

POLÍTICA, PODER E VIOLÊNCIA À MARGEM DE PLATÃO, ARISTÓTELES, HANNA ARENDT E ERIC WEIL

MARCELO PERINE

Abstract: This paper intends to show that the conception of *power* in the political thought of Hannah Arendt, as well as the understanding of *violence* in Eric Weil's philosophical works, has the same anthropological background which we find in the Greek classic comprehension of the human being as a political animal naturally provided with reasoned speech.

1. PLATÃO E ARISTÓTELES

Desde os primórdios da tradição filosófica do Ocidente, a política foi tida como o âmbito no qual a vida humana se organiza segundo algumas estruturas fundamentais. É bastante conhecida a tese de Jean-Pierre Vernant segundo a qual o pensamento racional, em suas origens, é de tal modo solidário das estruturas sociais e mentais próprias da cidade grega, que a identidade entre o *homo sapiens* e o *homo politicus* afirmada, entre outros, por Aristóteles deve-se ao fato de a própria Razão, para os gregos, ser política na sua essência.¹ Se isso é verdade, muito antes de os Sofistas começarem a ensinar a arte política, a prática desta arte entre os gregos se assentava sobre pressuposto de que o surgimento da política teria coincido com o da própria humanidade.

O grande mito narrado por Protágoras, no homônimo diálogo platônico, ensina que enquanto não chegou a possuir a arte política, da qual a arte da guerra é uma parte, a estirpe humana não esteve a salvo das

Marcelo Perine é professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo, Brasil.

1. Cf. VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*, trad. de Ísis B. B. da Fonseca, 7ª ed. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil S.A., 1992, *passim*.

feras, que eram muito mais potentes do que ela. E mesmo depois de se unirem e fundarem cidades para garantir a própria sobrevivência, os seres humanos continuavam submetidos ao risco da dispersão e da morte porque, não possuindo a arte política, faziam injustiças uns aos outros. Segundo o ensinamento do mito, foi justamente o temor pelo desaparecimento da estirpe humana que moveu Zeus a mandar Hermes trazer aos homens o respeito (*aidós*) e a justiça (*díke*) como princípios capazes de estabelecer a ordem nas cidades e aptos a criar laços de amizade entre os humanos. Ao contrário das outras artes, distribuídas diferentemente aos seres humanos, a arte política devia ser distribuída por igual a todos posto que, segundo o juízo de Zeus, as cidades não sobreviveriam se apenas alguns participassem dela. O mito se encerra com a ordem de Zeus de estabelecer uma lei pela qual seriam condenados à morte os que não trouxessem em si o respeito e a justiça, pois deveriam ser considerados como uma peste para a cidade². Conforme o ensinamento do mito, a dignidade original da política advém do fato de ser uma arte capaz de garantir a sobrevivência da espécie humana, pela introdução do respeito e da justiça nas relações estabelecidas no interior das cidades, evitando o risco de dispersão que colocaria novamente os homens à mercê das forças naturais.

Segundo Guthrie, o relato deve ser compreendido exclusivamente no seu caráter mítico e o que ele permite concluir é que Protágoras teria sido “o primeiro a formular a teoria sobre a origem das leis que hoje conhecemos com a denominação de contrato social”³. Entretanto, o relato também pode ser compreendido como um exercício mental sobre a gênese da política, e o que ele permite concluir é que o interesse do seu autor não se dirige à captação de um dado histórico mas, como diríamos hoje, do *dado antropológico* sobre o qual se funda aquela arte que, junto com as outras que foram roubadas por Prometeu, garantiram à estirpe humana a sobrevivência diante das ameaças externas e também a sua organização a partir de laços de amizade e de princípios ordenadores da vida em comum.

2. Cf. Platão, *Protágoras*, 320 C – 322 D.

3. Cf. Guthrie, W. K. C. *Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles*, trad. de M. J. Vaz Pinto, Lisboa. Ed. Presença, 1987, pág. 58. Guthrie defende que o mito exposto por Protágoras é verdadeiramente mítico, no sentido de que todo o aparato divino pode ser eliminado sem que se perca alguma coisa da importante mensagem que intenta comunicar. Embora reconheça que esta interpretação não é universalmente aceita, Guthrie sustenta que só assim a interpretação da narração seria compatível com as concepções de Protágoras sobre a religião expressas noutros lugares. Cf. Id. *Ibidem*, nota 1. Sobre isto ver também, do mesmo autor: *Os Sofistas*, trad. de J. R. Costa. São Paulo, Paulus, 1995, págs. 64 s.

Encontramos o mesmo procedimento de tentar captar o dado antropológico pelo recurso à narração mítica no segundo livro da *República*, quando Sócrates discorre diante de Glauco e Adimanto sobre a justiça política e a sua origem.⁴ Sócrates propõe acompanhar “com o raciocínio” (*lógos*) o momento da formação da cidade, porque desse modo se assistiria ao surgimento da justiça e da injustiça. Ora, diz Sócrates, uma cidade tem a sua origem “no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa” (369B 5-7). Note-se que ao se referir à origem, o procedimento socrático também não vai em busca de um fato histórico, mas do dado antropológico sobre o qual se funda e se estrutura a cidade, e que consiste na falta de autonomia ou carência de ajuda: o ser humano não é autárquico e tem necessidades que só com a ajuda do próximo pode satisfazer.⁵ Desvela-se, assim, o fundamento antropológico do que virá a ser a definição grega clássica do homem como animal que só pode viver no âmbito político. Com efeito, é esta definição que encontramos na síntese aristotélica, onde o homem é definido como um “animal de cidade” por natureza (*Pol.* I, 2, 1253a 2 ss.) porque, dentre todos os seres vivos, é o único a possuir a palavra e a articular o discurso para significar aquilo que só ele sente, a saber, o útil e o prejudicial, o bem e o mal, o justo e o injusto. Ora, é justamente “a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade” (*Pol.*, I, 2, 1253a 19).⁶

Pois bem, o exercício mental de fundar a cidade “pelo raciocínio”, como fez Sócrates, ou o recurso ao relato mítico para explicar a origem e a função da arte política, como fez Protágoras, revelam os dados antropológicos que estão na base da dimensão política da vida humana. E eles apontam, em primeiro lugar, para a incapacidade original de prover sozinho a própria subsistência e, em seguida, para a capacidade de criar relações e de agir em conjunto segundo certas normas. Portanto, a dimensão política da existência humana se constitui, por um lado, a partir das necessidades

4. Cf. Platão, *República*, II 367 E – 370 C.

5. Sobre isso ver também: HÖFFE, O. *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*, trad. E. Stein. Petrópolis, Vozes, 1991, pág. 187 ss.

6. A tradução da *Política* aqui utilizada é a de A. Campelo Amaral e C. de Carvalho Gomes, na edição bilíngüe publicada em 1998 pela Editora Veja de Lisboa. Entretanto, a expressão “animal de cidade” para traduzir o grego ἄνθρωπος φύσει πολιτικῶν ζῶον foi extraída de: CASSIN, B. *Aristóteles e o Logos. Contos da fenomenologia comum*, trad. de L. P. Rouanet, São Paulo, Edições Loyola, 2000, pág. 49.

de conservação e desenvolvimento da própria vida física e, por outro, a partir da habilidade para estabelecer relações e empreender ações em conjunto, de acordo com procedimentos próprios da vida associada.

2. HANNAH ARENDT

Num texto escrito entre 1968 e 1969, Hannah Arendt reflete “sobre a natureza e as causas da violência”⁷, tendo como objeto e pano de fundo da sua reflexão algumas experiências políticas daquele período. Como nos informa André Duarte, num belo estudo sobre *Poder e violência no pensamento político* de Hannah Arendt, que acompanha a cuidadosa tradução do texto, no horizonte da autora estavam

a inusitada rebelião estudantil em todo o mundo e os confrontos raciais que ela ensejou nos Estados Unidos; a glorificação da violência pelos militantes de esquerda; o aumento surpreendente do progresso tecnológico no que respeita à produção dos meios da violência; o temor de uma guerra nuclear; as lições políticas oriundas da guerra do Vietnã e dos movimentos de resistência e desobediência civil por ela engendrados; a impotência e o desgaste das democracias sob o império das máquinas burocrático-partidárias; a crescente influência e brutalidade das polícias etc.⁸

A leitura do texto revela que é a partir da conceptualização e da distinção dos fenômenos do poder e da violência, que Hannah Arendt consegue compreender não só os acontecimentos políticos, mas também a articulação entre poder e violência nas sociedades contemporâneas. Assim, a grande contribuição do ensaio *Sobre a violência* estaria na distinção “polêmica e original, entre poder e violência, tão freqüentemente confundidos por toda nossa tradição de pensamento político”⁹.

Não resta dúvida que uma das estruturas fundamentais da vida em comum é o poder. Os ouvidos sociológicos mais sensíveis costumam estremecer ao eco desta palavra. Provavelmente isso ocorre porque nos acostumamos a confundir o poder com a dominação e com a violência. As finas análises de Hannah Arendt são uma vigorosa tentativa de conceituar

7. Cf. ARENDT, H. *Sobre a violência*, trad. e ensaio crítico de A. Duarte, Prefácio de C. Lafer. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, pág. 45. As citações deste ensaio serão feitas no corpo do texto com o sigla SV seguida do número da página.

8. Cf. DUARTE, A. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt”, in ARENDT, H. *op. cit.*, págs. 81-94, aqui pág. 81 s.

9. *Id. ibid.* pág. 84.

e distinguir poder e violência diferentemente do modo como nos habituamos a compreendê-los e que, no entender da autora, tem provocado tanta confusão. Segundo Hannah Arendt,

quando a cidade-Estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma civitas como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando. (SV, 34)

Tal conceito de poder aponta para um fenômeno radicalmente diferente dos fenômenos indicados pelos conceitos de vigor, que designa “a propriedade inerente a um objeto ou pessoa” (SV, 37); de força, que deveria ser reservado às forças da natureza; de autoridade, cuja “insígnia é o reconhecimento por aqueles a quem se pede que obedecam” (Id.), e de violência, que se distingue “por seu caráter instrumental”, estando “próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo.” (Id.)

O dado antropológico ao qual corresponde esse original e polêmico conceito de poder não é, como nos acostumamos a pensar, a habilidade para estabelecer relações de dominação. Pelo contrário, “o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido.” (SV, 36)

É preciso reconhecer que essa concepção do poder e da sua contraposição à violência é surpreendente, tanto para a mentalidade comum como para a maioria dos teóricos da política. Max Weber e Julien Freund, por exemplo, compreenderam a relação política como relação de *dominação* entre governantes e governados e a analisaram em termos de mandamento e obediência. Em artigo publicado há dez anos na Revista Síntese¹⁰, sustentei, sob influência de Julien Freund, que “à medida que a relação

10. Cf. PERINE, M., *Ética e política: irreduzibilidade e interação de relações assimétricas*, *Síntese Nova Fase*, nº 48 (1990):35-46, aqui pág. 38.

mandamento-obediência se exterioriza, e ela é necessariamente exteriorizada, constitui-se o campo do político propriamente dito”. Porém, forçando-me a pensar na contramão de uma vigorosa tradição de pensamento, Hannah Arendt me leva a duvidar de que o dado antropológico fundamental sobre o qual o campo do político se constitui seja o fenômeno da *dominação*.

Segundo Hannah Arendt, o que tem contribuído para a confusão histórica entre poder e violência é o fato de que os dois fenômenos, embora distintos, usualmente apareçam juntos. Entretanto, a violência tem caráter estritamente instrumental, o que exige que ela seja constantemente justificada, enquanto o poder não precisa de justificação por ser inerente à própria existência das comunidades políticas, e por ser “a própria condição que capacita um grupo de pessoas a agir em termos das categorias de meios e fins” (SV, 41). Assim, poder e violência situam-se em âmbitos completamente diferentes: a violência no âmbito dos meios, o poder no dos fins. É certo que, mesmo situado no âmbito dos fins, o poder precisa de legitimidade, mas esta não deve ser buscada nos instrumentos dos quais ele, eventualmente, se serve. A legitimidade do poder deve ser buscada no dado antropológico sobre o qual ele se funda, vale dizer, na capacidade humana de agir em concerto. Com efeito, “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se” (Id.).

A própria Hannah Arendt resume para seus leitores a sua posição a respeito das relações entre poder e violência:

politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, ela conduz à desapareição do poder. Isso implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não-violência; falar de um poder não-violento é de fato redundante. A violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo. (SV, 44)

Esta maneira de compreender os conceitos de poder e violência e as relações entre eles não se tornou uma unanimidade entre os pensadores da política. Ela é, sem dúvida, polêmica e original. Entretanto, mesmo que esta compreensão do poder possa ser contestada por pensadores que apelam para um maior *realismo político*, ela tem o mérito de apontar para um dado antropológico fundamental, que está na base da constituição do campo político no qual se desenha o fenômeno do poder, como quer que

se o entenda. Esse dado antropológico consiste na habilidade humana para agir de modo convergente e concertado, segundo certas normas exigidas pelo agir em comum. Neste sentido, o dado antropológico que está na base da concepção do poder em Hannah Arendt revela uma concordância de fundo com o dado antropológico que emergiu na reflexão dos gregos sobre a política, de Protágoras a Aristóteles, passando por Platão.

3. ERIC WEIL

Embora pouco conhecido entre nós, Weil é um dos grandes filósofos deste século.¹¹ A sua importância, no meu entender, advém da singular captação do fenômeno da violência como um dos eixos de compreensão da nossa época. A sua obra filosófica é uma tentativa de compreender o ser humano a partir da dualidade irreduzível de razão e violência. Essa dualidade que define o ser humano só se revela e se torna compreensível nas suas realizações históricas. Dito de outro modo, “o homem se compreende porque agiu e na medida em que assume como suas as ações do passado”.¹²

Esta afirmação aponta para o dado antropológico que permite compreender a política como dimensão constitutiva da vida humana. O ser humano *se compreende* como ser *agente*. Isso significa que ele se define como um ser-de-discurso-e-de-ação. Mas a ação humana não é qualquer tipo de intervenção sobre a natureza, semelhante ao que fazem os outros animais. A ação humana não visa apenas à satisfação das *necessidades*, mas também ao apaziguamento dos *desejos*, isto é, aquelas necessidades que o próprio ser humano criou e formulou para si mesmo. O ser humano pode, portanto, ser compreendido como o ser que, com a ajuda da linguagem, busca a satisfação, mais exatamente, busca libertar-se do descontentamento (Cf. LP, 8 s.). Portanto, discurso e ação são constitutivos da humanidade do ser humano.

Entretanto, a realidade no interior da qual se desenha a possibilidade da humanidade, isto é, da ação e do discurso que a compreende e lhe dá

11. Para uma visão de conjunto da filosofia de Weil, cf. PERINE, M. *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo, Edições Loyola, 1987, e também: Kirscher, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris, PUF, 1989.

12. Cf. WEIL, E. *Logique de la Philosophie*, 2^{ème} éd. revue, Paris, Vrin, 1974, pág. 81. Doravante as citações desta obra serão indicadas no corpo do texto com a sigla LP seguida do número da página.

sentido, é a violência. Por quê? A resposta é simples: porque é a linguagem que faz aparecer a violência. O ser humano, ser agente e falante, é o único para o qual a violência existe, porque ele é o único a dar um sentido para a sua vida e para o seu mundo. Os animais podem ser ferozes como os leões ou organizados como as formigas, mas nem por isso eles são violentos ou políticos. Só o ser humano conhece a violência porque só ele é capaz de captá-la num discurso. Para a fera, atirar-se sobre a sua presa não é violência, assim como não é violência não poder viver fora do formigueiro.¹³

Isto quer dizer que só existe violência para um ser que é capaz de compreender e atribuir um sentido a determinadas ações por meio do discurso. Dito de maneira mais breve, só existe violência para a razão e do ponto de vista da razão! Portanto, a diferença entre o sensato e o insensato, entre a violência e a razão só pode ser estabelecida *depois* da escolha da razão. Esta afirmação pode parecer chocante, mas ela não é mais do que a expressão de uma evidência. Na medida em que pertence ao campo das possibilidades de atribuição, de compreensão e de realização de sentidos, a razão provém de uma escolha livre, vale dizer, sem razão. A escolha da razão, como diz Weil, não é desrazoável, pois o razoável e o desrazoável se opõem no interior dos limites da razão, mas é uma escolha a-razoável ou pré-razoável, num sentido totalmente diferente do sentido temporal (Cf. LP, 18).

Ao fazer este exercício de compreensão da razão humana como fruto de uma escolha, e da violência como o insensato que só existe do ponto de vista do sentido, Weil também não está em busca de um dado histórico que possa explicar o surgimento da razão no mundo humano. A sua reflexão, de caráter ao mesmo tempo histórico e especulativo, descobre o dado antropológico fundamental que permite compreender que o ser discursivo-agente não é essencialmente razão, mas apenas razoável. Esse dado antropológico revela que o ser discursivo-agente não é um animal como outro qualquer, mas é o único capaz de compreender a sua ação por meio de um discurso

13. Cf. WEIL, E., *Violence et langage*, in *Recherches et Débats*, nº 59 (1967), págs. 78-86. O texto a que remeto foi proposto para a discussão na Semana dos Intelectuais Católicos realizada em 1967. Em seguida à conferência de Weil, Paul Ricoeur fez uma intervenção sobre o mesmo tema, fazendo eco às posições defendidas por Weil. Cf. RICOEUR, P. "Violência e linguagem", in *Leituras 1. Em torno ao político*, trad. de M. Perine. São Paulo, Edições Loyola, 1995, págs. 59-68.

que capta e formula o sentido das suas realizações. Por isso, também ele é o único capaz de ser violento e de voltar à violência da qual se separou pela escolha da razão. A compreensão do ser humano como um ser apenas razoável, que pode escolher a razão, que é liberdade em vista da razão, significa que a razão é histórica e só se compreende na sua história, melhor dizendo, só se compreende na história das suas realizações.

Se pudéssemos reduzir a antropologia weiliana aos seus traços fundamentais, diríamos que ela combina os temas típicos da filosofia grega clássica, tais como a razão, a sociabilidade e o contentamento humanos, que eram compreendidos nos termos de um naturalismo cósmico, com os temas da filosofia moderna, como a liberdade, a linguagem e a finitude, compreendidas historicamente. Dito de outro modo, o ser humano que se desenha na filosofia de Weil é o ser de ação e de discurso, violento e razoável, passional e educável, finito e livre. Essas dualidades são constitutivas da sua humanidade e indicadoras das suas *possibilidades* últimas. A razão não é um dado natural e nem é dada aos homens como uma dádiva dos deuses. Ela é uma possibilidade. Aristotelicamente falando, ela é uma potência; modernamente falando, ela é histórica. É na medida em que a razão se atualiza que a violência se mostra como a outra possibilidade do ser humano. A violência é, então, uma espécie de sombra que acompanha o ser humano a partir do momento em que ele afirma a sua humanidade pela escolha livre da razão; sombra que, literalmente, só existe à luz da razão.

Também aqui o dado antropológico revelado pela compreensão do ser humano nos termos de uma dualidade de razão e violência, manifesta uma concordância de fundo com o dado antropológico descoberto na base da concepção grega da dimensão política da vida humana. Para os antigos, o “animal de cidade” era o único capacitado a significar o útil e o prejudicial, o justo e o injusto, o bem e o mal por ser naturalmente dotado de palavra. Para Weil, o ser discursivo-agente é o único capaz de atribuir sentido às suas ações, não por ser naturalmente dotado de razão, mas por ter-se elevado à razão por meio de uma escolha, ainda que sempre precária, da razão. É no campo aberto por essa escolha da razão que o ser humano se compreende nas suas possibilidades realizadas, ao mesmo tempo em que compreende a violência como a possibilidade de negar a razão. Com efeito, só existe o insensato do ponto de vista do sentido.¹⁴

14. Cf. WEIL, E. *Philosophie Morale*, seconde édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, pág. 2.

Concluindo: esta breve reflexão sobre dois conceitos fundamentais do campo político pretendeu mostrar que o dado antropológico de base das análises de Hannah Arendt sobre o poder e de Eric Weil sobre a violência é, fundamentalmente, o mesmo que se revela na compreensão grega do ser humano como animal político ou, se se prefere, animal de cidade, incapaz de prover sozinho a própria subsistência, mas capaz de criar relações e de agir em conjunto segundo as normas da vida associada. Cada um ao seu modo, os dois pensadores contemporâneos se apropriam da concepção grega do ser humano, acrescentando a ela alguns traços característicos da antropologia moderna.

Ao contrário dos antigos, para os quais a capacidade humana de viver e agir em comum era considerada um dado da natureza, Hannah Arendt descobre na dimensão intersubjetiva e comunicativa da ação humana a origem de um poder, que só é legítimo na medida em que o consentimento à ação em comum é dado livremente e não extorquido pela violência. Eric Weil, por sua vez, descobre que a violência só existe para o ser discursivo-agente que escolheu a razão e, por essa escolha, criou a possibilidade de superar a violência que se revela no horizonte humano *depois* da escolha da razão.

A meu ver, a originalidade arendtiana de propor uma espécie de metamorfose do poder, assim como a coragem weiliana de afirmar a violência como fenômeno que só se revela à luz da razão estão em sintonia com o que Jean Ladrière chamou de “ousadia do racionalismo ocidental”¹⁵, que consistiu em ter pensado a política como realização ou como devir real da filosofia. Isso significa que a filosofia, tão radicalmente quanto a política, tem a ver com o problema da efetivação do poder e da eliminação da violência.

Na medida em que o poder surge e se legitima como realidade intersubjetiva e comunicativa, ele floresce no mesmo solo no qual Sócrates plantou a filosofia quando, no dizer de Cícero, trouxe-a do céu para a terra situando-a nas cidades, introduzindo-a nas casas e obrigando-a a considerar a vida e a moral, o bem e o mal.¹⁶ Sócrates pôde trazer a filosofia do céu para a terra porque, antes mesmo de nascer em Mileto, ela já

15. Cf. LADRIÈRE, J., *Philosophie et politique*, in *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/ Psychanalyse, Hommage à Alphonse de Waelbels (1911-1981)*, Bruxelas, Publ. des Fac. Univers. Saint-Louis, 1982, págs. 303-324.

16. Cf. CÍCERO, *Disp. Tusc.*, V, 4, 10.

estava enraizada no pensamento político que pôs em discussão a ordem humana, procurou defini-la em si mesma aplicando-lhe a norma do número e da medida. Portanto, o fenômeno humano do poder tem a ver com a filosofia porque foi no plano ético-político que a razão, na Grécia, primeiramente se exprimiu e se formou. Mais uma vez, convém lembrar a tese de Jean-Pierre Vernant: “A razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. Dentro de seus limites como em suas inovações, é filha da cidade”.¹⁷

Concebida como fenômeno exclusivo do mundo humano, a violência irrompe no horizonte da humanidade justamente por força da capacidade que só o ser humano tem de expressar e de julgar os sentimentos do útil e do prejudicial, do bem e do mal, do justo e do injusto. Portanto, é pela linguagem ou, o que é o mesmo, pela razão que se constitui o campo do sentido na vida humana. E é no interior desse campo que a filosofia – a mais elevada expressão daquela racionalidade essencialmente política – desmascara a violência como a grande ameaça à razão. Assim, graças ao que se opõe à razão, a filosofia descobre o seu próprio segredo: ela quer que a violência desapareça do mundo, porque só a violência pode destruir a razão. Entretanto, como criação do ser discursivo-agente, a filosofia é impotente para eliminar a violência, porque se a não-violência pertence ao reino dos fins da razão, os meios para alcançá-la pertencem ao âmbito da ação concertada dos seres humanos. Por isso a filosofia, desde as origens da nossa tradição, ousou pensar a política como a “arte régia”, que, como diz Sócrates no *Eutidemo*, citando um verso de Ésquilo,

...senta-se à popa da Cidade, governando tudo e tendo tudo em suas mãos, para fazer com que todas as coisas tenham a sua utilidade.¹⁸

17. Cf. VERNANT, J. P., *op. cit.*, pág. 95.

18. Cf. PLATÃO, *Eutidemo*, 292B-E. Sobre a identificação da arte política com a arte régia, ver também: *Político*, 258E – 259C; 276B-C; 292E.