

## ***Lógos e Palilogia na República de Platão***

### ***Lógos and Pallilogía in Plato's Republic***

Jacyntho Lins Brandão\*

#### **Resumo**

No início do livro V da *República*, diante da insistência de seus interlocutores no sentido de que, antes de passar ao exame das cidades e das constituições, era preciso tratar de todo um eîdos do *lógos* deixado em suspenso, o relativo à comunidade de mulheres e de filhos, Sócrates afirma que fazer isso equivale a retomar o *lógos*, de novo (*pálin*), como que desde o princípio (*hóspes ex arkhês*). Este estudo tem como objetivo aproximar esse *lógos* da espécie qualificada como *palilogía*, entendida enquanto uma dobra do *lógos* sobre si mesmo, o que, na dialética platônica, teria como função pôr *lógos* contra *lógos*, a fim de testar a validade dos argumentos até então apresentados e, em consequência, a própria possibilidade da cidade justa.

Palavras-chave: Palilogia, dialética, diálogo, gêneros de discurso, Platão, República.

#### **Abstract**

In the beginning of book V of *Republic*, given the insistence of his counterparts that before going to the examination of the cities and their constitutions, it was necessary to address the *eîdos* of *lógos*, leaving up in the air the issues relative to women and children, Socrates stated that doing so was equivalent to taken the *lógos* again (*pálin*), as going back to the beginning (*hóspes ex arkhês*). This study has as objective of bringing closer this *lógos* from the specimen qualified as *palilogía*, understood as a folding of *lógos* around itself. In platonic dialectic, the later would have the function of putting *lógos* against *lógos*, with the aim of testing the validity of the arguments presented to that point and, therefore, the possibility of a fair city itself.

Keywords: *Pallilogía*, dialectic, dialogue, discourse genders, Plato, Republic.

---

Artigo recebido em 10 de junho de 2011 e aprovado em 10 de novembro de 2011.

\* Doutorado em Letras (Letras Clássicas) pela Universidade de São Paulo (USP); Professor Titular da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

## Introdução

A motivação da leitura que proponho parte da seguinte resposta de Sócrates ao desafio de seus jovens interlocutores, logo na abertura do quinto livro da República: “que *lógos*, de novo, como que desde o princípio, vocês põem em movimento, a respeito da *politeía*” (*hóson lógon pálin, hósper ex arkhês, kineíte perì tês politeías, República 450 a*). Minha intenção é examinar que *lógos* é esse que, em vez de seguir adiante, se volta de novo ao contrário em busca de algo (conforme o sentido de *pálin*), e qual sua função no conjunto da República, tendo em vista que já se marcaram pelo menos outros dois passos no percurso do *lógos*: o primeiro, quando do início da feitura da cidade – “vamos então, disse eu, com o *lógos*, desde o princípio, façamos uma cidade” (*íthi dé, ên d’egó, tói lógoi ex arkhês poiômen pólin, 369 c*) –, o outro, quando o foco passa a concentrar-se na educação dos guardiões – “vamos portanto! como se compondo um mito e gozando de ócio, com o *lógos* eduquemos os varões” (*íthi oûn, hósper em mýthoi mythologoûntés te kai skholèn ágontes lógoi paideúomen toûs ándras, 376 d-e*) –, estando ambos relacionados na medida em que se propõe, numa primeira pessoa do plural, perfazer algo com o *lógos* (façamos uma cidade/eduquemos os varões). Que foi atingido o objetivo buscado por este nós (Sócrates e seus interlocutores – e também Platão e seus leitores) é o que pelo menos Sócrates considera, pois declara, na abertura do livro que agora nos ocupa: “chamo enfim bela (*agathén*) tanto tal cidade (*pólin*) quanto tal constituição (*politeían*), e também reta (*orthén*), bem como tal varão (*ándra*)”, esclarecendo que, por outro lado, se esta é reta, as demais são “más (*kakás*)” e “erram” (...) no que diz respeito tanto à administração das cidades (*póleos dioikéseis*), quanto à constituição do caráter da alma dos indivíduos (*idiotôn psychês trópou kataskeuén, 449 a*). Sócrates não erra: se havia um objetivo casado, relativo à *pólis* e aos *ándres*, então ele foi cumprido, pois se logrou fazer cidade e constituição bela e reta, bem como varões que também o são.

## I. Exames dos discursos

*Primeira observação:* é diante desse sentimento de completude e da iminência de se passar ao exame das quatro outras espécies (*eíde*) de cidades que Adimanto acusa Sócrates de afanar toda uma espécie de lógos, e não a menor (*eidós hólon ou tò elákhiston ekléptein tou lógou*, 449 c), ou seja, a relativa às mulheres e crianças. Sócrates não discorda disso, o que se percebe justamente quanto exclama “que (*hóson*) lógos (...) vocês põem em movimento”, em que acredito que *hóson* deva ser entendido tanto no sentido de quantidade, quanto provavelmente também no de intensidade, como quando se diz, em português: “que lógos”!<sup>1</sup> – ou seja, de modo completo: “que lógos vocês põem em movimento sobre a politeia!”

*Segunda observação:* o fato de que Sócrates modalize sua exclamação esclarecendo que a qualidade que percebe neste lógos e o faz assim é ser ele *hóspēr ex arkhēs* (como que desde o princípio) justifica que o entendamos como extenso e intenso a um só tempo, não se devendo esquecer que, para Platão, “o princípio é o que há de maior em toda obra” (*arkhē pantōs érgou mégiston*), declaração feita, aliás, a propósito da necessidade de que a educação das crianças principie pela música e não com a ginástica (377 a). Trata-se, portanto, de como que voltar à *arkhé*, entendida como o começo, a origem e, conseqüentemente, o que detém o poder, noutros termos, retomar o discurso arqueológico que estruturou a discussão até este ponto e pode ser assim resumido: a) num primeiro movimento se concorda que a *arkhé* da cidade são as nossas necessidades e satisfazê-las basta para se ter a primeira cidade, verdadeira e saudável; b) em seguida, a cidade crescendo e tendo sido descoberta a origem da guerra (*polémou génesin*, 373 e), uma nova *arkhé* se descobre na paideia dos guardiões.

*Terceira e última observação:* não se trata, de fato, de retomar o discurso desde o princípio, mas de “como que” fazê-lo, uma vez que ele se faz, agora, não pela primeira vez, mas “de novo” ou “de volta” (*pálin*), isto é, o percurso que se perfez até então constitui uma aquisição a partir da qual se pode pôr de novo em movimento uma espécie do lógos

---

<sup>1</sup> Cf., em usos adjetivos: a) *hósai nýktes te kai hemérai eisín*, “quantas noites e dias há”, *Odisseia*, 14, 93; *hóssa te phýla kai ánthēa gígnetai hórei*, “quantas folhas e flores nascem na estação”, *Ilíada* 2, 468; b) *hóson sthénos*, “quão forte”, “com toda a força”, Teócrito 1, 42. Observe-se que este último uso não se registra na época de Platão.

extensa e importante, como se afirma, na forma completa do texto: “que *lógos* de novo, como que desde o princípio, vocês põem em movimento!”

Feitas essas três observações de detalhe, examinemos o que esse *lógos* que se move de novo tem de específico, se é que o tem. É evidente que retomadas do *lógos* são próprias de qualquer discurso, a *palillogía* constituindo uma das espécies de *lógos* codificadas pela tradição grega. Assim, conforme os lexicógrafos – como Hesíquio, a Suda, o patriarca Fócio e o *Léxico Segeriano* – *palillogía* seria sinônimo de *tautología*. Como figura de linguagem (*skhêma*), ela é definida, na Retórica anônima sobre as figuras de linguagem, assim: “Palilogia é expressão (*léxis*) ou frase (*phrásis*) que constitui término (*katálexis*) do trecho (*kólou*) anterior, ele próprio tendo-se tornado o princípio (*arkhé*) do que segue”, podendo ser chamada também de deuterologia (3, 182). No Pseudo-Plutarco encontramos a exemplificação desse recurso: “Há nele [em Homero] também palilogia, que é a retomada de alguma parte do discurso (*epanálepsis mérous tinòs lógou*), ou de uma expressão maior que é retomada, o que também se chama redobramento (*anadíplosis*), como em ‘vou enfrentá-lo, ainda que pareça ter mãos de fogo/ ainda que pareça ter mãos de fogo e fúria de ferro luzente’” (Vida de Homero<sup>2</sup>). Em Alexandre, o rétor, encontramos a mesma relação de termos, pois ele afirma que “esta figura Carcino chama palilogia, outros, redobro (*anadíplosis*), e outros, retomada (*epanálepsis*)” (Das figuras 29). A chamada Retórica a Alexandre, atribuída ao Pseudo-Aristóteles (mas que deve ser da autoria do rétor Anaxímenes), trata extensamente da palilogia, acrescentando a nossa compreensão o seguinte: a) “palilogia é uma breve anamnese (*syntomos anámnesis*) e deve-se usá-la tanto no fim das partes, quanto de todo o discurso (*perì tôn merôn kai perì tôn hólon lógon*, 20, 1); b) “nós usaremos palilogia nos sumários (*kephalaíois*), quando discutimos (*dialogizómenoi*), ou defendemos (*apologizómenoi*), ou prevenimos (*proairoúmenoi*), ou perguntamos de novo (*proserotôntes*), ou ironizamos (*eironeuómenoi*, 20, 1)”; c) “isso é útil em todas as oportunidades (*pántas toùs kairoús*), de modo que após cada parte e cada espécie (*eîdos*) [do discurso] se deve usar a palilogia, e ela principalmente se harmoniza com as acusações e as defesas, e ainda com os encorajamentos e as prevenções, pois dizemos que não só se deve recordar o que então foi dito, como se faz com relação aos encômios e injúrias, mas também bem dispor os juízes com relação a nós, e mal com

<sup>2</sup> Os versos citados como exemplo são tomados de discurso direto de Heitor, na *Ilíada* 20, 371-2.

relação aos adversários” (36, 45). Bastem esses exemplos, tomados de autores de épocas bastante diversas – e todos posteriores a Platão. Minha intenção não é mais que mostrar que a palilogia constitui uma espécie de discurso que foi extensamente codificada pelos gramáticos e rétores gregos, o que se faz tendo em vista a experiência do corpus que, desde Homero, eles tinham a sua disposição. A partir do exposto, podemos entender que a palilogia significa desde uma simples repetição de palavras ou expressões, o que configuraria propriamente uma tautologia e visa a efeitos estilísticos, até uma retomada ou uma dobra do lógos, feita com intenções diversas, como a anamnese e a captação da benevolência; ela serve a vários gêneros de discurso, a saber, os debates, as acusações e defesas, os encômios e injúrias, os encorajamentos e prevenções, os interrogatórios e as simulações (ou ironias).

O registro de palilogia mais próximo da época de Platão, já do final do século IV a.C., se encontra nos Caracteres de Teofrasto (e é o primeiro no corpus grego que recebemos), quando, tratando da dissimulação (*eironeías*), ele assim conclui sua descrição: “encontrar tais palavras, dobras e retratações (*palillogíai*) são próprias do dissimulado (*eíronos*); portanto, dos caracteres que não são simples, mas premeditados, é preciso guardar-se mais que de víboras” (Teofrasto, Caracteres 1, 7). Essa apreciação, por um viés negativo, fica mais clara nos poucos registros do verbo palillogéo anteriores a Platão, nada mais que duas ocorrências em Heródoto.

A primeira se encontra no trecho em que Creso, já vencido por Ciro, o velho, pede que lhe seja permitido pedir contas ao santuário de Delfos, que o teria induzido a erro ao afirmar, no oráculo tornado famoso, que se ele, o rei, fizesse a guerra contra os persas, um grande império cairia, sem que, neste ponto da história, ele ainda não se tivesse dado conta de que, efetivamente, um grande império havia caído, não o persa, mas o seu. Assim, narra Heródoto: “E Creso retomou (*epalillógese*) todo o seu projeto (*pâsan tèn heautoû diánoian*), as respostas do oráculo (*khresteríon tàs hypókrisis*), sobretudo os presentes e como, induzido pela profecia (*mantikôî*), havia se lançado em guerra contra os persas” (Heródoto 1, 90). Neste caso, como se vê, trata-se de contar o que aconteceu, mas de uma perspectiva diferente, ainda não entendida por quem retoma o relato, pois o desfecho havia sido para ele surpreendente – e a possibilidade é que Creso se tivesse perdido nas dobras do discurso do deus. Este último fato é que provavelmente leva a que não se trate

simplesmente de légein o projeto, a resposta do oráculo e o porquê da guerra, mas de palillogêin diante do dado novo da derrota, o que exige que se pesquise por que as coisas se passaram como se passaram.

A segunda ocorrência tem um outro matiz negativo mais forte e se encontra na passagem em que Astíages, alertado pelo sonho em que viu uma vinha crescendo da vagina de sua filha Mandane e cobrindo toda a Ásia, determinou que fosse morto o filho que ela esperava, isto é, Ciro, o jovem, encarregando Hárpago de fazê-lo. Repete-se então o esquema tão comum em outras histórias: condoído da criança, Hárpago a entrega a um boiadeiro, para que a abandonasse numa montanha; o boiadeiro, condoído por sua vez, conduz a criança até a sua casa; a mulher do boiadeiro, que acabara de dar à luz um filho morto, então propõe que se troquem as crianças e é o filho dos pastores que termina abandonado e inclusive enterrado pelos servidores de Hárpago, com as vestimentas e insígnias reais. Ciro tendo crescido e distinguindo-se nas brincadeiras com outros meninos, nas quais assume o papel de rei, Astíages é tomado de desconfiança e inicia uma investigação, interrogando inicialmente o boiadeiro tido como pai do jovem. Ameaçado, este, “princiando desde o princípio (*arkhómenos dè ap’ arkhês*), contou tudo usando de toda a verdade” (Heródoto 1, 116). Astíages convoca então Hárpago, que, percebendo a presença do boiadeiro, conta toda a verdade até onde a conhecia, isto é, até a suposta morte de Ciro na montanha. Conclui Heródoto: “Se Hárpago tecia um lógos sem rodeios (*ithyn lógon*), Astíages, ocultando-lhe a cólera que o tomava pelo acontecido, em primeiro lugar, conforme ele próprio ouvira os fatos do boiadeiro, de novo os expôs (*pálin apegéeto*) a Hárpago, e, em seguida, quando lhe falou de novo (*hos epalillógeto*), disse, para concluir (*katébaine légon*), que o menino estava ali e que o acontecido era bom” (HERÓDOTO 1, 118). Trata-se de uma passagem importante, pois contrapõe, de um lado, o simplesmente “contar de novo” (*pálin apegéesthai*) a palillogêin, termo que poderia, nesta passagem, ser traduzido simplesmente como ‘dissimular’, o que se confirma na continuação do relato, pois, convidando-o para jantar, Astíages servirá como comida a Hárpago nada menos que seu filho, numa espécie de compensação: se o filho de Mandane havia sobrevivido, o de Hárpago então acabou desonrosamente assassinado.

Os usos de Teofrasto e de Heródoto garantem-nos que palillogêin não deve ser entendido como alguma forma de tautologia, pois, ou por diferenças determinadas pelo

próprio contexto, como no caso de Creso, ou por diferentes intenções, como na dissimulação de Astíages, jamais se retoma exatamente o mesmo lógos.

Cumpramos então observar que, se o verbo *palillogeîn* existe antes da época de Platão e o substantivo correspondente, *palillogía*, tem toda a possibilidade de existir na sua época, uma vez que Teofrasto o usa como uma palavra comum, sem nenhuma outra explicação, é curioso como nenhum dos dois termos integra o vocabulário platônico. Talvez porque, nesses exemplos, há um sentido de risco, ou seja, a palilogia deve ser tida como um tipo de discurso perigoso, que deve ser utilizado com cuidado, pois comporta voltas, dobradas, ironia, exigindo uma perícia interpretativa que não seja ingênua. Isso não quer dizer que, nos diálogos platônicos, não encontremos expressões equivalentes, sobretudo quando se trata de retornar ao princípio de uma inquirição ou de um argumento. Examinemos brevemente alguns usos.

Em primeiro lugar, encontramos tal procedimento expresso no sentido de que todo o lógos anterior deve ser abandonado, impondo-se começar de novo desde o princípio. O Eutidemo nos fornece o exemplo mais expressivo: Eutidemo interroga Sócrates para fazê-lo concordar que sabe tudo, já que sabe algo; como Sócrates, em vez de responder, pergunta por sua vez – para entender o que o outro pede –, Eutidemo declara que ele faz isso, perguntar, porque é “velho demais”; a única solução, então, conforme o próprio Sócrates, é começar de novo: “pergunta de novo desde o princípio”, ordena ele (*eróta oûn pálin ex arkhês*, 295 e). Além do fato de que se encontre aqui uma parte da expressão que nos interessa na República – *pálin ex arkhês* – é importante sublinhar que toda a estrutura do Eutidemo se constrói nessas sucessivas retomadas, tanto da parte dos sofistas, que a cada sofisma retomam um princípio dissimulado com vistas a capturar o jovem Clíniades em contradição (o lógos é comparado mesmo a uma bola que Eutidemo passa a Dionisodoro e este àquele sucessivamente, para com ela atingir o adolescente, 277 b), quanto também da parte de Sócrates, cujas tentativas terminam sempre em aporias. Ora, em vários outros diálogos há não só voltas “de novo ao princípio”, como a explicitação de que é preciso fazer isso, como no Mênon, quando Sócrates afirma que é preciso retomar a pergunta inicial, ou seja, o que é a virtude (*deítai oûn soi pálin ex arkhês tês autês erotéseos*, 79 c-e), no Teeteto, quando se conclui que é preciso retomar a questão sobre o que é a ciência (*pálin ex arkhês lektéon*, 164 c), ou no Górgias, quando Sócrates força Cálicles a explicitar, de

novo desde o princípio (*pálin ex arkhês*), o que ele chama de melhores enquanto distintos dos mais fortes (489 d). Nesses últimos exemplos percebe-se que voltar de novo ao princípio pode responder a várias necessidades: recordar um argumento, o que me parece o caso do Teeteto, explicitá-lo, como no Górgias, ou mesmo retomá-lo, o que se poderia entender que acontece no Mênon. Podemos dizer, portanto, que retornar de novo ao princípio, de um modo absoluto ou parcialmente, constitui uma estratégia legítima tanto da erística, quanto do diálogo, com a diferença de que a erística se faz contra o interlocutor, jogando com um certo grau de dissimulação, enquanto a dialética se faz em benefício dele, podendo conter também algum grau de ironia.

## II. O *lógos* em movimento e a função da *palilogia*.

Já é tempo de voltarmos à *República* para, com o ganho de compreensão que esse percurso um tanto longo espero nos tenha proporcionado, compreender melhor a declaração socrática: “que *lógos* de novo, como que desde o princípio, vocês põem em movimento!” Em primeiro lugar, numa acepção absolutamente técnica, me parece defensável que se propõe implicitamente o que se entende, em outros autores, como *palilogia*, no sentido de que se deve retomar um ponto deixado em aberto na discussão a respeito da *paideía* dos guardiões, o qual convém reler:

- Decerto, bom Adimanto, disse eu, ao contrário do que alguém poderia achar, não lhes ordenamos [aos guardiões] muitas e grandes coisas, mas comuns, se guardarem o único grande preceito, ou melhor, em vez de grande, suficiente.
- E o que é? ele disse.
- A educação (*paideía*), disse eu, e a criação das crianças (*trophé*), pois, se bem educados (*eû paideuómnoi*), tornar-se-ão varões comedidos (*métrioi ándres*), tudo isso facilmente examinarão e quantas outras coisas agora deixamos de lado, o obter tanto mulheres, quanto casamentos e geração de filhos, porque é preciso, com relação a isso, segundo o provérbio, o máximo possível fazer tudo dos amigos ser comum (*pánta hóti málista koinà tà phílon poieísthai*).
- Seria certíssimo, ele disse.
- Com certeza, falei eu, uma constituição (*politeía*), desde que bem lançada, irá crescendo como um círculo, pois uma criação de crianças (*trophé*) e uma educação (*paídeusis*), mantidas salvas em sua nobreza, produzem boas naturezas (*phýseis agathás*) – e, por seu turno, naturezas nobres, recebendo por sua vez tal educação, tornam-se ainda melhores que seus antecessores, tanto em tudo, quanto na procriação, como entre os outros animais. (423 d-424-a)

A passagem não poderia ser mais expressiva: *trophé* e *paideía* são o que há de mais importante na *politeía*, sendo o que, ao mesmo tempo, permite que ela venha a ser e a garante, os desdobramentos constituindo consequências do princípio (*arkhé*) bem lançado. O *lógos* que se movimenta de novo no início do livro V volta-se, assim, para este exato ponto do *lógos* já percorrido – e é provavelmente por isso que não se diz, como em outros diálogos, que se retorna de fato ao princípio, embora sim ao principal, àquilo que, tendo sido bem lançado, permite que tudo mais cresça como um círculo. Nesse sentido, acredito que se possa ter este novo movimento do diálogo como uma autêntica palilogia, enquanto uma dobra do *lógos* que retorna a um ponto anterior – a *paideía* – para tratar de algo não anterior à própria *paideía*, mas que garantirá que ela redunde no crescimento circular referido. Dizendo de um modo mais claro: depois da primeira cidade, saudável e verdadeira, o novo ponto de partida é a cidade inchada que parte da anterior e tem necessidade de guardiões; esse segundo movimento, portanto, considerou o que, da perspectiva do *lógos*, antecede tudo, ou seja, a educação dos guardiões; é essa educação, por sua vez, que permitirá pôr em prática o “tudo dos amigos é comum”, incluindo mulheres, casamentos e filhos, para que, apenas no crescimento em círculo, o obter mulheres, casamentos e filhos passe a ter uma precedência cronológica com relação à educação, gerando naturezas cada vez melhores. Tanto isso é verdade que, nascendo uma criança de natureza nobre fora do círculo dos guardiões, ela será educada entre eles, essa educação sendo suficiente para que se integre ao processo do que é bem lançado e se expande.

Isso posto e tendo sido dado o gancho que a articula com *lógos* anterior, compreende-se porque a palilogia parte da educação das mulheres, e não, como pede Adminanto, da comunidade de mulheres e de filhos (“como então, sobre tanto mulheres quanto crianças, é de todo evidente que as coisas dos amigos serão comuns”, 449 c). O próprio Sócrates declara que “agora é preciso dizer (...), numa retomada em sentido contrário (*anápalin*)”, o que então talvez se devia dizer na sequência (*ephexês légein*, 451 b), ou seja, após ter posto em cena os varões, então também tratar das mulheres. Que não se trata de um *lógos* diferente fica de pronto claro, pois se parte do princípio de que as mesmas prescrições relativas aos varões, feitas com o *lógos*, devem ser estendidas às mulheres: “para humanos (*anthrópois*) nascidos e criados como discorremos, na minha opinião não há

outra reta obtenção e uso de crianças e mulheres que conforme aquela que lançamos, a que primeiro prescrevemos: empreendemos de algum modo, com o *lógos*, instituir os varões como guardiões de rebanhos” (*agéles phýlakas*). Assim, o que se faz agora é tirar as consequências disso: “Prossigamos (*akolouthômen*) então, dando-lhes a mesma gênese (*gênesin*) e criação (*trophén*), e observemos se isso nos convém ou não” (451 c-d). Observe-se: se o primeiro movimento foi regulado pelo *poiômen pólin* (façamos uma cidade) e o segundo pelo *paideúomen toùs ándras* (eduquemos os varões), agora se trata de *akolouthômen*, ou seja, “demos prosseguimento e tiremos as consequências” do que o *lógos* já per fez. Assim se percorrem de novo as várias etapas: a) a comparação com os cães de guarda (com a vantagem de que, em grego, *kýon* se usa tanto para os machos, quanto para as fêmeas) e a constatação de que machos e fêmeas desempenham as mesmas funções; b) daí, a necessidade de que as mulheres tenham a mesma educação, baseada em música, ginástica e também na guerra; c) a atribuição a elas das mesmas funções que aos homens; d) o retrato final da mulher guardiã (*phylakikè gyné*), a qual tem como características ser dotada para a música (*mousiké*), a ginástica (*gymnastiké*) e a guerra (*polemiké*), além de ser filósofa (*philósophos*) e irascível (*thymoeidés*).

Esses são pontos em que a palilogia exerce uma função mnemônica, marcada pela retomada de figuras e argumentos.<sup>3</sup> Contudo, o *lógos* que se dobra sobre si mesmo não constitui um recomeço absoluto nem mera repetição, mas se trata, para usar os termos de Adimanto, de um novo *eîdos* do *lógos*. Podemos entender a expressão por ele utilizada (*eîdos toû lógou*) numa acepção fraca – e então o que ele desejaria dizer com ela não seria mais que “todo um aspecto, e não o menor, do *lógos*”; mas podemos aplicar a ela todo seu significado – e então teríamos de entender que se trata de “toda uma espécie, e não a menor, do *lógos*”. É provável que Adimanto tivesse em vista a forma fraca de seu desafio, motivado pela temática relativa às mulheres e aos filhos que os amigos devem ter em comum, o que diria respeito apenas a esse tema, que naturalmente lhe parece intrigante – e observe-se que ele procede a uma pequena mudança na afirmativa de Sócrates, que dizia que deviam eles, no máximo possível, ter tudo em comum. A reação de Sócrates, toda sua

<sup>3</sup> Sem dúvida a função mnemônica é importante, embora nem sempre impositiva, como acontece em 490 c, quando Sócrates declara: “com relação ao coro [das outras qualidades] da natureza do filósofo, por que seria preciso, de novo desde o princípio (*pálin ex arkhês*), estabelecer que é necessário? Pois você de algum modo se recorda...”

hesitação e a referência a que se trata de um enxame de *lógoi* (*ouk íste hóson esmòn lógon epegeírete*, “você não sabem que enxame de *lógoi* despertam”, 450 b), pelo qual ele afirma que avançará tateando, ao mesmo tempo que sublinha quanto Adimanto não tem a dimensão do que pede, reconhece que se trata, na forma forte, de um novo *eîdos* do *lógos*, mais difícil que o anterior.

Assim, ultrapassando o mero dado formal de que se trata de um *lógos* que se volta sobre si mesmo, ou seja, que retoma um gancho deixado numa parte anterior, neste caso, na *paideía* dos guardiões, seria razoável admitir (aproveitando a sugestão expressa na retórica anônima sobre os *skhémata* dos *lógoi*) que a palilogia dialética, enquanto dobra sobre o anterior, constitui ela própria a *arkhé* do que segue. Essa *arkhé* estaria então na necessidade de demonstrar que toda a *politeía* não se reduz a um voto (*eukhé*), mas é possível. Narra Sócrates:

Não é fácil, ó bem-aventurado, disse eu, percorrê-lo (*ou rhádion dieltheîn*), pois desperta muita incredulidade (*apistías*), ainda mais do que naquilo que antes percorremos (*diélthomen*). Pois tanto no que se diz que é possível (*dynatá*) não se acreditaria (*apistoît' àn*), quanto, se fosse possível ao máximo (*málista génoito*), que estas coisas seriam excelentes também nisso não se acreditará (*apistésetai*). Daí portanto certa hesitação em tocá-las, para que não pareça o *lógos* ser um voto (*eukhé*), querido amigo. (450 c-d)

Observe-se que o que se encontra em risco é o próprio *lógos*. Em geral, os tradutores completam a primeira oração (*ou rhátion dieltheîn*), que não explicita o objeto, entendendo que Sócrates se refira ao tema sem dúvida inquietante da comunidade de mulheres e filhos, ao qual, aliás, Glauco acaba de referir-se. Entendo, todavia, que é preciso recuperar que se trata do *lógos* (daí meu complemento com o pronome oblíquo masculino de terceira pessoa, pois o português não suportaria, na oração, um objeto direto nulo, como em grego), uma vez que: a) Sócrates falara antes do “enxame de *lógoi*”; b) Trasímaco retrucara perguntando ironicamente se eles não se achavam lá não era para ouvir *lógoi* (*lógon akousómenei*); c) Sócrates respondera que “sim, mas com medida” (*metrîon ge*); d) Glauco interviera dizendo que “medida então de ouvir tais *lógoi* é a vida inteira, para os que têm inteligência (*metron dé ge toioúton lógon akouéin hóllos ho bíos noûn ékousin*, 450). Pode ser que, como Trasímaco e os demais, Glauco também esteja movido mais pelo tema, mas a resposta de Sócrates, que se abre ambígua, conduz à explicitação do risco de que o *lógos* pareça reduzir-se a simples *eukhé*. A incredulidade e o risco de cair no ridículo

que cerca a abertura do livro V são expressões da enorme dificuldade que esse *eîdos* de *lógos* impõe, expressa na imagem das três ondas.

Não vou entrar em detalhes de como essa dificuldade se manifesta, mas apenas chamo a atenção, como exemplo, para o fato de que, no primeiro movimento, relativo às funções e à *paideía* das guardiãs (*phylakídes*), elas se apresentam de duas ordens: uma, mais geral e comum, que provocará “as zombarias dos gracejadores”, decorrente da estranheza que se experimentará ao se verem mulheres nuas praticando ginástica, uma parte indispensável de sua educação, dificuldade para a qual o remédio será o tempo, melhor, recordar que noutros tempos também os homens tinham vergonha de despir-se para a ginástica e os primeiros que o fizeram, cretenses e lacedemônios, também foram objeto de riso, razão pela qual o tempo também cuidará de que essa dificuldade não redunde em impossibilidade da *politeía* (452 c-d); a segunda objeção é mais séria, pois põe em causa se compete atribuir a guardiãs e guardiões as mesmas funções, em especial a guerra, considerando a diferença de naturezas que há entre mulheres e homens – e tendo em vista o princípio que se acordara antes: que a cada *phýsis* deve corresponder uma *práxis* (453 a ss). Digo que se trata de uma dificuldade mais séria porque não é levantada por algum tipo de contraditor externo, mas pelo próprio *lógos* anterior, como se mostra exemplarmente no recurso utilizado por Sócrates, quando ele próprio se dispõe a apresentar os argumentos em favor da tese dos contraditores (acredito que esse contraditor poderia ser o próprio leitor da *República* que descobrisse nela essa grave inconsistência, podendo dizer): “Ó Sócrates e Glauco, não nos é necessário que outros os contestem, pois vocês mesmos, no princípio da fundação da cidade que fundaram (*en arkhêi tês katoikíseos hèn okízete pólin*), concordaram ser preciso cada um, de acordo com a natureza (*katà phýsin*), praticar uma única coisa, a que lhe é própria (*hèn tò hautoù práttein*)” – não se podendo negar que a são muitíssimo diferentes a natureza do homem e da mulher (*pámpoly diaphérei gynè andròs tèn phýsin*, 453 b). Note-se que essa é uma dificuldade imposta pelo próprio *lógos*, sendo ela que dá à palilogia o seu caráter complexo. Não basta o argumento de que a nudez feminina no ginásio deixaria de ser risível com o tempo (um argumento de ordem histórica, que lembra as considerações de Heródoto e Tucídides sobre a diferença com relação à nudez masculina da parte de gregos e bárbaros), é preciso enfrentar o princípio acordado no início da fundação, não podendo a segunda espécie de *lógos* que agora se percorre, até

porque ela como que volta de novo ao princípio, desconsiderar os ganhos anteriormente alcançados. Não é sem razão que essa é a primeira vez que se faz referência ao que poderíamos chamar de *lógos* aquático, numa sequência expressiva: “se alguém cair numa pequena piscina ou no meio do grande mar, por igual deve nadar e não menos (...). Portanto, também nós devemos nadar e tentar salvar-nos do *lógos* (*neustéon kai peiratéon sózesthai ek tou lógou*), esperando que algum golfinho nos tome sobre o dorso ou alguma outra improvável salvação (*áporon soterían*, 453 d).

Que se caiu no grande mar e se escapou de como que uma primeira onda (*hèn hósper kyma diapheúgein*) é o que se constata quando chega ao fim a discussão que mostra ser possível e útil (*dynatá te kai ophélíma*) os guardiões e guardiãs terem as mesmas ocupações, “o próprio *lógos* tendo concordado com isso” (*tòn lógon autòn autôi homologeísthai*, 457 b-c), o que mostra que a qualidade mais difícil da palilogia dialética é fazer *lógos* concordar com *lógos*. Que a dificuldade é crescente se nota logo a seguir, pois, diante da consideração de Glauco de que Sócrates escapara de uma não pequena onda (*ou smikròn kyma diapheúgeis*), este responde: “você dirá que ela não era grande, quando vir a que vem depois” (457 c), ou seja, a lei que prescreve “essas mulheres desses varões todos serem comuns e ninguém em particular coabitar com nenhuma, e os filhos serem comuns, e nem pai conhecer filho que seja dele, nem filho, pai” (457 c-d). Logo se admite que essa lei será mais difícil de crer que a anterior, tanto com relação a sua possibilidade, quanto a sua utilidade (457 d). Vencida essa etapa, é então que se apresenta a terceira onda, de novo provocada pela intervenção de Glauco no *lógos* que, segundo ele, se perdia em minúcias, deixando de lado enfrentar a questão de fundo, “o quão esta *politeía* vem a ser possível – e possível alguma vez, de que modo” (*tò hos dynatè haúte he politeía genésthai kai tína trópon pote dynaté*, 471 c). Conforme Sócrates, seu interlocutor não sabe que, “com dificuldade tendo eu escapado das duas ondas, agora você traz a maior e mais difícil das três ondas (*tò mégiston kai khalepótaton tês trikymías*), o que, quando você tiver visto e ouvido, me desculpará por razoavelmente eu hesitar e temer tanto dizer um *lógos* assim estranho (*parádoxon lógon*), quanto empreender examiná-lo” (472 a). O argumento, que retoma o problema da justiça, conduzirá ao rei filósofo, ou seja, o *lógos* que, sobre todos os anteriores, impõe mais dificuldades em termos de crença na sua possibilidade e utilidade.

É preciso observar que, nos três casos, cada dobra do *lógos* – ou cada uma das três ondas – irrompe no diálogo por ação dos interlocutores, que nunca sabem nem têm a dimensão do que estão pedindo. Se a palilogia retórica, como vimos, deve ser usada em toda a oportunidade (*kairós*), sobretudo para bem dispor os juízes com relação a nós e mal dispô-los com relação aos outros, a palilogia dialética é em grande medida inoportuna (*ákairos*) e como que perturba o plano de quem conduz o seu *lógos*, ao contrapor a ele o dos interlocutores. Recordando: Sócrates considera que o *lógos* sobre a cidade, a constituição e os varões belos e retos está completo e pretende passar ao exame das cidades, constituições e varões que não o são. Interrompido de modo inoportuno pelos jovens, que lhe pedem o *eídos* do *lógos* sobre a obtenção de mulheres, casamentos e filhos, tem a perspectiva de que eles não sabem por que dificuldades o fazem enveredar, num *lógos* extenso, importante e que como que de volta à *arkhé*. A interrupção inoportuna, contudo, não representa um desvio, mas a dobra do *lógos* sobre si mesmo, a qual, buscando a homologia de *lógos* com *lógos*, funcionará como teste da credibilidade, possibilidade e utilidade do próprio *lógos* em seu conjunto. Isso significa pôr em cena, do modo mais enfático possível, o que diferencia o *lógos* dialético de outros *lógoi* que seguem um plano pré-determinado, na medida em que as intervenções inoportunas geram a própria oportunidade de buscar-se a referida homologia. É por isso que, tendo sido instado para que tratasse apenas do “tudo dos amigos é comum”, com relação a mulheres, casamentos e filhos – e o que isso tem de novo, cômico e desafiador em relação à temática justificaria o interesse dos jovens –, Sócrates parte da educação das guardiãs e avança para o rei filósofo, ou seja, o que lhe foi pedido dizia respeito apenas à segunda onda, sem que seus amigos percebessem que ela supunha uma primeira e conduziria à maior de todas, a terceira.

Não quero dizer com isso que os amigos tenham uma função desprezível, pelo contrário, pois cumprem o papel de, com sua inoportunidade, criar as oportunidades para que Sócrates não se perca em minúcias, deixando que, como ele próprio afirmara antes, lançado o bom princípio, o mais se desdobre como em círculo (por *akolouthía*). Isso se mostra de modo bastante enfático na sequência da educação das crianças, com as prescrições relativas ao adestramento para a guerra, as punições e recompensas, as condutas para com os inimigos, a guerra entre os gregos, provocando a impressão de que se deixou a palilogia e se retornou à primeira espécie de *lógos* – um *lógos* descritivo e prescritivo –,

momento em que se dá a interrupção mais inoportuna e mais abrupta de todas, quando Glauco diz: “Parece-me, Sócrates, que se o deixarem dizer tais coisas, jamais você se lembrará do que antes deixou de lado para falar tudo isso, ou seja, o quão esta *politeía* vem a ser possível e possível alguma vez de que modo” (471 c). Trata-se, na apreciação de Sócrates, sem dúvida inspirada no tema de que tratava, a guerra entre gregos, de uma “incurção abrupta” (*exaíphnes katastromén*) de Glauco sobre o seu *lógos* (472 a), que leva ao enfrentamento da maior e mais difícil das três ondas, reconduzindo a discussão a seu curso principal e o retorno à *arkhé* não só da cidade, mas do tema de todo o diálogo, ou seja, a justiça e a necessidade de que o homem justo não difira em nada dela (*medèn diaphérein*, 472 b). Em resumo, como se trata da *arkhé*, ao que a palilogia dialética leva é a que, no enfrentamento das três ondas do *lógos*, se tirem as consequências mais radicais da *politeía*, a fim de que a sua possibilidade e utilidade fiquem demonstradas. Não em termos de alguma possibilidade externa, mas no próprio *lógos*, o que por si só garante sua utilidade.

### III. A *palilogia* dialética

Se voltamos a perguntar por que se apela a esse *lógos* de novo, como desde o princípio (*lógon pálin hósper ex arkhês*), eu diria que é no interesse do próprio *logos* já percorrido e a percorrer, em resumo, do diálogo como um todo. Se perguntamos por que agora é necessário um outro *eîdos tou lógou*, poderíamos dizer que é porque não basta mais o *lógos poiético* e *paidêutico* dos primeiros movimentos, pois se trata agora de tirar as consequências do exposto, voltando *lógos* sobre *lógos* e mesmo pondo *lógos* contra *lógos*. É a essa espécie que acredito que podemos entender, com alguma liberdade, como palilogia, não uma qualquer, mas uma palilogia dialética.

Para concluir, caso se me permita um exercício de contraposição entre os dois *eíde*, me parece que caracterizaria cada um o seguinte: a) um é primeiro, o outro, segundo; b) um é oportuno, ou planejado por quem fala, o outro é inoportuno e irrompe pela ação dos interlocutores; c) um é sequencial, o outro, consequencial; d) um é desdobrado, o outro redobrado; e) um é fácil, pelo menos em comparação com o outro, que é difícil; e) em resumo, para usar duas imagens platônicas, um é pneumático, pois segue para onde o *lógos*,

como *pneûma*, sopra, como se diz na abertura do segundo livro, enquanto o outro assume essa forma aquática que, a cada passo vencido, se levanta em nova onda. Provavelmente esta última seria a melhor definição para ambos, inclusive porque sugerida pelo próprio texto: no processo fácil, ágil e até feliz de construção da *pólis* e da *politeía* bela e reta, bem como dos *ándres* como ela também belos e retos, o *lógos* pneumático mostra o que tem de forte e pujante e quanto leva aonde quer (baste que se lembre com que facilidade a objeção levantada por Glauco, de que a cidade primeira e verdadeira era uma cidade de porcos, foi superada numa fluente continuidade que a fez crescer e prosseguiu até o fecho do quarto livro); já o *lógos* aquático mostra, por sua vez, o quanto tem de difícil e redobrado (e recorde-se que ondas são nada mais que dobras), dependendo dele, e não apenas do outro, a possibilidade de um *lógos* crível e útil. É por isso, enfim, que ambos são arqueológicos, isto é, sobre os princípios, com a diferença de que, se um trata da *arkhé*, ao outro cumpre voltar de novo, em sentido contrário, para testá-la, constituindo ele próprio uma nova *arkhé*, a qual se encontra sem dúvida na possibilidade extrema de que

se então, disse eu, os filósofos não reinarem nas cidades ou os hoje chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes, e isto se reúna num só, poder político e filosofia, e as muitas naturezas dos que agora avançam por caminhos separados e exclusivos não forem forçosamente proibidas de fazê-lo, não é possível, caro Glauco, uma trégua de males para as cidades e, penso eu, nem para o gênero humano, e jamais antes disso brotará, na medida do possível, e verá a luz do sol esta cidade que agora com o *lógos* já percorremos. (473 c-d)

Desejo fazer uma última sugestão, que afeta mais meus ouvidos que me permite elaborar uma análise mais segura. Trata-se do registro, em ninguém menos que Homero, do adjetivo *palílogos* (aliás um *hápax* que se repete apenas nos comentadores do poeta), não um de verbal de *légein* enquanto ‘dizer’, ‘calcular’ ou ‘argumentar’, mas no sentido arcaico de ‘reunir’, ‘ajuntar’. Ele se encontra no princípio da *Ilíada*, quando, instaurada a crise decorrente da recusa de Agamêmnon em devolver Criseida a seu pai e tendo Apolo passado a lançar suas flechas sobre o exército grego, se procede à tumultuada assembleia que desembocará no dissenso entre Agamêmnon e Aquiles e à cólera deste último, motivação de todo o poema. Na dita assembleia, Agamêmnon concorda que, se é preciso, então devolverá a moça, com a condição de que lhe seja dado um novo quinhão, pois não convém que ele seja o único a ficar sem recompensa (*agérastos*). Então, responde Aquiles:

mas o que das cidades saqueamos, isso está dividido,  
e ao exército não convém estas novas recolhas reunir (*palíloga taút' epageírein*).  
(I, 125-6)

Explica o escoliasta: “não é justo, para a mesma coisa, reunir de novo os gregos (*pálin synagageîn toûs Héllenas*), para, entre eles, serem distribuídos os bens (*diameristhênai khrémata*) que já o foram uma vez, tão logo chegaram” (126 a Erbse). Comenta Eustácio: “abandona-se então que nova recolha (*palíloga*) reúna as coisas antes divididas, ou seja, de novo, como desde o princípio, ajuntadas (*pálin hos ex arkhês synagómēna*), o que não convém; pois não deve haver nova partilha ou segunda distribuição do antes distribuído” (1, 103).

Não posso deixar de reconhecer uma estranha proximidade entre este *palíloga taút' epageírein* e o *lógon pálin kineíte* da exclamação de Sócrates que nos motivou. Ainda que não se trate exatamente da esfera do *lógos* de que tratamos, mas desse outro *palílogos* mais arcaico, expõe-se a possibilidade de uma retomada que, no caso dos príncipes aqueus, se recusou, com todas as consequências funestas mostradas no poema, pois não se logrou buscar, no confronto dos *épea*, nenhuma espécie de homologia, pelo contrário, eles produziram irritação num herói e ira no outro. No mínimo é também curioso que, no entrecho, se trate de uma dissensão relativa principalmente à posse de duas mulheres, Criseida e Briseida, que integravam a parte e o *géras* dos dois heróis. Finalmente, é preciso reconhecer que a prepotência de Agamêmnon forçou sim uma redistribuição, mas com maus resultados, porque baseada em irascibilidade e insensatez.

Se esses traços tiverem alguma coerência, poderíamos pensar que, como em muitas outras coisas (talvez em quase tudo), a palilogia filosófica se volta também para Homero – o que seria um novo sentido de *hósper ex arkhês* –, pois, caso não se parta do princípio e não se assuma a indispensabilidade dos *palíloga*, incluindo bens, mulheres e filhos, não haverá possibilidade de formar um rei movido não por avareza e ira, mas pela filosofia.

## REFERÊNCIAS<sup>4</sup>

ARISTOTE (PSEUDO-). **Rhétorique à Alexandre**. Texte établi et traduit par Pierre Chiron. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ERBSE, Hartmut. **Scholia graeca ad Homeri Iliadem (Scholia vetera)**. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

EUSTATIUS. *Commentarii ad Homeri Iliadem*. Ed. Marchinus van der Valk. Leiden: Brill, 1971-1987.

HERODOTE. **Histoires**. Texte établi et traduit par Philippe Ernest Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

HOMER. **The Iliad of Homer**. Edited with introduction and commentary by M. M. Willcock. London: St. Martin Press, 1984.

PLATO. **Platonis opera**. Recognovit brevique adnotatione critica intruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1950.

PLATON. **La République**. Texte établi et traduit para Emile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

PLUTARCHUS. **De Homero**. Edidit Jan Fredrik Kindstrand. Leipzig: Teubner, 1990.

TEOFRASTO. **Os caracteres**. Texto estabelecido e traduzido por Haiganuch Sarian e Daisi Malhadas. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1978.

THEOCRITUS. **Theocritus quique feruntur bucolic graeci**. Recensuit Carolus Gallavotti. Roma: Academia Lynceorum, 1946.

---

<sup>4</sup> As referências a outros textos não indicados aqui se fazem a partir do *Thesaurus Linguae Graecae*.