



A VIOLÊNCIA NO LÓGOS: UMA PROVOCAÇÃO ÉTICA *

The violence in logos: an ethical provocation

Priscila Maria Leite de Lima **

Resumo: A razão filosófica – lógos – é vista como apta a se opor à violência. Contudo, ao se refletir acerca dos horrores levados a efeito pela potência da razão, evidencia-se uma intrínseca relação entre lógos e violência, da qual resulta o mal gerador de dor e sofrimento. Atravessado pela violência, o lógos se mostra não apenas violento, mas também violado. Nosso percurso se inicia com a reflexão hegeliana acerca da “domesticação” do negativo, que finda por valorizá-lo no interior do movimento dialético. Em seguida o pensamento weiliano esclarece que o homem se forma a partir do progresso de sua constituição racional, relacionando a extinção da violência com o discurso absolutamente coerente. Por fim, a perspectiva derridariana leva à escolha ética da “economia da violência”, em que se deve optar por um mal menor no combate às formas mais destrutivas de violência, visando a paz possível. A violência é realidade própria da vida e dela inseparável, é expressão visiva da ambiguidade de todo ser.

Palavras-chave: Lógos. Violência. Economia da violência. Mal Ética.

Abstract: The philosophical reason – logos – is seen as able to oppose violence. However, when reflecting on the horrors carried out by the potency of reason, it becomes clear an intrinsic relationship between logos and violence, from which results the generative evil of pain and suffering. Crossed by violence, logos

* Trabalho de conclusão da Especialização em Filosofia e Desafios da Modernidade (PUC Minas, 2012), sob orientação do Prof. Ibraim Vitor de Oliveira.

** Bacharel em Filosofia e pós-graduada em Filosofia e Desafios da Modernidade pela PUC Minas, pós-graduada em Estudos Clássicos pela Archa/UnB, e pós-graduanda em Docência no Ensino Superior pela PUCRS. Artigo recebido no dia 14/01/2014 e aprovado para publicação no dia 17/05/2015.

shows itself not only violent but also violated. Our journey begins with Hegel's reflection on the "domestication" of the negative, which ends valuing it inside the dialectical movement. Then Weil's thought clarifies that man forms himself from the progress of his rational constitution, relating the extinction of violence with the absolutely coherent discourse. Finally, Derrida's perspective leads to the ethical choice of the "economy of violence", in which one must choose the lesser evil in tackling the most destructive forms of violence, seeking possible peace. Violence is the very reality of life and inseparable from it, it's a visible expression of the ambiguity of all being.

Keywords: Logos. Violence. Economy of violence. Evil. Ethics.

A filosofia, como explicação da natureza e ao mesmo tempo como diálogo entre os seres racionais, é concebida na sua história como o discurso racional – *lógos* – que se opõe à insensatez, portanto à violência, autoconstituindo-se como a mais hábil a expulsar a violência, a organizar um sentido contra aquilo que constitui uma ameaça ao homem, isto é, o mal, por lhe parecer insensato, inexplicável, em suma, irreduzível à ordem do discurso. Mas, ao se observar os horrores da violência e da barbárie realizados pela potência da razão, é impossível não se questionar acerca da relação intrínseca existente entre *lógos* e violência, cujo fruto é o mal real com a sua força destrutiva, que finda por se tornar banal (junto com a violência dele geradora e por ele gerada) em sua inequívoca presença no cotidiano da vida humana¹.

Entendido como razão e linguagem, o exercício do *lógos* consiste em pôr um fundamento e se desenvolver fazendo os cálculos para atingir o fundamento que ele mesmo colocou. Desse modo, seu discurso não se dá no aberto, mas no horizonte fechado de suas determinações linguísticas e sistematizadas. Por conseguinte, a partir do momento em que a filosofia, pretensiosamente, reduz a multiplicidade e a alteridade do real a uma única ordem de sentido, ela se revela portadora de violência, já que esta lhe pertence como possibilidade em sua própria natureza.

Por "violência", entende-se o exercício de uma força que não considera os direitos do espaço de outrem, que o invade precipitadamente. Em outros termos, uma força que não respeita qualquer relação e que nasce tanto a partir do indivíduo ativo contra os outros, quanto a partir da totalidade contra os indivíduos (GILBERT, 2010, p. 17).

Mas a violência é, por definição, um fenômeno tipicamente e exclusivamente humano (STRUMMIELLO, 2001, p. 5), pois somente o animal dito

¹ A terminologia "banalidade do mal" tornou-se famosa a partir de Hannah Arendt. Sobre os fundamentos de tal asserção e suas consequências no âmbito da violência no mundo político, conferir ARENDT, Hannah. *Sulla violenza*. Parma: Ugo Guanda, 1996.

racional – o homem, segundo a clássica definição filosófica – pode ser violento, e quase invariavelmente o é. Daqui a ligação entre racionalidade e violência, ligação esta que a filosofia por diversas vezes tentou afastar de sua realidade intrínseca. Portanto, enquanto estruturalmente atravessado pela violência, o *lógos* filosófico é ao mesmo tempo violado e violento.

O itinerário proposto visa esclarecer o quanto a violência inerente ao *lógos* constitui-se numa provocação ética na medida em que a impossibilidade efetiva de uma não-violência faz com que se opte necessariamente por uma “economia da violência”, segundo Derrida. Para tanto, faz-se mister inicialmente percorrer o caminho traçado por Hegel que, ao “domesticar” o negativo, valorizou este no interior do movimento dialético, positivando-o no momento final em que o particular dá lugar ao absoluto. Tal perspectiva encontra terreno fértil no pensamento de Weil, na concepção do homem como animal racional que para constituir-se em sua racionalidade deve lutar contra a violência de sua animalidade; por conseguinte, a escolha pelo *lógos* – de caráter arracional tanto quanto a escolha pela violência – implica a eliminação do indivíduo com vistas à realização do discurso absolutamente coerente. Em todo o percurso nota-se que a própria filosofia, embora reconhecendo sua matriz violenta, emerge como uma violência de caráter secundário em oposição à violência primária, não obstante buscar a paz.

1. Hegel: a domesticação do negativo

Inicialmente, a filosofia via na violência uma ameaça de caráter exterior, porém tal perspectiva foi gradualmente substituída por outra em que o elemento negativo e inquietante é reconhecido como partícipe do desenvolvimento do discurso filosófico, sendo englobado nele e subsumido de modo a assegurar a sua funcionalidade. Hegel aparece como o autor dessa estratégia de “domesticação” do negativo, o que implica não o afastamento deste, porém uma recuperação e consequente valoração do negativo no interior do movimento dialético, o que finda por lhe retirar seu caráter devastador, maléfico, passando a ser não apenas tolerado, mas até mesmo justificado no momento final. Todavia, Strummiello (2001, p. 16) observa que tal interpretação pode ser partilhável com relação aos êxitos, mas talvez não com relação aos pressupostos, porque se é verdade que no fim a dialética é reconciliação, ela funciona tanto melhor quanto mais o negativo é considerado seriamente, isto é, no desempenho de um papel essencialmente ou prevalentemente instrumental: o da violência. Contudo, a negatividade deve ser tolhida para que se possa dar o absoluto. Nesse contexto, a identidade entre fim e meio se consolida, e a violência se dá na função de reportar à mesmidade aquilo que lhe é aparentemente exterior, englobando a alteridade na identidade.

Compreende-se então que se Hegel não fala abertamente do tema violência em seus textos, contudo é inegável sua presença na tessitura de seu pensamento. Por conseguinte, a violência se dá por duas vias: pela ação de subtrair do elemento passivo a definição de sua condição, isto é, a sua autonomia, conservando-o como pressuposto, ou seja, como condição do agir do elemento ativo; e pela subtração da identidade do elemento passivo. Logo, a violência que inicialmente parece um poder externo e ameaçador de fato não é mais que o pressuposto do próprio elemento ativo que se põe a si mesmo como algo superado e subsumido. Sendo assim, aquilo ao qual a violência se dirige é de fato o pressuposto do que age, de modo que esta ação é sempre uma referência negativa a si mesma. É nesse contexto que se insere a “astúcia da razão”, pois ao articular sua defesa contra a violência sempre presente e ameaçadora, a razão, em sua finitude, faz com que o alvo se refira à pressuposição, à exterioridade do objeto que é posto como meio: considerando que é da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal, nota-se que é o particular que se desgasta parcialmente em conflitos oriundos da atividade de suas paixões, ao passo que o universal se conserva ileso na retaguarda (HEGEL, 1995, p. 35), pois “[...] o universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles” (HEGEL, 1995, p. 30). Mas a violência vista como de caráter exterior ao *lógos* não seria uma tentativa do próprio *lógos* de camuflar aquilo que lhe é intrínseco?

É interessante observar que toda violência ao exterior (ou aparentemente exterior) atinge, inevitavelmente, o âmbito interior com o qual aquilo que é exterior se relaciona, não sendo possível eliminar a coincidência da existência relacionada entre os dois âmbitos. Nesse sentido, a inevitabilidade da violência se dá tanto para o elemento ativo quanto para o elemento passivo, pois o poder que atua violentamente neste último é o seu próprio poder que age sobre e através dele, porém considerado do ponto de vista do elemento ativo. Portanto, a violência apresenta uma dupla e simultânea manifestação dos elementos ativo e passivo na circularidade do movimento de sua ação, numa perspectiva de ação e reação.

Considerando que o elemento passivo recebe da violência aquilo que lhe cabe, esta o liberta e em tal emancipação o leva à condição de conceito pelo encontro de uma superior identidade, enquadrando-o numa determinada perspectiva. Isto soa paradoxal ou contraditório haja vista a necessidade de uma violência para a promoção da liberdade do elemento passivo, o qual finda por se integrar ao todo, sendo tal liberdade estritamente relativa devido ao já previsto direcionamento ao absoluto. Contudo, vale lembrar que, para Hegel (1995, p. 25-26), a liberdade é o conhecimento de si, o conceito interior, e os meios pelos quais a liberdade se produz no mundo, por sua vez, são algo exterior. Logo, 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, segundo Hegel

(1995, p. 42), só alcança seu sentido pleno quando seus aspectos subjetivo (particular) e objetivo (universal) se conjugam.

Compreende-se então que a violência tem a função de reportar aquilo que (aparentemente) é exterior à mesmidade, de englobar a alteridade na identidade, negando seu caráter de diversidade. O papel exercido pela violência nessa dinâmica impõe duas perspectivas que se contrapõem. Num primeiro momento, tem-se o caráter ilusório da violência corroborado pela insistência sobre o caráter de aparência da exterioridade que, ao ser retirada, restabelece as coisas como são, ou mesmo se não retira nada, dá às coisas aquilo que lhes cabe, pois a identidade inicial e final já se encontra prevista na medida em que o outro é pressuposto do agente em vista da superação e da própria liberação. Num segundo momento e como consequência, ocorre a negação da alteridade, pois esta se vê reportada desde o início ao âmbito do idêntico. Convém notar que a violência é uma atividade que a mesmidade faz a si própria objetivando extrair a própria definição, a própria finitude de seu conceito e, nessa extração, é possível a presença de resíduos de sua atividade, portanto de alteridade, ainda que a mesmidade não admita. Em todo caso e por mais aparente que seja, a violência marca a supressão do finito particular que inevitavelmente lhe sofre a ação, universalizando-se.

Considerando a questão sob outro aspecto, o da exterioridade aplicada ao estado natural do homem, tem-se que para Hegel a vontade natural é em si violenta, contra a ideia em si da liberdade, sendo essa ideia não apenas protegida contra tal violência natural, mas a esta se impõe na forma da coerção. Nesse sentido é que, na esteira de Hegel, para Strummiello (2001, p. 24) uma existência ética é posta nas instituições, com relação às quais a naturalidade surge ou como uma atividade violenta ou como apenas um estado de natureza, mas que configura um estado de violência em geral, contra a qual a ideia se lança. Emerge então a associação entre o estado de natureza e o estado de violência, em que a naturalidade é expressa como atividade violenta à qual se deve opor, como violência ou coerção secundária, a atividade da ideia². De acordo com Hegel (1995, p. 41), semelhante coerção secundária toma a forma da educação pela sociedade. Nesse contexto, “a Liberdade, ao contrário, consiste unicamente na reflexão do elemento espiritual dentro de si, na sua diferenciação do elemento natural e no seu reflexo sobre este último”³ (HEGEL, 2006, p. 351).

Logo, o processo de distinção do espiritual consiste ou se dá principalmente no trabalho de transformação nos confrontos da natureza. Consoante a

² Isso explica porque, nessa perspectiva, não se pode falar propriamente de liberdade no estado de natureza como advogava Rousseau, pois a natureza permanece para Hegel como o reino da coerção e da violência.

³ As traduções apresentadas ao longo deste trabalho são de nossa autoria.

Hegel, Strummiello (2001, p. 25) ressalta que se, por um lado, a razão tem por finalidade eliminar a simplicidade da natureza em que o espírito se encontra imerso em sua singularidade, por outro lado ela objetiva granjear à exterioridade do espírito a racionalidade, a forma da universalidade, enfim, a intelectualidade. Consequentemente, deve-se admitir que a ação negativa é sempre pelo menos dupla, porque é dirigida à própria animalidade e à retirada de toda particularidade. Tal duplicidade se reflete no fato de que o homem é, por um lado, aquilo que nega a natureza e, por outro lado, é aquilo que transforma a natureza através do trabalho, que é expressão da sua própria ação negadora, no dizer de Bataille (2000, p. 170).

Sintetizando o pensamento hegeliano em sua relação com a violência, Strummiello observa que, em sua trajetória, 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, ou seja, a ação do *lógos* sobre uma exterioridade que ele pôs 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”, conforme assertiva hegeliana retomada por Bataille (2000, p. 149) –, 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. Em se tratando da 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 Negatividade do Intelecto [...]” (BATAILLE, 2000, p.156). No entanto, Strummiello (2001, p. 30) conclui a sua reflexão salientando que esta atitude generalizada à negação é aquela que justifica também a generalização da violência, isto é, da guerra.

Nesse contexto, saindo do âmbito teórico e adentrando na realidade concreta da vivência histórica, pode-se dizer que a guerra consiste na realização do movimento dialético do conceito (STRUMMIELLO, 2001, p. 31), pois a ruína e sujeição que assolam os sistemas e as instituições impedem, por um lado, a cristalização destes no âmbito da satisfação das necessidades naturais sob a tutela do Estado e, por outro, os integra na constrição do poder, o que garante a preservação do todo. Isso porque o Estado é a realização da liberdade (HEGEL, 1995, p. 40), é a liberdade racional, sendo a unidade do universal e do particular a própria ideia que existe como Estado (HEGEL, 1995, p. 45). Nesse sentido, a guerra é necessária para a constituição e individualidade da totalidade ética, o que denota o interesse absoluto da razão (HEGEL, 1995, p. 39), pois tanto cada singularidade quanto o seu conjunto podem ser anulados, o que finda por manter a saúde moral dos povos pela indiferença destes com relação às definições e sua consolidação, já que o que importa é o todo. Convém observar que, para Hegel, uma paz

duradoura poderia degradar os povos pela acomodação ao que é natural, ao passo que a essência negativa presente na guerra apresenta-se como o poder que os expõe à morte violenta e, assim, os eleva à liberdade e à força de sua autoconservação, de modo a elevar cada homem acima do animal e fazer dele um cidadão (KOJÈVE, 2002, p. 524-525).

Em se tratando da reflexão acerca da relação entre filosofia e violência, Hegel representa um ponto fundamental, não apenas por esclarecer a tessitura de tal relação como também por definir sua atividade. Em todo caso tem-se clara a impossibilidade de se manter qualquer distanciamento ou atitude de superioridade no confronto com a violência. Desse modo, a filosofia (entendida no curso histórico ou teórico do *lógos*) constitui uma resposta ao negativo e à violência na medida em que ela mesma se faz portadora de negatividade e de violência, no âmbito de uma violência de segunda ordem. Por conseguinte, a partir de Hegel duas dimensões, embora distintas, tornam-se indissociáveis no debate entre filosofia e violência: ou a filosofia é a única e verdadeira fortaleza nos confrontos da violência, ou a filosofia é fundamentalmente e intrinsecamente uma atividade violenta.

2. Weil: *lógos* e violência

Herdeiro do pensamento hegeliano, em sua reflexão Weil parte da definição do homem como animal racional, dotado de razão e linguagem. Em tal definição, a componente linguística do *lógos* grego liga-se àquela calculadora da *ratio* latina expressando a razão, a linguagem racional como marca distintiva do homem. No entanto, esta definição filosófica não se aplica a toda a humanidade, mas principalmente aos filósofos⁴ e, em sentido derivado e secundário, aos demais homens⁵, o que finda por problematizar a validade e a extensão da compreensão do homem como animal racional. Todavia, o homem jamais age de maneira completamente *razoável* (passível de razão possível), pois nem sempre é racional. Considerando não ser a essência humana (a racionalidade) algo que se dá a conhecer, mas a indicação de um dever, de algo que deve ser alcançado, cabe ao homem esforçar-se para se tornar completamente racional, para

⁴ Tal tendência de aplicar o termo “homem” primordialmente ao filósofo já se encontra na tradição aristotélica, sobretudo na averroísta, mas também na descrição kantiana do homem como animal racional: de acordo com Kant, o homem apresenta o caráter de forjar-se a si mesmo devido à sua capacidade de aperfeiçoar-se segundo fins eleitos por ele mesmo, pois enquanto animal provido de racionalidade o homem pode fazer de si próprio um animal racional (STRUMMIELLO, 2001, p. 37).

⁵ Enquanto ao filósofo compete o uso racional da linguagem de maneira estrita, ao homem comum convém tornar-se ou não filósofo, o que não o impede de ocupar-se ampla e racionalmente de suas atividades diárias (WEIL, 1997, p. 22-25).

tornar-se verdadeiramente homem. Nesse sentido, a tradução do homem como animal racional expressa a aspiração mais elevada e mais humana do homem (WEIL, 1997, p. 20).

A justaposição entre gênero e diferença específica exprime a definição do homem como animal racional: “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). Daqui a compreensão do homem em constante formação, o que indica uma dimensão de incompletude estrutural que o obriga a buscar sempre o próprio ser. Tal perspectiva desautoriza o uso do verbo “ser” em sentido absoluto na definição do homem na medida em que o homem é o seu próprio tornar-se, o seu próprio fazer-se na perene constituição de si mesmo: o homem não é definitivamente, mas é um “sendo”. Considerando que a razão humana não se descreve a partir do exterior, Strummiello (2001, p. 39-40) observa que ela se mostra como o caminho e a meta, se faz na medida em que se busca, se produz na medida em que se realiza. Por conseguinte, a definição aberta do homem – ou a sua não-definição – não indica qualquer conteúdo justamente pela irredutível abertura que lhe caracteriza.

Logo, o homem chamado a ser racional parte da situação do indivíduo empírico que, pela incerteza do dever que lhe é atribuído, ignora o caminho da racionalidade, o que deseja ser, embora saiba o que não quer ser, de modo que o caminho em direção ao exercício da racionalidade configura-se como uma via negativa, em que o homem deve negar o que é (hegelianamente: negar a negatividade que é), tarefa essa facilitada pelo sentimento de insatisfação de quem já é portador de desejos e necessidades. Weil radicaliza o tema hegeliano da negação da negatividade para exprimir a singular autorreferencialidade da natureza humana, a qual destrói a si mesma ao mesmo tempo em que impede o homem de repousar sobre uma essência já dada.

Nesse contexto, tem-se a função atribuída por Hegel à linguagem, pois ao falar o homem nega a animalidade que ele mesmo é conforme a sua própria definição. Segundo Weil, graças à linguagem o homem busca a satisfação pela negação do que lhe está dado, liberando-se daquilo que o descontenta (1997, p. 16-17) ainda que não o faça plenamente, distinguindo-se pela atividade natural de transformação que, ao mesmo tempo, se vê transformada, exercitando assim a sua liberdade pela autossuperação e concomitante autossupressão. Como observa Kojève, ser homem significa não estar fixado a nenhuma existência determinada, podendo negar a Natureza e a própria natureza, vivenciando o seu ser negativo na transcendência da própria realidade (E, 2002, p. 50). Por conseguinte, considerando a vida como expressão de descontentamento, o homem se vê induzido a negar a sua estrutural modalidade de existência. Sendo a linguagem um dos aspectos constitutivos do *lógos*, a tarefa deste consiste em negar, o

que se torna o indicativo (pela impossibilidade de sua definição) do que deveria pertencer ao homem: a racionalidade.

A consciente negação da negatividade se dá como tal somente no âmbito dos filósofos, já que nenhum homem comum tematiza o próprio ser-homem como uma dupla negação, e muito menos como a negação daquilo que naturalmente (e negativamente) é. A cisão se abre no modo de entender o contentamento: o ideal filosófico da indiferença oriundo do exercício do *lógos* (puro ser sem mais desejo) é aquilo que horroriza o homem comum, o qual, ao contrário, não quer se apartar dos desejos desta vida, mas quer permanecer e atuar nela, devendo ser compreendido pelo filósofo na sua não-filosofia. Na dinâmica recíproca de esclarecimento os filósofos mostram aos outros homens a negação da negatividade e compreendem através deles que a filosofia não é a única estrada percorrível no desenvolvimento da racionalidade, de modo que 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 *lógos*, à linguagem racional.

A escolha da racionalidade não é necessária, mostrando-se arracional (independente da razão), pré-teorética, pré-categorial. Sendo uma atividade fundamentalmente autorreferencial por justificar-se somente em seu interior, a filosofia resulta convincente e necessária somente para quem a tenha escolhido, pois tal escolha se mostra desconfortável e até problemática, já que “[...] ninguém ama o incômodo da insegurança e da busca incessante da unidade e do sentido: é muito mais prazeroso estar seguro, conhecer a estrada justa, saber a verdade verdadeira no lugar de dever tatear em uma realidade obscura, ambígua, vaga, instável” (WEIL, 1989, p. 23-24). “Mas esta escolha *deve* ser feita, e é *livre*”, afirma Strummiello (2001, p. 69). Por serem os valores inerentes à tradição ou aqueles que dizem respeito à recusa desta tradição a fornecerem a orientação no mundo, estes constituem o limite para que alguém se torne ou não filósofo. Por outro lado, é possível posicionar-se contra a filosofia, contra toda forma de razão pela recusa à questão do sentido, num ato de violência pura e conscientemente insensata, remetendo-se ao discurso (à linguagem) incoerente ou à violência mesma, pois como observa Weil (1997, p. 119), a violência jamais é expulsa da realidade e os homens podem sempre recorrer a ela. Desse modo, assim como a escolha pelo *lógos*, a escolha pela violência também é arracional (e não irracional)⁶. Daí “[...] a irreduzível dualidade de violência e discurso, constitutiva da vida humana e indicadora das suas possibilidades radicais” (PERINE, 2006, p. 320).

⁶ 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.

Convém observar que quem escolhe a filosofia pode se opor à violência, mas quem escolhe a violência permanece sem alternativa, impossibilitado de compreender a razão, silenciando, pois não há nada de racional a opor ao discurso racional. Nesse sentido, Strummiello (2001, p. 74) esclarece que “[...] a violência é silêncio, porque não é discurso racional, e porque é inexprimível, mas este silêncio é tudo menos tranquilizante”. O silencioso grito da violência, na visão de Bataille, 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 (1986, p. 177-178), de modo que, em sua oposição, “a possibilidade da violência implica o silêncio da razão” (STRUMMIELLO, 2001, p. 72). Em todo caso, a violência permanece como o resto que resta (PERINE, 1987, p. 168).

Compreende-se então que a opção do filósofo pela razão não implica uma razão precedente, pois somente no interior da filosofia a razão adquire seu preciso significado, contrapondo-se à violência. Isso porque

[...] 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).

Mais do que ao âmbito da violência histórica, Weil se refere à possibilidade transcendental da violência, pois o anúncio da violência se dá no temor de que ela possa acontecer, o que incita o filósofo a encará-la e não a refugiar-se na ilusão de estar ao abrigo de qualquer atentado. Isso porque “[...] a razão não pode ser para o homem senão no *meio* da violência [...]” (PERINE, 1987, p. 128), ou seja, “o mundo no qual a filosofia é chamada a realizar-se é exatamente o mundo da violência” (STRUMMIELLO, 2001, p. 49, grifo nosso). 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 leva a dois caminhos: o diálogo ou a eliminação física 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). Daí a inadmissibilidade da violência, cuja possibilidade se contrapõe ao *lógos*.

Por outro lado, a violência deve ser de algum modo, 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. Desse modo, o discurso racional deixa de ser aquilo que protegia da violência, pois a ideia de que a violência não provém necessariamente do exterior implica a sua presença no interior do *lógos*, ao que se junta o questionamento acerca do exercício racional do discurso como o baluarte contra a violência. Toda-

via, 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, o que abre espaço à contradição.

Na comunidade dialógica, a contradição inicialmente presente no contraste entre os discursos particulares passa a ser o possível hiato entre o discurso e a realidade. Em outros termos, o critério fundamental da validade do discurso deixa de ser a sua intrínseca não-contradição para ser a verdade objetiva do seu conteúdo, universalizando o discurso. Mas 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 antiviolen- to, 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 traduzir aquilo que é. Mas será que esse discurso é realmente antiviolen- to ou ele favorece a atuação racional da violência na determinação daquilo que é? Nesse contexto constatamos no pensamento aristotélico o pilar da determinação racional dos limites da verdade daquilo que é, já que o ser se diz de muitos modos (*Metafísica*, E 4, 1028 a 5). Legitima-se assim a violência no âmbito da razão pelo enquadramento do que lhe atende os interesses e concomitante exclusão ou negação daquilo que não lhe importa. 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.

No calvário do *lógos* pela busca de uma medida defensiva à violência, Strummiello (2001, p. 61-62) observa que, em se tratando da problemati- cidade do discurso a dificuldade no primeiro momento é a instabilidade ou ilusão de toda pretensão de acordo universal, no segundo momento é a incomensurabilidade de vários discursos ontológicos na constituição dos discursos científicos, e no terceiro momento refere-se à essência do discurso, à possibilidade de falar e de pôr questões num mundo já deter- minado pelo discurso e que determina o próprio homem pela violência que lhe é intrínseca.

Contrariamente à tradição, o problema da violência não é o da *adaequatio intellectus ad rem*, mas o da *adaequatio hominis ad intellectum*, a adequação do indivíduo ao *lógos*, ao discurso coerente, à sua essência como animal racional. Sendo o indivíduo um complexo de discurso e violência (WEIL,

1997, p. 75), de razão e violência (STRUMMIELLO, 2001, p. 65), a luta contra a violência torna-se a negação da violência que existe no indivíduo enquanto tal, a negação da parte negativa de si, o que faz sentido quando se compreende o indivíduo a partir do discurso, no interior do qual ele pode compreender-se. A existência empírica do indivíduo é reconduzida no interior da razão assim como o mundo é concebido como um produto 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 à sua ação negadora [...]” (WEIL, 1997, p. 76) que o faz homem universal, razão realizada, capaz de ver a violência compreendida como violência e tornada razão. Logo, não se pode esperar do indivíduo a vitória sobre a violência, pois o indivíduo é ele mesmo (ao menos em parte, e sobretudo como parte) violência (STRUMMIELLO, 2001, p. 67), e ainda que se oponha à violência, permanece determinado pela violência (WEIL, 1997, p. 77). Nesse contexto, a violência deixará de constituir um problema somente quando o indivíduo não mais existir: a vitória sobre a violência tem como preço a sua supressão como indivíduo, o seu englobamento no *lógos* 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.

Nesse contexto, a renúncia ao ponto de vista individual, o sacrifício da individualidade (entendida como autolimitação da razão) constitui o passo fundamental para que a limitação da razão (discurso finito sobre o finito) desapareça, pois o discurso absolutamente coerente não pode e não deve ser um discurso individual: o que é individual é finito, permanece aberto, indeterminado, incapaz de alcançar e compreender o infinito. Desse modo, “[...] não se considere mais a razão do ponto de vista do indivíduo, mas o indivíduo do ponto de vista da razão, e liberdade, razão e ser coincidirão” (WEIL, 1997, p. 74), o que faz com que o discurso coerente e incompleto se transforme num discurso absolutamente coerente, infinito e fechado sobre si mesmo, em suma, completo. Aqui a herança hegeliana:

A violência não é mais expulsa do discurso, e nem é simplesmente censurada: é compreendida naquilo que é positivo, o móvel sem o qual não haveria movimento; sendo em todo ponto particular somente negatividade, ela é, na sua totalidade, a positividade do Ser que se reconhece racionalmente como liberdade (WEIL, 1997, p. 80).

Já vimos que 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” (1987, p. 131). Contudo, é precisamente a violência a produzir a filosofia (WEIL, 1997, p. 108), a qual se constitui 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

lógos, e a violência mostram-se cada vez mais esfumados: a violência não é só o que está fora do discurso ou mesmo o que se opõe a ele, mas é também a sua condição de possibilidade. De acordo com o pensamento weiliano “[...] 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” (1997, p. 92). Todavia, o discurso racional não renuncia à violência, mas esta é conscientemente transformada num meio contra si mesma em vista de um estado final de não-violência.

Remetendo-se a Ricoeur (1995, p. 64), lembra Strummiello que, por ser a filosofia uma escolha, deve-se ter presente “o laço dissimulado entre o discurso e a particularidade violenta do indivíduo filósofo”. Isso porque o discurso está sempre exposto à violência na medida em que tende a absolutizar-se, a apresentar-se como único discurso coerente. Ainda na perspectiva de Ricoeur (1995, p. 68):

A violência no discurso consiste na pretensão de que só uma das suas modalidades esgote o império da palavra. Ser não-violento no discurso é respeitar a pluralidade e a diversidade das linguagens [...]. Respeitar a multiplicidade, a diversidade, a hierarquia das linguagens é, para nós, homens, a única maneira de trabalhar para o sentido razoável.

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). Visando reencontrar o acordo com a razão, acordo que define a liberdade do homem, o seu ser moral, 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” (1997, p. 69). Segundo o pensamento weiliano, o homem, na sua “animalidade”, será sempre violento; o discurso, que o torna progressivamente racional, não o é por definição.

3. Economia da violência: caminho para uma ética

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

lógos, da filosofia, do discurso racional, mas é por ele veiculada, resultando no mal como produto das atividades e realizações humanas, em que pesem os sofrimentos impostos aos seres humanos pelos próprios seres humanos como animais racionais que são, geradores de violência. Nesse sentido, a compreensão de que a violência é fruto do irracional, do insensato, dá lugar à legitimação da violência no âmago do próprio *lógos*, seguindo da violência abstrata ou teórica para a violência concreta ou histórica.

Em se tratando da perspectiva histórica, compreende-se que a visão do mal em oposição a um bem transcendente o destitui da 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 o Mal nem a Violência, sua realidade se dá na forma de fenômenos locais, descentralizados, parciais, indicando relações, tramas, 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 banalizados em seus efeitos por vezes devastadores.

Ao buscar um caminho que nos possibilite lidar com a violência, caímos inevitavelmente na reflexão não apenas ética, mas também ontológica. Isso porque tratar da violência significa tratar da relação que se estabelece com o outro, com aquilo que difere, mas que, na sua essência, mostra-se (aparentemente) semelhante ao eu partícipe da relação. O problema está, inicialmente, na centralização da relação no âmbito do eu ou do outro, numa balança desigual que pende para a prevalência da perspectiva egoísta de um dos lados. O equilíbrio na relação entre o eu e o outro estaria baseado no respeito mútuo, o que impediria a redução do outro ao âmbito da mesmidade e a transformaria numa relação ética. Mas será realmente possível atingir esse equilíbrio neutralizador da violência e propiciador da paz?

Gilbert (2010, p. 18) observa que a violência exercita uma contradição imanente: ela só pode ser exercitada num contexto de relacionalidade personalizada com o outro, porém visando contradizer o relacionado, ou melhor, destruí-lo. Mas a constituição da identidade acontece exatamente através da relação, do confronto com a alteridade, do contato do eu com o diferente mediante uma mútua luta pelo reconhecimento. Disso decorre que o fato de o outro ser também um ego o faz, juntamente com o eu, algoz/vítima de violência devido à concomitância e reciprocidade de acontecimentos nos polos da relação. Nesse contexto, a redução do outro ao estado de alter ego empírico, ou seja, a subordinação do outro ao eu (ou do eu ao outro) é o que caracteriza a violência. Para Derrida, “ao contrário, aceder ao egoísmo do alter ego como à sua alteridade mesma, é o gesto mais pacífico que

existe” (1982, p. 162). Deve-se observar, no entanto, que a pacificidade de tal gesto se dá de maneira relativa, jamais absoluta, pois é impossível ao homem encontrar-se numa situação de absoluta não-violência. Daí a necessidade de se falar numa “economia da violência”.

O reconhecimento do outro como outro implica necessariamente a acessão ao seu sentido na sua irreduzível alteridade, o mover-se intencional do eu no interior do discurso na sua direção. Tal movimento possibilita o manifestar-se do outro ao eu como aquilo que é, pois o outro “[...] pode dar-se ou não dar-se, de acordo com sua própria iniciativa e generosidade, sem razão necessitante” (GILBERT, 2008, p. 208), de modo que o discurso necessita falar do outro (ou ao outro) como outro, o que configura a própria origem transcendental de uma violência irreduzível, no sentido de uma violência pre-ética. Segundo Derrida (1982, p. 163),

[...] esta origem transcendental, como violência irreduzível da relação ao outro é, ao mesmo tempo, não-violência, dado que abre a relação ao outro. É uma *economia*. Exatamente ela, através desta abertura, permitirá àquele acesso ao outro determinar-se, na liberdade ética, como violência ou não-violência morais.

Derrida sublinha a inevitável anterioridade do ontológico sobre o ético, o que significa dizer que o originário movimento do si em direção ao outro representa uma forma de violência, porém esta violência constitui apenas a instância transcendental que possibilita uma relação ética não-violenta. Tal violência transcendental e pre-ética possibilita uma não-violência efetiva. Nas palavras de Strummiello (2001, p. 177), trata-se de calibrar as violências, distingui-las, reconhecê-las, ou seja, entrar numa dimensão econômica que reconheça o preço a pagar pela paz. Por outro lado, toda a tradição egológica da filosofia ocidental é definida como violenta ao se considerar que é impossível sair desta violência devido à sua condição transcendental.

Nesse contexto, o pensamento da história do ser se emancipa da lógica violenta da busca de uma *arché*, de um fundamento no qual anular toda diferença, o que faz com que o pensamento do ser não possa se produzir como violência ética. Nesse sentido, Derrida considera o pensamento do ser “muito próximo à não-violência” (1982, p. 188). Porém, não se trata de uma não-violência pura, pois esta só poderia se dar na ausência de qualquer relação entre o si e o outro, o que coincidiria com o seu oposto, a violência pura. Por isso, segundo Derrida, o pensamento do ser, embora sendo próximo a não-violência, não é “estranho a uma certa violência” (1982, p. 189). Esta violência de fundo é o seu dar-se histórico, pois o ser se produz somente como história. Desse modo, a conaturalidade do discurso e da violência é oriunda da própria história, da historicidade transcendental.

Tendo em vista que o pensamento se manifesta sempre na diferença e que a mesmidade nunca é o idêntico, compreende-se que o ser é história

e se faz originariamente violência no pensamento, de modo a dizer-se e manifestar-se. Isso porque um ser sem violência caracterizaria um nada pela sua não-história. Logo, é necessária uma violência mínima na produção da palavra para que ela possa determinar, dizer, oferecer algo ao outro (ainda que este algo seja a própria violência), abrindo-se no discurso e fazendo-se história. Ou seja, a violência mostra-se necessária à existência do discurso. Em contrapartida, Strummiello (2001, p. 180-181) observa que é o silêncio a coincidir com a violência absoluta, com a recusa do discurso, mas para haver paz é necessário também um certo silêncio, determinado e protegido pela violência da palavra.

Nesse contexto, ao invés de se pensar numa saída da linguagem, faz-se mister entrar nela, mover-se no interior da própria linguagem, não só aceitando como também desfrutando dos acordos, reconhecendo a negociação como a única possibilidade de preservar intacto, dentro de certos limites, o não-negociável. Considerando que a exaltação da alteridade conduz à anulação das diferenças, cujo sentido se produz no âmbito do comensurável, nota-se que a alteridade está presente em todo discurso sobre o outro, cuja irreducibilidade se encontra desde sempre entrelaçada a uma ipseidade absoluta, tornando impossível hipostasiar esta àquela. Em outras palavras, tem-se a presença irreducível do outro no si, seja como obrigação, seja como negociação: como obrigação negociada ou negociação obrigada (STRUMMIELLO, 2001, p. 187).

Mas se por um lado temos a violência da totalidade, por outro lado nos deparamos com a violência da cisão na medida em que se tem a pretensão de que se possa traçar um limite, uma linha de demarcação entre o si e o outro com vistas a resguardar o ideal da pureza como privilégio a qualquer dos polos. Contudo, nota-se que o deslocamento do ideal da pureza do lado do eu para o lado do outro não assinala uma ruptura no interior da lógica (do *lógos*) ocidental, mas o hiato que daí decorre finda por representar em si a forma mais pura de violência.

Ao reconhecer a sua própria violência, o *lógos* encontra a indicação do dever que lhe concerne: o reconhecimento de suas origens, que o leva a fazer guerra contra si mesmo visando minimizar a violência, optando contra a violência absoluta por meio de uma violência relativa. 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. Daqui a distinção entre a violência maior (aquela do silêncio primitivo e pré-lógico) e a violência menor (do *lógos* contra si mesmo), que objetiva combater aquela.

Portanto, para Derrida, o *lógos* é sempre violento e violado, é sempre habitado pelo outro, sendo algo de impuro, que transgride e é transgredido. Nesse sentido, o *lógos* 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 (STRUMMIELLO, 2001, p. 191). 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. E como afirma Perone, “[...] de fato a não-violência autêntica é escolha ética [...]” (1989, p. 129) por ser escolha pela paz.

Considerações finais

As conexões entre filosofia e violência são mais complexas, profundas e ramificadas do que se poderia imaginar. Isso porque a filosofia é intrinsecamente um discurso violento, dedicado à supressão, ao englobamento ou ao esquecimento da alteridade. Em sua vontade de expansão, afirmação e domínio, a filosofia traz o germe da violência ao intentar estabelecer uma demarcação originária entre o si e o outro, entre aquilo que o *lógos* pretende demonstrar e o que pretende negar. Mas o si é atravessado pela negatividade e pela alteridade, e o *lógos*, como discurso do si, não pode invocar uma pureza primitiva, a qual se contrapõe ao reconhecimento da própria finitude, sendo desde sempre e ao mesmo tempo violento e violado. Vale lembrar que a historicidade e a finitude da condição humana se mostram no fato de que o homem jamais será plena identidade ou totalidade absoluta, o que se reflete diretamente no *lógos*. Por conseguinte, mal e violência apresentam-se como resíduos irreduzíveis e inelimináveis, inevitáveis e estruturais para além de suas diversas e múltiplas manifestações históricas.

Devido à impossibilidade de um discurso não violento, não se pode pensar numa ética que privilegie unicamente o bem em detrimento do mal. A ética se encontra então na origem e na finalidade da luta pela paz, mas sobretudo no percurso que a esta leva, embora mediada por certa violência. Sendo assim, faz-se necessária a escolha pelo mal menor, já que algumas formas de violência permanecem preferíveis a outras. Este é o sentido da expressão “economia da violência”, segundo a qual não se pode sair deste 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.

E a filosofia trabalha nesse sentido na medida em que visa combater os diversos modos em que a violência, em suas manifestações primárias, acede ao discurso e se dá como discurso. Ou seja, longe de se posicionar como um ponto de vista externo, a filosofia atua como uma atividade histórica de construção e desconstrução de interpretações conflituais, fazendo guerra a si mesma. Considerando que todo saber pertence ao jogo das relações de poder e violência, embora segundo Gilbert se situe

e se elabore num contexto ético por se inserir num mundo de relações humanas, o que possibilita a própria racionalidade (OLIVEIRA, 2011, p. 125), a filosofia se mostra um discurso ou saber violento que se opõe à violência. Contudo, mesmo nascida da necessidade de combater o mal e a violência, a filosofia se vê impedida de efetivamente formular respostas reais que atendam as necessidades reais do problema, o que demonstra a ineficácia do discurso filosófico em sua estrutura. Em contrapartida, tal fragilidade da filosofia configura a sua força real, pois sua sensatez deriva da parcialidade de suas colocações, configurando apenas uma entre tantas possíveis interpretações.

Daí o questionamento sobre o modo como a filosofia se põe o problema da violência tanto fora quanto dentro de si, pois embora reconhecendo sua matriz violenta, ela não renuncia ao compromisso do testemunho e da denúncia. Nesse momento pesa a possibilidade ou não de testemunhar a violência, de conservar a memória do que outros sofreram e, sem trair tais sofrimentos, levar à linguagem o indizível do horror que inibe e paralisa com vistas a privilegiar a escolha pela paz como uma constante, radical e desafiadora provocação ética.

Referências:

- ARENDT, Hannah. **Sulla violenza**. Tradução Savino D'Amico. Parma: Ugo Guanda, 1996.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.
- BATAILLE, Gorges. **L'erotismo**. Tradução Adriana Dell'Orto. Milão: SE, 1986.
- BATAILLE, Georges. Hegel, la morte e il sacrificio. In: PAPPARO, Felice Ciro. **L'aldilà del serio e altri saggi**. Napoli: Guida, 2000, p. 149-168.
- DERRIDA, Jacques. **La scrittura e la differenza**. Tradução Gianni Pozzi. Torino: Einaudi, 1982.
- GILBERT, Paul. Os caminhos da metafísica: da epistemologia à ética: ida e volta. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p. 189-210, 2008.
- GILBERT, Paul. O mal e a violência. Tradução 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.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lineamenti di filosofia del Diritto: Diritto naturale e scienza dello Stato**. Tradução Vincenzo Cicero. Milão: Bompiani, 2006.

KOJÉVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

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.

PERINE, Marcelo. Eric Weil entre Hegel e Kant e além deles. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 33, n. 107, p. 315-326, 2006.

PERONE, Ugo. Metafisica e violenza. In: MELCHIORRE, Virgilio (org.). *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*. Genova: Marietti, 1989.

RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

STRUMMIELLO, Giusi. **Il logos violato**: la violenza nella filosofia. Bari: Edizioni Dedalo, 2001.

WEIL, Eric. L'avvenire della filosofia. In: WEIL, Eric. **Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987**. Org. Livio Sichirollo. Urbino: Quattroventi, 1989.

WEIL, Eric. **Logica della filosofia**. Tradução Livio Sichirollo. Bologna: Il Mulino, 1997.

Endereço da Autora:

Rua Jacuí, 2827, Casa 3
Bairro Renascença
31140-650 Belo Horizonte – MG
prifilo@gmail.com