando da liberdade, paradoxalmente, esta pode ser salvaguardada somente na medida em que é subtraída a todo discurso

positivo. O homem pode saber-se livre somente na medida em que não fala da liberdade e se limita a indicar, por via negativa, reportando a realidade à possibilidade, o que o homem é ao que o homem não é (no sentido do dado), mas pode ser (no sentido do indeterminado). O reconhecimento deste paradoxo marca a inclusão da contradição no discurso: o discurso repudia a contradição, mas se origina dela e se funda sobre ela, pois, sem contradição (aquela essencial entre o dado e quem o determina), não haveria problema, o homem não seria um problema por si e não poderia pôr problemas em geral.

Nesse contexto, a destinação essencial do saber muda, pois a filosofia não é o caminho para a sabedoria, mas é o que deve guiar a luta em direção à natureza, o que faz com que o uso da razão seja direcionado a orientar o homem na realidade, já que o discurso é indissociável da práxis histórica dos indivíduos. Isso porque o filósofo é um homem de ciência, de modo que a medida do discurso deixa de ser o consenso universal para ser a sua eficácia: o homem aprendeu que falar é “o procedimento humano por excelência para conduzir a luta contra a violência [...]” (WEIL, 1997, p. 60). Ciente de que o homem na sua animalidade será sempre violento, mas que o discurso que o torna progressivamente racional não o é por definição, Weil reescreve o imperativo categórico: o homem “*deve* agir de modo tal que o princípio de cada um dos seus atos possa fundar um sistema de regras de conduta coerente, ou seja, não violento” (WEIL, 1997, p. 69). Daí ele insistir na inclinação prática da filosofia: o homem é chamado a agir, a lutar contra a contradição e a violência, não para subtrair-se ao modo em que algo se revela ao conhecimento e à finitude, mas para reencontrar o acordo com a sua razão, acordo que define a liberdade do homem, o seu ser moral.

Convém observar que, diferente de Weil, Derrida acredita que o discurso jamais deixa de ser violento, não obstante concordar que o

discurso se origina da violência para, posteriormente, combatê-la. Isso porque a violência não apenas participa do *logos*, da filosofia e do discurso racional, mas é por veiculada por todos eles, resultando no mal como produto das atividades e das realizações humanas, em que pesam os sofrimentos impostos aos seres humanos pelos próprios seres humanos como animais racionais que são, geradores de violência. Por conseguinte, mal e violência apresentam-se como resíduos irreduzíveis e inelimináveis, inevitáveis e estruturais para além de suas diversas e múltiplas manifestações históricas. Nesse sentido, a compreensão de que a violência é fruto do irracional e do insensato, dá lugar à legitimação da violência no âmago do próprio *logos*, seguindo da violência abstrata ou teórica para a violência concreta ou histórica.

Em se tratando da perspectiva histórica, compreende-se que a visão de um mal em oposição a um bem transcendente o destitui de sua realidade concreta, vivida. Considerado um não ser, uma privação de ser, o mal se mostra carente de ser, portanto, de realidade substancial, o que o desqualifica ante o vivido imediato. Mas “o mal é real, porque as realidades são más” (GILBERT, 2010, p. 15), isto é, trazem sofrimento àqueles que as experienciam. No entanto, pela dificuldade em se pensar o mal e a sua realidade violenta, visto que não existe nem o mal nem a violência, sua realidade se dá na forma de fenômenos locais, descentralizados e parciais, que indicam relações, tramas e atitudes em si mutáveis e instáveis, como tudo aquilo que é histórico e humano. Desse modo, o lugar racional do mal e da violência é situado na banalidade das situações humanas comuns, sendo banalizado em seus efeitos por vezes devastadores.

Ao reconhecer a própria violência, o *logos* encontra a indicação do dever que lhe concerne: o reconhecimento de suas origens, que o leva a fazer guerra contra si mesmo, visando a minimizar a violência, optando contra a violência absoluta por meio de uma violência relati-

va e realizando a escolha pelo mal menor, já que algumas formas de violência permanecem preferíveis a outras. Esse é o sentido da expressão “economia da violência”, segundo a qual não se pode sair desse sistema, mas se pode e se deve optar pela violência menor, a que não apenas busca evitar, mas se empenha para combater as formas mais destrutivas de violência. Isso porque, sendo o discurso originariamente violento, ele não pode senão fazer-se violência, negar-se para afirmar-se, fazer guerra à guerra que o institui.

Desse modo, a violência mostra-se “ineliminável” da filosofia e pela filosofia, porém esta permanece como preferível pela luta que empreende a favor da não violência. Longe de se posicionar como um ponto de vista externo, a filosofia atua como uma atividade histórica de construção e desconstrução de interpretações conflituosas, fazendo guerra a si mesma. Nesse sentido, o *logos* filosófico constitui-se no território da guerra e da paz, em que a não violência consiste na finalidade e não na essência do discurso, de modo que a distinção entre discurso e violência permanece um horizonte sempre inacessível (DERRIDA *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 191). Contudo, embora nascida da necessidade de combater o mal e a violência, a filosofia se vê impedida de efetivamente formular respostas reais que atendam às necessidades reais do problema, o que demonstra a ineficácia do discurso filosófico em sua estrutura. Em contrapartida, tal fragilidade da filosofia configura sua força real, pois sua sensatez deriva da parcialidade de suas colocações, configurando apenas uma entre tantas possíveis interpretações.

Considerações finais

O tema da relação entre *logos* e violência é de suma relevância para a filosofia, ainda que pouco estudado no âmbito da Antiguidade, já que seu debate é peculiar ao contexto da modernidade, especial-

mente quando se trata da razão instrumental. Porém, o uso de categorias modernas na análise desse tema no contexto da Antiguidade mostra-se assaz propício para o aprofundamento da compreensão da violência e sua relação com o *logos* no mundo antigo. Considerando que as características do *logos* não se alteraram desde a sua origem, mas que mudou o modo de compreendê-lo em suas mais variadas nuances ao longo da história da filosofia, tem-se que a violência a ele inerente já se faz presente nos textos clássicos, os quais, por vezes, remontam diretamente à experiência histórica dos indivíduos de determinado tempo. É o caso do excerto clássico brevemente analisado neste trabalho, em que encontramos o *logos* inevitavelmente atravessado pela violência e se fazendo violento e violado.

Quanto à relevância desse tema para os dias de hoje, compreendemos que a luta contra o mal e a violência é a luta da humanidade em busca da paz e da felicidade, luta esta que se desenha ao longo de sua história junto com o desenvolvimento da história da filosofia e cuja raiz está no contexto da Antiguidade, no momento em que a filosofia surge precisamente da violência. Embora a filosofia tenha se esforçado por afastar de sua realidade intrínseca a ligação entre racionalidade e violência, fato é que o caráter atemporal da relação entre filosofia, *logos* e violência se mostrou mais evidente no decorrer da história. Isso leva à urgente necessidade de um retorno às origens do pensamento racional para melhor compreensão da matriz do problema da relação entre *logos* e violência, o qual permanece atual e gera, muitas vezes, consequências devastadoras em todos os tempos.

Por serem as conexões entre filosofia e violência mais complexas, profundas e ramificadas do que se poderia imaginar, acreditamos que essa temática oferece amplo campo de investigação, com vistas a um melhor entendimento não apenas do processo em que se dá a violência no interior do *logos* filosófico, mas de suas principais conse-

quências, que têm seu desenvolvimento ao longo da história da filosofia e que se refletem inevitavelmente no cotidiano histórico da vida das pessoas. Portanto, não se trata de um estudo meramente teórico, mas sim da necessidade de uma compreensão efetiva de seus reflexos na conjuntura histórica dos indivíduos que sofrem os efeitos de toda forma de violência para, assim, a saber lidar com o mal que se apresenta até então “ineliminável”, o que obriga à escolha da economia da violência talvez como única alternativa ética na busca da paz possível.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*, v. 2. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- GILBERT, Paul. *O mal e a violência*. Trad. Ibraim Vitor de Oliveira. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de (Orgs.). *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC/Minas, 2010. p. 11-30.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Paulo Pinheiro. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 293-301.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- LIMA, Priscila Maria Leite de. *A violência no lógos: uma provocação ética. Síntese*. Belo Horizonte, (no prelo).
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Violence et compassion: recensão. Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 121-131, 2011.
- PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.
- SENOFONTE. *Elleniche*. Trad. Umberto Bultrighini. In: SENOFONTE *Storici greci: Erodoto, Tucídide, Senofonte*. Roma: Newton Compton Editori, 2011. p. 1036-1218.
- STRUMMIELLO, Giusi. *Il logos violato: la violenza nella filosofia*. Bari: Edizioni Dedalo, 2001.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário Gama Kury. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- WEIL, Eric. *Logica della filosofia*. Trad. Livio Sichirollo. Bologna: Il Mulino, 1997.