

A certeza violenta: Sócrates e a humildade epistêmica como resposta à violência religiosa

The Violent Certainty: Socrates And Epistemic Humility as a Response to Religious Violence

Eduardo Sales de Lima
Faculdade Cidade Verde - Brasil

Resumo

Este artigo investiga o fundamento epistêmico da violência religiosa a partir de dois diálogos de Platão: o *Crítion* e o *Eutífron*. A hipótese central é de que a violência exercida em nome do sagrado não deriva da maldade ou da ausência de fé, mas de seu excesso — especificamente, da certeza religiosa não submetida ao exame. O percurso argumentativo articula três aporias progressivas: a indeterminação do conceito de violência (seção 1), a estrutura da violência religiosa e sua lógica interna (seção 2) e a aporia socrática como diagnóstico epistemológico e como prática alternativa (seção 3). Argumenta-se que o método maiêutico de Sócrates não dissolve a fé, mas revela o que a certeza encobre, e que a humildade epistêmica, atestada em diversas tradições religiosas e filosóficas, constitui a resposta ao problema da violência praticada em nome do divino.

Abstract

This article investigates the epistemic foundation of religious violence through two Platonic dialogues: the *Crito* and the *Euthyphro*. The central hypothesis is that violence exercised in the name of the sacred does not derive from wickedness or absence of faith, but from its excess — specifically, from unexamined religious certainty. The argument unfolds through three progressive aporias: the indeterminacy of the concept of violence (section 1), the structure of religious violence and its internal logic (section 2), and the Socratic aporia as both an epistemological diagnosis and an alternative practice (section 3). It is argued that Socrates' maieutic method does not dissolve faith but reveals what certainty conceals — and that epistemic humility, attested across diverse religious and philosophical traditions, constitutes the response to the problem of violence perpetrated in the name of the divine.

Palavras-chave

Violência religiosa.
Epistemologia
socrática.
Aporia.
Humildade epistêmica.
Platão.

Keywords

Religious Violence.
Socratic epistemology.
Aporia.
Epistemic humility.
Plato.

Introdução

Em 399 a.C., Sócrates foi condenado à morte por um tribunal ateniense legalmente constituído, acusado de impiedade e de corromper a juventude. Na cena que Platão compõe no *Eutífron*, pouco antes desse julgamento, dois homens se encontram diante do pórtico do arconte-rei (o magistrado encarregado dos casos de impiedade e de homicídio): Sócrates, para responder à denúncia de Meleto, e Eutífron, para processar o próprio pai pela morte de um empregado que este deixara amarrado num fosso.¹ Os dois casos têm em comum algo mais do que a coincidência de lugar e tempo: em ambos, a violência se apresenta vestida de piedade. Quem acusa Sócrates crê servir aos deuses; quem processa o pai crê conhecer, melhor do que os demais, o que os deuses exigem.

Essa cena é o ponto de partida deste artigo. A violência exercida em nome do sagrado atravessa civilizações, confissões e séculos e permanece uma das formas mais resistentes e difíceis de diagnosticar justamente porque não se percebe como violência, mas como justiça e serviço ao divino.

A hipótese que orienta este trabalho é a seguinte: a violência religiosa tem como fundamento não a ausência de fé, mas a certeza não examinada sobre o sagrado. Quem pratica violência em nome de Deus não o faz por descrença, mas por excesso de certeza, pela convicção de que sua compreensão coincide com a vontade do divino sem necessidade de exame. O *Eutífron* de Platão oferece uma análise desse mecanismo, e a aporia que encerra o diálogo não é um fracasso filosófico, mas uma proposta ética que dialoga com o problema da violência em nome do sagrado.

O percurso argumentativo se desenvolve em três aporias sucessivas. Na primeira, parte-se do caso de Sócrates para mostrar que o conceito de violência resiste à definição. Nem a norma que a reconhece, nem o dano que ela deixa de nomear, dão conta do problema sozinhos, e o que resta é a

¹ A historicidade do caso é discutida. Burnet (1960) entende que Platão não teria inventado a história e vê em Eutífron uma pessoa real, embora não seja o relato de uma conversa efetiva. Allen (1970) tende à mesma leitura, mas duvida de que a ação tivesse prosperado, por razões de direito e de jurisdição. Gallop, citado por Lopes (2022), admite que Platão tenha justaposto o caso ao julgamento de Sócrates e o tenha adaptado. O que se sustenta aqui não depende dessa decisão.

convicção de justiça de quem a exerce. Na segunda, a mesma indeterminação é testada contra a violência religiosa, a partir do *Eutífron*. Nem a identificação da religião com a violência, nem sua absolvição como mero desvio, se sustentam; o que decide a encruzilhada não é a religião, mas a certeza com que se age em seu nome. Na terceira, desenvolve-se a tese central: a aporia socrática, testada contra a autoridade institucional na *República* e contraposta à humildade epistêmica em outras tradições religiosas, revela-se não como fracasso do exame, mas como diagnóstico epistemológico da violência e prática de depuração da certeza, uma via que não dissolve a fé, mas impede sua absolutização.

A metodologia é filosófico-hermenêutica. Articula a leitura direta dos diálogos platônicos e de fontes religiosas primárias (Lutero, Nāgārjuna) com interlocutores da filosofia política e da teoria da violência (Weber, Arendt, Benjamin, Girard, entre outros), dos estudos contemporâneos da religião e do fundamentalismo (Juergensmeyer, Armstrong), da ética e da crítica social (Chauí), da tolerância e da autoridade epistêmica (Bayle, Locke) e da teologia e da mística comparada (Tillich, Merton). O resultado não é uma solução para o problema da violência religiosa, problema que, como veremos, resiste estruturalmente a soluções, mas a clarificação de seu fundamento epistêmico e a proposta de uma prática capaz de interromper, sem eliminar, o ciclo que o sustenta: a depuração da certeza.

Sobre a violência: primeira aporia

Críton: [...] meu pobre Sócrates, ainda uma vez, dá-me ouvidos e põe-te a salvo; porque, para mim, se vieres a morrer, a desdita não será uma só; (Críton, 44b)

Sócrates: [...] partindo desses princípios nos quais concordamos, devemos averiguar se é justo que eu tente sair daqui sem permissão dos atenienses, ou injusto: se se provar que é justo, tentemos; se não, desistamos. [...] se se provar que cometeremos injustiça, não será absolutamente mister indagar se devo morrer, ficando quieto aqui, ou sofrer qualquer outra pena, antes do que praticar uma injustiça (Críton, 48c-d).

A partir do trecho acima, sobre a resposta de Sócrates à sua condenação, surge a seguinte pergunta: será que a violência é um conceito bem estabelecido e livre de controvérsias? Na cultura geral, parece haver

relativo consenso. Violência é o uso da força para causar dano, a coerção que subjuga, o ato que fere ou suprime. Mas o caso de Sócrates complica esse consenso. Ele foi condenado à morte por um tribunal ateniense, dentro da lei, e a execução seguiu os ritos legais. E ainda assim, ao ler o *Crítion*, a impressão que persiste é a de que algo da ordem da injustiça foi cometido, talvez algo da ordem da violência. As próprias Leis de Atenas dizem, no diálogo, que Sócrates foi vítima de injustiça, não da parte delas, mas da parte dos homens (54b-c). O que fazer, então, quando a violência é o instrumento da justiça? Teríamos, nesse caso, uma violência justa? E se a justiça for entendida como ordenação voltada ao bem comum, seríamos então forçados a admitir a existência de uma violência boa?

Esta seção parte dessa aporia. Sócrates mostra que uma violência pode ser legal sem ser justa, e que a resposta a ela não pode ser nova violência. Se isso for verdade, nenhuma das categorias com que normalmente identificamos a violência — a ilegalidade, o dano, a ausência de consentimento — basta sozinha para nomeá-la. Para essa verificação, partiremos de perspectivas que definem a violência pela ordem que a legitima ou não (sociologia política); pela ausência do consentimento (leitura política); e pela negação do outro como sujeito (leitura estrutural e ética). Em seguida, testaremos essas categorias contra o mundo natural e contra a variação cultural, geracional e institucional que atravessa o próprio conceito.

Inicialmente, sugere-se que o conceito de violência é menos transparente do que se supõe, e que sua definição arrasta consigo uma série de pressupostos filosóficos, políticos e culturais que precisam ser examinados antes de refletir sobre a violência na contemporaneidade. Não por acaso, o próprio *Crítion* usa o verbo grego *biázesthai*, da família de *bía*, violência ou força, ao dizer que, diante da pátria, só cabe persuadir ou obedecer, pois empregar violência contra a mãe ou o pai não é piedoso (*hósion*), e menos ainda se for contra a pátria (*Crítion*, 51b-c), o que já liga a violência ao problema da piedade, tema da seção seguinte.

Partindo da sociologia política, o problema ganha perspectiva institucional. Weber não define a violência em si: para ele, "[...] um Estado é

uma comunidade humana que se atribui (com êxito) o monopólio legítimo da violência física, nos limites de um território definido" (Weber, 2003, p. 9). A violência física legítima não é, portanto, um instrumento externo ao Estado. É o que o define como tal. Se isso for correto, a execução de Sócrates não teria sido violência, pois seguiu a ordem legítima da cidade. Mas, se for assim, o que distingue a violência praticada pelo Estado daquela praticada por um criminoso? Será que a violência se define por si mesma, ou pela posição que ocupa dentro de uma estrutura de reconhecimento social e jurídico? Se a legitimidade da violência depende do ordenamento que a sanciona, então a pergunta sobre o que é violência recua inevitavelmente para a pergunta sobre o que é uma ordem legítima.

Voltando à narrativa da morte de Sócrates, é plausível que Meleto e Ânito não se percebessem como agentes de violência ao acusá-lo, mas como guardiões da ordem religiosa e civil. Se a violência se justifica por seus fins, quem a exerce em nome de um fim que julga justo pode fazê-lo com plena convicção de justiça, e é isso, mais do que o dano imediato, que a torna perigosa. Surge daí uma pergunta incômoda: a própria moral poderia produzir um tipo de cegueira em relação à violência? Voltaremos a ela adiante, com Girard.

Hannah Arendt (2022, p. 50), por sua vez, distingue violência e poder de um modo que desloca a definição de Weber. Ela afirma que "poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente." Essa oposição decorre de o poder depender do "[...] apoio do povo que confere poder às instituições de um país [...]" (2022, p. 40), porém um apoio que ela distingue da mera adesão de massa. Logo, a violência ocupa o lugar do poder quando esse apoio se dissolve. Essa violência é essencialmente instrumental. Por isso, segundo Arendt, ela pode ser justificável, mas nunca legítima, pois a legitimidade vem do apoio, e não dos fins.

Essa definição tem alcance mais estreito que a de Weber, pois depende de um critério substantivo e não apenas formal: o apoio genuíno de muitos. O problema aparece nos casos em que um regime parece contar com apoio da massa e ainda assim governa pelo terror. Para Arendt, esse apoio não é

genuíno, porque o terror dissolve a pluralidade da qual nasce o poder (Arendt, 1989). Mas o terror é, ele próprio, violência, e identificar um determinado apoio como falso ou legítimo não resolve o problema, apenas desloca a pergunta para outro lugar. Além disso, mesmo sem terror, uma maioria poderia legitimar, de forma genuína, um fim moralmente terrível, caso em que a definição de Arendt, presa à origem do apoio, parece não dar conta.

Tanto Weber quanto Arendt chegam, por caminhos diferentes, à mesma conclusão. Se aplicarmos os conceitos, para Weber, a morte de Sócrates não seria violência, porque a ordem que a autorizou era legítima; para Arendt, também não o seria, pois o tribunal tinha o apoio da cidade e não agiu pelo terror. As duas definições, ao perguntarem apenas pela forma da autoridade (ordem sancionada e apoio genuíno), deixam de perguntar pelo que se faz à pessoa que sofre a violência. É essa lacuna que a perspectiva estrutural e ética torna visível.

Marilena Chauí (1999) desloca o problema para essa perspectiva. Entende que a violência se opõe radicalmente à ética porque trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e liberdade, "como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos e inertes ou passivos" (Chauí, 2018, p. 43). Essa conceituação amplia o foco, observando a violência que ocorre de forma silenciosa, difusa e inscrita nas práticas cotidianas por meio de "micropoderes despóticos" (Chauí, 2018, p. 43) que vão da família e da escola até o mercado de trabalho. Nessa perspectiva, a violência é observada na estrutura que naturaliza as hierarquias de mando e obediência e a descartabilidade de certas vidas sob a lógica da economia contemporânea.

Esse deslocamento da violência socialmente constituída (Weber e Arendt) para a naturalização do que se faz ao outro (Chauí) resulta na compreensão de que a violência não pode ser reduzida a desvio accidental, anomia ou "surto" de superfície. Para Chauí, ela se revela como expressão coerente da própria sociabilidade e reside não apenas nos atos reconhecidos como tais pelo ordenamento jurídico, mas em toda relação que nega ao outro sua condição de sujeito (Chauí, 1999; 2018). A coesão social que a violência assim produz é diferente daquela que Weber descreve. Em Weber, a violência

sustenta a ordem por um pacto que a legitima, algo próximo de um contrato entre o Estado e quem lhe confere autoridade. Em Chauí, a violência sustenta a ordem sem pacto algum, pela repetição de práticas que naturalizam a hierarquia no cotidiano, na família, na escola, no trabalho. Novamente a aporia se mantém, pois se a violência pode coesionar tanto pelo contrato quanto pela prática difusa, ela deixa de ser a exceção que a ordem social precisa conter e passa a ser parte do que a constitui.

Considere a seguinte cena: uma grande prateleira de livros completamente ocupada, com uma folga de dois a três milímetros entre cada volume e a necessidade de acomodar mais um ou dois títulos. A solução natural é comprimir os livros já existentes, apertar todos lateralmente para abrir espaço. Mas o que isso produz? Será que esse gesto de inclusão gera, ao mesmo tempo, opressão sobre os que já estavam ali e, possivelmente, a exclusão dos menos resistentes? Inclusão e violência, nesse caso, não parecem se excluir. A cena sugere que a violência pode não ser o ato de alguém, mas o efeito estrutural de uma ordem que a ninguém parece violenta.

A essa altura, alguém poderia objetar, com razão, que seres humanos não são livros em uma prateleira. E justamente essa objeção, ao ser formulada, desloca a pergunta para um terreno mais radical do que o institucional: será que a violência é um fenômeno pertencente à ordem da natureza, ou é, antes, uma categoria socialmente constituída, que nomeia e coíbe certas formas de dano, sem alcançar o dano como tal?

Quando observamos o mundo natural, nossa intuição classificatória vacila. Um felino que abate sua presa não é, em geral, descrito como violento, ainda que o ato seja, em termos físicos, idêntico ao que chamaríamos de violência entre humanos. O controle de pragas, o abate de animais sinantrópicos, o extermínio de insetos, todos esses atos implicam a supressão de vida, mas raramente recebem o nome de violência no uso comum da linguagem. E se voltarmos os olhos para o interior de nosso próprio cotidiano, para o carrinho de compras no supermercado, por exemplo, a questão se torna ainda mais perturbadora. Quantos animais foram abatidos

para preencher aquelas prateleiras? Chamamos isso de violência? Se não, por quê?

A resposta imediata talvez seja a de que os dois casos têm razões diferentes. O felino não é agente moral, e a violência, ao menos no sentido corrente, supõe alguém capaz de responder pelo que faz. Mas o abate industrial não se explica assim: é praticado por agentes morais, com planejamento e eficiência, e mesmo assim não é nomeado como violência. A natureza do ato — a supressão de uma vida — é a mesma nos dois casos; o que muda é a fronteira que uma comunidade traça entre quem pode e quem não pode ser vítima de violência.

Essa fronteira, ao que parece, confirma que o conceito de violência é socialmente constituído. Não descreve qualquer ato de supressão ou dano, mas apenas aqueles que, em determinado momento histórico, as práticas e instituições de uma comunidade passaram a reconhecer como transgressão da norma. Se assim for, o que conta como violência varia conforme o contexto cultural, o período histórico, a geração, o grupo social e, fundamentalmente, conforme quem detém o poder de classificar (Bauman, 1998, 1999; Foucault, 1996).

Se violência é o que uma comunidade passa a nomear como transgressão, a lei é um dos instrumentos centrais dessa nomeação, e por isso também um dos lugares onde seus limites aparecem. Na narrativa do Evangelho de Mateus, por exemplo, Jesus comenta o preceito mosaico: "Ouvistes o que foi dito aos antigos: não matarás; mas eu vos digo que todo aquele que se irar contra seu irmão será réu de juízo" (Bíblia, Mateus 5:21-22). Ele não abole o preceito (cf. Bíblia, Mateus 5:17), mas desloca o foco do ato exterior, matar, para as disposições que o precedem, como a ira e o insulto. Com isso, pode-se argumentar que a lei é limitada, que não esgota o problema moral e que, em certos casos, pode mesmo obscurecê-lo, ao criar a ilusão de que o não proibido é o mesmo que não violento.

Se o conceito de violência é culturalmente situado, então aquilo que uma cultura nomeia como violência pode ser, em outra, uma prática ordinária ou até sagrada. Tome-se o véu islâmico, com frequência lido, em discursos

ocidentais religiosos e seculares, como símbolo de opressão feminina. Essa leitura projeta sobre outra cultura os critérios de quem a observa e ignora que, em muitos contextos, a peça é vivida pelas próprias mulheres como marcador de identidade religiosa e proteção. O que muda, nesse caso, não é a peça, mas quem decide sobre ela. O mesmo desnível aparece no tempo, e não só no espaço: a violência cometida por um cônjuge dentro de casa foi, por muito tempo, tratada como assunto privado, alheio ao direito penal, ainda que o dano físico fosse idêntico ao de uma agressão entre estranhos; só em 2006, com a Lei Maria da Penha (Lei n. 11.340/2006), o Brasil passou a reconhecer juridicamente essa distinção como arbitrária.² Em ambos os casos, o conceito de violência não pode ser aplicado de fora para dentro de uma cultura ou de uma época sem que se examine o marco normativo a partir do qual ele é enunciado, mas tampouco pode dispensar a pergunta sobre quem detém o poder de nomear.

Ao partir de um conceito constituído por normas, deve-se perguntar o que a própria ordem normativa faz com a violência que legitima. Weber já mostrara que a ordem oculta a própria violência ao chamá-la de legítima; para Chauí, a ordem naturaliza a violência sob a forma de micropoderes cotidianos. René Girard (1990) explica que por trás desse ocultamento há dispositivos criados para conter a violência, como o sacrifício, ritual ou jurídico, que não a eliminam, mas a canalizam sobre uma vítima, e só funcionam porque a comunidade não reconhece neles a sua própria violência, e sim a justiça. É isso que ajuda a entender a cegueira dos que condenam Sócrates, a que aludimos antes: não veem violência, veem justiça.

Daqui se entende a posição de Walter Benjamin (1986), de que o direito não se opõe à violência, mas se desdobra nela, na violência instituinte, que funda a ordem jurídica, e na violência mantenedora, que a conserva; "a institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência" (Benjamin, 1986, p. 172). Por isso, não bastaria trocar a lei ou repetir o sacrifício: não há como acabar

² A naturalização não é apenas passado. A subnotificação e a impunidade da violência doméstica persistem, e parte dela ainda opera fora do registro jurídico, no espaço que a própria cultura continua a tratar como privado.

simplesmente com a violência, nem pela lei, nem pelo rito, pois toda nova ordem, ao substituir a anterior, repete o mesmo gesto fundador.

E o que acontece com um conceito que se sustenta em normas quando há degradação das instituições? Nas sociedades em que as instituições perdem sua credibilidade como instâncias de orientação, o conceito de violência tende a se fragmentar, perdendo a capacidade de nomear. Logo, cada grupo passa a definir como violência o que ameaça seus próprios interesses, enquanto naturaliza ou justifica as formas de dano que pratica. Golpes de Estado são chamados de revolução pelos que os realizam; revoluções são chamadas de golpe pelos que resistem. Do ponto de vista da constituição social do conceito, não há resposta fácil para a pergunta sobre quando a desobediência é legítima, e isso não é apenas um problema teórico, mas uma fonte contínua de violência política concreta.

Retornamos, assim, a uma perspectiva que poderíamos chamar de realista quanto ao dano. Se a violência é uma categoria socialmente constituída para nomear e coibir certas formas de dano, mas não o dano como tal, então o que fica de fora dessa nomeação não desaparece: continua operando de forma invisível ao registro jurídico e moral. A própria existência, por exemplo: implicaria ela alguma forma de violência? Pois, se viver é consumir, ocupar espaço, deslocar outros, extrair recursos, o que podemos deduzir disso? Podemos excluir do conceito de violência aquilo que tomamos por necessidade? Se, ao contrário, assumirmos que todo dano deve ser considerado como violência, independentemente do reconhecimento, então tudo é violência, inclusive existir, e o conceito perde a capacidade de distinção. O primeiro caminho torna a violência cega a si mesma; o segundo a dissolve.

Não há, neste ponto, resposta conclusiva, e isso não é um defeito do argumento: é o que o exame do conceito permite afirmar. Do impasse pode-se, contudo, extrair um conceito de trabalho, sem pretensão de definição: a violência que interessa a esta pesquisa é aquela que se exerce a partir do poder de classificar e de coagir, com plena convicção de justiça e sem que se reconheça como violência por parte de quem a pratica. É a violência que se

autocompreende como justa e que, quando invocada em nome do sagrado, se autocompreende como piedade.

Sobre a religião: segunda aporia

Eutífron: A coisa é assim, Sócrates: o servo, que estava a serviço de nosso campo em Naxos, havia assassinado um de nossos escravos em estado de embriaguez. Meu pai o amarrou mãos e pés e o jogou num fosso, enquanto mandava um homem ao intérprete religioso para perguntar o que deveria fazer. Nesse meio tempo não se preocupou com o preso e o desprezou, por tratar-se de um homicida, de modo que não seria grande mal que morresse. E com efeito foi isso que lhe aconteceu: a fome, o frio e as cadeias o mataram antes que o mensageiro voltasse. (Eutífron, 4c-d)

A cena, retirada do *Eutífron* de Platão, se passa diante do pórtico do arconte-rei, o magistrado ateniense encarregado do culto e da lei religiosa e, em especial, dos casos de impiedade e de homicídio (Burnet, 1960; Allen, 1970). A composição é poética. Dois homens se encontram casualmente no mesmo lugar, por razões opostas e, no fundo, inteiramente análogas. Sócrates vem responder à denúncia (*graphē*) de impiedade movida por Meleto (*Eutífron*, 2a-3e), acusação que, segundo a Apologia, era: "Sócrates é culpado de corromper a mocidade e de não crer nos deuses em que a cidade crê, introduzindo outras novas divindades" (Apologia, 24b-c). Eutífron vem processar o próprio pai por homicídio (3e-4e), por meio de uma queixa privada (*dikē*), e não de uma denúncia pública (Burnet, 1960; Allen, 1970; Lopes, 2022). No relato de Eutífron, a violência já se justifica por uma classificação: o pai deixa morrer o preso por ser homicida, e a família julga ímpio o filho que o processa por isso (4d-e). Em ambos os casos, o que está em jogo é o sagrado e o poder de quem tem autoridade para enunciá-lo. Trata-se de uma acusação religiosa com eficácia política³.

Na seção anterior, o conceito de violência se mostrou socialmente constituído, a ponto de nomear certas formas de dano sem alcançar o dano como tal, e a violência revelou-se exercida com plena convicção de justiça, mas não reconhecida como tal por quem a pratica. O *Eutífron*, agora, nos

³ A historiografia do julgamento é controversa. Stone (1988) argumenta que as motivações reais da acusação eram em grande parte políticas, a associação de Sócrates com figuras ligadas à oligarquia e à traição, mas juridicamente inaplicáveis após a anistia de 403 a.C.

coloca diante de uma questão mais específica: como seria se essa mesma violência estivesse vestida de religiosidade e de piedade?

A violência vestida de religiosidade e de piedade não é um fenômeno recente nem periférico. Ao longo da história, as Cruzadas, a Inquisição, as guerras de religião europeias, os pogroms e as limpezas étnicas de motivação confessional foram, em grande parte, vividos por seus autores não como violência, mas como cumprimento de uma ordem sagrada, como defesa da verdade contra o erro, da luz contra as trevas. No mundo contemporâneo, fundamentalismos de diversas matrizes – cristã, islâmica, hindu e judaica – reproduzem essa mesma estrutura: a certeza religiosa que autoriza o dano ao outro como ato de obediência divina (Armstrong, 2001)⁴.

Mark Juergensmeyer (2017), em seu estudo sobre o terrorismo de motivação religiosa, observa que a violência exercida em nome do sagrado não é desvio patológico de indivíduos perturbados, mas lógica coerente dentro de cosmovisões que percebem o conflito humano como expressão de uma guerra cósmica entre o sagrado e o profano. Para quem habita essa cosmovisão, eliminar o ímpio não é violência: é o que se poderia chamar de higiene espiritual, serviço ao divino, cumprimento de um mandato que transcende qualquer convenção humana.

Na Bíblia, há um conceito que registra essa prática, o *hērem* (הֶרֶם), o "extermínio consagrado". O conceito é apresentado nas narrativas de conquista de Israel, justificando a destruição total do inimigo, sem distinção de idade ou sexo, ordenada como ato de devoção a Deus, e não como violência (Bíblia, Deuteronômio 7:1-2; 20:16-18; Josué 6:17-21). O *hērem*, estudado por Niditch (1995) como parte de um espectro mais amplo de ideologias de guerra no texto bíblico, torna literal o que Juergensmeyer descreve.

Essa lógica encontra no Brasil uma expressão particularmente documentada em segmentos do neopentecostalismo. A chamada teologia da

⁴ A própria expressão "violência religiosa" é contestada. Armstrong (2001) sustenta que a religião não é a causa principal da violência humana e que esta se entrelaça com a violência dos Estados; Cavanaugh (2009) argumenta que a categoria "violência religiosa" é uma construção que separa a violência dos outros da violência legítima do Estado.

guerra espiritual, cuja bibliografia Cecília Mariz (1999) revisa, é uma cosmovisão que percebe o cotidiano como campo de batalha entre forças divinas e demoníacas. Assim, o conflito com religiões rivais não é vivido como divergência doutrinal, mas como combate ontológico entre o sagrado e o maligno. Mariano (1999) demonstra que, no neopentecostalismo brasileiro, a demonização das religiões afro-brasileiras não é retórica accidental, mas consequência teológica coerente de uma cosmologia que identifica os orixás e entidades com potências demoníacas a serem combatidas e expulsas. Os efeitos concretos dessa cosmovisão, como invasões de terreiros, destruição de símbolos religiosos e ataques em espaços públicos, estão documentados em Silva (2007). São atos praticados como piedade, como serviço ao divino e cumprimento de um mandato sagrado. A violência, aqui, não se percebe como violência: é libertação, guerra santa, obediência.

Mas será mesmo que a violência apenas veste roupas religiosas, ou será que a própria religião, em sua estrutura constitutiva, é uma forma de violência? Para Girard (1990), o sagrado não é contaminado pela violência; ele nasce dela. O sacrifício, em sua análise, é o dispositivo pelo qual a violência difusa e recíproca que ameaça destruir o grupo é concentrada sobre uma vítima designada e ritualizada como ato sagrado, do "todos contra todos" ao "todos contra um". Sua função não é eliminar a violência, mas regulá-la, substituir a violência incontrolável pela violência controlada. O mecanismo sacrificial não purifica a comunidade da violência, mas purifica a comunidade pela violência. A vítima sofre dano real; a paz obtida é real; e o preço dessa paz é a supressão de alguém. Nessa leitura, a religião, entendida como sistema sacrificial, não é o oposto da violência, mas uma forma de geri-la, e o mecanismo só funciona, como vimos na seção anterior, porque a comunidade não reconhece nele a sua própria violência⁵. Daí o problema: será que toda forma de agregação coletiva em torno do sagrado reproduz, em alguma medida, a lógica do bode expiatório?

Há, porém, uma tensão que a leitura sacrificial deixa em aberto. Se a violência é socialmente constituída, como argumentado, as religiões também

⁵ Girard (2018) não identifica, porém, toda religião com o mecanismo sacrificial. Ele lê os Evangelhos como revelação do mecanismo da vítima inocente, isto é, como o que rompe o desconhecimento.

oferecem um aparato normativo que pode sustentar, questionar ou subverter o sistema legal civil. A relação não é de simples subordinação. Em muitos contextos históricos, as normas religiosas precederam e constituíram as normas jurídicas (Berger, 1985). Quando a religião e o ordenamento civil convergem, reforçam mutuamente a definição do que conta como violência. Quando divergem, quando a religião condena o que a lei permite, ou permite o que a lei condena, o sujeito é lançado em uma encruzilhada normativa. Mas há algo digno de nota nessas respostas: a desobediência civil de motivação religiosa, a objeção de consciência e o martírio podem não produzir violência contra o outro; em alguns casos, recusam-se a ela, mesmo ao custo do próprio corpo. O próprio Sócrates ilustra essa recusa em dois momentos distintos: desafia a ordem de calar-se, na *Apologia* (29d), mas aceita, no *Críton*, a sentença que o condena (50a-54d), sem fugir e sem revidar. Essa é uma certeza de outra ordem, que se impõe sobre si mesma.

Na proposta de Girard, a aporia se mantém, pois, se a religião é constitutivamente violenta, não há religiosidade que não violenta, e a piedade é uma contradição. Se a violência em nome do sagrado é apenas desvio, a religião é inocente, mas então não se explica a regularidade com que a certeza religiosa autoriza a violência. Nenhum dos dois caminhos se sustenta. A religião não se deixa identificar com a violência, nem se separar dela, e, ao que parece, na encruzilhada, o que decide não é a religião, mas a certeza com que se age em nome dela.

No *Eutífron*, Sócrates não põe em dúvida a existência dos deuses, nem a possibilidade de que exista algo como a piedade, nem mesmo o motivo que Eutífron declara para agir (4b-c). Isso não significa que aceite a teologia do interlocutor, pois ele mesmo confessa dificuldade em aceitar o que se conta dos deuses (6a-b). O que Sócrates questiona é outra coisa: a certeza. Não a crença, mas a pretensão de saber. Eutífron declara que não teria valor se não conhecesse o piedoso e o ímpio com exatidão (4e-5a), e é a essa pretensão que Sócrates volta no fim do diálogo. Pois, se Eutífron não conhecesse com clareza o piedoso e o ímpio, não teria ousado processar o pai (15d-e).

O núcleo lógico dessa contribuição está na refutação da segunda

definição de Eutífron, para quem o piedoso é o que é caro aos deuses (6e-11b). Sócrates mostra que o piedoso não é piedoso porque é caro aos deuses; é caro a eles porque é piedoso (10d-11a). A inversão parece sutil, mas Burnet (1960) observa que ela vale mesmo em chave monoteísta, e toca a mesma questão que os teólogos escolásticos discutiriam depois: o certo é certo porque Deus o ordena, ou Deus o ordena porque é certo? Para este trabalho, a consequência é relevante, pois nem a vontade divina, ainda que unânime, nem a certeza de conhecê-la bastam como critério do que é piedoso. Quem diz agir em nome dos deuses ainda precisa dizer por que o que faz é piedoso, e é exatamente essa pergunta que Eutífron não sabe responder.

O problema não é a dúvida, mas a distinção entre dúvida e certeza. A dúvida abre o foco, distribui a luz, reconhece o que não cabe na medida e é um elemento constitutivo da fé (Tillich, 2001); mas convive, com frequência, na mesma pessoa e na mesma crença, com a certeza que dispensa o exame e que, por isso, legitima a violência. Assim, o que se pode dizer, com segurança, é que a certeza fechada, não a dúvida, é o que autoriza o dano. Nos evangelhos, aqueles que estão cheios de razão teológica — presos a essa certeza fechada — é que causam mais problemas. São estes que pegam pedras para condenar uma mulher segundo a lei mosaica (Bíblia, João 8:1-11); que apontam o cisco no olho do outro sem reparar na trave no seu (Bíblia, Mateus 7:3-5); que agradecem a Deus por não serem como os demais (Bíblia, Lucas 18:9-14). E quando, na certeza da verdade, se fecham sobre si mesmos, reproduzem a cama de Procusto. O mito fala de um anfitrião, Procusto, com uma cama de medida exata e a convicção de que todos os hóspedes deveriam caber nela. Os que sobravam eram aparados; os que faltavam, esticados. A violência não emanava do ódio, mas da perfeição da medida. Eutífron tem sua cama. Os juízes de Sócrates têm a deles. A violência surge contra aqueles que não se enquadram.

A cama de Procusto talvez precise, aqui, de uma leitura mais precisa. Tomada como chave a leitura de fronteira, o fenômeno religioso não se define pela linha que separa o sagrado do profano, mas pela tensão entre essa separação e as vias que ele próprio oferece para superá-la: é essa tensão, e não sua resolução, que o constitui (Lima, 2025). Procusto tem a medida, mas

falta-lhe a segunda parte: a disposição de mantê-la porosa, permeável à travessia. Sua cama deixou de ser fronteira e virou linha fechada: mede, mas não religa; separa, mas não abre caminho de volta. E onde essa medida deixa de ser fronteira e se torna linha fechada? O próprio texto não oferece esse limite, e talvez seja essa indeterminação, não a rigidez de Procusto, a questão mais importante.

É o caso da prédica religiosa que proclama a não violência enquanto legítima, na prática, formas específicas de exclusão, humilhação e supressão – das guerras santas que matam em nome do deus da misericórdia às instituições que pregam o amor ao próximo enquanto perseguem o diferente e aos tribunais que invocam a justiça divina para cometer injustiças humanas (Elias, 2011). Nesses casos, a certeza opera como uma legitimação que suspende o juízo, de modo que as incoerências não são percebidas nem admitidas como possibilidade. É o que Girard chama de desconhecimento, agora sob a forma da certeza.

É tentador concluir que a solução seria simplesmente a não violência como preceito religioso, ou seja, substituir a certeza violenta por uma certeza pacífica. Mas essa substituição não dissolve a questão. Observada estruturalmente, uma religiosidade que prega a não violência com a mesma certeza com que se prega a guerra santa reproduz a mesma estrutura epistêmica que pretende superar: a recusa de examinar os limites do próprio saber. O que importa, então, não é o conteúdo da certeza, mas a certeza como postura.

É aqui que o modelo socrático mostra o que pode fazer, sem prometer o que não pode. Quando Sócrates interroga Eutífron, não o faz para demonstrar que a piedade não existe, ou que os deuses não importam, ou que a religião é ilusão. Faz isso para demonstrar que ninguém, nem quem se apresenta como conhecedor das coisas divinas, como o adivinho Eutífron (3c), tem acesso direto e indubitável à vontade divina. Se o sacrifício depende do desconhecimento, o exame socrático faz o movimento inverso: obriga o interlocutor a permanecer na pergunta, e não a substituí-la por uma resposta nova. Para Sócrates, a religião não difere da filosofia neste ponto, pois, em

ambas, a sabedoria consiste em saber que não sabe. Isso não resolve o problema da violência vestida de religiosidade e de piedade: apenas recusa à certeza o direito de calar a pergunta.

Talvez por isso o diálogo se encerre sem resolução. Eutífron parte apressadamente (15e), e a questão permanece aberta: o que é a piedade? A aporia aqui não é fracasso. É a conclusão filosófica mais honesta possível. Ninguém sabe, ao final do diálogo, o que é a piedade com a precisão necessária para agir sobre ela com violência, e é isso que Sócrates faz notar quando diz que, sem esse saber, Eutífron não teria ousado acusar o pai (15d). Para onde Eutífron foi, o texto não diz⁶. Essa ignorância, quando reconhecida e habitada, é uma proposta socrática para lidar com o problema da violência. Não a negação da fé, mas a depuração da certeza.

A violência como episteme

Sei que nada sei, ou melhor: os que não sabem, ao menos não pensam que sabem. Eu não sei, e tampouco penso que sei. (Apologia, 21d)

A vida sem exame não merece ser vivida. (Apologia, 38a)

Como buscarás, Sócrates, aquilo que nem sabes o que é? Pois que coisa, dentre as que não conheces, porás diante de ti como objeto de tua busca? (Mênon, 80d)

As duas aporias anteriores se mostram resistentes à resolução. Na primeira, nem a norma que reconhece a violência, nem o dano que ela não nomeia dão conta do problema sozinhos; o que restou, como conceito de trabalho, foi a convicção de justiça de quem a exerce. Na segunda, nem a religião identificada com a violência, nem a violência tratada como desvio se sustentam; o que decide a encruzilhada não é a religião, mas a certeza com que se age em nome dela. As duas aporias, portanto, deixam a mesma pergunta em aberto: o que é essa certeza, e por que ela escapa ao exame que a denuncia? As três máximas acima não solucionam o problema, mas oferecem o modo de examiná-la, e a partir delas testaremos esse exame contra um caso-limite, a autoridade institucional no próprio corpus platônico, e contra um contraponto, a humildade epistêmica em outras tradições religiosas.

⁶ As leituras divergem sobre o destino de Eutífron. Burnet (1960) supõe que seu assunto com o arconte já estivesse encerrado e que a ação provavelmente tivesse sido recusada; Allen (1970) vê na partida o início do aprendizado; Lopes (2022) deixa a dúvida sem resposta.

A primeira formulação, a do *saber que não sabe*, é frequentemente reduzida à modéstia intelectual ou ao ceticismo performático. Mas, ao examinar políticos, poetas e artesãos reputados por seu saber, Sócrates descobre não apenas que eles não sabem, mas que *não sabem que não sabem*. Por isso, operam com a certeza de quem possui o saber, sem terem submetido essa certeza a exame. Trata-se de uma dupla ignorância: ignorância do objeto somada à ignorância da própria ignorância, o que Sócrates identifica como o verdadeiro problema (Apologia, 21d; Vlastos, 1997). E é também, como demonstraremos, a estrutura epistêmica que torna a violência possível.

A segunda máxima, *a vida sem exame não merece ser vivida*, não é uma afirmação sobre o valor intelectual da filosofia, mas sobre a condição de possibilidade de uma vida ética (Apologia, 29e-30a). O exame socrático não é curiosidade acadêmica, mas prática moral, exercício de responsabilidade diante de si mesmo e dos outros. Quem não examina suas certezas não vive propriamente: age como autômato movido por opiniões herdadas, convenções absorvidas, medos e desejos não interrogados. É esse agente não examinado que, investido de poder religioso ou político, reproduz a violência sistematicamente.

A terceira formulação, *o paradoxo de Mênon*, aprofunda o problema no nível lógico (Mênon, 80d). Como buscar o que não se sabe? A aporia não é um defeito do método socrático, mas sua condição. Sócrates não parte de um saber possuído para confirmá-lo. Ele parte da ignorância reconhecida para examinar o que se supõe saber. O movimento é inverso ao da certeza. Em vez de partir de uma verdade possuída para impô-la ao mundo, parte de uma pergunta genuína, sustentada até que o interlocutor não consiga mais defender a resposta com que começou (Nehamas, 2000).

Diante dessas máximas, aventamos que a originalidade do *Eutífron* está na compreensão de que a aporia não cria a violência, mas a revela. Quando Sócrates interroga Eutífron sobre o que é a piedade, não está inventando um problema onde antes havia solução. Está expondo o que já existia sob a superfície da certeza. Retomemos as duas seções anteriores. Na primeira, sobre a violência socialmente constituída, a aporia socrática revela que a

constituição social da violência é produto de escolhas não totalmente examinadas, ou mal examinadas. Pois, enfim, quem decidiu que o abate de animais não é violência? Quem determinou que uma execução estabelecida judicialmente é justiça e não barbárie? Que lógica regulamentou as situações em que a violência é aceita como algo bom e útil, como ocorre nos corredores dos supermercados, por exemplo? E em que isso é diferente de "modelos sociais" de classificação, segregação e "higienização humana" – a remoção de populações pobres dos centros urbanos, o abandono de quem é tido por indesejável, a exclusão de quem não atende aos critérios do mercado contemporâneo? A resposta não é o consenso racional livre, mas a sedimentação histórica de interesses, medos e conveniências que ninguém interrogou, ou que ninguém quer interrogar.

Na segunda seção, sobre a violência religiosa, a aporia revela que a cama de Procusto nunca foi construída com má-fé. Ela é formada com a convicção de quem acredita genuinamente ter medido certo. Eutífron não é hipócrita; é algo mais perigoso: é sincero. E é precisamente essa sinceridade que ofusca o exame e torna a violência que ela produz tão difícil de interromper. Seus argumentos, porém, não resistem. São como as estátuas de Dédalo, que se moviam e não ficavam onde eram postas, sempre escapando quando pressionadas (*Eutífron*, 11b-c). A certeza que violenta não é robusta: se precisa da violência, é por ser frágil, e foge do exame porque não o suporta.

Há, porém, um caso-limite no próprio corpus platônico que o argumento precisa enfrentar, e o *Eutífron* o anuncia. Quando Eutífron invoca o exemplo de Zeus para justificar a ação contra o pai, Sócrates conjectura que talvez seja por isso que o acusam: ele tem dificuldade de aceitar o que se diz dos deuses (6a)⁷. O caso está na diferença entre a dificuldade em Sócrates, que é hesitação pessoal sujeita a exame, e a mesma dificuldade na *República* (livros II e III), onde se converte em norma imposta de cima. É nela que testaremos se o diagnóstico do *Eutífron* – a certeza sobre o sagrado não

⁷ Burnet (1960, nota a 6a) vê nessa passagem a rejeição da mitologia politeísta pelo Sócrates histórico e a considera coerente com a *República* II 378b, mas nota também que se trata de conjectura, pois ninguém era processado em Atenas por descrer da *Teogonia*, e que a crítica a tais relatos era corrente entre atenienses cultos.

se sustenta ao exame — vale também quando a autoridade para falar do sagrado deixa de ser a de um indivíduo e passa a ser institucional.

Ali, Sócrates lembra a Adimanto que ambos são, naquele momento, fundadores de uma cidade (*oikistai*), e não poetas, e que aos fundadores cabe conhecer os modelos (*týpoi*) dentro dos quais os poetas devem contar suas histórias, sem que lhes seja permitido ultrapassá-los (*República*, 378e-379a). O primeiro modelo estabelece que o deus é causa apenas dos bens (379a-c); o segundo, que ele é simples e verdadeiro em atos e palavras, não fabrica o falso, não se transforma nem engana por aparências, palavras ou sinais (382d-e). Sócrates propõe combater os relatos contrários (380b-c), o que Adimanto aceita tratar como leis, "se queremos que os guardiões da cidade se tornem respeitosos aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível a um ser humano" (383c, apud Reis, 2024, p. 16). Há disputa sobre o que isso significa: censura, direcionamento pedagógico ou reforma da poesia e da música⁸. Reis (2024, p. 16), por exemplo, lê os modelos não como censura, mas como paradigmas oferecidos aos educadores para que os jovens não incorram na impiedade de uma opinião falsa sobre os deuses: um direcionamento do caráter rumo a um paradigma de virtude que ainda comporta o não saber. Este artigo não pretende arbitrar essa disputa. Basta-lhe um ponto mais modesto, que nenhuma dessas leituras parece recusar: em qualquer delas, cabe aos fundadores, e não a quem será educado, fixar o que se pode dizer do sagrado.

Desse ponto decorre o que mais interessa ao diagnóstico: quem fixa o que se pode dizer do sagrado não é quem vive sob essa fixação, e essa autoridade, ao contrário da de Eutífron, não precisa se sustentar diante de quem a ela se submete. É certo que Sócrates argumenta pelos modelos (379b-c), mas o faz entre fundadores; aos que serão educados, eles chegam como leis, e não como objeto de exame. Aqui está a inversão: de quem busca saber, no *Eutífron*, para quem legisla a partir de um saber suposto, na *República* — e é essa inversão que leva Popper a falar em traição de Sócrates por Platão (1987, p. 111).

⁸ Sobre a disputa, ver Annas (1981, p. 94), Burnyeat (1997) e Adam (1963, nota a 379a-380c). O termo "censura" tem anacronismos, pois supõe um Estado separado da sociedade que a cidade platônica não conhece; mas este artigo não depende do rótulo.

Mas em nome de que saber, exatamente, os fundadores legislam? A autoridade dos fundadores sobre o discurso religioso só é conferida, no texto, a quem contemplou a Ideia do Bem (505a-506a). Nesse ponto o texto apresenta uma ironia estrutural. Instado por Glauco a dizer o que o Bem é, Sócrates recua: não é justo, diz, falar como quem sabe o que não sabe, pois mesmo as melhores opiniões sem saber são cegas (506c). E oferece, então, apenas o rebento do Bem, não o Bem em si (506e)⁹. O texto até promete a possibilidade de se saber o que é o Bem aos cinquenta anos (519c-d; 540a), mas em lugar nenhum da *República* Platão escreve a cena em que um guardião maduro diz o que o Bem é; o leitor recebe apenas analogias (o sol, a linha, a caverna) e nunca uma definição que justificaria a autoridade. Por outro lado, Eutífron nunca hesita; Sócrates hesita, e sua hesitação, sincera ou retórica, jamais é resolvida pelo próprio texto. O problema é que a cidade governa como se o saber já estivesse dado.

Nas *Leis*, essa institucionalização se aprofunda. Ali, a impiedade deixa de ser matéria de prática religiosa incorreta, como em Atenas, e passa a ser definida por crença: não crer que os deuses existem, crer que não cuidam dos homens, ou crer que se deixam persuadir por oferendas (908b-e), com pena de morte para os casos mais graves (910c-d)¹⁰. Nesse caso, o saber que a *República* confessava não possuir já não precisa, nas *Leis*, ser confessado, pois a cidade legisla diretamente sobre o que se pode crer.

É aqui que o *Eutífron* retorna, em forma institucional. Na cena que abre este artigo, Eutífron processa o pai em nome de um saber sobre a piedade que ele mesmo não sabe justificar. Saber mais, porém, não é o mesmo que ter título para decidir por todos: mesmo que os fundadores soubessem o que dizem saber, restaria perguntar por que esse saber lhes daria autoridade sobre os que não o têm. As cidades de Platão respondem a essa pergunta pela origem, e não por um exame. Os governantes foram gerados pelos fundadores (520b) e os modelos foram legislados no início

⁹ A exposição da *República*, a partir do livro II, é, para Annas (1981), das ideias do próprio Platão; Vlastos (1997) distingue por isso o Sócrates histórico do porta-voz platônico. Adam (1963, comentário a 506c) lê o recuo de Sócrates como retórica, não retração genuína.

¹⁰ Em Atenas, a impiedade processada era a não conformidade na prática, pois a religião grega não tinha credo nem livros sagrados (Burnet, 1960, notas a 2a e 3b; Allen, 1970, p. 61-62).

(398b). A questão, portanto, não é a censura, mas o título com que alguém decide, a partir de um discurso sobre o que não se sabe com certeza, o que os outros podem dizer e até se vivem.

Nesse sentido, e só nele, cabe falar aqui de violência epistêmica. Não porque regular o discurso seja em si violência, mas porque, na chave da primeira seção, chama-se violência o que se exerce a partir do poder de classificar e de coagir, com plena convicção de justiça. É isso que se descreve aqui, com a particularidade de que a convicção repousa sobre um saber que só quem legisla afirma possuir.

A pergunta por esse título não é apenas platônica. Bayle (2005) a formulou contra os que reivindicavam, em nome da verdade, o direito de perseguir os que dela discordassem. Se esse direito coubesse aos ortodoxos, toda seita perseguiria, porque toda seita se julga ortodoxa. E Locke observou que nem o cuidado da comunidade nem o direito de legislar revelam ao magistrado o caminho do céu com mais certeza do que a cada um a sua própria reflexão (Locke, 1973). A tensão que a *República* deixa exposta, entre um não saber declarado e uma autoridade que se apoia no saber, é a que o *Eutífron* deixa aberta, e a que Bayle e Locke enfrentaram ao limitar o alcance da autoridade sobre a consciência.

Se a aporia revela a violência ao expor o que a certeza encobria, ela também aponta, por via negativa, para uma prática religiosa alternativa. Não a abolição da fé, mas sua depuração epistêmica, a disposição de habitar o não saber sobre o sagrado sem que esse não saber paralise a orientação ética e espiritual. Essa disposição, que a tradição filosófico-teológica chama de humildade epistêmica, pode ser ilustrada por figuras de diferentes religiões.

Martinho Lutero, por exemplo, figura que a narrativa religiosa convencional associa mais à certeza combativa do que à dúvida, oferece, paradoxalmente, um exemplo dessa postura. No tratado *Da liberdade cristã* (1520), Lutero (1989) articula uma dialética que dissolve a certeza como fundamento da ação religiosa, pois entende que o cristão é, simultaneamente, senhor livre de tudo e servo obediente de todos. Assim, a fé luterana não repousa sobre o saber divino acumulado, mas sobre a relação

viva com uma graça que excede qualquer formulação doutrinária. O que Lutero combateu com violência retórica e, em certos momentos, com violência política não era a dúvida, mas a certeza institucionalizada que havia transformado a graça em mercadoria e o mistério em sistema.

No budismo, a doutrina da *śūnyatā* (vacuidade), desenvolvida com rigor lógico por Nāgārjuna (1995) nos *Versos Fundamentais do Caminho do Meio*, estabelece que nenhum fenômeno possui existência inerente e independente, e que, portanto, nenhum sistema conceitual pode reclamar acesso privilegiado à realidade última. A implicação para a violência religiosa é direta: quem compreende genuinamente a vacuidade não pode invocar uma verdade absoluta para justificar o dano ao outro, porque a própria noção de verdade absoluta pertencente a um sistema particular é, sob esse ponto de vista, ilusória.

No hinduísmo advaita, Śaṅkara desenvolve uma epistemologia espiritual em que o saber supremo exige precisamente o esvaziamento das certezas do ego (Deutsch, 1980). O que se toma por saber definitivo sobre o divino é, com frequência, o obstáculo mais resistente ao encontro real com o sagrado. No misticismo cristão, Thomas Merton (2014), monge e pensador contemplativo do século XX, descreveu esse movimento como "deserto interior": a travessia do silêncio que começa quando as certezas construídas são abandonadas, não por ceticismo, mas por fidelidade mais profunda ao que a fé aponta além de si mesma.

O que essas tradições têm em comum, e o que as aproxima do impulso socrático, é a compreensão de que o não saber não é ausência de fé, mas sua forma mais madura. A humildade epistêmica não paralisa a orientação religiosa. Ela impede sua *absolutização*. E é essa absolutização, e não a fé em si, que produz a estrutura epistêmica da violência religiosa.

Walter Benjamin (1987), em sua nona tese *Sobre o conceito de história*, descreve o anjo da história como um ser que tem o rosto voltado para o passado: onde vemos uma cadeia de eventos, ele vê uma catástrofe única que acumula escombros sobre escombros. O anjo gostaria de deter-se, despertar os mortos, recompor o que foi destruído. Mas uma tempestade sopra do

paraíso, prende suas asas e o arrasta para o futuro. Essa tempestade, escreve Benjamin, é o que chamamos de progresso. Essa imagem inverte a direção do olhar que associamos à esperança. O anjo não avança com certeza; é arrastado. Todavia, seu olhar para o passado não se fecha. Ele vê o que a narrativa do progresso se recusa a ver: que o avanço foi construído sobre catástrofes que ainda não foram reconhecidas como tais. Assim também é a fé que habita a aporia: ela não caminha com a certeza de quem sabe o destino, mas também não fecha os olhos para os escombros que a certeza religiosa produziu ao longo da história.

Considerações finais

Este artigo partiu da pergunta pelo que é violência e mostrou, ao longo de três aporias sucessivas, que o conceito resiste às definições fechadas. Na primeira, nem a ordem que a legitima (Weber), nem o apoio que a distingue do poder (Arendt), nem a negação do outro como sujeito (Chauí) bastam isoladamente para nomeá-la; o que resultou, como conceito de trabalho, foi caracterizá-la pelo poder de classificar e de coagir, exercido com plena convicção de justiça e sem que quem a pratica a reconheça como tal. Na segunda, esse mesmo problema foi testado contra a violência religiosa: nem identificá-la com a religião, na leitura sacrificial de Girard, nem absolvê-la como desvio, se sustentam; o que decide a encruzilhada não é a religião, mas a certeza com que se age em seu nome. Na terceira, esse diagnóstico foi testado contra a autoridade institucional da *República* platônica e contraposto a exemplos de humildade epistêmica de outras tradições religiosas e filosóficas.

O que este percurso mostra, em conjunto, é que a violência exercida em nome do sagrado não se explica por doutrinas específicas, nem por desvios individuais de caráter: explica-se por uma estrutura epistêmica recorrente, a certeza que deixa de se reconhecer como certeza e passa a se apresentar como saber. Essa estrutura opera do mesmo modo no indivíduo que processa o pai em nome de uma piedade que não sabe definir e na cidade que legisla sobre o sagrado em nome de um Bem que seu próprio fundador confessa não

conhecer. A diferença entre Eutífron e a *República* não é de espécie, mas de escala: o que no primeiro é convicção pessoal, na segunda é aparato institucional. É essa continuidade entre indivíduo e instituição, mais do que qualquer um dos dois casos isoladamente, o resultado mais consequente desta pesquisa: a certeza que se blinda contra o exame tende a operar como violência epistêmica, no sentido delimitado na seção 3.

Essa constatação desloca o eixo do debate sobre violência religiosa. A pergunta corrente — que crenças, que textos, que doutrinas produzem violência? — pressupõe que o problema está no conteúdo da fé. O que esta pesquisa indica é que o problema está em outro lugar: na postura epistêmica com que esse conteúdo é sustentado. Segue-se daí uma consequência prática incômoda: nenhuma reforma de conteúdo, seja trocar uma crença violenta por uma crença pacífica, pode resolver, por si só, o problema. A reforma precisa ser epistêmica, não apenas doutrinária, e por isso é mais difícil: pede exame contínuo, não substituição de credo.

Essa proposta merece ser dita com precisão, para não ser confundida com o que não é. Habitar a aporia não é ceticismo, no sentido de suspender todo juízo e toda ação; tampouco é relativismo, no sentido de que toda certeza vale o mesmo que qualquer outra. É antes uma disciplina: a de submeter ao exame toda certeza antes de agir em seu nome, sobretudo quando essa certeza autoriza dano ao outro. Sócrates a pratica antes de propô-la — recua diante do Bem no momento exato em que a cidade mais precisaria que ele falasse, e é esse recuo, não uma doutrina sobre o que o Bem é, que ele lega. A depuração da certeza, portanto, não abole a fé, nem a convicção política ou jurídica: exige delas o mesmo que exige da religião — que se reconheçam como interpretação, e não como posse do real, e que aceitem, por isso, o risco de estarem erradas.

Volte-se, por fim, à cena que abre este artigo: dois homens diante do pórtico do arconte-rei, um respondendo a uma acusação, outro movendo uma acusação, ambos convictos de servir ao sagrado. O que os separa, ao final deste percurso, não é a fé de um e a impiedade do outro. É que, interrogado, apenas um deles aceita não saber; o outro parte apressadamente, sem

responder. Essa diferença, mais do que qualquer doutrina sobre o que os deuses querem, é o que este artigo chamou de humildade epistêmica — e é nela, talvez, que se decide se uma religião examina ou mata em nome do sagrado.

Referências

ADAM, James (ed.). *The Republic of Plato*: edited with critical notes, commentary and appendices. 2. ed. With an introduction by D. A. Rees. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

ALLEN, R. E. *Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*. New York: Humanities Press, 1970.

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022. Epub.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAYLE, Pierre. *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*. Edited by John Kilcullen and Chandran Kukathas. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência — crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Tradução de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. p. 38-52.

BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo de Genebra. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

BURNET, John (ed.). *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

BURNYEAT, M. F. Culture and Society in Plato's Republic. *Tanner Lectures on Human Values*, v. 20, p. 217-324, 1997.

CAVANAUGH, William T. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *Uma ideologia perversa*. Folha de S. Paulo, São Paulo, 14 mar. 1999.

CHAUÍ, Marilena. O fundamento da violência brasileira: a sociedade autoritária. In: CHAUÍ, Marilena. *Sobre a violência*. Organização de Ericka Marie Itokazu e Luciana Chaui-Berlinck. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 41-48.

DEUTSCH, Eliot. *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1980.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2018.

JUERGENSMEYER, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. 4. ed. Berkeley: University of California Press, 2017.

LIMA, Eduardo Sales. O paradoxo de fronteira e a fronteiridade da religião. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 100-121, jan./jun. 2025.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOPES, Daniel Rossi Nunes (org. e introd.). Eutífron. In: PLATÃO. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução e notas de Francisco de Assis Nogueira Barros (Eutífron). São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2022. p. 39-57.

LUTERO, Martinho. Da liberdade cristã (1520). In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 85-110, 1999.

MERTON, Thomas. *Contemplação no tempo e na história*. São Paulo: Paulus, 2014.

NĀGĀRJUNA. *Mūlamadhyamakakārikā: The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

NEHAMAS, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 2000.

NIDITCH, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. Críton. In: *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1970.

PLATÃO. Eutífron. In: *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. Mênon. In: *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. v. 1. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

REIS, Maria Dulce. *Educação para a cidadania como mediação entre indivíduo e cidade: por uma leitura de A República e As leis fiel aos textos de Platão*. Belo Horizonte: Selo PUC Minas, 2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

VLASTOS, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WEBER, Max. A política como vocação. In: *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2003.

Trabalho submetido em 31/03/2026.
Aceito em 19/09/2026.

Eduardo Sales de Lima

Doutor em Teologia pela Faculdades EST. Doutorando em Filosofia pela UEM; Mestre em Bíblia pela EST (Escola Superior de Teologia), Especialista em diálogo inter-religioso pelo ITESC (Instituto Teológico de Santa Catarina) e Especialista em Filosofia e Epistemologia pela FACUMINAS. Bacharel pela FTSA (Faculdade Teológica Sulamericana) e pela STBC (Seminário Teológico Batista Central), Licenciado em Filosofia, em Sociologia e em Ciências da Religião pela UniCV. Atualmente é professor e escritor da Unicesumar e na UniCV, ambas em Maringá/PR. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7940-7195>. E-mail: pf.eduardo.sales@hotmail.com