

COMENTÁRIO A  
“PRESSUPOSTO ÉTICO DA ALTERIDADE NA HERMENÊUTICA  
FILOSÓFICA À LUZ DO SOFISTA DE PLATÃO”: PLATONISMO  
MILITANTE

M. R. Engler<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: ROHDEN, L; KUSSLER, L. M. Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do sofista de Platão. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 257-276, 2021.

Fui então, de acordo com o discurso da justiça, quanto seja possível para o homem, por tais coisas deixando minhas conferências, que não são indecorosas, para ficar sob uma tirania que não parecia convir nem aos meus propósitos, nem a mim.

Platão, *Carta VII*, 329a7-b3.<sup>2</sup>

O artigo dos professores Rohden e Kussler (2021) mostra que a importância dada por Gadamer à noção de alteridade – entendida não somente em suas virtudes cognitivas relativas à compreensão de um texto, mas também como um pressuposto ético – pode ser encontrada no que os autores chamam

<sup>1</sup> Professor adjunto do Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação (DTFE) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR – Brasil. Atualmente, em estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

 <https://orcid.org/0000-0001-6752-259X> E-mail: reusengler@gmail.com

<sup>2</sup> Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.22.p277>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

de “princípios metafísicos de Platão”. Para eles, a discussão do Estrangeiro de Eleia, no *Sofista*, preludeia ideias fundamentais de Gadamer, mormente pelo fato de que, em suas digressões sobre o não-ser, a personagem de Platão dê cidadania plena à existência do *outro* e do *diferente*. Assim, a aceitação da alteridade ontológica do *Sofista* implicaria a aceitação ético-epistemológica de que “o outro pode ter razão” – uma das teses mais importantes da hermenêutica.

No que toca à interpretação de Gadamer, portanto, o artigo presta grande serviço ao evidenciar ao menos dois pontos. Primeiramente, que é possível extrair da hermenêutica gadameriana várias indicações de um pensamento ético, o qual infelizmente não foi explorado de forma sistemática por Gadamer. Os argumentos levantados pelos autores indicam, entretanto, valiosa trilha na exploração de tal pensamento. Em segundo lugar, o artigo deixa claro que a leitura de Platão foi mais do que um mero tema acadêmico para o filósofo alemão; à inversa, ela constituiu fonte de inspiração duradoura, conquanto isso nem sempre seja reconhecido.

No que diz respeito a Platão, por sua vez, os autores seguem caminho algo tradicional e utilizam termos e conceitos que ainda hoje provocam calorosos debates, como é a própria concepção de uma “metafísica platônica”.<sup>3</sup> Isso acontece porque, no fundo, eles parecem partilhar de certas posições não explicitadas no artigo. Sem desmerecer seu caminho – pois também se trata aqui de procurar a verdade e não de ter razão –, gostaria de chamar atenção para tais posições. Meu propósito é ilustrar como certas discussões referentes à interpretação de Platão orbitam o percurso argumentativo dos autores, discussões essas que, por motivos compreensíveis, não foram mencionadas no artigo em apreço.

Em primeiro lugar, os autores aceitam que o Estrangeiro de Eleia fale *por* Platão, sem comentar que ele é ferrenho crítico dos amigos das formas e que avança doutrinas contrárias ao platonismo dos “diálogos médios” (*Soph.* 246c). Por exemplo, ele defende que o real seja uma mistura entre ser e não-ser, um postulado que, no universo da *República* e do *Fédon*, só é válido na esfera da sensibilidade. Ele também propõe que o ser das ideias deva de algum modo mover-se, uma doutrina contrária ao imobilismo das formas, preconizado no *Fédon* (*Soph.* 249a10-14).

Naturalmente, a escolha interpretativa dos autores é possível e até bastante usual, porém acarreta consequências teóricas de grande peso. Ao

<sup>3</sup> Veja-se a discussão, por exemplo, em Albert (1991, p. 97).

aceitar que o *Sofista* fale por Platão, em que pese sua contradição com os diálogos intermediários, ela parece levar ao comprometimento com a teoria evolucionista de interpretação dos *Diálogos*, típica do século de Darwin, para a qual as obras da senectude caracterizam uma evolução do pensamento de Platão. Segundo essa perspectiva, amparada na estilometria e na ordem de composição dos *Diálogos*, Platão abandona o platonismo das obras da maturidade e parte para uma versão crítica da teoria das ideias, ontologicamente mais deflacionária, e para um retorno à filosofia da natureza.<sup>4</sup> Essa visão ainda domina a maioria dos estudos da atualidade, porque decerto tem alguns méritos, mas várias vezes têm apontado, nos últimos tempos, suas inegáveis limitações (LOPES, 2016; BRANDÃO, 2018).<sup>5</sup> Parece que, com o passar do tempo, suas pressuposições nada óbvias tendem a ser criticamente avaliadas.

Em segundo lugar, os autores adotam leitura isolacionista do *Sofista*, sem levar em conta que, além da tetralogia sobre o processo e a morte de Sócrates – composta pelos diálogos *Eutifron*, *Apologia*, *Crítón* e *Fédon* –, esse diálogo se enquadre em uma trilogia assaz explícita que começa com o *Teeteto*, passa pelo *Sofista* e termina com o *Político*. Noutras palavras, é inegável que Platão tenha desejado, como sugerem suas precisas colocações dramáticas, que os três diálogos fossem lidos em conjunto.

Por conseguinte, pode ser precipitado tirar conclusões gerais, baseando-se apenas em um diálogo, quando Platão tinha em mente um tríptico filosófico. (ALTMAN, 2020, p. xiii). O isolacionismo é ainda influente nos *Studia Platonica*, porque é sempre sedutor apreciar individualmente cada um dos belos frutos produzidos pelo engenho de Platão; porém, ele tampouco responde a muitos problemas interpretativos suscitados pelos *Diálogos*, e ainda passa ao largo daquela visão sinóptica que Platão exigiu do dialético (*R.* 537c). No caso desse tríptico, restringir a análise ao *Sofista* é como assistir a um só filme de uma trilogia.

---

<sup>4</sup> Kahn (2013) é um exemplo disso. Para breve apresentação do problema, cf. Donini;Ferrari (2012, p. 100ss).

<sup>5</sup> O próprio Gadamer é algo cético em relação ao desenvolvimentismo. Discutindo a suposta autocrítica que Platão faria, no *Parmênides*, da teoria das ideias, ele escreve: “Ora, soa bastante fatal que a tradição clássica não saiba relatar nada, nem acerca de Platão, nem de Aristóteles, sobre uma transformação dessa natureza [...]. Aristóteles cita tanto o *Fédon* quanto o *Parmênides* e o *Timeu*, não parecendo ter notado absolutamente que o próprio Platão tenha alguma vez posto em dúvida sua teoria dogmática das ideias.” (GADAMER, 2009, p. 11). Note-se que essa posição não resolve o problema de que, no *Sofista* e no *Parmênides*, existe uma crítica aberta à teoria das formas.

Em terceiro lugar, os autores pouco analisam a estrutura dramatúrgica do *Sofista*, não obstante o próprio Gadamer tenha sido fervoroso defensor da imprescindibilidade de tal análise.<sup>6</sup> Eles notam argutamente que o Estrangeiro de Eleia, recém-chegado de outro local, represente o *outro* e o *diferente*, o que sem dúvida é um dado positivo do diálogo. Todavia, nada dizem sobre outros pontos fulcrais. Por exemplo, depois de conversar com o jovem Teeteto, Sócrates vai ao tribunal inteirar-se da acusação de impiedade que lhe moveram, sendo que o primeiro encontro com o Estrangeiro ocorre no dia seguinte. Entre o encontro e o primeiro diálogo, portanto, interpõe-se a discussão com Eutífron, adivinho fanático e obtuso que persegue o próprio pai com uma descabida acusação de assassinato (*Euthphr.* 4a10). Ora, pensando em termos de descrições caracteriológicas, não é no mínimo curioso que, depois de retratar o inflexível Eutífron a desonrar seu pai, Platão também retrate um estrangeiro que se oferece para cometer um parricídio, assassinando Parmênides (*Soph.* 241d)?<sup>7</sup>

Essa é apenas uma questão dramatúrgica que a leitura conjunta de tais diálogos, baseada na ordem de leitura, não na ordem cronológica de composição, põe ao intérprete. Mas há outras igualmente fulcrais: compare-se, por exemplo, a postura de Sócrates e a do Estrangeiro em relação a Teeteto. No primeiro caso, temos um mestre que adapta com paciência seu discurso e sua prática investigativa às limitações de um jovem talentoso, o qual cai diversas vezes em aporia, admira-se com a realidade, evolui intelectualmente e se mostra agradecido por tais ensinamentos, ainda quando tenha sofrido as vertigens da ironia e da maiêutica. Isso sem falar que, no *Teeteto* (183e5-6), Sócrates devota imenso respeito a Parmênides, e provavelmente não concorda, portanto, com o que o Estrangeiro alega no *Sofista*. No segundo caso, temos um empolado discurso *ex cathedra* diante de um jovem passivo e mudo, que em nenhum momento demonstra qualquer melhoria intelectual. No *Sofista*, a preocupação com o ensino de Teeteto desaparece diante das digressões do douto Estrangeiro. Se a questão do diálogo incide sobre a possibilidade de o outro ter razão, sobre a escuta do outro e o respeito por ele, então, quando

<sup>6</sup> Vide a importância da análise performática do *Fédon* em Gadamer (2001).

<sup>7</sup> Segundo o paradigma da ordem de composição, é impossível associar o *Eutífron*, um diálogo da juventude, ao *Sofista*, um diálogo da velhice. Todavia, nas tetralogias de Trásilo, que leva em conta aspectos dramatúrgicos, o *Sofista* pertence à segunda tetralogia, a qual se segue de imediato àquela relativa ao processo de Sócrates. Ademais, há várias relações doutrinárias entre os dois diálogos: a discussão sobre o conceito de *páthos*, também presente no *Teeteto*; a ideia de *homoíōsis tō theō*, que aparece na digressão do *Teeteto* e parece ser satirizada na personagem de *Eutífron*; e, claro, o tema do parricídio. O mais ardoroso defensor de tais posições é Altman (2016, p. 41ss).

olhamos para a descrição das personagens, fica patente que é Sócrates quem exemplifica a posição platônica, não o Estrangeiro.

Embora utilize o método de pergunta e resposta, a postura do Estrangeiro está mais próxima da *epídeixis* sofisticada do que da pedagogia platônica, e isso é algo que o leitor deve notar, quando se pergunta por que o interlocutor principal varia, no tríptico platônico. Será que seria um simples abandono de Sócrates, como amiúde se supõe, ou um contraste caracteriológico meticulosamente planejado, para realçar ainda mais os dotes pedagógicos da “velha serpente”, que acabara de explicar sua missão e seu método, de forma única, na digressão sobre a maiêutica (*Tht.* 149a-151d6)?

Como o propósito dos autores não é oferecer interpretação cabal do *Sofista*, senão revelar como pode ter sido fonte de inspiração sub-reptícia para Gadamer, esses pontos aqui levantados não podem sequer ser concebidos como críticas. Antes, diria que são considerações de um helenista mais familiarizado com a interpretação de Platão do que com a de Gadamer.

Todavia, o ponto com o qual estamos de acordo (e que me parece ser uma das melhores teses do artigo) é que Platão e Gadamer estariam juntos na fileira daqueles que batalham pelo respeito ao próximo, e que são críticos de posturas racistas, excludentes, sexistas e totalitárias. Se bem que possa soar estranho aos ouvidos de muitos – pois é comum associar Platão a uma sociedade fechada, desconsiderando que ele defendeu, por exemplo, a igualdade de homens e mulheres –, creio que essa era a posição platônica, e considero enorme mérito que os autores a reconheçam. O artigo demonstra que a aceitação do outro, levada a cabo na discussão sobre o não-ser, tem como corolário uma ética que alimenta relações de parceria entre as pessoas, mesmo quando somos obrigados a admitir que estamos errados e que outro tem, não apenas direitos, mas também razão. Isso é a pura essência do que Platão chamava de dialética, a saber, uma investigação feita entre amigos e com o único objetivo de atingir a verdade (*Men.* 75c-d). Nesse sentido, a fusão de horizontes da hermenêutica é muito similar ao platonismo, como os autores sugerem com acerto.

Há vários elementos, assim biográficos como teóricos, que justificam essa crença. Primeiramente, Platão deu voz a personagens as mais distintas, permitindo-lhes que apresentassem, com precisão e eloquência, doutrinas das quais ele mesmo discordava. Mulheres, escravos, mancebos, anciãos, políticos, médicos, poetas, matemáticos, astrônomos, sofistas, rapsodos, adivinhos,

homens do povo, tiranos, hedonistas – todas essas pessoas cantam na polifonia incomparável dos *Diálogos*, e a alguns, como ao fogoso Cálicles, é dada uma oportunidade verdadeiramente desconcertante de defender seu ponto de vista. Isso deriva, em grande medida, do fato de que sua personagem central, Sócrates – um plebeu, não um aristocrata –, encarne a postura hermenêutica como ninguém. Sua atenção para com as aporias e as ideias dos outros, por mais contrárias que sejam às suas, é digna não só de um exímio professor, mas de um cidadão dotado de profundos anseios democráticos e caritativos.

Esses poucos fatos, derivados de breve olhar sobre a dramaturgia platônica, podem ser compreendidos como uma amostra do respeito à diferença e ao outro. Além deles, porém, há também uma defesa da mesma postura no âmbito teórico, pois o coração do platonismo – sua tese central – é profundamente antitirânico. Toda a tirania, antiga e moderna, depende em alguma medida do personalismo, isto é, da ideia de que a verdade, o direito e o saber devem corporificar-se em uma pessoa, em contraposição à poliarquia que caracteriza as democracias (LEFORT, 1991, p. 29-31; FROMM, 1978; FREUD, 2011, p. 83).

Ora, a simples existência de paradigmas cogentes, objetivos e válidos para todos, como são os *eidē*, constitui uma refutação de semelhante personalismo. E tanto mais se diga sobre o Bem, que de nenhuma forma pode ser reduzido a pretensões eudemonistas, senão que permanece acima de qualquer identificação com entes particulares (*epékeina tēs ousías*, R. 509b7). No mundo de Platão, não é uma pessoa que detém a razão, a verdade e o saber, porém um índice eterno e perfeito do ser, o qual pode ser conhecido por todos os que se dedicarem à dialética, independentemente de sua raça ou condição social. Como Sócrates afirma, no *Banquete* (201c9-d., tradução nossa): “É a verdade, meu amado Agatão, que não és capaz de refutar, pois refutar Sócrates não é nada difícil”. E, afora seus requisitos intelectuais, como a boa memória e a facilidade de aprendizado, há basicamente uma exigência moral para a correta prática da dialética: o sincero interesse pela verdade.

Entretanto, isso apenas no nível teórico-dramatúrgico – e dito de modo bastante geral. Biograficamente, há outros elementos que corroboram a visão de um Platão que lutou contra as injustiças perpetradas por tiranos de seu tempo. Como sabido, ele não se engajou na Tirania dos Trinta, a qual, além de ser encabeçada por seus parentes, daria vazão ao fervoroso anseio de participação política que nutria quando jovem (*Epis. VII*, 324b7-c). Depois, ele entrou na luta de Díon e de seus amigos contra a tirania de Dionísio II.

É realmente louvável imaginar que Platão viveu grande parte da aventura de Siracusa quando tinha entre 60 e 70 anos. Seus esforços, como a *Carta VII* prova, visavam a educar o tirano e fazê-lo viver de acordo com a virtude, de modo que a cidade inteira pudesse beneficiar-se de um governo regido pelas leis, e não pela arbitrária vontade de uma só pessoa (*Epis. VII, 328b6-c3; 334c6-7*).

Poucas leituras contemporâneas são atentas a isso, mas a Antiguidade parece ter percebido esse fato: as *Cartas de Quíon de Heracleia* são um fabuloso testemunho de um platonismo militante. Elas contam a vida de Quíon, discípulo de Platão, o qual, depois de estudar na Academia, sacrifica sua vida para assassinar o tirano de sua cidade. Apesar de espúrias, e talvez escritas por algum platônico do século I, as cartas narram um sacrifício real: Quíon realmente ajudou no assassinato de Clearco (353-2 a. C.), tirano de sua cidade, e pereceu por seu ato. O mais interessante é que, ao fazê-lo, ele pensava estar honrando a filosofia de Platão.

Na penúltima carta, endereçada ao tirano, Quíon mente sobre suas preocupações com a política, asseverando que, na Academia, os estudantes se ocupam apenas em atingir a perfeição espiritual, investigando Deus, os princípios da natureza e como poderiam tornar-se parecidos com a divindade. Seu ócio e seus esforços eram dedicados a isso e, portanto, ele não iria perder a tranquilidade com assuntos de guerra e paz (*Ep. XVI*). Noutras palavras, Quíon inventa um platonismo alheio ao mundo da política. Depois dessa carta, a qual daria razão à equivocada visão de Hannah Arendt, ele escreve ao próprio Platão e lhe diz que irá sacrificar sua vida, enquanto recita o peã a Apolo, para livrar seus concidadãos da tirania de Clearco. Ciente de que irá morrer, ele afirma: “Ainda que me seja preciso passar pelo fogo, não hesitarei, e não hei de envergonhar a mim mesmo nem a tua filosofia.” (*Ep. XVII, 1, 2-4, tradução nossa*).

No artigo de Rohden e Kussler (2021), a associação entre Gadamer e Platão pressupõe o raro e admirável reconhecimento do elemento antitirânico do platonismo, contra todo o ranço conservador com o qual Platão ainda é lido, em especial no Brasil. Isso faz com que a história de Quíon nos venha inevitavelmente à mente. Os dados que os autores usam para mostrar esse fato são outros, todavia, sua conclusão é a mesma, a saber, que o platonismo implica profundo respeito à diferença, e que tal respeito pode ter sido absorvido na hermenêutica de Gadamer através de um processo de transformação dos princípios do *Sofista* em noções como alteridade e identidade. No fim, talvez

devamos dizer: “*Sob o signo de Platão*, mas não pelo militarismo prussiano, caro Herr Moellendorff,<sup>8</sup> e sim contra toda a tirania, do passado e do presente!”

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, K. **Sul concetto di filosofia in Platone**. 1. ed. Traduzione italiana: Paola Traverso. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- ALTMAN, W. H. F. **The Guardians on Trial**: The Reading Order of Plato’s Dialogues from Euthyphro to Phaedo. Lanham: Lexington Books, 2016.
- ALTMAN, W. H. F. **Ascent to the Good**. The Reading Order of Plato’s Dialogues from Symposium to Republic. Lanham: Lexington Books, 2018.
- ALTMAN, W. H. F. A ordem de leitura dos diálogos de Platão. **Dissertatio**, n. 49, p. 312-355, 2019.
- ALTMAN, W. H. F. **Ascent to the Beautiful**. Plato the Teacher and the Pre-Republic Dialogues from Protagoras to Symposium. Lanham: Lexington Books, 2020.
- BRANDÃO, R. M. As origens do paradigma desenvolvimentista de interpretação dos diálogos de Platão. **ARCHAI**, n. 18, p. 75-111, set./dez. 2016.
- CHION OF HERACLEA. **A Novel in Letters**. Edited with Introduction and Commentary by Ingemar Düring. Göteborg: Wettergren & Kerders Förlag, 1951.
- DONINI, P.; FERRARI, F. **O exercício da razão no mundo clássico**. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. Tradução de Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FROMM, E. **O Medo à Liberdade**. Tradução de Octávio Alves Velho. 11. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GADAMER, H. G. Plato als Porträtist. *In*: GADAMER, H. G. **Wege zu Plato**. Stuttgart: Reclam, 2001. p. 140-192.
- GADAMER, H. G. **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- KAHN, C. **Plato and the Post-Socratic Dialogue**. The Return to the Philosophy of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

---

<sup>8</sup> Trata-se de famosa afirmação de Wilamowitz-Moellendorff (1920, *Nachwort*, tradução *nossa*), no prefácio à sua obra sobre Platão: “Combaterei, sob o signo de Platão, enquanto respirar”. Como a análise de Vegetti (2010, p. 114) demonstra, porém, essa luta era em prol de uma versão bastante militarizada da Prússia da época.

LEFORT, C. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOPES, R. A ordenação dos diálogos de Platão. *In*: CORNELLI, G.; LOPES, R. (org.). **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: 2018, p. 78-99.

PLATÃO. Político. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *In*: PLATÃO. **Diálogos**. Seleção de J. A. M. Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979a (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. Sofista. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *In*: PLATÃO. **Diálogos**. Seleção de J. A. M. Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979b (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.

PLATÃO. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

ROHDEN, L; KUSSLER, L. M. Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do sofista de Platão. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 257-276, 2021.

VEGETTI, M. **Um paradigma no céu**: Platão político, de Aristóteles ao século XX. São Paulo: Anablume, 2010 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 4).

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. **Platon**. Leben und Werke. Erster Band. Zweite Auflage. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

---

Recebido: 30/11/2020

Accito: 03/12/2020

