

Homenagem à Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer

**Editores**

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,  
Breno Martins Campos

**Conflito de interesses**

Não há conflito de interesses.

**Recebido**

1 ago. 2024

**Versão final**

11 nov. 2024

**Aprovado**

17 dez. 2024

# Alteridade em Platão: ressonâncias de um artigo de Maria Clara Bingemer

## *Alterity in Plato: resonances of an article by Maria Clara Bingemer*

Marcus Reis Pinheiro<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Niterói, RJ, Brasil. E-mail: <neoplatonismo@gmail.com>.

**Como citar este artigo:** Pinheiro, M. C. Alteridade em Platão: ressonâncias de um artigo de Maria Clara Bingemer. *Reflexão*, v. 50, e2513833, 2025. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e13833>

### Resumo

Neste artigo, apresentarei a noção de *alteridade* em Platão. Trata-se de descrever algumas ressonâncias platônicas a partir do artigo da professora Maria Clara Bingemer sobre a subjetividade mística cristã. Trata-se de pensar a dimensão da alteridade presente na filosofia de Platão e correlacioná-la com o modo como Bingemer trabalha esta mesma noção em seu artigo. São três pontos a serem trabalhados: no primeiro, desenvolverei os argumentos utilizados por Platão no diálogo o *Sofista*, em que a noção de alteridade aparece. A necessidade da alteridade provém da tentativa de superar a impossibilidade de se afirmar algo falso a partir de um paradoxo sofístico em que a categoria do “outro do ser” aparece unicamente como um nada absoluto; em um segundo momento, será apresentada a necessidade de o filósofo platônico *voltar para a caverna* depois de já haver contemplado as ideias. Este aspecto descreve o *cuidado com o outro* na sua dimensão filosófica em *A República*; depois, por fim, apresentarei uma noção de alteridade inerentes ao cosmos a partir de uma leitura do *Timeu* de Platão. Assim, este artigo apresenta a noção de alteridade no *Sofista*, na Alegoria da Caverna da *República* e no *Timeu* de Platão..

**Palavras-chave:** Alteridade. Bingemer. Platão. *Sofista*. *Timeu*.

### Abstract

*In this article, I will present the notion of alterity in Plato. It involves describing some Platonic resonances from Professor Maria Clara Bingemer's article on Christian mystical subjectivity. The aim is to consider the dimension of alterity present in Plato's philosophy and correlate it with how Bingemer addresses this same notion in her article. Three points will be discussed: first, I will develop the arguments used by Plato in the dialogue "The Sophist," where the notion of alterity appears. The necessity of alterity stems from the attempt to overcome the impossibility of asserting something false, based on a sophistic paradox in which the category of the "other of being" appears solely as an absolute nothingness. Secondly, the necessity for the Platonic philosopher to return to the cave after having contemplated the ideas will be presented. This aspect describes the care for the other in its philosophical dimension in "The Republic." Finally, I will present a notion of alterity embedded in the cosmos, based on a reading of Plato's "Timaeus." Thus, this article presents the notion of alterity in "The Sophist", the Allegory of the Cave in "The Republic" and in Plato's "Timaeus".*

**Keywords:** Alterity. Bingemer. Plato. Sophist. Timaeus.

## Introdução

Escrever um texto em homenagem a alguém é um ato especial. Muitas formas de homenagear são possíveis e procurei fazer-me esta pergunta básica: como homenagear? Um discurso que homenageia descreve as características da pessoa que mais marcaram a própria vida e a de muitas outras. Pensei nas ressonâncias que a obra de uma pessoa provoca ao longo de sua carreira. Pensei que comemorar a existência de alguém fosse mostrar em público os efeitos que aquela pessoa produz na própria vida, sublinhando as transformações pessoais que o encontro produziu. Minha proposta é dar um exemplo disto aqui. Procuo neste artigo apresentar alguns pensamentos meus que foram suscitados a partir da leitura de um de seus artigos, da professora Maria Clara Bingemer (2024). Deixar fazer ressoar em si mesmo o que o outro produz é se mostrar irmanado com o outro, deixando fazer surgir em si transformações a partir do outro.

Gostaria de produzir neste trabalho um diálogo com um artigo da professora Bingemer (2024) em especial sobre a noção de heterologia. O objetivo do meu trabalho não é refazer o caminho argumentativo já exposto no artigo citado, apesar de alguma reconstituição nos ser importante para nosso objetivo. Neste artigo apresentarei algumas ressonâncias que se encontram na filosofia de Platão de aspectos expostos no artigo de Bingemer para os desenvolvimentos cristãos da subjetividade mística. São pelo menos três pontos a serem trabalhados: em um primeiro momento, desenvolverei os argumentos utilizados por Platão no diálogo de *Sofista* em que a noção de alteridade aparece; em um segundo momento, será apresentada a necessidade de o filósofo platônico *voltar para a caverna* depois de já haver contemplado as ideias; por fim, apresentarei uma noção de alteridade incrustada no cosmos a partir de uma leitura do *Timeu* de Platão. Assim, este artigo apresenta a noção de alteridade no *Sofista* (Plato, 1921), na Alegoria da *Caverna* de *A República* (Platão, 2001), e no *Timeu* de Platão.

Minha intenção neste artigo é promover um debate entre a minha especialidade, que é a filosofia antiga, em particular a filosofia de Platão, com alguns aspectos levantados em seu artigo sobre a heterologia presente na subjetividade mística. Bingemer nos apresenta diversos aspectos da importância da categoria do *outro* como algo fundamental para se pensar a subjetividade mística. A mística, de acordo com Bingemer, exacerba a heterologia presente no cerne da teologia. Nos estados místicos, há a presença de um outro que invade o sujeito e o toma, como em um raptó. Há uma experiência que leva o místico para fora de si mesmo (êxtase), como se dentro de si houvesse uma força que lhe é estranha e o impulsionasse para fora de si. Bingemer cita um trecho de Agostinho, do livro *As Confissões* (1980, III, 6,11), em que há um oxímoro sobre a presença de Deus no cristão: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser”. Acredito que essa citação de Agostinho condensa muito bem a dimensão paradoxal da experiência mística em que se descobre algo no interior de si que é mais íntimo do que o si mesmo e ao mesmo tempo mais estranho do que algo exterior a si mesmo.

Este movimento para fora de si que caracteriza o êxtase aponta para uma dimensão de negatividade típica do linguajar da Teologia Negativa. Para descrevermos a experiência de *sair de si* constitutiva do êxtase místico, o discurso teológico se vale de descrições negativas, tendo sua fonte básica a *Teologia Mística* de Pseudo-Dionísio Areopagita (2005). Mas tal dimensão de alteridade, de negação e negatividade tem a sua história e o modo que Platão encaminha este conceito no *Sofista* é um dos seus capítulos fundamentais.

O cerne da justificativa para se estudar o *Sofista* de Platão em relação à Teologia Negativa é que o tratamento dado naquele diálogo à noção de negação e alteridade é fundante de muitas

discussões posteriores na história do ocidente. Platão dá um passo fundamental na história do ocidente para o problema da alteridade, do falso e da negação em geral e uma apresentação básica de suas características centrais certamente ilumina pontos importantes para se entender a história da Teologia Negativa. Com Platão e seus argumentos no *Sofista*, podemos pensar em um discurso que nega atributos a um objeto, mas que não nos remeta diretamente a um nada absoluto. Isso se dá, como veremos, pois há uma forma de se dizer algo outro do que efetivamente é que não é um dizer algo totalmente negativo. Aquilo que é outro em relação aos fatos que existem não é um nada absoluto, mas uma realidade diferente. Assim, a divindade expressa pela Teologia Negativa pode ser diferente de tudo o que conhecemos, mas não precisa ser um nada absoluto, pelo contrário, pode ser ele mesmo a fonte de toda a realidade manifesta.

### A noção de outro no *Sofista* de Platão

A categoria do *outro*, central no artigo de Bingemer, pressupõe a dimensão de negação, já que o outro é em sua essência o que não é o mesmo, o que não é isto. Iremos, eu e o leitor, acompanhar os argumentos sobre a noção de alteridade e de negação no diálogo o *Sofista* de Platão. Como já indicado, um aspecto muito interessante no artigo de Bingemer trata da presença de uma *alteridade interior*, isto é, uma alteridade que não se encontra só como algo externo a mim, mas uma alteridade constitutiva, um *outro* presente dentro do *mesmo*. No seu artigo, é trabalhado não tanto a necessidade de um místico ir ao encontro de um outro estranho a si mesmo, mas de perceber um outro em si próprio. A autora utiliza um neologismo interessante, *in-habitar*, que indica um antagonismo de ao mesmo tempo habitar algo e também não o habitar. Estar habitado por um outro constitutivo é ver inscrito em si mesmo a presença de um “não”, de um negativo de si mesmo, de um outro. Como veremos, há uma noção de outro no diálogo *O Sofista* que remete a uma íntima relação com a noção de *mesmo*.

O *Sofista* de Platão é um texto marcado pela filosofia eleática de forma fundamental. É um estrangeiro de Eleia o protagonista do diálogo e há um remete-se constante ao pré-socrático Parmênides de Eleia. Acredito ser importante revisitarmos os pensamentos do eleático e como eles são trabalhados no *Sofista* de Platão com o objetivo de apresentar uma alteridade interior na subjetividade mística. Acredito que a forma como a negatividade foi construída por Parmênides e Platão é muito rica para dialogar com a categoria de heterologia fundamental da mística. O *Sofista* é um texto clássico sobre o lugar do *outro* (até mesmo este outro sendo o sofista), sobre o *heterós*, sempre em relação a um mesmo, a um *autós*.

Tanto no *Poema* de Parmênides, o pré-socrático, quanto no diálogo *O Sofista*, estamos lidando com as abstrações mais amplas e primordiais do conceito de ser. Trata-se acima de tudo de problemas ontológicos e estamos aqui tocando nas origens da ontologia e da metafísica ocidentais. A categoria do outro, *heterós* em grego, está intimamente conectada com a partícula não, remetendo a uma negação fundamental. Não vamos aqui entrar em muitos detalhes das diversas polêmicas<sup>2</sup> sobre o ser em Parmênides, pois nosso objetivo aqui é apenas fazer uma apresentação geral sobre o tema para relacioná-lo com a subjetividade mística e a Teologia Negativa.

No fragmento 2 que nos sobrou de seu *Poema*, Parmênides nos conta que a deusa (que não é especificada) nos indica que há apenas dois caminhos a serem pensados: um afirma que o ser é e o

<sup>2</sup> Para um bom apanhado geral em português sobre os problemas do *Poema*, ver a excelente coligação de artigos por Santoro, Cairus e Ribeiro (2009).

outro afirma que o não ser não é<sup>3</sup>. Não há outra possibilidade para o pensamento além desses dois caminhos, em que um afirma que aquilo que é deve ser completamente e outro afirma que aquilo que não é não pode ser de forma alguma. Essas afirmações são as mais antigas e mais simples sobre as noções de *mesmo* e do *outro*, afirmações sobre a identidade e a diferença. Estamos aqui diante da abstração mais pura sobre o *mesmo* e o *outro*, descritos a partir do termo fundamental da metafísica ocidental, o termo ser: o ser é, o não ser não é, eis as formulações básicas sobre identidade e diferença que encontramos na aurora da filosofia com Parmênides.

Mas quais seriam as consequências dessa afirmação e negação radical do ser? É o que Parmênides vai desenvolver em seu Poema, mais especificamente no fragmento 8. A noção de alteridade está aqui relacionada ao que há de mais universal, pois nos reporta ao ser enquanto tal. Ao negar o ser em sua totalidade, Parmênides indica que para além do ser só pode haver um único caminho, isto é, o caminho do não ser, do nada absoluto. Ao restringir as possibilidades da negação, o autor toma o seu sentido unicamente como contrariedade, já que o não ser é o completo oposto ao ser. O outro do ser, nesta leitura, é simplesmente uma negação radical do ser e neste sentido aponta para um nada completamente absoluto. O não ser seria, nesta primeira leitura, impossível de ser pensado ou mesmo expresso em qualquer palavra (ver especialmente o fragmento 6 do *Poema*), já que sobre o não ser radical, isto é, sobre o nada, não podemos atribuir nenhuma característica. Assim, a rigor, não há como trilhar o caminho do não ser, pois a ele não cabe nenhum pensamento ou nenhuma expressão, seja linguística, seja de qualquer ordem.

Neste sentido, a deusa do Poema de Parmênides faz um jogo sutil de afirmações: em um primeiro momento, ela afirma que há dois caminhos, para logo depois negar um deles como inviável e impensável. Assim, em verdade, só há um único caminho a ser trilhado, aquele que afirma que o ser é, pois o caminho do não ser se mostrou como impossível.

No *Sofista*, Platão vai procurar ir além dessa argumentação de Parmênides e propõe um novo sentido para a questão do outro do ser. Neste diálogo, a partir de sua proposta de que o outro do ser não seja restrito a uma realidade oposta ao ser, Platão nos apresenta problemas interessantíssimos que o levam a afirmações históricas sobre o que seja propriamente a falsidade e a verdade.

Neste diálogo, o estrangeiro de Eleia se propõe a definir o sofista, quem seria ele e qual a sua função e atividade principal? No desenvolvimento da argumentação, os personagens chegam a um impasse bem interessante. O sofista seria um ilusionista, alguém que convence a partir de afirmações falsas. Ao chegar à definição do sofista como aquele que afirma o falso, Platão apresenta o paradoxo sofístico sobre a impossibilidade de se falar algo falso. Vejamos, no que segue, a argumentação.

Mas o que seria o falso? O dizer algo falso seria dizer algo que não é. Com essa definição geral e solta, os sofistas utilizariam de um argumento bem perspicaz para negar a possibilidade do falso. Eles nos lembram que Parmênides já haveria provado que seria impossível dizer algo que não é, portanto o falso seria impossível de ser afirmado, a rigor, uma frase falsa não existiria. Poderíamos dizer isso de outra forma. Nada do que possa ser afirmado poderia ser da ordem do falso, pois

<sup>3</sup> Na tradução de Fernando Santoro:

1 Pois bem, agora vou eu falar, e tu, presta atenção ouvindo a palavra

2 acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar:

3 uma, para o que é e, como tal, não é para não ser,

4 é o caminho de persuasão — pois Verdade o segue —,

5 outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,

6 esta via, indico-te que é uma trilha inteiramente inviável;

7 pois nem ao menos se reconheceria o não ente, pois não é realizável,

8 nem tampouco se mostraria.

se o fosse, teríamos que admitir que o não ser poderia ser afirmado. Assim, ficamos na seguinte encruzilhada argumentativa: caso o sofista diga coisas falsas, teríamos que afirmar que aquilo que não é (o falso) pode ser dito, descrito, afirmado. No entanto, sobre o não ser, não pode haver nenhum discurso nem nenhum pensamento. Assim, caso essa seja mesmo a única possibilidade da noção de não ser, teríamos que excluir o falso da linguagem e teríamos que afirmar que tudo o que é dito com sentido é de alguma maneira verdadeiro, pois só existe discurso sobre realidades que são.

O problema principal do diálogo é a possibilidade de discursos falsos. Caso o discurso falso seja definido como contendo afirmações sobre realidades que não existem, caímos em aporia ao retomar a argumentação do Poema do Parmênides que nos apresenta a impossibilidade de se fazer afirmações sobre o que for diferente do ser. Sobre o que não é, não se pode falar nada, como já dissemos. Como seria possível então o discurso falso? Que tipo de coisas são apresentadas pelo discurso falso caso ele seja composto por afirmações sobre realidades que não existem<sup>4</sup>?

Algo está errado nessa linha argumentativa que nega a possibilidade de discursos falsos, e Platão apresenta uma saída para tentar definir o falso de outra maneira<sup>5</sup>. Para tanto, teremos que apresentar um outro sentido para a noção de alteridade, um sentido que não seja restrito a uma radical negação da noção de ser<sup>6</sup>. Deve haver uma forma diferente de definir a noção de *outro* que não seja simplesmente contrariedade, isto é, um completo oposto à noção de ser. O outro do ser deverá ser algo diferente do nada absoluto, pois o discurso falso afirma fatos que são diferentes daquilo que é, e, no entanto, de alguma maneira são. As coisas falsas não são realidades que existem no mundo, mas também não são realidades que não existem de forma alguma, pois as frases falsas descrevem fatos que de alguma maneira existem, mesmo que sejam da ordem da imaginação.

Assim, a proposta de Platão passa pela instauração ontológica do gênero do outro. A categoria do outro não remete a uma contrariedade radical, mas remete a uma relação entre as realidades. Assim, por exemplo, o movimento e o repouso não são o ser, são outro do ser, sem necessariamente ser o nada absoluto. Para exemplificar seu sentido, Platão nos apresenta quatro grandes gêneros: o movimento, o repouso, o ser e o outro<sup>7</sup>. Quando dizemos que o movimento não é o repouso estamos dizendo que o movimento é *outro* que o repouso. Assim, utiliza-se o verbo ser no sentido de cópula e não no sentido existencial<sup>8</sup>.

Com esta nova definição da noção de outro e de alteridade, podemos nos voltar para o problema das afirmações falsas. O falso, nesse sentido, não seria sobre o completo oposto do ser, sobre o nada absoluto, mas o falso será a descrição de realidades outras, diferentes da realidade que efetivamente é. Essas realidades outras podem existir, mas não existem de fato. Podemos dar um exemplo: eu efetivamente estou segurando uma caneta vermelha em minha mão e afirmo algo falso sobre esse fato: “estou segurando uma caneta azul”. O que eu digo quando afirmo algo falso é uma realidade que é outra, isto é, que é diferente daquela realidade que é, porém não estou afirmando uma realidade totalmente negativa, um nada absoluto, pois isso seria realmente impossível.

Com essa descrição da noção de outro, saímos da restrição de que o outro do ser seja algo completamente negativo, algo estritamente vinculado ao nada absoluto e abrimos a possibilidade para descrever uma realidade diferente do ser. Assim, um passo fundamental foi dado para que possamos compreender melhor a negação típica em diversos âmbitos e em particular na Teologia Negativa. Podemos ver aqui que ao negarmos ao Uno da filosofia de Plotino, por exemplo, o atributo

<sup>4</sup> Para essas argumentações no diálogo O Sofista, ver 237c-239d (Plato, 1921).

<sup>5</sup> Aqui temos a famosa proposta de parricídio, isto é, o estrangeiro de Eleia precisa “matar” o pai Parmênides.

<sup>6</sup> Ver especialmente, O Sofista 238e (Plato, 1921).

<sup>7</sup> Ver especialmente 250a em diante (Plato, 1921).

<sup>8</sup> Sobre os diferentes sentidos do verbo ser em grego, ver Kahn (2003).

de ser, não estamos necessariamente negando-lhe toda e qualquer existência, há que o “outro do ser” não remete necessariamente ao nada absoluto, mas a algo que seja diferente do ser. Claro que no caso da Teologia Negativa temos outras repercussões diferentes daquelas que Platão apresenta no *Sofista*, mas que não vem ao caso salientarmos aqui.

Como é consenso entre os comentadores, os diálogos que mais são influentes na história da Teologia Negativa são o *Parmênides*<sup>9</sup>, o *Banquete*<sup>10</sup> e *A República*<sup>11</sup>, e pouco se fala do *Sofista* como um antecedente importante. No entanto, não desejo dizer que o gênero do “outro” do *Sofista* seja um antecedente direto da Teologia Negativa. Minha intenção foi apenas apresentar os argumentos centrais do *Sofista* que abrem a possibilidade para um “outro do ser” que não seja da ordem de uma negatividade radical, do nada absoluto, mas que permita que “outras” realidades também sejam expressas<sup>12</sup>.

### O retorno à caverna e a categoria do outro.

Bingemer em seu artigo aponta para alguns significados do termo outro e um deles remete ao outro ser humano. A autora defende que a experiência mística, sendo necessariamente uma experiência de proximidade com Deus, convoca também para uma proximidade com o outro ser humano, especialmente aqueles necessitados de ajuda. Assim, pode-se pensar nos dois eixos da cruz, aquele vertical, que apontando para cima nos convoca a unirmo-nos com Deus Pai, e o outro, horizontal, convocando-nos a abrimo-nos ao outro, àquele que é nosso irmão, especialmente no irmão que foi o ser humano Jesus, o Cristo que se fez carne e habitou entre nós. A necessidade de abrir-se ao outro, de procurar irmanar-se com outro ser humano e sentir suas necessidades e estar disponível para ajudá-lo e ouvi-lo provém da experiência radical de que Deus Pai se fez humilde e se colocou entre nós como Jesus. Na humanidade de Jesus, o místico cristão experimenta um amor por toda humanidade, esvaziando-se de si mesmo para ir ao encontro do outro. Bingemer apresenta uma teologia trinitária para fundamentar esse irmanar-se com o outro, na medida em que nós mesmos, ao servir ao outro, imitamos o movimento de se esvaziar do Pai ao deixar-se fazer filho e morrer na cruz por nós. Trata-se de um movimento de saída de si, de um êxodo de si, de cessar a preocupação com os próprios interesses para se abrir aos interesses do outro e assim encontrar uma realização no encontro humanitário. Se, por um lado, a mística se realiza como uma experiência do êxtase, em que o sujeito sai de si para encontrar Deus, por outro lado, ela sempre é também uma experiência do êxodo, de um sair de si para ir ao encontro do outro humano, meu irmão. Tal imperativo de irmanar-se com o próximo é bastante explícito no Novo Testamento, sendo o amor que emana de Deus Pai para o Filho se reflete no amor mútuo dos discípulos de Jesus. “O meu mandamento é este que vos ameí uns aos outros assim como eu vos ameí” (João 15,12).

Um dos textos clássicos sobre a necessidade de cuidar do próximo na história da filosofia aparece na alegoria da caverna em *A República* de Platão (Livro VII, 514a-517a), especialmente ao final quando o filósofo que saiu da caverna e se libertou das amarras, se vê na obrigação de voltar para a caverna. Tal necessidade de voltar para a caverna provém de um imperativo tanto para

<sup>9</sup> Do diálogo *Parmênides*, temos a primeira hipótese, “que o uno seja uno”, desenvolvida nos trechos 137c-142a que remete para uma descrição profundamente negativa do uno.

<sup>10</sup> Sobre o *Banquete*, ver especialmente o trecho 210a em diante em que a personagem Diotima descreve de modo bastante negativo a ideia de beleza.

<sup>11</sup> Sobre *A República*, ao fim do livro VI, ao descrever a analogia entre o bem e o sol, Platão utiliza a expressão *epekeina tes ousias*, para além da essência para descrever o bem (Platão, 2001). Esta expressão se torna central para afirmar a realidade que se encontra além do mundo das ideias

<sup>12</sup> Sobre a tradição da Teologia Negativa, ver o excelente livro de Carabine (2015). Neste livro, há um primeiro capítulo voltado para a importância de Platão na construção da Teologia Negativa.

ajudá-los a ali viver da melhor forma possível, quanto para acordar outros para a necessidade de sair da caverna.

Além dessa passagem em que a imagem da caverna é apresentada, um pouco mais a frente em 519a-521b, Platão comenta sobre a necessidade de o filósofo desperto que contempla as ideias fora da caverna *retornar* para a vida dentro da caverna. Nesta passagem, Platão, pelo seu personagem Sócrates, explica com mais vagar o motivo de o filósofo ter que retornar para dentro da caverna. O motivo principal não é tanto acordar outros para a necessidade de saírem da caverna, mas para bem administrar a caverna e a vida política compartilhada pelos que ali vivem. Aquele que saiu da caverna e contemplou as verdades do mundo real, fora da caverna, será o melhor a governar o mundo dentro da caverna, uma vez que já tiver se acostumado à sua escuridão. Isso aconteceria pois o filósofo que saiu e voltou para a caverna conhece os exemplares originais das cópias cujas sombras são projetadas no fundo da caverna.

Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que ela representa, devido a terdes contemplado a verdade relativamente ao belo, ao justo e ao bom (Platão, 2001, 521c)<sup>13</sup>.

Assim, esta será a justificativa mais fundamental para o retorno à caverna, pois ele será o melhor governante, o rei filósofo<sup>14</sup>. Na medida em que ele teve acesso aos originais cujas cópias têm suas sombras projetadas na parede, só ele pode efetivamente reconhecer essas sombras. Na medida em que esse conhecimento é benéfico para uma correta administração da cidade, ele seria então o melhor governante. Tal cidade, diz Sócrates na referida passagem, não é construída para beneficiar um indivíduo ou um grupo de indivíduos, mas sim toda a comunidade que nela vive.

Trata-se, assim, de uma forma de retribuir a boa educação que lhe foi concedida na cidade que se esmera em oferecer a formação apropriada para o filósofo. Em sua construção da cidade ideal, uma cidade construída a partir de argumentos, Platão propõe que o filósofo, desde seu nascimento, receba a educação mais adequada possível para sua formação. Ele será encaminhado no momento correto e pelo meio correto para fora da caverna para que conheça as realidades ideais. Neste sentido, ele foi educado tanto para o seu próprio bem como para o bem da cidade como um todo. Ele terá, então, que retribuir esse benefício que recebeu da cidade se dispondo a governá-la da melhor forma possível, mesmo que seu desejo principal seja continuar do lado de fora da caverna na contemplação das realidades ideais.

Temos aqui um ponto interessante em nossa argumentação. Na citação da passagem em questão, não fica tão claro que o retorno à caverna é também um bem para o próprio filósofo, já que a melhor vida seria aquela exercida fora da caverna, próximo às realidades verdadeiras. Afinal de contas, por que o filósofo precisa voltar para a caverna? Trata-se apenas de um imperativo moral de retribuir aos que lhe ofereceram uma boa educação, ou há algo de substancialmente bom em descer de volta à caverna também para aquele que desce? A discussão tem eco na bibliografia especializada. Kraut (1999) apresenta o problema de modo bem claro defendendo que o retorno para a caverna é também benéfico para o próprio filósofo não apenas para a sociedade que precisa dele. Kraut (1999) também cita Waterlow (1973) como um artigo relevante sobre esse problema, indicando que ambos defendem que para Platão a justiça faz bem tanto para a sociedade

<sup>13</sup> Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>14</sup> Para uma boa apresentação geral do problema sobre a necessidade da descida até a caverna, ver o livro de Annas (1988). Ela começa a desenvolver sua análise sobre a descida à caverna a partir da página 260.

quanto para aquele que a pratica. Assim, podemos afirmar que na ética da alegoria da caverna, a preocupação com o outro passa sempre por uma realização pessoal, em que o filósofo também faz um bem a si mesmo ao realizar um bem ao outro e à sociedade.

Podemos dizer que há ressonâncias no modo como Bingemer apresenta a necessidade intrínseca do místico cristão em se abrir para o outro, em cuidar do outro. Vale sublinhar que na mística cristã não se pensa que o encontro com o outro provém de algum imperativo moral que seja da ordem uma obediência a uma lei. Esse abrir-se ao outro provém da experiência radical da presença da divindade na vida do místico. Trata-se antes de um desejo amoroso do próprio místico para ir ao encontro do outro, pois nisso também o encontro com Deus é experimentado. Se em Platão, o retorno para a caverna provém de uma consciência ética de retribuir aos de dentro da caverna aquilo que recebeu, na experiência mística, o místico vai ao encontro com o outro pela própria experiência mística. Trata-se de pensar que o encontro com o outro e o encontro com Deus acontecem simultaneamente e estão intimamente interligados.

### **A categoria de “outro” no *Timeu* de Platão.**

Outro diálogo platônico em que a noção de alteridade é bem trabalhada é o *Timeu*. Nele, encontramos uma dimensão cósmica dessa noção, incrustada em momentos decisivos da construção do universo e dos elementos constitutivos da totalidade. No *Timeu*, Platão constrói<sup>15</sup> o universo utilizando especialmente dois conceitos chaves – o de “outro” e o de “mesmo”. Será tarefa desta parte deste artigo elucidar a noção cósmica de alteridade e ressaltar suas peculiaridades, aproximando-as do artigo já citado da professora Maria Clara.

Assim como no *Sofista*, Platão começa a construção de seu universo em um diálogo com os eleatas. Em *Timeu* 27d, logo uma das primeiras argumentações do discurso do personagem Timeu, há uma adaptação da distinção ontológica perpetrada por Parmênides entre ser e não ser: a totalidade do que pode existir é dividida entre as coisas que *sempre são o que são* e aquelas que *nunca são o que são*, pois estão sempre em devir, isto é, sempre se transformando em um *outro*, estão sempre em eterno estado de transformação. Assim, as realidades eternas, que não admitem transformação, são sempre fixas e nunca se alteram, pois por sempre serem o que são não admitem nenhum aspecto do não ser em sua própria constituição. Tais realidades eternas podem ser acessadas pelo intelecto humano e são as formas perfeitas. Por outro lado, temos as realidades que estão sempre em transformação, sempre são e não são elas mesmas, pois existem no tempo e na duração. São as realidades que existem no devir e são acessadas pela percepção sensível.

Nesta primeira divisão, inaugural do cosmos a ser construído pela argumentação filosófica, já temos a noção de alteridade incrustada em uma das realidades fundamentais de todo o universo. Podemos já ver nesta distinção o conceito de identidade e diferença, de “mesmo” e “outro”. Tais conceitos são fundamentais na história do pensamento e Parmênides e Platão são duas páginas fundantes destes conceitos no ocidente.

O *heterós*, o outro, estará presente no aspecto de eterna transformação do devir. Essa realidade que está sempre se alterando será aquela expressa no mundo sensível e material e terá como fato constituinte o sempre ser outro. Na famosa distinção metafísica platônica entre dois mundos (que já foi muito contestada), a concepção de “outro” é relegada ao mundo sensível e a de “mesmo” ao mundo inteligível.

<sup>15</sup> Importante ressaltar que esse é um discurso provável e não um discurso exato. O próprio Platão afirma isso pela boca de seu personagem Timeu em que ele diz que todo o discurso sobre o mundo sensível é apenas provável, já que não pode ser exato. Assim, trata-se de uma construção por parte de Platão do que seria a origem do universo.

Mas há outros momentos do diálogo em que o “outro” e a alteridade serão fundamentais. Há ainda uma expressão da alteridade incrustada cosmicamente na formação do céu e de suas revoluções. Especialmente na construção da alma do mundo, expressa na circunvolução da eclíptica e do equador celeste, Platão ainda vai utilizar de modo essencial a noção de alteridade. Para explicar esse movimento de alteridade inscrito no círculo da eclíptica, precisaremos descrever com mais detalhes o universo do *Timeu*.

Em primeiro lugar, tratemos do demiurgo. Por que é necessário lançar mão de um demiurgo que forje o universo? O personagem Timeu nos apresenta a necessidade de um demiurgo a partir do fato de o mundo sensível ser uma cópia do mundo inteligível (29d-30c). Esta cópia (o mundo sensível) é construída da forma mais bela possível, já que o demiurgo sendo um deus não sente inveja de nada e deseja incutir à cópia a maior perfeição possível. A cópia só não é tão perfeita quanto o mundo inteligível (o modelo). A causa de o mundo sensível não ser totalmente perfeito vem pelo fato de ele ser construído a partir de um princípio material denominado *khora*. Ao apresentar este princípio da totalidade, a *khora*, Timeu retorna ao início de sua construção do universo e começa novamente em 47e e postula a necessidade de um receptáculo material para receber as formas que formarão a cópia do mundo inteligível.

Assim, a totalidade agora contém quatro figuras fundamentais: o mundo inteligível das formas, o princípio material chamado *khora*, o demiurgo e o próprio mundo sensível, construído pelo demiurgo como um oleiro molda uma jarra a partir do barro. Em uma única frase, poderíamos dizer que o demiurgo forja o mundo sensível utilizando como modelo o mundo inteligível e como base material, a *khora*.

Ao construir a cópia, o demiurgo constrói primeiro a alma do mundo, já que o mundo deve ser um ser vivo. São três os elementos fundamentais a constituir a alma do todo: o ser, o mesmo e o outro. Platão não nos fornece muitas explicações do porquê desses três elementos serem necessários para a construção da alma do mundo, mas podemos intuir algumas causas. Sendo sede do pensamento, a alma do mundo precisa possuir a capacidade de pensar a identidade e a diferença, apresentados como os princípios do “outro” e do “mesmo”. Já o princípio do “ser” indica a necessidade da existência no âmbito da alma do mundo já que ela é responsável pela organização de todo o universo.

Assim, o demiurgo produz um amalgama entre esses três componentes para a partir dele construir a alma do mundo. Seu primeiro passo é forjar a partir dessa amalgama duas faixas circulares que serão colocadas em forma de x uma encaixada na outra. São elas: a eclíptica e o equador celeste. A eclíptica é a faixa no céu por onde aparentemente trafegam os planetas e o sol e a lua, e que forma os doze signos zodiacais. Já o equador celeste é o círculo formado por um prolongamento no céu do equador terrestre. Toda astronomia do diálogo é geocêntrica, portanto, precisamos imaginar uma esfera de estrelas fixas que gira da direita para esquerda e faz o retorno completo em 24 horas. Além desse movimento, há o movimento das órbitas planetárias, que trafegam pela eclíptica ao contrário do movimento da esfera das estrelas fixas, da esquerda para a direita.

Importa para nós salientarmos que Platão nomeia, pela boca de seu personagem Timeu, que o círculo da eclíptica é o círculo do outro e o círculo do equador é o círculo do mesmo. Tal nomeação se dá pois o primeiro (eclíptica) contém vários outros círculos concêntricos relacionados às orbitas dos planetas. Já o equador celeste sempre se move igual a si mesmo. Assim, há diversos movimentos no círculo do outro, correspondentes aos 7 planetas e suas órbitas e por essa multiplicidade ganha sua denominação de “outro”.

Podemos perceber assim a importância da alteridade e da dimensão do conceito de outro na cosmologia platônica. Vemos uma dimensão muito mais vasta da importância da dimensão da alteridade na filosofia de Platão. Não se trata apenas de afirmar a necessidade de se levar em conta o conceito de 'outro' na sua dimensão lógica ou ética, mas de perceber sua centralidade na própria construção do universo.

Assim, como conclusão deste artigo, podemos afirmar o seguinte. Em Platão, podemos perceber três aspectos centrais de sua filosofia em que a dimensão do "outro" é essencial: nos desdobramentos lógicos dos conceitos supremos e na fundamentação do discurso falso (como apresentado no *Sofista*), na ética de cuidar do outro (no retorno do filósofo em *A República*) e incrustada na estrutura própria do cosmos (no modo como o cosmos é construído no *Timeu*). Assim, percebemos o quanto a filosofia platônica pensa fundamentalmente a dimensão da alteridade, com desdobramentos importantes para a história da filosofia. Se o artigo da professora Bingemer nos reporta a alguns aspectos essenciais da alteridade encontramos na dimensão subjetiva do místico.

## Referências

- Agostinho. *As Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Annas, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Areopagita, P.-D. *Teologia Mística*. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- Bingemer, M. C. L. Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade. *Terceira Margem*, v. 8, n. 55, p. 83-106, 2024.
- Carabine, D. *The Unknown God*. Negative Theology in the platonic tradition. Louvain: Peeters Press, 2015.
- Kahn, C. H. *The verb "be" in ancient Greek*. Indianapolis: Hacket Publishing, 2003.
- Kraut, R. "Return to the cave: Republic 519-521". In: Fine, G. (ed.). *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 235-254.
- Platão. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- Plato. *The Sophist*. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- Santoro, F.; Cairus, H.; Ribeiro, T. (org.). *Acerca do poema de Parmênides*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.
- Waterlow, S. The good of the others in Plato's Republic. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, v. 73, n. 1, p. 19-36, 1973.