

Este documento possui um adendo: https://doi.org/10.14195/1984-249X_36_A5

ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO

Para além da dicotomia entre corpo e alma: notas sobre o “argumento da afinidade”

Beyond the dichotomy between body and soul: notes on the
“affinity argument” (77e-80d) in Plato’s *Phaedo*

Vitor de Simoni Milioneⁱ
<https://orcid.org/0000-0003-3511-8087>
vitormilione@gmail.com

ⁱ Université de Montréal – Montreal – QC – Canadá

MILIONE, V.S. (2024). Para além da dicotomia entre corpo e alma: notas sobre o “argumento da afinidade”. *Archai* 34, e03421.

Resumo: O terceiro argumento a favor da imortalidade da alma no *Fédon*, que a tradição exegética também costuma chamar de

“argumento da afinidade” (77e-80d), apresenta uma curiosa relação entre corpo e alma que, por vezes, é vista por intérpretes como uma dicotomia radical. Para discutir esse trecho do *Fédon* na tentativa de ultrapassar esse suposta dicotomia que se imputa a Platão neste diálogo, propõe-se neste artigo uma análise minuciosa do argumento em duas etapas: (i) a analogia entre a alma e as Ideias (78b-79c), (ii) e a analogia entre a alma e o divino (80a-c). Devido às controvérsias que este argumento tem gerado e na confiança de que esse debate está longe de atingir o seu termo, este artigo tem como objetivo responder a três perguntas: como entender o argumento da afinidade na economia do *Fédon* como um todo? Como compreender a relação entre corpo e alma nesse argumento? Por fim, a letra do texto platônico permite, de fato, inferir uma dicotomia radical entre alma e corpo?

Palavras-chave: Platão, corpo, alma, morte, imortalidade, cognição, teoria das Ideias.

Abstract: The third argument in favor of the immortality of the soul in the *Phaedo*, which the exegetical tradition also calls the “affinity argument” (77e-80d), presents a curious relationship between body and soul, which is often seen by commentators as a radical dichotomy. To discuss this passage of the *Phaedo* in the attempt to surpass this alleged dichotomy sometimes imputed to Plato in this dialogue, we propose, in this article, a close analysis of the argument in two steps: (i) the analogy between the soul and the Forms (78b-79c), (ii) and the analogy between the soul and the divine (80a-c). Because this argument has been generating controversy and trusting that this debate is far from reaching its term, the objective of this article is to answer three questions: how are we to understand the affinity argument in the economy of the *Phaedo*? How are we to understand the relationship between body and soul in this argument? Finally, does the platonic text allows us to infer a radical dichotomy between these two elements?

Keywords: Plato, body, soul, death, immortality, cognition, theory of Forms.

Com efeito, seria impossível comentar de modo detalhado e exaustivo a complexa relação entre a alma e o corpo no *Fédon* dentro dos limites de um artigo sem ceder a generalidades, o que seria um desserviço ao pensamento de Platão. Escolheu-se, portanto, como objeto do presente artigo, uma breve passagem do *Fédon*, a saber, o passo 77e-80d, que a tradição exegética convencionou designar como o terceiro argumento a favor da imortalidade da alma; os dois primeiros sendo, respectivamente, o argumento da geração dos opostos (69e-72e) e o argumento da anamnese (73a-77d). Esperamos, a partir da análise minuciosa deste breve trecho, poder inferir algumas considerações que nos ajudem a compreender a imbricada relação entre alma e corpo neste diálogo. Mais precisamente, nosso objetivo é colocar em questão a suposta dicotomia entre corpo e alma, ou seja, a ideia segundo a qual trata-se de elementos totalmente heterogêneos e opostos um ao outro e que enxerga o corpo não apenas como uma entidade supérflua, mas também como um mal e, portanto, como algo a ser descartado. Sendo assim, pretende-se mostrar que o postulado de duas entidades *a priori* diferentes não implica necessariamente dicotomia; na realidade, há de existir semelhanças entre corpo e alma para que ambos possam coexistir no fenômeno transitório chamado ser humano (*anthropos*). Pretende-se mostrar também que Sócrates está menos interessado em oferecer uma demonstração lógica da imortalidade da alma do que uma análise da imbricada relação entre alma e corpo, bem como os modos de cognição e o comportamento ético do homem.

Quando lemos o *Fédon*, constatamos de pronto que Platão não costuma falar da alma sem, de alguma maneira, conectá-la ao corpo; e isso por si só já aponta para uma complementaridade. Por isso, não devemos nos espantar com o fato de, para tentar estabelecer o estatuto da alma, ser necessário falar, como que de modo especular, sobre o corpo. E essa maneira de proceder é repetida no argumento da Afinidade. Sócrates lança mão deste argumento na tentativa de persuadir Símpias e Cebes e curá-los do temor de que, com a morte, a alma humana não se dispersa como sopro ou fumaça (77e). Portanto, fica claro desde o início o registro do argumento: mais do que uma mera prova ou uma demonstração cabal da imortalidade da alma por

meio de argumentos lógicos, trata-se sobretudo de uma exortação, um encorajamento (*paramythia*) direcionado àqueles que padecem de medo (*phobos*) e descrença (*apistia*) (Burger, 1984, p. 86). Para convencer seus interlocutores de que a alma não é algo que sofre dispersão e que, portanto, não pode ser aniquilada, Sócrates lança mão de duas analogias que, com efeito, constituem as duas partes do argumento: (i) uma entre a alma e as Ideias (78b-79c) e (ii) outra entre a alma e os deuses (80a-b). Bostock (2002, p. 120) afirma que, se por um lado, analogias não servem como provas contundentes (mas, como veremos, essa não é a meta do argumento), elas têm um valor de persuasão, sobretudo, se forem completas e detalhadas. Com efeito, Platão economiza muito neste argumento, possivelmente porque logo em seguida, Símias e Cebes apresentarão suas próprias analogias que, diga-se de passagem, são tão persuasivas quanto a de Sócrates.

i. *A analogia entre a alma e as Ideias.* Sócrates inicia o argumento retomando o tema da dispersão da alma e encadeando com a primeira analogia:

Ora bem [...], comecemos por fazer a nós próprios uma pergunta como esta: qual a espécie de coisas que está em princípio sujeita a sofrer tal estado de dispersão? Quais as coisas que nos levam a recear esse processo, e em relação a quais o receamos nós? Posto isto, analisemos as alternativas que há quanto à alma, e se é caso para nos encorajarmos ou para nos afligirmos por ela [...]. Ora vejamos, não é o ser composto, aquele cuja natureza é compósita, que em princípio está sujeito a este processo, de se decompor exatamente nos elementos que o compunham? E, se por acaso algum ente for incompósito (*ei de ti tynchanei on asyntheton*), não é apenas esse, mais do que qualquer outro, que está em princípio isento de sofrer tal processo? (*Phd.* 78b4-c4).¹

¹ Todas as citações do *Fédon* foram extraídas da tradução de Azevedo (1988) exceto quando mencionado o contrário.

Como se vê nessa passagem, Sócrates parte precisamente do ponto que causa medo aos seus companheiros: a possível dispersão da alma. Cabe então investigar se a alma sofre ou não esse processo e, dessa forma, será possível concluir se devemos nos encorajar ou temer (*tharrein e dedienai* – 78b9) o destino das almas. Em seguida, Sócrates lança sua premissa: apenas as coisas compostas estão sujeitas a dispersão, ao passo que as não compostas – se por acaso elas existirem - não podem se dispersar, exatamente pelo fato de não possuírem elementos que as constituem.

É interessante notar que Sócrates não está completamente seguro se algum ente (ou “algo que é” – *ti on*) pode ser de fato incompósito; mas se o for, ele seria, a princípio, imune à dispersão. Como veremos adiante, Sócrates nunca situa explicitamente a alma no âmbito dos incompósitos; na realidade, como nos lembra Bostock (2002, p. 118), Sócrates é cuidadoso na sua fala: em nenhum momento ele pergunta a que classe de coisas as almas pertencem, mas com qual elas possuem mais semelhança e afinidade.² Ainda segundo o intérprete, isso se dá porque Platão não acredita que todas as coisas estejam necessariamente em uma dessas duas classes (os deuses, por exemplo, poderiam ser considerados seres compostos, porém eternos). Principalmente porque, como o próprio Sócrates reconhece no final do argumento, as almas se diferenciam das Ideias em muitos aspectos. Além disso, causa enorme estranheza o fato de Sócrates praticamente abandonar a discussão acerca da (in)composição da alma na medida em que ele desenvolve o seu argumento. De fato, como afirma Burger (1984, p. 92) “[...] the indissolubility of the *psyche* - the crucial question at stake - would follow only from its being incomposite, which Socrates has not established.” Na realidade, a única coisa que Sócrates realmente diz sobre essa questão é que se existir algo não composto este algo seria, com toda a probabilidade, algo que é sempre o mesmo e imutável. Portanto, se Sócrates parece, desde o início do argumento, pisar em ovos, é porque ele sabe que não pode oferecer (ainda) uma demonstração

² *Contra* Apolloni, 1996, p. 12: “Similarity to a kind by sharing one of its defining attributes is thus evidence that something belongs to that kind.”

cabal da indissolubilidade da alma. Seja como for, prossigamos na argumentação com as novas informações que Sócrates nos oferece.

Muito verossímil (*malista eikos*), portanto, que as coisas que se mantêm sempre idênticas a si mesmas (*aei kata tauta*) e constantes (*hosautos*) sejam as não compostas (*asyntheta*), e aquelas que são inconstantes (*allos*) e nunca se mantêm idênticas a si mesmas (*medepote kata tauta*), sejam as compostas (*syntheta*)? (*Phd.* 78c6-8.)

É interessante notar que Platão, para transmitir a noção de constância e inconstância, utiliza os advérbios *hosautos* (“do mesmo modo” ou “de maneira semelhante”) e *allos* (“de outro modo”; “diferentemente”). Isso significa que aos incompósitos e aos compósitos são atribuídos, respectivamente, as características da identidade e da alteridade. Ressalta-se ainda que o termo *eikos* (verossímil) não está nesta passagem de maneira gratuita. Como bem apontou Burger (1984, p. 89), ele indica que “Socrates does not, in any case, present their division as a discovery of the nature of things, but as a hypothesis Cebes may wish to posit with him, an instrument useful for the purposes of the argument.” Em seguida, Sócrates acrescenta novos atributos à classe dos incompósitos:

Ora, voltemos justamente ao objeto da nossa argumentação anterior: a essência em si (*aute he ousia*), da qual nós fornecemos uma definição do ser nas nossas perguntas e respostas, mantém-se sempre constante e idêntica a si mesma (*hosautos aei échei kata tauta*), ou pelo contrário, é inconstante (*allos*)? O igual em si, o belo em si, todas as coisas que são em si mesmas, o ente, não admitem de modo algum mudança? (*auto to ison, auto to kalon, auto hekaston ho estin, to on, me pote metabolen hetinoun endechetai*;) Ou todas essas coisas que são sempre – sendo uniformes, em si mesmas e por si mesmas – mantêm-se constantemente idênticas, e nunca, jamais, de modo algum, admitem a menor alteração? (*e aei auten hekaston he esti, monoeides an auto kath’hauto, hosautos kata tauta echei kai oudepote oudamei oudamos alloiosin oudemian endechetai*;) (*Phd.* 78c10-78d7, minha tradução).

Nessa passagem, fica explícito que os incompósitos que Sócrates têm em mente são as Ideias. Ademais, ela é muito elucidativa do ponto de vista da ontologia platônica, sobretudo das características fundamentais que se costuma atribuir às Ideias: além de serem constantes e idênticas, agora nos é dito que elas são imutáveis, eternas, livres de geração e corrupção, uniformes, em si e por si e, Sócrates enfatiza, não admitem de modo algum nenhuma alteração. Dizer que uma Ideia é “em si mesma por si mesma” (*auto kath’hauto*) significa que ela é *ante rem*, isto é, ela não depende de nada para ser e antecede aquilo de que é causa. É por isso que alguns autores traduzem essa fórmula platônica por “independente” (p.ex. Hackforth, 1955, p. 82); conclui-se daí que as Ideias platônicas não são mera abstração mental. Nota-se ainda que Platão concebe as Ideias a partir das coisas das quais nós homens temos experiência, isto é, da impermanência, da mutabilidade, da finitude e do multiforme. Por isso, é possível afirmar que as Ideias são pensadas a partir da negação da empiria: não-mutáveis, não-geradas, não-alteráveis, etc.

Em relação aos compósitos, Sócrates é, num primeiro momento, mais econômico na sua descrição. Tomando como exemplo a multiplicidade das coisas belas (78d10), o filósofo pergunta se elas se conservam idênticas a si mesmas (*kata tauta echei* – 78e2) ou se, diferentemente dos universais, nunca são idênticas a si mesmas (*oudamos kata auta* – 78e3). Cebes afirma: as coisas múltiplas “nunca mantêm-se constantes” (*oudepote hosautos echei* – 78e5). Se até este ponto a análise era de ordem ontológica, a partir agora Sócrates prioriza o âmbito epistemológico:

Ora bem, essas [sc. as coisas que jamais se mantêm idênticas] são justamente as que tu podes tocar (*hapsaio*), ver e perceber pelos outros sentidos (*kan idois kan tais allais aisthesin aisthoio*); as outras, pelo contrário, que mantêm a sua identidade própria, jamais terias meios de captá-las (*pot’an alloi epilaboio*) a não ser pelo raciocínio (*toi logismoï*) e pelo pensamento (*tes dianoias*), pois que se trata de coisas invisíveis (*aidei*) que a nossa vista não capta (*ouch’horata*)? (79a1-4.)

Na perspectiva da aquisição de conhecimento, Sócrates acrescenta dois modos de apreensão (ou “alcance” ou “captação”: cf. *epilaboio* – 79a3) que variam segundo aquilo que se apreende: a “multiplicidade inconstante” é tangível, visível, e sempre diferente de si mesma; portanto, é apreendida pela visão e os demais sentidos. As Ideias, por sua vez, sendo invisíveis, intangíveis e sempre idênticas a si mesmas, são captadas pelo *logismos* e pela *dianoia*. No ponto em que estamos, Sócrates finaliza a distinção e a descrição dos âmbitos sensível e inteligível, tendo iniciado, lembremos, com a premissa do binômio composto/não composto.

Curiosamente, Sócrates parece substituir esse primeiro binômio por um outro binômio: “Podemos, então, admitir duas espécies de entes, por um lado os visíveis, por outro os invisíveis? (79a8-9)”. Da distinção entre visível e invisível, Sócrates estabelece logo em seguida uma distinção no próprio ser humano (*anthropos*): “uma parte de nós mesmos não é, por um lado, o corpo e, por outro, a alma? (*allo ti hemon auton to men soma esti, to de psyche*; - 79b1-2)”. Com o assentimento de Cebes, Sócrates pergunta (79b4-5): “e com qual daquelas espécies diremos que o corpo é mais semelhante (*homoioteron*) e mais congênere (*syngenesteron*)?” Cebes responde, sem nenhuma hesitação, que é evidente para todos (*panti*) que ele se afiniza com as coisas visíveis.

Contudo, é interessante notar que, ao ser perguntado sobre a alma, Cebes já não demonstra tanta certeza. Ele afirma que, pelo menos para o homem, a alma não é visível. Cebes só afirma a invisibilidade da alma de modo mais categórico no momento em que Sócrates esclarece que eles estão se referindo precisamente à natureza dos homens (*anthropon physei* -79b10). De qualquer forma, é interessante ressaltar o fato de que Cebes oferece uma resposta menos enfática no que concerne à alma. Talvez porque ele tenha em mente a crença popular segundo a qual algumas almas podiam ser vistas perambulando nos cemitérios como fantasmas; ou talvez ele pense que outros seres vivos possam enxergar as almas.

Seja como for, o ponto mais relevante é o fato de, nessa passagem, Platão reconhecer que a alma não é totalmente invisível,

assim como o corpo não é totalmente visível. Nesse sentido, ele coloca a seguinte afirmação na boca de Sócrates: “Sendo assim, a alma é mais semelhante (*homoioteron*) ao invisível do que o corpo, e este mais à visível (79b16-17)”. Ora, nessa afirmação fica patente que ambos são semelhantes tanto ao invisível quanto ao visível; a diferença consiste no *grau* de semelhança e de afinidade que eles estabelecem com esses dois “domínios”. Essa observação é de máxima importância porquanto grande parte dos comentadores costuma enfatizar apenas a afinidade da alma com o invisível (e, portanto, com as Ideias) e a afinidade do corpo com o visível, estabelecendo com isso uma dicotomia radical entre alma e corpo que o texto platônico não nos autoriza a fazer; na realidade, ambos partilham as propriedades do visível e do invisível, só que em gradações diferentes, o que fica patente pelo emprego do adjetivo *homoios* no grau comparativo (*homoioteron*). Nesse sentido, Burger (1984, p. 90) ressalta que

by contrasting the monoeidetic noetic object and the multiform [*polyeidei* – 80b4] perceptible *pragmata*, Socrates was able to characterize the invisible as always self-identical and the visible as always changing. He did not defend the assumption that everything invisible is necessarily self-identical and everything visible always changing. Agreement on the mere likeness of the *psyche* to the invisible and of the body to the visible is not sufficient, then, to ascribe to each the properties connected with the two principles.

O comentário de Burger sobre esse trecho do *Fédon* (79a-b) é pertinente, na medida em que ele convida à cautela, evitando a conclusão precipitada de que a alma, por ser mais semelhante ao invisível do que o corpo, possui as mesmas propriedades dos entes invisíveis, por exemplo, a constância e a imutabilidade. Com efeito, a ausência de dicotomia torna-se ainda mais patente nos parágrafos seguintes que, parece-me, constituem o ponto culminante do argumento. Vejamos como Sócrates prossegue na sua argumentação:

Cá estamos então no que dizíamos há pouco: sempre que a alma se serve do corpo para investigar algo, ou através do ver, ou através do ouvir ou através de algum

outro sentido (*eis to skopein ti e dia tou horan e dia tou akouein e di'alles tinos aistheseos*) – com efeito, isso é [investigar] através do corpo: o investigar algo através do sentido (*touto gar estin to dia tou somatos, to di' aistheseos skopein ti*) – ela é arrastada pelo corpo em direção ao que nunca se mantém idêntico a si mesmo (*ta oudepote kata tauta echonta*); passando a divagar e a confundir-se (*planatai kai tarattetai*), e ficando tomada de vertigens, como se estivesse embriagada, pelo fato de entrar em contato com tais coisas. (79c2-8; tradução C.A. Nunes modificada)

Nota-se, de imediato, que essa passagem diz respeito a uma questão epistemológica, ou seja, a relação entre a alma e o corpo do ponto de vista da aquisição de conhecimento. Mais precisamente, trata-se da descrição do estado ou da condição (*pathema* – 79d6) da alma que se utiliza dos sentidos para realizar as suas investigações. Errância, vertigem, confusão e embriaguez são as metáforas escolhidas por Platão para ilustrar a extrema dificuldade que a alma encontra quando ela tenta investigar mediante o corpo. Neste ponto, é interessante lembrar que Platão utiliza os mesmos termos na *República* (IV, 444b7) para designar a alma cujas partes estão em desarmonia. Ademais, não nos esqueçamos que no célebre passo 96a-99d do *Fédon* – conhecido por ser um comentário e uma crítica aos filósofos naturais – Sócrates afirma que, durante a sua juventude, ele se sentia como um cego e um inapto diante das inúmeras e controversas teorias oriundas das investigações acerca da natureza e dos fenômenos (96c3-8); ele também se sentia muito confuso com o fato de uma mesma coisa viabilizar as explicações mais diversas e contraditórias. Se, por um lado, o passo 96c nos mostra a enorme dificuldade que o homem encontra quando ele decide tomar o sensível como objeto de investigação, por outro lado, o passo 79c questiona a confiabilidade do corpo e, portanto, dos sentidos, como a ferramenta mais adequada que o homem possui na sua busca pelo conhecimento. No passo seguinte (79d1-7), Sócrates apresenta uma alternativa:

E o contrário disso: quando a alma investiga em si mesma e por si mesma (*auten kath'hauten skopei*), volta-se em direção ao que é puro, ao que sempre é,

imortal, que se mantém constante (*eis to katharon te kai aei on kai athanaton kai hosautos echon*) fica, por lhe ser congênere (*syngenes*), para sempre em sua companhia, precisamente quando vem a ser em si e por si (*auten kath'hauten genetai*), e tal lhe é permitido (*kai exei autei*); é então que cessa sua errância (*kai pepautai te tou planou*); ela se coloca em relação com o que se mantém sempre idêntico a si mesmo e constante (*kai peri ekeina aei kata tauta hosautos echei*) por estar em contato com ele. E esse estado da alma (*autes to pathema*) não é o que designamos por sabedoria (*phronesis*)?

Sócrates apresenta com clareza uma alternativa ao uso corpo como ferramenta epistemológica, e que aparece pelo emprego da mesma expressão que ele utiliza para referir-se às Ideias: *auten kath'hauten*. Afirmar que a alma investiga “em si mesma e por si mesma” significa atribuir-lhe a capacidade de adquirir conhecimento sem a mediação dos sentidos corporais. Com efeito, isso não é nenhuma novidade visto que o argumento da Anamnese (72b-77e) já havia mostrado que a alma é capaz de conhecer os universais antes de encarnar em um corpo. Porém, quando encarnada, é extremamente difícil para a alma se dedicar tranquilamente a esse tipo de cognição, na medida em que ela é perturbada pelas inúmeras demandas corporais, como a alimentação, as doenças, os desejos, etc. (*Phd.* 64e-66e).

Isso não significa, todavia, que devemos moralizar o discurso de Sócrates, isto é, creditar-lhe uma espécie de demonização do corpo. Nesse sentido, concordamos inteiramente com a afirmação de Burger (1984, p. 90), segundo a qual Sócrates não realiza em absoluto a esperada tentativa de caracterizar a *psyche* em contraste com o corpo; em vez disso, ele busca estabelecer caracterizações opostas no *interior* da própria *psyche*, determinadas pelo seu grau de (in)dependência em relação ao corpo.³ Trocando em miúdos, Sócrates está dizendo apenas que olhos, ouvidos e os demais sentidos

³ É exatamente isso que permite a Apolloni (1996, p. 12-15, 24, 30) identificar, já no *Fédon*, uma certa partição da alma, posição à qual também aderimos como ficará claro em seguida.

corporais não são os instrumentos mais adequados na tarefa de aquisição de um determinado tipo de conhecimento, qual seja, dos entes inteligíveis que são as Ideias. Mais do que isso - se lembrarmos das passagens anteriores, nas quais Sócrates estabelece os dois modos de apreensão segundo a distinção ontológica entre incompostos-invisíveis e compostos-visíveis (79a) – é simplesmente impossível que se conheça “as coisas que se mantêm sempre idênticas e constantes”, ou seja, as Ideias, exclusivamente por meio dos aparatos corporais; sua apreensão cognitiva é sempre da ordem do *logismos* e da *dianoia*.

Além disso, não é mera coincidência Platão afirmar que é permitido à alma (*kai exeí autei* – 79d4) apreender as Ideias; isso só é possível porque a alma é congênere (*syngenes*), isto é, ela estabelece uma relação de parentesco e afinidade com as Ideias. Com efeito, Cebes diz que – seguindo o método de Sócrates (*methodou* - 79e3) – há de se concordar que a alma é mais semelhante (*homoioteron*) e mais congênere (*syngenesteron*) com aquilo que “sempre se mantém constante” (*toi aei hosautos echonti* – 79e4), ou seja, as Ideias, do que com aquilo que sempre se altera. Nunca será um exagero frisar que, ao afirmar a semelhança e a afinidade da alma com as Ideias e do corpo com as coisas visíveis, Sócrates não exclui o fato de o corpo ter um grau de afinidade com as Ideias - conquanto bem menor do que a alma -, e a alma ter um grau de afinidade com as coisas visíveis. É precisamente essa gradação – claramente apresentada pelo uso dos adjetivos comparativos *homoioteron* e *syngenesteron* - que causam muito espanto para quem está acostumado a uma leitura dicotômica da filosofia platônica e, em especial, do *Fédon*. Contudo, prestando atenção à letra do texto, é possível obter uma interpretação mais nuançada da relação entre corpo e alma.

Se combinarmos os dois últimos passos citados acima, damo-nos conta do ponto culminante do argumento: a alma é dotada de uma plasticidade deveras impressionante (Cornelli, 2016). Ela se comporta, se conforma, ou melhor, se molda de acordo com a ferramenta que ela utiliza em suas investigações - portanto, segundo

a sua participação ou distanciamento do corpo - e, por extensão, de acordo com os objetos aos quais ela se dirige. Nessa perspectiva, Bostock (2002, p. 119) observa com argúcia:

Though we can say that the soul is invisible (even if we cannot add that it is immaterial), we evidently cannot say that the soul never changes. What Plato offers us instead is the idea that the soul is subject to change when it perceives the physical world – in fact it ‘wanders’ like the things it perceives, and ‘is confused and dizzy, as if drunk’ – but it finds peace and rest when it isolates itself from the body and contemplates the unchanging forms. On the face of it, this assigns the soul a chameleon like character – it simply takes on the nature of whatever it is thinking of – and is not much of a ground for saying that it is more like what is unchanging than what is changeable. Indeed one wonders why Plato dared to make this comparison at all, for it is obvious that the soul *is* a changing thing, and in this respect is like the body and *not* like the forms.”

Na mesma perspectiva de Bostock, Burger (1984, p. 91), afirma que a alma parece não ter uma natureza própria, mas apenas assimila a si mesma no seu objeto.⁴ Por isso, essa “alma-camaleão” apresenta uma grande complexidade e não uma simplicidade, como normalmente se costuma imputar à alma neste argumento em particular, e no *Fédon* em geral. Suas características e o seu comportamento variam segundo seu objeto de exame; por outras palavras, poder-se-ia afirmar que a sua semelhança e a sua afinidade são estabelecidas com os dois gêneros: o sensível e o inteligível. Nessa perspectiva, se é possível imputar à alma alguma simplicidade, devemos usar esse termo no sentido que dá Iglésias (1998. p. 21, 28, 36, 45, n. 18), ou seja, Platão postula a alma como o princípio mais simples e econômico possível para explicar uma série de fenômenos de ordem cognitiva, afetiva e ética que ocorrem no ser humano.

⁴ *Contra Apolloni*, 1996, p. 30, para quem a alma pertence ao gênero daquilo que é Sempre o Mesmo, Divino e Invisível.

Com efeito, Sócrates reconhece a semelhança da alma com as coisas que possuem uma forma única (*monoeides* – 78d5). Mas isso não significa que Sócrates esteja afirmando a simplicidade ou a unidade absoluta da alma e, por extensão, atribuindo ao corpo os impulsos e desejos de ordem “não intelectual”: é sempre a alma que pensa, sente, deseja e, por conseguinte, coloca o corpo em movimento; e quando Sócrates atribui uma ou outra coisa ao corpo, é preciso reconhecer que ele o faz por meio de metáforas, ou seja, concebendo o corpo como uma entidade exterior e separada da alma que a escraviza e lhe impõe as suas vontades (66c), enquanto que, na realidade, essa separação só se dá de fato com a morte.⁵ Daí o risco de acabarmos tomando o metafórico pelo literal e enxergando erroneamente uma dicotomia entre corpo e alma, e quiçá uma condenação moral do corpo, o que o texto platônico não nos autoriza a fazer. Portanto, quando Sócrates afirma, por exemplo, que “enquanto possuímos o corpo e a nossa alma estiver atolada em tal mal” (*heos an to soma echomen kai sympefyrmene he psyche meta toioutou kakou* – 66b5-6), não devemos entender adjetivo *kakos* em sentido moral, mas epistemológico. Por outras palavras o corpo é um mal na medida em que (i) suas constantes demandas e perturbações (por exemplo, as doenças, a necessidade de alimentar-se e de obter recursos para a manutenção do corpo – 66b-c) embaraçam, distraem e desviam a alma da sua busca pelo conhecimento; (ii) e também, o constante comércio com o corpo faz o homem acreditar que as coisas sensíveis são tudo o que há para se conhecer, de modo que em vez de se tornar um mero instrumento para o conhecimento da verdade (*to alethes* – 66b7), este passa a se reduzir ao mero conhecimento do sensível, o que gera consequências potencialmente nefastas a nível do comportamento ético.

⁵ Em *Phd.* 66b-c, Sócrates atribui ao corpo uma série de afecções da alma (amores, desejos, temores, imaginações e futilidades de todas as sortes), como se fosse o corpo que as sentisse, assim como ele situa a origem das guerras nos desejos do corpo (*to soma kai hai toutou epithymiai*), metaforicamente concebido como algo separado da alma. Mas, deve-se insistir neste ponto, é *sempre* a alma que tem a experiência de todos os afetos (Apolloni, 1996, p. 15).

A análise oferecida até aqui já nos permite questionar se o *Fédon* está realmente em contraste, quiçá em contradição, com outros diálogos platônicos, como a *República*, o *Fedro* e o *Timeu*, que afirmam a natureza composta (portanto múltipla) da alma. Segundo Dixsaut (1991, p. 352, n. 160), “[t]out le mal entendu vient de ce qu’on ne voit pas que, pour Platon, l’âme n’est pas une chose, composée ou non composée, mais un mouvement”. Retomando o passo 79c-d do *Fédon*, está dito claramente que a alma é capaz tanto de se agitar, de se dividir e, portanto, de ser polieidética, quanto de se unificar e tornar-se o mais semelhante possível às Ideias, ou seja, monoeidética. Portanto, ao que parece, a mortalidade está ligada a um certo modo de composição da alma. Esses diálogos seriam contraditórios com o argumento da Afinidade no *Fédon* se Platão tivesse aqui atribuído à alma a unidade indivisível e eterna das Ideias. Porém, e nunca será um exagero sublinhar este ponto, Platão afirma meramente a afinidade com o modo de ser das Ideias, não havendo, portanto, um argumento a favor da unidade e da simplicidade da alma enquanto propriedades intrínsecas a ela. Na realidade, trata-se do apanágio do filósofo verdadeiro (64a5): aquele cuja alma *tende* à unidade e à simplicidade, na medida em que ele vive filosoficamente, o que significa, no contexto do *Fédon*, exercitar-se para a morte, ou seja, quando a alma se recolhe em si mesma e exerce a sua cognição fazendo o mínimo comércio possível com o corpo (64a-69d, 80d-84b).

De fato, tudo depende da orientação que a alma dá ao seu movimento, para quais objetos ela dirige seu desejo de conhecer, e que meios ela emprega para adquirir o conhecimento. Nessa perspectiva, convém não tomarmos o problema pelo avesso: a unidade da alma não é algo dado, ou seja., não é uma propriedade inerente à alma, mas é algo que ela conquista através da vida filosófica e pelo frequente contato com as Ideias. Sendo assim, a unidade ou a multiplicidade da alma depende de como ela levou a cabo a sua existência, ou ainda, com qual dos dois gêneros, visível ou invisível, ela mais se ocupou ao longo de sua vida. Em suma, parece-nos que não há, no *Fédon*, nenhum argumento que conecte a imortalidade da alma a uma suposta “simplicidade” ou “unidade” da

alma. Estamos, portanto, de acordo com o comentário de Dixsaut (1991, p. 363, n. 160), que também afirma a inexistência de um argumento a favor da unidade e simplicidade como propriedades inerentes de toda e qualquer alma humana.

Além disso, nem mesmo semelhança e afinidade são, no contexto deste diálogo, coisas fixas e cristalizadas, mas dependem diretamente da maior ou menor interação da alma com o corpo; daí, por exemplo, o uso do grau comparativo quando Sócrates afirma que a alma é “mais semelhante” (*homoioteron*) e “mais congênere” (*syngenesteron*) do que corpo ao divino e às Ideias: quanto mais a alma se serve do corpo para conhecer (65b-c) e quanto mais comércio ela tem com ele (e aqui trata-se de um aspecto propriamente ético, por exemplo, o descontrole em relação aos prazeres corporais – *Phd.* 64d-65a), mais afastada do divino ela fica e, por conseguinte, menos assimilada a ele ela se torna.

De fato, características como constância, imutabilidade e unidade se manifestam ou não segundo o modo de investigação que a alma adota; por um lado, se ela se volta para as coisas visíveis, ela se torna quase tão múltipla e mutável quanto elas; por outro lado, se a alma se volta para as Ideias ela se torna quase tão una e imutável quanto elas. O verbo “tornar-se” aqui não é gratuito. No *Fédon* (cf. 79d3 *supra*), Platão, curiosamente, utiliza o verbo *gignomai* para referir-se à alma *auten kath'auten*, ou seja, quando ela passa a estar em companhia das Ideias; portanto, é lícito afirmar que a alma não é (em sentido estrito), ela devém.⁶ Ora, estamos diante de uma diferença crucial entre alma e Ideia: se a alma se altera segundo o seu objeto de investigação, as Ideias, em contrapartida, nunca devém, mas são sempre inalteráveis e idênticas a si mesmas. Nessa perspectiva, é pertinente mencionar a *República* IV, 443d-e, onde os temas do devir e da “unidade-multiplicidade” da alma também estão imbricados. Sócrates afirma que o homem tem o dever de *tornar* sua alma una a partir dos

⁶ “Pela verdade o argumento de Sócrates, ainda que aponte para a comum invisibilidade da alma e das ideias, nem sequer procura aproximar as duas quando se trata de sua imutabilidade. Enquanto as ideias são, por definição, imutáveis, a alma, ao contrário, é continuamente sujeita à mudança.” (Cornelli, 2016, p. 213).

múltiplos (*hena genomenon ek pollon* – 443e1-2). Somente após a conquista dessa “unidade psíquica”, por assim dizer, o homem deve agir em qualquer âmbito, seja na política, seja no cuidado com o corpo (*somatos therapeian* – 443e4).

Percebemos com isso que a alma, por mais congênere e semelhante que ela seja em relação às Ideias, nunca assumirá todas as características do inteligível, sobretudo no que concerne a questão do ser/devir. Nesse sentido, é surpreendente que se queira interpretar o argumento da Afinidade a partir da perspectiva unilateral da afinidade da alma com as Ideias e fazendo vista grossa não apenas para sua afinidade com corpo, mas também para a conaturalidade entre ambos (Cornelli, 2016, p. 217).

Seja como for, não se pode negar que esteja implícita a noção segundo a qual, quando a alma fica em constante relação com as coisas visíveis e mortais, ela está “degradando” a sua natureza; assim como está implícita a noção de que a alma se realiza plenamente quando ela está em contato com o inteligível e o eterno. Essa concepção perdura até o fim da vida de Platão pois, no *Timeu* 90d, ele também utiliza o vocabulário da afinidade para qualificar a alma que retorna à sua natureza anterior graças à contemplação da revolução dos astros, cuja apreensão mais se aproxima do conhecimento das Ideias.

ii. *A analogia entre a alma e o divino*. Uma vez encerrada a analogia entre a alma e as Ideias, Platão prossegue para segunda analogia que compõe o argumento da Afinidade. Não é fortuito que Platão utilize as noções de “comando” e “obediência” como fundamento da sua analogia, pois, ao fazer isso, ele nos remete aos passos 28c e 33e da *Apologia*, nos quais o verbo (*pros)tatto* – tipicamente usado em contextos militares para representar as ordens do chefe para os seus soldados - indica a relação de subserviência de Sócrates para com Apolo, isto é, Sócrates serve ao deus como um guerreiro serve ao seu comandante. Ora, o uso desse mesmo verbo na analogia entre a alma e o divino não é nada trivial. Vejamos a passagem na íntegra:

[Sócrates] Ora, vê ainda isto: quando o corpo e a alma estão juntos, a natureza impõe (*he physis prostattei*) àquele servir (*douleuein*) e ser governado (*archesthai*), e a essa, governar (*archein*) e ser mestre (*despozein*); nesta ordem de ideias, qual dos dois, uma vez mais, te parece ser semelhante ao divino e qual dos dois ao mortal (*poteron soi dokei hómoion toi theioi einai kai poteron toi thnetoi*)? Ou não te parece, por um lado, o divino ser naturalmente mais apto a governar e também ser soberano [e], por outro lado, o mortal ser governado e também servir (*to men theion hoion archein te kai hegemoneneuein pephykenai, to de thneton archesthai te kai douleuein*)? (Phd. 79e9-80a5 - tradução nossa)

O que se vê nessa passagem é, parece-me, a transposição platônica da relação entre o humano e o divino para a relação entre o corpo e a alma. Ao realizar esse movimento, Platão traz duas metáforas políticas (mestre/escravo; governante/governado), ressignificando e tornando mais complexa não só a concepção de alma corrente em seu tempo mas, sobretudo, a interação entre corpo e alma. A semelhança da alma com o divino é reconhecida imediatamente por Cebes (80a8) e, logo em seguida, Sócrates afirma (80b1-5) que o divino também é imortal (*athanatoi*), inteligível (*noetoi*), monoeidético (*monoeidei*), indissolúvel (*adialytoi*), sempre constante e igual a si próprio (*aei hosautos kata tauta echonti heautoi*), atributos que, como sabemos, são atributos das Ideias; aliás, alguns deles já haviam sido mencionados na analogia entre a alma e as Ideias (78b-e). Já o humano – e aqui Sócrates desliza sutilmente do termo *thneton*, usado logo antes, para o termo *anthropinon* (80b3) – é mortal (*thnetoi*) é polieidético (*polyeidei*), ininteligível (*anoetoi*), dissolúvel (*dialytoi*) e jamais igual a si mesmo (*medepote kata tauta echonti heautoi*), atributos que, como também sabemos, são associados às coisas sensíveis. Ora, segundo o raciocínio de Sócrates, se o corpo se assemelha ao mortal e a alma ao divino, então cabe a esta governar e ser soberana e a este ser governado e servir a alma.

Há de se notar que vocábulos como *archein* (governar), *hegemoneneuein* (ser soberano) *archesthai* (ser governado), *douleuein* (servir) também são fartamente utilizados no livro IV da *República*

para descrever as interações entre as partes da alma e as suas consequências na ação e no comportamento humanos.⁷ O caso da *República* é ainda mais evidente porque Sócrates aponta repetidas vezes o constante perigo de guerra (*polemos* – 440a8; 442b5) e de sedição (*stasis* – 440b3; 440e4; 444b3) no interior da própria alma; daí Platão insistir na necessidade de o aspecto irascível aliar-se (*symmachein* – 440b3; 440c8; 441e5) ao aspecto intelectivo da alma.

Ainda que existam muitas diferenças entre os textos do *Fédon* e da *República*, em ambos Platão reconhece pelo menos dois pontos fundamentais: (1) há uma relação natural (*physei* – *Phd.* 80a1; *R.* 444b5; 444d6) entre alma e corpo e essa relação deve ser mantida;⁸ no *Fédon*, Platão acrescenta um tom ligeiramente religioso ao texto ao afirmar que da mesma forma que o divino é naturalmente mais apto (*pefykenai* – *Phd.* 80a5) para governar o mortal, é natural que a alma, sendo divina, governe o corpo, que é mortal (80a8-9; (2) Platão reconhece que há uma tensão constante, seja entre as partes da alma (*República*), seja entre alma e corpo (*Fédon*); contudo, afirmar uma tensão – e os possíveis conflitos, lutas, rebeliões ou guerras que possam eclodir - não significa privilegiar um em detrimento do outro, e nem assumir uma postura dicotômica radical, porquanto nem no livro IV da *República* e nem no *Fédon* – sobretudo, e este é o ponto que nos concerne em particular, no argumento da Afinidade - ele condena o corpóreo *tout court*.

Talvez seja necessário adotar a perspectiva de Heráclito, que soube enxergar na guerra a mais bela harmonia. Ora, mas toda guerra pressupõe um equilíbrio dinâmico de forças; do contrário, não se trata de guerra, e sim de massacre; e é justamente a tensão entre corpo e

⁷ Ver, por exemplo, *douleuein* (444b5-6), *archein* (441e3; 442b8; 442d1; 442e5; 444b4), *archesthai* (442d1; 444d6).

⁸ Na *República* (444d), Sócrates afirma que a justiça ocorre quando todos os aspectos da alma governam e são governados conforme a natureza (*kata physin*); por sua vez, a injustiça ocorre quando há sedição e desarmonia nesses aspectos, gerando uma relação à margem da natureza (*para physin*). No *Fédon*, Sócrates diz que a natureza impõe (*he physis prostattei*) que a alma governe o corpo. Grosso modo, a diferença é que na *República* Platão atribui aos aspectos irascível e apetitivo da alma o que no *Fédon* ele atribui (metaforicamente) ao corpo.

alma que faz dessa relação uma unidade harmônica. Por outras palavras, para que esse conjunto de alma e corpo chamado “homem” (*anthropos*) seja minimamente funcional, é preciso que as forças e os elementos que o compõem estejam em harmonia e equilíbrio. Nesse sentido, perguntemo-nos: será que é mero acaso Platão colocar na boca de Símbias a imagem da lira (85e-86d), tão cara a Heráclito? Evidentemente, a objeção de Símbias passa não apenas pelo fato de ele achar a afinidade da alma com o invisível um argumento insuficiente para demonstrar a sua imortalidade - afinal o som de uma lira é tão invisível e divino quanto a alma, mas ele desaparece quando a lira quebra -, mas também porque ele leva muito a sério o tema da tensão e do equilíbrio de forças.

Sendo assim, nem na *República* e tampouco no *Fédon* Platão pode sequer sugerir um desprezo do corpo. Ele apenas chama a nossa atenção para o fato de que – na tarefa filosófica da busca pelo conhecimento e pela verdade – sua função é servir e ser dirigido pela alma, e não o contrário. Nesse sentido, é interessante notar que na *República* 444b4-7 Platão repete alguns termos que aparecem no argumento da afinidade: Sócrates afirma que toda a alma se confunde e divaga (*tarachen kai planen* – cf. *Phd.* 79d1-7 *supra*) sempre que alguma das suas partes se insurge (*epanastasin*) e tenta assumir o governo (*archei*), ao passo que, por natureza (*physei*), ela deveria manter sua função de servir e ser governada (*douleuein archikou genous*). Ora, o estado de errância e de confusão que aparece na *República* como um resultado do controle das partes apetitiva e irascível sobre a parte intelectual da alma, no *Fédon*, esse mesmo estado aparece como resultado do comércio excessivo com o corpo e com o seu uso na busca pelo conhecimento. Em ambos os casos, ocorre uma inversão na hierarquia, pois o que deve servir e ser governado passa a governar (*archein*) e ser mestre (*despozein*). Contudo, como o argumento da Anamnese mostra (73b-e), o corpo pode ser um aliado ou, para usar os termos do próprio *Fédon*, um escravo e um governado valioso para a alma (79e-80a), porquanto é através dos dados sensíveis obtidos pela mediação dele que a alma consegue chegar eventualmente às Ideias.

Sócrates conclui o argumento da Afinidade de modo bastante surpreendente (80b8-10): “Vejam, nestas condições, não é, em princípio, o corpo que se dissolve (*dialyesthai*) depressa e alma que, ao invés, conserva totalmente indissolúvel (*adialytoi*), ou algo próximo disso (*e engys ti toutou*)?”. É precisamente nessa frase, que autores de abordagem mais analítica, como Bostock (2002, p. 119), ficam muito incomodados. Como é possível a alma ser quase (*engys*) indissolúvel? Seria o mesmo que dizer que ela é quase imortal. É difícil aceitar o fato de Platão – que supostamente deseja provar a imortalidade da alma – dizer que ela é “quase imortal” ou “quase invisível” o que significa dizer, trocando em miúdos, que ela é mortal e visível e, por isso, afirma-se que o argumento da afinidade é o mais fraco do ponto de vista lógico-argumentativo (Apolloni, 1996, p. 5-6). De fato, essa afirmação de Sócrates no final do argumento é paradoxal, para não dizer decepcionante, na medida em que a questão da (in)dissolubilidade da alma foi precisamente o que desencadeou o argumento e é exatamente o que Sócrates precisa mostrar para curar definitivamente os seus companheiros do temor de que, com a morte do corpo, a alma se dissipa como vento (*Phd.* 77e).

Além disso, não podemos deixar de frisar que o mesmo advérbio (*engys*) também é aplicável ao corpo: ele não é nem totalmente visível (por exemplo, poder-se-ia dizer que seus elementos constituintes são tão pequenos a ponto de serem invisíveis) e nem totalmente mortal. No passo 80c-d, Sócrates enumera uma série de situações em que o corpo mostra sua imortalidade: por exemplo, mesmo se deixado ao relento ele demora para se dissolver e se desagregar, sobretudo se o corpo estiver em boas condições no momento da morte e se o clima for favorável à conservação do cadáver; ou então, se o corpo for embalsamado – como fazem o egípcios – ele permanece praticamente inteiro por tempo incalculável; ou ainda, mesmo quando grande parte do cadáver já se decompôs, os ossos e os tendões permanecem, por assim dizer, imortais (*athanata*).

A partir desse adendo – e considerando o argumento como um todo – que aponta, de modo surpreendente, para a imortalidade não

só da alma, mas também do corpo, uma das poucas coisas que se pode saber com uma certeza firme e dogmática acerca desses assuntos é: o homem morre (*apothanei ho anthrōpos* – 80c2). E o homem – esse ser irremediavelmente mortal – é, no *Fédon* (mas não só; ver também *Cra.* 399d1), essa junção de corpo e alma.⁹ É interessante notar, aliás, o fato de algo mortal ser composto por dois elementos, a princípio, imortais; e, a rigor, esses elementos só poderiam de fato ser pensados de modo dicotômico depois da morte desse fenômeno fugaz que é o homem. Di Giuseppe (1993, p. 97) esclarece-nos essa perspectiva:

Come per la mentalità tradizionale [*i.e.* omerica], anche per la filosofia di Platone la morte è una cosa reale, che, con la separazione dell'anima dal corpo, pone fine irrevocabile al fenomeno «uomo». E questa è una banalità che potrebbe diventare una prima sorpresa: Platone non nega la morte, anzi l'afferma; dice che è qualcosa e, proprio come nei poemi omerici, essa è indiscutibilmente la fine dell'uomo. [...] La morte, dunque, è la fine dell'uomo, né può sperare nella sopravvivenza il «vero filosofo».

Ao afirmar a morte, Platão aceita o fim do homem, pensado como essa combinação de alma e corpo. Ele acredita, contudo, na permanência dos seus dois elementos constitutivos. No que concerne a permanência do corpo, a empiria basta para gerar assentimento e persuasão: basta constatar a durabilidade quase infinita de ossos, tendões ou até mesmo de corpos embalsamados. Mas no que concerne a demonstração da permanência da alma ou, melhor dizendo, da sua imortalidade, para esta ser totalmente persuasiva ela não pode, Platão estava ciente, ser reduzida à mera demonstração lógica, mas deve ser complementada com o mito (107c-115a).

Seja como for, o fato de o homem ser da ordem do tempo implica que, da mesma forma que ele teve um começo, ele terá um fim. Assim, do ponto de vista da morte, estabelece-se, por um lado, a descontinuidade do homem e, por outro, a continuidade daquilo

⁹ *Contra Pl. Alc. 1*, 130c, onde o ser humano é identificado à alma (“*he psyche estin anthrōpos*”).

mesmo que torna possível o surgimento não só do homem, mas de todos os viventes (e que, por ser atemporal, é estreme de toda condição e afecção determinada pelo tempo); Platão chama esse “algo que continua” de alma; e lhe atribui todas as características que tentei elucidar ao longo deste artigo.

À guisa de conclusão, pode-se afirmar que o argumento da Afinidade nos mostra que a alma e o corpo tomam mais ou menos parte tanto dos atributos das Ideias quanto dos atributos das coisas sensíveis (e com isso serem mais ou menos semelhantes e aparentados a cada um desses gêneros); tudo depende do modo como a alma se relaciona com o corpo, isto é, na medida em que ela obedece sua natureza e consegue governá-lo, orientá-lo e servir-se adequadamente dele; daí a “plasticidade camaleônica” que lhe é inerente. Ademais, a metáfora do comando/obediência aplicada à relação corpo/alma impede-nos de entender expressões como “arrastada pelo corpo” (*Phd.* 79c) em sentido literal, pois o corpo não tem, de fato, autonomia alguma sobre a alma. Segundo Sócrates, seria o mesmo que dizer que ele está sentado porque seus ossos e músculos assim determinam devido a sua composição e posicionamento, ou ainda, atribuir a causa do debate ao ar e aos sons emitidos através da boca, e não porque ele acha melhor ficar sentado conversando com seus amigos (*Phd.* 97c-99d). Ora, da mesma forma que a alma é a sede cognitiva e vital do homem, ela também é a sede das afecções, das emoções, da ação e da deliberação, portanto, da ética. O corpo é o que este argumento mostra, ou seja, instrumento da alma, portanto heterônomo em relação a ela. Ademais, não se pode deixar de notar a estranheza do argumento da Afinidade. Platão se dá ao trabalho de enumerar o maior número de características para o inteligível para, no final, dizer que a alma tem apenas uma proximidade, uma semelhança, enfim, uma afinidade com ele; ou seja, ela não é nem plenamente invisível, nem totalmente uniforme, nem isenta de corrupção e nem completamente imutável.

Em suma, é realmente espantoso o fato de uma abordagem mais direta com a letra do texto permitir-nos repensar alguns lugares-comuns da filosofia platônica. Por exemplo, em nenhum lugar nos é

dito que a alma é una e simples e,¹⁰ além disso, o homem (*anthropos*) não é apenas a sua alma, mas a mistura entre alma e corpo; por extensão, pode-se concluir que não existe *anthropos* sem empiria; o *anthropos* é, antes de tudo, um ser atravessado por sensações corporais de todas as sortes. Ademais, a alma não é vítima do corpo, mas, como pudemos constatar, seu caráter divino lhe confere, por natureza (*physei*), a hegemonia e o governo do corpo. Além disso, é a própria alma que – devido ao seu caráter “camaleônico” – sente, percebe, deseja e pensa; e o corpo nada mais é do que o instrumento através do qual a alma interage com o mundo. É evidente, entretanto, que grande parte das afecções da alma só ocorrem quando ela está ligada a um corpo; daí, aliás, a noção de morte como perda dos sentidos.

No argumento da afinidade é possível ver que Platão está mais preocupado em pensar a relação entre corpo e alma – porque ele quer entender o funcionamento complexo desse fenômeno temporário que é o homem – do que em demonstrar a imortalidade da alma. Portanto, é preciso decompô-lo nos seus elementos constituintes para que se possa compreender a sua *unidade*. Paradoxalmente, então, o argumento da Afinidade não demonstra apenas a semelhança da alma com as Ideias e a do corpo com o sensível, mas também a própria semelhança entre a alma e o sensível, sem a qual a junção entre ela e o corpo e a interação entre ambos seria impossível. Por outras palavras, a separação entre corpo e alma se dá apenas no plano analítico, pois até mesmo com a morte do corpo a alma pode trazer consigo elementos corpóreos (*Phd.* 84d-e). Além disso, para conseguir elaborar o *modus vivendi* do filósofo (outro grande tema do *Fédon*), é preciso avaliar quais são os modos de conhecimento dos quais o homem dispõe; daí a necessidade de falar do contato da alma com o corpo e das possibilidades (e consequências) éticas e epistemológicas que decorrem deste contato. Não é preciso moralizar o discurso platônico nem tampouco reduzi-lo à fórmulas dicotômicas; com efeito, isso facilita a nossa compreensão, uma vez

¹⁰ *Contra* Guthrie (1975, p. 346-347) que afirma sem texto de apoio que no *Fédon* a alma é una e simples.

que talvez estejamos, de modo geral, acostumados a operar dessa forma. Contudo, pagamos o preço de perdermos de vista a riqueza do *Fédon* e, de modo geral, do pensamento de Platão.

Bibliografia

- APOLLONI, D. (1996). Plato's Affinity Argument for the immortality of the soul. *Journal of the History of Philosophy* v. 34, n. 1, p. 5-32.
- AZEVEDO, M. T. S (1988). Platão. *Fédon*. 2ªed. Coimbra, Livraria Minerva.
- BOSTOCK, D. (2002). *Plato's Phaedo*. 2ed. New York, Oxford University Press. (1ed 1986)
- BURGER, R. (1984). *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven, Yale University Press.
- CORNELLI, G. (2016). A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai*, n. 16, p. 203-222.
- PRADO, A. L. A (2006). Platão. *República*. São Paulo, Martins Fontes.
- DI GIUSEPPE, R. (1993). *La Teoria della Morte nel Fedone Platonico*. Nápoles, Società Editrice il Mulino.
- DIXSAUT, M. (1991). Platon. *Phédon* (traduction, introduction et notes). Paris, GF Flammarion.
- GUTHRIE, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy vol. 4*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HACKFORTH, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Cambridge, Cambridge University Press.
- IGLÉSIAS, M. (1998). Platão: a descoberta da alma. *Boletim do CPA (Campinas)*, 5/6, p. 13-60.
- NUNES, C. A. (2011). Platão. *Fédon*. Belém, Ed.UFPA. (1ed 1980)Nune.
-

Submetido em 15/01/2024 e aprovado para publicação em 29/01/2024, adendo em 18/02/2026



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
