

# A ALMA-CAMALEÃO E SUA PLASTICIDADE: DUALISMOS PLATÔNICOS NO *FÉDON*

THE CHAMELEON-LIKE SOUL AND ITS  
DUCTILITY: PLATONIC DUALISMS IN THE  
*PHAEDO*

CORNELLI, G. (2016). A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 203-222.  
DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_16\\_7](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_16_7)

**RESUMO:** Este *paper* tem como objetivo analisar o problema dos graus de separação do corpo e da alma no *Fédon* de Platão, em busca tanto de seus pressupostos ontológicos como de suas consequências epistemológicas. Apesar deste diálogo ser normalmente abordado como pedra miliar literária e filosófica para todos os dualismos psico-físicos da história de nosso pensamento, entendo que é possível distinguir dois sentidos fundamentais, duas maneiras diferentes de pensar esta separação. O primeiro sentido indicaria uma separação intencional, isto é,

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

fundamentalmente dependente do que o filósofo pensa ou com aquilo do qual o filósofo se procura curar: o filósofo, como tal, se curaria da alma, mas não se curaria do corpo. Uma segunda maneira de pensar esta separação entre corpo e alma é aquela que privilegia a ideia de uma separação ontológica segundo a qual a alma seria, a tal ponto independente do corpo, que poderia sobreviver após a morte deste. Apesar do sucesso que ambas as abordagens tiveram ao longo da história do platonismo até nossos dias, a duplicidade dos sentidos expressos contém contudo, em si, uma irrevogável ambiguidade e tensão. O objetivo deste *paper* é o de propor uma solução diferente para a referida ambiguidade. A nossa proposta tem como ponto de partida, a consideração ontológica dos graus de plasticidade da alma, que Bostock (1986, p.119 @*Phd.* 79c), em seu comentário ao diálogo, chama 'traços camaleônicos da alma', isto é, como se a alma pudesse assumir feições corpóreas para conhecer a realidade sensível. A separação entre corpo e alma, antes do que pressuposto ontológico, parece precisar de um esforço permanente do indivíduo, tanto em sentido epistemológico como em sentido ético.

**Palavras-chave:** Platão, Alma, *Fédon*, Argumento da Afinidade.

**ABSTRACT:** This paper aims to address the problem of the separation between body and soul in Plato's *Phaedo*, in search of both its ontological features and moral consequences. Apart from the traditional approach and use of dialogue as a literary and philosophical milestone for all body-soul dualisms in the history of philosophy, I believe that two ways of understanding this separation are outlined in the dialogue. The first one would indicate a moral separation, regarding what a philosopher should take care of: philosophers would be able to cure of the soul, but not of the body. A different way to address this separation between body and soul is the one I would like to consider as an ontological separation: the soul is so independent from the body that is declared to survive after its death. Although both concepts of this separation could seem pretty familiar, due to the success they had throughout the history of Platonism until today, the duplicity of meanings expressed by the Platonic passages carries on an irrevocable ambiguity. The aim of this paper is to propose, however, is a quite different solution for

resolve this ambiguity. My suggestion is that we should pay the proper attention to the ontological and epistemological ductility of the soul. Bostock (1986, p. 119 @*Phd.* 79c), called it the chameleon-like traits of the soul, enabling the soul to assume bodily features to meet the sensible world. Separation between body and soul, rather than an ontological, seems to need the contribution of a permanent epistemological and moral effort of the soul.

**Keywords:** Plato, Soul, *Phaedo*, Affinity argument

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, 'A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*', p. 203-222

O presente *paper* deseja enfrentar o problema da separação do corpo e da alma no *Fédon* de Platão, em busca tanto de seus pressupostos ontológicos como de suas consequências para a teoria do conhecimento platônica. Apesar de o diálogo ter sido utilizado por toda a história do pensamento ocidental como pedra miliar para todas as formas de dualismo psico-físico, é possível reconhecer no diálogo dois sentidos fundamentais, duas maneiras diferentes de pensar a separação entre corpo e alma<sup>1</sup>. O primeiro sentido indicaria uma separação intencional, isto é fundamentalmente associada ao que o filósofo pensa ou com aquilo do qual o filósofo se cura: o filósofo como tal se curaria *da* alma, e não se curaria *do* corpo.

Há diversas passagens em que esta tese, amplamente retomada pela tradição, é acenada. Baste – creio – deixar aqui ecoar uma delas para termos uma ideia da importância da separação corpo-alma quando tomada em sentido moral:

- Crês portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têmpera [o filósofo] nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar sobre a alma?

- Exato.

- E é ou não por indícios desses que o verdadeiro filósofo se revela logo como tal – dando o melhor de si para emancipar a alma do comércio com o corpo, e sobrelevando nisso todos os demais?

- Manifestadamente.

- Por outro lado, Símiias, é preconceito corrente entre os homens, creio, que aquele que não se agrada dessas coisas vulgares, nem tome parte nelas, não merece viver: pois (pensam) que é isso de rejeitar os prazeres que o corpo proporciona, senão estar a dois passos da morte?

(*Phd.* 64e-65a – Trad. Schiappa)

Assim, um primeiro sentido desta separação, o sentido moral, é aquele que diz respeito a um filósofo que *renuncia ao corpo para se concentrar na alma*. Esta separação, operada por aqueles que *dão pouca importância ao corpo e vivem na filosofia* (*Phd.* 68c) é considerada como estar *a dois passos da morte*, pois de fato a morte não é outra coisa senão a separação entre corpo e alma.

Uma segunda maneira de pensar esta separação entre corpo e alma é aquela que eu chamaria de uma separação ontológica: a alma seria a tal ponto independente do corpo de poder sobreviver após a morte deste.

Novamente, creio, será suficiente aqui lembrar uma das muitas passagens do diálogo dedicadas às provas (e aos mitos) da imortalidade da alma. Prefiro aqui o argumento final, não porque (*pace* Frede, 1978, p.27) o argumento seria considerado aqui por Platão como definitivo, mas porque – de um ponto de vista dramático – o argumento parece finalmente esvaziar o criticismo de Símiias e Cebes e, desta forma, alcançar o consenso dos interlocutores:

Ora, uma vez que o que é imortal não está sujeito ao perecer, então a alma, se é efetivamente imortal, não poderá deixar de ser imperecível?

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, 'A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*', p. 203-222

## Inevitavelmente

Logo, quando a morte sobrevém ao homem, é a sua parte mortal, ao que parece, que morre; a outra, a imortal, subtrai-se à morte e escapa-se a salvo, isenta de destruição.

(*Phd* 106d-e - Trad. Schiappa Azevedo)

Ainda que ambas as concepções desta separação possam parecer, de certa forma, familiares, devido ao sucesso que tiveram ao longo da história do platonismo até nossos dias, a duplicidade de sentidos expressos pelas páginas platônicas carrega uma irrevogável ambiguidade. Esta ambiguidade tem sido resolvida em geral considerando que o dualismo moral seria simplesmente uma espécie de homicídio antecipado do corpo, que, por sua vez, seria *conditio sine qua non* para o pleno e sucedido exercício da filosofia.

Aqui não faltam exemplos desta *lectio*, sugerida pelo próprio Sócrates ao considerar a separação da alma do corpo como *exercício para morrer facilmente* (τεθνάναι μελετώσα ῥαδίως, *Phd.* 81a1-2). Estaríamos na frente, portanto, de um processo de conformação do filósofo à inevitável realidade ontológica deste dualismo.

O grande sucesso desta conformação moral do filósofo na história do pensamento ocidental faz Dixsaut afirmar, com razão, que:

[Le *Phédon*] est le texte entre tous que a permis la substitution du platonisme aux Dialogues, car l'on s'accorde à

y trouver la formulation achevée de la théorie des Idées, et l'expression la plus radicale de l'ascétisme, voire même, avant la lettre, du christianisme de Platon. (DIXSAUT, 2001, p. 219)

Mas até que ponto vai esta separação ontológica – isto é qual é a intensidade da separação corpo-alma nos diálogos platônicos – é obviamente objeto de infinitas discussões e um problema de difícil solução.

O meu *paper* propõe assim duas hipóteses de trabalho, ambas indemonstradas, ainda que amplamente utilizadas pela crítica: A) O dualismo de Platão está longe de poder ser considerado um *substance dualism*, como aquele utilizado pela filosofia depois de Descartes (Broadie, 2001); B) A ideia de Platão pela qual a alma existiria independentemente do corpo – abordagem esta que conteria o mais alto grau de dualismo – não pode pela verdade ser encontrada nos diálogos platônicos como uma teoria definitiva e coerente. Carone (2005, p. 230) afirma, com razão, que Platão suspendeu o seu juízo com relação ao fato de a alma ser imaterial ou menos, a tal ponto de fazer parecer as evoluções históricas sucessivas sobre o tema, como as teorias de Aristóteles e dos estóicos, muito menos abruptas e originais do que se pensaria<sup>2</sup>.

O que sugiro aqui é uma solução diferente para a ambiguidade acima apontada entre o dualismo moral e aquele ontológico. Sugiro mais propriamente de prestar mais atenção à ductilidade ontológica e epistemológica da alma, e mais propriamente daqueles que Bostock (1986, p.119 @*Phd.* 79c), em seu comentário ao diálogo, chama dos traços camaleônicos da alma,

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, 'A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*', p. 203-222

que lhe permitem assumir feições corpóreas para conhecer a realidade sensível.

A passagem central é aqui a página 79c e sobre ela agora nos detemos. A passagem encontra-se no interior daquele que se costuma chamar de *Argumento da Afinidade* (*Phd.* 77e-80b). O argumento parte do reconhecimento de uma diferença substancial entre a dimensão sensível e a dimensão inteligível. Esta diferença é ligada à mutabilidade, à identidade/simplicidade e, por consequência, à visibilidade. Enquanto a realidade sensível, e nela o corpo, é não-idêntico a si mesmo, e portanto mutável; a realidade inteligível, à qual a alma é semelhante, é sempre idêntica a si mesma (αὐτὸ καθ' αὐτό, 78d6), portanto imutável. A realidade em si, isto é, as ideias (τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν 78d3-4) não admitem qualquer possibilidade de μεταβολή, de mutação. Enquanto τὰ πολλά καλά (78d10) – a pluralidade das coisas belas (homens, cavalos, roupas, etc.) – jamais são idênticas a si mesmas e entre elas.

A esta altura do argumento, Sócrates dá um passo adiante, introduzindo o tema da visibilidade:

Não é verdade então que estas são as coisas que você pode tocar, enxergar e apreender pelos outros sentidos, enquanto as que são idênticas a si mesmas não é possível apreendê-las senão com o raciocínio do intelecto (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ), por serem estas coisas invisíveis e não apreensíveis pela vista? (*Phd.* 79a1-4).

Assim, prossegue a argumentação socrática, será o caso de admitir que existam duas espécies (εἶδη)

de coisas que são: τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ αἰδέ, a visível e a invisível. Uma vez levado o interlocutor a admitir, partindo da existência das coisas invisíveis, a realidade de um gênero (εἶδος) do invisível, é jogo fácil para Sócrates concluir o argumento com um duplo xeque-mate: a) atribuir agora para o εἶδος do invisível o que valia antes (79a1-4) para as coisas invisíveis, isto é que o invisível é imutável, sempre idêntico a si mesmo; b) afirmar que, das duas partes constitutivas do indivíduo, o corpo é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao visível, enquanto a alma ao invisível (79b15)<sup>3</sup>.

Creio seja importante lembrar a esta altura que o *Argumento da Afinidade* não goza em geral de muito respeito por parte dos comentadores. Apolloni (1996) reconhece que *the lack of sympathy and enthusiasm for this argument is not difficult to understand*. De fato, prossegue o mesmo comentador:

the main thrust of this chain of arguments is clearly very weak. That the soul is more similar to the Forms than it is to bodies does not establish how it is similar. And so it falls short of showing that it is similar in that both the soul and the Forms are indestructible or indissoluble (...). If the conclusion leaves open the possibility that the soul is nearly indestructible, then it is destructible after all, in which case the argument falls short of establishing what it was supposed to (APOLLONI, 1996, p. 5-6)<sup>4</sup>.

Elton (1997, p. 313) vê no argumento uma *object lesson in how not to do good philosophy*. Dorter (1976, p.298) pode afirmar que *the argument is clearly not intended to be a rigorous one*.

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, 'A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*', p. 203-222

O mesmo tipo de reclamação parece apresentar Trabattoni (2011), ao comentar a mera semelhança da alma ao invisível, pois invisível mesmo somente as ideias. Com isso o argumento se enfraquece – diz Trabattoni – pois somente o invisível como tal é imutável e indestrutível, não algo (como a alma) que seria semelhante a esse (Trabattoni, 2011, p.107 n.123).

O mesmo Bostock (1986, p. 119) já havia definido o argumento, construído a partir dessas similitudes, *somewhat shaky*. Pela verdade, esta mesma reclamação a encontramos no *Contra Boetus* de Porfírio, preservado na *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesaréia. Eusébio, após citar uma parte substancial do argumento de Sócrates, cita Porfírio, que dela explicaria o sentido” (Eus. *PE* 9. 27.20.1), em polémica com as críticas que o argumento já havia recebido por Boetus<sup>5</sup>.

Todavia, esta constante reclamação dos comentaristas com relação a certa inconsistência na argumentação da semelhança da alma com as ideias parece-me não considerar uma questão central na economia do diálogo: a ênfase central do diálogo como um todo é aquela de persuadir Simias e Cebes de que a alma é imortal. A mesma ideia, não acaso, aparece na introdução dramática ao próprio *Argumento da Afini-dade*; aparece aqui o medo infantil da morte de Cebes e Simias, que Sócrates se compromete a desfazer através de uma obra de persuasão e encantamento (*Phd.* 77d-e). O argumento que estamos analisando é o resultado deste investimento socrático, portanto. Espero poder demonstrar que esta persuasão é mais do que uma estratégia dramática. Creio poder demonstrar que um certo tipo de inversão da lógica ontológica estaria em jogo no argumento.

Minha suspeita é que os comentadores esperem de Sócrates, de certa forma, a afirmação de um dualismo ontologicamente mais forte do que aquele que Sócrates esteja aqui disposto a admitir. Muitos comentadores reclamam do fato que a alma não é incorruptível como as ideias; mas, de fato, ela não o é, pois, a meu ver, o argumento de Sócrates não quer propriamente afirmar que o seja.

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.

Vamos então à passagem em questão:

Não costumávamos dizer isto aqui há tempo, que a alma quando utiliza o corpo para investigar, quer pela vista, quer pelo ouvido, quer por qualquer outro sentido – de fato investigar algo por meio do corpo significa exatamente fazê-lo por meio dos sentidos – é arrastada pelo corpo para as coisas que não são jamais idênticas a si mesmas, e ela anda por aí em estado confusional, cambaleando como bêbada, por estar presa a realidades como essas? (*Phd.* 79c2-9)

O termo *ταράττεται* (que traduzimos por estar *em estado confusional*) e a passagem como tal remetem para uma discussão semelhante que aparece algumas páginas antes, mais precisamente em 66a: aqui, da mesma forma os sentidos são percebidos como um estorvo (*ταράπτοντος*, 66a5) para o acesso da alma encarnada à verdade (Cf. Rowe, 1996,

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, 'A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*', p. 203-222

p.186). Da mesma forma, na passagem que traduzimos acima, este processo é descrito por Sócrates sobretudo para alertar para os perigos da perversão da alma quando quer usar o corpo para investigar a realidade sensível<sup>6</sup>. Chamaremos este processo de *somatização* da alma, pois o termo *σωματοειδής* aparece por bem duas vezes na passagem (*Phd.* 81b6 e 81c4).

Há nesta descrição do processo de somatização da alma uma possibilidade ontológica de certa forma inédita. Surpreendentemente, a alma, diferentemente das ideias, que são irremediavelmente imateriais, pode até assumir traços corpóreos.

A plástica descrição da alma que, como bêbada (*ὥσπερ μεθύουσα*), é arrastada e vaga pela realidade corpórea em estado confusional (*Phd.* 79c), parece revelar algo mais preciso do que a simples descrição de uma alma presa ao corpo.

Há dois elementos aqui que merecem ser destacados:

a) O primeiro, já anunciado, é que a alma parece assumir ela mesma traços corpóreos. A intoxicação da alma (*bêbada*) parece sugerir isso. Esta descrição é substancialmente diferente daquela de um simples aprisionamento da alma no interior de um involucre corpóreo, o que não implicaria em si mesma qualquer contaminação.

b) Este processo de encarnação da alma no corpo não parece ser o resultado de um aprisionamento passivo do alma pelo corpo. Ao contrário, parece haver aqui um movimento intencional da alma no sentido de usar o corpo para conhecer a realidade através dos sentidos (o

termo αἴσθησις é aqui significativamente repetido duas vezes @79c4-5)<sup>7</sup>.

Bostock (1986), como vimos, em seu comentário ao diálogo, vê na alma assim descrita *traços camaleônicos*, pois lhe permitem assumir feições corpóreas para conhecer a realidade sensível:

Isso acaba atribuindo à alma uma personalidade camaleônica. A alma simplesmente assume a natureza de qualquer coisa ela queira – e não há realmente muitas bases aqui para dizer que seja mais provável que assuma a natureza do que é imutável em lugar do que é mutável. (BOSTOCK, 1986, p.119)

A alma, portanto, *pode* se transformar; mais do que isso, *quer* se transformar para sentir a realidade através do corpo.

Com uma ontologia da encarnação assim desenhada, portanto, insinua-se sub-repticiamente nas páginas platônicas a possibilidade de um inédito sentido para o dualismo psicofísico.

O léxico desta somatização da alma, para nos limitarmos exclusivamente a estas páginas do argumento da afinidade, inclui termos como κοινωνέω (80e4), σύνειμι (81b3 e 81c5), ὁμιλία (81c5), assim como o já citado adjetivo σωματοειδής (81b6 e 81c4) e a συγγένεια (79d3) que dá tradicionalmente o nome ao argumento como um todo.

Mas uma correta compreensão deste dualismo dependerá provavelmente de como iremos traduzir um

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, 'A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*', p. 203-222

termo central para o argumento de Sócrates. As modalidades de *somatização* da alma acima descritas são possíveis, – dirá Sócrates – graças ao fato da alma ser σύμφυτον (*Phd.* 81c6) com o corpo.

Eis aqui a passagem em questão:

Mas, creio, que [a alma] se separará junto com seu traço corporal, que a frequência e união com o corpo, por estar sempre com este e pela grande cura [a este reservada], fez crescer junto com ela (*Phd.* 81c4-7).

Adotamos aqui a intuição de Rowe (1996, p.193) que traduz o termo σύμφυτον como *made grown together in [the soul]*, apontando aqui para uma metáfora botânica, portanto. Mas com uma leve e significativa correção: enquanto Rowe pensa a um corpo que cresce *junto no interior* da alma (como *uma pedra que cresce na raiz de uma árvore* – precisa Rowe), creio que aqui o termo σύμφυτον seja ontologicamente mais forte do que pareceu a Rowe. A ideia, fascinante, é aquela de um corpo que cresce *junto com* a alma.

Minha correção, não acaso, vai em direção da *lectio facillior* da tradução de σύμφυτον, que privilegia mais o resultado do crescer juntos do que o processo em si, como elegantemente propõe Rowe. O termo parece assim conter em si uma indicação de conaturalidade entre corpo e alma. Um bom exemplo deste uso do termo encontra-se nos *Tópicos* de Aristóteles, onde se afirma que ἡ ἀλγηδὼν διάστασις τῶν συμφύτων μερῶν μετὰ βίας (*Arist. Top.* 145b2-3 – “a dor é a interrupção violenta das partes naturalmente unidas”),

onde o termo σύμφυτον aqui indicaria exatamente uma união das partes a tal ponto natural, que uma separação poderia ser somente violenta (e gerar dor, por consequência).

A união do corpo e alma, portanto, não pareceria ser *acidental*, como aquela de uma pedra que cresce junto no interior da raiz de uma árvore, no exemplo de Rowe. E sim natural, como aquela de duas partes naturalmente unidas entre elas, como é o caso dos *Tópicos*. Como dois irmãos, por exemplo, que cresceram juntos e cuja separação violenta só pode vir a provocar dor.

O léxico desta comunhão e conaturalidade entre o corpo e a alma parece colocar em séria dificuldade, portanto, qualquer interpretação do argumento da afinidade que queira olhá-lo somente a partir da afinidade da alma com o invisível e imutável. O que está aqui descrito, mais propriamente, é uma luta da alma em sua dupla (*camaleônica*) natureza: crescida junto com o corpo, mas aspirando à companhia dos deuses invisíveis (81a10). Pois, como dizíamos, haveria, neste caso, uma ênfase injustificada dos comentadores num dualismo ontologicamente mais forte do que aquele que as páginas analisadas parecem admitir. A alma, no argumento da afinidade, não é incorruptível como as ideias pois o estatuto ontológico dela não o permitiria, devido a seus ineludíveis traços corporais.

Por consequência, antes que um premissa ontológica forte, a separação entre corpo e alma é algo a ser conquistado com violência e dolorosamente, para nos remetermos, mais uma vez, à passagem acima citada dos *Tópicos*.

O dualismo parece precisar, para se manter ontologicamente, de um esforço permanente do indivíduo, tanto epistemológico como ético<sup>8</sup>.

Desta forma, a separação intencional precede aquela ontológica e não o contrário, como somos normalmente levados a crer. A ontologia dualística platônica parece ainda depender da busca pela verdade e pela felicidade (81a6-7) de uma alma-camaleão em seu vagar cambaleante pelo mundo sensível, junto com o corpo com a qual ela cresceu e se formou.

## NOTAS

1 Sobre a *standard version* da questão sobre a relação entre corpo e alma no *Fédon* cf. Fierro (2013).

Ao mesmo tempo, porém, tomo as precauções de Carone (2005) quando ela afirma que Platão, em seus diálogos tardios teria deixado para trás a visão dualística forte do *Fédon* ao permitir que a mente pudesse ser sujeita de movimentos no espaço. Acredito que algum tipo de indecisão e nuances na abordagem dualística de Platão possam ser reconhecida já no *Fédon*, isto é, pelo menos a partir dos diálogos médios. Cf. também Johansen (2000) que afirma que, no *Timeu*, Platão estaria atribuindo propriedades espaciais tanto à alma como ao corpo.

2 Note-se que aqui o termo εἶδος não tem a conotação técnica de ideia. Esta conotação do termo assumirá um significado muito importante somente mais para frente (cf. *Phd.* 103e). Fierro (2013, p. 21) anota justamente que aqui o comparativo ὁμοιότερον (da mesma forma como o superlativo ὁμοιότατον @80b) revela que a diferença ontológica entre a alma e o corpo é mais atenuada daquela entre o inteligível e o sensível. Casertano (2015 @79b), seguindo a mesma linha de pensamento, pode afirmar: “deste comparativo deriva logicamente que 1) a alma não é o invisível, mas que é mais invisível do que o corpo; 2) também o corpo é semelhante ao invisível, mas é menos invisível do que a alma”.

3 Apolloni (1996, p.7) procura pela verdade recuperar, de certa forma, o valor do argumento. Considerando-o como uma prova dedutiva e filosoficamente mais merecedora de atenção, por exemplo, de argumentos com o da reminiscência ou do argumento final.

4 A crítica de Boetius é todavia omitida pela fonte. Para uma discussão da passage cf. Gertz (2011, p.126-29)

5 Uma outra imagem, bastante expressiva, da inevitabilidade desta somatização é aquela da alma como fantasma vagando pelas tumbas (*Phd.* 81d). (Cf. Gertz, 2011, p.29 sobre a leitura que disso faz Amônio).

6 Tanto o conceito de *palingenesis*, que é o ponto central do primeiro argumento da imortalidade no *Fédon* (70c-72e),

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, ‘A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*’, p. 203-222

como aquele de *anamnesis*, que constitui o segundo argumento (72e-77a), também carregam neles implicitamente um certo tipo de inclinação da alma para unir-se ao corpo (no primeiro argumento) e uma função positiva dos sentidos, visto que o conhecimento é o resultado da interação entre a informação que nos vem de nossos sentidos e noções universais, pelas quais classificamos as informações que recebemos dos sentidos (cf. Fierro, 2013, p. 24 e Scott, 1987, p. 348).

7 Pakaluk (2003, p. 99) inspirou-me esta conclusão em sua investigação a respeito de até que ponto o verdadeiro filósofo consegue viver uma vida filosófica ao praticar o morrer em vida. Nossa conclusões são significativamente diferentes, obviamente, pois ele não parecer estar disposto a admitir algum tipo de influência do esforço epistemológico e ético do filósofo sobre a resistência ontológica deste dualism. Discuti esta ideia numa recente conversa com Thomas Johansenn no Brasnose College, Oxford. Sou-lhe extremamente grato por suas sugestões e devo admitir que, sem sua ajuda, este paper simplesmente não existiria.

## BIBLIOGRAFIA

APOLLONI, D. (1996). Plato's Affinity Argument for the immortality of the soul. *Journal of the History of Philosophy* v. 34, n.º 1, p. 5-32.

AZEVEDO, M. T. S. (2000). Platão. *Fédon*. Tradução, comentário e notas. Brasília, Ed. UnB.

BOSTOCK, D. (1986). *Plato's Phaedo*. Oxford, Clarendon Press.

BROADIE, S. (2001). Soul and Body in Plato and Descartes. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 vol. 2, p. 295- 308.

CASERTANO, G. (2015). *Platone. Il Fedone. Dramma etico in tre atti*. Napoli, Paolo Loffredo (forthcoming).

GIFFORD, E. H. (ed.) (1903), *Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica*. Oxford. Clarendon Press.

GALLOP, D. (1975). *Plato. Phaedo*. Translation and notes. Oxford, Clarendon Press

GERTZ, S. R. P. (2011). *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden, Brill.

JOHANSEN, T. (2000). Body, Soul and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIX, p. 87-111.

PAKALUK, M. (2003). Degrees of Separation in the *Phaedo*. *Phronesis* 48, n.º 2, p. 89-115.

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Gabriele Cornelli, 'A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*', p. 203-222

ROWE, C. (1991). L'argument par "affinité". *Phédon, Revue Philosophique* 181, p. 463-77.

\_ (1993). Plato. *Phaedo*. Introduction, Translation and notes. Cambridge, CUP.

TRABATTONI, F. (2011) (ed.). Platone. *Fedone*. Milano, Einaudi.

WOOLF, R. (2004). The Practice of a Philosopher. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXVI, p. 100-120.

Submetido em Junho e aprovado para publicação em Setembro,  
2015.