

# A RELAÇÃO ENTRE CORPO E ALMA NO ARGUMENTO DA ANAMNESE NO *FÉDON*

## THE RELATIONSHIP BETWEEN BODY AND SOUL IN THE RECOLLECTION ARGUMENT IN THE *PHAEDO*

VITOR DE SIMONI MILIONE\*

**Resumo:** O objetivo principal deste artigo é analisar a relação entre corpo e alma a partir do argumento da *anamnese* (*Fédon* 72e-77d). A despeito das críticas severas dirigidas ao corpo (64e-69e), mostraremos que Sócrates está bem menos interessado em demonstrar a imortalidade da alma neste argumento do que em trazer nuances fundamentais a essa crítica, explicando a inextricável relação entre corpo e alma no processo de aquisição do conhecimento. Mostraremos que uma análise adequada deste argumento precisa ter em vista um duplo registro: a elaboração de um discurso epistemológico inalienável de uma concepção de alma enquanto princípio cognitivo.

**Palavras-chave:** *anamnese*; epistemologia; alma; corpo.

**Abstract:** The main goal of this article is to analyze the relationship between body and soul in the *anamnesis* argument (*Pbd.* 72e-77d). Despite the harsh criticisms addressed to the body (64e-69e), we will show that Socrates is far less interested in demonstrating the immortality of the soul in this argument, than in bringing fundamental nuances to this criticism by explaining the inextricable relationship between body and soul in the process of acquiring knowledge. We will show that an adequate analysis of this argument must take into account a dual perspective: the development of an epistemological discourse inseparable from a conception of the soul as a cognition principle.

**Keywords:** *anamnesis*; epistemology; soul; body.

O argumento da *anamnese* é o segundo de uma série de argumentos consagrados pela tradição exegética como provas da imortalidade da alma<sup>1</sup>. Na realidade, Sócrates elabora esse argumento a pedido dos seus

---

\* Pesquisador na Université de Montréal, Québec, Canadá. <https://orcid.org/0000-0003-3511-8087>. E-mail: vitormilione@gmail.com.

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Burger (1984), Dorter (1982), Gallop (1993), Dixsaut (1991), Vernant (1990), Robin (1949), Burnet (1925) e Archer-Hind (1894). Apesar desses intérpretes discordarem a respeito do número de argumentos e até mesmo se eles de fato figuram-se como provas cabais da imortalidade da alma, ambos seguem a nomenclatura tradicional, referindo-se aos argumentos como “provas da imortalidade da alma”.

interlocutores, Símiás e Cebes, que mostram-se temerosos com o destino da alma no *post mortem*. Cebes aponta (70b) que seria necessário muito poder de persuasão e bons argumentos para demonstrar que a alma, ao deixar o corpo, conserva sua faculdade (*dýnamis*)<sup>1</sup> e seu pensamento (*pbrónesis*)<sup>2</sup> ao invés de dissipar-se como um sopro (*pneûma*). E num contexto panorâmico do *Fédon*, Sócrates dá início à discussão sobre a alma em resposta ao espanto de Símiás e Cebes diante de seu desejo de morrer e de sua convicção de que – após a morte - ele juntar-se-ia a deuses sábios e a homens da melhor estirpe no que parece ser um local idílico destinado àqueles que foram bons (63b-63c)<sup>3</sup>. Os rapazes pedem que Sócrates fale mais sobre essa crença e que, por meio de sua defesa, ele possa convencê-los. Sendo assim, o que está em jogo neste ponto – e que poderia ser interpretado como o catalisador de toda a argumentação que se seguirá – é a necessidade de persuasão mediante a apologia de uma crença pessoal sobre a qual Sócrates admite não ser capaz de se manifestar com muita segurança (63c1). É em tal contexto retórico que Sócrates introduz o argumento da *anamnese*.

Olhando de modo mais detido para este argumento, percebemos que a necessidade da sua exposição surge, sobretudo, devido à insuficiência da defesa que Sócrates faz de sua crença pessoal (64a-69e); seus companheiros ainda não estavam persuadidos de que a alma viria a subsistir algures ao invés de simplesmente dispersar-se como um sopro assim que ela se separasse do corpo<sup>4</sup>. “[Cebes] Mas o fato é que se faz mister de não pequeno poder de persuasão e de muitos argumentos para demonstrar que a alma subsista depois da morte do homem e que conserva alguma atividade (*dýnamis*) e

<sup>1</sup> A *dýnamis* da alma nesta parte do *Fédon* diz respeito, como ficará mais claro adiante, à sua capacidade cognitiva e não, parece-nos, à sua potência vital, pois isso já foi demonstrado no argumento anterior, o da gênese dos contrários (69e-72e).

<sup>2</sup> O termo *pbrónesis* é de difícil tradução. Schiappa de Azevedo (1998, p. 61) traduz por “entendimento”, ao passo que Nunes (2011, p. 83) traduz por “pensamento”, ambas traduções razoáveis e corretas. Uma coisa é certa: não se trata aqui de “sabedoria prática”, pois a *pbrónesis* aparece no *Fédon* como uma atividade mental de raciocínio e aquisição de conhecimento que a alma exerce tanto encarnada, quanto, e esse é um dos pontos que Sócrates quer demonstrar no argumento da Anamnese, desencarnada. É pertinente notar a importante mudança operada por Platão, que situa a *pbrónesis* na alma e não no corpo, como é o caso em Homero (ver, sobre este ponto, Snell 1953).

<sup>3</sup> Neste passo, a noção de morte subentendida é a separação entre corpo e alma; Sócrates esclarece essa noção em 64c4-7.

<sup>4</sup> Homero, *Iliada*, XXIII, 100.

pensamento (*phrónesis*)”<sup>5</sup>. Burger (*op. cit.*, p. 51) aponta com acuidade que, conquanto Sócrates tenha sido muito persuasivo em sua defesa, ele nada mais fez do que pressupor a existência da alma após a morte. Com efeito, para que os interlocutores sejam persuadidos de que – uma vez liberados do consórcio com o corpo – é possível se relacionar com os deuses e os homens de virtude, é preciso que (1) a alma desencarnada vá para algum lugar e (2) que ela conserve suas capacidades e seu pensamento.

Parece-nos que a preocupação dos rapazes não é algo extraordinário, mas um desdobramento natural da expectativa que Sócrates criou com o seu desenho do *post mortem* que, aliás, vai de encontro à concepção homérica em que as almas figuram-se como *êidola*, simulacros fantasmagóricos, sombras intangíveis, meros duplos cuja única similitude com o corpo é a aparência<sup>6</sup>; *dýnamis* e *phrónesis* são, em Homero, intrínsecas ao corpo e não à alma, desaparecendo portanto completamente com a morte deste<sup>7</sup>.

O item (1) é contemplado por Sócrates com o argumento da gênese dos contrários (69e-72e), que antecede o argumento da *anamnese*. Utilizando como paradigmas grupos de opostos como o frio/quente e estar acordado/estar dormindo, Sócrates, mediante analogia, argumenta que os vivos provêm dos mortos e vice-versa; ademais, nesse intervalo, a alma dos homens encontra-se no Hades. Com efeito, o argumento envolve alguns problemas<sup>8</sup>; o mais imediato deles é a tentativa de aplicar o modelo do frio/quente (por exemplo, uma barra de metal que torna-se fria, depois quente, de novo fria,

<sup>5</sup> *Fédon*, 70b1-4. Utilizamos no presente texto a tradução de Carlos Alberto Nunes (2011). É digno de nota que a necessidade de demonstrar a imortalidade da alma – mais precisamente, da alma individual – não aparece textualmente em nenhum momento no início do diálogo; contudo, é possível entender que ela está implícita e figura-se na mente dos interlocutores, já que em 73a1-3, ao introduzir o tema da Anamnese, Cebes afirma que por meio dela pode-se “provar que a alma é algo imortal [*ti athánaton*]”. Curiosamente, Sócrates utiliza esse termo referindo-se à alma somente em 105e ss (Cf. Burger, *op. cit.*, p.238, nota 1). Parece-nos, assim, que a preocupação inicial com a conservação das faculdades da alma (*dýnamis* e *phrónesis*) desdobra-se quase imperceptivelmente na preocupação com sua imortalidade individual.

<sup>6</sup> Cf. Vernant, 2002, p.431.

<sup>7</sup> Para uma análise basilar da concepção de alma em Homero, ver Snell, *op. cit.*, p. 1-23. O ponto que mais nos interessa é o fato de Platão inserir na alma atributos que em Homero são eminentemente fenômenos físicos que não se manifestam quando a alma está separada do corpo. A prova disso é o fato de que pouquíssimos indivíduos, por exemplo, heróis e adivinhos, conservam suas faculdades de fala e de pensamento no *post mortem*, como bem mostra o canto XI da *Odisséia*.

<sup>8</sup> Para uma análise mais minuciosa tanto do argumento como de suas aporias, ver Burger, *op. cit.*, p.51ss. Ver também Robinson, 2010, p. 113ss.

etc.) ao caso do morrer/viver. Ora, se é possível afirmar que, no modelo, é sempre o mesmo “sujeito” que vai de um contrário a outro, “dizer que o mesmo sujeito está vivo, depois morto, depois vivo de novo parece constituir uma extrapolação descomunal do uso das palavras vivo e morto e, no caso presente, uma suposição do próprio ponto que precisa ser provado”<sup>9</sup>. Como se pode ver, já nessa parte do *Fédon*, a preocupação latente é que as almas individuais (de Sócrates, de Símiás, de Cebes, etc.) sobrevivam, isto é, que conservem a sua identidade no *post mortem*, carregando consigo todas as suas vivências, experiências e memórias. Mas como veremos mais adiante, nem o argumento da gênese dos contrários e nem o argumento da *anamnese* são capazes de demonstrar esse ponto específico.

Um problema similar aparece no segundo modelo de gênese dos contrários que Sócrates usa para fazer outra analogia. Ele sugere que assim como o “estar acordado” está para o “estar vivo”, também o “estar dormindo” está para o “estar morto”; Sócrates reforça sua argumentação dizendo que os processos de gênese envolvidos em ambos os casos são recíprocos. Para o dormindo/acordado tem-se respectivamente “dormir” e “acordar” e para o estar vivo/estar morto tem-se “morrer” e “reviver”. Robinson observa que o paralelismo desse último processo de gênese está longe de ser perfeito<sup>10</sup>; “acordar” envolve apenas uma via de mão dupla, ou seja, “estar dormindo” e “estar acordado”, ao passo que “reviver” envolve viver, morrer e voltar a viver (daí o emprego do verbo *anabióskesthai* em 72e13). Novamente, Sócrates pressupõe o ponto que ele deseja demonstrar. Nessa perspectiva, parece claro que circularidade e petição de princípio estão permeando todo o argumento. Sendo assim, mesmo se aceitarmos o raciocínio como um todo e nos determos sobre aquilo que o motiva, ou seja, a necessidade de convencer seus interlocutores de que a alma dos homens vai para outro lugar após a morte do corpo, conclui-se que, a respeito do item (1), Sócrates não cumpriu bem o seu objetivo, a saber, mostrar que as almas dos mortos encontram-se no Hades; não é por acaso que ele retoma esse tema em 81b-e e, de modo mais detalhado, no mito final (107c-115a).

Caberia agora demonstrar o ponto (2), ou seja, que as almas desencarnadas não perdem a *dýnamis* e a *phrónesis* que possuem em vida; somente então Sócrates seria bem sucedido em persuadir os rapazes acerca do seu destino auspicioso no *post mortem*; pois não basta mostrar que a alma,

<sup>9</sup> Robinson, *op. cit.*, p.114.

<sup>10</sup> *Ibid.* p.116-117.

enquanto princípio vital, sobrevive à morte do corpo; é necessário mostrar também que ela não é uma mera sombra do corpo, mas que ela possui faculdades mentais que são conservadas após a sua separação do corpo; não se trata, portanto, de mostrar simplesmente que a alma existe após a morte do corpo, mas, sobretudo, que tipo de existência ela leva. O argumento da *anamnese* (72e3-77a5) figura-se, nessa perspectiva, como uma segunda parte do argumento anterior<sup>11</sup>. Vale ressaltar que é precisamente nessa passagem em que Platão expõe abertamente a teoria das Ideias e sua estreita relação com a alma e os entes sensíveis. Parece-nos, nessa medida, que a opção de discuti-la neste argumento não é gratuita; ao contrário, ela insere-se numa proposta epistemológica bem definida, na qual corpo e alma assumem papéis diferentes, porém complementares. Todavia, Platão ultrapassa os limites de uma simples concepção de teoria do conhecimento, porquanto a *anamnese*, como veremos, constitui-se igualmente como um argumento ético e ontológico.

Cebes introduz o argumento<sup>12</sup> (72e3-73c10) com uma explícita referência ao famoso passo do *Mênon* em que Sócrates faz uma demonstração de *anamnese* interrogando um jovem escravo. Em seguida, Sócrates lança as bases de sua análise estabelecendo quatro condições para que ocorra a reminiscência (73c1-74a8). De modo esquemático, podemos afirmar que se nos recordamos de  $x$  através de  $y$ ,

- (a) Precisamos ter conhecido  $x$  anteriormente<sup>13</sup>,
- (b) Precisamos não só reconhecer  $y$ , mas também pensar em  $x$ <sup>14</sup>,
- (c)  $x$  deve ser objeto de um tipo de conhecimento diferente de  $y$ <sup>15</sup>,

<sup>11</sup> Seguimos aqui a leitura de Archer-Hind e Robinson, *op. cit.* Os autores concluem que ambos os argumentos figuram-se como um único, baseando-se na recomendação do próprio Sócrates ao encerrar o debate sobre a Anamnese: “basta juntar o presente argumento ao que admitimos antes, de que tudo o que vive só nasce do que é morto” (77c7-8). Acrescenta-se a isso o fato de o argumento da Anamnese vir logo após o argumento anterior, não havendo uma pausa para objeções dos interlocutores; tais pausas ocorrem quando Sócrates termina de defender sua crença pessoal e também ao cabo da exposição dos demais argumentos a favor da imortalidade da alma.

<sup>12</sup> Emprestamos o esquema abaixo à excelente análise de Scott, 1999, p. 93-125.

<sup>13</sup> 73c1-3. “Num ponto estamos de acordo: que para recordar-se alguém de alguma coisa, é preciso de ter tido antes o conhecimento dessa coisa”.

<sup>14</sup> 73c6-8. “[...] quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa [...]”.

<sup>15</sup> 73c8-9. “[...] como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro [...]”.

(d) quando x assemelha-se a y, é preciso considerar se y carece de algo em relação a x<sup>16</sup>.

Tendo estabelecido as condições gerais para a reminiscência, Sócrates fornece um exemplo (74a9-b3):

— Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de um pedaço de pau ser igual ao outro, nem uma pedra a outra pedra, nem nada parecido; refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si [*autò tò íson*]. Diremos que existe ou que não existe?

— Existe, por Zeus, — exclamou Símiias; — à maravilha [*thaumastós ge*].

— E que também saberemos o que seja?

— Sem dúvida, respondeu.

Neste passo, Sócrates está chamando atenção para um ponto extremamente relevante: o foco de interesse não são entes ordinários, como gravetos ou pedras, que podemos eventualmente chamar de iguais (74b); ao contrário, o objeto de conhecimento ao qual Sócrates se refere é fonte de *thaúma*, é “sempre” igual, e está para além da experiência empírica comum: trata-se do igual em si mesmo ou, se quisermos, a Forma do igual<sup>17</sup>; “por conseguinte” conclui Sócrates, “não são a mesma coisa esses objetos iguais (*tà ísa*) e a igualdade em si (*kaì autò tò íson*)” (74c5-6).

No que concerne a importância dessa passagem, Scott enfatiza que, em se tratando do igual apreendido pela experiência sensível, a rememoração não vem à tona<sup>18</sup>; por outras palavras, quando dizemos “estes gravetos são iguais”, os conceitos que utilizamos são derivados exclusivamente da percepção e não da lembrança do igual em si mesmo; significa dizer que Platão não está expondo o argumento da *anamnese* para explicar o igual apreendido no cotidiano, ou quaisquer experiências empíricas, por meio dos órgãos sensíveis, mas sim, um “tipo” de igual que não se pode apreender diretamente nas *prágmata*, ainda que esteja de alguma forma relacionado com ela, como ficará claro ao longo do argumento. Não obstante, é a partir das coisas que ora mostram-se iguais, ora desiguais, que é possível lembrar, ou seja, recuperar o conhecimento daquela igualdade que nunca se mostra como desigualdade (74c6-8); sendo assim, pode-se dizer que uma das

<sup>16</sup> 73a5-7. “E no caso de lembrar-se alguém de alguma coisa à vista de seu semelhante, não será forçoso perceber essa pessoa se a semelhança é perfeita ou se apresenta alguma falha?”.

<sup>17</sup> Cf. Scott., *op. cit.*, p. 104.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.105. Cf. também Burger, *op. cit.* p.71.

relações mais imediatas entre objetos de ordem tão distinta é estabelecida pela rememoração<sup>19</sup>.

Em suma, deve-se ter em mente duas coisas: é possível recordar de x (o igual em si mesmo) através de y (coisas iguais), ainda que nem toda apreensão de y envolva necessariamente a recordação de x<sup>20</sup>; além disso, Sócrates está buscando o acordo de seus interlocutores para seu postulado de que “nós sabemos o que o igual é”. A passagem que se segue acrescenta novos elementos importantes para a compreensão do processo de *anamnese*. Vejamos como ela se desenvolve:

— E então? — prosseguiu [Sócrates]: que se passa conosco, com relação aos pedaços de pau iguais e a tudo o mais a que nos referimos há pouco? Afiguram-se-nos iguais à igualdade em si, ou lhes falta alguma coisa para serem como a igualdade? Ou não falta nada? (*ἔἔνδεἔ τι ἐκεἔινου τοἔι τοιοἔτων εἔναι βοἔον τḔ ἰσον, ἔἔ oudèn;*)

— Falta muito, respondeu [Símias].

— Estamos, por conseguinte, de acordo que quando alguém vê determinado objeto e declara: — O objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real porém fica muito aquém dele (*all'ἔstin phaulóteron*), sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior, — essa pessoa, dizia, ao fazer semelhante observação, necessariamente tinha o conhecimento do objeto com o qual ela disse que o outro se assemelhava, porém era inferior (*endeestḔros dḔ ἔkhein*).

— Forçosamente

— E então? Não se passará a mesma coisa conosco, em relação as coisas iguais e à igualdade em si mesma (*perí te tà ἰσα καἔ autḔ τḔ ἰσον*)?

— Sem dúvida nenhuma.

— É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo (*anankaἔion ἄρα hemḔs proeidḔnai τḔ ἰσον prḔ ekeinou toἔ kbrónou*) em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles esforçavam por alcançá-la (*bḔti orégetai mèn pánta taἔta eἔnai boἔon τḔ ἰσον*), porém lhe eram inferiores (*ékhei dḔ endeestḔros*). (74d4 – 75a4).

<sup>19</sup> A distinção ontológica que começa a ser esboçada aqui será esmiuçada sobremaneira no argumento da Afinidade, 77d-84b.

<sup>20</sup> Seguindo a leitura de Scott, isso reforça o fato de que Platão está falando de uma espécie muito mais sutil de conhecimento que nem todos acessarão; possivelmente a maioria dos homens viverá sua vida e construirá seus axiomas baseando-se em em consensos e opiniões formadas a partir de apreensões sensíveis, jamais remetendo-as às Formas. Ademais, a passagem acima (74c4-8) parece satisfazer claramente as condições (b) e (c).

Nessa passagem, o que está em evidência é precisamente o juízo comparativo entre Forma e particulares. Dessa comparação, segue-se por concomitância que os particulares apreendidos pela sensação “carecem” de algo (cf. o verbo *endeî*, as duas ocorrências do adjetivo comparativo *endeestêros*, bem como o adjetivo comparativo *phaulóteron*), são de alguma forma inferiores em relação à Forma, satisfazendo portanto a condição (d) do processo de *anamnese* mencionado acima. Sendo assim, qualquer coisa apreendida pelos órgãos sensíveis servirá, a um tempo, como catalisador da reminiscência e como objeto de comparação cujos paradigmas são as Formas. Afirmando a inferioridade dos particulares em relação a elas, Sócrates reforça não só sua distinção ontológica, mas também a maneira de conhecê-las, ou seja, os particulares mediante a sensação e as Formas por meio da rememoração auxiliada pela sensação. Scott (*op. cit.*, p.107) chama nossa atenção para o fato de que essa passagem corrobora a ideia segundo a qual somente aqueles com pendor para a filosofia realizarão o processo da reminiscência ao passo que grande parte das pessoas permanecerá na ordem do sensível sem nunca remetê-lo ao paradigma inteligível. Nota-se, nesse sentido, que o argumento da *anamnese* tem ressonância numa passagem ulterior muito significativa, na qual se diz que a alma que conviveu exclusivamente na companhia do corpo passa a acreditar que somente o visível e o corpóreo são reais, passando, com isso, a odiar, temer e evitar (*miseîn te kai trêmein kai feúgein*) tudo aquilo que é invisível, porém inteligível e apreensível pela filosofia (*noetòn dê kai philosophiai hairêtòn* – 81b4-5) o que acarreta, como veremos mais adiante, consequências éticas de grande envergadura.

Na conclusão do passo, Sócrates diz que essa comparação só pode acontecer se tivermos conhecido a Forma de antemão (cf. a expressão *proeidénai tò íson prò ekeinou tou kbrónou*), satisfazendo, portanto, a primeira condição do processo de *anamnese* (a) e, paralelamente, as quatro condições que elencamos acima.

Porém, resta ainda uma pergunta: qual seria esse momento anterior ao qual Sócrates se refere? A pista localiza-se na passagem supracitada e aparece, na realidade, na condição de premissa: o conhecimento do igual em si mesmo deu-se antes que víssemos pela primeira vez objetos iguais (*tà ísa*) e afirmássemos que os últimos apresentam certas deficiências em comparação com o primeiro. Sendo assim, Sócrates está tentando mostrar não apenas que a alma já existe antes de encarnar no corpo – de modo que ela não é um mero efeito de processos biológicos, mas também que ela não é



um mero *eídolon* esvaziado de atividade e de pensamento, mas uma *psykhê* plenamente constituída, ou seja, que possui poderosas faculdades cognitivas.

No passo seguinte (74e9–75c6), Sócrates apresenta os desdobramentos dessa premissa, afirmando que não poderíamos ter comparado pela primeira vez objetos iguais com o igual em si mesmo sem o concurso dos sentidos (75a5-8); é por meio deles que se pode pensar que todas as coisas sensíveis que afirmamos serem iguais esforçam-se por “alcançar” (cf. o verbo *orégetai* em 75a2 *supra*) seu paradigma, jamais, porém, alcançando-o (75b1-2); vemos, ouvimos e usamos todos os nossos sentidos logo após o nosso nascimento (75b10-11). No entanto, foi estabelecido que a apreensão desse universal aconteceu antes de começarmos a usar nossos sentidos (75c1-2). Ora, a conclusão necessária desses desdobramentos é que nós adquirimos o conhecimento do igual em si mesmo, ou de quaisquer outras Formas, antes de nascermos.

Ao nosso ver, essa sequência de desdobramentos revela dois pontos cruciais para a questão epistemológica e, por conseguinte, para a relação entre corpo e alma desenvolvida no argumento da *anamnese*: Sócrates está afirmando, ainda que sob a égide de alguns pressupostos jamais discutidos, que é a mesma percepção que remete-nos simultaneamente ao universal, e incita-nos a compará-lo com o objeto percebido. Ademais, em consonância com o argumento da geração dos contrários (69e-72e), reafirma-se a preexistência da alma em relação ao seu nascimento junto a um corpo. Burger (*op. cit.*, p. 78) ressalta que nessa altura do argumento, Sócrates já poderia declarar que, concomitantemente à sua preexistência, a alma também é dotada de *dýnamis* e *phrónesis*; contudo, ele opta primeiro por analisar duas possibilidades e fazer com que Símiias escolha uma delas:

[Sócrates] Desse modo, como disse, uma de duas há de ser, por força: ou nascemos com esse conhecimento [das Formas] e o conservamos durante toda a vida (*epistámenoi ge autà gegónamen kai epistámetha dià bíou pántes*), ou, por último, as pessoas das quais dizemos que aprendem (*hoús pphamen mantbánein*), o que fazem é recordar (*anamimnéskontai*), e o aprendizado seria reminiscência (*kai he máthesis anámnesis an eíe*)<sup>21</sup>.

Em primeiro lugar, notamos aqui de modo bem condensado, a noção de aprendizado e de conhecimento presentes no *Fédon*: conhecer é reter o(s) objeto(s) inteligíveis de conhecimento, ao passo que aprender nada mais é do

<sup>21</sup> Fédon, 76a4-7 (tradução C.A. Nunes ligeiramente modificada).

que rememorar algo que já se sabe. Além disso, há de se notar nesse passo algo que procuramos enfatizar ao longo do texto: o processo de *anamnese* diz respeito a uma espécie de conhecimento especial, extraordinário, fonte de *thaúma*, e que, por isso, não é alcançado por todos os indivíduos. No que concerne à natureza da reminiscência e àqueles que conseguem fazer uso dela, a passagem acima é importante: Sócrates faz um contraponto entre a primeira pessoa do plural (“nascemos com esse conhecimento e o conservamos...”) e o uso da sentença “as pessoas das quais dizemos que aprendem”.

Concordamos, neste ponto, com a leitura de Scott (*op. cit.*, p. 110-11), segundo a qual esse contraponto é deliberado: Símiás não deve escolher entre (1a) “todas as pessoas retêm seu conhecimento ao longo de suas encarnações” e (2a) “todas as pessoas o rememoram”, mas, em vez disso, entre (1b) “todas as pessoas retêm seu conhecimento ao longo das suas encarnações” e (2b) “algumas pessoas rememoram-no”. Com efeito, a articulação de (1b) e (2b) sugere que – conquanto poucos passarão pelo processo da *anamnese* – todos nascem com esse conhecimento, embora ele permaneça latente até que a percepção do igual em si mesmo, ou qualquer outra Forma, desencadeie o processo de reminiscência<sup>22</sup>.

A princípio, Símiás mostra-se confuso e não consegue escolher entre as duas opções apresentadas por Sócrates (76b1-2): ou bem nascemos com os nossos conhecimentos (*epistaménous hēmâs gegonénai*), ou então nos recordamos posteriormente do conhecimento que carregamos há tempos (*anamimnēskesthai hýsteron hōn próteron epistémēn eilephótes hēmen*). Sócrates auxilia o rapaz fornecendo uma nova premissa: quem conhece é capaz de proferir um *lógos*. O filósofo prossegue:

— E és de parecer que todo o mundo possa oferecer um discurso (*didónai lógon*) das questões que acabamos de tratar?

— Tomara que pudessem! Porém receio muito que amanhã a estas horas não haja aqui uma só pessoa em condições de fazê-lo.”

— Decerto Símiás [...], não és de opinião que todos os homens entendem dessas questões (*epístasthai...pántes autá*).

— De forma alguma.

— Nesse caso, recordam do que aprenderam antes (*anamimnēskontai ára há pote émathon*)?

— Necessariamente.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Ver também Bostock, 1986, p.102.

<sup>23</sup> *Fédon*, 76b3-76c5 (tradução C.A. Nunes ligeiramente modificada). Segundo Liddell-Scott, o verbo *dídomi* (ou *dídonai*) pode ser traduzido precisamente por “dar”, “oferecer”, “providen-

Símias, finalmente, faz sua escolha: ninguém conserva em estado ativo, por assim dizer, o conhecimento adquirido antes do nascimento; ele deve, portanto, ser buscado por meio de todo o processo da *anamnese*. Além disso, nem todos serão capazes fazê-lo, porquanto a reminiscência envolve também a (rara) habilidade de compor argumentos, de fazer discursos, enfim, de oferecer um *lógos* daquilo que se conhece<sup>24</sup>. Tendo conseguido o assentimento de Símias, Sócrates estabelece que as almas já existem antes de assumirem forma humana (*prîn eînai anthrópou eídei*), ou seja, separadas do corpo, e que elas possuem entendimento (*kaî pbrónesin eíkhon*), o que é exatamente o que ele queria mostrar desde o início do argumento. E no que concerne à *dýnamis* da alma? Agora está patente que essa *dýnamis* consiste precisamente na capacidade que a alma tem de conhecer as Formas, em particular antes de encarnar num corpo humano. Contudo, para que essa *dýnamis* se manifeste enquanto a alma está encarnada, ou seja, para conhecer as Formas através a mediação do corpo, é necessário que essa alma viva filosoficamente. Isso significa, como veremos mais a frente, que, do ponto de vista epistemológico, o indivíduo toma ciência de que o conhecimento não se reduz aos perceptos (83a-84b) e que, do ponto de vista ético, ele não se entrega à servidão oriunda da satisfação desenfreada dos desejos e prazeres corporais (64e-69e).

Por fim, Sócrates conclui o argumento da *anamnese*:

Nossa situação, Símias, não será a seguinte? Se existe, realmente, tudo isso com que vivemos a encher a boca: o belo, o bem e todas as essências [*kalón té ti kaî agathón kaî pása hê toiaúte ousía*], e se a elas referimos tudo o que nos chega por intermédio dos sentidos, como a algo preexistente que encontramos em nós mesmos e com que o comparamos: será forçoso que, assim como elas, exista nossa alma antes de nascermos. Se não for como disse, terá sido inútil toda nossa argumentação. Porém, não será desse modo mesmo e não é de igual necessidade que essas coisas [*scil.* as Formas] existam e que nossas almas também existam antes de nascermos, e que, ao não se verificar uma, não se verifica a outra<sup>25</sup>

---

ciar”, “conceder”. Assim, o termo *lógon* parece, nesse contexto, aceitar uma acepção ampla que abrange, p.ex., discurso racional, argumentação concatenada, asserção lógica, etc.

<sup>24</sup> Vale a pena notar os ecos dessa passagem com o *Mênon* (97d4-98a8) - no passo em que se diz que o conhecimento deve ser acompanhado de um “cálculo de causa” (*aitías logismôi*) - e com o livro VII da *República* que - dedicado à educação do filósofo - aponta para sua capacidade de - por meio da dialética - fornecer explicações acerca do mundo dos fatos e suas relações com as Formas eternas.

<sup>25</sup> *Fédon*, 76d6-76e7 (tradução Nunes ligeiramente modificada).

Temos nessa breve passagem um resumo do argumento: a latência do conhecimento das Formas na alma encarnada, a necessidade de sua preexistência – na medida em que a obtenção desse conhecimento se dá antes da encarnação -, o uso dos sentidos para a rememoração dos universais e sua comparação com os objetos sensíveis; mas mais do que isso, temos também a forte afirmação da enorme proximidade ou - como ficará ainda mais claro no argumento seguinte (77d-84d) – da afinidade entre a alma e as Formas<sup>26</sup>. O argumento da *anamnese* é posto de tal maneira que a preexistência da alma e a existência das ideias ou bem sustentam-se ou bem caem juntas (76d7-e7)<sup>27</sup>. Vê-se de maneira patente que o argumento da *anamnese* lida com um tema que é preciso reconhecer como um dos problemas fundamentais do *Fédon*, qual seja, a relação inextricável da alma com o corpo e com os objetos de conhecimento. Ademais, sobre a questão da “deficiência” das coisas sensíveis e sua relação com a epistemologia platônica, Hackforth (*op. cit.*, p. 74) afirma de maneira contundente:

*It might seem that, in insisting that we come to know the Forms as the result of perceiving the failure of sensibles to be wholly what they purport to be, Plato is going back on what he has said earlier about the philosopher's utter detachment from the body and the world of sense experience [cf. 63e-69e]. I do not think this is really so. The ideal of detachment leaves room for necessary attention to the body, and in bidding us attach little or no value to what the senses tell us Plato does not bid us attempt the impossible task of eradicating our perceptions. Valueless though they may be in themselves, it does not follow that they may not have value in so far as they point beyond themselves; and that is all that the ἀνάμνησις doctrine claim for them.*

Parece evidente – ao contrário do que se poderia crer a partir de uma interpretação superficial da visão de Platão acerca do mundo dos fenômenos – que um dos grandes trunfos do argumento da *anamnese* é justamente a tentativa de estabelecer uma conexão onto-epistemológica inextricável entre sensível e inteligível, e a alma preenchendo, por assim dizer, o papel de ponte entre ambos os domínios, e acarretando também os desdobramentos éticos dessa conexão. Sobre esse ponto, Iglésias<sup>28</sup>, em seu excelente artigo,

<sup>26</sup> Analisamos detalhadamente o argumento da Afinidade numa futura publicação (2024).

<sup>27</sup> Cf. Hackforth, *op. cit.*, p.74. O autor lembra-nos que apesar de ambas as doutrinas estarem interligadas, a *Anamnese* não é exposta visando provar a existência das Ideias; Platão estaria sustentando apenas que a recusa da preexistência da alma implicaria a recusa das Ideias, doutrina da qual ele não pode abrir mão.

<sup>28</sup> Iglésias, 1998, p. 21-22. Cf. Archer-Hind, *op. cit.*, p. XXIII.

entende que a alma em Platão obedece indiretamente a uma economia de princípios que abarca as três esferas com as quais o ele se preocupou ao longo da sua carreira filosófica: a ética, a epistemologia e a ontologia. Sobre a correlação necessária entre sensível/inteligível e alma/Ideia, a autora diz que sem a primeira, “as Ideias, postuladas para explicar, nada explicariam, uma vez que é na alma que se dá a compreensão da ligação entre Ideias e mundo fenomênico”. Ora, Sócrates enfatiza ao longo de todo argumento da *anamnese* precisamente essa ligação operada pela alma que, enquanto encarnada, é capaz de rememorar os universais inteligíveis e compará-los com os particulares sensíveis.

Todavia, como mencionamos acima, esse processo de *anamnese* exige, em paralelo, uma tarefa ética que consiste em “estar morto”, ou ainda, “morrer em vida”. Essa impactante metáfora indica que deve-se cuidar do corpo, na medida em que ele é um instrumento biológico e cognitivo fundamental para a aquisição do conhecimento mediante a reminiscência, mas sem se deixar levar pelos atrativos dos prazeres corporais e da vida material. Por outras palavras, não se trata, em absoluto, de desprezar o corpo, mas apenas controlar a violências dos desejos e das paixões e dedicar apenas o tempo necessário aos assuntos da vida material. Nesse sentido, é muito pertinente mencionar as metáforas políticas empregadas por Platão algumas páginas adiante para se referir à relação entre o corpo e a alma: na medida em que a alma se assemelha ao divino e o corpo ao mortal, ela é naturalmente feita para comandar (*árkhein*), ser mestra (*despózein*) e ser soberana (*hêgemoneúein*), ao passo que o corpo é naturalmente feito para ser governado (*árkbesthai*) e servir (*douleúein*)<sup>29</sup>.

O perigo assinalado por Sócrates é, portanto, uma potencial inversão de papéis, ou seja, a alma ser governada e se tornar escrava do corpo, caso ela se habitue a satisfazer de modo desenfreado os prazeres corporais. A solução que ele apresenta é radical (82c): adotar o comportamento oposto ao dos amantes das riquezas (*philokhrématoí*), do poder (*philarkhoí*) e das honrarias (*philótimoí*), ou seja, abster-se o máximo possível de honras e cargos públicos e não ter medo da pobreza (*penía*) nem da ruína do próprio patrimônio (*oikophthoría*). Morrer em vida ou, por outras palavras, fazer um exercício de morte (*melétē thanátou* – 81a2) significa, portanto, recolher a alma em si mesma ainda em vida, abstendo-se o máximo possível dos assuntos relacionados à vida corporal e levando uma vida de frugalidade e moderação.

<sup>29</sup> Cf. *Fédon* 80a1-5.

É por isso, aliás, que Sócrates faz uma longa apologia da *sophrosýne* ainda na primeira parte do *Fédon* (68c-69d): trata-se da virtude que faz frente à desmedida dos prazeres (*hedonai*) e dos apetites corporais (*epithymíai*).

Nessa perspectiva, uma das lições fundamentais do *Fédon* é que o (re) conhecimento das Formas é o apanágio da alma do filósofo verdadeiro (*alethôs philosophou psykhe* – 83b6), ou seja, a alma daquele que durante toda a sua vida se esforçou para ter o mínimo de comércio possível com os assuntos do corpo (64e-69e; 84c-88b). Isso explica porque o argumento da *anamnese* está situado precisamente, quase como se fosse uma digressão, no meio da apologia de Sócrates da filosofia como exercício de morte, *melête thánatou* (63e-69e; 84c-88b), que significa, grosso modo, adotar um regime de vida em que, progressivamente, a alma do filósofo se desvincilha das perturbações e confusões oriundas das frequentes interações com o corpo. Seria, portanto, razoável afirmar que apenas o filósofo é capaz de passar pelo processo da *anamnese*, na medida em que ele sabe ou, melhor dizendo, descobre paulatinamente que a totalidade do real não se reduz aos fatos empíricos e que, ademais, o conhecimento possível ao ser humano não se reduz ao conhecimento dos perceptos. Mas para isso, insistamos nesse ponto, é preciso que, concomitantemente, ele se separe do corpo ainda em vida. Em contrapartida, se se vive mergulhado na vida material, a tendência é que se acredite apenas naquilo que se pode apreender com os sentidos corporais (84d-e).

Além desse modo de vida deveras ascético, que faz com que o indivíduo se recuse a aceitar como verdadeiro apenas aquilo que tem forma corpórea (*tô somatoeidés* – 81b5), o processo de *anamnese* também ajuda a impedir que se acredite que apenas as coisas sensíveis são reais; nesse sentido, ética e epistemologia andam de mãos dadas. Ora, não é por acaso se o argumento da *anamnese* aparece logo após a crítica severa ao corpo: ele nos permite ponderar e nuançar a relação entre corpo e alma e de constatar a sua utilidade do ponto de vista epistemológico. Mas a linha é, de fato, muito tênue entre ocupar-se adequada ou inadequadamente dos assuntos da vida corporal e material – ou seja, entre o necessário e o supérfluo em termos de cuidado com o corpo-, e é por isso que após o argumento da *anamnese* Sócrates retoma suas advertências acerca do perigo do comércio excessivo com o corpo (80e-84b).

Propomo-nos, neste artigo, a falar sobre o argumento da *anamnese* e a maneira como a relação entre alma e corpo é concebida nesta parte do *Fédon*. Com efeito, ao discorrer sobre a reminiscência, muitas coisas foram

ditas acerca do estatuto da alma visto que ambos os temas estão necessariamente imbricados. Retomando o início de nosso texto, lembremos que Sócrates – visando persuadir seus interlocutores acerca da sua crença pessoal num *post mortem* auspicioso – precisava dar conta de dois problemas: o primeiro dizia respeito à necessidade de a alma dirigir-se para outro local aquando da sua separação com o corpo; o segundo, saber se a alma conserva de fato sua *dýnamis* e sua *phrónesis*, o que foi levado a cabo precisamente pelo argumento da *anamnese*.

Sócrates mostra que a alma dos homens já existia antes de seu nascimento e que, nesse estado, ela possuía *dýnamis* e *phrónesis* porquanto ela não só tem a capacidade de conhecer os universais bem como tem a potência de conservar esse conhecimento na memória e levá-lo consigo para a Terra. Se se quer demonstrar que tudo isso ocorre também após a morte – como Símiias e Cebes afirmam ser impreterível em 77b – basta que se junte a *anamnese* ao argumento do ciclo dos opostos (77c-d). Curiosamente, Sócrates não permite que seus interlocutores manifestem suas impressões acerca dessa composição de argumentos sugerida pelo por ele; mas ao dar imediatamente prosseguimento à discussão, Sócrates parece reconhecer implicitamente a sua insuficiência como argumento em prol da imortalidade da alma.

O que podemos, ainda à guisa de conclusão, depreender desta pequena parte do diálogo que aborda também o binômio conhecimento/alma? Em primeiro lugar, parece evidente que Platão quer demonstrar a possibilidade de um conhecimento real e efetivo ainda em vida (compreendida aqui como alma encarnada) e não somente após a morte, em (aparente) contraste com o que ele havia posto na boca de Sócrates na apologia de sua crença pessoal no início do diálogo<sup>30</sup>. Ora, conhecer em vida requer necessariamente o consórcio com o corpo e os sentidos; vimos que somente através do seu intermédio a reminiscência torna-se possível; percebe-se, assim, a íntima relação entre corpo e alma que, nos planos ontológico e epistemológico, representa a íntima relação entre Formas e perceptos.

Ademais, o argumento da *anamnese* constitui-se sobre a tensão entre a necessidade do corpo e dos sentidos e o fato de estes serem potenciais fontes de prejuízo para a alma. Evidentemente, esse argumento ressalta uma

<sup>30</sup> Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento e nunca enquanto vivemos (66d7-66e4).

questão que perpassa todo o diálogo e é uma das razões pelas quais ele tornou-se tão célebre na tradição filosófica: o corpo e o sensível são fontes de perturbações, empecilhos e distrações para a alma que deseja obter conhecimento verdadeiro. Mas isso não significa dizer que as apreensões sensíveis são falsas ou inúteis; afinal, não obstante o plano sensível ser local de esquecimento na medida em que as almas quando encarnam esquecem tudo o que conheceram previamente, ele figura-se igualmente – na perspectiva da *anamnese* – como condição necessária para o conhecimento. Sendo assim, Platão parece somente apontar para o perigo de tomar os perceptos como as únicas coisas reais e verdadeiras. O que é fundamental para que qualquer investigação filosófica seja bem-sucedida é precisamente a urgência do afastamento de uma perspectiva unilateral fornecida pela sensação. Nesse sentido, poderíamos dizer que, no contexto do argumento da *anamnese*, a não-unilateralidade é fornecida pela comparação dos objetos sensíveis com as Formas.

Na perspectiva dessa tensão – que também poderia ser traduzida ontologicamente na tensão entre o fluxo incessante do devir e a imutabilidade e eternidade das Formas – revela-se a questão ética que está implícita no argumento: primeiro, o fato de que podemos derivar opiniões errôneas do sensível e com isso sermos “ludibriados”<sup>31</sup>; segundo, a *anamnese* impulsiona o indivíduo a revisar suas crenças anteriores e o sistema axiológico sobre o qual ele apoiou-se até então<sup>32</sup>.

O argumento da *anamnese* apresenta decerto algumas aporias. Por exemplo, há de se mencionar a dificuldade do argumento em demonstrar que a alma sobrevivente é uma alma individual cujas múltiplas encarnações são ligadas por um fio de memória “individual”, pois, afinal, o que se retém na memória não são eventos particulares de existências anteriores; o que

<sup>31</sup> No *Fédon*, 83b-c vemos claramente a articulação entre epistemologia e comportamento ético: “[Sócrates] Convencida de que não deve opor-se a semelhante libertação, a alma do verdadeiro filósofo abstém-se dos prazeres, das paixões e dos temores, tanto quanto possível, certa de que sempre que alguém se alegra em extremo, ou teme, ou deseja, ou sofre, o mal daí resultante não é o que se poderia imaginar, como seria o caso, por exemplo, de adoecer ou vir a arruinar-se por causa das paixões: o maior e o pior dos males é o que não se deixa perceber. (...) É que toda alma humana, nos casos de prazer ou de sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim. De regra, trata-se das coisas visíveis, não é isso mesmo?”

<sup>32</sup> Cf. Scott, *op. cit.*, p.96.



a alma conserva é o conhecimento dos universais<sup>33</sup>. Além disso, se por um lado o argumento é eficaz em demonstrar a preexistência da alma e a posse de *dýnamis* e de *pbrónesis* - de modo que a alma é concebida não apenas como princípio vital, mas também como princípio cognitivo -, por outro lado, ele depende do argumento precedente para que as mesmas condições sejam aplicadas após a morte. Por fim, se a *anamnese* constitui-se como prova da imortalidade da alma, mas nem todos são capazes de fazer uso dessa reminiscência, como afirmar que toda alma é imortal? Essas aporias nos fazem sustentar que Sócrates está bem menos interessado na imortalidade da alma – questão de ordem ontológica para a qual não é possível fazer demonstrações lógicas, daí a necessidade do mito final (107c-115a) - do que em perscrutar suas potências epistemológicas e éticas na companhia dos seus discípulos.

Seja como for, o argumento da *anamnese* advoga a relação inextricável entre corpo e alma e, paralelamente, a relação inseparável entre Formas inteligíveis e as coisas sensíveis; ele faz-nos vislumbrar que Platão recusa a cisão absoluta entre os dois planos.

A essa dupla cisão, aparentemente corresponderia uma cisão no interior do homem – corpo e alma –, que, pelo menos na questão do conhecimento, permaneceriam dissociados: a alma estando em contato apenas com o inteligível, sem aparentemente exercer um papel na percepção sensorial, e essa sendo produto do contato com o corpo, através das sensações, com o devir<sup>34</sup>.

Parece claro que, para Platão, o conhecimento e a cognição são sempre fatos da alma; é a alma que deseja e busca o conhecimento, possuindo os meios para alcançá-lo; no intervalo das encarnações, estando em si mesma e consigo mesma, sua *dýnamis* e sua *pbrónesis* estão, em tese, sem entraves, e por isso ela apreende as Formas por ela mesma<sup>35</sup>; inserida no mundo empírico

<sup>33</sup> Hackforth, *op. cit.*, p.76, afirma: “*This argument comes nearer than the previous one to being a proof of individual immortality; it is my soul which recollects what I knew before birth and body. Yet in default of recollection of personal experience it is difficult to see how there can be that consciousness of identity is preserved through a series of incarnations without which we cannot properly speak of individual immortality. As Cornford says, ‘The memory implied in the doctrine of Anamnesis is an impersonal memory; its contents are the same in all human beings’*”. Na mesma ordem de ideias. ver Robinson, *op. cit.*, p.119ss.

<sup>34</sup> Iglésias, *op. cit.*, p.38.

<sup>35</sup> Sócrates vislumbra a possibilidade de que almas que viveram uma vida totalmente desregada levem consigo para o Hades as impurezas que acumularam em vida, sendo forçadas, pelo próprio peso da corporeidade que adquiriram (cf. a expressão *kai poiei somatoeidēi em 83d5*), a encarnar novamente (81a-84a). Ainda que Sócrates não seja explícito neste ponto, é

a alma rememora esse conhecimento com o auxílio do corpo, da apreensão do sensível e da composição de discursos, explicações, argumentos, enfim, de *lógoi*. “Em resumo, toda a cognição, mesmo a cognição do sensível, é feita pela alma, e é resultado de uma atividade da alma; no caso da cognição sensível, uma atividade de subsunção de perceptos a Ideias”<sup>36</sup>. No caso da *anamnese*, essa subsunção é feita pelo movimento simultâneo de apreensão do objeto sensível, lembrança do universal e a comparação entre ambos.

Em suma, podemos constatar com extrema clareza a relevância do argumento da *anamnese* não só para o contexto do *Fédon*, mas também para a filosofia platônica. A despeito de suas aporias, o argumento é fonte para muitas reflexões, pois, como afirmamos alhures, ele condensa três pilares do pensamento filosófico: a ética, a ontologia e a epistemologia, pilares que Platão soube trabalhar com maestria na sua obra. O argumento da *anamnese* nos permite também reavaliar a visão que se atribui a Platão acerca da complexa e imbricada relação entre alma e corpo, pois, no *Fédon*, trata-se sobretudo de identificar e delimitar as funções e os atributos de cada um desses dois elementos que constituem a unidade irreduzível chamada ser humano (*ánthropos*).

[Recebido em janeiro /2024; Aceito em março/2024]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Fontes primárias

- ARCHER-HIND, R.D. *The Phaedo of Plato*. 2a ed. Inglaterra: MacMillan and CO, 1883.  
 BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1986.  
 BURNET, J. *Plato's Phaedo*. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.  
 EMLYN-JONES, C.; PREDDY, W. *Plato. The Republic – Books I-V*. Estados Unidos: Harvard University Press, 2013.  
 EMLYN-JONES, C.; PREDDY, W. *Plato. Republic – Books VI-X*. Estados Unidos: Harvard University Press, 2013.  
 GALLOP, D. *Plato. Phaedo*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1993.  
 IGLÉSIAS, M. *Platão. Mênon*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.  
 NUNES, C. A. *Platão. Fédon*. Belém: Ed.UFPA, 2011.  
 NUNES, C. A. *Homero. Ilíada*, São Paulo: Editora Hedra, 2011.  
 ROBIN, L. *Platon. Phédon*. 4ªEd. Paris : Les Belles Lettres, 1949.

legítimo supor que essas almas não conseguem, mesmo estando separadas do corpo, fazer bom uso das suas potências mentais para conhecer as Formas.

<sup>36</sup> Cf. Iglésias, *op. cit.*, p.44.

## b) Fontes secundárias

- BURGER, R. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. Estados Unidos: Yale University Press, 1984.
- DIXSAUT, M. Platon. *Phédon*. Paris: GF Flammarion, 1991.
- DORTER, K. *Plato's Phaedo: an interpretation*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1955.
- IGLÉSIAS, M. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do CPA (Campinas)*, 5/6, 1998, p. 13-60.
- LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7ª ed. Inglaterra: Oxford University Press, 2010.
- ROBINSON, T.M. *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução: A. Dullius *et.al*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SCOTT, D. Platonic Recollection. In: FINE, G. (org.): *Plato I, Metaphysics and Epistemology*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. Tradução: T.G. Rosenmeyer. Nova Iorque: Dover Publications Inc, 1953.
- VERNANT, J.P. *Entre Mito e Política*. 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.
- VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.