

A TESE PITAGÓRICO-PLATÔNICA DA *METEMPSICOSE* ENQUANTO “TEORIA GENÉTICA” DA ANTIGUIDADE

*Miguel Spinelli**

RESUMO

Este texto se ocupa não só em conferir sob quais termos Pitágoras e Platão conceberam a chamada *transmigração* das almas, como também em averiguar o que de fato entenderam por alma (por *psychê*). Quanto a este segundo aspecto, o que efetivamente está posto em questão não é o conceito *alma* (*psychê*) em sentido estrito do termo, e sim como, sob os termos da palingênese e/ou da metempsicose, tal conceito foi por eles concebido e dotado de significação.

Palavras-chave: Palingenesia. Metempsicose. Pitágoras. Platão.

ABSTRACT

This paper is concerned with checking the terms with which Pythagoras and Plato conceived the notion of transmigration of souls, as well as ascertaining what they actually understood by soul (*psychê*). Regarding the latter, what is effectively in question is not the concept of *soul* (*psychê*) in a narrow sense, but how, under the notions of palingenesis and/or metempsychosis, they conceived such a concept and endowed it with meaning.

Keywords: Palingenesis. Metempsychosis. Pythagoras. Plato.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Santo Tomás, Roma, Itália. Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: migspinelli@yahoo.com.br

1. A *Psychê* enquanto conceito explicativo do móvel gerenciador da vida

1.1 Frente à doutrina pitagórica da transmigração das almas existem algumas dificuldades quer em relação à designação – se metempsicose, palingenesia ou metensomatose –, quer também sobre a definição de que a alma é um *princípio de vida* (em sentido universal) comum a todos os *viventes*, mero conceito e não um ente. Por *alma*, cabe logo explicitar, os filósofos pitagóricos se referiam essencialmente a uma alegação racional com a qual damos por pressuposto e elucidado um princípio de *ordem* (vinculado ao conceito de *Kósmos*) e de *mobilidade* (referido ao de *archê* e de *phýsis*) inerente às coisas vivas e visíveis. Até aos deuses os filósofos gregos recusavam atribuir os predicados de *eternos* e *imortais*, de modo que não foi propriamente o conceito de *psychê* que mais os impressionaram, e sim os predicados *eterno* e *imortal* aplicados a tal conceito referido à *archê* da vida. Daí que foi com tais predicados que os primeiros filósofos, a começar por Tales e Pitágoras e depois Platão, se ocuparam em explicar: “Tales (registrou Aécio), foi o primeiro a afirmar que a alma se move eternamente ou se move por si mesma”¹. “Toda alma é imortal”, afirmou Platão, e explicou: “por que aquilo que se move a si mesmo é imortal”².

Foi, efetivamente, o mover-se *por si mesmo* (não por um outro) das coisas vivas que levou os primeiros filósofos a considerar a *alma* como a *archê* explicativa do móvel da vida. *Alma*, no preceituário filosófico deles, foi logo acolhida como um termo ou conceito (como um *noêma*) através do qual *nomeavam*, para efeito do pensar e do dizer lógico, uma *dimensão* que só racionalmente pode ser inferida nos corpos vivos; *alma* seria, aliás, expressão da própria *vida* inerente aos corpos dotados de movimento. Em alguns aspectos, ela é sinônimo de *vida*³, e em nenhum momento se

¹ DK 11 A 22 a; AÉCIO. *Opiniões*. IV, 2, 1– Fonte: DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18. ed., Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.

² PLATÃO. *Fedro*. 245c 24 – *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

³ Na *Iliada* e na *Odisseia* de Homero encontramos várias identificações entre *psychê*

remete à figura de um Deus existente de fato, mesmo que, enquanto noema (conceito), é tida como *divina*, referida à esfera da *divindade* (do *theós* ou do *tò theíon*): como tal, expressão conceitual de um governo inerente ao Cosmos infinito, eterno e imperecível, e também de uma *soberania* ou *ânimo* nos termos de um *imponderável*, como mero princípio lógico com o qual se define o estar ou manter-se vivo no ciclo do tempo.

Sob o conceito de *divino* (*theós* ou *theíon*), os filósofos se ocuparam em explicitar verbalmente a ordem cósmica universal, relativa à qual, por exemplo, o conceito de *demiurgo* de Platão veio a ser concebido (em analogia ao demiurgo da *pólis*⁴) como o arquiteto, e, a par dele, o conceito de *motor imóvel* de Aristóteles que igualmente veio a designar um princípio ordenador. *Theíon*, enquanto mero conceito, reduziu entre os gregos em sinônimo do que hoje denominamos de *metafísico*, e que se aplica a tudo aquilo que, para além ou mesmo em dependência do empiricamente observável, só racionalmente é permitido (cabível) inferir e dar como entendido ou explicado. Daí que vários conceitos, como o de *alma* (de *psychê* – termo por si só intraduzível, e que os latinos o interpretaram como um *animus* vivificador do Cosmos e de tudo o que nele participa como vivente), assim como o conceito de *demiurgo* e o de *motor imóvel*⁵ são modos distintos de se conceber e explicitar o inevitável e necessário ciclo do nascer, crescer e apodrecer com o *kósmos*⁶ e, em vista disso, expressar igualmente a continuidade ou perpetuidade (perenidade, permanência) em cujo processo a vida se mantém: o universal

e vida, p. ex: “competia-se pela vida (*psychês*) de Heitor...” (*Iliada* XXII, vv.163-164); “Nenhuma vantagem obtive de tantos trabalhos, pondo em risco a minha vida (*psychên*) em temíveis combates” (*Odisseia* IX, vv. 321-322).

⁴ Aqui basta apenas dizer que é totalmente inconveniente identificar tal conceito com o Deus cristão. Werner Jaeger fez essa ligação, mas ela é inconveniente (JAEGER, Werner. *Aristoteles. Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 396).

⁵ *anáñkê eínai ti tò prôton kinoûn* (*Física*, VII, 242a 19); *tò prôton kinoûn akínêton eínai kath' autó* (*Metafísica*, XII, 8, 1073a 27 – Valentín García Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Gredos, 1982). *Psychê, demiurgo, motor imóvel*, trata-se de conceitos que não se identificam entre si, porque expressam concepções diferentes...

⁶ Necessário em vista da seguinte razão, porque o que nasce inevitavelmente tende a crescer, a amadurecer e a apodrecer ...

não se extingue em seu movimento generativo apesar da deterioração dos existentes particulares...

A *alma*, além disso, enquanto expressão do amplo conjunto da dimensão etérea do *Kósmos*, veio também a acolher dimensões do humano, e, nesse sentido, concebida como sede quer dos sentimentos ou das paixões quer da inteligência e de todas as virtudes. Hipase, um dos discípulos imediatos de Pitágoras (aquele, aliás, que a tradição diz ter sido o responsável pelo ensino dos *acusmáticos*, dos iniciantes *auditores* da Escola) definia a alma como sendo “o órgão de decisão do deus artesão do *kósmos* – *kosmourgo theou*”⁷. O *kosmourgo* de que fala é muito semelhante ao *demiourgo*, ao artesão do *demos*, do qual Platão se valeu, a fim de conceituar (tornar bem compreensível para todos) o fazer-se da vida do *Kósmos*. O demiurgo, o artesão da *pólis*, era um hábil e competente modelador de sua própria arte, à qual dava forma, punha inteligência, instaurava harmonia, etc., tudo em benefício de sua própria obra e do bom andamento ou das necessidades da *pólis*.

Do fato, pois, de o Cosmos ter sido por Platão conceitualmente concebido como obra de um *demiurgo* modelador (em sentido hipotético, com valor meramente conceitual explicativo), suposto como *feito* ao modo de um *animal vivente*, também foi dotado de Inteligência (pela qual espontaneamente se recicla em seu movimento eterno de vida e morte), e igualmente dotado de Justiça (pela qual tudo o que nele é dado a existir se submete igualmente ao processo cíclico do nascer e perecer, restando, todavia, em si próprio imperecível)... Foi em vista disso, por concebê-lo assim, que Platão louvou e reconheceu o Cosmos como o *ente* mais belo e perfeito em tudo: um *animal* (um *animus*) em si mesmo múltiplo e uno, na medida em que encerra “todos os viventes aparentados por *natureza*”⁸, ou seja, submetidos a um mesmo *móvel* que os faz ser e existir. Tal *animus* e *móvel*, Platão os restringiu ao que a *psychê* nomeia, de modo a fazer dela expressão da archê vivencial (vivificadora) do *Kósmos*. Eis o que,

⁷ *hôs de kritikôn kosmourgo theou órganon* (DK 18 A 11 – Jámblico, *Sobre a alma*, citado por Estobeu, *Textos escolhidos*, I, XLIX, 32).

⁸ PLATÃO. *Timeu*. VI, 30 d – Texte établi et trad. par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

a respeito, o próprio Platão disse: “essa alma, todo homem deve tê-la em conta de uma divindade. (...). E uma vez que a alma ou as almas se revelaram como a *archê* de tudo, por serem dotadas de todas as virtudes, acreditamos que elas sejam divindades, que, como seres vivos (...), dirigem todo o Céu”⁹.

Ter em conta a alma como uma *divindade*, de modo algum significava na mentalidade filosófica grega concebê-la como um *deus* ou como uma entidade divina. Boa parte dos filósofos se ocupou, em primeiro lugar, em explicar o Cosmos recorrendo a elementos empíricos observáveis, aos quais denominavam de *archê*, ou seja, como aquilo pelo qual o Cosmos é constituído, e em vista dele se reorganiza, e também aquilo pelo qual se mostra, e que, por esse mostrar-se, se deixa conhecer. Foi, pois, num segundo momento (mesmo que concomitante), que os filósofos gregos foram levados, em dependência do empírico, a recorrer a inabordáveis (ao que denominavam de *tò theïon*), a fim de explicar o observável ou o que se vê. Quer dizer: em dependência do que observavam, os filósofos foram levados a inferir (pôr em noema ou conceito – instrumento pelo qual o pensamento opera) o que diretamente não observavam, e, por esse proceder, davam como explicado (como nomeado e reconhecido) o que observavam. [*Água*, por exemplo, é apenas um nome mediante o qual damos como intelectivamente reconhecido um *algo* ou um *aquilo* que empírica ou sensitivamente percebemos sob os vários modos que cada um de nossos sentidos nos permitem perceber].

De um lado, pois, temos o empiricamente reconhecido, e que, para alguns filósofos (a água, por exemplo, para Tales) se *revelou* como *archê*; de outro, temos o racional e noeticamente inferido, pelo qual damos por explicado o que empiricamente não se mostra, no intuito, todavia, de explicar o que se mostra. Temos, pois, duas dimensões: uma, a do fenômeno manifesto enquanto *algo que é* (reconhecido e inferido como existente), e que empiricamente é manifesto, observável; outro, o que do fenômeno se oculta, sob um duplo aspecto: a) no próprio (por *detrás* do) fenômeno que para nós se mostra em dependência de nosso modo sensitivo humano de

⁹ PLATÃO. *Leis*. X, 899 a-b – Texte établi et trad. par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

recepção-lo ou acolhê-lo; b) nos noemas ou conceitos proferidos sobre ele, e que, a bem da verdade, são instrumentos de nosso pensar, os quais arranjamos, sintática e semanticamente, em vista do que, em dependência de nosso modo de sentir, somos capazes de noemática e intelectivamente proferir *o que é* manifesto. Há, pois, entre nós e o Mundo uma cortina em dependência da qual ele se torna para nós *visível* e intelectivamente referido. Somos, pois, limitados (limitação, entretanto, que redundando em nossa própria possibilidade, e, portanto, somos possibilitados) perante o Mundo em decorrência de nosso modo humano de perceber e de pensar. Visto que o nosso pensamento (*noûs*) só opera mediante *noemas* (mediante símbolos de significação e de reconhecimento), é neles, enfim, que fazemos caber o Mundo, e não é, por exemplo, por que denominamos este Cosmos de *Cosmos*, ou este homem de *homem* que ele se torna para nós imediatamente conhecido (em seu ser ou realidade *que lhe é* própria).

Na medida, pois, em que o Cosmos veio a ser concebido pelos filósofos pitagóricos como um *ente* dotado de vida, então a *alma* veio a ser a *archê* de todo o seu *animus*: do vigor ou *força* (da *aretê*) pela qual o Cosmos em si mesmo está dotado (como diz Platão) “de uma vida perpétua e *inteligente*”¹⁰. Enquanto *archê*, a alma revelou (tornou), enquanto conceito, manifesto um rumo ou senso diretivo, feito expressão de um poder em si mesmo inabordável (*theïon*) capaz de conduzir, no ciclo do tempo, cada existente (cada *animal vivente*) à realização de seu próprio fim, dentro, claro, dos limites de sua própria gênese, e, além disso, de manter o próprio Cosmos perpetuamente vivo. *Alma*, em última instância, veio a ser expressão deste conflito permanente, entretanto, observável, entre *infinito* e *finitude*, perpetuidade e perecimento, vida e morte, pelo qual o Cosmos cumpre o processo inesgotável e eterno de sua gênese, facultando em si mesmo o ciclo generativo de todas as *sementes* ou formas latentes de vida... Esse, todavia, se constitui em um lado da questão; o outro diz respeito à imortalidade da alma vinculada ao corpo humano: visto que ela jamais perece, e que passa de um humano para outro humano, disso se segue (tal como diz Platão) a necessidade, feita uma obrigação, de cada um

¹⁰ PLATÃO. *Timeu*. IX, 36 e.

*viver com a máxima santidade toda a vida*¹¹. Daí a fundamental questão, e que denuncia a profunda seriedade humana, sobretudo amorosa e altruísta, do filosofar grego: que é absolutamente necessário (independentemente de se existe ou não um Deus) viver bem, santa ou retamente, em vista disso ajuizar bem, racionalmente as nossas ações, a fim de oferecer, na continuidade da vida do Cosmos, uma alma *decente* para o outro humano que nos sucede!

1.2 No que concerne à chamada teoria da metempsicose (*metempsychôsis*, termo que expressa um deslocamento ou transposição das almas), desde a antiguidade ela alimentou mitos e controvérsias, e, inclusive, esperanças, ou melhor, *ilusões*. Heródoto, por exemplo, (do qual se admite ter vivido entre os anos 480-420 a.C.), atribuiu aos egípcios não só o princípio da crença na imortalidade da alma como também a teoria da migração (por ele dito de *periêlysin*) das almas de corpos para corpos. A *periêlysis* a que se refere diz respeito a um acontecer dentro de uma circularidade, feito um *evento* evolutivo, no sentido de um movimento progressivo e regular, que se dá, vem e vai (*eleúsomai*), de tempos em tempos. Diógenes Laércio, na medida em que faz referência a essa periodicidade, diz ser a alma para os pitagóricos expressão (sob os termos da gênese) da *archê* e do desenvolvimento dos seres vivos, inerente aos quais, e sob *resguardo* de um corpo, fecha um ciclo; recolhida em cada ser, ela exerce essencialmente a função de um órgão mnemônico que *guarda* consigo – *tês psychês peripólêsis* – a recordação de tudo o que ocorre no ciclo do tempo¹². Mas eis o que efetivamente escreveu Heródoto:

Foram ainda os Egípcios que, por primeiro, disseram que a alma humana é imortal; que, quando o corpo morre, ela vem morar em outro ser vivo, recém-nascido. Disseram ainda que, depois de ter percorrido

¹¹ PLATÃO. *Mênon*. 81 b – Texto estabelecido por John Burnet, traduzido por Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.

¹² Os *perípolos* eram os guardas de fronteira. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 4 – Texto greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Milano: Bompiani, 2005; Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1988.

(*periélthê*) todas as espécies terrestres, aquáticas e aéreas, ela vem novamente a se instalar no corpo humano. E disseram, enfim, que essas diferentes incursões (*periélysin*, migração, transposição) renascem (*gínesthai*) espontaneamente num espaço de três mil anos ...¹³.

A primeira constatação de Heródoto – aquela que afirma que *a alma é imortal* – corresponde ao que tradicionalmente se admite em relação à cultura egípcia; a segunda, a de que os egípcios admitem a transmigração, foge da atribuição habitual¹⁴. Entre os testemunhos ancestrais, anterior ao de Heródoto, temos um de Xenófanes de Cólofon (que viveu entre os anos de 570-460 a.C.), mas não relativo aos egípcios, e sim a Pitágoras mesmo. Trata-se, com efeito, de uma sátira relatada por Xenófanes nestes termos: “Conta-se que um dia, passando perto de alguém que maltratava o próprio cão, possuído de compaixão, ele <Pitágoras> pronunciou estas palavras: *Pare de bater! Sua alma, eu a entendo, é aquela de um homem amigo que pude reconhecer na entonação de sua voz*”¹⁵.

A referência é imprecisa, tanto que sequer cita diretamente o nome de Pitágoras; entretanto, ela não se desvincula do pitagorismo¹⁶. Por detrás da anedota podemos inferir pelo menos duas coisas: uma, que houve uma *mitologização* das teses de Pitágoras, para o que certamente contribuíram, dentre outros, os chamados *pitagoristas* ou *pitagorizantes*: a trupe de discípulos que acatava com excesso de rigor a doutrina pitagórica, sobretudo os preceitos relativos à purificação, à moderação e às dietas a ponto de perambularem pela Grécia como verdadeiros mendigos¹⁷; outra (e isto na medida em que se trata de uma anedota), que houve uma preocupação no sentido de mirar diretamente a crença que se formou às voltas da tese da imortalidade, atingindo, indiretamente, o próprio Pitágoras. Dessa última

¹³ DK 14 A 1; Heródoto, *História*, II, 123.

¹⁴ MORA, Fabio. *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*: Milano: Jaca Book, 1985.

¹⁵ DK 21 B 7; Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VIII, 36.

¹⁶ O Gabriele Cornelli dedicou um item específico a esse respeito: CORNELLI, G. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Annablume: São Paulo, 2011, p.112ss.

¹⁷ Cf. *Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 3. ed., Porto Alegre: Editora da PUC, 2012.

observação decorre uma outra: que houve, no universo erudito da cultura grega, uma recusa no sentido de acolher e aceitar toda a mitologização derivada da crença na imortalidade.

Aceitava-se, isto, sim, e com alguma facilidade, a tese da imortalidade da *alma* do Cosmos, melhor ainda, do princípio (da *archê*) gerenciadora da perpetuidade do movimento cíclico da geração da vida (do qual o gerar humano participa), mas não da *alma* humana subjetivamente considerada. Tanto é verdade que o *ápeiron* de Anaximandro – aliás, dotado dos mesmos predicados da *psychê* pitagórica – e que teve igualmente uma extraordinária acolhida entre os *físicos*, em nenhum momento se deixou mitologizar. Ambos os conceitos, *psychê* e *ápeiron*, dizem e tendem a explicar as mesmas coisas, porém, tiveram destinação cultural diferente. “Anaximandro dizia (este relato é de Hipólito) que o princípio das coisas existentes é uma certa natureza *ápeiron*”, e que essa natureza (*phýsis*) “é eterna e não envelhece ...”¹⁸. Tal *natureza* (este comentário é de Teofrasto) é “*ápeiron* quanto à forma e quanto à grandeza”¹⁹, ou seja, é informe e destituída de magnitude, e, portanto, não diz respeito a um ente. Foi, com efeito, antes deles, Aristóteles quem registrou, na *Física*, o seguinte parecer: que o *ápeiron* “é o divino (*tò theíon*) porque ele é imortal e imperecível, como querem Anaximandro e a maioria dos fisiólogos”²⁰; na *Meteorologia*, ele disse algo semelhante: que “o *ápeiron* é imortal (...) e imperecível”²¹.

Heráclito, que guarda alguns parentescos quer com os pitagóricos quer com Xenófanes, fez a respeito da *alma* uma observação bastante esclarecedora quanto ao modo pitagórico de conceber a questão. Eis o que ele disse, segundo relato de Aécio: “Heráclito declarou que a alma é imortal, e assim que ela deixa o seu refúgio, retorna à alma do todo, junta-se aos seus semelhantes (*pròs tò homogenés*)”, ou seja, reintegra-se aos

¹⁸ Respectivamente: DK 12 A 11; Hipólito, *Refutação de Todas as Heresias*, I, 6; DK 12 A 9; Hipólito, *as Heresias*, I, 6.

¹⁹ DK 12 A 9a; citado por Simplicio, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 154, 15.

²⁰ *Física*, III, 4, 203b 14-15 – Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: “Les Belles Lettres”, 1952.

²¹ *Meteorologia*, II, 1, 353b 6 – Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: PUF, 1982.

que com ela detém uma gênese comum²². Dá-se que, para os pitagóricos, bem como para Heráclito, a alma do todo é *una*, mas, não a rigor *uniforme*. O *todo* comporta uma diversificação de almas de modo que elas teriam uma identidade ou natureza própria em dependências dos semelhantes (da *homogênesis*), ou seja, do que entre si é *aparentado* ou detém uma *gênese* comum (homem com homem, cavalo com cavalo, etc.) ... Daí que *alma*, para Heráclito, assim como para os demais, seria, pois, expressão do princípio vital e também da revitalização cíclica continuada e constante a que o Cosmos e os existentes particulares estão submetidos.

Nascer corresponderia a experimentar o sentido de uma certa gênese e assim se pôr no fluxo da vida, em dependência do qual se experimenta igualmente a morte, isto é, a *realização* (na qual se mescla a *archê* e o *télos*) de um ciclo de vida específico de uma determinada gênese. A tradição, inclusive, atribui a Heráclito ter sido autor dos termos *gênese* e *ciclo de vida*:

Do nome de *geração* (*tên geneán*), que damos ao tempo, foi Heráclito (segundo Censorino) o autor. Ele observou e, em vista disso, denominou que esse espaço de tempo compreende um *ciclo da vida*: ciclo de que carece a semente para produzir uma outra semente²³.

Morrer não comportava um sentido negativo, e, tampouco, expressava um *fim*, mas, conjuntamente, uma realização e uma continuidade. Morrer significava exatamente isto: facultar a continuidade do princípio vital, e, por força dele, não haveria outro meio melhor de se morrer senão mediante o *germinar*. Daí o que sentenciou Heráclito: “Nós vivemos a morte das almas e as almas vivem a nossa morte”²⁴. Viver a morte da alma é, por suposto, trazer a gênese da vida a participar de um outro e renovado sentido: dar prosseguimento ao fluxo da vida que não se extingue. O extraordinário está em que o mesmo e o outro procedem por novas sendas debatendo-se com outros e novos prazeres e dores, experimentados em um renovado existir. Eis aí por que *as almas vivem a nossa morte*: porque o viver inevitavelmente entrega o nosso “invólucro mortal” ao perecimento

²² DK 22 A 17; Aécio, *Opiniões*, IV, 7, 2.

²³ DK 22 A 19; Censorino, *Sobre o Dia do Nascimento*, XVII, 2.

²⁴ DK 22 B 77; Numênios, *Fragmento 35*, citado por Porfírio, *Antro das Ninfas*, 10.

sempre constante e atual do Cosmos, condição *sine qua non* de sua própria revivificação ou reanimação.

Nascer (disse Heráclito) consiste em experimentar *prazer* (uma condição existencial prazerosa) e *dor* (uma condição de vida sofrida)²⁵. A esse respeito, Clemente de Alexandria fez o seguinte comentário: “Heráclito parece considerar o nascimento como uma infelicidade, ao dizer: *Nascidos eles querem viver e tocar sua sorte mortal (...) e atrás de si deixam filhos para participar da mesma sorte*”²⁶. Clemente, pelo visto, passou longe do que Heráclito certamente quis dizer, na medida em que, do dito de Heráclito, jamais transparece *infelicidade*, e sim apenas o deter-se em uma inevitável sina ou sorte (*mórous*), ao mesmo tempo objetiva e subjetiva. Ela é objetiva na medida em que (mesmo alguém querendo sob grande ânimo viver) *topa* inevitavelmente com a morte, com o perder-se subjetivamente no movimento da germinação da vida; subjetiva, porque o ânimo de viver se instaura em cada humano como uma consciência particular, apesar de universal, na medida em que cada um (cada alma existente) retorna ao *todo*: à *vida* da Natureza. Daí que não se trata de uma infelicidade; ao contrário, de uma *felicidade*, visto que, querer viver, significa apenas uma coisa: germinar em si mesmo e proliferar a partir de si mesmo a vida. A questão, enfim, é que não há alguém que possa querer viver sem igualmente querer experimentar a sorte mortal: seria o mesmo como alguém querer viver bastante sem querer ficar velho, sem experimentar o prazer e a dor da velhice! O extraordinário, pois, é viver, e isso significa nascer com o que eternamente germina, crescer com o que cresce, e, no percurso do tempo, apodrecer com o que no mundo apodrece.

Esse é o *mórous*! E com isso Heráclito especificou bem o que, efetivamente, os filósofos pitagóricos conceberam (sob os termos de uma reflexão teórica a respeito da *gênese* da vida) por *alma*, e, vinculado a ela, ou seja, ao noema *psyché*, o predicado da *imortalidade*. Alma veio

²⁵ “Heráclito também disse: *É um prazer ou morte para as almas tornar-se úmidas. A entrada na geração é para elas um prazer*” (DK 22 B 77; Numênios, *Fragmento 35*, citado por Porfírio, *Antro das Ninfas*, 10); “Para as almas, morte é tornar-se água, e, para a água, morte é tornar-se terra. Mas a terra nasce da água, e, da água, a alma” (DK 22 B 36; Clemente de Alexandria, *Stromateis/Miscelâneas*, VI, 16).

²⁶ DK 22 B 20; Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, III, 14.

a ser um termo com o qual, sobretudo, eles especificaram um *caráter* ou índole (uma *phýsis*) condicionante da perenidade do *todo*: uma *natureza* em decorrência da qual vem dada e garantida a perpetuidade da *vida* do *Kósmos*. Daí que a explicação de Pitágoras, isto é certo, não tinha por propósito edificar mitos, tornar a mente humana obscura, e sim iluminá-la com explicações racionais, e, claro, *naturais*, plausíveis. Até mesmo Tímon, nas *Sátiras* (segundo consta em Diógenes Laércio), “embora maldizendo Pitágoras, não deixou de realçar seu extraordinário valor”, sua “palavra séria e elevada”²⁷. O certo, pois, é que nunca foi objetivo nem da Filosofia e nem dos filósofos gregos inventar mitos; no máximo, eles recorriam ao mito como forma explicativa no sentido de tornar mais claras e facilmente aceitas algumas explicações ou preleções filosóficas destinadas a promover o esclarecimento e a ilustração, em particular, da juventude (sempre propensa e aberta para acolher o novo) e também dos populares (dos que buscam o esclarecimento).

Quanto, digamos, à “palavra séria e elevada” de Pitágoras no que concerne à *alma* foi por certo Porfírio quem nos legou os melhores termos de sua reflexão teórica. De um lado, Porfírio fez questão de assinalar que “o ensinamento de Pitágoras a seus discípulos ninguém sabe nada com certeza”; ao que, todavia, acrescentou: a razão disso foi que os discípulos de Pitágoras “observavam entre si a regra do silêncio”²⁸; de outro, diz Porfírio que apesar do silêncio,

todo mundo sabia, entretanto, muito bem o que Pitágoras afirmava como premissa (como *próton*) a respeito da alma: que ela é imortal e, em vista desse pressuposto, dizia que ela transmigra (*metabállousan*, desloca-se) dando origem a outro vivente (a outro existente animado); depois disso, que, periodicamente, os que nasceram nascem de novo (*pálin gínetai*); e, por fim, que, se considerarmos corretamente, concluiremos que não existe nada de novo, e que tudo o que nasce animado (*émpsycha*) retém em si a mesma gênese (*homogenês*)²⁹.

²⁷ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 36.

²⁸ DK 14 A 8a; Porfírio, *A Vida de Pitágoras*, 19.

²⁹ DK 14 A 8a; Porfírio, *A Vida de Pitágoras*, 19; os parênteses foram acrescentados.

Do que observou Porfírio, e, sobretudo, sob o modo como observou, logo se vê que se trata de quatro princípios que tendem a se harmonizar entre si dentro de um esquema lógico. Da premissa segundo a qual *a alma é imortal*, ou seja, de que ela não morre (não se extingue), que permanece sempre em seu estado, segue-se: a) que ela apenas transmigra (*metabálousan*) de um corpo a outro ao qual dá vida, e, com ela, a capacidade de se degenerar (um corpo sem alma, afinal, é um corpo sem vida, incapacitado até mesmo de *morrer*); b) que ela, periódica e ciclicamente, na medida em que passa ou retorna a um corpo (isto é, em que ocorre a *metábasis*), nele *nasce de novo* (*pálin gínetai*), quer dizer, se *repõe* na existência sob renovada vida; c) conclusão: não existe nada de novo, e por uma única razão: porque tudo o que é gerado (dotado da *én-psychê*, ou seja, de *capacidade de respirar*, de *animação*, de *vida*) compartilha de uma origem ou gênese comum (da *homogenês*). São, enfim, quatro termos que, na linguagem atribuída por Porfírio a Pitágoras, combinam logicamente entre si: a imortalidade (a *athanasía*), a transmigração ou passagem (a *metábasis*), o renascimento ou regeneração (a *paliggenesía*) e a homogêne (a *homogenês*).

2. Foi *palingenesia* ou *mentepsicose* o que Pitágoras e Platão disseram?

2.1 Frente à doutrina pitagórica da transmigração das almas existem algumas dificuldades quanto à designação: se *metempsychose*, se *metensomatose* ou se *palingenesia* ou *palingênese* (em português comparecem as duas designações). A atribuição mais comum tange a Sêrvio Honorato, do século IV: “não foi *metempsychose* o que Pitágoras verdadeiramente disse, mas *palingenesia*...”³⁰. Mas Honorato é posterior a Porfírio (232-304); antes deles temos, entretanto, um testemunho ainda mais antigo, de Marcos Terêncio Varrão (116-27 a.C.), que foi conservado e ganhou notoriedade através de Santo Agostinho (354-430), na *Cidade de Deus*.

³⁰ “Pythagoras vero non *metempsychôsin* sed *paligghenesian* esse dicit...” (Marus Servius Honoratus, in *Vergilii Carmina Commentari*, A, III, 68, 14-15, ed. G. THILO, Leipzig 1884, Hildesheim 1961, v. I, 350). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

Este é o testemunho:

Marcos Varão (anotou Agostinho) expôs uma crença ainda mais surpreendente nos livros que redigiu *sobre a descendência do povo romano*, cujas palavras transcrevo literalmente: *Alguns astrólogos (disse Varrão) escreveram que os homens estão destinados a um renascimento que os gregos denominam de ‘palingenesia’, em dependência do que fixaram um número de quatrocentos e quarenta anos, tempo pelo qual o mesmo corpo e a mesma alma, na medida em que estiveram unidos em um homem, levam para retomar essa mesma união*³¹.

A referência de Varrão é bastante confiável e atesta que naquele tempo (nos idos dos séculos II e I antes de Cristo) era o nome *palingenesia* e não o de *metempsychose*, o usual. O inusitado é que nem o nome *palingenesia* (nessa forma substantivada) e nem o de *metempsychose* (ou de *metensomatose*) comparecem na literatura filosófica tradicional: quer nas referências atribuídas a Pitágoras, quer nos diálogos de Platão. Nas vezes em que a referência comparece em Platão, restringe-se apenas à mesma fórmula atribuída à Pitágoras: *pálin gígnesthai* (em geral traduzida, mesmo que de modo impróprio, por *nascer de novo*³²). Impróprio, porque a *alma* é justamente expressão do que é imortal e eterno, ou seja, do que não nasce, e, justo porque não nasce, não participa do ciclo (vivencial) da morte. Quer dizer: se a alma é o que não morre, por suposto não é o que *nasce de novo*, mas apenas o que se desloca ou *transmigra* de um corpo para outro corpo, a ponto de ser a expressão da causa e/ou do princípio (*archê*) natural da geração. Instalada em um corpo, ela, por assim dizer, oportuniza ao corpo o móvel, ou melhor, a condição especificadora do gerar, isto é, de se colocar

³¹ *Cidade de Deus*, XXII, 28: “Mirabilis autem quiddam Marcus Varro ponit in libris, quos conscripsit, cuius putavi verba ipsa ponenda. *Genethliaci quidam scripserunt*, inquit, *esse in renascendis hominibus quam appellant: palingenesia; hac scripserunt confici in annis numero quadringentis quadraginta, ut idem corpus et eadem anima, quae fuerint coniuncta in homine aliquando, eadem rursus redeant in coniunctionem*”. (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. de João Dias Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1991-1993). Remodelamos a tradução.

³² *Mênon*, 81 b; *Fédon*, 70 c.

(imersão) no processo do nascer, do crescer e do perecer em dependência do qual o que é dado a existir, se *realiza*: cumpre um ciclo de vida e morte no Mundo.

Platão, assim como Pitágoras, concebeu a alma feito um “armazém” mnemônico caracterizador da vida e do viver, na medida em que nela encerrou todo o conjunto de informações ou estruturas (*stoicheia*) relativas ao movimento da geração dos seres quer nos termos de procriação quer de edificação (em termos de *virtudes* atinentes a uma qualificação humana). Em vista disso, Platão distinguiu duas primordiais características específicas da alma humana, que, todavia, se exercem de modo diferente em cada um: a) o *thymós*, o vigor quente, efervescente, irascível, que convulsiona os sentimentos e deperta o móvel estimulador dos desejos ou das paixões, da *epithymia*, do apetite em decorrência do qual somos estimulados a exercitar, no conhecer, a parte intelectiva (raciocinativa) da alma, e, no agir, a deliberação (igualmente raciocinativa, calculada) em vista da virtude; b) o *logistikón*, o vigor calculado do arranjo e do ordenamento racional desses mesmos sentimentos, desejos e paixões quer em vista do conhecer quer do agir ético³³. Não sendo, com efeito, a alma uma propriedade particular, mas apenas uma concessão vital do todo cósmico, em si portadora de valores adquiridos (nela agregados) e disponível a novas aquisições, então, a tendência, na medida em que ela opera a *metábasis*, com ela (sob a base de um corpo vivo), nasce sempre de novo o mesmo e o outro, transmutando aos existentes *dots* ancestrais: quer relativos ao processo constitutivo e determinante da gênese (do movimento da *phýsis* em que se mesclam a *archê* e o *télos*), quer relativos às características especificadoras da alma humana (do agir deliberativo, virtuoso, pelo qual cada sujeito humano administra e harmoniza o *thymós* e o *logistikón*).

No que concerne à fórmula *pálin gignesthai* (em decorrência da qual Platão teoriza a *anámnêsis* e a *metábasis*), ele comparece no *Mênon*, na seguinte referência:

Dizem eles (os sacerdotes e as sacerdotisas, Píndaro e os poetas) que

³³ *República*, IV, 439a-441a; *Fédon*, 82.

a alma do homem é imortal, e que ela tem um momento de realização (*teleutân*) – ao qual eles denominam de morrer – e outro de nascer de novo (*pálin gígnesthai*), sem jamais vir a morrer de fato: motivo pelo qual devemos nos esforçar por viver uma vida a mais pura possível³⁴.

No *Fédon*, numa mesma referência, encontramos três vezes consecutivas o uso da fórmula:

É bem antigo o logos segundo o qual as almas que daqui se foram se encontram no Hades, e que novamente (*pálin*), eu insisto, para cá voltam e renascem (*gígnontai*) a partir dos que morreram. Ora, se é assim, ou seja, se os vivos de novo nascem (*pálin gígnesthai*) a partir dos que morreram, temos então de admitir que as almas, nesse período, estavam ali mesmo no Hades, pois, afinal, as almas não poderiam de novo renascer (*pálin egígnonto*) caso não existissem...³⁵.

Em ambas as referências, o principal está no fato de Platão vincular a palingênese a *antigos relatos (palaiòs lógos)* quer da tradição religiosa (dos sacerdotes, sacerdotisas e adivinhos) quer dos poetas (em particular Orfeu e Píndaro). Esse apelo, entretanto, ao tradicional, aparenta ser mais acessório que essencial, mesmo que sobre ele esteja embasada a argumentação. Aliás, do modo genérico e solene como o apelo vem referido - *é bem antigo o logos* - está visto que ele é referendado, não como argumento, mas apenas como uma condescendência atenciosa ao ancestral suposto como verdadeiro e que caberia agora ao filosofar redimensionar a sua lógica e a sua veracidade. Assim como Pitágoras encontrou no pressuposto de que *a alma é imortal* uma fonte inspiradora para a sua reflexão teórica, do mesmo modo Platão acolhe a mesma premissa em favor de sua teoria da reminiscência. Nem Pitágoras e nem Platão, entretanto, acolhem o mito enquanto mito; ao contrário, se empenham racionalmente ao máximo, com toda a boa disposição do próprio engenho filosófico, a fim de torná-la o menos desqualificadora possível, e isso no que concerne à compreensão tanto do ser e do acontecer cósmico quanto do ser e do acontecer (do agir

³⁴ *Mênon*, 81 b. O entre parêntesis foi acrescentado.

³⁵ *Fédon*, 70 cd.

virtuoso) humano.

Ainda sobre a sua *atenção* reflexiva perante o ancestral, consta, na Carta VII, estes dizeres de Platão: “Sempre merecem real confiança (*peithesthai*) os antigos e sagrados relatos (*tois palaiois te kai hierois logois*) que nos transmitem a crença na imortalidade da alma...”³⁶. Dar confiança não significa, todavia, acolher tudo como verdadeiro; tampouco, pôr-se na mesma condição de reverência. Cabe aqui, a título de ilustração, a sentença de Epicuro: “Ímpio (*asebés*) não é aquele que rejeita os deuses do povo, mas o que adere às opiniões do povo a respeito dos deuses”³⁷. Sair do labirinto dos mitos que, desde a infância, e em vários recintos, vamos nos acercando, é uma obrigação para quem se dispõe a filosofar. Se o mito não está ou não consiste no princípio, mas está no que se criou em torno dele, então é ainda mais indispensável e necessário salvaguardar e desmitologizar o princípio. É isso exatamente o que faz Platão perante as crenças do orfismo³⁸. Claro que, aqui no seu caso, ele não está preocupado com Orfeu propriamente dito, mas apenas com a tese da imortalidade predicada à alma do Cosmos e à de todos os corpos viventes.

No *Mênon*, na medida em que a questão fundamental em discussão é referida à virtude, se impõe então a necessidade lógica de requerer a cada humano (a cada ser vivo que em si resgatou a alma de um outro, e que, forçosamente, transladará essa mesma alma ainda para um outro, e assim sucessivamente) que se empenhe ao máximo em desempenhar um vida virtuosa, inclusive, purificando e redimindo culpas passadas, a fim de que possa fazer transitar, na vida futura, uma alma detentora da excelência. Daí o sentido de que *mortos* são aqueles cujas almas se encontram no Hades e que são de novo reconduzidas para novos corpos dando origem aos vivos, nos quais os mortos são submergidos a um estado de profunda amnésia, porém, sujeitos à possibilidade de readquirir ou retomar eventuais *lembranças*. Em vista disto, da transmigração ou transferência, eis ainda o

³⁶ *Carta VII*, 335 a – *Lettres*. Trad. de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1997.

³⁷ EPICURO. *Carta a Meneceu*, 123-144 – *Carta sobre a Felicidade: a Meneceu*. Texto bilingüe. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.

³⁸ BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.

que escreveu Platão: que “é preciso considerar como menor mal ser vítima de grandes crimes ou de grandes injustiças, do que vir a cometê-las”; e sentenciou: “é um cego aquele que não enxerga a consequência de seus atos”, e que “a alma injusta carregará necessariamente consigo” todos os seus males realizados aqui embaixo na terra³⁹. Temos, pois (e como já foi salientado), a obrigação nesta vida de viver bem, retamente, distanciados de toda injustiça e todo mal, e de nos empenhar ao máximo em vista de uma vida serena e feliz.

2.2 Por tudo o que aqui ficou posto, é, enfim, de se supor que o conceito da *palingênese* (*palingenesia*) vinculava-se a uma crença antiga. Na medida, pois, em que Platão dela faz referência, de modo específico valendo-se da fórmula *nascere de novo* (*pálin gígnesthai*), fica saliente que não só a tese da imortalidade da alma vinha de longe como também a própria concepção da *palingênese* era antiga e já estava (inclusive na época de Platão) consolidada no interior da cultura grega. Platão, pois, não faz que redimensioná-la em dependência de suas teorias, sobretudo da reminiscência. Ademais, visto que ele próprio não se vale do substantivo *paliggenesía*, é de se supor que ele seja posterior. Trata-se, por certo, de um nome em algum momento cunhado pelos próprios neoplatônicos em dependência do ponto de vista quer de Pitágoras quer de Platão.

Sobre todos os aspectos é bem provável que foi a partir do termo *palingenesia* e não do de *metempsicose* ou *metensomatose* que tradicionalmente se formulou a teoria da *metábasis* ou da transmigração das almas: do constante (porém, cíclico) movimento natural de renovação da vida no Cosmos. No decorrer do tempo, o termo mais usual veio a ser o de *metempsicose* e não o de *palingenesia*; sendo que o de *metensomatose* foi, em geral, reconhecido como mais apropriado que o de *metempsicose*. Se, todavia, nos restringirmos à significação etimológica, nenhum dos dois, nem o de *metempsicose* e nem o de *metensomatose* expressam a contento a *palingênese*: o primeiro dá a entender que se trata de uma transmutação de almas (de *psychê*), o segundo de corpos (de *sôma*). Talvez a mescla dos dois – *metempsicosomatose* – seria mais conveniente, mas não o suficiente.

³⁹ Carta VII, 335 bc.

De qualquer modo, juntos, os termos *metensomatose* e *metempsicose* se completam e facilitam melhor compreender o que os antigos conceberam por palingênese. Dado que muito raramente conseguimos explicar algo com um só termo, então, além dos dois, faz-se também necessário o conceito de *metábasis*: termo que diz respeito a um movimento de passagem ou de transferência da *vida* de um lugar (de uma base ou corpo) para outro; e além do de *metábasis*, o de *anabiôsis*, isto é, o de *reanimação*, ou, mais precisamente, de restabelecimento ou *ressurreição* da vida (que ciclicamente se interrompe) ao longo do tempo. A ressurreição, bem entendido, pressupõe *vida*; daí que, a rigor, não há ressurreição de mortos, e sim de vivos, de tal modo que (dado que o conceito de morto se aplica apenas ao corpo) pressupõe-se um outro e novo corpo e não mais o mesmo.

O modo como Varrão traduziu e concebeu a *paliggenesía* grega dá bem a dimensão do que realmente o termo entre os gregos significou: a) ao verter *paliggenesía* em latim por *renascendis* (*rinascita*), renascimento, Varrão valeu-se de um termo, que, entre os latinos, e ainda entre nós, expressa um movimento de restauração ou renovação do antigo na recomposição do novo⁴⁰; e mais: valeu-se também do substantivo *conjunção* (*coniunctionis*), a fim de realçar, entre *alma e corpo*, uma ligação harmoniosa, feito uma união conjugal, de parentela, como se um fosse uma propriedade (uma caracterização, ou qualidade) do outro; b) para além de um conceito especificador da gênese (do nascer e desenvolver dos seres), Varrão concebeu a *paliggenesía* como uma atividade dos *genetliólogos* e da *genetliologia*, termos com os quais hoje também denominamos os astrólogos e a astrologia, que, entretanto, na época designava, em sentido próprio, quer os geneticistas (os que estudam a gênese das coisas) quer os genesiologistas (os que se ocupavam com o processo da reprodução humana e animal). Daí que a palingênese não cabe ser vista (isto numa

⁴⁰ Não podemos deixar aqui de salientar o que escrevemos no *Bacon, Galileu e Descartes. O renascimento da filosofia grega* (São Paulo: Loyola, 2012): Giogio Vasari (em 1550, na obra *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architettori*) resumiu no termo *rinascita* a disposição renovadora que tomou conta das *artes* de seu tempo. *Renascere* naquele momento significou exatamente isto: uma espécie de palingenesia, ou seja, um movimento de renovação e *restauração* do antigo (do espírito do filosofar grego) em vista do novo, da prosperidade do Medievo e instauração do que veio a ser denominado de Idade Moderna...

perspectiva da filosofia grega) como uma questão meramente religiosa ou sacerdotal, à qual se mesclava, inclusive, rituais de adivinhação, mas deve forçosamente ser estendida ao que hoje denominamos de genética: ciência que se ocupa com a *transferência de informações* contida nos genes, com a hereditariedade e com a diversificação dos organismos vivos.

Ainda sobre a ligação harmoniosa entre corpo e alma, temos também um testemunho do pseudo-Jâmblico (do III século d.C.), em cuja obra – *Sobre os princípios teológicos da Aritmética* – relata o aprendizado de Pitágoras com os sacerdotes da Babilônia e do Egito. Diz ele que Pitágoras aprendeu com eles a *aphairesis*, ou seja, que a alma, por ser imortal, sofre uma *separação ou afastamento periódico (aphairetheisês tês periódou)* em relação ao corpo⁴¹. Essa *aphairesis* periódica (cíclica) expressaria tanto um estado de repouso da alma em seu regenerar cíclico, quanto uma *ablação* em relação ao corpo, na medida em que dele impreterivelmente remove ou suprime a parte *viva*, a ponto de roubar-lhe a vida.

Da *aphairesis*, pois, referida pelo pseudo-Jâmblico, e do demais já visto, cabe, enfim, observar que a alma, efetivamente, é expressão do que, inerente ao corpo, não morre, nem está sujeito ao nascimento, porque é eterno; outra observação diz respeito ao próprio corpo que só *existe*, em sentido próprio, na condição de *corpo vivo*, ou seja, vinculado à alma. Não ocorre, pois (seria contraditório), que o corpo nasce morto e depois tem vida; ele nasce com vida, de modo que o fenômeno do nascer não se restringe à corporeidade, e sim ao organismo vivo, ou seja, ao ente dotado de corpo e de alma (ou de matéria e forma, segundo a expressão de Aristóteles). Submergida na cronologia do tempo, a alma é o que guarda em si a memória do vivido, de maneira que em suas migrações de corpo para corpo leva consigo todo um patrimônio ou depósito mnemônico que, inevitavelmente, se manifesta no corpo de sua momentânea e ocasional existência.

Devido à sua imortalidade, a alma conserva, quer após a morte do corpo (no qual habitava), quer no corpo em que atualmente habita,

⁴¹ DK 14 A 8 – Pseudo-Jâmblico, *Teologúmenos aritméticos*, p. 52, 8. ed. De Falco. *Teologúmenos = Princípios teológicos*.

lembranças do ser e do viver. Tal foi, por exemplo, o que escreveu Diógenes Laércio em referência ao fato de Pitágoras dizer ter sido no passado um outro que não o de agora, e que, por isso, era capaz de *lembranças* passadas, e ancestrais⁴². Excluindo-se aqui todo o mito que se construiu e que ainda se constrói (sob termos mais diversos, em particular o de *reencarnação*) às voltas desse conceber, o que se pode afirmar é que aquele conceber é racional e filosoficamente plausível. Não podemos, aliás, nos esquecer que remonta aos gregos a *ciência* de que as sementes (os espermas, inclusive o do humano) continham o arquétipo, isto é, toda a informação (o *týpos*, a marca, a impressão) disponível e necessária para a reprodução do ser ou da vida. O que Aristóteles, por exemplo, escreveu a respeito da *phýsis* comporta essa ciência: a “*phýsis* (rigistrou) é, por assim dizer, a universal mistura seminal dos elementos” constitutivos do que germina ou vem a ser⁴³; porém (acrescentou), de cada semente não procede qualquer coisa ou o anárquico: “de um homem nasce um homem, e de um grão de trigo nasce trigo e não uma oliveira”. Na sequência perguntou: “Qual é, no entanto, a causa de que, sempre ou de ordinário, de um homem nasça um homem e de um grão de trigo nasça trigo e não uma oliveira?”⁴⁴.

Em conclusão, o conceito de *psychê*, entre os filósofos gregos, antes de fomentar uma psicologia, se constituiu, isto sim, na base do fomento de uma verdadeira e efetiva *genética*. Não que o conceito se restringisse a isso; a questão se põe, que, na medida em que a *phýsis* se constituiu igualmente numa biologia, dentro desse contexto, e enquanto expressão de uma personificação do princípio da vida, a *psychê* expressou, para além de dotes e qualidades referidos à *epithymía* e ao *logistikón* (às paixões e ao raciocínio), dotes e qualidades relativas à *archê* e à *gênesis*, à origem

⁴² DK 14 A 8 – *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 4-5.

⁴³ ARISTÓTELES. *Tratado do céu*, III, 4, 303 a 4 – Suivi du traité pseudo-aristotélicien *Du Monde*. Trad. de Jean Tricot. Paris: Vrin, 1986.

⁴⁴ “Porque todas as coisas que são engendradas pela Natureza, ou bem se produzem assim, ou ao menos de ordinário, enquanto que as coisas que não se produzem sempre ou de ordinário soem ser produzidas pelo azar ou pela sorte” (ARISTÓTELES. *Sobre a Geração e a Corrupção*, II, 6, 33b – tradução de Ernesto la Croce y Alberto B. Pajares, Madrid: Gredos, 1987). Esse mesmo exemplo consta no livro da *Física*: “de uma semente vem a oliveira, e, de outra, vem ou procede o homem” (ARISTÓTELES. *Física*, II, 4, 196a 2-4).

e à reprodução da vida. Por designar a *psychê*, tal como a *phýsis*, um princípio de movimento, e, por ele, aquilo que nas coisas vivas é imortal e imperecível, veio então a designar igualmente o que nelas é sempre *o mesmo*: aquilo pelo qual o novo (o recém-nascido) guarda consigo o ancestral e o distribui no ciclo de vida de geração em geração. Por esse reter e transmitir a *gênese*, há entre os seres vivos uma verdadeira cadeia de repetição (de *rinascita*) renovada e de contínua novidade na decorrência do antigo.

Daí, pois (e esta, enfim, é a grande questão em termos de hoje), que todo o nosso arranjo celular enquanto organismo vivo tem sua origem fincada na ancestralidade da cronologia do tempo, e isso vale para todas as nossas células, inclusive para aquelas que compõem o cérebro, em particular aquela parte na qual se localiza o fenômeno da memória (das *lembranças*). Ora, se são células de memória que guardam consigo memórias passadas, é evidente que em algum momento podem aflorar memórias que não são de hoje; assim como não são de hoje o esperma (a semente) e óvulo (o ovo) em dependência dos quais, unindo-se, os viventes humanos (*animados*) alcançam o movimento cíclico do processo da geração da vida, em que se mesclam o ser e o viver, sob duplo significado: *o que é*, na lembrança, contida na semente, relativa ao que foi; e *o que é* atual, síntese momentânea (sazonal) do mesmo e do outro sob renovado e rejuvenescido sentido.

Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução de João Dias Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1991-1993.

ARISTÓTELES. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trad. de Ernesto La Croce e Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

_____. *Metafísica*. Valentín García Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *Meteorologia*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: PUF, 1982

_____. *Física*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles

Lettres, 1952.

_____. *Tratado do céu*. Suivi du traité pseudo-aristotélicien *Du Monde*. Trad. de Jean Tricot. Paris: Vrin, 1986.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.

CORNELLI, G. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Annablume: São Paulo, 2011.

DIELS, Herman; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18. ed., Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988; Texto greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade: a Meneceu*. Texto bilíngue. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Trajano Vieira, edição bilíngue. São Paulo: 34, 2011.

_____. *Iliada*. Tradução de Haroldo Campos, com introdução e organização de Trajano Vieira. 2 vols. Bilíngue. São Paulo: Arx, 2003.

JAEGER, Werner. *Aristoteles. Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MORA, Fabio. *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*: Milano: Jaca Book, 1985.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Lettres*. Trad. de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1997.

_____. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1993.

_____. *Lois*. Texte établi et trad. par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

_____. *Phédon*. Trad.par M. Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.

_____. *Timée*. Texte établi et trad. par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

_____. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 3. ed. Porto Alegre: Editora da PUC, 2012.

_____. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

Data de registro: 31/08/2012

Data de aceite: 31/10/2012