



## Discurso, verdade e enigma na *Apologia*

*Michel Menezes da Costa* \*

*José André Ribeiro* \*\*

**Resumo:** A principal hipótese deste trabalho é a de que Sócrates, na *Apologia* de Platão, utiliza determinados jogos de palavras como uma específica ferramenta retórica. O intuito disso parece ser convencer o leitor de uma prevalência da verdade no conjunto do discurso socrático. Para tanto, busca-se contrabalancear um jogo entre os termos discurso (*logon* 18b, 19b, 20e, 23d, 27c 28b, 31b, 34b; *logos* 20c, 26b, 34e; *logou* 23b; *logoi* 28c, 32d, 34a, 40b), verdade (*aletheian*, 17b, 20d, 33c; *aletheiai* 23b, 28d, 36d; *aletheias* 29e, 39b) e falsidade ou mentira (*epseusanto* 17a; *pseude* 18a; *pseudei* 26a; *pseudetai* 20e, 21b; *pseudomenoi* 34b; *pseudos* 34e). Nesse sentido, a proposta é apresentar como o discurso de defesa expõe, por meio desses termos, um sentido de hermenêutica socrática, como uma forma peculiar de interpretar oráculos e enigmas. Como obra dramática, a *Apologia* promove com essa encenação de Sócrates diante do tribunal um efeito retórico claro, pois o foco do discurso não é o júri, mas o leitor. Portanto, é necessário, no plano do discurso de defesa, que Sócrates utilize os recursos de linguagem que o mostrem ao leitor como distinto dos seus acusadores, que “muitas mentiras disseram” (*ton pollon hon epseusanto*).

**Palavras-chave:** Sócrates; Hermenêutica; Verdade; Discurso.

---

\* Doutorando na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor de Filosofia em Instituto Federal da Bahia (IFBA). E-mail: [michel.erga@gmail.com](mailto:michel.erga@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0348437123087545>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9193-2939>.

\*\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia em Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). E-mail: [joseandre@ifba.edu.br](mailto:joseandre@ifba.edu.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2909888019684406>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2983-3447>.

### Speech, Truth and Enigma in the Apology

**Abstract:** The main hypothesis of this work is that Socrates, in Plato's *Apology*, uses certain wordplays as a specific rhetorical tool. The purpose of this seems to be to convince the reader of the prevalence of truth in the whole of Socratic discourse. Therefore, we seek to counterbalance a game between the terms discourse (*logon* 18b, 19b, 20e, 23d, 27c 28b, 31b, 34b; *logos* 20c, 26b, 34e; *logou* 23b; *logoi* 28c, 32d, 34a, 40b), truth (*aletheian*, 17b, 20d, 33c; *aletheiai* 23b, 28d, 36d; *aletheias* 29e, 39b) and falsehood or lie (*epseusanto* 17a; *pseude* 18a; *pseudei* 26a; *pseudetai* 20e, 21b; *pseudomenoi* 34b; *pseudos* 34e). In this sense, the proposal is to present how the defense discourse exposes, through these terms, a sense of Socratic hermeneutics, as a peculiar way of interpreting oracles and enigmas. As a dramatic work, the *Apology* promotes with this staging of Socrates in front of the court a clear rhetorical effect, since the focus of the discourse is not the jury, but the reader. Therefore, it is necessary, at the level of the defense discourse, that Socrates uses the language resources that show him to the reader as distinct from his accusers, who “told many lies” (*ton pollon hon epseusanto*).

**Key-words:** Socrates; Hermeneutics; Truth; Discourse.

### Discurso, verdad y enigma en la Apología

**Resumen:** La principal hipótesis de este trabajo es que Sócrates, en la Apología de Platón, utiliza ciertos juegos de palabras como herramienta retórica específica. El propósito de esto parece ser convencer al lector del predominio de la verdad en todo el discurso socrático. Por lo tanto, buscamos contrapesar un juego entre los términos discurso (*logon* 18b, 19b, 20e, 23d, 27c 28b, 31b, 34b; *logos* 20c, 26b, 34e; *logou* 23b; *logoi* 28c, 32d, 34a, 40b), verdad (*aletheian*, 17b, 20d, 33c; *aletheiai* 23b, 28d, 36d; *aletheias* 29e, 39b) y falsedad o mentira (*epseusanto* 17a; *pseude* 18a; *pseudei* 26a; *pseudetai* 20e, 21b; *pseudomenoi* 34b; *pseudos* 34e). En ese sentido, la propuesta es presentar cómo el discurso de la defensa expone, a través de estos términos, un sentido de la hermenéutica socrática, como una forma peculiar de interpretar los oráculos y los enigmas. Como obra dramática, la Apología promueve con esta puesta en escena de Sócrates frente a la corte un claro efecto retórico, ya que el centro del discurso no es el jurado, sino el lector. Por tanto, es necesario, a nivel del discurso de defensa, que Sócrates utilice los recursos lingüísticos que lo

muestren al lector como distinto de sus acusadores, quienes “dijeron muchas mentiras” (*ton pollon hon epseusanto*).

**Palabras-clave:** Sócrates; Hermenéutica; Verdad; Discurso.

## Introdução

Na sua *Apologia de Sócrates* (1.1.), Xenofonte caracteriza o discurso de defesa de Sócrates, no tribunal, como uma *megalegoria*, que pode ter um duplo sentido, primeiro semelhante a um “dizer de forma grandiosa”, um grande discurso no sentido literal, ou com um sentido mais sutil e etéreo de “dizer de modo prepotente”, para disso extrair uma postura do filósofo diante da elaboração do discurso. Seja qual for o sentido que se adote na interpretação dessa aparente ambiguidade, o que se percebe é que aquilo que Xenofonte atribui a uma contestação de Hermógenes (*Apologia*, 1. 4.) para o filósofo, a respeito do cuidado que deveria ter para com seu discurso no tribunal, culmina, assim como em Platão, em uma comparação entre o discurso socrático e o que se supunha ser uma prática discursiva comum nos tribunais: “falar de modo agradável” (*epicharitos eipontas*). Esse modo de discurso tem a possibilidade, diz Hermógenes (*Apologia*, 1. 4.), de condenar os justos e absolver os injustos. De certo modo, está implícito uma recusa de Sócrates a isso, quando ele reivindica não buscar “falar de modo agradável”. Fica claro, nesse contexto, que o filósofo opõe à indagação de Hermógenes, tal como narra Xenofonte, uma intercalação entre dizer e agir, ao atribuir o sentido de “mais bela defesa” (*kallisten apologias*) a seu autorreivindicado hábito de agir: “não ter cometido qualquer injustiça” (*ouden adikon diagegenemai poion*).

De modo semelhante, Platão, na sua *Apologia*, constrói uma imagem de Sócrates que delinea uma concepção de discurso em oposição ao modelo de discurso “típico dos tribunais”. Nesse sentido, a postura da defesa do filósofo se estratifica como uma tentativa de estabelecer um vínculo estreito com a noção de veracidade. Há um estreitamento sutil entre

discurso e verdade, que estabelece um jogo entre os termos que compõem o início da defesa de Sócrates.

A abundância com que os jogos de palavras ocorrem, na *Apologia*, é digna de nota, sobretudo em referência a três termos e seus derivados:

1. o termo discurso, que aparece como *logon* 18b, 19b, 20e, 23d, 27c 28b, 31b, 34b; *logos* 20c, 26b, 34e; *logou* 23b; *logoi* 28c, 32d, 34a, 40b;
2. o termo verdade, que ocorre como *aletheian*, 17b, 20d, 33c; *aletheiai* 23b, 28d, 36d; *aletheias* 29e, 39b;
3. o termo falsidade ou mentira, que se encontra como *epseusanto* 17a; *pseude* 18a; *pseudei* 26a; *pseudetai* 20e, 21b; *pseudomenoi* 34b; *pseudos* 34e<sup>1</sup>.

Esse levantamento terminológico já nos indica como que a correlação e interrelação entre esses termos é importante para a *Apologia* e, de um modo amplo, para uma caracterização seja da filosofia socrática, entendida como um estilo discursivo, seja do personagem Sócrates, como alguém que age e discursa de um determinado modo e se apresentaria, coerentemente, diante do tribunal ateniense.

Como se sabe, no que seria uma espécie de primeiro plano de defesa (18a-b), é crucial para o filósofo começar delineando uma distinção entre o seu modo de discurso e o dos seus acusadores. Trata-se de atribuir aos acusadores uma capacidade maior de convencimento, com maior aptidão para convencer o júri, em detrimento do discurso socrático, que seria afeito mais à verdade do que ao convencimento.

Desde o início, Sócrates delineia três modos distintos para caracterizar a força do discurso dos seus “primeiros acusadores” (18a-19a):

1. são muitos acusadores, de modo que é muito difícil determinar quem são eles;

---

<sup>1</sup> O intuito desse levantamento não é fazer uma análise exaustiva desses jogos de palavras, pois isso demandaria um espaço de análise que não caberia neste trabalho. Por isso, somente apontaremos alguns desses jogos, nos quais os termos diretamente se interrelacionam.

2. propagam contra ele discursos difamatórios há muito tempo, indicando que os efeitos dos discursos se propagam em Atenas por anos;

3. são como sombras, pois, dos muitos discursos proferidos, ao longo de muitos anos, é praticamente impossível trazê-los ao enfrentamento de uma defesa no tribunal e refutá-los.

Apesar de ter pelo menos um discurso qualificável, que é a comédia de Aristófanes (19a), a partir da qual fica evidente o plano de intertextualidade entre a *Apologia* e as *Nuvens*, o que marca o recurso de busca de uma qualificação do próprio discurso de Sócrates, em detrimento principalmente dos “primeiros acusadores”, é o constante jogo entre discurso, verdade e mentira.

Uma estratégia interessante de se notar é como Sócrates, na *Apologia*, promove uma diferenciação no sentido de *deinos legein* (17a-17b); é como se fosse possível traçar um duplo aspecto da expressão, um no sentido dos acusadores, outro no sentido dado por ele na sua própria defesa. Nesse aspecto, ele faz um jogo com duas expressões sutilmente opostas (17b), nenhuma verdade (*ouden alethes*), no discurso dos acusadores; toda a verdade (*pasan ten aletheian*), no seu próprio discurso de defesa. Isso vem na sequência da afirmação dele (17a) de que os acusadores teriam precavido o júri de não se deixar enganar (*exapatao*) por ele. Porém, nitidamente, o discurso do filósofo se propõe a inverter o jogo, pois busca atribuir aos “acusadores” a capacidade de utilizar o discurso para enganar, já que eles foram convincentes (*pithanos*), ao mesmo tempo que propagaram “muitas mentiras” (*ton pollon hon epseusanto*) e “nenhuma verdade disseram” (*alethes ge hos epos eipein ouden*)<sup>2</sup>.

Por conseguinte, o que ele tenta mostrar é que há modos distintos de agir por meio do discurso. Nesse caso, a proposta aqui seria estabelecer um pressuposto do que é a “verdade”, sobretudo no campo da ação.

---

<sup>2</sup> As citações da *Apologia* serão feitas a partir da tradução de Márcio Mauá Chaves Ferreira (2020), com texto grego transliterado a partir das novas normas de transliteração da *Archai* (2014).

Em um sentido mais amplo, o que importa para a *Apologia* é estabelecer para o leitor, não necessariamente para o júri, a falsidade das calúnias feitas pelos primeiros acusadores. Certamente, o que *Apologia* busca é a atenção do leitor para um sentido aparentemente distinto do discurso socrático, que conduz a “persuasão” do discurso para um campo em que a linguagem filosófica se encontraria, supostamente, afastada dos recursos persuasivos que são comuns e se encontram de modo rotineiro na atividade discursiva dos tribunais<sup>3</sup>. Além do mais, a noção de verdade aqui aparece entrelaçada com a noção de *ergon* (17a-b): Sócrates diz que refutará a acusação de que ele seria “hábil em falar” por meio de um *ergon*, “refutar com uma ação/atividade” (*exelegchthesontai ergoi*). O que, indiretamente, equivale a dizer que ele refutará o discurso convincente dos seus acusadores por meio de seu modo de agir, mas de um agir que se estampa em seu estilo de discurso. Nesse aspecto, observa-se, na continuidade da *Apologia*, que o que se circunscreve é um modelo de vida específico (21b-23b), dedicado à investigação filosófica (37e-38a).

Essa iniciativa de Sócrates de colocar um *ergon* contra a falsidade do discurso dos seus acusadores, na verdade, parece ser uma perspectiva persuasiva, cujo foco seria construir para o leitor uma imagem que distingue a atividade filosófica de uma simples atividade discursiva voltada para a difamação e, em um sentido mais amplo, para o convencimento enganoso. Em certo sentido, pode-se entender a noção de verdade como muito próxima a uma espécie de atividade discursiva. Em primeiro lugar, pela possibilidade de demonstrar a falsidade do discurso dos acusadores ao se mostrar como “não hábil orador”, por meio de um *ergon*. Em segundo lugar, por alegar um modo simples de falar e, de um modo específico, de agir. Parece ser isso que está em jogo quando Sócrates se anuncia como alguém que não é “hábil em falar” (*deinos legein*), em oposição aos acusadores que utilizam recursos especiais de linguagem para acusá-lo, sobretudo de ser um possuidor de uma habilidade em produzir discursos enganosos. Em decorrência disso, pode-se

---

<sup>3</sup> Cf. No *Fedro* (272e), Sócrates nega também um interesse por uma “verdade” nos tribunais, que seria, nas suas palavras, uma linguagem exclusivamente persuasiva, pautada somente no provável e verossímil.

afirmar que o discurso socrático é elaborado independentemente de se utilizar ou não quaisquer tipos de embelezamento, desde que seu propósito seja o compromisso em dizer a verdade. Porém, essa estratégia do ponto de vista do próprio recurso textual da *Apologia* revela formas próprias de embelezamento, especialmente ao atribuir tal comportamento ao filósofo, sobretudo em um discurso que ele estaria fazendo em sua própria defesa, diante do júri ateniense.

Logo, não se trata de um simples confronto entre ser “hábil em falar” e “dizer a verdade”. A suposta inabilidade de se utilizar o discurso dos tribunais não é um fato em si. Sócrates tenta até estabelecer uma analogia entre o seu discurso e o modo de falar de um estrangeiro (17d). Esse suposto estranhamento é uma estratégia da *Apologia* para que o leitor aceite com mais facilidade a enunciação do próprio personagem de um vínculo coerente entre o que ele faz e diz, tendo isso quase como uma verdade factual<sup>4</sup>. É o que se dispõe na caracterização do estranhamento com o espaço específico dos tribunais (22b-23e) por ser a primeira vez, aos setenta anos, que Sócrates teria ido a um tribunal (17d). Nesse sentido, o filósofo procura caracterizar o ambiente propício para a execução do seu discurso em outros lugares não institucionais de Atenas: é na ágora, junto às bancas (17c), nos ginásios, nos locais públicos que não fazem parte da institucionalidade política da *polis*. Por conseguinte, a *Apologia* cria uma imagem do discurso socrático como não se restringindo à política institucionalizada, já que seria nos locais comuns da vida social ateniense que a filosofia delimitaria o seu ambiente<sup>5</sup>. Nesse viés, ele afirma, em 17d: “o estilo de discurso daqui me é simplesmente estranho” (*atechnos oun xenos echo tes enthade lexeos*).

---

<sup>4</sup> Cf. Hadot (1999, p. 17-20) para um detalhamento sobre como discurso filosófico e verdade na filosofia antiga estão conectados com o campo da ação; para uma discussão sobre Sócrates e esse vínculo cf. Foucault (2010, p. 63-65) e para uma interessante análise do vínculo entre discurso, verdade e vergonha, na *Apologia*, cf. Saxonhouse (2006, p. 112-128).

<sup>5</sup> Cf. Foucault (2011, p. 286-291) que descreve essa conduta de Sócrates como paradoxal: ao se afirmar como alheio à política, o filósofo considera que a “questão da filosofia não é a questão da política, é a questão do sujeito na política” (2011, p. 291). Cf. também no *Teeteto* (173e), a afirmação de Sócrates que somente o corpo do filósofo está presente na cidade, pois seu pensamento se encontraria direcionado para todas as coisas.

Por isso, na *Apologia*, é possível se estabelecer que a construção do personagem de Sócrates cria uma fissura diante do modelo de discurso das calúnias, que, quando encaradas como um discurso amplamente difundido, não teriam correspondência com a postura do personagem que se apresenta diante do júri. Isso parece ser evidente, já que o autor da obra teria nitidamente uma conduta de defesa da imagem do filósofo, porém o que se observa aqui, nas entrelinhas, é que a suposta eficácia do discurso dos acusadores serve como uma determinação da caracterização que Sócrates faz do seu próprio discurso, em um movimento claro de distinção, porém se embrenhando em jogos de palavras que surtem um efeito nítido para persuadir o leitor, na medida em que se busca para o leitor a aceitação de que somente Sócrates diz a verdade.

Em 20d, nota-se um interessante jogo entre “parecer brincar” (*doxo paizein*) e “dizer toda a verdade” (*pasan ten aletheian ero*). Essa formulação surge para anteceder a caracterização da sabedoria socrática como uma sabedoria humana (*anthropine sofia*), em detrimento da sabedoria dos outros pensadores, que seria uma sabedoria maior do que a humana (*kat'anthropon sofian*).

Na sequência, em 20e, Sócrates anuncia o deus de Delfos como sua testemunha. Nesse momento, é que se observa, em mais um jogo, decorrente do primeiro, o aparecimento do verbo *ainissomai* (21b): dizer enigmas, ou falar de modo obscuro e enigmático. Isso surge no contexto da resposta da Pítia, à pergunta de Querefonte, se haveria alguém mais sábio que Sócrates (21a). É interessante notar, nesse caso, o modo como Sócrates manipula elementos de diferentes proveniências para constituir o modelo pedagógico-filosófico que propõe, tanto através de seus atos, como no modo como se expressa e constrói seu discurso de defesa. Para se distanciar da retórica comumente desenvolvida nos tribunais, mais focada em convencer do que em dizer a verdade, ele recorre a outro modelo hermenêutico de busca da verdade: o oracular (adaptando-o ao seu modo de filosofar, como veremos). Isso lhe permitirá, ao mesmo tempo, atacar a acusação de impiedade, pois enraíza a origem do seu fazer filosófico, ao qual dedica-se plenamente, no esforço de compreender filosoficamente a fala do deus e, também, permite

opor, aos discursos comumente desenvolvidos nos tribunais, um modelo de discurso que produz a verdade de maneira diferente. Vejamos mais de perto como Sócrates lida com o oráculo dado ao seu amigo Querefonte:

(...) tendo ele (Querefonte) ido certa vez a Delfos, ousou *fazer esta pergunta ao oráculo (touto manteusasthai)* (...) ele realmente indagou *se alguém era mais sábio do que eu (ei tis emou eie sophoteros)*. A Pítia respondeu que ninguém era mais sábio (*aneilen oun he Pythia medena sophoteron einai*). (...) Ao ouvir aquilo, eu raciocinava do seguinte modo: “*O que afinal diz o deus, qual o sentido desse enigma? Pois tenho consciência de que, nem em grande nem em pequena medida, sou sábio. O que afinal ele está dizendo ao afirmar que sou o mais sábio dos homens? Não é possível que esteja mentindo pois não lhe é lícito*” (*ti pote legei ho theos, kai ti pote ainittetai; ego gar de oute mega oute smikron synoida emautoi sophos on: ti oun pote legei phaskon eme sophotaton einai; ou gar depou pseudetai ge: ou gar themis autoi*). (21a-21b).

Como se sabe, a consulta aos oráculos era uma instituição muito difundida na Grécia antiga. Ela se dava, no entanto, de modo muito diverso.<sup>6</sup> Há diferentes locais, diferentes motivações para a consulta, diferentes modos de veicular a mensagem. Além dos oráculos<sup>7</sup> oficiais, como o de Delfos ou Dodona, com regras específicas para a recepção dos peregrinos, atuação dos sacerdotes, registro escrito (ou não) das mensagens oraculares, outros sinais também podiam ser “lidos” como oráculos.<sup>8</sup> Pucci define o

---

<sup>6</sup> Cf. a afirmação de Burkert (2007, p. 156) “os métodos para emitir oráculos são quase tão variados como as formas de culto, mas é claro que chama atenção primeiro, o modo mais espetacular, aquele em que o deus fala diretamente através de um *médium* que entra em estado de *enthousiasmós*.”

<sup>7</sup> Os gregos chamavam *chrestérion* ou *manteion* a este lugar, os romanos *oraculum*, Cf. Burkert (2007, p. 156).

<sup>8</sup> O próprio Sócrates menciona essa variedade na *Apologia* de Xenofonte: “Não se guiam por vozes os que tiram presságios do canto das aves e das palavras dos homens? Ninguém negará que seja voz o trovão, e até o maior dos augúrios. Pela voz não se manifesta a sacerdotisa de Pito, na trípole, a vontade do deus? Que esse deus possui o conhecimento do futuro e o revela

oráculo como um sistema de signos que pode ser lido por um profissional treinado. Estes sistemas são os mais diversos, como por exemplo:

(...) sonhos, delírios proféticos, a conjunção das estrelas e planetas, (...) relâmpagos, trovões, vários animais sacrificiais, a fumaça e as chamas do fogo sacrificial, do coaxar dos corvos ao coaxar das rãs, (...) os voos dos pássaros, os cantos deles ou a direção do seu voo. (Pucci, 1994, p. 142).

Aqui não iremos explorar essa diversidade, mas focar no oráculo de Delfos, na consulta de Querefonte e na interpretação de Sócrates. O oráculo de Delfos é o mais conhecido da antiguidade. Lá havia sacerdotes e ajudantes que garantiam tanto a organização da consulta, quanto a orientação dos peregrinos. Inicialmente as consultas eram anuais, junto com as festas de chegada da primavera, mas com o passar do tempo e o aumento da fama do lugar elas passaram a ser mais frequentes.<sup>9</sup> Quando o consulente chegava, era recebido, do lado de fora do templo, por um sacerdote que o orientava sobre como cumprir corretamente o ritual que precedia a consulta. Outro sacerdote, dentro do templo, acompanhava a consulta e registrava em versos hexâmetros, em duas vias, as palavras da Pítia, uma para o peregrino e outra para os registros do próprio templo. Após os rituais de purificação pelos quais passavam tanto a sacerdotisa quanto o consulente, era-lhe permitido adentrar o *ádyton*, o local mais interno e mais sagrado do templo, onde se encontrava o *ómphalos*. Ali ficava a Pítia que, sentada sobre a

---

a quem lhe apraz, eis o que digo e comigo dizem e pensam todos. Somente que a isso chamam agúrios, vozes, símbolos, presságios, eu lhe chamo demônio”. (II, 12-13).

<sup>9</sup> Sobre a frequência das consultas, Giebel (2013, p. 16) fala de consultas mensais; já Burkert (2007, p. 158) afirma que “como resultado da fama do oráculo, começaram a se oferecer “ajudas” ao longo de todo o ano”. Já segundo Eliade (2010, p. 260), “a princípio, as consultas se realizavam uma vez por ano (no aniversário do deus), em seguida uma vez por mês e, finalmente, diversas vezes com exceção dos meses de inverno, quando Apolo estava ausente”.

trípode, entrava em transe antes de proferir a mensagem/resposta ao consultante.<sup>10</sup>

Havia consultas tanto individuais quanto coletivas, sobre assuntos políticos, religiosos (sobre os quais o deus possuía uma competência específica) e, ainda, questões pessoais. Mas, embora “o âmbito de Apolo fosse as questões relacionadas com o culto: inovações, restaurações e purificações na esfera cultural” (Burkert, 2007, p. 159), eram possíveis outras perguntas, pois havia também registros de consultas individuais, tal como a de Querefonte. Nos casos desse tipo, “os consulentes formulavam as perguntas de um modo alternativo: ou seja, se era preferível fazer isto ou aquilo. A pítia dava a resposta sorteando favas brancas ou negras” (Eliade, 2010, p. 260). Devido ao caráter direto da resposta obtida por Querefonte, supomos que esse deve ter sido o tipo de consulta feita por ele. Aos estudiosos dos registros oraculares, interessou menos esse tipo de formulação. Pucci (1994), por exemplo, após apenas citar o caso de Querefonte: aquele em que a Pítia “responde a uma pergunta precisa para um propósito preciso, um sim ou não a uma questão de sabedoria geral, de comportamento humano mais ou menos previsível”, propõe que “se deixe de lado esse tipo de oráculo” para se debruçar sobre aqueles em que “a resposta do deus na boca da Pítia pode ser ambígua e enigmática” (1994, p. 153). Giebel (2013, p. 52) apenas cita o fato e Burkert (2007, p. 159) segue a mesma estratégia.

Mas, se a resposta obtida por Querefonte nos parece clara e direta, não se dá o mesmo para Sócrates. Conforme relatado por Platão, na *Apologia*, Sócrates não compreende, de imediato, a resposta oracular, ou simplesmente não aceita a aparente banalidade da resposta direta, afinal de contas, “o oráculo cujo senhor está em Delfos, não afirma nem esconde (*oute*

---

<sup>10</sup> Predominou por muito tempo a tese segundo a qual o êxtase da sacerdotisa era induzido por vapores alucinógenos que saíam de uma fenda (*kháasma*). O que foi questionado mais recentemente. Burkert afirma que “o êxtase era autoinduzido” (2007, p. 159). Eliade aventa outras hipóteses, mas adota posição cética: “Como não se encontrou qualquer causa natural que pudesse provocar o transe, apresentou-se a hipótese da autossugestão da pítia ou da sugestão à distância pelo profeta. A verdade é que nada sabemos sobre isso” (2010, p. 261).

*legei oute kryptei*), sinaliza (*semainei*)”.<sup>11</sup> Sócrates então diz que “por muito tempo [esteve] em *aporia*” (*polyn men chronon eporoun*) tentando desvendar o significado daquela resposta. Ele se comporta aqui como o exegeta da mensagem oracular. Para encontrar a real medida e os limites da sua sabedoria, insere elementos que apontam para uma ambiguidade a fim de aplicar sua exegese mais ao modo das interpretações das falas enigmáticas do oráculo. O uso do verbo *ainittetai* (“enigmatiza”, “faz enigmas”), cujo sujeito é o substantivo *theos*, na linha anterior, deixa claro a estratégia de Sócrates: o deus (Apolo) se comunica por enigmas, trata-se então de interpretá-lo. Mas a resposta obtida por Querefonte não foi enigmática, foi simples e direta: existe alguém mais sábio que Sócrates? Não - respondeu o oráculo. Por que Sócrates a encara como um enigma?

O substantivo “enigma” (*ainigma*) significa “dizer obscuro”, “alusão”, “insinuação” e relaciona-se com o verbo *ainissomai*, como foi dito antes, cujos sentidos podem variar em torno dessa mesma roupagem do substantivo “falar de modo obscuro”, “falar em enigmas”, “fazer alusão”, “insinuar”, “dizer coisas significativas”, difíceis de se compreender e que por isso carecem de explicação<sup>12</sup>. Isso se origina do substantivo *ainos* que significa “conto”, “história” – principalmente se for uma “história com conteúdo moral, uma fábula”<sup>13</sup>. Ao reformular a pergunta de Querefonte, Sócrates a traz para o terreno dos enigmas e de suas possíveis interpretações. Se ele não é “nem muito nem pouco sábio” (*oute mega oute smikron sophos*), que tipo de sabedoria possuiria então? A consideração socrática da mensagem deixa entrever sua resposta: se sua sabedoria não é grande nem pequena, ela tem uma medida e essa é a medida humana. Ou seja, após investigar supostos sábios, Sócrates percebe o sentido de sua sabedoria, o máximo que pode alcançar os humanos: saber que não se sabe. A investigação dos considerados sábios, permite a Sócrates pavimentar o

---

<sup>11</sup> DK93

<sup>12</sup> Cf. Liddell & Scott (1996, p. 39-40); DGP, Vol. I, 2006, p. 22; Chantraine (1968, p. 36).

<sup>13</sup> Cf. Liddell & Scott (1996, p. 39-40). A fábula do gavião e o rouxinol, por exemplo, presente em *Trabalhos e dias*, de Hesíodo é caracterizada como um *ainos* (v. 202).

caminho para apresentar a sua conclusão sobre o oráculo. Transformado em um enigma por ele próprio, o dito oracular possibilita que ele explique a sua missão filosófica, fundando-a em uma respeitosa missão de investigação da fala do deus. A constatação da falsidade da sabedoria dos outros supostos sábios mostra para Sócrates, paradoxalmente, a veracidade de sua própria sabedoria. A tentativa de refutar o oráculo falha, mas não falha a estratégia do exegeta Sócrates, pois é justamente aí que ele percebe que o oráculo diz a verdade. Ao não encontrar, entre os supostos sábios examinados (poetas, políticos e artesãos), ninguém digno de tal caracterização, Sócrates percebe a veracidade do oráculo dado ao seu finado amigo Querefonte. Desse modo, Sócrates pode apresentar/produzir um tipo de verdade diferente das supostas verdades proferidas por seus acusadores/caluniadores.

Esse tipo de postura de Sócrates diante do oráculo, como alguém que se lança em uma investigação em busca da verdade, tem um dimensionamento específico de estratégia persuasiva, pois delinea um paralelo entre, de um lado, a linguagem comum, que pode dizer a verdade ou mentir para caluniar, e, do outro, o discurso filosófico, como linguagem que busca atribuir verdade ao discurso. O que, por outro lado, está envolvido nesse aspecto, como discurso e ação, pois se torna mais evidente quando Sócrates aponta para o sentido disso ao afirmar que a busca da verdade é, também, uma busca da virtude (18a, 31e-32b e 38a-b).

O propósito da *Apologia*, nesse caso, não parece ser um simples retrato do personagem Sócrates que teria se recusado a se defender no tribunal. O destino do discurso parece mais querer persuadir o leitor<sup>14</sup>, também, da relevância do discurso socrático como uma espécie de modelo, no qual os jovens parecem ter se inspirado e imitado. Como se vê de 21b a 22e, Sócrates expõe o impacto da sua conduta investigativa, sobretudo para os jovens, ao supostamente desmascarar falsos sábios. Isso seria, segundo ele, o desconforto que estaria na origem das calúnias contra ele (23a), cuja propagação teria culminado nas acusações de Meleto, de não reconhecer os deuses e corromper os jovens. Em 23b, observa-se que Sócrates se descreve

---

<sup>14</sup> Cf. 22b-23e.

como aquele que teria "reconhecido" (*egnoken*) que a respeito da sabedoria, de modo verdadeiro (*tei aletheiai*), não possui "nenhum valor", ou é "nada digno" (*oudenos axios*). Por isso, o deus, que seria, de fato, sábio (*toi onti ho theos sofos einai*), teria definido o filósofo como uma espécie de modelo a ser seguido pelos jovens, diz Sócrates (23a-b): "tornando-me um modelo" (*eme paradeigma poiomenos*). De certo modo, o filósofo é, pelo seu discurso e ação, um modelo de exortação dos jovens à filosofia, como se observa em 23c-d:

Além disso, os jovens - sobretudo os que dispõem de tempo livre, os filhos dos mais ricos - seguindo-me espontaneamente, alegram-se ao ouvir os homens sendo examinados, e eles mesmos com frequência me imitam, e depois tentam examinar os outros. (*Pros de toutois hoi neoi moi epakolouthountes – hois malista schole estin, hoi ton plousiotaton – automatoi, chairousin akouontes exetazomenon ton anthropon, kai autoi pollakis eme mimountai, eita epicheirousin allous exetazein*). Em seguida, penso eu, descobrem uma grande abundância de homens que pensam saber algo, sabendo, no entanto, pouco ou nada. Desde então, os que por eles são examinados irritam-se comigo, não com eles, e dizem que Sócrates é um ser abominabilíssimo e corrompe os jovens. (23c-d)

De fato, observa-se, aqui, um sentido pedagógico-filosófico claro de tentar colocar Sócrates como modelo. Entretanto, o que também se percebe é que o método socrático é descrito em contraposição a outros modelos, representados pelos falsos sábios: políticos, sofistas, poetas e, também, os artesãos (21a-24c).

Para Ari Kohen (2011, p. 46), essa contraposição é, na verdade, a adoção de Sócrates como um modelo para se estabelecer um compromisso do filósofo com a verdade como um ponto de vista de "vida moral". Isso é o que transforma o filósofo em uma espécie de modelo do comportamento heroico. O julgamento de Sócrates, para ele (2011, p. 72), serviria para mostrar a nobreza e a coragem das ações, servindo como um incentivo para que outros sigam o mesmo tipo de comportamento. Ou seja, haveria aqui

uma postura totalmente vinculada a um tipo de investigação filosófica, que traria um modelo de sacrifício de si mesmo para o bem dos outros. A partir dessa perspectiva, pode-se observar que os caluniadores estão associados a esses grupos opositores da atividade socrática. Porém, eles apareceriam como demarcações que representam um ódio à filosofia, como um tipo de aversão à verdade. Parece ser, nesse sentido, que Sócrates reivindica a prova da verdade do seu discurso (24a): "sou odiado" (*apechthanomai*) e "isso é a prova que digo a verdade" (*ho kai tekmerion hoti alethe lego*). Por conseguinte, as calúnias seriam um tipo de estratégia de falseamento, na medida em que tentam inviabilizar a verdade oriunda da refutação socrática, de que ninguém é, de fato, sábio (23d): "Não gostariam, penso eu, de falar a verdade, porque viria a ser evidente que eles fingem saber, porém nada sabem".

Angela Hobbs (2000, p. 192), na mesma linha de Koren, chama a atenção para um elemento heroico essencial dessa caracterização de Sócrates como personagem. Isso teria como pressuposto a importância da noção de *thymós*, como uma espécie de constituição do pensamento socrático-platônico, como uma interconexão entre o heróico e o *thymoédico* (2000, p. 192). De certo modo, diz ela, Platão coloca Sócrates como um modelo pedagógico, de modo que o *thymós* se torna fundamental para o estabelecimento de uma espécie de "novo ideal" (2000, p. 175), no qual se apresenta um conflito da filosofia com as outras tradições, sobretudo a tradição homérica. De um modo geral, nossa interpretação busca um olhar mais abrangente do que a de Hobbs e a de Kohen, pois tenta enquadrar Sócrates como um modelo pedagógico no qual filosofia, discurso e verdade se complementam.

De um modo geral, o Sócrates da *Apologia* ressignifica a correlação entre imagem do herói e a do filósofo, pois atribui a si mesmo um itinerário, como os trabalhos de Hércules (22a), cuja analogia lhe confere, certamente, um teor épico de enfrentamento de adversidades. Essa semelhança, também, pode ser observada na comparação com a postura de Aquiles diante da morte (28b-d). Ou seja, o filósofo, no tribunal, é semelhante ao protagonista da *Ilíada* diante do cenário adverso da guerra: enquanto o herói homérico

enfrenta a morte, na luta contra Heitor, por um ímpeto de vingança por Pátrocolo; Sócrates enfrenta seu julgamento em nome de uma defesa da filosofia, como aquele que morreria várias vezes para permanecer fiel ao preceito do deus de Delfos, de continuar uma investigação em torno da dita sabedoria humana, isto é, de se dedicar à filosofia.

Apesar de ter outro propósito interpretativo, é interessante notar a observação que Foucault (2011, p. 290) sobre a constituição do personagem Sócrates, da *Apologia*, como uma espécie de possuidor do monopólio da *parresia*, pois sua ação diante do júri representaria um princípio de recusa como simultâneo à manifestação da verdade. Para Foucault (2011, p. 290), “o filósofo tem de ser parresiasta”, já que não é somente alguém que diz a verdade como algo restrito ao discurso, o filósofo é nas suas ações e na sua vida uma espécie de “agente da verdade” (2011, p. 291).

Nesse contexto épico de leitura da *Apologia*, o resultado da condenação de Sócrates, como se seu discurso de defesa não tivesse atingido êxito, já está, de alguma forma, pressuposto, de forma semelhante ao conteúdo narrativo de uma epopeia. Ou seja, o jogo da postura do filósofo está, diretamente, permeado pelo enfrentamento do medo da morte (28a-e). De um modo mais geral, a configuração épica é também política, pois a atitude do filósofo diante do júri é o que leva ao resultado do julgamento, que pode se revelar como um tipo de alerta ao leitor. Ao optar por dizer a verdade, sem mediar as consequências, pode-se deduzir disso um risco à vida, da mesma forma que um soldado enfrenta o exército inimigo em uma guerra. Por isso, é necessária a postura de tentar se manter no posto, dizendo a verdade, diante do júri (28d), mesmo que isso implique na própria condenação. Observa-se algo semelhante, por exemplo, no *Laques* (190e), quando o personagem homônimo do diálogo lança a definição de coragem como “permanecer no posto para enfrentar o inimigo”, pouco depois da consideração de Sócrates, em 184e, de que o pressuposto da sabedoria não pode ser definido a partir de um critério da maioria.

De acordo com Howland (2008, p. 552), essa postura socrática diante do tribunal, na *Apologia*, é quase que uma simulação metafórica de um soldado que se coloca em guerra, semelhante ao guerreiro homérico que

enfrenta o seu destino, mesmo que as circunstâncias estejam fora do seu controle. Nesse aspecto, o valor heróico conferido ao filósofo é como uma espécie de confronto permeado pelo risco da relação entre discurso e verdade. Por conseguinte, Sócrates, ao trazer o tema do medo da morte (28b-c), diz fazer “um cálculo pelo qual se avalia o risco de viver ou morrer” (*kindynon hypologizesthai tou zen e tethnanai*). Porém, a sequência da afirmação deixa claro que o medo não deve ser considerado um guia das ações, pois os que fazem isso dizem algo que não é belo; isto é, “dito não belamente” (*ou kalos legeis*).

Nesse sentido, o tema da relação entre verdade e discurso reaparece na sua interconexão com o medo; Sócrates coloca, novamente, em seu discurso de defesa, uma prerrogativa decisiva: deve-se buscar um “discurso justo” (*dikaion logon*), a partir do qual seja possível que “examine-se” (*skopein*) “se se age justa ou injustamente” (*poteron dikaia e adika prattei*). Em decorrência disso, em 28c-d, o filósofo afirma que “não é vergonhoso” (*ouk aischynei*) morrer por uma atividade, como a filosofia, mas é vergonhoso ter medo da morte, ao ponto de deixar de agir de modo justo. Nesse caso, Sócrates lança uma interpretação própria da conduta do herói homérico, que aceitou a morte não somente por vingança, já que o que estava em jogo era se o seu comportamento, se era o mais justo ou mais injusto, tal como se observa a seguir:

Pois na verdade, varões atenienses, assim é (*houto gar echei, o andres Athenaioi, tei aletheiai*): no lugar onde nos posicionamos (por considerarmos o melhor) ou somos pelo comandante posicionados (*ou na tis heauton taxeí hgesamenos beltiston einai e hp'archontos tachthei*), nele devemos, segundo me parece, ficar e correr riscos, diante da vergonha não mais calculando nem morte nem nada mais. (*entautha dei, hos emoi dokei, menonta kinduneuein, meden hupologizomenon mete thanaton mete allo meden pro tou aischrou*) (28d).

Manter o posto, não ceder ao medo, enfrentar as adversidades impostas pelo momento, são os elementos constitutivos de uma noção épica

de coragem, que delineia um aspecto essencial da filosofia: se posicionar “diante da vergonha” (*pro tou aischrou*), contra a covardia de fugir de um inimigo.

Nesse aspecto, o filósofo assume o risco da morte como algo inevitável, desde que permaneça fiel à sua forma de dizer a verdade e de defender o que é justo. Esse resgate filosófico da imagem homérica de Aquiles estabelece um elo da defesa da verdade com o medo da morte, não agir por medo e ignorância (29a-b). Logo, o filósofo assume um papel pedagógico, em analogia direta com as epopeias, na medida em que a noção de *arete* do herói vem em concomitância com uma espécie de *aristeia* do filósofo: o triunfo heróico de Sócrates, apesar de sua condenação, está no modo como ele se comporta diante do júri, em vista da adoção de um elo preciso entre verdade e discurso.

Desse modo, Sócrates tenta mostrar que haveria uma incoerência dele com seu "dever" divino, caso ele desistisse da filosofia pelo medo da morte. Há nisso, também, uma caracterização da postura do guerreiro no campo de batalha, na medida em que o filósofo busca confrontar os posicionamentos incoerentes, seja do júri, seja dos atenienses em geral, como alguém que mantém o posto, diante do exército inimigo. O risco de vida não deve desviar o guerreiro do seu posto, assim como Sócrates teria se posicionado na sua participação nas três batalhas que ele cita (28e): Potideia, Anfípolis e Délio<sup>15</sup>.

O filósofo reconhece que não é o primeiro, muito menos será o último a ter de enfrentar essas adversidades para se manter no posto; aqueles que seguirem o caminho da filosofia podem também ser vítimas das adversidades e, por isso, podem ser condenados. Esse seria o principal risco da relação entre discurso e verdade, na medida em que dizer a verdade, sem necessariamente medir e calcular os resultados decorrentes disso, expõe o enunciador da verdade aos mesmos riscos implicados na postura socrática. Por conseguinte, Sócrates não seria o único a ter de enfrentar acusações e

---

<sup>15</sup> Cf. também no *Laques* (181a-b), o elogio que Laques, como general, faz sobre a postura heróica de Sócrates para retirada dos atenienses de Délio.

calúnias (28a-b), pois muitos podem ter sido caluniados e, de modo semelhante, teriam sido levados a julgamento, diante de um júri. De certo modo, o pressuposto aqui é de que a vida orientada pela filosofia contraria certos aspectos da vida comum (28b), na medida em que se confronta com determinados tipos de ação. Esse seria um tipo de caráter pedagógico de confronto, no qual se observa não somente a filosofia como um modo de viver, mas como uma defesa explícita de que discurso e verdade, mesmo diante de um risco à própria vida, devem ser um guia prioritário para a ação. Logo, dizer a verdade e não temer a morte são condutas essenciais para a realização da atividade filosófica.

### **Considerações finais**

Para estabelecer alguns pontos conclusivos, a partir do que foi dito, pode-se, em primeiro lugar, considerar que as características do discurso de defesa de Sócrates permeiam uma forma de situar o filósofo como uma espécie de exemplo ou modelo de defesa da verdade. Em certa medida, por meio da analogia com Aquiles e da relação do filósofo com a mensagem oracular, há uma caracterização de um modelo para a ação, a partir da qual se constrói “uma imagem do homem tal como ele deve ser” (Jaeger, 2003, p. 24). No confronto com os modelos pedagógicos da tradição, a *Apologia* transforma o discurso socrático em uma ferramenta para atrair o leitor para a filosofia, pelo paralelo entre Sócrates, como vítima de um julgamento injusto, e os seus acusadores, como portadores de um discurso falso e caluniador.

Apesar de se poder considerar que a tática do discurso de defesa, no contexto dramático da *Apologia*, seja agressiva para se apresentar diante de um júri, o leitor pode ver nessa estratégia uma forma de se colocar alguém que sabe enfrentar as adversidades e o perigo, portando-se de forma heroica. É claro que a suposta incapacidade de se defender em seu julgamento, não inviabiliza o caráter pedagógico desse personagem literário-filosófico.

Certamente, o tipo de conduta indicado pelo filósofo, como modelo

de comportamento diante da presunção do saber, é um caminho difícil de trilhar; isto é, uma vida voltada para a prática filosófica, enquanto discurso e ação, pode estabelecer um limiar de conflito com posições e modelos pedagógicos institucionalizados. Em vista disso, a reivindicação de Sócrates, como um peculiar intérprete dos enigmas oraculares, mostra como o discurso filosófico, como tentativa do exercício de um discurso veraz, estabelece uma posição crítica mesmo diante de normas preconcebidas no âmbito daquilo que se compreende como verdade.

Em certa medida, o que Platão constrói com seu principal personagem é uma imagem da filosofia como forma de enfrentamento, porém como um modo de discurso direcionado para uma busca da justiça e da verdade. De um modo amplo, Sócrates não é somente uma representação do homem que adota uma sabedoria como reconhecimento da própria ignorância, mas é um exemplo de vida dedicada à filosofia como discurso e ação.

Nesse contexto, o discurso de defesa do filósofo é permeado, na *Apologia*, por uma série de jogos de palavras, nos quais os vínculos entre os termos determinam um plano do autor para que o leitor aceite a estratégia retórica como sendo intimamente calcada na verdade do discurso. Portanto, o foco do discurso parece ser uma tentativa de convencer o leitor de que o filósofo é vítima de um processo injusto, no qual os atenienses, como júri, aparecem como uma representação da incapacidade de reconhecer as características específicas do discurso e da ação filosóficas. Ou seja, os recursos retóricos que Sócrates se utiliza são ao mesmo tempo insuficientes, para uma defesa efetiva nos tribunais, quanto suficientes, na medida em que constroem uma imagem do filósofo como um guerreiro corajoso que se porta de forma efetiva diante de uma adversidade. Em suma, Sócrates é culpado para o júri ateniense, mas aparece como vítima de uma injustiça para o leitor.

Nesse aspecto, o filósofo se coloca como alguém que presta um serviço ao deus. O enunciado do deus de Delfos, interpretado por Sócrates como um enigma, é o que delinea sua postura de um investigador. Para Sócrates, seria vergonhoso não obedecer ao deus, isto é, promover sua

conduta investigativa, que culmina em uma forma de se confrontar com a *polis* e os seus cidadãos. Por isso, Sócrates procura colocar seu discurso como afeito à justiça e à verdade, independente de funcionar ou não como forma de defesa diante do júri. Essa aposta do filósofo na perspectiva do confronto situa a atividade filosófica como um modelo pedagógico-filosófico, no qual Sócrates é visto pelos jovens como um exemplo a ser seguido, como alguém a ser imitado. Sendo assim, a conduta do filósofo não se submete aos prazeres e anseios políticos da cidade.

## Referências

- BURKERT, Walter. *Religião grega arcaica y clásica*. Tradução de Helena Bernabé. Madrid: Abada Editores, 2007.
- DIELS, H. & KRANZ, W. *I Presocratici*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2015.
- DUARTE, A.; PRADO, A.; MORAIS, C.; et al. *Dicionário grego-português: DGP*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- GIEBEL, Marion. *O oráculo de Delfos*. Tradução de Evaristo Pereira Goulart. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HOBBS, A. *Plato and the hero*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511551437>
- KOHEN, A. Plato's Heroic Vision: The Difficult Choices of the Socratic Life. *Lincoln: University of Nebraska, Faculty Publications, Political Science*. Paper 45. Disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/poliscifacpub/45>. Data de acesso: 15/11/2022.

LIDDEL, SCOTT & JONES. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

NOVAS NORMAS DE TRANSLITERAÇÃO. *Archai*, 12 (jan-jun 2014), p. 193-4.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução e notas Márcio Mauá Chaves Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2020.

PUCCI, Pietro. *Enigma, segreto, oracolo*. Roma/Pisa: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionale, 1996.

SAXONHOUSE, A. W. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*.

Cambridge: Cambridge University Press, 2006. DOI:

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511616068>

XENOFONTE. *Banquete e Apologia de Sócrates*. trad. de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume, 2011.

Data de registro: 02/08/2023

Data de aceite: 24/01/2024