

A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE MEMÓRIA

Lucas Pereira de Araujo Pedrosa (IC) e Orlando Bruno Linhares (Orientador)

Apoio: PIVIC Mackenzie

RESUMO

Neste trabalho temos por objetivo pesquisar a concepção de memória em Aristóteles. Esse artigo está dividido em duas sessões. Iniciamos a primeira sessão pela psicologia aristotélica – campo mais amplo do qual a memória será um dos objetos de investigação – com o intuito de compreender como o nosso autor concebe a *psykhê* a partir de suas faculdades, quais são elas, como estas se relacionam com os vegetais, animais e seres humanos, e também como se dá a relação entre a *psykhê* e o corpo. Pontuamos ainda, de forma sucinta, a possibilidade de uma teoria da mente na psicologia aristotélica, assim como procuramos destacar os elementos fundamentais ao desenvolvimento da segunda sessão. Para tanto, nos utilizamos e citamos primordialmente a obra *De Anima*, levando em consideração algumas questões das quais Aristóteles se utiliza para dialogar com a tradição filosófica de seu tempo. Na segunda sessão abordamos a concepção aristotélica de memória, recordação e reminiscência. Fizemos isso por meio do tratado *De Memoria et Reminiscentia* integrante da obra *Parva Naturalia*. Portanto, realizamos a distinção entre cada um desses objetos e ressaltamos a relação entre a *psykhê* e o corpo no que se relaciona à memória, bem como a importância que Aristóteles dá à reminiscência ao dedicar metade do seu tratado a esse assunto.

Palavras-chave: Aristóteles. Psicologia. Memória.

ABSTRACT

In this work we aim to investigate the Aristotelian conception of memory. This paper is divided into two parts. In the first part we start by addressing the Aristotelian psychology; the broader field from which memory is just one of the objects of investigation. We want to comprehend how Aristotle conceives the *psykhê* from its faculties, which are they, how they relate to vegetables, animals and human beings, and how the relationship between the *psykhê* and body occurs. We briefly discuss the possibility of a theory of mind in Aristotelian psychology and highlight the essential elements for the development of the second part. For these purposes we mainly use and quote the work *De Anima*, taking into account some questions that Aristotle makes use of, in order to dialogue with the philosophical tradition of his time. In the second part we discuss the Aristotelian conception of memory, remembering and recollection from the treatise *De Memoria et Reminiscentia* belonging to the work *Parva Naturalia*. We distinguish each one of these objects, emphasize the relation between *psykhê*

and body (in relation to memory) as well as hence the importance that Aristotle gives to recollection by dedicating half of his treatise to this subject.

Keywords: Aristotle. Psychology. Memory.

1. INTRODUÇÃO

Neste trabalho nos propusemos a pesquisar a concepção de memória em Aristóteles. Considerando a memória como um elemento constitutivo da vida, temos por objetivo compreender de que modo a filosofia antiga – na pessoa de Aristóteles – a concebe e sob quais fundamentos a estabelece. Para tanto, dividimos a pesquisa em duas sessões. A primeira sessão contempla a psicologia aristotélica – campo mais amplo do qual a memória é objeto de investigação – a fim de compreender como o nosso autor concebe a *psykhê* a partir de suas faculdades, quais são elas, como estas se relacionam com os vegetais, animais e seres humanos, e também como se dá a relação entre a *psykhê* e o corpo. Destacamos também, embora sucintamente, a possibilidade de uma teoria da mente na psicologia aristotélica, bem como desenvolvemos alguns dos elementos fundamentais à segunda sessão. Para a primeira sessão nos utilizamos primordialmente da obra *De Anima*, levando em consideração algumas questões que Aristóteles se utiliza para dialogar com a tradição filosófica de seu tempo. Na segunda sessão abordamos a concepção aristotélica de memória, recordação e reminiscência. Para isso utilizamos o tratado *De Memoria et Reminiscentia*, integrante da obra *Parva Naturalia*, realizando a distinção entre cada um desses objetos e também ressaltando a relação entre a *psykhê* e o corpo no que se relaciona à memória. Além disto, destacamos a importância que Aristóteles dá à reminiscência ao dedicar metade do seu tratado a esse assunto.

2. DESENVOLVIMENTO DO ARGUMENTO

2.1 A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA

A psicologia aristotélica pode ser investigada em duas obras. A primeira, maior e mais conhecida, *De Anima*¹ (Περί Ψυχῆς), retrata a retomada do desenvolvimento do conceito por teorias anteriores bem como estabelece a proposta aristotélica. A segunda, menor e menos conhecida, *Parva Naturalia* (Μικρά Φυσικά), reúne oito tratados que constituem a sequência orgânica do *De Anima* dos quais *De Sensu et Sensibilibus* e *De Memoria et Reminiscentia* são os mais destacados. No entanto, a psicologia de Aristóteles tem laços fundamentais com a sua zoologia – na medida em

¹ As citações do *corpus aristotelicum* referem-se ao texto original (título da obra, número do livro, número do capítulo, número da página, coluna e linha) estabelecido pela edição de Immanuel Bekker (1831), enquanto para a eventual citação de Platão consideramos a edição de Henri Estienne (1578).

que seu interesse compreende a todos os seres vivos – bem como desdobramentos na sua Física, Metafísica e Ética. Enquanto no *De Anima* o estagirita procura investigar se todos os estados psicológicos são também estados materiais do corpo, dito de outra forma, se todas as afecções são comuns à *psykhê*² e ao corpo ou se existe alguma exclusiva à *psykhê*, no *Parva Naturalia* realiza-se uma investigação com o intuito de identificar os fenômenos que são comuns à *psykhê* e ao corpo. Antes de tudo é necessário ressaltar que a demarcação da psicologia aristotélica é realizada de forma distinta quando comparada à do psicologista contemporâneo. Enquanto essa última concentra-se nos estados conscientes e intencionais, Aristóteles pretende fornecer uma explicação de todas as atividades que são características dos seres vivos, isto é, que possuem *psykhê*. Portanto, o que o determina o escopo da psicologia aristotélica não é a distinção entre o mental e o físico, mas sim entre o vivo e o morto. Todavia, na elaboração de uma teoria da *psykhê*, Aristóteles implicitamente oferece uma teoria da mente. Em outras palavras, mesmo que a psicologia aristotélica não se demonstre como uma teoria da mente ela deve incluir tal teoria. Embora pretendamos desenvolver essa discussão em trabalhos posteriores, podemos expor em poucas linhas o motivo dessa compreensão.

Para que a psicologia aristotélica seja completa é necessário que ela ofereça uma explicação de todas as capacidades possuídas pelos seres vivos (conforme veremos adiante). Aristóteles se utiliza, por exemplo, de uma análise da percepção, da crença e do desejo como força motriz da *psykhê* com o propósito de explicar o comportamento humano. Estes tópicos se relacionam intimamente com a preocupação da psicologia moderna cujos objetos de estudo são a consciência e intencionalidade. Embora o psicologista aristotélico não esteja preocupado em atender aos objetivos do filósofo da mente contemporâneo, não se pode supor que ele veja algum problema em estabelecer uma teoria da mente. Em defesa dessa posição podemos destacar dois pontos: (1) o vocabulário filosófico de Aristóteles, de fato, não nos fornece nenhuma palavra que corresponda ao conceito moderno de mente. No entanto, não é necessário ao psicologista contemporâneo sequer acreditar na existência da mente a fim de produzir uma teoria desta. Logo, afirmar que algo tem mente é dizer que tem pensamentos e sensações, o que pode ser facilmente encontrado em Aristóteles. (2) A abrangência da psicologia contemporânea não é maior que a da aristotélica. Muito pelo contrário, o escopo do psicologista aristotélico

² Comumente traduzida por Alma, decidimos, devido a abrangência significativa do conceito na história da filosofia, manter a transliteração do grego como uma tentativa de remetermos à compreensão aristotélica do termo.

é por essência mais amplo do que o do moderno ou contemporâneo (evidenciaremos isso adiante). Portanto, se não desejamos uma leitura anacrônica do estagirita (o que claramente é um risco ao se buscar uma teoria da mente na psicologia aristotélica), muito menos uma reducionista que ignore pontos de contato fundamentais. Todavia, para os propósitos que delineiam essa pesquisa, ao nos referenciarmos à psicologia aristotélica o fazemos considerando-a um ramo da ciência teórica que investiga a natureza da *psykhê*, suas capacidades e relação com o corpo.

A fim de termos uma compreensão adequada de como Aristóteles concebe a *psykhê*, torna-se necessário levar em conta algumas considerações preliminares das quais ele fará uso, a saber: (1) a distinção entre ato e potência, (2) a teoria das causas e (3) a relação entre matéria e forma (vinculada à concepção de substância). Estes temas estão totalmente entrelaçados e servirão de suporte a todo o desenvolvimento filosófico da psicologia aristotélica. Começaremos pela distinção entre ato e potência.

Um dos problemas filosóficos da antiguidade é o do princípio (*arkhê*) das coisas, da fundamentação ontológica da realidade. E para tratá-lo, os filósofos necessariamente haviam de explicar o conceito de movimento. Diversos autores trabalharam sobre essa temática frente às observações e experiências de seu mundo. Para os nossos propósitos destacamos dois: Heráclito e Parmênides. Heráclito enxergava no dinamismo do mundo a característica essencial deste princípio. Embora o famoso *panta rhei* (“tudo flui”) não tenha sido pronunciado diretamente por ele – trata-se de uma inferência platônica (Crátilo, 402a) –, possui grande afinidade com a sua filosofia. É possível identificar isso quando nos deparamos com os fragmentos 49 a 51, por exemplo, que retratam a ideia de que não se pode descer duas vezes no mesmo rio. Isso ocorre não somente porque as águas são outras, mas também porque aquele que toma a ação já não é mais o mesmo (COSTA, 2012, p. 184). A mutabilidade das coisas é tão implacável que ser e não-ser participam simultaneamente do estatuto ontológico das coisas de forma indissociável. Parmênides, por sua vez, compreendia o ser como o absoluto contraditório do não-ser. Não é possível que algo seja e não seja ao mesmo tempo, bem como em tempos diferentes, pois, aquilo que não é não se pode pensar, e no momento em que se pensa, é (CORDERO, 2011). Para o eleata, pensar e ser se coincidem. O ser não conhece a mudança, é imutável, imóvel, pois para concebê-lo de forma diferente seria necessário assumir o deslocamento do ser para o não-ser; de algo que é para algo que ainda não é. Conseqüentemente, o movimento que experienciamos na natureza é uma ilusão. Isso fica mais claro na ilustração do discípulo de Parmênides, Zenão de Eléia, ao elaborar o paradoxo de

Aquiles e da tartaruga (Física VI 9, 239b14-29). Aristóteles conhecia ambas as escolas e parece que a sua “justa medida”, que nos escritos sobre ética recomendava o “caminho do meio” (Ética a Nicômaco II 6, 1107a1-9), reflete-se na sua solução para o impasse. Frente à realidade do movimento das coisas demonstrado por Heráclito – que em termos aristotélicos pode ser melhor compreendido por geração (*geneseos*) e corrupção (*phthoras*) – mas atentando também ao problema ontológico que pode ser concebido inclusive como a descoberta do princípio de não contradição em Parmênides³, o estagirita propõe a distinção entre ato e potência. Para o nosso autor as coisas que são, o são de dois modos: em ato e em potência. Uma semente é semente em ato, mas uma árvore em potência. Uma criança é criança em ato, mas um adulto em potência. Portanto, o ato refere-se àquilo que se manifesta do ser de forma imediata, enquanto a potência remete às possibilidades do ser enquanto desdobramentos do atual estado. É dessa forma que Aristóteles sintetizará a solução para o problema do movimento, ou seja, da geração e corrupção das coisas. Tudo o que é, é em ato e potência. Guardemos essa conclusão e passemos ao próximo tema.

Se o movimento é o deslocamento que ocorre entre potência e ato, torna-se necessário explicar a sua causa. Por que a potencialidade se atualiza efetivando-se em vez de manter-se como estava? Por que ocorre o movimento? A isso nosso autor responderá nesta longa citação que, no entanto, se mostra esclarecedora:

Delimitados esses pontos, devemos examinar, sobre as causas, quais e quantas são. Dado que o estudo é em vista do conhecer, e dado que não julgamos conhecer cada coisa antes de aprendermos o porquê de cada uma (eis o que é apreender a causa primeira), é evidente que devemos fazer isso também no que concerne a geração e corrupção e toda mudança natural, de tal modo que, conhecendo seus princípios, tentemos reportar a eles cada um dos itens que se investigam. Assim, de um modo, denomina-se “causa” o item imanente de que algo provém, por exemplo, o bronze da estátua e a prata da taça, bem como os gêneros dessas coisas; de outro modo, denomina-se “causa” a forma e o modelo, isso é a definição do “aquilo que o ser é” e seus gêneros (por exemplo: da oitava, o “dois para um” e, em geral, a relação numérica), bem como as partes contidas na definição. Além disso, denomina-se “causa” aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso, por exemplo, é causa aquele que deliberou, assim como o pai é causa da criança e, em geral, o produtor é causa do produzido e aquilo que efetua a mudança é causa daquilo que se muda. Além disso, denomina-se “causa” como o fim, ou seja, aquilo em vista de quê, por exemplo, do caminhar, a saúde; de fato, por que caminha? Dizemos “a fim de que tenha saúde” e, assim dizendo, julgamos ter dado a causa. Também se denomina “causa”, tudo que – uma outra coisa tendo iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim, por exemplo, da saúde, o emagrecimento, a purgação, as drogas ou os instrumentos; todos esses itens são em vista do fim, mas diferem entre si

³ Algo que Aristóteles desenvolverá posteriormente em Metafísica IV 3, 1005b19-34.

porque uns são operações, outros são instrumentos. (Física II 3, 194b16-195a2)

Aqui somos apresentados primeiramente à ideia de que para conhecer algo é necessário conhecer as suas causas (*aitia*). Logo em seguida, o autor nos apresenta quatro causas: causa formal, causa material, causa eficiente e causa final. Embora no *De Anima* Aristóteles reconheça que seus antecessores trabalharam parcialmente a concepção de causa, para ele estes mesmos não a conceberam de forma clara como ele o faz: a causa formal e material correspondem à estrutura básica da substância. Logo, uma estátua de bronze de Hermes é composta pela forma de Hermes e pelo material de bronze. A causa eficiente tem por objetivo identificar a força motriz que traz a substância à existência, nesse exemplo, um escultor. A causa final visa o fim (*telos*) da substância em questão: uma exposição artística. Portanto, uma completa explicação das coisas requer a referência a estas quatro causas (com algumas exceções como quando nos referenciamos ao deus aristotélico que não possui a causa material nem causa eficiente). Associando a concepção de ato e potência às quatro causas temos parte do material complexo que Aristóteles utilizará para lidar com o problema do movimento e explicar a geração e corrupção. É com base nessa estrutura que seremos capazes de identificar uma relação muito útil para a compreensão da *psykhê*: matéria e forma. Isso nos leva ao terceiro tema.

A relação essencial que Aristóteles estabelece entre matéria e forma, posteriormente conhecida por hilemorfismo (*hyle* “matéria” e *morphe* “forma”), servirá de fundamento para toda a exposição sobre a *psykhê* bem como sua relação com o corpo. Observemos como Aristóteles inicia a sua definição da *psykhê* no começo do segundo livro do *De Anima*, tomando por objeto a substância:

Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é algo determinado –, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado – e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como o inquirir. (*De Anima* II 1, 412a6-10)

Nessa passagem temos relacionados todos os conceitos demonstrados anteriormente. No entanto, ainda há algo não muito claro: por que Aristóteles ao começar a definir a *psykhê* primeiro trata da substância (*ousia*)? Afinal, o que é substância? Em sua obra *Metafísica* (Τὰ Μετά τὰ Φυσικά) onde Aristóteles se dedica de modo especial à definição do que seja a substância, ele afirma: “E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto

de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser?’, equivale a este: ‘que é a substância?’” (Metafísica VII, 1, 1028b2). Portanto, para o nosso autor, a substância refere-se tanto à essência do ser quanto àquilo sob o qual se constitui a estrutura do ser. Esse segundo aspecto pode ser mais bem compreendido quando no *De Anima* Aristóteles refere-se às substâncias como corpos naturais, uns que têm vida e outros que não a tem. Ele concebe os corpos que têm vida como substâncias compostas de matéria e forma. Atribuindo ao corpo o papel de substância enquanto matéria, ele prossegue: “A *psykhê*, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência. Ora a substância é um ato; a *psykhê* será, assim, o ato de um corpo daquele tipo” (*De Anima* II 1, 412a19-22). Em outras palavras, a *psykhê* será o ato e forma de um corpo (matéria) que possui vida em potência. Essa estrutura de compreensão hilemórfica deve conduzir toda a compreensão da relação entre a *psykhê* e o corpo na filosofia aristotélica. Portanto, um ser vivo só pode ser assim considerado na medida em que é constituído de *psykhê* e corpo. Cabe salientar ainda que a proposta aristotélica não deve ser confundida com o dualismo cartesiano nem com o fisicalismo. Enquanto o primeiro há de conceber duas substâncias distintas que se relacionam, o último procurará explicar todos os eventos psicológicos a partir de alterações físicas. A compreensão aristotélica assume uma substância composta de *psykhê* e corpo bem como dois eventos: aquele relacionado à faculdade (potência) e aquele relacionado ao objeto da faculdade (ato) (EVERSON, 2009, p.249-254).

Uma vez explorados alguns conceitos preliminares, podemos então avançar na concepção aristotélica da *psykhê*. Aristóteles compreende que a *psykhê* é composta por diferentes faculdades que se encontram combinadas de formas distintas em diferentes seres vivos. No início do capítulo 3 do livro II do *De Anima* Aristóteles elenca as faculdades da *psykhê*, a saber: nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva. Ao final do mesmo capítulo nosso autor identificará que a explicação mais adequada acerca da *psykhê* será aquela que contemple cada uma de suas faculdades. O estagirita considera que as faculdades se relacionam como que em sucessão umas das outras. Isso pode ser expresso da seguinte forma: (1) todos os seres vivos possuem em sua *psykhê* a faculdade nutritiva. Portanto, vegetais, animais e os seres humanos participam dessa mesma faculdade primária. (2) Somente os seres vivos classificados como animais possuem, adicionalmente, as faculdades perceptiva, desiderativa e em alguns casos a de deslocação. Por conseguinte, participam destas faculdades somente os animais e os seres humanos. (3) Apenas parte dos animais, que são os racionais, possuem ainda o raciocínio (*logismós*) e pensamento discursivo,

isto é, a faculdade discursiva. Os seres humanos enquadram-se nessa classificação. É evidente então que Aristóteles estabelece uma progressão das faculdades de tal forma que o ser vivo que possuir a faculdade discursiva necessariamente possuirá as anteriores. A fim de compreendermos melhor essa classificação tratemos brevemente e em linhas gerais das faculdades, com ênfase na percepção e inteligência .

A faculdade nutritiva é estabelecida em primeiro lugar pois dela participam todos os seres vivos (objeto da psicologia aristotélica), conforme citamos anteriormente: vegetais, animais e seres humanos. Suas funções são a alimentação e reprodução, necessárias para a manutenção da espécie e da vida. Por esse motivo a *psykhê* é compreendida por Aristóteles como a causa e princípio (*aitiai kai arkhê*) dos seres vivos.

Por conseguinte, esse princípio da *psykhê* é uma potência tal que conserva, como tal, o que a recebe; o alimento, por sua vez, é o que o prepara para a atividade. É por isso que, privado de alimento, não pode existir. E visto que há três coisas – o que é nutrido, aquilo com que se nutre e o que nutre – a primeira *psykhê*⁴ é o que nutre; o nutrido é o corpo que a possui; e aquilo com que se nutre é o alimento. (*De Anima* II 4, 416b17-22)

Aqui torna-se evidente que o que distingue o alimento de qualquer outra coisa ingerida pelo corpo é a capacidade que este tem de alimentar. Nisso vemos uma noção causal, pois, só pode ser considerado alimento aquilo que atualiza a faculdade nutritiva. Portanto, aquilo que o alimento é em ato a faculdade nutritiva é em potência. Conseguimos identificar com isso traços do hilemorfismo que, como dissemos, permeará toda a psicologia aristotélica.

A faculdade perceptiva cobre grande parte da exposição do *De Anima*. Ao abordá-la Aristóteles contempla todos os sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato) assim como a sensibilidade (*aisthêsis*) de forma mais geral, incluindo a percepção de que se percebe. Trata-se de uma seção extensa e complexa que pretendemos aprofundar em trabalhos posteriores. A faculdade perceptiva é o que distingue os animais dos vegetais. Embora entre os animais haja uma diversidade de combinação de sentidos (nem todos possuem os cinco sentidos), o que será comum a todos eles é o tato. A faculdade desiderativa acompanha imediatamente a faculdade perceptiva visto que “se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de fato, apetite, impulso e vontade” (*De Anima* II 3, 414b2-4). Aristóteles atribuirá à faculdade desiderativa a causa do movimento da

⁴ Isto é, a faculdade nutritiva.

psykhê. Após analisar se o entendimento e desejo são as causas do movimento dos seres vivos, ele concluirá que “Existe apenas uma coisa, então, que move: a faculdade desiderativa” (*De Anima* III 10, 433a20-21). A faculdade perceptiva existe em potência, pois, de acordo com Aristóteles: “É claro que a capacidade de perceber, então, não existe em atividade, mas só em potência, e por isso não percebe a si mesma; assim como o inflamável não queima por si mesmo sem aquilo que o faz inflamar” (*De Anima* II 5, 417a2-8). Sendo assim, devemos apreender que “a faculdade perceptiva é em potência da mesma qualidade que o sensível é já em ato” (*De Anima* II 5, 418a4-5).

Por *sensível* nosso autor compreende três acepções que se dividem em duas classes. Na primeira classe temos aquilo que percebemos por si mesmo, ou seja, (1) o que é próprio de cada sentido, bem como (2) aquilo que é comum a todos os sentidos. Se por um lado a cor é percebida pela visão e a superfície pelo tato, o movimento não é próprio de nenhum destes sentidos, mas percebido por ambos. Aristóteles compreende o que é próprio de cada sentido como aquilo que não pode ser percebido por outro sentido. Portanto, estão inclusos aqui a visão, audição, paladar, olfato e tato. Ao que é comum a todos os sentidos, ou seja, que pode ser percebido por mais de um sentido, constam: o movimento, o repouso, o número, a figura e a grandeza. Na segunda classe temos aquilo que é percebido por acidente, trata-se de (3) algo que acompanha o objeto da percepção. Isso ocorre quando, no exemplo que o autor nos traz, olhamos para um objeto branco e o identificamos como sendo filho de Diáres (*De Anima* II 6, 418a20-21). Cada um dos sentidos possui um domínio de objetos que lhes são perceptíveis, logo, outras coisas podem ser percebidas, mas apenas como acidentes dos verdadeiros sensíveis. Vale ainda ressaltar que dentro do hilemorfismo aristotélico, da mesma forma que a *psykhê* tem uma relação inextricável com o corpo, os sentidos deverão estar ligados aos órgãos do corpo, de forma que sejam capazes de receber sobre si os sensíveis, atualizando assim a potencialidade da faculdade perceptiva.

A faculdade discursiva ou do entendimento (*nous*) é concebida por Aristóteles como a “parte da *psykhê* pela qual ela conhece e pensa” (*De Anima* III 4, 429a10). Ele inicia a sua obra *Metafísica* afirmando que todos os homens tendem ao saber por natureza (*Metafísica* I 1, 980a1). Portanto, da mesma forma que a posse da faculdade perceptiva é o que distingue os vegetais dos animais, a faculdade do entendimento distingue os homens de todos os demais. É mediante essa capacidade que o homem se torna apto a escolher, ponderar e deliberar – ações cruciais nos escritos éticos que têm por objetivo a sabedoria prática (*phronesis*). Para Aristóteles, o pensar, entender

e raciocinar (*noein*, *phronein* e *dianoesthai*) – que parecem ser utilizados por ele como sinônimos – não são iguais ao perceber, mas assemelham-se a ele na medida em que tanto um como o outro percebem algo (os respectivos objetos de cada faculdade). Se por um lado a percepção sensível é sempre verdadeira ou está sujeita a erros mínimos (*De Anima* III 3, 428b20) uma vez que a percepção, segundo a compreensão de nosso autor, não pode ocorrer de forma diferente da que já está predeterminada, o pensar/entender/raciocinar por sua vez pode ocorrer de maneira incorreta/falsa, na medida em que depende de uma opinião muita das vezes vinculada à convicção (*pistis*).

Aristóteles trabalhará a distinção entre pensamento e imaginação, tecerá considerações sobre a suposição (uma noção ampla que inclui ciência [*epistémē*], opinião [*doxa*] e entendimento [*phrónesis*], bem como os seus opostos) assim como realizará uma distinção entre o aspecto passivo e ativo do conhecimento. Dada a extensão dos assuntos abordados, nos limitaremos a expor algo acerca da imaginação, visto que essa concepção servirá de suporte para o desenvolvimento da segunda parte dessa pesquisa.

A imaginação (*phantasia*) é compreendida em um sentido amplo como a capacidade de produzir imagens. Ela é diferente do pensamento discursivo pois depende apenas daquele que imagina e de quando tem vontade: “pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens” (*De Anima* III 3, 427b16-18). Já, formar opiniões não depende apenas de nós, pois, as opiniões são necessariamente falsas ou verdadeiras, isto é, relacionam-se com as experiências sensíveis imediatas de forma tal a causar até mesmo sentimentos. A imaginação, pelo contrário, traz um sentido de espectador àquele que imagina:

Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras. (*De Anima* III 3, 427b19-23)

Trata-se de produzir uma imagem no momento em que a percepção sensível não está presente. Se por um lado a imaginação é diferente do pensamento discursivo, por outro é diferente da faculdade perceptiva. A percepção sensorial está sempre presente, conforme já vimos, seja em ato ou potência. Já a imaginação não. Ela é utilizada na falta da percepção em ato, por exemplo, nos sonhos ou quando estamos

de olhos fechados. Caso a imaginação fosse o mesmo que a percepção sensível, deveríamos então assumir que todos os animais a possuem, já que a faculdade perceptiva é o que os distingue enquanto tais. No entanto, de acordo com o nosso autor, não podemos assumir que todos os animais partilham da imaginação (*De Anima* III 3, 428a9-12). Portanto, a imaginação embora não seja percepção sensorial é uma atividade que está ligada à percepção sensível, isto é, que tem nela a sua fonte: “a imaginação antes parece dar-se nos seres dotados de sensibilidade e ter por objeto os objetos da percepção sensorial” (*De Anima* III 3, 428b12-13). De forma análoga, embora a imaginação não seja um tipo de pensamento é possível que o pensamento se sirva dela.

Uma vez exposta a concepção aristotélica da *psykhê* mediante as suas faculdades e ressaltados alguns aspectos das faculdades perceptiva e do entendimento, prosseguiremos então na exposição da concepção aristotélica da memória.

2.2 A MEMÓRIA, RECORDAÇÃO E REMINISCÊNCIA EM ARISTÓTELES

Na obra *Parva Naturalia* (Μικρά Φυσικά) no tratado *De Memoria et Remiscentia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως), Aristóteles investiga a natureza da memória, sua procedência e a que parte da *psykhê* está vinculada. Ele inicia o tratado distinguindo memória, recordação e reminiscência, e prossegue indagando-se qual seja o objeto da memória. Aristóteles identifica que o futuro não pode ser objeto da memória pois representa conjectura e expectativa, logo, não há como obter dele qualquer tipo de memória. O presente também não pode ser objeto da memória pois nele há apenas percepção-sensorial, ou seja, é inconcebível termos memória de algo que está ocorrendo enquanto ocorre. Desta forma, Aristóteles chega à conclusão de que a memória não é constituída por percepção-sensorial (contemplação das coisas presentes) nem pensamento (conjectura, expectativa que nos remete ao futuro), mas sim o que ele denomina de “estado ou afecção de uma ou outro no decorrer do tempo” (*De Memoria* 1, 449b24-26). Se toda memória, portanto, implica decorrer do tempo, ela só pode ser objeto do passado⁵, o que faz com que o estagirita alegue que

⁵ Sorabji enxerga problemas com essa posição ao acreditar que nem todos os objetos da memória são do passado, como, por exemplo, lembrar-se de algo a se realizar amanhã. Ele sugere que uma visão mais correta sobre o que Aristóteles propõe seja que a memória envolva a cognição passada de um objeto. Cf. SORABJI. R. *Aristotle on memory*. London: Brown University Press Providence, 1972. p.13-14.

“somente os seres vivos que têm percepção do tempo se recordam e que o fazem com a parte de si que dele tem percepção” (De Memoria 1, 449b28-30).

Aristóteles chama a atenção ao fato de que toda memória está ligada a uma imagem (*phantasma*) – em termos modernos, uma imagem mental – que por sua vez está vinculada à capacidade de imaginar (*phantasia*) abordada na primeira seção desta pesquisa. Para ele “Está claro que temos que conceber que o que é produzido pela percepção sensorial na *psykhê* e naquela parte do corpo que é a sua sede, ou seja, a afecção cujo estado duradouro chamamos de memória, é uma espécie de imagem” (De Memoria 1, 450a28-30). A teoria aristotélica requer, portanto, que a memória se valha de uma imagem semelhante ou uma cópia (*eikôn*) da afecção sensorial. Desta forma, esse *eikôn* será tanto similar quanto derivado da respectiva afecção da percepção sensorial. Podemos, contudo, nos questionar o motivo de Aristóteles postular que uma imagem sempre está associada ao ato de se lembrar. A resposta a isso pode ser apresentada em três pontos: (1) ele afirma que todos os homens que pensam o fazem mediante uma imagem (De Memoria 1, 449b31; De Anima III 7, 431a16; 431b2; 432a8 e a13). Nem o imaginar, nem o pensar são possíveis sem uma imagem. (2) Os objetos do pensamento precisam estar armazenados em algum lugar (De Anima 432a3-9), caso contrário nada poderíamos aprender nem compreender. (3) Quando a percepção sensorial se encerra é a imagem, a cópia resultante que fornece a lembrança do dado sensível. Sobre os motivos pelos quais a imagem deva ser semelhante ou uma cópia da afecção sensorial seguem-se duas justificativas: (1) Se a imagem não fosse uma semelhança da afecção sensorial seria uma imagem de nada. (2) Caso não pudéssemos recordar a imagem derivada de certa afecção sensorial, não seria possível ter memória do que está ausente, resultando na conseqüente contemplação do que é pura percepção sensorial e por conseqüência objeto do presente, inviabilizando assim a própria concepção de memória (De Memoria 1, 450b11-451a16). Vale ressaltar ainda que não se deve confundir a memória com a imaginação, pois, se a memória deve se estabelecer sobre uma verdadeira cópia da afecção sensorial e conseqüentemente ter o reconhecimento de que aquilo de fato ocorreu por aquele que se lembra, a imaginação não. Portanto, o estagirita chega à conclusão de que a memória sempre envolve uma imagem mental, mesmo que dos objetos do pensamento, e que, por ser assim, pareceria pertencer incidentalmente à faculdade intelectual, mas na verdade pertence essencialmente à faculdade de percepção sensorial primária, isto é, da faculdade perceptiva da *psykhê*. É a partir desta faculdade que a memória é alimentada.

Vimos então que Aristóteles entende a memória como a afecção cujo estado seja duradouro, isto é, uma espécie de imagem impressa na *psykhê*, um tipo de similitude da percepção do objeto. Para exemplificar, ele nos traz uma analogia da impressão com um sinete, bem como justifica haverem diferentes graus de memória:

Assim, em alguns indivíduos, devido à paixão ou devido à idade, a memória não se processa mesmo sob um estímulo intenso, como se o estímulo ou sinete fosse aplicado em água corrente; por outro lado, no caso de outros, devido ao desgaste semelhante ao de velhas paredes nas construções, ou devido à dureza da superfície receptora, não ocorre a impressão. O resultado é os jovens e os velhos terem memória falha, já que ambos se acham num estado de fluxo, os jovens em função de seu desenvolvimento, enquanto os velhos devido ao seu declínio. Por razão análoga, nem os demasiado rápidos nem os demasiado lentos parecem contar com boa memória; enquanto os primeiros são excessivamente úmidos, os segundos são excessivamente duros, o que resulta na impermanência da imagem na *psykhê*, no caso dos demasiado rápidos, e impossibilidade de impressão dela, no caso dos demasiado lentos. (De Memória 1, 450b1-11)

Nessa passagem fica nítido como Aristóteles vincula a memória tanto à *psykhê* quanto ao corpo. Esse fato se harmoniza com o contexto maior no qual o tratado *De Memoria* se insere. Logo no início do primeiro tratado do *Parva Naturalia* (*De Sensu et Sensibilibus*), Aristóteles indica que após ter investigado de forma pormenorizada sobre a *psykhê*, restava então abordar as questões restantes: “Os mais importantes atributos dos animais, comuns ou particulares, são evidentemente os que dizem respeito tanto à *psykhê* quanto ao corpo, tais como sensação, memória, paixão, apetite e desejo em geral, adicionando a isso prazer e dor” (De sensu 1, 436a6-10). Por esse motivo ele considerará que a memória é constituída por imagens impressas “na *psykhê* e naquela parte do corpo que é sua sede” (De Memoria 1, 450a29). Ele as compreende como um ícone (*eikôn*) que se armazena de formas diferenciadas dependendo da idade, paixões (*pathos*) ou disposição intelectual (rápidos e lentos).

Na hipótese de a memória de fato ocorrer desse modo, o que se recorda é a afecção em pauta, ou aquilo do qual ela se originou? Se tratar-se do primeiro caso, estaríamos impossibilitados de lembrar qualquer coisa na sua ausência; se tratar-se do segundo, como poderíamos, com base na percepção da afecção, recordar o fato ausente não percebido por nós? Admitindo que haja em nós alguma coisa como uma impressão ou imagem, por que deveria a percepção de exatamente isso constituir memória de alguma coisa mais e não disso mesmo? Quando alguém utiliza sua memória, é essa afecção o que é por ele contemplado e percebido. (De Memoria 1, 450b11-19)

Ao admitir a constituição da memória mediante uma imagem que é impressa em nós, Aristóteles questiona se o ato de recordar é possível para algo além da afecção em questão. Digamos que haja um quadro em minha sala retratando uma viagem que fiz e que neste exato momento eu estivesse distante de casa. Ao imaginar

a sala de minha casa me lembraria do quadro e conseqüentemente da viagem que ele retrata. Certamente as três coisas estão conectadas de alguma forma (a sala, o quadro e a viagem), no entanto, como poderíamos explicar o fato de que ao se recordar uma afecção (a sala de minha casa incluindo o quadro na parede) isso me leva a outra (a viagem que realizei dois anos antes)? A resposta vem logo a seguir: “devemos conceber a *phantasma* no nosso interior tanto como um objeto de contemplação em si quanto como uma *phantasma* de alguma outra coisa” (De Memoria 1, 450b24-25). Aqui temos um dado novo: é possível que uma imagem seja tanto por si mesma um objeto de recordação quanto um meio pelo qual alcançamos uma outra imagem. Com isso somos capazes de continuar a investigação aristotélica sobre a reminiscência, mas primeiro estabelecamos de forma preliminar a distinção entre memória e recordação bem como definamos a fonte da qual procedem: a memória refere-se ao estado induzido por uma imagem impressa na *psykhê* e no corpo, enquanto a recordação é a capacidade de representação a partir desta imagem. A fonte da memória é a faculdade de percepção sensorial primária, isto é, a faculdade perceptiva.

Aristóteles dedica metade do seu tratado para investigar a reminiscência. Isso nos leva a questionar o motivo de tamanha ênfase. Sorabji nos elenca dois motivos pelos quais ele assim procede: (1) a reminiscência tem um papel preponderante na metafísica e epistemologia platônica. Embora saibamos que Aristóteles não as aceite, ele herda o interesse pelo assunto. (2) A reminiscência desenvolveu um papel importante como parte do treinamento dos estudantes para o debate dialético. Isso pode ser identificado na obra *Retórica* (SORABJI, 1972, P.35-36). No entanto, Aristóteles nega que a reminiscência seja o mesmo que recuperação ou aquisição de memória⁶ (De Memoria II, 451a20-25). Nisso ele confronta a concepção platônica de reminiscência que alegava que a *psykhê* possuía conhecimentos que poderiam ser recuperados através da contemplação filosófica. Na discussão precedente é impossível que haja memória e conseqüentemente recordação do momento que se vive enquanto se vive, pois, somente no decorrer do tempo é que existe a memória e ela só pode existir após a afecção. Contudo, quando recuperamos algum conhecimento, experiência ou sensação (que atribuímos a alguma memória), temos então uma reminiscência. Ou seja, Aristóteles vincula o processo de reminiscência não somente como procedente da memória, mas também como sucedido por ela. E complementa:

⁶ Sorabji enxerga dificuldades na tentativa aristotélica de distinção entre reminiscência e aprendizado. Cf. SORABJI, 1972, p.37-46.

Tampouco é certo asseverar simplesmente que revocação constitui a reintrodução de algo que existia em nós anteriormente; se isso é certo num sentido, num outro não é; de fato, um mesmo indivíduo pode aprender ou descobrir duas vezes a mesma coisa. A conclusão é a de que o ato de revocação deve ser distinguido de tais atos, ou seja, a revocação deve determinar naqueles que revocam algum princípio ou fonte que vai além daquele ou daquela que constitui a origem de nosso aprendizado. (De Memoria II, 451b6-11)

Aristóteles afirma que os atos da reminiscência ocorrem por meio de uma sucessão natural de movimentos, podendo ser classificados de forma necessária ou habitual. O processo de reminiscência abordado pelo estagirita pode ser exemplificado através de uma situação corriqueira que praticamente todos nós já vivenciamos: ao tentarmos lembrar onde deixamos determinado objeto, partimos do momento presente ou de algum momento anterior a fim de então identificarmos qual foi a última ação que nos leva ao objeto perdido. Ou seja, percorre-se uma sucessão de movimentos até se chegar ao alvo da procura: “Isso explica porque atos de revocação, quando têm como ponto de partida o começo de uma série, obtêm a mais rápida realização e o maior êxito; tal como os objetos estão mutuamente relacionados numa ordem de sucessão, assim também estão os movimentos” (De Memoria II, 451b32-452a3). Por esse motivo Aristóteles reforça que as matérias que estão dispostas ordenadamente como por exemplo as matemáticas, apresentam menor grau de dificuldade ao processo de reminiscência do que aquelas onde os assuntos são dispostos de forma deficiente. Aproveita também para outra vez salientar a distinção da reminiscência e do aprendizado, pois alega que a reminiscência é um ato interno de “mover-se”, dependendo única e exclusivamente do esforço próprio, enquanto o aprendizado só é possível mediante uma ação externa, o que faz com que a capacidade de recordar cesse.

Recordar consiste na existência potencial do efetivo estímulo na mente, isso, como foi dito, de um modo em que o indivíduo é movido, ou seja, estimulado a partir de seu próprio interior. Mas é necessário garantir um ponto de partida, o que explica porque certos indivíduos, ao revocarem, parecem partir de lugares. A causa para isso é passarem rapidamente de uma etapa para a seguinte, por exemplo, do leite para o branco, deste para o ar, do ar para o úmido, com base no que se recorda do outono, se for essa a estação que o indivíduo está procurando revocar. (De Memoria II, 452a10-452a16)

O estagirita ilustra o processo de reminiscência utilizando as oito primeiras letras do alfabeto grego (ΑΒΓΔΕΖΗΘ que aqui tomaremos por ABCDEFGH). Aristóteles sugere então que nos movamos por trios a partir dos seus respectivos centros⁷. Se alguém não encontra o que procura partindo de B, poderá então iniciar a

⁷ Sigo a interpretação de Sorabji (SORABJI, 1972, p.32-34).

busca a partir de E, já que neste ponto é possível tanto prosseguir para F quanto voltar para D, e assim sucessivamente a partir de novos pontos de referência. A explicação do motivo pelo qual muitas vezes recordamos enquanto em outras não é exatamente a possibilidade de realizarmos caminhos diferentes a partir do mesmo ponto de saída. E a isso se soma a importância do tempo, isto é, se determinado (quando sabemos em que momento o fato se deu) ou indeterminado (quando não temos certeza). “A conclusão é que é quando o movimento relativo ao fato e o movimento relativo ao seu tempo ocorrem conjuntamente que alguém realmente se recorda” (De Memoria II, 452b24-25). Ou seja, considerando que a memória só é possível no decorrer do tempo, o ato da reminiscência não pode ignorar essa extensão, pois, caso contrário, o recordar seria impossível. Pode ser que alguém se lembre de um fato, mas não se recorde do tempo exato em que isso ocorreu, no entanto, mesmo assim há uma percepção (mesmo que indeterminada) de tempo. A partir disso, Aristóteles contrapõem a memória, recordação e reminiscência. Retomando a alegação do começo do tratado, ele reafirma que aqueles que possuem boa memória não são por isso eficientes na reminiscência, bem como que a reminiscência difere da recordação pelo fato de que alguns animais também partilham da memória e por isso recordam, todavia a reminiscência só pode ser algo exclusivo dos seres humanos por tratar-se de uma investigação que demanda deliberação, um certo tipo de inferência (*sylogismos*), a qual apenas um animal racional poderia realizar.

Reafirmando que a memória é constituída por imagens mentais Aristóteles acredita que o processo de reminiscência ocorre de fato na esfera corpórea e para isso traz um exemplo:

Que a experiência é, num certo sentido, corpórea, isto é, que a revocação constitui a busca de uma *phantasma* na esfera corpórea, é indicado a título de prova pelo desconforto manifestado por certos indivíduos quando, a despeito de intensa concentração intelectual, não conseguem revocar, incapacidade que persiste mesmo quando cessaram suas tentativas de revocar; isso ocorre principalmente com os melancólicos, os quais são especialmente movidos por imagens mentais. (De Memoria II, 453a15-20)

Nessa passagem é possível identificar a aderência de Aristóteles à teoria humoral que segundo a tradição fora utilizada por Hipócrates. Finalizando o tratado ele traz outras observações de cunho empírico com o objetivo de endossar a sua teoria.

Em suma, podemos destacar da seguinte forma os conceitos trabalhados nesse tratado: A memória é um estado ou afecção que é gravado como uma imagem

na *psykhê* e na parte do corpo que é a sua sede. Ela é partilhada pelos animais que possuem a faculdade perceptiva e também a capacidade de imaginação; a recordação é a capacidade de representação a partir de uma imagem que nos remete à outra ou da imagem em si mesma; a reminiscência é o ato intencional pelo qual, de forma ordenada, podemos percorrer uma cadeia de movimentos até atingir a imagem (lembrança) procurada.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles não foi o único a trabalhar o conceito de memória na filosofia antiga. Muito próximo dele seu mestre, Platão, já tinha muito a dizer. Plotino tentará refutá-lo por meio de um neoplatonismo do século III d.C. e Agostinho no século IV d.C. expandirá as fronteiras da memória como nenhum outro havia realizado (inclusive se utilizando de alguns pressupostos aristotélicos). No entanto, a forma como o estagirita fundamenta a memória a partir de sua concepção psicológica e levando a efeito o empirismo que lhe é tão peculiar, de fato, pode ser considerado um marco na filosofia antiga. No desenvolvimento desta pesquisa fomos capazes de identificar as linhas mestras da psicologia aristotélica e como essas se relacionam com a memória, assim como pudemos ressaltar a distinção que Aristóteles realiza entre a memória, recordação e reminiscência. Portanto, acreditamos que o objetivo principal da nossa investigação foi alcançado. Todavia, dos muitos desafios que encontramos no processo de elaboração desse trabalho, três se destacam como futuros objetos de pesquisa: (1) demonstramos sucintamente na primeira seção que é possível identificarmos uma teoria da mente na psicologia aristotélica, uma vez que sem essa não seria possível dar conta de todas as faculdades da *psykhê*. No entanto, acreditamos ser necessário fundamentarmos adequadamente essa posição mediante um desenvolvimento mais profundo desse tema. (2) Ao desenvolvermos a segunda seção tivemos que ressaltar a distinção que existe entre a memória e a imaginação (*phantasia*) e o fizemos levando em consideração que a memória se desenvolve a partir de experiências factuais, diferentemente da imaginação que não está limitada à imediaticidade da realidade. Porém, não totalmente satisfeitos com essa resposta, nos vem à mente o seguinte questionamento: Se a memória só é possível mediante imagens (*phantasmas*) e estas são derivadas da imaginação (*phantasia*) que é alimentada pela faculdade perceptiva, qual a distinção essencial entre memória e imaginação? Julgamos necessária uma maior atenção e dedicação a esse ponto. (3) Pudemos expor (também na segunda sessão) que a memória está vinculada tanto à *psykhê* quanto ao corpo. Trata-se de uma concepção hilemórfica sem a qual

perderemos o fio condutor de toda a psicologia aristotélica. Por mais que não defendamos que Aristóteles seja fisicalista, seria possível aproximar Aristóteles da biologia e neurociência contemporâneas quando essas discutem, por exemplo, a memória muscular ou a biologia da mente? Em caso afirmativo, sob quais bases? Esses são pontos e questões que entendemos como relevantes para futuras pesquisas.

4. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 6ª ed. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2012.

ANGIONI, Lucas. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 15*. Aristóteles *Metafísica* Livros I, II e III. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFHC, 2002.

_____. *Aristóteles: Física I e II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Sobre a Alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

_____. *Parva Naturalia*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

_____. *The Nichomachean Ethics*. Translated by David Ross and revised with an introduction by Lesley Brown. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

BARNES, Jonathan (org). *Aristóteles*. Tradução Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

_____. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

BEKKER, Immanuel (org). *Aristotelis Opera ex recensione*. Berlim: Academia Regia Borussica, 1831.

CORDERO, Néstor Luis. *Sendó, se é: a tese de Parmênides*. Tradução Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

COSTA, Alexandre. *Heráclito*: Fragmentos contextualizados. Tradução, estudo e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

ESTIENNE, Henri (org). *Platonis opera quae extant omnia*. Paris, 1578.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará, 1988.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*: Filosofia pagã antiga. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. 1 v.

SHIELDS, Christopher. Aristotle's Psychology. IN: ZALTA, Edward N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Inverno de 2016. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>>. Acesso em: 24 jul. 2019.

SORABJI, Richard. *Aristotle on memory*. Rhode Island: Brown University Press Providence, 1972.

STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. 4ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

Contatos: pedrosalucas@hotmail.com e oblinhares@uol.com.br