

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

MIRTES INGRED TAVARES MARINHO

**MEMÓRIA E A HERANÇA GRECO-LATINA:
UMA ANÁLISE A PARTIR DE PAUL RICOEUR**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
JUNHO DE 2021

MIRTES INGRED TAVARES MARINHO

**MEMÓRIA E A HERANÇA GRECO-LATINA:
UMA ANÁLISE A PARTIR DE PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação, em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Projeto Temático: Memória, Reconhecimento e Justiça.

Orientadora: Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA

JUNHO DE 2021

M291m

Marinho, Mirtes Ingrid Tavares.

Memória e a herança greco-latina: uma análise a partir de Paul Ricoeur. /
Mirtes Ingrid Tavares Marinho – Vitória da Conquista, 2021.
106f.

Orientadora: Caroline Vasconcelos Ribeiro.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia,
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da
Conquista, 2021.

Inclui referências: F. 103-106.

1. Memória - Imaginação. 2. Reminiscência. 3. Retórica. 4. Platão e
Aristóteles. I. Ribeiro, Caroline Vasconcelos. II. Universidade Estadual do
Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e
Sociedade. III. T.

CDD: 153.12

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: Memory and the Greco-Latin Heritage: an analysis based on Paul Ricoeur.

Palavras-chave em inglês: Memory; Imagination; Reminiscence; Rhetoric.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro (presidente), Profa. Dra.
Edvania Gomes da Silva (titular), Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima (titular).

Data da Defesa: 28 de junho de 2021.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e
Sociedade.

FOLHA DE APROVAÇÃO

MIRTES INGRED TAVARES MARINHO

MEMÓRIA E A HERANÇA GRECO-LATINA: UMA ANÁLISE A PARTIR DE PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação, em Memória: Linguagem e Sociedade - PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da Defesa: 28 de junho de 2021.

Banca Examinadora:



Prof.^a Dr.^a Caroline Vasconcelos Ribeiro
(Presidente)
Instituição: UESB

Ass.: Caroline Vasconcelos Ribeiro

Prof.^a Dr.^a Edvania Gomes da Silva
Instituição: UESB

Ass.: Edvania Gomes da Silva

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Instituição: UFSB

Ass.: Márcio José Silveira Lima □

DEDICATÓRIA

Em memória de meu pai, Gilberto Marinho da Silveira.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES, pelo financiamento dos meus estudos.

Agradeço ao PPG em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) pelo programa de excelência nacional.

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro, pela disponibilidade, paciência e por sua orientação.

Agradeço aos professores do PPG em Memória: Linguagem e Sociedade e, em especial, à coordenação.

Agradeço aos Funcionários e estagiários do PPG em Memória: Linguagem e Sociedade pela prontidão, esclarecimentos e paciência.

Agradeço aos professores presentes na banca de defesa: Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva e Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima pela disponibilidade e contribuições.

Agradeço aos meus colegas de turma.

Agradeço ao grupo de leitura ricueriana, em especial ao professor Dr. Cláudio Reuchert.

Agradeço ao meu amor, Carolina Andrade, pelo apoio constante.

Agradeço aos meus amigos, por acreditarem em mim.

Agradeço à minha família, pela motivação e carinho. Especialmente à minha mãe, Sônia Cristina Tavares Marinho e a minha irmã Rebeca Tavares Marinho.

Agradeço a você que se dispôs a ler este texto.

“Fisicamente, habitamos um espaço, mas, sentimentalmente, somos habitados por uma memória.” (José Saramago)

“O esquecimento, frequentemente, é uma graça. Muito mais difícil que lembrar é esquecer! Fala-se de boa memória. Não se fala de bom esquecimento, como se esquecimento fosse apenas memória fraca.

Não é não.

Esquecimento é perdão, o alisamento do passado, igual ao que as ondas do mar fazem com a areia da praia durante a noite.” (Rubem Alves)

RESUMO

Em *A memória, a história, o esquecimento*, Paul Ricoeur (2007) indica-nos que o problema da memória remonta à Grécia, especialmente à concepção de Platão desta como a representação de uma coisa ausente e à concepção de Aristóteles que entende a memória como algo do passado. O exame acerca da forma como essas duas concepções são apresentadas e analisadas pela fenomenologia da memória proposta pelo filósofo francês é um dos objetivos desta dissertação. Um outro objetivo consiste em analisarmos a forma como a *ars memoriae* está subjacente nas propostas de exercício de oratória dispostas nas três fontes latinas da arte clássica da memória, a saber: o tratado *De Oratore*, de Cícero; o *Instituto Oratório*, de Quintiliano e o livro *Ad Herennium* que, apesar de hoje se saber que o seu autor é anônimo, foi designado na Idade Média como uma obra de autoria de Cícero. Esta dissertação apresenta um exame das referências e argumentos exibidos por Ricoeur (2007) em sua análise em relação à herança grega, presente na discussão sobre a memória, e quanto à herança latina, que marca a preservação da mnemotécnica e seu uso na arte retórica. Na contracorrente de uma tradição que desvaloriza o estatuto epistemológico da memória e disposto a operar uma dissociação entre a imaginação e a memória, Ricoeur apresenta-nos um esboço de uma fenomenologia da memória. Apontaremos o quanto o legado greco-latino sobre a memória é importante para esse projeto do filósofo francês.

Palavras-chave: Memória; Imaginação; Reminiscência; Retórica.

ABSTRACT

In *Memory, History, Forgetting*, Paul Ricoeur (2007) states that the problem of memory dates back to Greece, especially to Plato's conception of it with the representation of an absent thing and to Aristotle's conception that conceives memory as something of the past. The examination of the way in which these two conceptions are presented and analyzed by the phenomenology of memory proposed by the French philosopher is one of the objectives of this dissertation. Another objective is to analyze the way in which *ars memoriae* is underlying the proposals for the exercise of the oratory in the three Latin sources of the classical art of memory. Those sources are: *De Oratore*, Cicero's treatise; *The Institutio Oratoria*, by Quintilian; and the book *Ad Herennium*, which, although its author is now known to be anonymous, was designated in the Middle Ages as a work by Cicero. This master's dissertation presents an examination of the references and arguments elucidated by Ricoeur (2007) in his analysis of the Greek heritage, in the discussion about memory, and about the Latin heritage, which determines the preservation of mnemotechnics and its use in rhetorical art. In the countercurrent of a tradition that devalues the epistemological status of memory and is willing to operate a dissociation between imagination and memory, Ricoeur presents us an outline of a phenomenology of memory. We will point out how important the Greek-Latin legacy on memory is for this project by the French philosopher.

Keywords: Memory; Imagination; Reminiscence; Rhetoric.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 PLATÃO: A REPRESENTAÇÃO PRESENTE DE UMA COISA AUSENTE.....	20
2.1.1 CONHECIMENTO COMO SENSAÇÃO NO <i>TEETETO</i>	27
2.1.2 CONHECIMENTO COMO OPINIÃO VERDADEIRA NO <i>TEETETO</i>	30
2.2 A MEMÓRIA NO <i>SOFISTA</i> DE PLATÃO	41
3 ARISTÓTELES: “A MEMÓRIA É DO PASSADO”	53
4 AS PROEZAS DA MEMORIZAÇÃO: DO USO E DO POSSÍVEL ABUSO.....	73
5 CONCLUSÃO.....	97
REFERÊNCIAS.....	102

1 INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur (2007) apresenta-nos uma fenomenologia da memória na obra *A memória, a história, o esquecimento* e convida-nos, dentre outras coisas, a examinar o problema da memória e da imaginação, partindo da herança grega – que marca as origens do pensamento ocidental – e da herança latina, que tanto usou a mnemotécnica para os exercícios de retórica. Inicialmente, cumpre destacar que a proposta de Ricoeur (2007), para uma fenomenologia da memória, confronta-se com perguntas sobre a existência da lembrança e a quem pertence a memória ou de quem é a memória. Para manter distante a questão da atribuição a alguém do ato de se lembrar, Ricoeur (2007, p. 24) começa a obra pela pergunta “o que?”, em seguida aponta para a pergunta sobre “quem?”, lembra; visando a lembrança a ser encontrada e buscada com o uso da memória, apresenta a terceira forma de indagação, a pergunta “como?” se lembra.

Convém esclarecer, ainda que sumariamente, que a pergunta sobre “o que?” da memória relaciona-se ao plano gnosiológico, que é aquele que investiga a fidelidade à lembrança; o nível pragmático relaciona-se à pergunta “como?”, com o objetivo de saber sobre o funcionamento, sobre o uso e abuso da memória. Em outros termos, relaciona-se com o exercício das práticas e das técnicas de memorização; o nível que pergunta pelo “quem?” da memória é o egológico e relaciona-se à pergunta pelo olhar interior e exterior que permeia a leitura sobre a memória, bem como a sua atribuição, se a mim, aos próximos e aos coletivos. Esses três níveis estão dispostos em três tópicos no capítulo “Da memória e da reminiscência”, da obra que será alvo de nossa análise nessa dissertação.

Na obra em comento, Ricoeur (2007) nos indica que precisamos manter em suspenso a questão “quem?” para não chegar a uma aporia inútil, portanto, precisamos começar pela pergunta “o que?”, só depois passar para “quem?”. Jervolino (2011, p. 84) nos esclarece: “a questão “quem” não é o ponto de partida, mas de chegada: somente no fim chegaremos ao sujeito, que, recordando, recorda-se também de si”. Ricoeur (2007) nos aponta, já na abertura do capítulo, que Aristóteles usava os termos *mneme* e *anamnésis* para caracterizar dois modos de lembrança, respectivamente, aquela lembrança vinda ao espírito como afecção (*páthos*) e aquela lembrança buscada, que implica um esforço para rememorar. Ao alternar entre a lembrança como *páthos* e a lembrança como objeto de uma busca, o autor visa estabelecer o cruzamento entre uma semântica – ligada ao sentido do termo memória – e uma pragmática, vinculada ao exercício da busca de uma lembrança e ao uso desta.

A fenomenologia da memória proposta pelo filósofo francês, ao dar prioridade à pergunta “o que?”, vê-se confrontada a uma dúvida filosófica: “a presença, na qual parece

consistir na representação do passado, aparenta ser mesmo a de uma imagem” (RICOEUR, 2007, p. 25). Conforme o autor, uma longa tradição filosófica fez da memória um campo relacionado com a imaginação e, por isso, a memória foi tratada com desconfiança. Com isso, a aproximação da memória com a imaginação pode nos levar a pensar que evocar uma (imaginar) implica em evocar a outra (lembrar-se). No entanto, a imaginação não é considerada um conhecimento e, muitas vezes, pode estar sob o véu da suspeita. É na relação entre memória e imaginação que Ricoeur (2007, p. 26) coloca o seu ponto de partida para estabelecer a diferença, que ele chamou de eidética, entre as duas intencionalidades: a da imaginação relativa ao irreal, ao fantástico, ao ficcional; e a da memória relativa à “coisa lembrada”, a uma realidade anterior estabelecida pela temporalidade. Conforme Pellauer (2010, p. 148) “memória e imaginação são distintas tanto em termos de sua intencionalidade operativa quanto do objeto a quem visa. O objeto de ambas é algo ausente, mas no caso da memória não é ausente no sentido de irreal ou fictício, mas sim no de ‘ter sido’”.

Diante disso, o filósofo francês nos indica que o problema da memória remonta à Grécia, especialmente à concepção de Platão desta com a representação de uma coisa ausente, e à concepção de Aristóteles que entende a memória como algo do passado (RICOEUR, 2007). Essas duas concepções vão orientar o exame que realizaremos nesse estudo. Além destas, nos ateremos à forma como a *ars memoriae*, ou seja, uma mnemotécnica, está subjacente nas propostas de exercício da oratória dispostas nas três fontes latinas da arte clássica da memória, a saber: o tratado *De Oratore*, de Cícero; o *Instituto Oratório*, de Quintiliano e o livro *Ad Herennium libri iv* que, apesar de hoje se saber que o seu autor é anônimo, foi designado na Idade Média como uma obra de autoria de Tullius, ou seja, de Cícero.

Com essa dissertação, almejamos indicar o quão importante é para o projeto ricoeuriano e para uma fenomenologia da memória, a discussão platônica empreendida no *Teeteto*, no *Sofista*, no *Fedro* e no *Filebo*, sobre a reminiscência, a memória e a imitação (*mimesis*). Tanto quanto é importante o exame feito pelo filósofo francês da obra aristotélica *De Memoria et Reminiscentia*¹, que faz parte da obra *Parva Naturalia*. Ao examinarmos a importância do legado aristotélico para as discussões empreendidas por Ricoeur, destacaremos não somente a dimensão temporal da memória, mas o fato de Aristóteles entender que a memória é uma faculdade do composto alma e corpo, nos legando uma forma incorporada de memória, com a inserção da “razão na matéria” (MOREL, 2009, p. 14).

¹ A tradução em português que estamos usando tem o título *Da memória e da revocação*. Cf.: (ARISTÓTELES, 2012).

Assim, nos esforçaremos para diferenciar a modalidade de memória que acontece corriqueiramente na vida prática, nomeada de rememoração, daquela que se refere a uma técnica que exige disciplina e aprendizado, chamada de memorização. Mostraremos que, enquanto a rememoração implica num retorno de informações à mente despertada de um acontecimento reconhecido como algo que ocorreu anteriormente, a memorização, por outro lado, consiste em uma técnica que implica em um aprendizado de “(...) saberes, habilidades, poder-fazer, de tal modo que estes sejam fixados, que permaneçam disponíveis para uma efetuação, marcada do ponto de vista fenomenológico por um sentimento de facilidade, de desembaraço, de espontaneidade” (RICOEUR, 2007, p. 73).

Desde a perspectiva ricoeuriana, a contínua ameaça de confusão e dúvidas entre imaginação e rememoração, resultante do tornar-se imagem da lembrança, prejudicou o domínio veritativo da memória, colocando essa temática na seara da suspeita, como algo que não seria epistemologicamente seguro. Apesar disso, é a memória que temos para assegurar que algo aconteceu a ponto de sermos capazes de formarmos uma lembrança e operarmos com ela. É a memória que nos remete ao passado, “(...) independente do que possa significar a preteridade do passado” (RICOEUR, 2007, p. 26). Dessa forma, Pellauer (2010) ressalta que, se a memória oferta-nos uma imagem do passado, a questão que daí decorre diz respeito à fidelidade de tal imagem ao que ela representa. Segundo o comentador, o que Ricoeur nos propõe como resposta a esse questionamento implica em saber que “o tipo de verdade aqui depende tanto da ideia de veracidade quanto a ideia de uma correspondência entre o que é lembrado e o que efetivamente aconteceu no passado” (PELLAUER, 2010, p. 149).

Não obstante a importância dessa discussão sobre a fidelidade do passado, a essa dissertação não interessou examinar o caráter veritativo da presentificação de uma lembrança, mas investigar a associação entre memória e imaginação/imagem nas fontes greco-latinas indicadas por Ricoeur. Interessou-nos pesquisar sobre a maneira como a teoria da memória de Ricoeur se serve da tradição platônica e aristotélica e dos tratados romanos de oratória influenciados pela mnemotécnica grega, em outros termos, interessou-nos saber: como a discussão ricoeuriana sobre a memória se serve de uma herança greco-latina? O que implicou perguntar: como se processa, no horizonte deste legado, a associação entre memória e imaginação indicada por Ricoeur? Como é que Platão associa memória à imagem? E Aristóteles? Como as três fontes latinas, no exercício da memorização, fazem a associação com imagens de espaços? Em que medida essa associação entre memória e imaginação acontece nestas tradições filosóficas? Para levar a cabo estas questões, tomamos como ponto de partida a abordagem ricoeuriana da memória e dos fenômenos mnemônicos no pensamento platônico,

aristotélico e na *ars memoriae* – expostas de modo sumário pelo filósofo francês em *A memória, a história, o esquecimento* – e, a partir deste ponto de partida, nos remetemos às fontes primárias para um aprofundamento de suas indicações. Para tanto, nos servimos de textos de Platão, Aristóteles, Cícero e Quintiliano. Além disso, nos baseamos na obra que Ricoeur destaca como um clássico na pesquisa sobre a memória, qual seja: *A Arte da Memória*, de Frances Yates (2007).

Como nossa investigação nos encaminhou para o campo da Filosofia Antiga e da Língua e Literatura grega, searas epistêmicas em que pairam contendas sobre a tradução de termos gregos e, como o próprio Ricoeur (2007), em notas de rodapé, remete-nos a questões desta natureza, recorreremos a teses e dissertações que se aprofundaram sobre a maneira como termos da língua grega – por exemplo: *páthos* (afecção), *anamnésis* (recordação), *aisthesis* (sensação), *mneme* (memória), *phantasia* (imaginação), *eikon* (cópia) – requisitam uma correta versão para a língua portuguesa e se desvelam como conceitos que implicam caracterizações aprofundadas. Nos servimos, especialmente, de trabalhos de pós-graduados em Filosofia e em Letras Clássicas e Vernáculas, com concentração em língua e literatura grega.

Como dissemos, o texto de *A memória, a história, o esquecimento* (2007) é a obra-guia de nossa pesquisa. Em função disso, acreditamos que seja pertinente falar um pouco desta produção do filósofo francês. Como explica o próprio Ricoeur, este livro veio completar os estudos feitos em outros dois: *Tempo e Narrativa* (1983-1985) e *Si-mesmo como outro* (1990). Como indica o autor, tais obras abordam a questão da experiência temporal, como vivemos ou a experimentamos e como o tempo se desenvolve com a natureza, com a história, além do tema da narrativa de si. Mas estava faltando um tratado intermediário sobre a memória² e o esquecimento.

² Ricoeur, em entrevista com François Azouvi e Marc Launay, *La critique et la conviction*, CC 143-144 (138-139), afirma: “A relação entre memória e história (...) parece me escapar do enquadramento (*cadrage*), do curto-circuito tempo/narrativa que me levava a eludi-la. No que se refere à história, eu me havia interessado somente na questão de saber até que ponto seria ainda narrativa; mas existem outros aspectos da problemática da história. Gostaria de evitar o exclusivismo da questão do narrativo. Quanto ao tempo, no fim da minha conclusão, eu experimentava verificar a ideia de que existiriam outros modos de falar dele além do modo narrativo, sobretudo o lírico. (...). Desejaria retomar tais questões mediante a auto constituição da memória nas sínteses passivas à moda de Husserl, colocando estas reflexões sob o signo da *Zusammenhang des Lebens*, da coesão de uma vida. De que modo uma vida segue a si mesmo? Insisto no fato de que se trata de uma vida, exatamente, e não de uma consciência. Nesse momento, estou refletindo sobre o tema da vida, que sempre havia evitado; seguindo as pegadas do primeiro Husserl, eu desconfiava muito da *Lebensphilosophie*, da ideia de uma filosofia de vida”. (MONGIN, 1994, p.197). Quando o interlocutor diz recordar que em algum outro momento o autor falou do tema da vida, Ricoeur diz que apenas tinha remetido no sentido do “involuntário absoluto” e afirma que naquele momento quis fazer justiça ao tema do nascimento e anuncia que: “Em *Si-mesmo como outro*, defendo a ideia segundo a qual, antes da moral das normas, existe a ética do desejo de viver bem. Portanto considero o termo *vida* num nível mais elementar que a ética; ora, é também um nível no qual se constitui a memória, abaixo do discurso, antes do estágio do predicativo. Com a narrativa, já entramos no estágio do predicativo. Entre o tempo e a memória faltava o elemento de narrativa principal que é a memória” (MONGIN, 1994, p. 199).

Nossa obra-guia é descrita como um veleiro de três mastros e remete a sua divisão em três seções, respectivamente: a uma fenomenologia da memória, aplicada no sentido husserliano; a uma epistemologia do conhecimento historiográfico; e a uma hermenêutica de nossa condição histórica. O conteúdo desta obra é tão denso e profundo que o autor disponibiliza ao leitor, ao iniciar cada capítulo, notas de orientação ou prelúdios. Nessas notas e prelúdios ele resume o capítulo e orienta sobre a sequência do argumento (RICOEUR, 2007, p. 17-18).

As três partes mencionadas anteriormente, como componentes da obra, são subdivididas em mais três seções. Apesar disso, não são três livros distintos, pois: “Embora os três mastros sustentem velames entrelaçados, mas distintos, eles pertencem à mesma embarcação, destinada a uma só e única navegação” (RICOEUR, 2007, p. 18). Podemos notar que a imagem do veleiro e a imagem da navegação tem relação com a imagem do “caminho longo”, reflexão feita pelo próprio Ricoeur para caracterizar o caminho a percorrer. Deste longo percurso de Ricoeur, escolhemos nos aprofundar em um reduzido trecho. Nos situamos no capítulo em que o autor trata da Memória e da Reminiscência, mais especificamente em seu exame sobre a maneira que a tradição grega traz o problema da relação entre Memória e imaginação e sobre a maneira como o uso e o abuso da memória relaciona-se, em seu despertar, com a retórica latina. Com o intuito de nos mantermos afinados à perspectiva filosófica debatida por ele, decidimos focar na possibilidade de um aprofundamento acerca da maneira como Platão, Aristóteles, Cícero e Quintiliano pensam memória, bem como sobre a maneira como Ricoeur apropria-se desta tradição da filosofia ocidental. Partindo dessa perspectiva, e retomando o veleiro de três mastros, o que nos coloca sob a égide da problemática comum às três partes é o enigma da presença de uma coisa ausente, o da remissão imagética ao passado e o das proezas da memorização.

Por causa da memória, posso me lembrar. Mas como ter uma representação presente de algo que não mais é? Como se dá o despertar de uma lembrança? Para Ricoeur (2007), a memória é muito lembrada por suas imperfeições e falhas, mas o filósofo prefere abordá-la por suas capacidades e sua efetuação ‘bem-sucedida’. Defendendo uma investigação sobre o tema, o filósofo francês faz uso do discurso da vida cotidiana e justifica que o recurso que temos para nos referir ao passado é a memória. Assim, esse autor reconhece o estatuto epistêmico da memória, ou seja, reconhece seu valor enquanto objeto de estudo e coloca a tarefa de pensar uma filosofia da ação e da memória como um campo do saber.

Entrevistado por Jean Blain (2003), Ricoeur declara que o livro *A memória, a história, o esquecimento* é uma reparação pelo que faltou em livros anteriores. Mas também é uma forma

de procurar entender a grande exigência de uma memória consagrada e a dificuldade da história do tempo presente em problematizar comemorações culturais, em discutir a história hegemonicamente contada, os esquecimentos, as grandes queixas das minorias que se colocam como temas para magistrados e historiadores da atualidade³. Em outras palavras, ele mostra-nos um importante problema epistemológico: a relação entre a fidelidade da memória e a verdade da história. Destaca também que esse é um problema de equidade e justiça, daí podermos entender que ter muita memória, resgatar uma memória pode ser uma ação de reparação histórica e, por outro lado, muito esquecimento pode estar a favor da manutenção de injustiças. Apesar do importante encadeamento destacado por Ricoeur, entre a fidelidade da memória e a verdade da história, nessa dissertação nos deteremos apenas à questão da memória na perspectiva de sua herança greco-latina.

Do ponto de vista da fenomenologia da memória, o autor mostra-nos ser incontornável a seguinte indagação: como se faz recordação? De quem é a memória? Considerando o lado egológico da experiência mnemônica, considerando a posição husserliana sobre a intencionalidade da consciência⁴, Ricoeur (2007, p. 23) nos direciona a deixar em suspenso a pergunta “quem?” e começar pela pergunta “o que?”. Aqui o filósofo francês nos lembra que, antes da questão egológica, devemos considerar o que é a memória, quais seus conteúdos. Antes de perguntarmos pelo sujeito que, recordando, recorda-se também de si mesmo, é necessário perguntar sobre o que ele recorda. O filósofo assume o desafio de pensar, inicialmente, a memória a partir de seu objeto, a lembrança. Propõe como primeiro passo da investigação uma fenomenologia da lembrança. Nesse sentido, lembra-nos que é necessário resgatar a história das noções, portanto, o sentido das palavras *mnéme* e *anamnésis*:

A história das noções e das palavras é instrutiva: os gregos tinham dois termos, *mnéme* e *anamnésis*, para designar, de um lado, a lembrança como aparecendo, passivamente no limite, a ponto de caracterizar sua vinda ao espírito como afecção – *pathos* -, de outro lado, a lembrança como objeto de uma busca geralmente denominada recordação, recollection. A lembrança, alternadamente encontrada e buscada, situa-se, assim, no cruzamento de uma semântica com uma pragmática. (RICOEUR, 2007, p. 23-24).

³ Se por um lado Ricoeur admite que faltou falar sobre a memória e o esquecimento nos estudos por ele desenvolvidos, e por isso a reparação escrevendo o livro em questão, por outro, o fato dele ter participado de diversas palestras das mais diversas áreas do saber, sobressaiu a questão cultural, levando-o a debater a relação conflituosa entre o documento histórico e o testemunho dos sobreviventes (BLAIN, 2003).

⁴ Conforme Quadros (2016, p. 23), para Husserl, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, sempre tendo em vista algo “a particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (HUSSERL, 2001, p. 51, apud QUADROS, 2016).

De acordo com a ideia do autor, para os gregos, existe a lembrança que chega e nos afeta, portanto, – é fruto de uma simples evocação –, mas existe também a lembrança que é alvo de uma busca, que nos chega mediante um esforço de recordação. Como nos indica Ricoeur (2007, p. 24), a primeira concepção de lembrança nos força a perguntar “como?” a memória se fez recordação; a segunda nos faz pensar no “que?” foi o alvo do recordar⁵. Esses dois modos de pensar o recordar, em grego, estão no título do tratado aristotélico que Ricoeur assume como caminho investigativo, qual seja, *De Memoria et Reminiscentia*. Cracco (2017, p. 355) entende que o que liga essas duas maneiras de memória entre os gregos é a temporalidade: “entre o momento em que uma memória é registrada e o segundo momento, no qual aquela memória vem à consciência e é retomada, de forma voluntária ou não, constitui-se uma distância temporal”. O autor em comento, levanta a problemática proposta por Ricoeur sobre o fato de a tradição grega atrelar a memória à imaginação. Como dissemos anteriormente, isso se torna problemático porque, enquanto a memória busca a representação no presente de uma coisa anterior que está ausente, a imaginação não se associa sempre a uma realidade de fato sucedida no passado.

Ricoeur (2007) advoga que a memória se constitui como uma importante área epistêmica e como faculdade que possibilita um exame a partir do que ele chamou de esboço fenomenológico. Com a memória e os seus recursos podemos falar de memória em termos de presença/ausência, lembrança e rememoração. E assim como o passado está presente em representações como um signo da sua ausência e como algo que pode ser editado e reconstruído a partir de interesses diversos, a memória deve ser fonte epistêmica fundamental para preservar informações adquiridas no passado e efetuar reparações.

No horizonte do pensamento ocidental, as produções iniciais que nós temos sobre a memória remete-nos aos gregos e ao uso da mnemotécnica por retóricos latinos através de várias gerações. Em seus primórdios, essas técnicas baseavam-se na memorização de palavras e coisas, de maneira a se relacionarem com lugares e imagens. Segundo Ricoeur (2007, p. 76), o pioneiro desse sistema foi o poeta grego Simônides de Queos⁶, com sua capacidade de identificar os corpos de convidados que ocupavam lugares específicos em banquete que terminou em tragédia, com soterramento e deformação dos convivas. Ele teria sido capaz, conforme alerta-nos Ricoeur, de atribuir o lugar de cada um recorrendo à sua memória que

⁵ Jervolino (2011, p. 85) nos indica que “recordar-se significa tanto ‘ter uma recordação’, no sentido que uma recordação vem à mente como uma afecção, como algo que se sofre passivamente – nesse caso os gregos usavam o termo *pathos* -, quanto ‘pôr-se à procura de uma recordação’, portanto, realizar uma ação”.

⁶ Ricoeur escreve Simônides de Queos, Yates escreve Simônides de Ceos. Optamos por manter uma só versão do nome, a de Ricoeur (2007).

associava lugares e imagens. O poeta é considerado o inventor, conforme Yates (2007), da *ars memoriae*, cujo uso culminou numa mnemotécnica associada à retórica. Se o nome do poeta Simônides está atrelado à arte de memorização, os dos filósofos Platão e Aristóteles estão associados à uma discussão filosófica sobre o conhecimento que, por sua vez, implicou numa discussão sobre a memória.

Como nosso trabalho tem como obra-guia *A memória, a história, o esquecimento* e, nesta obra, a discussão sobre a maneira como a tradição da filosofia grega formulou o problema da memória é algo feito de maneira sumária, por conta das outras pretensões do autor, decidimos fazer um exame pormenorizado acerca do modo como a referida tradição formulou questões e aporias sobre o memorar e o rememorar. Então, examinamos a seção “A herança grega” com o fito de alcançar um aprofundamento sobre os elementos que Ricoeur (2007) destacou em relação à forma como o pensar sobre a memória nos chega através desse legado.

Como nossa obra-guia, no subtópico “Os abusos da memória artificial: as proezas da memorização”, dedica-se a examinar a maneira como o exercício da memória se desenvolveu a partir do uso latino da arte inventada na Grécia, a *ars memoriae*, decidimos nos aprofundar nesta discussão recorrendo não só à importante obra de Frances Yates – *A arte da memória* –, mas também às fontes primárias de autoria de Cícero e Quintiliano. Então, procuramos examinar a maneira como Ricoeur pensa uso e também abuso da memória, para tanto, empreendemos uma investigação sobre a memória artificial, sobre a mnemotécnica, considerando a maneira como estes grandes oradores apresentaram as técnicas de memorização.

No capítulo intitulado *Platão: A Representação Presente de uma coisa ausente* abordamos a memória no horizonte da teoria platônica do conhecimento, observando de que maneira esse filósofo articula memória e imaginação. Isso nos remeteu a um exame sobre a forma como Platão pensa as distintas formas de presença do ausente em nossas almas, sob a dádiva de *Mnemósine*, deusa da memória e mãe das Musas. Iniciamos nossas análises através do diálogo *Teeteto*, que é a primeira obra referida por Ricoeur. Como a discussão tem várias questões sobre a possibilidade da cópia, da *mimesis*, da opinião falsa, da articulação entre *aisthesis* (sensação/percepção) e conhecimento, analisamos essa obra em dois tópicos.

No primeiro tópico, intitulado *Conhecimento como sensação no Teeteto*, examinamos o argumento do matemático Teeteto sobre a relação de igualdade entre conhecimento (*episteme*) e sensação (*aisthesis*) e a problemática instalada em torno da memória pelo enigma da presença do ausente. Analisamos a maneira como Sócrates desconstrói essa equivalência proposta pelo matemático. No tópico seguinte, nomeado *Conhecimento como opinião verdadeira no Teeteto*, nos ocupamos da questão da opinião verdadeira e da opinião falsa, o que nos levou a examinar

outro impasse: o da possibilidade do erro. Foi nesse tópico que refletimos sobre duas alegorias propostas por Sócrates que abordam a questão da memória, a saber, a da impressão do selo e a alegoria do aviário. A discussão deste tópico aborda a memória a partir da possibilidade de se ter uma opinião falsa, em função disso, consideramos a inter-relação entre conhecimento, sensação e rememoração.

Seguindo a trilha indicada por Ricoeur em torno da problemática da *eikon* (cópia), da *phantasia* (imaginação) e da arte *mimética*, averiguamos a questão da memória no horizonte do diálogo *Sofista*, no qual Platão aborda o estatuto da rememoração. Então, em nosso tópico intitulado *A Memória no Sofista de Platão*, nos ativemos à questão da imitação e à possível veracidade do engano. Isso porque Ricoeur destaca que a noção da arte mimética relaciona-se com a marca da lembrança, pois “há mimética verídica ou mentirosa porque há, entre a *eikon* e a impressão, uma dialética de acomodação, de harmonização, de ajustamento que pode ser bem-sucedida ou fracassar” (RICOEUR, 2007, p. 32).

Neste diálogo, como destaca Ricoeur (2007, p. 30), a metáfora da cera é substituída pela do retrato. Para Platão a imitação pode nos levar ao engano, e como essa discussão é importante para abordar como a memória atua na alma, foi alvo de nossas análises. Para falar sobre o rastro, o estudado autor faz uma breve abordagem de outros diálogos platônicos: *Fedro* – com o mito que narra a invenção da escrita – e *Filebo*, texto que trata da opinião ora falsa, ora verdadeira relacionada às sensações. A partir das questões levantadas por Ricoeur analisamos em que medida os discursos inscritos na alma seriam uma ação da memória e em que medida há correspondência entre o discurso escrito na alma com as essências.

No capítulo seguinte – nomeado *Aristóteles: “A Memória é do Passado”* – consideramos o estudo aristotélico da memória, tendo como referência a obra *De memoria et reminiscentia*, seguindo a trilha indicada por Ricoeur. Examinamos a dimensão temporal inserida pelo estagirita na discussão sobre a memória. Nesse capítulo, explicamos como Aristóteles reconhece que nem o presente nem o futuro podem ser objeto da memória, uma vez que não pode haver memória de algo que está acontecendo agora ou de algo que ainda não aconteceu. Então, nos ocupamos da tese aristotélica de que a memória é do passado, que é só dessa quadra do tempo que podemos ter lembranças. Essa marca temporal é importante, pois remete a uma anterioridade, “(...) ao anteriormente (*proteron*) ouvido, sentido, pensado” (RICOEUR, 2007, p. 35).

A partir da distinção de Aristóteles entre memória (*mneme*) como afecção (*páthos*) e reminiscência (*anamnésis*), refletimos de que maneira se pode dizer que os animais podem ter memória. Com isso, discorreremos sobre as possibilidades dos animais em relação à *aisthesis*

(sensação/percepção) e à *mneme*, destacando que apenas o homem é capaz de raciocinar, uma vez que as sensações e a memória evocativa fazem parte da esfera do conhecimento, o que implica dizer que somos os únicos animais que têm percepção de tempo, por isso, só nós podemos ter reminiscência (*anamnésis*). Expomos o argumento aristotélico de que a reminiscência é uma espécie de silogismo, o que implica dizer que aquele que tem uma reminiscência infere o que ele já viu, ou ouviu, ou experimentou, se pergunta se já teve impressão semelhante, como uma espécie de pesquisa interna. Nosso ponto de partida para esta análise foi o entendimento de Ricoeur que a recordação percorre o intervalo de tempo entre a impressão original e o retorno desta.

No capítulo em comento, com base nas discussões apontadas pelo filósofo francês, nos ativemos ao problema da relação entre *eikon* (cópia) e *tupos* (impressão, marca). Com isso, mostramos que, ao invés de recorrer ao modelo platônico de impressão na alma, “(...) Aristóteles associa o corpo à alma e elabora, sobre essa dupla base, uma rápida tipologia dos efeitos variados de impressões” (RICOEUR, 2007, p. 36). Analisamos brevemente a proposta de tipificação das memórias feita pelo estagirita, uma vez que elas são diversas, umas falham, outras são demasiadamente lentas devido à afecção e à idade. Em outros termos, investigamos de que modo a discussão aristotélica da memória está vinculada à inter-relação corpo e alma, uma vez que o estagirita considera que a memória é formada por imagens impressas na alma e no corpo.

No último capítulo, intitulado *As proezas da memorização*, examinamos passagens das principais obras clássicas que auxiliaram no desenvolvimento da mnemotécnica: *De oratore* (1967), *Ad Herennium* (2005), *Institutio Oratoria* (1836). Neste capítulo, usamos como guia para o esclarecimento de questões relativas à memória exercitada e aos seus usos e abusos, não só a obra ricoeuriana, mas a obra *A arte da memória*, de Frances Yates (2007), que apresenta a evolução histórica da maneira como a retórica latina se serve de proezas da memorização, adquiridas a partir de técnicas, disciplina e treinamentos.

Examinamos, no capítulo em questão, como a arte da memória consolida a memorização através de uma técnica para reproduzir lugares e imagens, de modo a gabaritar um orador a apresentar grandes discursos com perfeição. Este capítulo traz referências históricas sobre a maneira como a *ars memoriae* grega ganhou corpo no uso latino da retórica. Analisamos diferentes formas de proeza da memória treinada, as quais implicam as ideias de lugar, espaço e disposição de imagens, cujo método de processo é chamado de mnemônico. À luz de Yates (2007), diferenciamos a “memória para palavras” e a “memória para coisas”, indicando que as memórias para as coisas exprimem lembranças de um argumento e a memória para as palavras

procura imagens para lembrar de cada palavra. A partir da exposição das pretensões de uma memória extraordinária, aprimorada artificialmente com treino e ginástica mental, mostramos que, para Ricoeur, a mnemotécnica louva a imagem oriunda do processo de espacialização, louva a imaginação e torna a memória apenas um anexo. A espacialização do espírito, diz o filósofo, “(...) oblitera a temporalização” (RICOUER, 2007, p. 77).

Ainda nesse capítulo, analisamos as três reviravoltas indicadas por Ricoeur no uso dessa “memória memorizante”: a operada por Santo Agostinho – que faz uso da retórica dos latinos mediante uma análise platônica da memória; a operada por São Tomás de Aquino – que, mediante uma moralização, une a retórica de Cícero (Tullius) e a psicologia aristotélica do *De anima* e do *De memoria et reminiscencia*; por fim, a operada por Giordano Bruno – que afeta o destino da *ars memoriae*, com a junção da mnemotécnica e do segredo hermético.

Os capítulos foram organizados de modo a tornar evidente a importância da herança greco-latina na pesquisa ricoeuriana sobre a memória. A metodologia de nossa pesquisa é de natureza bibliográfica e consistiu em um aprofundamento das discussões apresentadas por Paul Ricoeur na obra *A memória, a história, o esquecimento* (2007), a partir de um exame das fontes gregas e latinas indicadas pelo autor em sua investigação sobre a herança grega e sobre os abusos da memória artificial. Buscamos, como já indicado nesta introdução, reunir e analisar fontes bibliográficas primárias e de comentadores especializados com o objetivo de indicar a relevância do exame da herança greco-latina na construção da fenomenologia da memória proposta por Ricoeur.

2 PLATÃO: A REPRESENTAÇÃO PRESENTE DE UMA COISA AUSENTE

Yates (2007, p. 18), na obra *A arte da memória*, defende a ideia de que Simônides de Queos, poeta do século V a. C., teria sido o primeiro a falar de memória, sendo considerado o seu “inventor”, mediante a reunião de técnicas antigas de memorização. A partir do testemunho de alguns autores, especialmente Cícero e Quintiliano, Yates (2007) difere a memória natural da memória treinada, com exercícios e técnicas, nomeada de memória artificial. A partir de uma ginástica mnemônica, seria possível alcançar dois tipos de memória artificial: a memória para coisas e a memória para palavras.⁷ Falaremos disso em nosso capítulo sobre as proezas da memorização, por ora, interessa-nos apenas indicar o protagonismo de Queos e a maneira como a memória é entendida no seu tempo para mostrar a diferente perspectiva apresentada por Platão. Segundo Quadros (2016), Smolka esclarece a perspectiva de Simônides de Queos ao definir que, para esse autor, a recordação mnemônica requer tanto a lembrança e a criação de imagens na memória, quanto a organização destas imagens em lugares da memória. Simônides trabalhava articulando métodos da poesia e da pintura, métodos que se conectavam, posto que se pode entender a pintura como poesia silenciosa e a poesia como uma pintura que fala. Tanto para essas artes quanto para a arte da memória, a visualização intensa é de extrema importância, já que é necessário visualizar locais e imagens (SMOLKA, 2000, p. 170, apud QUADROS, 2016).

Nesse primeiro momento do pensamento grego, a memória é compreendida como uma técnica. Quadros (2016) destaca que Yates nos remete a um trecho do *Dialexeis*, um tratado do sofista Hípias de Elis. No trecho destacado encontramos um discurso entusiasmado sobre a memória, entendendo-a como uma bela e grandiosa invenção que tem muita utilidade para o aprendizado e para a vida (YATES, 2007, p. 51). Yates nos faz perceber, no referido tratado, o caráter utilizável da memória, a partir do qual os sofistas desenvolveram uma técnica, mais precisamente, uma mnemotécnica, para guardar lembranças, imagens. A autora afirma que a *Dialexeis* reflete o ensinamento sobre a mnemônica do sofista Hípias de Elis, o qual se vangloriava “(...) de poder recitar cinquenta nomes após tê-los ouvido uma única vez, assim como genealogias de heróis e homens, fundações de cidades e muitas outras coisas” (YATES, 2007, p. 51). Platão rejeitava enfaticamente a maneira como o sistema sofisticado de ensino construía técnicas para memorizar um grande número de informações, isso porque não aceitava

⁷ “Memória para coisas, memória para palavras (ou nomes)! Aqui estão os termos técnicos para os dois tipos de memória artificial já em uso em 400 a.C. Ambas as memórias usam imagens: a primeira para representar coisas; a outra, palavras” (YATES, 2007, p. 50).

a redução da memória ao campo das técnicas mnemônicas, pois, “com Platão, a teoria da Memória é fundamentalmente uma teoria do Conhecimento” (SMOLKA, 2000, p. 173).

À luz de Yates, Quadros (2016, p. 28) aponta o quanto essa arte, a mnemotécnica, ficou conhecida por meio do diálogo platônico *Teeteto*⁸, o qual nos traz a metáfora do bloco de cera e da impressão do selo nessa cera. Tal bloco estaria em nossas almas, guardadas distintas qualidades a partir das diferenças individuais, e seria um dom de *Mnemósine*, deusa da memória e mãe das Musas. Assim, ao termos impressões visuais, auditivas e ao pensarmos em algo, submetemos essa cera a essas percepções e aos pensamentos e deixamos sua marca impressa nela, assim como marcamos os sinetes (PLATÃO, 2007; YATES, 2007; QUADROS, 2016). Vejamos exatamente o que consta no diálogo no *Teeteto*:

Agora quero que suponhas – a favor do argumento – que há um bloco de cera em nossas almas (...) Digamos, então, que isso é uma dádiva de *Mnemósine*, a mãe das Musas, e que toda vez que desejamos nos lembrar de qualquer coisa que vemos, ouvimos ou concebemos em nossas próprias inteligências colocamos essa cera sob as percepções e pensamentos e os imprimimos nela, tal como produzimos impressões de anéis de sinete; e, seja o que for que é impresso, nós o lembramos e o conhecemos enquanto durar sua imagem, ao passo que tudo o que for apagado ou que não for possível imprimir esquecemos ou não esquecemos [191c-d]. (PLATÃO, 2007, p. 122-123).

É importante destacar que essa passagem atrela a lembrança com a imagem e o esquecimento com minha incapacidade de imprimi-la neste bloco de cera. Veremos que, para Ricoeur (2007, p. 27), colocar a problemática da memória no campo da imaginação ou fazer uma confusão entre as duas deve-se ao fato de a perspectiva platônica defender a “representação presente de uma coisa ausente”. Como indicam Quadros e Fonseca-Silva (2016, p. 68), o interlocutor de Sócrates, Teeteto, considera que existe a memória porque, ao termos conhecimento de algo, fica impresso em nós esse conhecimento. Sendo assim, se há memória, essa será sempre de alguma coisa que foi aprendida ou percebida anteriormente. Ainda segundo os autores em comento, em cada tipo de cera imprime-se um tipo de lembrança e, dependendo da intensidade dessa impressão ou do tipo de cera em questão – ou seja, do indivíduo, da alma em questão – teremos um grau diferente de verdade, duração, certeza (QUADROS; FONSECA-SILVA, 2016, p. 69).

De modo sumário, podemos dizer que, com Platão, temos dois sentidos de memória, a saber: a memória como uma lembrança impressa (*mnéme*) e a memória referente à

⁸ Diálogo Platônico em que os personagens Sócrates e Teeteto discutem sobre o que é conhecimento, conceituando desde a aplicação do conhecimento em si até as suas aplicações do conhecimento como percepção, conhecimento como opinião verdadeira e a opinião verdadeira em conjunto com a razão.

reminiscência (*anamnēsis*), que é a reevocação da lembrança. Por outro lado, se a memória impressa tem relação com a conservação do traço, da marca, a lembrança como reevocação não possuirá essa origem. A memória, em Platão, portanto, perpassará pelo reconhecimento das essências e do universal, bem como pela realidade perceptível, pois, para ele, existe um conhecimento que é originário e que vai além das impressões sensoriais, esse conhecimento seria inato à memória. Examinaremos isso de forma mais pormenorizada, por ora, cumpre indicar que nos serviremos de dois diálogos do referido filósofo grego, o *Teeteto*, já citado, e o *Sofista*, para apresentar sua discussão sobre a memória atrelada à essência do conhecimento. Como a noção de memória não é o tema direto dessas obras, Ricoeur (2007), procurando evitar equívocos que a investigação sobre o tema levanta, desenvolve, de maneira hermenêutica, uma formulação sobre as ideias platônicas acerca da memória. Em outras palavras, realiza a interpretação dos textos platônicos, visando extrair uma concepção de memória.

Conforme Ricoeur, por vezes, encontraremos em Platão a definição de memória associada à imagem⁹ (*eidolon*), compreendida pelos gregos como aquilo que está aquém do que lhe sucedeu. *Eidolon* e *eikon* são palavras que estarão em discussão aqui, mas como podemos diferenciar uma da outra para deixar claro o conceito de imagem? Santos (2011) nos indica que imagem é um termo que provém do encontro de duas palavras *Imago*, do latim, e *Eidos*, do grego. A raiz etimológica é *Eidos*, do termo *idea* e do verbo *idein*, a partir dos quais o conceito foi desenvolvido por Platão e foi interpretado como “ver ou olhar para”. Ainda segundo Santos (2011), a partir da forma que Platão analisa a ligação com a imagem não é, não se trata “propriamente, o *eidos* nem a *idea*, mas o *edolon* (de onde decorre ídolo) e também *eikon* (de onde decorre ícone) e *phantasma* (aparição)” (SANTOS, 2011, p. 16).

Ricoeur (2007, p. 27), fala-nos da articulação entre os termos antes referenciados. Para o filósofo francês, a noção de *eikon* (ícone, imagem) está relacionada à *tupos*, à impressão, a qual, na metáfora do bloco de cera, poderia ser o emblema do erro, dado o apagamento das marcas, em outros termos, dado o esquecimento. A referida noção também está relacionada com o termo *phantasma*, que também pode ser articulada à questão do erro. Por isso, Ricoeur (2007, p. 27) nos fala que nestes textos fundamentais, a imagem (*eidolon*) e a memória partilham o mesmo destino, ou seja, trazem o cunho da suspeita, já que a imagem é uma cópia, o que, no pensamento platônico não é a ideia (*eidos*), o ser, a essência, mas apenas participa do ser. A teoria de Platão sobre *eikon*, seja sozinha ou acompanhada com *phantasma*, encontra-se

⁹ Essa tradução compreende tanto no sentido incorpóreo, podendo significar fantasma, quanto no sentido gráfico de uma impressão sensível. Falaremos disso mais adiante ainda neste capítulo.

propriamente em seu diálogo *Sofista* que trata da possibilidade ontológica do erro. Trataremos disso mais à frente.

Diante disso, uma possível interpretação do *eidolon* remete-nos ao alcance de uma corporeidade vazia, em que as perspectivas materiais e sensíveis registradas na memória não denotam a definição, mas apenas uma corporeidade sem essência. Já o *eikon* pode ser considerado, pelo viés do inteligível, o mundo das formas ou ideias fora do tempo e do espaço. Como afirma Alves (2016), na teoria platônica a ideia da coisa pensada faz remissão à imagem.

É na leitura sobre a desvalorização da memória sob o signo da imaginação que atua Ricoeur, tentando dissociar uma da outra. Conforme o filósofo francês, “a memória, reduzida à rememoração, opera na esteira da imaginação” (RICOEUR, 2007, p. 25). Ao estar na esteira da imaginação, a memória atrela-se a uma rememoração, essencialmente entendida como imitação, que produz imagens e não verdades. Ricoeur chama a atenção para a representação presente de alguma coisa ausente de Platão, inserindo a problemática no plano da imaginação.

A tentativa de descrever uma tipologia dos fenômenos mnemônicos tornará necessário o pensar sobre essa articulação, bem como sobre a experiência de distância temporal que está inserida na perspectiva de Aristóteles. Tal perspectiva será tratada mais à frente. Por ora, cumpre destacar que Platão [264c] (2007, p. 239) nos diz que: “concebemos dois gêneros de produção de cópias, a saber, a produção de semelhanças e a imaginação (*phantasia*)”. Em outros termos, a arte de fabricar imagens implica dois tipos de produção, uma que copia (*eikon*) e outra que faz simulacros (*phantasma*). Essa produção nos lança num terreno de debates sobre o que é essência e o que é aparência, por isso, Platão afirma que: “(...) com a demonstração do ser (existência) do falso discurso e da falsa opinião, é possível que existam as imitações das coisas que são, e que uma arte do engano surja desse estado de coisas” [264d] (PLATÃO, 2007, p. 240). Para fazer uma cópia, ainda que da maneira mais fiel, precisamos realizar uma imitação a partir de um modelo, do que é a essência. Falaremos disso a seguir. Antes disso, mesmo que de maneira rápida, precisamos indicar a diferença entre *episteme* e *dóxa* para Platão.

Para Cavalcante Filho (2016) é com a teoria das potências que Platão instaura sua epistemologia e destaca que as potências aqui são a *episteme* e a *dóxa*. Para o autor, *episteme* intenta ao ser, ao conhecer o que é; e *dóxa* tem relação com o “opinar”. Logo, compreendemos que a *episteme* é o conhecimento verdadeiro e a *dóxa* é o simples opinar. Cavalcante Filho (2016, p. 19) lembra-nos que Platão define *ser* (*ousia*) como a essência imutável e universal, capturável pela *episteme*. Já a *dóxa* remete-nos ao campo da crença, da aparência e da opinião. Nessa perspectiva, o *não ser* (*me ousia*), que é o contrário do ser, é o aparecer para cada um, logo, remete às diversas opiniões particulares. Ainda conforme Cavalcante Filho (2016, p. 40),

a aparência é “o conjunto de representações de diversas fontes unidas pelo ‘juízo’, e a ‘opinião’, a expressão discursiva na alma do apego a uma crença”. Já a essência é a verdadeira realidade das coisas, de modo que atingir a essência é alcançar a sua verdade, é ter uma percepção imediata que capta aquilo que é.

Para Platão, a realidade é dividida em mundo sensível e mundo das ideias, para ele, a realidade está nas ideias, sendo este o real e verdadeiro, a essência. No entanto, o homem vive na ignorância, logo, vive no mundo das aparências e da *dóxa*. A definição desses termos é desenvolvida na Alegoria da Caverna, na sua obra *A República* (PLATÃO, 2001). O mundo da aparência coincide com o mundo da opinião, o mundo sensível, portanto, aparência é simulacro. Para Santos (2010, p. 40) “toda *phantasia* se mostra em uma aparência e se deixa expressar como *dóxa*”. A autora aqui enfatiza que o campo da aparência não se acessa via *episteme*, mas como *dóxa*, ou seja, como opinião que concerne a algo que não é verdadeiro em si, que concerne àquilo que não é essência.

Para Platão há duas maneiras de se produzir imagem sem apagar a relação entre irrealidade e imagem, colocando-os apenas numa diferença de graus de verdades. Análogo a isso, Ricoeur (2007, p. 31) reconhece que “vemos até os três termos, *eidolon*, *eikon* e *phantasia* reunidos sob o vocabulário infamante do engano (...)”. Nesse contexto, temos em Platão a questão do erro acrescida da noção de *eikon* e *phantasma*. Falaremos mais adiante, em pormenores, sobre os sentidos destes termos.

Segundo Soares (2016), Ricoeur lembra-nos que herdamos a ideia de recordação como imagem do passado e que a imaginação e a memória partilham da presença de uma ausência. Ricoeur (2007), portanto, destaca a perspectiva platônica de colocar a memória como “representação presente de uma coisa ausente”, na esfera da imaginação, havendo, assim, um tipo de habilidade mnemônica relativa à imagem. Com a já citada metáfora da cera, temos a ligação entre lembrança e impressão (*tupos*); essa metáfora nos indica que rememoramos aquilo que se registra na alma, reafirmando a lembrança de algo que não existe mais. Para Platão o que é impresso é o que sabemos e recordamos, o que não é impresso é aquilo que não sabemos e a marca que se desgastou é aquilo que esquecemos. Ricoeur (2007) destaca, como já indicamos, que a problemática do *eikon* está associada à impressão perante o signo da metáfora do bloco de cera, de modo que erro equivale a apagamento das marcas. Consoante Quadros (2016), diante das circunstâncias ontológicas do erro, Platão aborda a questão do *eikon*, que pode vir ou não em dupla com *phantasma*. Por isso, Ricoeur reverbera a pergunta de Sócrates, ao nos questionar: é possível o Sofista falar sobre o falso, sobre o não-ser implicado pelo não-verdadeiro? (RICOEUR, 2007, p. 27). Essa relação entre a maneira como o Sofista produz *dóxa*

e pensa o sentido do conhecer será abordada na sequência, quando falarmos do *Teeteto*. Segundo Quadros (2016), observamos que Platão pergunta-se sobre como a verdade, o erro e a ética são consequências que refletirão na memória. Portanto, Platão ultrapassa a ideia sofista limitada à memorização e passa a reconhecer-se e posicionar-se a despeito da problemática da realidade mesma. Como já dito, o diálogo platônico *Teeteto* investiga o conceito de conhecimento. Conforme Souza (2016), as primeiras assimilações do termo *episteme* oriundas do diálogo mencionado remetem a três traduções: saber, ciência e conhecimento. O autor faz uma discussão, em sua tese de doutorado, sobre a tradução dos termos *episteme* e *sophia* e questiona se podemos usar o primeiro deles no sentido de um conhecimento. Em sua tese de doutorado no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, intitulada *Conhecimento e memória no Teeteto de Platão*, Souza propõe uma tradução para uma passagem do diálogo em que aparece o termo *episteme*. Usaremos a passagem tal como traduzida por Souza – cuja área de concentração do doutorado é em Língua e Literatura Grega – já que a questão que abordaremos será sobre a melhor forma de traduzir o termo em comento:

ΣΩ. (...) ἄρ' οὐ τὸ μανθάνειν ἐστὶν τὸ σοφώτερον γίγνεσθαι περὶ ὃ μανθάνει τις;
 ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ;
 ΣΩ. Σοφία δέ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί.
 ΘΕΑΙ. Ναί.
 ΣΩ. Τοῦτο δὲ μὴν διαφέρει τι ἐπιστήμης;
 ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον;
 ΣΩ. Ἡ σοφία. ἢ οὐχ ἄπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί;
 ΘΕΑΙ. Τί μήν;
 ΣΩ. Ταῦτ' ἄρα ἐπιστήμη (*episteme*) καὶ σοφία (*sophia*);
 ΘΕΑΙ. Ναί.

Sócrates: (...) ora, diz-me: aprender não é tornar-se mais sábio acerca daquilo que se aprende?

Teeteto: Como não?

Sócrates: E é pela sabedoria, eu penso, que os sábios são sábios.

Teeteto: Sim.

Sócrates: E isto difere em algo do conhecimento?

Teeteto: Isto o quê?

Sócrates: A sabedoria. Ou será que os que conhecem tais coisas não são sábios.

Teeteto: Como não?

Sócrates: Então são o mesmo, o conhecimento e a sabedoria?

Teeteto: Sim. [145d-e]. (PLATÃO apud: SOUZA, 2016, p. 26-27).

Souza (2016), ao comentar essa passagem, interpreta que é a aprendizagem o cerne da questão nesse momento e conclui que o personagem *Teeteto* pode ser considerado sábio em relação às coisas que aprendeu. No entanto, é justamente por sugerir a equivalência entre conhecimento e saber que surge o problema. A tradução de *episteme* por ciência, para Souza

(2016) remonta à frase “aqueles que têm ciência”, havendo dois significados no diálogo: conhecer alguém ou alguma coisa; ou como Ciência como disciplina, a exemplo de Teeteto, que era um matemático. O autor faz a ressalva de não tomarmos o termo em seu sentido moderno, com delimitação de método e objeto, além do imperativo de predição que caracteriza a ciência na modernidade. Ao tentar definir conhecimento, a resposta de Teeteto não satisfaz Sócrates, pois o matemático define o conhecimento pela ciência com um viés de uma técnica, como a capacidade de fazer alguma coisa. Nesse sentido, Sócrates busca induzir Teeteto a deixar de lado o conhecimento prático e encontrar-se com o conhecimento filosófico, enquanto *episteme*.

Para Herpich (2018), Platão avalia no *Teeteto* a possibilidade do erro e o critério para diferenciar ciência (*episteme*) e opinião, portanto, o ponto central é sobre o pensamento sobre a verdade. Introduce também a questão do esquecimento e, como destaca Quadros (2016), aborda a correlação do conhecimento com a lembrança a partir de diversas indagações, feitas através do seu mestre e personagem Sócrates:

É algo semelhante ao seguinte, ou seja, supõe que alguém perguntasse: “Se uma pessoa numa ocasião passou a conhecer uma determinada coisa e permanece preservando a sua lembrança, seria possível que, no momento em que dela se lembrasse não conhecesse essa coisa de que está lembrando?” Mas receio estar sendo prolixo. Quero simplesmente perguntar o seguinte: Pode um indivíduo que aprendeu algo não o conhecer ao lembrá-lo? [163d] (PLATÃO, 2007, p. 76).

Durante todo o diálogo, questionamentos são feitos até ser considerado que a memória existe porque vemos o que conhecemos, sendo a memória algo que aprendemos. Além disso, também se estabelece, no *Teeteto*, a diferença entre conhecimento e sensação, com o intuito de destacar a lembrança de algo que é conhecido, colocando-o como diferente, tanto da imagem quanto da sensação. Dessa forma, Soares (2016, p. 169) mostra que, para contradizer a tese do sofista Teeteto, segundo a qual o “saber não é outra coisa que não percepção”, Sócrates vai questionar se o que aprendemos e guardamos na memória é algo que talvez não saibamos. No diálogo em comento, Sócrates encoraja Teeteto, como afirma Souza (2016, p. 38), a dizer o que seria conhecimento, o matemático então propõe três definições de conhecimento: inicialmente o identificando com a percepção (sensação/*aisthesis*), depois com a opinião verdadeira e, finalmente, com a opinião verdadeira acompanhada de *lógos*.¹⁰

¹⁰ Segundo Silva (2012), no *Teeteto* Platão desenvolve o conceito de *aisthesis*, mostrando que num primeiro momento alterna seus sentidos entre os de percepção mental e sensação corpórea, para finalmente fixa-la como mera recepção passiva dos dados oriundos dos cinco sentidos.

Analisaremos as duas primeiras definições porque são essas que são destacadas por Ricoeur (2006).

2.1.1 Conhecimento como sensação no *Teeteto*

Teeteto, ao reconhecer Sócrates como uma pessoa solícita e encorajadora, afirma: “Penso, portanto, que aquele que conhece qualquer coisa, percebe o que conhece; e, como parece no momento, o conhecimento (*Episteme*) não passa de percepção (sensação/αἴσθησις)” [151e] (PLATÃO, 2007, p. 56).¹¹ Prontamente, Sócrates se propõe a examinar se conhecimento e sensação são ou não iguais.

Bem, examinemo-lo suscitando a questão de se o conhecimento é, afinal, idêntico a percepção ou diferente. Com efeito, este é, a rigor, o objeto de toda nossa discussão, tendo sido com o fito de dar conta dessa questão que exumamos todas essas estranhas doutrinas, não é mesmo? [163a] (PLATÃO, 2007, p. 75).

Luciano Ferreira de Souza (2016) em sua tese de doutorado em Letras Clássicas afirma que Teeteto, ao equiparar os termos conhecimento (ἐπιστήμη/*episteme*) e sensação (αἴσθησις/*aisthesis*), acredita que os indivíduos possuem uma capacidade ligada aos sentidos e, quando percebem ou sentem algo, eles automaticamente o conheceriam. Sócrates pergunta diretamente à Teeteto se conhecimento é mesmo sensação e este responde que sim. Se essa correlação faz sentido, indaga Sócrates, podemos pensar que tanto os homens como os animais têm o poder de captar as impressões, sensações, de ter percepções. Mas daí não se poderia decorrer que estas atingiriam a alma por intermédio do corpo e poderiam se relacionar com a essência.

O parceiro das ideias, ainda assim, reconhece que talvez essa definição de conhecimento tenha algum valor, mas anuncia que esta é a definição de Protágoras. Souza (2016, p. 39) nos lembra que a assertiva de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas, das que são,

¹¹ A palavra grega é αἴσθησις (*aisthesis*) tem uma tradução polissêmica, como destaca Silva (2012). Em sua dissertação intitulada *Aisthesis e teoria da percepção no Teeteto*, o autor afirma que, por vezes, o termo tem o sentido de percepção, mas também de sensação. Ao examinar o sentido do termo em várias passagens do *Teeteto*, Silva (2012, p. 81) afirma: “Ainda que claro em seus delineamentos gerais, não é simples determinar o que significa exatamente αἴσθησις em todo esse contexto.” De todo modo, nos lembra que devemos supor que *Aisthesis* não é *Episteme* porque de alguma maneira ela é tomada na obra em comento no sentido mais limitado e simples de sensação que, de acordo com Platão, tem um caráter não proposicional, não discursivo, o que a diferenciaria da *Episteme*, cuja verdade é discursiva. *Aisthesis*, no *Teeteto*, tem o sentido de sensação, percepção ou afecçãoessencialmente passiva. Por vezes, em nosso texto, usaremos o termo sensação para *aisthesis* por conta do tradutor do *Teeteto* para o português do Brasil, Edson Bini, mas o termo trará também esse sentido mais amplo de percepção e afecção.

como são, e das que não são, como não são” – afina-se à primeira definição de conhecimento enunciada por Teeteto. Na sequência do diálogo, Sócrates indaga ao seu interlocutor se ele entende que as coisas são para alguém conforme lhe aparecem, do mesmo modo que serão para ele segundo lhe aparecerem, já que todos são homens. Sendo assim, a medida de cada um seria a verdade de cada um, sendo o homem a medida, por exemplo, a sensação sobre uma rajada de vento pode ser fria ou não fria, pois, à luz de Protágoras, ela é fria para quem sentiu arrepios e não o é para outro que assim não respondeu sensorialmente. Em que medida essa passagem interessa a uma dissertação sobre memória?

Interessa porque, em seguida, Sócrates questiona a Teeteto se, na perspectiva que ele está defendendo, tudo o que percebemos por meio da vista ou do ouvido (sensações, percepções, *aisthesis*) torna-se conhecimento. Isso vai remeter a uma discussão sobre a lembrança e a memória. Sócrates faz um questionamento dessa natureza: caso não saibamos ler e olhamos para alguns caracteres escritos, podemos dizer que não os vemos, ou que, pelo simples fato de vê-los, compreendemos o que significam? Teeteto, vai ser levado a reconhecer que, sobre as letras, só se poderá dizer que as vemos e que reconhecemos sua cor e a forma, porém, o entendimento proveniente da lição dos gramáticos, isso não poderá ser percebido pela vista e pelo ouvido (PLATÃO, 2007, p. 76). O interlocutor de Sócrates tem que admitir que, ao simplesmente ver as grafias das letras de outra língua, “(...) desconhecemos o que a respeito delas ensinam gramáticos e intérpretes” [163c] (PLATÃO, 2007, p. 76).

A linha socrática de raciocínio é a seguinte: ora, segundo Teeteto, quem viu alguma coisa, adquiriu o conhecimento dessa coisa. Se é assim, essa pessoa adquiriu uma memória, indaga ao matemático. Este admite que sim. Mas uma memória de nada ou de alguma coisa?, pergunta Sócrates; ao passo que Teeteto lhe diz, que evidentemente é de alguma coisa, de uma coisa já sentida, já vista, uma imagem. Se admitirmos, com o matemático, que sensação/percepção/*aisthesis* (visão, no caso) e conhecimento são uma só coisa, temos que admitir que quem viu, por exemplo, adquiriu conhecimento do que viu. Mas quem fecha os olhos e deixa de ver, perderia o conhecimento? Eis a dificuldade, afinal, ao lembrarmos de alguma coisa que já tivemos conhecimento, não deixamos de a conhecer por não a ter mais diante dos olhos. Isso torna insustentável a ideia de que conhecimento (*ἐπιστήμη/episteme*) e sensação (*αἴσθησις/aisthesis*) sejam equiparáveis. Como destaca Souza (2016, p.51), se ver (relativo à *aisthesis*) é o mesmo que conhecimento (*episteme*), então, quando apenas um dos olhos está fechado, ao mesmo tempo é facultado à pessoa ver e não ver, o que nos permitiria pensar que alguém poderia conhecer e não conhecer ao mesmo tempo, o que é impossível. Essas dificuldades na manutenção da equivalência entre conhecimento e *aisthesis* são

exploradas por Sócrates para poder acrescentar o argumento da memória. Segundo Quadros e Fonseca-Silva (2016, p. 68):

[...] somos levados com Teeteto, o interlocutor de Sócrates neste diálogo, a considerar que existe a memória, uma vez que, ao termos conhecimento de algo, fica marcado em nós esse conhecimento. Tanto que sabemos que se há memória, ela é sempre de alguma coisa que a pessoa aprendeu ou percebeu.

Sócrates pressupõe outro domínio para o conhecimento: o ato de raciocinar. Devemos buscar a reflexão sobre os elementos da sensação, pois, “a conclusão é que o conhecimento não está nas sensações (*aisthesis*), mas no raciocinar sobre elas, uma vez que aparentemente é possível apreender o ser e a verdade pelo raciocínio, mas não pelas sensações” [186d] (PLATÃO, 2007, p. 113). Para que haja conhecimento é preciso analisar as afecções e impressões, que, por sua vez, podem ser diferentes para cada pessoa. Desse modo, Platão aponta que as afecções e impressões têm alguma verdade quando racionalizadas, sendo esse o único meio de alcançar a verdade. É na atividade da alma sobre os dados das sensações que devemos buscar o conhecimento, “quando ela [a alma] operando sozinha e por si mesma, ocupa-se diretamente com as coisas que são” [187a] (PLATÃO, 2007, p. 114).

Sócrates interroga Teeteto sobre a memória e vai lhe fazer uma indagação da seguinte natureza: se aquilo que uma pessoa lembra porque outrora sentiu, percebeu (*aisthesis*), mas quando já não sente mais (ou seja, não está mais numa *aisthesis*), seria semelhante àquilo que sentiu outrora? Para Ricoeur esta é uma pergunta insidiosa, que arrasta a argumentação de Platão para uma cilada porque vai lançar mão do “(...) recurso à categoria de similitude para resolver o enigma da presença do ausente, enigma comum à imaginação e à memória” (RICOEUR, 2007, p. 28). A lembrança de algo percebido, sentido, visto, é o mesmo que o próprio sentir, que a sensação na ocasião da visão? Recordar, no presente, de algo que me afetou é o mesmo que ter a *aisthesis* que me afetou no passado? Segundo Soares (2019, p. 169) “este tipo de raciocínio arditoso, assente na categoria da semelhança, abre portas ao enigma que afeta tanto a memória como a imaginação, o de serem representações presentes de algo ausente”. Vejamos como Sócrates, ao continuar remetendo à fala de Teeteto a Protágoras¹², expressa seu questionamento:

¹² Conforme Gabioneta (2010), apesar do diálogo *Teeteto* ser composto basicamente por três personagens: Sócrates, Teodoro de Cirene e Teeteto, Protágoras aparece através de Sócrates em muitas passagens. A primeira delas é quando Sócrates identifica o homem como a medida de todas as coisas com a definição de ciência/conhecimento (*episteme*) como sensação (*aisthesis*). Depois ele defende Protágoras justificando a teoria da ciência/conhecimento como sensação ao dizer que não há como identificar a memória com a impressão passada, não se podendo dizer que é igual saber e não saber.

Tomemos um exemplo. Supões que levarias alguém a admitir que a lembrança que um indivíduo tem de um sentimento experimentado no passado, e que não experimenta mais, é algo semelhante ao sentimento na ocasião em que o experimentou? Longe disso. Ou que ele se recusaria a admitir que é possível para uma e mesma pessoa conhecer e não conhecer uma e mesma coisa? [166b] (PLATÃO, 2007, p. 81).

Essa é, como dissemos, uma questão que Ricoeur (2007, p. 28) concebe como “insidiosa”. Conforme Soares (2016, p. 169), o raciocínio artiloso admite que, de modo equivalente, tanto a memória como a imaginação trazem consigo “o enigma da presença do ausente” que está relacionado à erística do não-saber e do saber. Segundo Quadros (2016), para Ricoeur, parece uma cilada uma semelhança que não resolve a diferença entre memória e imaginação. Eis um problema no pensamento platônico que Ricoeur nos indica, ainda que sumariamente, qual seja: o fato de a memória ser colocada no mesmo patamar da imaginação porque ambas se remetem a uma presentificação do ausente.

Na obra *Teeteto*, ao apresentar o pensamento de Protágoras, Sócrates exhibe o que parece ser uma aporia, a saber: “a aporia autêntica da lembrança, ou seja, da presença do ausente, na erística do não-saber (presente) do saber (passado)” (RICOEUR, 2007, p. 28). O que leva seu interlocutor, Teeteto, a reconhecer que não dá para equivaler *episteme* com *aisthesis*, ou seja, conhecimento com sensação/percepção. Passemos a analisar o outro sentido de conhecimento informado pelo matemático Teeteto no diálogo em comento.

2.1.2 Conhecimento como opinião verdadeira no *Teeteto*

Vejamos uma outra definição de Teeteto sobre o que seria *episteme*. Sócrates propõe a retomada do assunto do começo do diálogo depois de desconstruir o argumento de que *episteme* é sensação/percepção (*aisthesis*). Então, pergunta mais uma vez sobre o que seria conhecimento. Em resposta a isso, Teeteto insere a questão da opinião falsa e verdadeira. Ele diz que “provavelmente a opinião verdadeira seja o conhecimento” [187b] (PLATÃO, 2007, p. 114). Por sua vez, Sócrates primeiro chama a atenção para a questão da opinião falsa e da possibilidade do erro. Para isso, Sócrates coloca em evidência o saber e o não-saber, mas, ao anunciar algumas dificuldades a esse pensamento, passa para a questão do ser e do não-ser. Para ele o que nos leva à falsa opinião é colocar na mesma proporção o não-existir e o não-ser sem alusão à realidade externa, além disso, afirma que “sustentar a *falsa opinião* é algo diferente de sustentar uma opinião *daquilo que não é*” [189a-b] (PLATÃO, 2007, p. 118).

Souza (2016) observa que Sócrates, ao tentar construir o caminho investigativo sobre o saber e o não-saber e sobre o ser e o não-ser, propõe que se discuta três alternativas: i. *Allodoxia*,

que considera a opinião falsa como uma outra opinião; ii. A metáfora do bloco de cera; iii. A metáfora do aviário. Os dois últimos tendo como base a memória tentam explicar como ocorre o erro na relação entre sensação e pensamento.

Para Teeteto, o erro no entendimento, como, por exemplo, trocar o feio pelo bonito ou vice-versa, leva o indivíduo a sustentar uma falsa opinião. Depreendemos que, inicialmente, Sócrates, para definir a opinião falsa e o erro, desenvolve um pensamento de ordem epistemológica, diferenciando o saber e o não-saber, depois ontológica, diferenciando ser e não-ser. Ora, pensar o que não é, ao invés de pensar aquilo que é, equivale a ter uma opinião falsa. Logo, a busca pela verdade resume-se em pensar o ser. Aqui temos uma relação entre pensamento e opinião (*dóxa*).

Ainda segundo Souza (2016), se opinião e pensamento se equivalem, aquele que opina uma coisa por outra é como se dissesse a si mesmo que uma coisa é outra. Na perspectiva socrática, quem admite tal contradição estaria fora de si. Mas acontece, às vezes, de nos persuadirmos que uma coisa é outra, a ponto de fazer uma ousadia que nem mesmo em sonhos temos, como a de tentar nos convencer que o ímpar é par ou que o boi terá de ser cavalo ou que dois é um. Esta pessoa estaria fora de si, diz Sócrates (PLATÃO, 2007). Aqui trata-se de uma *allogoxia*, ou seja, a opinião falsa é considerada como *outra opinião*. Como nos lembram Quadros e Fonseca-Silva (2016, p. 69):

Platão não acredita que uma pessoa, em seu juízo perfeito, tentaria persuadir-se de um engano, algo como dizer que “um boi é necessariamente um cavalo ou que dois é um”. Daí a opinião ser formada, para o autor do Banquete, por um auto diálogo que tem a firme intenção, na sua normalidade, de realizar um juízo verdadeiro sobre as coisas conhecidas.

Compreendemos a opinião falsa como algo que pensamos sendo uma coisa que não é, isto é, um erro do pensamento. Conforme Souza (2016) a opinião falsa é pensar aquilo que não é, e o próprio Sócrates conclui que pensar o que não é corresponde a pensar nada.

Segundo Herpich (2018), Sócrates faz uma analogia entre pensamento e sensação para demonstrar a impossibilidade do discurso falso, por isso, ao compreender que toda percepção pressupõe um objeto que é, todo objeto de percepção deve ser algo que é, e, portanto, ao pensar o falso é o mesmo que pensar coisa alguma, “assim como uma percepção sem objeto não é nenhuma percepção, um pensamento sem objeto não é sequer pensamento” (HERPICH, 2018, p. 121). O discurso falso caracteriza o mesmo que opinião falsa. Essa analogia explica que o pensamento é uma maneira de conversar da alma com ela mesma. Mas um diálogo interior da alma consigo mesma pode enganar-se e alegar para si mesmo algo como uma coisa sendo outra.

De acordo com Souza (2016), Sócrates imagina que a alma no ato de pensar “dirige a si mesma, perguntas, e as responde ela mesma, afirmando ou negando” [190a] (PLATÃO, 2007, p. 120). Mas o argumento de Teeteto de que, provavelmente, a opinião verdadeira seja o conhecimento é refutável porque Sócrates nos mostra casos nos quais opinião falsa pode surgir. Para resolver isso, Sócrates faz o que Ricoeur (2007, p. 28) chama de conjugação de duas problemáticas, a da memória e a do esquecimento. A metáfora do bloco de cera é introduzida para demonstrar como surge uma opinião falsa. Citaremos novamente a passagem para uma análise mais aprofundada. Vejamos como isso aparece no *Teeteto*.

Conforme Herpich (2018), Sócrates não desiste de buscar uma explicação para opinião falsa enquanto não analisar o problema por todas as vertentes possíveis. Para sair dessa complicação, sugere primeiro conferir se é viável seguir o trajeto proposto e compreende que estava certo ao negar a possibilidade de misturar o que se sabe com o que não se sabe, tomando um pelo outro e se enganando, o engano pode acontecer de uma maneira ou de outra (HERPICH, 2018, p. 278). Sobre essa discussão, Sócrates argumenta:

Sócrates: Negarei que tínhamos razão ao concordarmos que é impossível para alguém ter a opinião de que as coisas que não conhece são as coisas que ele conhece e com isso ser objeto do engano. Há, porém, uma maneira em que é possível. [191b] (PLATÃO, 2007, p. 122).

Souza (2016) nos faz ver que Teeteto reconhece o que Sócrates disse, mas levanta a questão se a opinião falsa não nasceria quando reconhecemos de maneira errada os dados provenientes da sensação, por exemplo, quando vemos alguém à distância que não conhecemos e pensamos ter visto alguém que conhecemos. Esta fala de Teeteto, segundo Souza (2016, p. 70), alude a um dilema, qual seja, o da possibilidade de confundir algo conhecido com algo que não se conhece, como é o exemplo que foi dado, o de achar que conhecemos alguém que percebemos (*aisthesis*) ao longe, quando, na verdade, não conhecemos. Tanto Herpich (2018) quanto Souza (2016) destacam que esse argumento de Teeteto força Sócrates retomar a já rejeitada asserção do matemático de que o pensamento e a sensação equivalem-se. Mas agora Sócrates inclui o problema da relação destes termos com novos conceitos, os de aprender e de esquecer. Conforme Souza (2016) a apresentação do bloco de cera traz essa discussão para recuperar a questão da memória como ponto indispensável para conceber o advento da opinião falsa. É visando resolver a aporia de aprender algo que antes não sabia que Sócrates propõe a metáfora do bloco de cera. Vejamos exatamente o que está disposto na passagem:

Sócrates: Agora, quero que suponhas – a favor do argumento – que há um bloco de cera em nossas almas, num caso maior, em outro menor; num caso

cera pura, em outro, cera mais impura e mais dura; em outros casos, mais mole; e em alguns casos, da qualidade adequada.

Teeteto: Eu o estou supondo.

Sócrates: Digamos, então, que isso é uma dádiva de Mnemósine, a mãe das Musas, e que toda vez que desejamos nos lembrar de qualquer coisa que vemos, ouvimos ou concebemos em nossas próprias inteligências colocamos essa cera sob as percepções e pensamentos e os imprimimos nela, tal como produzimos impressões de anéis de sinete; e, seja o que for que é impresso, nós o lembramos e o conhecemos enquanto durar sua imagem, ao passo que tudo o que for apagado ou que não for possível imprimir esquecemos ou não conhecemos.

Teeteto: Que seja essa nossa suposição. [191d-e] (PLATÃO, 2007, p. 122-123).

Então, haveria um bloco de cera em nossas almas e nele produzimos impressões que ficariam gravadas (PLATÃO, 2007, p. 122). Esse bloco seria uma dádiva de *Mnemósine*, a mãe das musas, a personificação divina na memória, o que nos faz compreender que a memória é representada pelo bloco de cera. A dinâmica seria a seguinte: quando a imagem fica gravada, lembramos; quando a imagem se apaga, há o esquecimento. É preciso dizer que este bloco não é igual em todas as almas, como diz Sócrates, há “num caso maior, em outro menor; num caso, cera mais pura, em outro, cera mais impura e mais dura; em outros casos, mais mole; e, em alguns casos, da qualidade adequada” [191c] (PLATÃO, 2007, p. 122). Assim, em cada indivíduo o bloco de cera tem qualidades distintas. Consoante Souza (2016), a qualidade, segundo o critério de pureza, pode ser mais pura para uns e suja para outros; e sua flexibilidade pode se mostrar mais dura para uns e mais líquida para outros. Como enuncia Herpich (2018), a qualidade e o tamanho do bloco de cera corresponde à qualidade e à capacidade da memória, distinguindo-se de uma pessoa para outra. E ainda explica que “aprender é, assim, gravar uma impressão na cera e esquecer é apagar imagem gravada” (HERPICH, 2018, p. 278).

Como afirma Souza (2016), em função de sua origem divina, ou seja, do fato de ser um regalo da deusa *Mnemósine*, o bloco de cera, o bloco da memória, traz consigo o dom e o dever de fazer com que recordemos. Como indica Yates, em *A arte da memória*, “quando vemos, ouvimos ou pensamos em algo, submetemos essa cera às percepções e aos pensamentos, e os imprimimos nela, assim como imprimimos com sinetes” (YATES, 2007, p. 57). Portanto, aquilo que permanece impresso na imagem fica gravado na cera, isto é, lembrado e conhecido; mas o que é apagado e não é impresso, cai no esquecimento e não é conhecido. Para Souza (2016, p. 72), “esta descrição parece resumir bem o que Sócrates tem em mente. O argumento que inclui a descrição do bloco de cera visa levantar as probabilidades de ocorrência da opinião falsa na relação conhecimento – sensação – memória”.

A metáfora do bloco de cera nos faz pensar sobre duas formas distintas que deixam sua impressão na cera, ou seja, na memória, quais sejam: a sensação e o conhecimento. E como a presença dessas marcas poderia gerar uma opinião falsa? Ou seja, em que medida essa metáfora é um recurso didático para avaliar o problema que se impõe no diálogo: o da possibilidade de se ter opiniões verdadeiras e opiniões falsas? Como a relação entre conhecimento, sensação e memória pode ou não produzir opinião falsa? Para Souza (2016), os muitos casos em que existe a possibilidade de acontecer a opinião falsa padecem de uma ligação equivocada entre saber, sensação e memória.

O exemplo introduzido por Sócrates é bem didático. O parteiro das ideias faz Teeteto pensar na seguinte situação: quando ele conheceu o matemático e Teodoro, marcou no bloco de cera os sinais de ambos, tal como se marca os sinetes de um anel. Supondo que um dia veja ambos de longe, visasse atribuir o sinal particular de cada um a uma visão, com o objetivo de surgir um reconhecimento. Nesse exercício, como estão longe as pessoas vistas, ele poderia se enganar e misturar as coisas, colocando a visão de um sobre a impressão marcada na cera do outro, assim como colocamos o sapato no pé errado. Em casos assim ocorrem o intercâmbio de opiniões, o que faz surgir uma opinião falsa (PLATÃO, 2007). A opinião verdadeira, no caso, o reconhecimento exato das duas pessoas vistas ao longe, “(...) ocorre através da correta combinação entre a sensação e o sinal correspondente a cada um” (SOUZA, 2016, p. 74). Quando, ao ver Teodoro e Teeteto ao longe, Sócrates pensa que um é o outro, ele tem uma informação estimulada pela *aisthesis*, pela sensação desperta uma lembrança marcada e impressa no bloco de cera de sua alma. Mas quando a sensação (*aisthesis*) desperta uma marca impressa errada, temos uma opinião falsa. No exemplo em comento, Sócrates tomaria Teeteto por Teodoro e vice-versa. O erro, diz Herpich (2018), acontece quando a sensação desperta uma lembrança que não coincide com a sensação. Em suma, “a opinião falsa surge da incompatibilidade de uma memória de um objeto com uma sensação visual” (SOUZA, 2016, p. 74).

Ao diferenciar a opinião verdadeira de opinião falsa, Souza (2016) nos indica que, para Platão, a primeira acontece quando se tem uma sensação que corresponde às impressões e às marcas que compõem o bloco de cera, e a segunda, quando não há essa correspondência. A qualidade da memória relaciona-se com a qualidade da cera. Segundo Sócrates:

Toda vez que a cera na alma de um indivíduo é profunda, copiosa, lisa e na consciência apropriada, as imagens que ocorrem através das percepções são impressas sobre esse peito da alma – como Homero o chama aludindo a sua semelhança com a cera. Quando isso é o que ocorre e em tais indivíduos, as

impressões claras e suficientemente profundas, revelam-se também duradouras [194d] (PLATÃO, 2007, p. 127).

Conforme Souza (2016), Sócrates faz menção a Homero para demonstrar o bloco composto de cera suja ou impura, ou líquida ou dura demais, como consequência de uma memória falha ou menos capaz. Nesse sentido, nos diz que pode até aprender de maneira rápida aquele cuja cera é líquida, mas esquece na mesma proporção. Já aquele, cuja cera é dura acontece o oposto, a retenção é duradoura. Aqueles que possuem um bloco de cera áspero ou sujo, disporão de impressões pouco definidas, de impressões sem clareza. Em suma, os diferentes tipos de memória correspondem às impressões deixadas no bloco, sendo aqueles que possuem boa memória os que possuem impressões claras, com consistência adequada, por isso, sabem opinar corretamente; e aqueles que cuja a memória é menos capaz, as impressões não são tão claras, o que nos leva ao engano, não têm consistência adequada e não opinam corretamente (SOUZA, 2016).

Herpich (2018, p. 110) lembra-nos que Teeteto define opinião verdadeira como conhecimento, portanto, acredita no juízo verdadeiro, isto é, em conhecer verdadeiramente as coisas. No diálogo platônico, Sócrates argumenta que a forma como percebemos as coisas pelos órgãos dos sentidos varia de acordo com a percepção de cada pessoa. Assim, para Platão, alguém pode levar o outro ao engano de maneira não proposital, tendo o seu conhecimento como verdadeiro.

Como vimos, Platão irá supor que há diversos tipos de ceras, de qualidades e natureza diferentes. Os tipos de cera seriam similares aos tipos de lembranças, ou melhor, conforme a profundidade da marca e do tipo de lembrança (cera) implicado. Vimos com Platão (2007) e com os comentadores Herpich (2018), Souza (2016) que o tamanho do bloco e a qualidade das ceras são uma metáfora para a capacidade e a qualidade da memória que é diferente de pessoa para pessoa, ou seja, há tipos de ceras, portanto, tipos de memória. Por isso, a memória, quando comparada à metáfora da cera, é exposta como aquela que pode ser pura ou impura. Não à toa, Sócrates detalha a natureza desses blocos: “Agora quero que suponhas – a favor do argumento - que há um bloco de cera em nossas almas, num caso maior, em outro menor; num caso, cera mais pura, em outro, cera mais impura e mais dura; em outros casos, mais mole; e, em alguns casos, da qualidade adequada” [191d] (PLATÃO, 2007, p. 122). Para cada lembrança há um tipo de cera, e para cada tipo de cera um grau de verdade e certeza da mesma.

Vimos que Sócrates apresenta o bloco de cera tendo origem divina, pois, Platão supõe que há um bloco de cera em nossas almas e que se trata de uma dádiva da mãe das Musas. Para ele, imprimimos na cera aquilo que queremos lembrar, pois lembramos enquanto persiste a

imagem. E aquilo que não se pode imprimir, esquecemos e não conhecemos. Platão aponta ser impossível conhecer algo que eu não tenha marca alguma no meu bloco de cera:

[...] é impossível para qualquer pessoa pensar que uma coisa que conhece e da qual recebeu uma impressão mnemônica em sua alma, mas que não percebe, é uma outra coisa que conhece e da qual também possui uma impressão, e que escapa à sua percepção. Além disso, não pode pensar que o que conhece é aquilo que não conhece e do que não possui sinete algum; nem que o que ele não conhece é uma outra coisa que não conhece; nem que o que ele não conhece é o que conhece; tampouco pode pensar que o que percebe é algo mais que percebe; nem que o que percebe é alguma coisa que não percebe; nem que o que não percebe é alguma coisa mais que não percebe; nem que o que ele não percebe é algo que percebe. [192a] (PLATÃO, 2007, p. 123).

O que se sabe fica impresso na alma e na lembrança, e não há como confundir-se e achar que sabe sem, de fato saber, ou que se lembra sem realmente ter percebido e sabido, pois a lembrança precisa ser apreendida para ser verdadeira. Dizer isso implica dizer que o erro tem origem no fato de a sensação atual despertar uma lembrança que não condiz com aquela sensação (HERPICH, 2018). Para Souza (2016), vemos em Sócrates que as impressões são colocadas no bloco de cera, e sob a cera, as sensações e os pensamentos, enquanto aquilo que permanece como imagem é recordado e conhecido, o que não pode ser impresso será esquecido e não será conhecido. Portanto, é fundamental a preservação da lembrança verdadeira daquilo que foi percebido.

Ricoeur (2007) propõe reler o *Teeteto* para primeiro discutir a possibilidade do julgamento do falso e refutarmos a tese do matemático de que *episteme* equivale à sensação. Tendo isso em mente, o autor insere o questionamento socrático: pode aprender algo e não conhecer ao lembrar? Para Ricoeur (2007), não poderíamos passar pela categoria da similitude para resolver o enigma da presença do ausente, enigma que envolve tanto a memória quanto a imaginação, sem antes passar pela apologia de Protágoras em favor do homem-medida. Fizemos isso ao discutir a posição de Teeteto que equivale *episteme* a *aisthesis*, porque, ao fazer essa equivalência, ele se ancora no dizer de Protágoras. Segundo Quadros e Fonseca-Silva (2016, p. 70) será entre o limite da problemática do conhecimento e da memória, entre o que conhecemos e o que nos lembramos que poderemos falar de modo platônico “de conhecimento verdadeiro oposto à mera opinião ou ao homem como medida do conhecimento como exposto por Protágoras e discutido no diálogo em questão”.

Ricoeur (2007) nos diz que o que Protágoras tentou fazer foi confinar a aporia autêntica da lembrança, de modo que o enigma da presença do ausente fica confinado à erística do não saber e do saber. Para o filósofo francês, a metáfora da cera conjuga a problemática da memória

e do esquecimento e traz consigo uma tipologia dos fenômenos mnemônicos, com as possíveis combinações entre o saber e a aquisição da impressão, da marca na cera. O autor nos informa que não se deterá na tipologia das memórias boas e ruins, pois o que lhe interessa destacar é que a opinião falsa não está nem nas sensações, nem nos pensamentos, mas na associação errada entre uma coisa e outra.

Após citar a fala de Sócrates sobre as qualidades da cera, tratá-la como um dom da mãe das musas e de mencionar a dinâmica da impressão deixada como marca, como algo relativo àquilo que podemos recordar, Ricoeur (2007, p. 28) expõe, através do diálogo platônico, que “aquilo que foi impresso, nós recordamos e o sabemos, enquanto a sua imagem (*eidolon*) está ali, ao passo que aquilo que é apagado ou aquilo que não foi capaz de ser impresso, nós esquecemos”. A alegoria do bloco de cera conjuga para Ricoeur (2007) a problemática da memória e do esquecimento, nosso autor sugere explorar as combinações possíveis entre o momento do saber atual e o da aquisição da impressão. Afinal, como destaca Ricoeur (2007), Sócrates compara a opinião verdadeira a um encaixe exato, enquanto a opinião falsa seria um defeito de ajustamento.

O filósofo francês destaca, ainda, que em nenhum momento dessa discussão do *Teeteto* temos alguma passagem que faça menção ao tempo que se espera para conservar corretamente a lembrança, e que, portanto, essa seria uma falha da teoria platônica. No entanto, “sua força está em englobar em toda a sua extensão, pelo viés de uma fenomenologia da confusão, a aporia da presença da ausência” (RICOEUR, 2007, p. 29).

É importante notar que, para Ricoeur (2007), diante dos enganos em torno do conhecimento, da possibilidade ontológica do erro, que se encontra a noção de *eikon*, seja sozinha ou acompanhada do *phantasma*, explicando, assim, o cunho da suspeita levantada para a imagem e para a memória. Além de ter debatido isso à luz do *Teeteto*, Ricoeur (2007) retoma essa questão no diálogo *O Sofista*. Falaremos disso mais adiante, por enquanto devemos ainda nos ater à outra metáfora que aparece no diálogo *Teeteto*, a do aviário. Lembremos que, ao tentar construir o caminho investigativo sobre o saber e o não-saber e sobre o ser e o não-ser, Sócrates propõe que se discuta três alternativas: i. *alldoxia* que considera a opinião falsa como uma outra opinião; ii. A metáfora do bloco de cera; iii. A metáfora do aviário ou do pombal. Destas alternativas só nos falta discutir a última.

Ricoeur (2007, p. 29) nos informa que Platão, diante da problemática persistente entre imaginação e memória, troca de metáfora. Troca a alegoria do bloco de cera, pela do aviário ou do pombal. Diferentemente da anterior, que falava de uma marca deixada, de uma impressão, portanto, era passiva, essa alegoria “ênfatiza o conhecimento em termos de poder ou

capacidade”, marcada pela pergunta epistêmica que visa distinguir a capacidade de seu exercício.

Em um determinado momento do diálogo Teeteto se envergonha, porque não sabe se tem como definir conhecimento sem utilizar os termos “conhecemos” e “não conhecemos, “sabemos” e “não sabemos”, como os têm utilizado (SOUZA, 2016). Sócrates então diz ser imperativo marcar a diferença que entre “ter” e “possuir” conhecimento, nos lembrando que alguém pode possuir certo conhecimento, mas não tê-lo consigo. Do mesmo modo que alguém pode comprar uma roupa e, na qualidade de dono desta roupa, não a usar. Nesse caso, diremos que a pessoa a tem, mas não a possui (PLATÃO, 2007). A aporia do bloco de cera não sendo suficiente para explicar, muda a metáfora para a do aviário. Vejamos o que diz o diálogo:

Sócrates: Agora, vê se possível, da mesma forma, para alguém que possui *conhecimento* sem o ter. Suponhamos que alguém apanhasse aves selvagens – pombos ou aves semelhantes-, montasse um aviário em casa e as mantivesse nele: poderíamos, de uma certa maneira, afirmar que ele sempre as *tem* porque as *possui*, não poderíamos?

Teeteto: Sim

Sócrates: E, não obstante, de uma outra maneira, afirmar que não *tem* nenhuma delas, mas que adquiriu poder sobre elas, uma vez que as submeteu ao seu controle num seu recinto cercado, visando a toma-las e conservá-las quando quiser, apanhando a ave que aprouver e libertando-a novamente; e pode fazê-lo tão frequentemente quanto considere adequado

Teeteto: Isso é verdadeiro.

Sócrates: E nesta oportunidade, tal como há algum tempo atrás concebemos um certo tipo de dispositivo de cera na alma, concebemos agora cada alma um aviário provido de toda espécie de aves, algumas em bandos, separadas umas das outras, outras em pequenos grupos, e algumas solitárias, voando para lá e para cá entre todas elas.

Teeteto: Considera isso como concebido. E então?

Sócrates: é preciso supormos, ademais, que enquanto somos crianças esse receptáculo encontra-se vazio, assim como compreendermos que aves representam as variedades de conhecimento. E seja qual for o tipo de conhecimento que alguém adquira e tranque no cercado, deveremos dizer que aprendeu ou descobriu aquilo de que isso é conhecimento; e conhecer, devemos fazê-lo, é isso. [197c-d-e] (PLATÃO, 2007, p. 132).

Sócrates propõe a imagem do aviário para entendermos a diferença entre “ter” e possuir” o conhecimento, além de nos mostrar em que consiste o juízo falso. Podemos comparar a nossa alma como uma espécie de aviário que construímos ao lado de nossas casas, no qual colocamos pássaros presos, tal como colocamos na alma os diversos conhecimentos que temos confinados. Quando criança, esse aviário estaria vazio, mas à medida em que se adquire pássaros – em analogia com a alma, conhecimentos – vamos, com o tempo, os colocando nesta construção, tal como um caçador caça pássaros. Para Souza (2016) o fato de alguém caçar

diversos tipos de pássaros e deixá-los presos em um aviário, sugere que equipemos nossa alma tal como o aviário, isto é, vários tipos de pássaros equivalem a vários tipos de conhecimentos, e estes conhecimentos são obtidos pelo aprendizado. Contudo, para definir o que é esta aprendizagem, Souza (2016) e Herpich (2018) destacam que Sócrates insere o exemplo matemático. De acordo com Souza (2016), o modelo matemático é a aritmética, esta é uma arte cuja caça compara-se aos números. Ao tentar diferenciar o ter de possuir conhecimento, Sócrates segue seu argumento da seguinte forma:

Sócrates: Prosseguindo, então, com nossa analogia com a aquisição e caçada dos pombos, cumpre-nos declarar que há dois tipos de caçada: um é o da caçada que antecede a aquisição no interesse da posse, ao passo que o outro representa a caçada realizada pelo possuidor a favor de apanhar e manter em suas mãos o que adquiriu antes há muito tempo. E dessa forma, até mesmo com coisa que aprendeu e cujo conhecimento obteve há muito tempo e que passou a conhecer desde então, é possível aprendê-las – essas mesmas coisas – novamente. Pode retomar o conhecimento de cada uma delas separadamente e conservá-lo – o conhecimento que adquirira antes, há muito tempo, mas que não tivera ao seu alcance no intelecto.
Teeteto — Isso é verdade. [198d] (PLATÃO, 2007, p. 134).

É esse duplo registro da caçada que está em questão. Souza (2016) nos esclarece como é possível compreender o aviário como uma metáfora para a memória. Podemos dizer que a pessoa que tem o pássaro preso neste aviário equivale àquela que tem o conhecimento em sua memória. Assim, diz Souza (2016, p. 82) “(...) o acesso a este conhecimento ocorre quando alguém conhece algo armazenado na memória e pode acessá-lo através da recordação, ou ainda, que alguém conhece algo quando está pensando nele através da memória”. Do mesmo modo que o possuidor do aviário pode querer acessar um de seus pássaros, resgatando-o do local. E isso ele pode fazer quantas vezes lhe parecer conveniente. Aquele que se lembra, que acessa a memória, faz algo análogo, acessa algo que está disposto em seu aviário-memória construído na alma. Do mesmo jeito que os pássaros estão disponíveis no viveiro, “(...) o conhecimento permanece disponível na alma de seu proprietário (ou em sua memória) e basta que ele o procure no aviário para que seja possível afirmar que ele “tem” o conhecimento” (SOUZA, 2016, p. 82). Com essa metáfora e realçando a diferença entre ter algo e acessar algo que se tem, Sócrates nos faz ver que eu posso ter latentes aves e conhecimentos, mas só os possuo quando tento acessá-los, resgatá-los. Aí posso falar de uma posse efetiva. Em vista disso, Souza (2016, p. 82) aponta que “é possível aprender o que antes já se sabia, no sentido de antes ter este conhecimento na memória, e agora tê-lo à mão (πρόχειρον)”. Para o autor, alguém conhece algo quando se pode ter acesso àquilo que está

guardado em sua memória, em sua alma.

Quadros (2016) menciona que o diálogo em questão oferta-nos um exemplo que diferencia o possuir conhecimento do ter conhecimento, relacionando e apresentando o conhecimento como uma caça. Como o exemplo de conhecimento exposto é o da matemática, Sócrates compara a caça aritmética com a caça aos pombos, surgindo dois tipos: “um é o da caçada que antecede a aquisição no interesse da posse, ao passo que o outro representa a caçada realizada pelo possuidor a favor de apanhar e manter em suas mãos o que adquiriu antes há muito tempo” [198d] (PLATÃO, 2007, p. 134). Do que foi dito, podemos concluir que o aviário é uma representação para a memória, tal como o bloco de cera. O pássaro seria o conhecimento e o aviário a memória, “aquele que tem o pássaro – ou conhecimento – preso neste aviário, o tem em sua memória (SOARES, 2016, p. 81-82). Passamos a entender que se conhece algo se este algo estiver gravado na memória. É nesse acesso à memória que pode acontecer, segundo Sócrates, o surgimento de uma opinião falsa:

O que nos resta? Diremos que não nos importamos em absoluto com as palavras e deixaremos que as pessoas circulem com as palavras *conhecer* e *aprender* ao seu bel prazer? Contudo, afirmamos que *possuir* conhecimento é algo distinto de *ter* conhecimento; em consonância com isso, sustentamos ser impossível para qualquer pessoa não possuir aquilo que possui, de sorte que jamais acontece de um indivíduo não conhecer uma opinião falsa a respeito disso. De fato, é possível para ele *ter* não o conhecimento dessa coisa, mas um outro conhecimento. Quando está *caçando* um tipo de conhecimento pode ocorrer, à medida que os vários tipos mudam de direção, de cometer um erro e *apanhar* um tipo em lugar de outro; conseqüentemente, num exemplo, pensava que onze era doze porque *apanhou* o conhecimento do onze, o qual estava no seu interior, em lugar daquele do doze, como podes apanhar um pombo trocax em lugar de uma pomba. [199a-b] (PLATÃO, 2007, p. 134-135).

Para Souza (2016), a possibilidade do erro reside na segunda caça, pois existe a possibilidade do aritmético enganar-se quando os pássaros estão voando e agarrar um pássaro no lugar de outro, isto é, não agarraria o resultado correto para a soma de $5+7$, pegando o pássaro que não corresponde ao número 12. Mas, diz Sócrates, quando o caçador pega o que pretendia pegar, aí ele não se engana e opina sobre as coisas. Temos assim um exemplo de opinião verdadeira. Mas quando pega o pássaro errado e emite uma opinião, essa será falsa (PLATÃO, 2007).

De acordo com Ricoeur (2007, p. 29), a alegoria do pombal enfatiza a definição do conhecimento “em termos de poder ou de capacidade”. O autor enfatiza que a pergunta epistêmica dessa metáfora refere-se àquilo que pretendemos alcançar em que “uma memorização inexata de regras leva a um erro de contagem” (RICOEUR, 2007, p. 29). Para

ele, o modelo é do viveiro de pássaros, à medida que todo apreender é comparado a uma possessão.

Nesse percurso de tantos possíveis erros, consoante Platão, Ricoeur (2007) considera que o ajustamento defeituoso e a captura errada fazem parte da confusão, e apenas por meio dos possíveis erros encontraremos o conhecimento verdadeiro, pois, o estatuto epistemológico e ontológico atribuído à falsidade pressupõe a possibilidade de arrancar o discurso verdadeiro à vertigem da falsidade e de seu real não-ser (RICOEUR, 2007, p. 32). O conhecimento é capaz de achar o caminho da verdade, mesmo entre tantos enganos, contudo, com a captura falaciosa perde-se de vista o destino da *eikón*, que será abordada no diálogo *Sofista* de Platão, do qual abordaremos a seguir.

2.2 A Memória no *Sofista* de Platão

De acordo com Quadros (2016), Ricoeur recorre ao *Sofista* para reexaminar o problema epistemológico concernente à relação entre o saber, a percepção e o julgamento verdadeiro. Nas palavras do filósofo francês, no referido diálogo, “o âmbito da discussão lembra o do *Teeteto*” e traz consigo a questão “(...) como a sofística e a sua arte da ilusão são possíveis?” (RICOEUR, 2007, p. 30). Entretanto, muda-se de metáfora, deixando de lado a impressão do sinete na cera para se pensar o retrato, estendendo-se às artes gráficas e às artes da linguagem; entabula-se também, como campo de investigação, o campo das ficções faladas, capazes de “‘fazer parecer verdadeiras’ as coisas ditas” (RICOEUR, 2007, p. 30). O enigma da presença da ausência coloca em jogo o estatuto do momento da rememoração, aborda como o reconhecimento da impressão traz consigo a possibilidade da falsidade, uma vez que “as imagens produzidas são capazes de iludir e enganar aqueles que ainda não conhecem a verdade sobre os entes” (HERPICH, 2018, p. 145). Segundo Ricoeur (2007, p. 30) a problemática sobre o *eikon* (cópia), desenvolvida no *Sofista* vem em auxílio do enigma da presença da ausência concentrada no diálogo *Teeteto*.

Como destaca Oliveira (2019, p. 14), o *Sofista* é uma continuação do *Teeteto* pois, ao fim deste diálogo, Sócrates convida seus interlocutores a se encontrarem no mesmo lugar para dar sequência à discussão; sugere um encontro na manhã seguinte. O parteiro das ideias teria que interromper a discussão com Teeteto e Teodoro de Cirene porque deveria dirigir-se ao Pórtico do Rei para se defender da acusação formalizada por Meleto contra ele. Do ponto de vista da dinâmica do diálogo, Oliveira destaca que:

O *Sofista* é iniciado por Teodoro, que confirma a sugestão de Sócrates ao afirmar que ele e seu pupilo, Teeteto, cumpriram o acordo do dia anterior, pois chegaram pontualmente ao local combinado e, além disso, trouxeram consigo um estrangeiro proveniente de Eleia, pertencente ao círculo de Parmênides e de Zenão e, por este motivo, um verdadeiro filósofo (216a1-5). Pouco depois, Sócrates e Teodoro saem de cena e o debate passa a ser dirigido pelo Estrangeiro com a interlocução do jovem Teeteto. Este diálogo é orientado pela busca da definição mais adequada para a arte do sofista, ou seja, pretende explicar por meio de um enunciado o que o sofista é (218b9-c1). (OLIVEIRA, 2019, p. 14).

Em meio a esse tema principal, surge, como alerta-nos Ricoeur (2007, p. 30), um debate sobre a imitação e a veracidade do engano, nos fazendo pensar sobre a *tekhne eikastike* (a arte de copiar) e o simulacro (o *phantasma*). Ricoeur nos faz vez que o Estrangeiro e Teeteto que participam do diálogo entram em acordo quanto ao julgamento da função do sofista, entendendo-o como um imitador do ser e da verdade, como aquele que fabrica imitações (*minemata*) e homônimos (*homonuma*). O debate nos remete, então, a uma discussão sobre a imitação (*mímesis*).¹³ Souza (2017), ao recorrer ao texto de Lidia Palumbo, intitulado *Mimeses in the Sophist*, destaca que, para a autora, todo discurso é *mímesis* (*mimetike é poien*: produção), o que implica dizer que a distinção que Ricoeur (2007, p. 31) destaca – entre *eikastikei* (a arte de copiar) e *phantastike* (o fantasma, simulacro) – deve ser entendida como uma diferenciação entre a *mímesis* verdadeira e a falsa.

Haveria, então, uma imitação (*mimesis*) verdadeira e uma falsa? No *Sofista* é possível ver que a distinção entre o discurso verdadeiro e o discurso falso remete à diferença entre o original e a imagem. Como explica Souza (2017), a imagem ou o discurso que considera a diferença entre ele e o modelo que ele imita, pode ser entendido como verdadeiro, entretanto, se não há o reconhecimento desta diferença, ou seja, se a imagem ou o discurso se passa pelo modelo, ele é falso. À luz de Palumbo, Souza afirma que ocorre a falsidade porque o simulacro (*phantasma*) não é fiel às proporções do modelo, pois ao almejar criar uma impressão da realidade, altera as proporções dessa. Altera não para ser diferente, mas para ser o mais similar possível da realidade (SOUZA, 2017).

No item do diálogo *O Sofista*, intitulado *Mímesis a produção mimética de imagens*, o Estrangeiro e Teeteto debatem e chegam à ideia de que o sofista certamente pertence à classe dos ilusionistas, para tanto, comentam sobre a arte mimética. O Estrangeiro argumenta que, quando um indivíduo se gaba de ser capaz de tudo criar, por meio de uma única arte, pela

¹³ Em grego: μίμησις, *mímesis*. Há muitos significados para este termo, entre eles de imitação e presença da ideia nas coisas, usada por Platão para indicar um dos modos possíveis de relação entre as coisas sensíveis e as ideias. (ABBAGNANO, 2007).

imitação de imagens homônimas dos seres – tal como na arte da pintura – ele é capaz de enganar meninos desavisados apenas mostrando-lhes de longe seus desenhos, convencendo-os de que é capaz de produzir o que quiser. Teeteto concorda com o argumento e o Estrangeiro acrescenta que, ao usar a arte de fazer discursos, esse indivíduo se serve de uma outra arte capaz de iludir os jovens, especialmente porque esses, por conta da idade, encontram-se longe da verdade dos fatos; por isso seriam passíveis de ter os ouvidos enfeitiçados por meio de imagens faladas e, o que é pior, seriam passíveis de serem convencidos de que o orador é o mais sábio dos homens e que tudo que ele fala é verdade. Felizmente, o Estrangeiro reconhece que, muitas pessoas, com a idade e o passar do tempo, não serão enganadas por essas falsas impressões na medida em que entraram em contato mais íntimo com a realidade e a experiência força-as a sentir a verdade das coisas; isso as forçará a modificar as opiniões até então admitidas e se desmoronarão as fantasias (simulacros) de palavras. Assim, se constará que o Sofista, como um imitador das realidades, será incluído na classe dos ilusionistas (PLATÃO, 2007, p. 186-187). Nesse sentido, o Estrangeiro não se vê inclinado a acreditar que o sofista possui o verdadeiro conhecimento sobre todos os assuntos, nem que ele seja disputador habilidoso que acessa a verdade (PLATÃO, 2007, p. 187).

Nesse diálogo, Platão pensa acerca da arte dos sofistas como uma arte fantástica que remete à imitação falsa. Herpich (2018) nos faz ver que este diálogo nos encaminha para uma comparação da arte sofística com a pintura, ou seja, para o entendimento de que os discursos do sofista são equivalentes às imagens¹⁴. Nesse contexto, o conceito de imagem remete ao de aparência. O saber do sofista, como foi dito anteriormente, é da ordem da ilusão, é um saber aparente, que não corresponde à realidade e só alcança os “meninos pouco avisados” (PLATÃO, 2007, p. 186). Trata-se de um falso saber, mas um falso saber que é considerado por muitos, pelos desavisados, um saber. Herpich nos aponta que tantas pessoas tomam o discurso do sofista por um saber porque, mesmo sendo falso, parece um saber, “(...) é semelhante ao saber verdadeiro tal como uma imagem é semelhante a algo sem ser realmente este algo” (HERPICH, 2018, p. 147).

A partir do que foi explanado, podemos entender as imagens como algo parecido ou semelhante ao verdadeiro, mas que não é verdadeiro. Ora, se imagem (*eidolon*) é algo que é

¹⁴ Julgamos ser pertinente trazer um esclarecimento sobre o termo *eidolon* (imagem) feito por Herpich (2018, p. 148): “Uma análise prévia da noção de imagem já mostra que quando se trata de imagens estamos lidando com certo não-ser. O termo usado por Platão para se referir à imagem é ‘*eidolon*’; termo que aparece nos diálogos, o mais das vezes, “associado à ideia de reflexo, de irrealidade e de ilusão, e, entre os *éidola* [...] encontramos classificados os *phantásmata*, que são justamente as ilusões cuja raiz está ligada ao verbo *phantázesthai*”, ligado, por sua vez, às aparências, aquilo que se mostrar e aparece. Cordero destaca como, nos diálogos platônicos, *eidolon* é frequentemente comparado aos entes reais e, assim, descrito e caracterizado por sua ‘falta de ser’”.

parecido, mas não é o ente verdadeiro, podemos decorrer que a imagem não é. Teeteto se queixa do fato de que as imagens não sejam o ente verdadeiro, do fato que elas sejam uma cópia. À luz de Herpich (2018), podemos dizer que é justamente essa condição que define o conceito de imagem (*eidolon*), ou seja, o de algo que é semelhante à coisa mesma e, ao mesmo tempo, distinto da coisa mesma. Ricoeur (2007, p. 32) destaca que essa é a ideia de “semelhança fiel” própria da eicástica, da arte da cópia. O filósofo francês aponta, ainda, o aspecto da similitude, da semelhança, que será importante para a discussão sobre memória no *Sofista*. Vejamos a passagem do diálogo em que a questão do *eidolon* aparece:

Teeteto: Ora, estrangeiro, o que podemos dizer que é uma cópia exceto que é uma outra coisa confeccionada semelhante à coisa verdadeira.

Estrangeiro: Queres dizer uma outra coisa verdadeira, ou em que sentido dizes *semelhante*?

Teeteto: De maneira alguma uma coisa verdadeira, mas somente uma coisa semelhante à verdadeira.

Estrangeiro: E por verdadeira queres dizer o que realmente é?

Teeteto: Precisamente.

Estrangeiro: E o não verdadeiro é o oposto do verdadeiro?

Teeteto: Claro.

Estrangeiro: O que é semelhante, portanto, dizes que realmente *não é* na hipótese de dizeres que não é verdadeiro.

Teeteto: Mas de uma certa maneira *é*.

Estrangeiro: Mas não *verdadeiramente*, queres dizer.

Teeteto: Não, exceto por *ser* realmente uma semelhança. [240a-b] (PLATÃO, 2007, p. 195-196)

Essa passagem nos faz ver que as imagens apresentam certa proximidade (similitude) com os seres, mas ainda assim não são os seres. Imagem é cópia, não é o objeto original, o modelo. Segundo Calmon (2009), as cópias e os simulacros nos levam ao erro porque parecem, mas não são. Mas a situação não é tão simples, elas parecem porquê de algum modo são, participam em diferentes graus e natureza do modelo ideal que está mundo das ideias. Para o autor, “enquanto o Ser e o não-Ser instauram uma relação horizontal, à guisa de uma pertença recíproca, o Ser enquanto ‘Mundo ideal’ e o não-Ser como ‘Mundo sensível’ estabelecem uma verticalidade ao modo de uma participação do segundo para com o primeiro” (CALMON, 2009, p. 88). Herpich (2018) alerta-nos que as imagens concebidas desviam da verdade, visto que o verdadeiro é o que realmente é, e as imagens definem-se por sua falta de ser, portanto, as imitações podem nos levar ao engano, seja pelos objetos ou por pinturas, que podem ser confundidas com algo verdadeiro.

Platão (2007), por meio do personagem Estrangeiro, traz Parmênides para falar sobre o não-Ser. O personagem coloca questões dessa natureza: será que o não-Ser não é? Seria possível

a gente ter uma opinião falsa e falar de algo que não é? Isso os lança numa aporia, pois lembram que Parmênides diz que uma coisa não pode ser e não ser sob as mesmas condições. Os argumentos serão conduzidos para a tese platônica que afirma que apesar de o não-ser não ser, ele participa do ser. Examinaremos essa questão porque Ricoeur (2007, p. 31) aponta que a luta contra o “pai” Parmênides arrasta a discussão sobre a arte eicástica e a arte fantástica.

Como frisa Herpich (2018), no horizonte do pensar de Parmênides é vedada a interação conceitual entre ser e não-ser e como Platão reconhece a influência do pensamento parmenidiano para se pensar a possibilidade do erro e do falso, a questão colocada no diálogo provocou um desconcerto e um empenho para questionar Parmênides, na medida em que este nega a existência do não-Ser. Porém, para Platão “sem a possibilidade do não-ser não há como fundamentar noções como falsidade, imagem e aparência” (HERPICH, 2018, p. 21). Conforme Marques (2001), a definição de imagem formulada no diálogo entre Teeteto e o Estrangeiro, à luz de Parmênides, apresenta-se como uma aporia do não-Ser. O primeiro equívoco no diálogo remete ao pensamento de que, se tudo que é pensando é, o que não se pensa não-é, o que gera um impasse, pois, quem pensa, pensa o ser. Vejamos como isso aparece no diálogo:

Teeteto: Parece que o ser e o não-ser de algum modo enredou-se no ser, o que é muito estranho e absurdo.

Estrangeiro: É claro que é absurdo. Percebe, de qualquer forma, como, graças a essa permuta de palavras, o policéfalo sofista mais uma vez nos constrangeu, contrariamente à nossa vontade, a reconhecer que, de um certo modo, o não-ser é (existe).

Teeteto: Sim, eu o percebo muito bem.

Estrangeiro: Bem, como poderias definir sua arte sem nos contradizermos?

Teeteto: Por que dizes isso? O que temes?

Estrangeiro: Quando, ao falar sobre aparência, afirmamos que ele engana e que sua arte é uma arte do engano, estaremos afirmando que nossa alma é desencaminhada por sua arte no sentido de sustentar uma falsa opinião? Ou o que afirmaremos?

Teeteto: É o que afirmaremos. O que mais poderíamos dizer?

Estrangeiro: E mais uma vez [temos que constatar] que a falsa opinião será a que opina o oposto do *ser*, não é mesmo?

Teeteto: Sim, o oposto.

Estrangeiro: Queres dizer então que a falsa opinião opina coisas que não são?

Teeteto: Necessariamente.

Estrangeiro — E a falsa opinião opina que coisas que não são não são, ou que coisas que absolutamente não são são em algum sentido?

Teeteto: Deve opinar que *coisas que não são* em algum sentido são, isto é, na hipótese de alguém vir algum dia a opinar absolutamente falso, mesmo num modesto grau. [240c-d-e] (PLATÃO, 2007, p. 196-197).

Como explica Calmon (2009), no *Sofista*, Platão apresenta uma maneira de pensar a relação Ser e não-Ser de modo diferente de Parmênides. A argumentação platônica caminha na direção de advogar uma pertença recíproca entre o não-Ser e o Ser, pois, como destaca

Calmon (2009, p. 88), para Platão “(...) o não-Ser não é o contrário do Ser, sua suposta negatividade, aquilo que subtrairia o Ser de si mesmo, mas a diferença (*héteron*) irreduzível entre os seres, o Outro do qual participa o Mesmo”. Na última fala no recorte do diálogo mencionado, Teeteto entende que se pode dizer que *coisas que não são* em algum sentido *são*, porque isso garantiria a hipótese de alguém vir algum dia a opinar absolutamente falso. Elas são, em algum sentido, porque participam da *ideia*, do modelo. Elas não são, mas participam do ser. Por isso, Ricoeur (2007, p. 31) destaca esse momento do diálogo porque nesse momento é que os personagens têm que reconhecer, mesmo a contragosto, que o não-Ser de algum modo existe.

Convém destacar, com Oliveira (2019), que o eleata Parmênides determina que o não-Ser não pode ser de maneira alguma, fazendo com que as noções negativas como falsidade, imagem e aparência não tenham sentido. Nesta perspectiva, impõe-se limites rigorosos à esfera ontológica, de modo que seja impossível admitir qualquer traço do não-Ser no Ser, o que tira do horizonte o pensamento o elemento da alteridade. Essa discussão toda está em voga, no texto do diálogo, porque os personagens percebem, como diz Ricoeur (2007, p. 31), com embaraço que a discussão sobre a *mimética*, sobre as cópias e sobre a falsidade implica na admissão de que o não-ser, de alguma forma, existe. Segundo Herpich (2018), Platão defende a tese de que sem a possibilidade do não-Ser, Ser, não vamos ter como estabelecer as noções como falsidade, imagem e aparência.

Ao se basear em Seligman (1974), Oliveira (2019, p. 24) argumenta que, para se distanciar da concepção parmenideana de que o não-Ser de forma alguma é, Platão apresenta a noção de alteridade, de um outro que não é, mas participa do ser. Para Parmênides há o ser absoluto e o não-Ser absoluto, mas para Platão o não-Ser não pode ser reduzido ao contrário do Ser, o que lhe obrigada a contestar a teoria do “Pai”, Parmênides, para poder enfrentar o problema do erro colocado pelo sofista.¹⁵ De qual aporia Platão livra-se com essa saída? Em que medida o problema sobre a opinião falsa, o simulacro e o não-Ser que colocou os personagens num embaraço é resolvido por Platão? Em sua tese intitulada *A fundamentação da Possibilidade do erro: o problema do erro e a solução platônica*, Herpich (2018) trabalha justamente essas questões. Vejamos o que ele nos fala sobre a estratégia platônica para escapar das aporias lançadas pelo sofista:

¹⁵ A passagem em que isso aparece é a seguinte: “na minha auto-defesa serei obrigado a testar a teoria de meu pai Parmênides e violentamente insistir que, de algum modo, o *não-ser é* e, por outro lado, num certo sentido, o *ser não é* [241d] (PLATÃO, 2007, p. 198).

Platão não tenta substituir a definição clássica do falso, mas simplesmente busca ressignificar o termo principal desta definição clássica, a saber, o não-ser. Assim, a fórmula clássica para definir a falsidade não muda, mas o valor do não-ser muda. Platão oferece, doravante, um novo sentido ao não-ser – o não-ser manifesta a alteridade e não o contrário do ser. Com isso, Platão tenta resolver o problema do falso, mantendo sua definição clássica. O falso continua sendo a afirmação do que não é, mas o sentido deste ‘o que não é’ é, agora, o que não é em relação a algo que é. Platão, mantendo a mesma fórmula da definição do falso, a relativiza a partir do novo valor relativo adquirido pelo não-ser na investigação dialética: a falsidade ainda consiste em afirmar o que não é, mas isso significa agora afirmar qualquer coisa de diferente em relação ao que algo é; é afirmar algo de diferente do que deve ser dito sobre algo. (HERPICH, 2018, p. 240).

Essa discussão sobre o falso é importante para nossa dissertação porque Ricoeur (2007, p. 31) destaca que a ideia de semelhança fiel, típica da arte da cópia, *eikastike*, é importante para se pensar a imagem (*eidolon*) e a relação deste termo com a cópia (*eikon*) e o simulacro (*phantasma*). Ricoeur (2007, p. 31) ressalta que a ideia de “semelhança fiel” defendida por Platão como algo próprio à arte eicástica, serviu de escala para levantar a problemática da imagem, para que ele se perguntasse que seria, então, a imagem (*eidolon*)? Essa discussão e todos os termos expostos anteriormente relacionam-se com a problemática da memória. Falaremos disso logo a seguir, por ora, convém destacar que esse exercício argumentativo que aparece no *Sofista* deve-se, segundo Herpich (2018), à tentativa de Platão de garantir a existência da falsidade no campo do discurso, do pensamento (opinião) e das representações imagéticas. Portanto, a ligação da falsidade com o engano indicada nos trechos do diálogo *Sofista* trazidos aqui, “(...) mostra que Platão expande a aplicação do falso para diferentes domínios – o que significa que o falso não está restrito ao domínio lógico. Imagens, opiniões, memórias, sonhos, são, para Platão, todos fenômenos aos quais é possível atribuir a qualidade do falso” (HERPICH, 2018, p. 241).

Vimos que, ao falar do sofista, o Estrangeiro afirmou que ele certamente pertence à classe dos ilusionistas, posto que é um imitador das realidades e não um disputador habilidoso que promove verdadeiro conhecimento (PLATÃO, 2007, p. 187). Estamos sempre às voltas sobre a possibilidade do conhecimento e isso, de algum modo, será atrelado à memória. Para Herpich (2018, p. 164), em dado momento, a memória pode estar sujeita ao erro pelo engano em si, em outro, ela pode sujeitar-se ao engano intencional dos sofistas, dado que, “o sofista não está satisfeito apenas em criar imagens, mas tem, além disso, a intenção de enganar (*apatán*) os demais com suas imagens. De tal maneira que a sofística deve ser considerada também uma “arte enganosa” (*apatetike*), ligada ao erro e ao falso”.

Como nos lembram Quadros e Fonseca-Silva (2016, p. 71), podemos ver no diálogo em destaque, a distinção platônica entre duas formas de produção de cópias, a saber, a que produz as semelhanças (imitação) – a exemplo da pintura – e a que provém da imaginação (aparência), relacionada com a linguagem, o discurso. Os autores indicam que essa discussão, entabulada por Platão no *Sofista*, acentua o caráter veritativo da memória e sua imprescindibilidade para validade do conhecimento. Por isso, entendem os autores, Platão insiste em provar, em contraponto ao discurso imitativo falso, a existência de um discurso verdadeiro, passível de ser elevado a um estatuto epistemológico de veracidade. Vejamos como aparece no diálogo a diferença, destaca por Ricoeur, entre a eicástica e a fantasmática:

Teeteto: Quais divisões?

Estrangeiro: Concebemos dois gêneros de produção de cópias, a saber, a produção de semelhanças e a imaginação.

Teeteto: Sim.

Estrangeiro: E dissemos que ignorávamos em qual dos dois devíamos enquadrar o sofista.

Teeteto: Estás certo.

Estrangeiro: E em meio a perplexidade em relação à isso, fomos tomados por um desnorteamento ainda maior, ante o surgimento da teoria que é o desafio a todos e que sustenta a inexistência da semelhança, da cópia, da aparição, sob o fundamento na inexistência, por sua vez, em todos os lugares e de todas as maneiras, da falsidade.

Teeteto: Dizes a verdade.

Estrangeiro: Agora, porém, com a demonstração do ser (existência) do falso discurso e da falsa opinião, é possível que existam as imitações das *coisas que são*, e que uma arte do engano surja desse estado de coisas.

Teeteto: Sim, é possível.

Estrangeiro: E concordamos antes que o sofista se achava numa dessas duas divisões do gênero de produção de cópias. (PLATÃO, 2007, p. 239-240).

Para Ricoeur (2007, p. 31), ao caminhar no sentido de buscar “o compartimento em que se pode alojar o sofista” no campo das imitações, o diálogo se distanciou do problema específico da memória. A discussão foi esmagada pela problemática da aporia em que cai o problema da mimética, ou seja, foi esmagada pela discussão entre Ser e não-Ser que elegeu o grande pai, Parmênides, como alvo de questionamentos. Por fim, o Estrangeiro propõe a diferença entre a doxomimética (a imitação que se baseia na opinião) e a que se funda no conhecimento, nomeada de mimética histórica ou erudita. O sofista não se incluiria no número dos que sabem, mas no dos que imitam. Esse imitador que se apoia na opinião pode ser de dois tipos, o tipo ingênuo que acredita saber o que apenas imagina e o tipo que se deixa arrastar por seus próprios argumentos e diante de terceiros ele procura aparentar que sabe, esse seria dissimulado. No rol do imitador dissimulado se encaixaria o sofista. O sofista se encaixaria no rol do imitador dissimulado.

Após apresentar esses pontos sobre a questão da imitação no *Sofista*, Ricoeur (2007) faz um balanço relativo à memória para apresentar as distintas etapas e conjunto de questões do escrito platônico. Então, escalona as dificuldades:

A primeira diz respeito à ausência (observada de passagem) de referência expressa à marca distintiva da memória, isto é, à anterioridade das “marcas”, das sementeiras, nas quais se significam as afecções do corpo e da alma as quais a lembrança está ligada. É verdade que, muitas vezes, os tempos verbais do passado são distintamente enunciados; mas nenhuma reflexão distinta é dedicada a esses dêiticos incontestáveis. É nesse ponto que a análise de Aristóteles apresenta uma ruptura clara. A segunda dificuldade diz respeito ao tipo de relação que existe a *eikon* e a marca primeira, como está esboçado no âmbito das artes da imitação. (RICOEUR, 2007, p. 31).

Ricoeur reconhece que a diferença feita por Platão entre a arte de copiar (*eikastike*) e a arte fantástica (do simulacro, do *phantasma*) está essencialmente ligada à dimensão veritativa da memória. Há, como já dissemos, um discurso que busca o estatuto epistemológico e ontológico conferido à falsidade no decorrer do debate sofístico. Para o filósofo francês, a exigência de fidelidade, implicada no conceito de arte eicástica, encontra lugar apropriado para a discussão sobre a arte mimética. O que está em jogo é a relação cópia e similitude. Apesar disso, resta saber se a problemática da similitude não vem a ser um empecilho para diferenciar a memória da imaginação. Ademais, “poderia a relação com o passado ser apenas uma variedade de mimesis?” (RICOEUR, 2007, p. 32). Ricoeur (2007) admite que a confusão entre memória e imaginação está longe de ser solucionada e perpassará todo o pensamento platônico indo ao encontro do pensamento aristotélico, sendo abordada, nesse último, de forma distinta diferentemente com a associação do tempo.

Em conformidade com Ricoeur (2007, p. 32), o *Teeteto* vincula rigorosamente o *eikon* como marca comparável à impressão de um sinal da cera, colocando-a como anterior à relação de semelhança com a qual opera a arte mimética, estando ela dependente do que o *eikon* de uma lembrança pode acarretar. Ou melhor, “há mimética verídica ou mentirosa porque há, entre o *eikon* e a impressão, uma dialética de acomodação, de harmonização, de ajustamento que pode ser bem-sucedida ou fracassar” (RICOEUR, 2007, p. 32). Assim, conforme Quadros (2016), a arte mimética está sujeita ao tempo e à marca que uma lembrança conhecida proporciona.

Para Ricoeur (2007), o ponto final da análise está com a problemática da impressão e a da relação entre o *eikon* e impressão (*tupos*). E a aceitação da impressão acarretou dificuldades na teoria da memória e na teoria da história, denominada “rastros”, que “segundo Marc Bloch, pretende ser uma ciência por rastros” (RICOEUR, 2007, p. 32). Então, Ricoeur (2007) aplica o método platônico de divisão que encontramos no *Sofista* e nos diz que, podemos diferenciar

o termo rastro em três principais concepções: a primeira remete ao rastro escrito sobre o qual trabalha o historiador e que são arquiváveis.

A segunda concepção de rastro remete à impressão, como uma afecção que resulta do choque de um acontecimento, como algo marcante, notável. O autor nos remete ao diálogo *Filebo* e fala que ali Platão que trata novamente da opinião falsa e verdadeira, marcada por sua relação com o prazer e com a dor. Com isso, lembra o questionamento Sócrates em *Filebo*: “Não é da memória e da sensação que se forma sempre em nós a opinião espontânea e refletida?” (PLATÃO apud RICOEUR, 2007, p. 33). Mais à frente, ainda no diálogo da obra *Filebo*, Sócrates diz que a alma pode ser comparada a um livro e que esse livro tem como elemento fundamental a memória.

A memória no seu encontro com as sensações e com as reflexões (*pathemata*) que esse encontro provoca, parece-me então, se é que posso dizê-lo, escrever (*graphein*) discursos em nossas almas e, quando uma reflexão (*phatema*) inscreve coisas verdadeiras, o resultado em nós são uma opinião verdadeira e discursos verdadeiros. Mas quando aquele escrevente (*grammateus*) que há em nós escreve coisas falsas, o resultado é contrário à verdade. (PLATÃO, apud RICOEUR, 2007, p. 33).

Essas ocorrências imprimem marcas, deixam rastros. Os discursos inscritos na alma seriam uma ação da memória. Se há correspondência entre o discurso escrito na alma como as essências, teríamos um discurso verdadeiro. Ricoeur lembra-nos que Sócrates compara também a memória com a pintura: “Um pintor que, depois do escrevente pinta na alma a imagem que correspondem às palavras” (PLATÃO, apud Ricoeur, 2007, p. 33). Considerando esse trecho, Ricoeur (2007) aponta que “isso ocorre graças a uma separação operada entre, de um lado, as opiniões e os discursos que acompanham a sensação e, de outro, as imagens das coisas assim pensadas ou formuladas” (RICOEUR, 2007, p. 33). É isso que, segundo Ricoeur, Platão quer dizer com a inscrição na alma que será tratada em outro diálogo seu, o *Fedro*, diferenciando a marca originária e “as marcas externas sobre as quais se estabelecem os discursos escritos” (RICOEUR, 2007, p. 33). Como destaca Quadros (2016), Ricoeur entende que essa questão levantada é dupla, pois ao pensar a impressão-afecção, remete-nos a dois tipos de questão: a pergunta sobre a maneira como ela é preservada, como persiste, como é rememorada ou não; e a pergunta sobre a “(...) relação de significância ela mantém com respeito ao acontecimento marcante (...)” (RICOEUR, 2007, p. 34).

O terceiro sentido de rastro que o filósofo francês aponta em decorrência de sua análise de textos de Platão refere-se à impressão corporal, cerebral, cortical, que interessa às neurociências. Aqui o filósofo pensa que rastros de acontecimentos deixam impressões

materiais no cérebro. Claro que isso não poderia ter sido pensado por Platão, mas o autor se permite levantar esse terceiro sentido num exercício de uma fenomenologia da impressão-afecção. Primeiro apresentou os dois empregos da marca, o rastro escrito e arquivado no *Fedro* e da impressão enquanto afecção no *Filebo*, depois esse terceiro sentido, que remete à materialidade cerebral de um rastro. Em suma, Ricoeur aponta as três ideias de rastro: i. rastro escrito num suporte material, ii. Impressão-afecção “na alma”, iii. Impressão corporal, cerebral, cortical (RICOEUR, 2007, p. 34).

A memória platônica traria, para Ricoeur, a falta da temporalidade e nos remeteria a uma outra problemática que poderia ser enunciada assim: como podemos calcular a dimensão da questão da impressão-afecção na alma juntamente com a questão corporal, pensando a partir da neurociência de hoje? Como pensar a conservação-estocagem e a manutenção mnemônica da afecção que inicialmente imprimiu o rastro? Em outros termos, a ideia de uma impressão da alma não pode ser acolhida sem nos forçar a pensar no “(...) problema das relações entre impressão cerebral e impressão vivida, entre conservação-estocagem e perseverança da afecção inicial” (RICOEUR, 2007, p. 34). Esse debate feito entre as relações da alma e do corpo, no estatuto do rastro cortical, será abordada por Ricoeur no âmbito do esquecimento. Não abordaremos esse tema em nossa dissertação, mas deixamos registrado que Ricoeur afirma que não há como esquivar do debate sobre as relações entre corpo e alma. Debate fomentado por Platão, mas que ganhou diversos contornos depois.

Segundo Quadros (2016), há muitas aporias na perspectiva platônica sobre a memória e o que falta nelas é evidenciar a questão temporal. Provavelmente por a questão da memória estar sempre presente quando Platão aborda o engano, o erro, esta acaba ficando sempre à sombra da desconfiança, ou como diz Ricoeur (2007, p. 27) sobre “o cunho da suspeita”. No artigo intitulado *Platão, Aristóteles e a questão da memória: uma leitura ricoeuriana*, Quadros e Fonseca-Silva (2016, p. 76) avaliam que:

As ideias platônicas sobre a memória encontram poucos entusiastas na filosofia. Como sabemos, para Ricoeur, isso se dá por conta da questão do tempo, que, ao ficar de fora do centro da análise do mestre de Aristóteles, acaba por sugerir que há uma presença de algo que está ausente. Assim até compreende-se a sugestão temporal em referência ao passado, no entanto, a perspectiva platônica acaba por fundir memória e imaginação, lembrança e imagem (RICOEUR, 2010, p. 31), tornando um tempo, o passado propriamente dito, como um detalhe da reflexão sobre a memória. Por outro lado, contrapondo-se ao pensamento de Platão, Aristóteles apresentará uma perspectiva em que o “tema da representação de uma coisa anteriormente percebida, adquirida ou aprendida, preconiza a inclusão da problemática da imagem na da lembrança”. (RICOEUR, 2010, p. 27).

Em nosso próximo capítulo visamos examinar a maneira como Ricoeur (2007) dedica-se a mostrar uma forma de diferenciar a memória e a imaginação que aparece em Aristóteles. Neste capítulo nos concentramos em examinar com mais profundidade as obras de Platão mencionadas e comentadas pelo próprio Ricoeur. Além disso, nos ativemos ao exame dos conceitos de marca-impressão, *mimesis*, cópia, *aisthesis*, *episteme*, imagem (*eidolon*) que se mostraram importantes para o nosso trabalho de examinar a maneira como Paul Ricoeur se serve da herança grega. As falhas indicadas por Ricoeur, no pensamento platônico sobre a confusão entre memória e imaginação, foram apontadas e investigadas aqui. Resta-nos agora examinar a maneira como Ricoeur entende a contribuição do pensamento aristotélico para a discussão da memória. Em suma, Platão associa a memória e a imagem nas noções de anamnese e *eidolon*.

3 ARISTÓTELES: “A MEMÓRIA É DO PASSADO”

Conforme Pierre-Marie Morel (2009, p. 14), o estudo aristotélico da memória é baseado nos estados partilhados entre a alma e os corpos. O autor destaca que o aspecto original do pensamento de Aristóteles consiste nesta partilha do composto vivente, portanto, em uma forma incorporada de memória, com a inserção da ‘razão na matéria’. Nessa perspectiva, a memória é, ao mesmo tempo, uma atividade intelectual e uma condição orgânica. Como ressalta Ricoeur (2007), diferente do pensamento platônico, Aristóteles escreveu um tratado específico para falar da memória intitulado *De Memoria et Reminiscentia*, que faz parte da obra *Parva Naturalia*. O filósofo francês pergunta-se “mas por que esse título duplo?” e responde que entende que é “para distinguir, não a persistência da lembrança em relação à recordação, mas sua simples presença no espírito (...) em relação à recordação enquanto busca” (RICOEUR, 2007, p. 34).

Parva Naturalia traz um conjunto de textos pequenos que tratam da natureza, de modo que o título convencional em latim, como indicam Dusilek e Pereira (2013, p. 835), pode ser traduzido por “pequenos tratados sobre a natureza”. Como destacam os autores, trata-se de uma coleção de sete obras elaboradas por Aristóteles sobre o corpo e a alma, quais sejam:

Da Sensação e do Sensível (De Sensu et Sensibilibus); Da Memória e Reminiscência (De Memoria et Reminiscentia); Do Sono e da Vigília (De Somno et Vigilia); Dos Sonhos (De Insomniis); Da Adivinhação pelo Sonho (De Divinatione per Somnum); Da Longevidade e Brevidade da Vida (De Longitudine et Breuitate Vitae); Da Juventude e da Velhice, Da Vida e da Morte, Da Respiração (De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione). (DUSILEK e PEREIRA, 2013, p. 835).

Quadros (2016) traz uma passagem de Samaranch (1962, p. 13) em sua tradução espanhola do livro em comento na qual ele afirma que, provavelmente, este é o tratado mais psicológico do Estagirita.¹⁶ Afirma isso porque entende que Aristóteles se sente confortável para analisar fatos conhecidos da experiência interna e externa, do ponto de vista lógico. Além disso, o filósofo estaria menos limitado por suas teorias físicas, particularmente a dos quatro elementos. Para Samaranch (1962, apud: Quadros, 2016, p. 36), o poder de análise de Aristóteles nessa obra ultrapassou Platão nessas questões.

¹⁶ Em seu prefácio à tradução espanhola de *A memória e a Reminiscência*, Samaranch (2015) esclarece que a Psicologia de Aristóteles aborda o problema da vida em geral, sem ser como são as psicologias Modernas, um estudo de fenômenos psíquicos ou da consciência. Em suma, estuda a vida em seus fundamentos últimos, em suas causas e princípios, em suas propriedades essenciais. Por isso, é um tratado plenamente filosófico, de uma metafísica especial (SAMARANCH, 2015, p. 3).

Ainda segundo Quadros (2016), temos em Platão uma investigação que não leva em consideração a questão temporal, por isso, o filósofo fala-nos da presença de algo ausente. Ricoeur (2007, p. 31) aponta que mesmo que haja uma possível afirmação temporal subentendida ao passado, pelo prisma platônico, memória e imaginação, lembrança e imagem estão unidas. É, então, que ele sugere a diferença de Aristóteles: “É verdade que, muitas vezes, os tempos verbais do passado são distintamente enunciados; mas nenhuma reflexão distinta é dedicada a esses dêiticos incontestáveis. É nesse ponto que a análise de Aristóteles apresenta uma ruptura clara” (RICOEUR, 2007, p. 31). Com Aristóteles, temos uma concepção de que pensamos mediante a imagem, nesse sentido, a memória teria relação com uma coisa anteriormente percebida, adquirida ou aprendida, por isso, o estagirita “preconiza a inclusão da problemática da imagem na da lembrança” (RICOEUR, 2007, p. 27). Essa “presença no espírito” refere-se à questão temporal, como uma maneira simples da exposição da memória sem interesse e intenção de quem lembra, que foi deixada de fora por Platão.

Aristóteles (2012) começa seu tratado diferenciando memória e reminiscência e, ao mesmo tempo, qual é o objeto da memória. Ricoeur (2007) lembra-nos que Aristóteles usava os termos *mnéme* e *anamnesis* para caracterizar, por um lado, a lembrança vinda ao espírito como afecção (*pathos*) e, por outro, a lembrança buscada.¹⁷ A *mnéme* (memória), como uma afecção (*pathos*), diferencia-se da *anamnésis* (recordação), pois esta corresponde a uma reminiscência associada à lembrança. Isso nos leva à primeira questão apresentada por Ricoeur (2007) sobre Aristóteles: a da “coisa” lembrada, que enuncia a frase chave utilizada pelo filósofo francês para definir a perspectiva desse autor grego “A memória é do passado” (RICOEUR, 2007, p. 35).

Conforme Menezes e Silva (2013), a definição do termo *pathos* pode ser encontrada em muitas das obras de Aristóteles. Em *De Anima* há três sentidos: i. emoção da pessoa; ii. Atributos; e iii. formas de passividade em oposição à atividade. Na obra *Categorias*, esclarece a autora, o termo *pathe* refere-se a atributos produzidos, através dos sentidos, em nós, como o calor, o frio, a palidez. Contudo, para Christiani Menezes e Silva, é na obra *Metafísica* que aparece uma definição mais completa, que compreende todos os significados indicados acima:

Afecção [*páthos*] significa (1) uma qualidade segundo a qual uma coisa pode ser alterada, como o branco, o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza, e

¹⁷ O termo grego *anamnésis* por vezes é traduzido por reevocação, como pelo tradutor da obra em português que estamos usando; pode ser traduzida por reminiscência, que é a opção de Ricoeur (2007), de Morel (2009), de Duselik e Pereira (2013) e encontramos também o termo rememoração. Quando estivermos usando estes três verbetes em português, a depender do comentador e tradutor citado, terão o sentido do termo *anamnésis*.

todas as qualidades desta espécie. (2) Em outro sentido, afecção significa a atualização de tudo isso, as alterações que estão em ato. (3) Especialmente, chamam-se afecções [pathe] as alterações e mudanças danosas e, acima de tudo, os danos dolorosos. (4) Por fim, afecções se dizem também das grandes calamidades e dos grandes infortúnios. (ARISTÓTELES apud MENEZES e SILVA, 2013, p. 14).

A partir das descrições destacadas, podemos entender que, quando Aristóteles fala da memória como um *páthos*, os sentidos que empresta ao termo *mneme* devem ser pensados como algo que afeta, emociona e alcança ativamente e altera alguém que estava passivo. Vimos antes, que, ao pensar a memória, Aristóteles a examina como algo relativo ao composto vivo, numa conexão entre soma (corpo) e *psyche* (alma). Ainda segundo Menezes e Silva (2013, p. 15), as atividades da alma promovem, na perspectiva aristotélica, mudanças nela e, ao mesmo tempo, no corpo, sendo que algumas destas ensejam um movimento específico do corpo, como o deslocamento do local, o sono e a vigília; e outras destas mudanças têm por objeto a alma, seja com a sensação (*aisthesis*), a memória (*mneme*) ou com a imaginação (*phantasia*).

Morel (2009, p. 19) afirma que Aristóteles entende que a memória é uma faculdade do composto alma e corpo. Na perspectiva, destaca Morel, a memória seria, ao mesmo tempo, uma operação cognitiva e um estado orgânico. Sendo assim, não é à toa que o Estagirita pergunta-se pela parte psíquica e pela parte corporal que a compõe. Por conseguinte, a lembrança é produzida e afetada, ao mesmo tempo, por ambas as partes. A reminiscência, por sua vez, corresponde em absorver, uma vez mais, as imagens guardadas como traços de operações cognitivas pregressas e que são estocadas na região cardíaca. Dizer isso, significa dizer que aquele que relembra, que experimenta uma reminiscência, mobiliza também algo corporal (MOREL, 2009).

Dusilek e Pereira destacam esse mesmo aspecto indicado por Morel (2009), ou seja, destacam que, para Aristóteles, a memória não é nem a sensação pura, nem uma concepção do espírito, mas uma possessão ou modificação dos dois aspectos. Para o estagirita, não haveria memória do momento presente no momento mesmo e sim uma sensação (percepção/*aisthesis*). Na perspectiva aristotélica, a sensação refere-se ao presente, a esperança ao futuro e a memória ao passado. Em função disso, os autores nos dizem que é o passar do tempo que permite a irrupção da memória. Para eles, “o tempo é, pois, condição e empecilho para o exercício da memória: condição, já que sem ele não há memória; empecilho, já que com ele, e quanto mais ele passa, a tentativa de vivenciar a memória se torna mais difícil” (DUSILEK e PEREIRA, 2013, p. 835).

De acordo Ferreira (2017), Aristóteles defende que nem o presente nem o futuro podem ser objeto da memória, respectivamente porque não há memória de algo que está acontecendo agora ou de algo que ainda não aconteceu. Logo, Aristóteles depreende que a memória é constituída por estado ou afecção, “e que do passado só podemos ter lembranças e memórias” (FERREIRA, 2017, p. 58). O autor aponta que perceber algo sensivelmente é sempre um ato do presente. Sendo assim, como a memória tem como fonte uma percepção sensorial (*aisthesis*), só poderemos ter memória do passado. Lembrar algo nos envia para o passado, já que não podemos ter percepção sensível do futuro. Aqui é sublinhado, justamente, as diferenciações temporais. Não é possível recordar o futuro, tampouco ter uma memória do presente, já que nesta quadra temporal só temos percepção sensorial (*αἴσθησις/aisthesis*).

Para Aristóteles, a memória é do passado porque ninguém poderia afirmar que lembra o presente enquanto presente. Ferreira nos remete a uma passagem de Aristóteles na qual o estagirita exemplifica que não é possível lembrarmos de um objeto branco particular enquanto estivermos olhando para o próprio objeto, nem é possível lembrarmos de um objeto de especulação enquanto estivermos especulando, pensando sobre ele. Podemos dizer que percebemos o objeto branco e que conhecemos o que foi especulado, pensado, mas não podemos dizer que lembramos. Não é possível perceber e lembrar ao mesmo tempo, do mesmo jeito que não é possível conhecer e lembrar ao mesmo tempo. Sendo assim:

Como a percepção sensorial é sempre concernente ao presente, o seu produto residual, o *aisthêma*, não poderia durar mais que uma fração ínfima de tempo, conforme argumentamos. E se recordamos e lembramos com frequência e com certa independência do ato perceptivo, a memória deve necessariamente perdurar mais que os *aisthêmata*. Se o pensado é o *noêma*, o percebido é o *aisthêma*, o lembrado é o *mnênoneuma*. (FERREIRA, 2017, p. 63).

Por isso Ricoeur nos diz que é o contraste com o futuro da espera e com o presente da sensação (ou percepção/*aisthesis*) que impõe a caracterização primordial da memória. Essa marca temporal é importante, pois remete a uma anterioridade, “(...) ao anteriormente (*proteron*) ouvido, sentido, pensado alguma coisa (...)” (RICOEUR, 2007, p. 35). Nessa mesma linha de argumentação, Morel (2009, p. 30), ao analisar os objetos e os usos da memória e da reminiscência, destaca que, para Aristóteles, a formação da lembrança não provém do futuro nem do presente, posto que não podemos dizer que lembramos enquanto acontece algo, tampouco que lembramos de algo que não aconteceu ainda. A memória refere-se ao passado, pertence ao passado, portanto, consiste numa faculdade de formação e de rememoração de imagens.

Ricoeur (2007, p. 35) aponta que é a sensação (percepção) que consiste na marca da anterioridade, uma vez que ela implica a distinção entre o antes e o depois. Ora, se Aristóteles, ao debater a questão da memória, fala-nos de uma percepção (*aisthesis*) no tempo, não se pode negar que certos animais também disponham desta capacidade. Então, a lembrança pode ser encontrada nos animais? No capítulo I da obra *Da memória e da revocação*, Aristóteles (2012) lembra-nos que já explicou no trabalho *De anima* o que são sensação e sentimento e esclareceu porque essa afeição ocorre entre os animais. Para o autor, todo animal deve ter uma sensação (percepção/ *aisthesis*). É por meio dessa que poderíamos diferenciar os tipos de animais. Eles portam os vários sentidos como o tato e o paladar, o toque e o gosto pela nutrição. Gosto, exemplifica o Estagirita, é o sentido que discrimina entre o agradável e o desagradável no mundo da alimentação, o que faz um tipo ser evitado e o outro perseguido. Já os sentidos que são vistos como meios externos, tais como olfato, audição e visão, pertencem a animais capazes de locomoção. Trata-se de meios de preservação para que possam conhecer o seu alimento, evitar o que é inferior ou destrutivo ou mesmo enganador.

Não obstante o fato de todo animal poder ter percepção, ainda que de modos diferentes, Quadros (2016) nos lembra que o estagirita cita em sua *Metafísica* que “os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns da sensação não nasce a memória ao passo que em outros nasce” (ARISTÓTELES apud QUADROS, 2016, p. 37). O autor sublinha que Aristóteles nos diz que uns desenvolvem a faculdade da memória e outros não, entendemos que a capacidade e/ou inteligência do animal depende do quanto ele se lembra. Como destaca Ferreira (2017) memória é um recurso fundamental para o aprendizado. Nesta perspectiva, mesmo sem a experiência (*empeiria*) alguns animais podem ter recordações e *fantasias*, mas como operações, atividades e não como potência. Em contrapartida, “os homens dispõem, além disso, de outras disposições e capacidades, como a *technê* (τέχνη) e o *logos*. Mas independente de se ter ou não *logos*, para que o animal tenha memória é necessário antes haver uma disposição para reter as impressões sensíveis na alma” (FERREIRA, 2017, p. 63).

Ao citar a obra *Segundos Analíticos* de Aristóteles, com tradução e notas de Lucas Angioni, Ferreira (2017, p. 64) nos faz ver que, para o estagirita, os animais possuem uma faculdade inata de discriminação, que ele nomeia de percepção sensorial (*aisthesis*). Todos os animais possuem percepção sensorial (*aisthesis*), mas em alguns a percepção persiste, em outros não. Quando isso não corre, argumenta Aristóteles na obra em comento, ou não há cognição fora da percepção, ou não há cognição desses objetos dos quais a percepção não persiste. Quando, após o término do ato de perceber, a percepção persiste, o animal que percebe pode ainda reter as impressões da percepção na alma. Daí decorre a distinção entre os animais que

extraem uma impressão coerente da persistência e aqueles que não o fazem. Se em alguns animais a percepção (*aisthesis*) persiste para além do ato perceptivo sensorial, estes retêm as impressões sensoriais na alma.

Desta forma, Aristóteles apresenta sua explicação sobre memória (*mneme*) e reminiscência (*anamnésis*), indicando por que os animais podem ter memória evocativa. Constatamos que o tempo nos auxilia a ter uma maior nitidez do que vem a ser a recordação e a certeza de que somente o homem tem essa capacidade. Quer dizer: apesar das possibilidades dos animais, cumpre destacar que o homem é o único capaz de raciocinar, uma vez que as sensações e a memória evocativa (*anamnésis*) fazem parte da esfera do conhecimento. E, posto que tendemos ao saber, a partir do momento que aprendemos algo, não esquecemos nem desconsideramos aquilo pelo fato de possuímos memória. Como assinala Pedrosa (2020), apenas aqueles que têm percepção de tempo podem recordar. Então, a memória-lembrança é destacada como faculdade do conhecimento, pois:

[...] enquanto outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também de arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. [981a] (ARISTÓTELES, 2002, p. 03).

A partir do trecho em destaque é possível entender que somente os homens possuem a arte e a racionalidade. Além disso, a memória e a experiência sensorial estão ligadas, apesar de haver alguns animais que têm essa experiência sensorial, eles não fazem a reevocação, não têm reminiscência. Dusilek e Pereira indicam que memória (*mneme*) difere da reminiscência (*anamnésis*) não apenas em termos de tempo.¹⁸ Por isso, em muitos animais há a capacidade para memória, embora nenhum animal, exceto o ser humano, possua a reminiscência. E por que haveria esta diferença? Porque a reminiscência é uma espécie de silogismo, quer dizer, aquele que tem uma reminiscência infere o que ele já viu ou ouviu ou experimentou, se pergunta se já teve impressão semelhante, como uma espécie de pesquisa interna. Mas isso acontece apenas para aqueles seres que possuem a faculdade da vontade, os seres humanos, os animais humanos. Os demais animais não podem fazer silogismos, por isso, a reminiscência concerne apenas ao ser humano, “(...) enquanto a memória pode ser uma propriedade dos animais em geral, já que

¹⁸ Segundo Morel, “É também crucial compreender o que distingue a reminiscência (*anamnésis*) descrita na segunda parte do *De memoria*, da reminiscência tal qual Platão a concebe: para Aristóteles, experimentar a reminiscência não é encontrar o conhecimentos das formas inteligíveis, além do sensível, mas “aprender novamente” um conhecimento científico ou uma sensação, ou uma lembrança (MOREL, 2009, p. 15).

esta não implica busca, e sim uma espécie de condicionamento automático” (DUSILEK e PEREIRA, 2013, p. 835).

Ricoeur afirma que, primeiramente, Aristóteles apresenta a questão sobre a “coisa lembrada”, o que faz com que a base de tudo gire em torno da frase “A memória é do passado” (RICOEUR, 2007, p. 35); em seguida, insere a marca temporal e coloca a memória como algo que decorre do passado para o presente: “não é possível recordar o futuro, o qual é objeto de conjectura e expectativa; tampouco há memórias do presente, porém tão só percepção sensorial; de fato, não é nem o futuro nem o passado que conhecemos graças à percepção, mas unicamente o presente.” [449b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 76). Com isso, fica patente que a preservação do passado “consiste no fato de que a marca da anterioridade implica a distinção entre o antes e o depois” (RICOEUR, 2007, p. 35). O que nos leva à reminiscência que vem a ser a procura pelo passado, distinguindo dois instantes: o anterior e o posterior.

O segundo aspecto indicado por Ricoeur diz respeito ao fato de Aristóteles manter a relação entre memória e imaginação, esse vínculo é assegurado porque estas funções pertencem à alma. Para Ricoeur (2007, p. 36) essa relação daria uma “(...) nova força à velha aporia do modo de presença do ausente”. A essa aporia o estagirita responde, consoante Ricoeur, recorrendo à ideia de que a afecção produzida graças à sensação “na alma e na parte que conduz”, devendo ser considerada como uma espécie de pintura (*zoografema*), a qual entende como memória. Esse entendimento remete, de acordo com o filósofo francês, ao velho problema entre *eikon* (cópia) e *tupos* (impressão, marca). Só que, ao invés de recorrer ao modelo platônico de impressão na alma, “(...) Aristóteles associa o corpo à alma e elabora, sobre essa dupla base, uma rápida tipologia dos efeitos variados de impressões” (RICOEUR, 2007, p. 36).

Para Cora e Vieira (2012), Ricoeur evidencia um dos pontos que difere memória e imaginação, visto que, somente a primeira tem a sensação de tempo passado. Com isso, Aristóteles retoma a questão do *eikon* (cópia) e *tupos* (impressão, marca) já que, como declara Pedrosa (2020), toda memória está ligada a uma imagem. Segundo o estagirita, “está claro que temos que conceber que o que é produzido pela percepção sensorial (*aisthesis*) na alma e naquela parte do corpo que é sua sede, ou seja, a afecção cujo estado duradouro chamamos de memória, é uma espécie de imagem” [450a] (ARISTÓTELES, 2012, p. 78).

Conforme Pedrosa (2020), a teoria aristotélica propõe que o *eikon* seja similar e derivado da afecção da percepção sensorial, colocando a memória como uma cópia da afecção sensorial. Devido a isso, podemos inferir que o ato de lembrar está associado a uma imagem. Segundo Morel (2009), Aristóteles, primeiramente, depreende que a reminiscência (*anamnésis*) presume um saber anteriormente conseguido, seja por uma sensação ou por um conhecimento. O

segundo atributo aristotélico conferido a ela refere-se ao seu aspecto dinâmico, ao fato desta constituir-se em uma série de movimentos ligados entre si, em outros termos, ao fato de um estado mental sempre remeter a outro. Quando há uma reminiscência, organizamos as nossas próprias representações em séries de remissões que nos proporcionam retomar, e até mesmo reaprender, um saber que pode ter sido esquecido ou não elaborado num momento anterior.

Morel (2009) destaca, ainda, que em Aristóteles podemos encontrar diferentes tipos de exercícios de rememoração em conformidade com um sistema de justaposição de lugares, sendo que cada lugar se constitui como uma etapa que remete ao lugar posterior. Segundo o autor, esta forma de entender como a reminiscência é, coloca-a como algo mais próximo da técnica mnemônica utilizada pelo sofista Hippias. De acordo com Quadros e Fonseca-Silva (2016), Ricoeur nos mostra duas possibilidades de compreender a “presença do ausente” em Aristóteles:

Aristóteles considera a reminiscência uma busca voluntária pelo passado, isso só é possível de compreender na medida em que o tempo é visto como um transcorrer do passado para o presente, ficando, nesse transcorrer, implícita a capacidade de conservação do passado. Com isso, temos uma dupla possibilidade de assimilar a expressão “presença de uma ausência”: 1. Essa presença ausente remete a ela mesma, na medida em que a lembrança que temos nos remete a um mesmo objeto anteriormente conhecido; e 2. Apresenta um objeto ou um fato que nos faz lembrar outro já conhecido ou acontecido. No primeiro caso, podemos ser levados a lembrar por uma sugestão de um objeto ou momento que vivemos e que não está mais ao nosso alcance e, no segundo caso, um objeto ou fato acontecido no presente nos traz à memória dos fatos ou objetos do passado. Essa forma simples da manifestação da memória em que não há um esforço objetivo e consciente do indivíduo por lembrar, será tratada por Ricoeur como “evocação simples”. (QUADROS; FONSECA-SILVA, 2016, p. 77).

Assim, nessas duas formas de presença do ausente, há uma menção a um objeto, a algo percebido outrora sensorialmente. Consoante Morel (2009), essa forma de entender a dinâmica da memória atrelada à formação das imagens parece identificar imagem e lembrança, uma vez que toda imagem equivale a uma retenção de um traço de um evento anterior, de modo que “(...) lembrança tem a textura de uma imagem” (MOREL, 2009, p. 23). Como antes destacado, a memória não é a sensação, pois refere-se ao objeto percebido no presente, e a memória é do passado. Nessa perspectiva, toda imagem é uma forma de representação na ausência. Memória e imaginação, destaca Morel (2009, p. 23-24), são distintas da “percepção dos sensíveis próprios” (por exemplo, os relativos à visão, o visível, à audição, o audível etc.). Não obstante essa diferença, atrelam-se a uma faculdade sensível comum: a percepção das propriedades sensíveis comuns. Ambas referem-se ao campo da *aisthesis*.

Mesmo que muitos animais sejam capazes desta *aisthesis*, Quadros (2016, p. 38) diz que “a consciência do tempo constitui uma capacidade do homem”, pois ele recorda do que viu e aprendeu, tendo as expressões antes e depois que relacionam com o tempo. Conforme Aristóteles (2012), é impossível pensar em coisas atemporais, com exceção em termos de temporalidade, o que nos leva a outra questão, a de que é necessário conhecer a grandeza e o movimento da imagem, afecção da faculdade sensorial comum, com a mesma faculdade com a qual conhecemos a do tempo.

Pedrosa (2020) indica que Aristóteles coloca a memória como faculdade perceptiva da alma, entendendo a memória como afecção cujo estado seja duradouro, algo como uma imagem impressa na alma. O Estagirita cita a analogia da impressão com um sinete e explica a diferença dos 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 alma, no caso dos demasiado rápidos, e impossibilidade de impressão dela, no caso dos demasiado lentos. [450b] (ARISTÓTELES, p. 2012, p. 78).

Aqui o estagirita faz uma tipificação das memórias, as que falham, as que são demasiadamente lentas e isso se deveria à afecção e à idade. Portanto, nesse trecho, identificamos a memória vinculada ao corpo e a alma, pois, como dissemos anteriormente com Morel (2009), trata-se de um trabalho em que a corporalidade entra em jogo. Como já referenciado, para Ricoeur (2007, p. 36) Aristóteles atrela o corpo à alma e, sobre essa dupla base, elabora uma tipologia dos efeitos variados de impressões. O Estagirita considera que a memória é formada por imagens impressas na alma e no corpo. Em conformidade com Pedrosa (2020, p. 35), o estagirita “(...) as compreende como um ícone (*eikon*) que se armazene de formas diferenciadas dependendo da idade, paixões (*páthos*) ou disposição intelectual (rápidos e lentos)”. Dito isso, Aristóteles questiona-se se o que se recorda é a afecção em si ou aquilo da qual se originou. Essa é uma outra aporia indicada por Ricoeur, pois se o caso é esse, impõe-se a pergunta: de que nos lembramos? O filósofo francês transcreve assim os dilemas aristotélicos: Nos lembramos da afecção (*páthos*) ou da coisa de que ela procede? Se nos lembramos do

páthos, então não é de uma coisa ausente que nos lembramos. Entretanto, se é da coisa mesma, “(...) como, mesmo percebendo a impressão, poderíamos lembrar-nos da coisa ausente que não estamos percebendo? Em outras palavras: como podemos, ao perceber uma imagem, lembrar-nos de alguma coisa distinta dela?” (RICOEUR, 2007, p. 36). Vejamos como o Estagirita formula essa problemática:

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. [450b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 78-79).

Para Aristóteles (2012), o tempo atrelado à memória está relacionado ao fato de que a percepção produz a memória, pois é quando exercita sua memória que se considera e percebe, isto é, “quando alguém utiliza sua memória, é essa afecção o que é por ele percebido” [450b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 79). Como nos lembra Quadros e Fonseca-Silva (2016, p. 79), a partir de uma leitura de Fernando Rey Puente (2001), Aristóteles dispõe três maneiras de entendermos como essa percepção pode ser retida: i. quando é prolongada no tempo o estado perceptivo, ainda que haja o afastamento do estímulo externo, em outros termos, quando podemos ver ou ouvir algo que não é presente; ii. quando há uma recriação interna do estado perceptivo pelas imagens armazenadas que não estão presentes via *aisthesis*/percepção/sensação, mas são acionadas através da imaginação (*phantasia*); iii. e quando a lembrança é evocada pela memória. Aristóteles formula assim essa problemática:

Como então recordar-se do que não está presente? A consequência disso seria podermos também ver e ouvir aquilo que não está presente. Ou pode isso num certo sentido realmente ocorrer? A figura pintada num painel é simultaneamente uma figura e um retrato embora uma e idêntica, é ambos, mas ainda assim a essência de ambas não é idêntica, sendo inclusive possível pensá-la tanto como uma figura como um retrato; do mesmo modo, devemos conceber a imagem mental no nosso interior tanto como um objeto de contemplação em si quanto como uma imagem mental de alguma coisa. Na medida em que a consideramos a si mesma, constitui um objeto de contemplação ou uma imagem mental, porém na medida em que a consideramos relativamente a alguma outra coisa, digamos como uma representação [*phantasmata*], constitui também um auxílio a memória. Consequentemente, quando seu estímulo é ativo, se a alma capta a impressão como independente, parece ocorrer como um pensamento ou uma imagem mental; entretanto, se é considerada relativamente a alguma coisa, é como se contemplássemos uma figura num quadro como um retrato (...). Como nesse

caso a experiência produzida pela contemplação é diferente da produzida quando alguém contempla o objeto simplesmente como uma figura pintada, na alma, enquanto um objeto aparece como um simples pensamento, o outro, entretanto, que é, como no caso anterior, uma representação, constitui um auxílio à memória. (...) O exercício de memorização preserva a memória relativa a alguma coisa por meio de um fazer lembrar reiterado. Isso não é senão a contemplação contínua de alguma coisa enquanto representação, e não de maneira independente. [450b-451a] (ARISTÓTELES, 2012, p. 79-80).

Para Ricoeur (2007, p. 36) a solução para as questões postas em ênfase reside na introdução da categoria de alteridade. Como já mencionado, o outro, uma imagem mental de alguma outra coisa, tal como uma representação, constitui um auxílio à memória. A associação da noção de desenho, de inscrição, à noção de impressão, apontaria para solução. Em que sentido? Porque cabe à noção de inscrição comportar a referência ao outro, ao outro que não é a afecção enquanto tal. Daí a ideia de alteridade que culmina com o entendimento da ausência como o outro da presença. O exemplo citado é o do retrato, de um desenho pintado que pode ser considerado apenas um desenho pintado, mas também pode ser considerado um *eikon* (cópia). O que faz Ricoeur (2007, p. 36) concluir que “é possível que a inscrição consiste nas duas coisas ao mesmo tempo: é ela mesma e a representação de outra coisa (*allouphantasma*)”. O filósofo francês alerta-nos que o vocabulário de Aristóteles é preciso, “(...) ele reserva o termo *phantasma* à inscrição enquanto ela mesma, e o termo *eikon* para a referência a outra coisa que não a inscrição” (RICOEUR, 2007, p. 36).

De acordo com Ricoeur (2007), quando o autor da *Metafísica* utiliza outro vocábulo para tratar do *eikon* e da impressão, relacionado à metáfora do carimbo e do sinete, ele vai associar o corpo à alma, e isso vai nos levar a interpretações diferentes desses termos. Surgem, como dissemos antes, novas aporias que se resumem em uma pergunta: “como podemos, ao perceber uma imagem, lembrar-nos de alguma coisa distinta?” (RICOEUR, 2007, p. 36). Para responder a essa questão, será necessário associar a noção de desenho à noção de impressão, comportando referência ao outro que não seja a afecção enquanto tal, o percebido enquanto tal. Em dado momento de seu texto, Ricoeur remete-nos ao exemplo dado por Aristóteles da figura pintada de um animal, que se pode decorrer três maneiras de como a percepção é retida. Falaremos disso mais a seguir, por ora, convém nos atermos ao que Ricoeur destaca em relação ao uso do termo *phantasma* para a inscrição como tal e do termo “cópia” (*eikon*) para outra coisa que não é a inscrição em si.

De acordo com Ferreira (2017) são muitas as interpretações para o termo *phantasma*, sendo a tradução mais comumente utilizada aquela que verte para “imagem”. O estudioso de Aristóteles problematiza o uso deste termo por não se adequar ao que o estagirita compreende

com a expressão φάντασμα, pois essa engloba o sentido de aparição, que é concebida do movimento perceptivo sensorial em ação, que é formado pelos sentidos. Portanto, pondera Ferreira “imagem” é insuficiente para *phantasma*. Em sua investigação sobre alternativas de tradução, Ferreira (2017) afirma que existem comentadores que preferem usar o termo “fantasma”, por um lado seria uma opção vantajosa, pois lembra a forma transliterada de “*phantasma*”, mas por outro lado pode ser prejudicial por correr o risco de se induzir a pensar o sentido do sendo comum como alma penada. Outra maneira exposta por Ferreira (2017, p. 12) para utilizar *phantasma* é como representação, opção que ele indica ser usada por estudiosos como Claudio Veloso, Cappelletti e Natali. Já Ricoeur (2007, p. 31) verte *phantasma* por imagem, por vezes, usa simulacro. Interessa-nos menos uma discussão sobre a tradução do que extrair um sentido geral para o termo, já que Ricoeur se interessa pela relação entre *phantasma* e *phantasia*, ou, se quisermos, entre imagem e imaginação. Do mesmo modo que se interessa pela distinção entre *aisthesis* (percepção) e *phantasia* (imaginação). Em função disso, recorreremos a um esclarecimento de Ferreira:

Conforme discutimos, Aristóteles fornece uma metáfora da impressão do anel na cera em que visa esclarecer o processo da percepção do homem. Se o *aisthêma* constitui um resíduo do estado provocado pela alteração no órgão causado pelo ato perceptivo sensorial, há ainda um outro “estado” perceptivo na alma, de natureza imaterial e mais fraco: o *phantasma*. No livro I, capítulo 11 da Retórica, Aristóteles menciona brevemente a *phantasia* como “uma sensação enfraquecida” (1370^a32: δὲ φαντασία ἐστὶν αἰσθησίς τις ἀσθηνής). Em nossa interpretação, as imagens ou aparições (*phantasmata*) são uma espécie de impressão ou cópia mais enfraquecida da *aisthêsis*, ou cópias enfraquecidas das sensações percebidas (*aisthêmata*) resultantes do ato perceptivo. (FERREIRA, 2017, p. 71).

Segundo Ricoeur (2007, p. 36), em um exemplo que Aristóteles dá de uma pintura de um animal, o estagirita condiciona o termo *phantasma* à inscrição enquanto ela mesma. *Phantasia*, que pode ser traduzida por imaginação, consiste na capacidade de fazer aparecer na alma os *phantasmata*. Segundo Ferreira (2017, p. 77) “(...) *phantasma* é um símile (um “como se”) mais fraco e imaterial da percepção sensível, não a própria percepção sensível (*aisthesis*) ou estado perceptivo (*aisthêma*)”. De modo sumário, a diferença entre *aisthêma* e a *phantasia* marca-se por três características fundamentais, segundo Ferreira, a saber: i. uma característica temporal, porque o *phantasma* perdura muito mais que o *aisthêma*; ii. uma característica material porque o *phantasma* é gerado no campo interno da alma, sem qualquer resquício material decorrente da alteração ocorrida nos órgãos sensoriais e, por fim, iii. uma característica intensidade que significa que, por ser uma cópia do *aisthêma*, o *phantasma* aparece como sensação mais fraca, menos intensa que sua impressão original (FERREIRA, 2017, p. 78).

Explicada, ainda que brevemente a noção de *phantasma* (imagem/representação/simulacro) em Aristóteles, convém destacar, ancorados em Quadros (2016) que o estagirita considera que tudo é objeto da imaginação (*phantasia*), ou seja, todas as coisas que são imagináveis também são objetos da memória, pois as coisas que essencialmente envolvem imaginações são objetos de memória de forma acidental. Logo, quando pensamos nas afecções que atingem a alma como resultado das sensações (*aisthesis*) que ficam marcadas na própria memória, fica evidente que:

[...] a memória pertence à parte da alma a que também pertence a imaginação (*phantasia*); todas as coisas passíveis de ser imaginadas (...). Está claro que temos que conceber que o que é produzido pela percepção sensorial na alma e naquela parte do corpo que é sua sede, ou seja, a afecção, cujo estado duradouro chamamos de memória; é uma espécie de imagem (*phantasma*); de fato, o estímulo que é produzido imprime um tipo de similitude da percepção do objeto, tal como fazem os indivíduos que produzem uma impressão com um sinete. [450a] (ARISTOTELES, 2012, p. 78)

Como vimos, o Estagirita coloca a diferença de qualidade de memória a partir de cada indivíduo jovem ou idoso, cada um sendo afetado de maneira diferente. Desse modo, Aristóteles apresenta uma definição da memória pela impressão da imagem (*phantasma*), que foi produzida em nós por uma afecção (*páthos*) ligada a uma faculdade sensitiva primária, em outras palavras, aquela com o qual percebemos o tempo:

[...] que se trata de um estado que é induzido por uma imagem (*phantasma*) mental, associado a qualidade de uma representação àquilo de que constitui uma imagem; a que parte de nós pertence, a saber, pertence à faculdade de percepção sensorial primária, isto é, aquela mediante a qual percebemos o tempo. [451a] (ARISTOTELES, 2012, p. 80).

Quadros (2016) nos fala que temos, então, a lembrança em um espaço de certa passividade e a recordação (*anamnésis*) como algo que precisa de esforço, já que não é somente um ponto específico que pode vir à mente, porque está além daquilo que constitui a origem do nosso aprendizado. Segundo Pedrosa (2020) quando retomamos algum conhecimento, experiência ou sensação, possuímos reminiscência/revocação (*anamnésis*), isto é, Aristóteles coloca o processo de reminiscência oriundo da memória e também sucedido por ela:

Tão pouco é certo asseverar simplesmente que reevocação (*anamnésis*) 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 da reevocação (*anamnésis*)⁷ 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. [451b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 81).

Pedrosa (2020) diz que Aristóteles declara que os atos de reminiscência acontecem pela sucessão natural de movimentos. Podemos exemplificar como uma situação corriqueira, ao tentarmos lembrar onde deixamos determinado objeto, buscamos um momento anterior no qual possa nos levar a última ação que nos leva ao objeto perdido. Ricoeur (2007, p. 36-37) afirma que “a metáfora da impressão, de que a da inscrição pretende ser uma variante, recorre ao ‘movimento (*kínesis*)’, do qual resulta a impressão; esse movimento remete, por sua vez, a uma causa exterior (alguém, alguma coisa cunhou a impressão)”. Então, quando alguém deseja recordar-se de algo, deve acionar esse movimento (*kínesis*), buscar um impulso que o leva ao que procura:

Conclui-se que, quando alguém quer revocar qualquer coisa, seu procedimento será o seguinte: procurará descobrir um ponto de partida para um movimento que o conduzirá àquele que ele busca. Isso explica porque atos de reevocação (*anamnésis*), 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. [451b-452a] (ARISTÓTELES, 2012, p. 82).

Dessa maneira, é necessário partir de um ponto da lembrança para se chegar efetivamente a uma recordação, sendo o empenho a diferença entre recordar e lembrar, uma vez que para lembrar não é preciso esforço e para recordar é fundamental que busque um impulso para conduzi-lo ao encontro dessa lembrança. Ricoeur (2007) anuncia que a “coisa” lembrada é uma marca temporal que podemos frisar que existe na memória com o tempo, quando tem a sensação do tempo implica no saber diferenciar o antes e o depois. E, além disso, é percebendo o movimento que percebemos o tempo e que o tempo só é percebido distinto do movimento quando podemos diferenciar os instantes, antes e depois. Logo, “a memória, nesse sentido particular, é caracterizada inicialmente como afecção (*páthos*), o que distingue precisamente da recordação” (RICOEUR, 2007, p. 35), a lembrança será então uma presença simples no espírito enquanto a recordação, uma busca.

Em conformidade com Quadros (2016), concebemos que tanto para Aristóteles quanto para Ricoeur, recordar é perceber o movimento no tempo. A lembrança é uma evocação simples que não está necessariamente consciente do tempo. Já o esforço de recordar, vinculado ao tempo, é fundamentado da própria ação:

O revocar difere do recordar não só no que toca o tempo, como também pelo fato de que embora muitos outros animais partilhem da memória, estamos

facultados a dizer que, entre todos os animais conhecidos, o único capaz de revocar é o ser humano. A razão disso é que a reevocação é, de certo modo, um tipo de inferência, pois quando alguém está revocando, infere que viu, ouviu ou experimentou alguma coisa daquele tipo anteriormente, e esse processo constitui, por assim dizer, uma forma de investigação. [453a] (ARISTÓTELES, 2012, p. 86).

De uma maneira resumida, Aristóteles conclui que o revocar difere da memória, não só pelo aspecto temporal, mas porque até então só podemos afirmar que, entre os animais conhecidos, apenas o homem lembra. O lembrar ou revocar, para o autor, é como uma espécie de silogismo, uma vez que compreende que é preciso deduzir ou experienciar algo, o que consiste em um tipo de pesquisa. Portanto, só são capazes de lembrar aqueles que podem deliberar. Em resumo, Aristóteles conclui que: “nosso discurso sobre a memória e a recordação (*anamnésis*), no que diz respeito à qual é sua natureza e no que se refere a em que parte da alma os animais recordam; também no que se refere à evocação, a saber, o que é, como ocorre e a causa de sua ocorrência” [453b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 87).

Ricoeur destaca que “a distinção entre *mneme* e *anamnésis* apoia-se em duas características: de um lado a simples lembrança sobrevém à maneira de uma afecção, enquanto a recordação consiste numa busca ativa” (RICOEUR, 2007, p. 37). Se, por um lado, a lembrança está ligada a uma afecção (*páthos*) e a recordação a uma busca, por outro lado, “a simples lembrança está sob o império do agente da impressão, enquanto os movimentos e toda a sequência de mudanças que vamos relatar têm seu princípio em nós” (RICOEUR, 2007, p. 37). Logo, podemos compreender a recordação como uma espécie de reconquista do passado, visto que: “quando, porém, um indivíduo realmente recorda, fica impossibilitado de imaginar que não o faz, e recordar sem disso ter consciência” [452b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 85). Duselik e Pereira (2013, p. 837) resumem assim a diferença entre *mneme* e *anamnésis* estabelecida pela interpretação ricoeuriana de Aristóteles: “assim, ‘ter uma lembrança’ (*mneme*) está ligado à aparição da memória, a um determinado reconhecimento, e ‘ir em busca de uma lembrança’ (*anamnésis*) se relaciona ao ato da reminiscência, recordação, o que ‘consiste numa busca ativa’; àquela faculdade estritamente humana” (RICOEUR, 2007, p. 37).

Segundo Cora e Vieira (2012), Ricoeur utiliza uma linguagem fenomenológica para nos indicar que ele encontra na apresentação aristotélica uma familiaridade do que ele mesmo pensa quanto à lembrança e à recordação. Como afirma Quadros (2016), a lembrança é tratada pela perspectiva ricoeuriana como *mneme-memória* ou por evocação simples, e a recordação como *anamnésis*, ou seja, um esforço para recordar. Vejamos o que o filósofo francês fala sobre isso:

A distinção entre *mneme* e *anamnésis* apoia-se em duas características: de um lado, a simples lembrança sobrevém à maneira de uma afecção, enquanto a recordação, consiste numa busca ativa. Por outro lado, a simples lembrança está sob o império do agente da impressão, enquanto os movimentos e toda a sequência de mudanças que vamos relatar têm o seu princípio em nós. Mas o elo entre os dois capítulos é assegurado pelo papel desempenhado pela distância temporal: o ato de lembrar (*mnemoneuien*) produz-se quando transcorreu um tempo. (*prin Khronisthenai*). (RICOEUR, 2007, p. 37).

Ricoeur entende que a recordação percorre o intervalo de tempo entre a impressão original e o retorno desta. O filósofo conclui que o tempo torna-se a aposta comum à memória-*páthos* e à *anamnésis*-ação. Esta última compreende os atos de recordar, estes atos, diz Ricoeur (2007, p. 37), se dão por hábito ou por necessidade, podendo variar. Na perspectiva de Ricoeur, Aristóteles concede prioridade ao lado metódico da busca e insiste na importância da escolha de um ponto de partida para a recordação, o que implica dizer que “a iniciativa da busca está na dependência de um ‘poder buscar’ que é nosso” (RICOEUR, 2007, p. 37). Nesse sentido há uma busca que deve partir da iniciativa do agente que sofre a impressão; cabe a ele buscar algo, isto é, o ponto de partida fica sob o domínio do explorador. Reconhecendo que o estagirita utiliza a metáfora da caminhada, Ricoeur (2007, p. 38) nos faz atentar para o tempo e a medida dos intervalos percorridos, seguindo os passos de uma memória metódica. O tempo é tão importante neste caso, que no *Da memória e da reevocação*, Aristóteles afirma “o que é mais importante é conhecer o tempo, de modo determinado ou indeterminado. Admitamos, a título de um fato, que possuímos algumas coisas que nos capacita a discernir o tempo quantitativamente, isto é, um maior e um menor tempo” [452b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 84). Essa afirmação, conforme Ricoeur (2007, p. 38), diz respeito à medida dos intervalos percorridos e confirma a tese “segundo a qual a noção de distância temporal é inerente à essência da memória e assegura a distinção de princípio entre memória e imaginação”.

A definição aristotélica de memória, para Morel (2009), supõe o tempo como condição necessária, uma maneira de correlacionar a lembrança ao que ela alude, uma percepção do que está no tempo enquanto passado. O exercício da *anamnésis*, da reminiscência nos ofereceria “(...) a possibilidade de organizar nossas próprias representações em séries mecânicas no termo das quais nós estaremos praticamente assegurados de reapreender um saber provisoriamente esquecido, ou simplesmente não objetivado” (MOREL, 2009, p. 27). Enquanto a *mneme* atua como simples presença no espírito de uma imagem do passado, ou seja, enquanto a *mneme* está sob a atuação da impressão, a *anamnésis* implica um exercício de evocação, como diz Ricoeur (2007, p. 38), um esforço da recordação.

Ainda consoante Morel (2009), a obra aristotélica lembra-nos que não é possível pensar sem imagens. A reminiscência (*anamnésis*) aplica-se às imagens (*phantasma*) e depende, assim, da *phantasia*, depende da anterioridade do exercício da sensação. Como dissemos antes, a reminiscência é um tipo de raciocínio, de silogismo, por isso, só os humanos possuem a capacidade para *anamnésis*. O autor em comento, ressalta que a *anamnésis* não pertence então a uma faculdade que seria totalmente separada do corpo, o que implica que ao falar de *anamnésis* temos que considerar sua dimensão psíquica e corporal. Sobre isso Yates destaca:

O *De memória et reminiscencia* é um apêndice a *De anima* e começa com uma citação dessa obra: ‘Corno já foi dito antes, em meu tratado De anima, a respeito da imaginação, até mesmo pensar é impossível sem uma imagem mental?’, Ele continua, dizendo que a memória pertence à mesma parte da alma que a imaginação; é um conjunto de imagens mentais a partir de impressões sensoriais, mas com um elemento temporal adicionado, pois as imagens mentais da memória não provêm da percepção das coisas presentes, mas das coisas passadas. Já que, desse modo, a memória depende da impressão sensorial, ela não é exclusiva do ser humano; alguns animais também podem lembrar-se de algo. Contudo, a faculdade intelectual age na memória, já que o pensamento atua sobre as imagens nela armazenadas a partir da percepção sensorial. (YATES, 2007, p. 53-54).

O exercício da memória atrela-se ao exercício da imaginação e ao do pensamento. Sem imagens (*phantasma*), sem imaginação (*phantasia*) o exercício não se completa. Como vimos, os demais animais até têm *aisthesis* e podem reter algo percebido, mas não podem evocar, não podem ter reminiscência. Por esse motivo Morel conclui que, para o pensamento aristotélico, a reminiscência só é possível por meio da faculdade racional de deliberação, diferentemente da memória (*mneme*), que parte de um objeto de fato presente via *aisthesis*. Em vista disso, a reminiscência está sujeita a um exercício anterior da sensação em ato, dado que, ela opera pelas imagens. Morel (2009, p. 37) expõe que a memória, de início, está à disposição do intelecto e a reminiscência faz uso dessa disposição

Como vimos anteriormente, para Ricoeur (2007), quando Aristóteles destaca a marca da anterioridade, a análise do tempo e a análise da memória se sobrepõem. E, ao questionar como podemos nos lembrar quando a afecção está presente, mas a coisa está ausente, o estagirita nos leva a outra questão: de que nos lembramos? Com isso introduz a relação entre memória e imaginação e adiciona o tempo como horizonte para pensar esse vínculo. Cumprido enfatizar que, na perspectiva aristotélica, a memória envolve essencialmente a consciência e o agente da impressão é o responsável pelo elo entre a lembrança e a recordação garantido pela distância temporal, sendo “o intervalo de tempo, entre a impressão original e o seu retorno, que a recordação percorre” (RICOEUR, 2007, p. 37).

Os comentadores que examinamos (MOREL, 2009; DUSELIK e PEREIRA, 2013; QUADROS, 2016; FERREIRA, 2017; YATES, 2007) enfatizam um lado racional da recordação, a busca como uma espécie de raciocínio, destacando que “o recordar, como vimos, envolve essencialmente consciência” [452b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 85). Entretanto, como destacamos “se o movimento relativo ao fato ocorre separadamente do movimento relativo ao seu tempo, o indivíduo não recorda” [452b] (ARISTÓTELES, 2012, p. 85). Desse modo, quando o impulso relativo ao fato e o impulso relativo ao tempo acontecem, o indivíduo lembra; quando não acontecem simultaneamente, conseqüentemente, ele não lembra.

Ricoeur (2007, p. 38) admite a contribuição de Aristóteles como algo que compõe uma pluralidade de tradições de interpretação da seguinte maneira: i. como uma forma de exercício da memória (*ars memoriae*); ii. Como um associacionismo que vai influenciar os modernos (*recollection*) e também iii. Como uma análise do esforço da rememoração que irá encontrar guarida no pensamento de Bergson. O filósofo de *A história, a memória, o esquecimento* também reconhece que o exame do tratado *De memoria et reminiscencia* colabora para uma fenomenologia da memória.

Logo no início do capítulo I do livro supracitado, também intitulado *Da memória e da Reminiscência*, Ricoeur diz que “A memória está sempre, do ponto de vista do conhecimento e da investigação filosófica, sob a suspeita” (RICOEUR, 2012, p. 27). Isso porque a memória é o único meio que podemos garantir o passado, seja pessoal ou coletivo, pois ela é o nosso único recurso para significar aquilo que declaramos lembrar e, por esse motivo, que a memória é acusada de ser pouco confiável.

Em sua tentativa de formular uma fenomenologia da memória fragmentada, Ricoeur (2007) leva-nos a pensar que, à luz de Aristóteles, as lembranças são apenas fragmentos do passado, com impressões de ordem distinta, mas que podem ser evocadas. Entendemos que se faz necessário sublinhar que o que mais demonstrou benéfico para Ricoeur, em relação ao pensamento de Aristóteles, reside na diferença entre *mneme* e *anamnésis*, isto é, na diferença entre a evocação simples e do esforço de recordação. Não obstante isso, o filósofo francês entende que, quando Aristóteles concebe uma linha entre a simples presença da lembrança e o ato de recordar, ele conserva a presença do ausente que abordamos em Platão no *Teeteto*, em outros termos, preserva suas aporias. Mas melhora o problema com a marca temporal da lembrança. Entretanto, ao assumir como questão a relação entre os termos *eikon* e *tupos*, ele arrisca manter a aporia de seu mestre Platão num impasse. Ele entente que o impasse é duplo:

De uma parte, durante toda a nossa investigação, uma questão delicada será a de saber se, entre a imagem-lembrança e a impressão original, a relação é de semelhança, até mesmo de cópia. Platão abordara a dificuldade ao tomar como alvo o engano inerente a esse gênero de relação, e havia tentado, em *O Sofista*, distinguir duas artes miméticas, a arte fantasmática, enganadora por natureza, e a arte eicástica, suscetível de veracidade. Aristóteles pareceu ignorar os riscos dos erros ou de ilusão ligados a uma concepção de *eikon* centrada na semelhança. (RICOEUR, 2007, p. 38-39).

Inicialmente o impasse se deveria ao fato de o estagirita não ter levado em conta os graus de confiabilidade da memória, passando longe da discussão sobre a noção de semelhança icônica. Outro impasse seria o seguinte: “(...) ao considerar incontestemente o elo entre *eikon* e *tupos*, ele acrescenta as dificuldades próprias da noção de impressão às de imagens-cópia” (RICOEUR, 2007, p. 39).

Para Ricoeur (2007), Aristóteles deu a primeira descrição lógica para o fenômeno mnemônico da recordação com a maneira como conceitua *anamnêsis*, a qual compete “a simples evocação de uma lembrança que vem ao espírito” (RICOEUR, 2007, p. 39). A *anamnêsis* aristotélica caracteriza-se pela tarefa de buscar o passado. O espantoso, para Ricoeur, é que Aristóteles tenha conservado umas das principais palavras platônicas para explicar a recordação da maneira que ela atua: *anamnêsis*. Seria uma reverência ao mestre, indaga Ricoeur? Uma invocação da autoridade? Para o autor a ligação é dupla:

Primeiramente, no plano aporético, é a herança da *eikon* e da *tupos*, vindas do *Teeteto* e do *Sofista*. Platão considerava que essas categorias podiam dar conta da possibilidade da sofística e da própria existência do sofista, portanto, em posição de contraponto relativamente à teoria da reminiscência que somente considerava a memória bem sucedida do jovem escravo do *Menon*; com Aristóteles, *eikon* e *tupos* são as únicas categorias disponíveis para explicar o funcionamento da memória cotidiana; elas já não designam apenas uma aporia, mas a direção na qual esta deveria ser resolvida. (RICOEUR, 2007, p. 39).

Ricoeur (2007, p. 39-40) acredita que a ligação entre os dois autores, ou seja, entre Platão e Aristóteles, é maior que a da aporia em vias de ser resolvida. Para ele, é devido a Sócrates que Aristóteles não esqueceu a *anamnêsis* de Platão. Contudo, segundo Yates (2007), Platão, diferentemente de Aristóteles, apostava que haveria um conhecimento não derivado das impressões sensoriais, da *aisthesis*, que haveria, desde sempre em nossas memórias, as formas, ideias ou moldes das ideias, das realidades que a alma conheceu antes de habitar um corpo neste mundo sensível e percível. O conhecimento verdadeiro, na perspectiva platônica, “(...) consiste em experimentar as marcas das impressões sensoriais nos moldes ou impressos da realidade superior, da qual as coisas aqui embaixo são reflexos” (YATES, 2007 p. 57). Já para Aristóteles,

como afirma Morel, a lembrança é produzida ao mesmo tempo na alma e no corpo e não é algo cuja matriz está exclusivamente na alma. A reevocação, em outros termos, a reminiscência implica em apreender novamente as imagens, que foram “(...) materialmente conservadas como traços das operações cognitivas anteriores, na região cardíaca, onde estão, de algum modo, estocadas. Aristóteles precisa, além disso, que aquele que experimenta a reminiscência ‘move alguma coisa de corporal’” (MOREL, 2009, p. 18). Em suma, Aristóteles associa a memória à imagem nas noções de *mneme* e *anamnésis*.

Na próxima sessão iremos discutir sobre o exercício da memória, ou seja, seu uso. Nesse sentido apontaremos as considerações feitas por Ricoeur e Yates acerca da *ars memoriae*, bem como as três reviravoltas da memória memorizante.

4 AS PROEZAS DA MEMORIZAÇÃO: DO USO E DO POSSÍVEL ABUSO

No tópico *A memória exercitada: uso e abuso*, Ricoeur (2007) aponta-nos que a noção de exercício, aplicada à memória, não é menos antiga que a de *eikon*, de representação. Segundo o filósofo francês, Platão, nas pegadas de Sócrates, não hesita em deslocar seu discurso sobre a *eikon* para o campo das “técnicas imitativas” e distinguir, como vimos no capítulo dedicado ao tema, a mimética fantasmática da mimética da eicástica, cuja arte da cópia se aproximaria do verídico. Aristóteles, como destaca Ricoeur nesse começo de tópico, “(...) descreve a recordação (*anamnēsis*) como uma busca, enquanto a *mneme* foi caracterizada, no primeiro capítulo, como afecção (*páthos*)” (RICOEUR, 2007, p. 71). Em sua “Nota de orientação” que abre o tópico em comento, Ricoeur nos faz ver que o fazer memória, oferece ao olhar descritivo um aspecto cognitivo e um relacionado à operação prática; a rememoração como exercício, seria “(...) herdeira direta da *anamnēsis* aristotélica e indireta da *anamnēsis* platônica” (RICOEUR, 2007, p. 72).

Ao falar dessa herança, ou seja, dessa proveniência do fenômeno mnemônico Ricoeur destaca a importância de seu estudo para a investigação que empreende na obra *A história, a memória, o esquecimento*. Indicando que examinará – no tópico que estamos comentando – o exercício da memória, ou seja, seu uso, bem como a possibilidade de abuso que ele comporta, o autor nos informa que pretende esboçar uma tipologia do exercício, ou seja, da utilização da memória. Começará pela *ars memoriae*, cujo exame Yates (2007) apontou que o excesso culmina numa memória artificial. Dessa operação metódica de memória, o filósofo francês pretende distinguir o que nomeia de memória natural, no sentido de uma rememoração que se atém a uma evocação de fatos singulares, da memória artificial. Ao falar dos abusos da memória natural, indica ao leitor que irá distribuir o tema em:

(...) três planos (memória natural): no plano patológico-terapêutico serão evidenciados os distúrbios de uma memória impedida; no plano propriamente prático, os da memória manipulada; no plano ético-político, os de uma memória abusivamente convocada, quando comemoração rima com rememoração. Essas múltiplas formas de abuso salientam a vulnerabilidade fundamental da memória, que resulta da relação entre a ausência da coisa lembrada e sua presença na forma de representação. A alta problematicidade dessa relação representativa com o passado é essencialmente evidenciada por todos os abusos da memória. (RICOEUR, 2007, p. 72).

Para os fins da pesquisa desta dissertação, nos ateremos ao primeiro aspecto indicado por Ricoeur, a saber, *ars memoriae* e não aos três planos da memória natural. Ao falar sobre as proezas da memorização, Ricoeur (2007, p. 73) encarrega-se de observar que é preciso

distinguir o que modernamente se entende por isso no campo dos condicionamentos e aprendizagens, daquilo que se nomeava de *ars memoriae*, nome que intitulava uma arte, uma técnica. Com o objetivo de esclarecer o alvo de sua investigação, chama a atenção para uma distinção que julga ser necessária. Alerta-nos que “há uma modalidade do ato de fazer memória que se dá como prática por excelência nomeada de memorização, tornando-se necessário distingui-la da rememoração” (RICOEUR, 2007, p. 73).

A rememoração, diz Ricoeur (2007, p. 73), implica num retorno à consciência despertada de um acontecimento reconhecido como algo que ocorreu anteriormente, sendo algo que foi sentido, percebido, sabido. O que a identifica é marca temporal da anterioridade e sua constituição como uma evocação simples, que reconhece o processo de recordação. A memorização, por outro lado, é uma técnica que implica em um aprendizado de “(...) saberes, habilidades, poder-fazer, de tal modo que estes sejam fixados, que permaneçam disponíveis para uma efetuação, marcada do ponto de vista fenomenológico por um sentimento de facilidade, de desembaraço, de espontaneidade” (RICOEUR, 2007, p. 73).

Um conhecido exemplo de memorização indicado pelo autor é a *recitação* da lição *decorada*. Ao exemplificar, remete-nos a Santo Agostinho, cuja habilidade retórica, o fazia se felicitar por conseguir recitar, sem erro ou hesitação, um poema ou um versículo bíblico (RICOEUR, 2007, p. 74). Na seara do ensino, como um aspecto da formação, a recitação decorada foi, por longo tempo, um modo privilegiado de transmissão usado pelos educadores, especialmente a recitação de trechos e textos considerados importantes para cultura ensinada (RICOEUR, 2007, p. 74).

Também a arte da dança, teatro e da música, requerem o uso da memorização, ou seja, implicam em um duro treinamento da memória, calcada numa “repetição obstinada e paciente”, com vistas à excelência na execução da performance. Por isso, Ricoeur (2007, p. 75) considera os profissionais deste campo verdadeiros atletas da memória. Seus exemplos elencam outros profissionais, como médicos, juristas, cientistas, afinal, estes precisam se calcar em uma memorização de habilidades, protocolos, regras, métodos etc. que devem estar disponíveis quando requisitado o exercício da memória. Ricoeur informa-nos que isso remete a uma longa e antiga tradição que colocou a memorização no lugar de uma *ars memoriae*, de uma arte que implica uma técnica. Nesse momento do texto, remete o leitor ao livro da historiadora Frances Yates, entendido por ele como um clássico na matéria. O livro tem o título *The art of memory*.

Em sua resenha à publicação brasileira da obra, Roberto Heiden (2010, p. 82) destaca qualidade e erudição que a torna uma fonte de referência no campo das pesquisas sobre a memória. Heiden indica que o que mobilizou Yates a escrever esse livro deve-se à sua

necessidade de compreender os sistemas mnemônicos elaborados por Giordano Bruno no Renascimento. Sublinha que Yates se interessou pelo fato de Bruno atrelar a memória a uma magia, pelo seu uso de imagens do zodíaco e por sua compreensão do tempo e do espaço, o que denota a crença deste homem do Renascimento em um universo regido por uma espécie de forças e movimentos ocultos, revelando um sistema de pensamento curioso e hermético.

Yates (2007) indica no prefácio que são poucas as pessoas que sabem que, dentre as muitas artes que os gregos inventaram, está a arte da memória. Esta arte, tal como as outras oriundas da Grécia, foi transmitida para os romanos e, conseqüentemente, passou a compor a tradição europeia. O livro em comento tem uma grande envergadura no estudo da memória, posto que a autora aborda as três fontes latinas da arte clássica da memória, examina a arte da memória na Grécia com foco na relação entre a memória e a alma, dedica-se ao tema na Idade Média e no renascimento, destacando alguns expoentes deste período, e termina sua discussão analisando a relação entre a arte da memória e o desenvolvimento do método científico. Dessa obra, interessa nesse capítulo da dissertação a parte que Ricoeur (2007, p. 76) menciona ao discutir o uso e abuso da memória, a saber, a parte sobre as fontes latinas da arte da memória.

A leitura da parte de *A memória, a história, o esquecimento* dedicada às proezas da memorização, nos faz perguntar sobre do que somos capazes de lembrar mais facilmente. Se prestarmos atenção, poderemos perceber que é mais fácil guardar memórias de coisas que temos mais interesse, bem como momentos intensos e ambientes que frequentamos por algum tempo. De maneira geral, podemos dizer que o fato de determinada coisa nos chamar a atenção nos leva a ter uma imaginação mais rica e sólida, como se produzisse em nossa mente um material com marca forte que exigiria esforço para esquecer. Há uma complexidade envolta nas memórias e lembranças da vida cotidiana. Mas Ricoeur nos convida a pensar como isso tudo começou com a *ars memoriae*, por isso, nos remete ao texto de Yates.

A autora em comento nos indica que essa arte visava a memorização através de uma técnica de imprimir “lugares” e “imagens”, sendo classificada como “mnemotécnica”. (YATES, 2007, p. 11). A busca para guardar informações levou os antigos a desenvolverem técnicas para isso. Para uma sociedade da informação, com vários recursos gráficos de impressa, essa arte pode ser considerada pouco valiosa, mas antes da imprensa uma memória treinada era de vital importância. Como funciona a mnemotécnica? No prefácio da sua obra, Yates (2007, p. 11) nos indica, ainda que em traços largos, que essa técnica consistia na manipulação de imagens na memória, utilizando a arquitetura da época para elaborar seus lugares de memória.

Em *A Arte da Memória*, Yates (2007) apresenta objetivamente o que se pode entender através da apropriação dessa arte desenvolvida juntamente com a retórica na construção de representações mentais. As três principais obras que foram pilares para todos os estudos posteriores dessa arte indicadas por ela, são: o tratado *De Oratore*, de Cícero; o *Instituto Oratório*, de Quintiliano e o livro anônimo *Ad Herennium libri iv*.

A arte da memória busca a memorização através de uma técnica para reproduzir lugares e imagens da memória, de maneira a fazer com que um orador possa apresentar grandes discursos com perfeição. A mnemotécnica pode parecer banal, hoje, mas, como dissemos, antes do advento da imprensa, ter uma memória bem exercitada fazia toda diferença. Simônides de Queos, o grande poeta da era pré-socrática, foi considerado, durante toda a Antiguidade, como o fundador da arte da memória (YATES, 2007).

Em seu livro *De oratore*, Cícero (1967, p. 465) conta a história de Simônides de Queos, o poeta que foi chamado para um banquete oferecido pelo nobre Scopas da Tessália, para entoar um poema lírico sobre as conquistas deste. No entanto, em meio as suas analogias, Simônides comparou os feitos do nobre aos feitos dos deuses gêmeos, Castor e Pólux, com intenção de valorizar Scopas, que não entendeu dessa forma e pagou apenas metade do que havia combinado com o poeta, dizendo-lhe que a outra metade certamente seria paga pelos deuses aos quais ele dedicara o poema. Pouco tempo depois, Simônides foi chamado à porta sob o aviso de que dois jovens o aguardavam. O poeta retirou-se do banquete, mas não encontrou ninguém na porta. Nesse intervalo de tempo o telhado do salão em que Scopas estava dando o banquete caiu, esmagando o nobre e todos que cejavam com ele. Os corpos ficaram tão deformados que, para enterrá-los, não era possível identificá-los. Cícero (1967, p. 467) afirma que se conta que Simônides conseguiu, através de sua lembrança do lugar que cada um deles tinha estado, identificar e mostrar aos familiares os seus mortos. A misteriosa ausência dos dois jovens, Castor e Pólux, que haviam chamado Simônides à porta, representou o pagamento da parte do poeta, tirando-o do banquete antes do acidente. Esta circunstância sugeriu a Simônides que a melhor ajuda para a clareza da memória implica numa ordenação, já que foi devido à sua memória dos lugares onde os convidados estavam sentados, que conseguiu indicar os corpos de cada um.

Ao descrever a habilidade de Simônides de Queos, Cícero (1967, p. 469) aponta que o seu exercício de memorização considerava que imagens mais completas são formadas em nossas mentes, das coisas que nos alcançam pelos sentidos. Para o poeta em questão, o mais aguçado de todos os nossos sentidos é o da visão, então, as percepções recebidas pelos ouvidos ou pelo pensamento podem ser melhor retidas na mente se também forem transmitidas às nossas

mentes pela mediação de registros oculares. O discernimento visual dá uma morada ao objeto material, atrelando-o a uma localidade. A capacidade de usar as imagens e as palavras e atrelá-las aos lugares de memória poderá se tornar um hábito fornecido pela prática (CÍCERO, 1967, p. 471).

Quem quer que deseje treinar esta faculdade, deverá selecionar localidades e formar imagens mentais dos assuntos ou fatos que almeja lembrar e reter essas imagens. Com o arranjo das localidades mentais, a ordem dos fatos será preservada; isso deveria funcionar em analogia a uma tábua de cera e as letras nela escritas (CÍCERO, 1967, p. 467). Sobre isso, afirma Ricoeur, “reencontramos aqui a velha metáfora da inscrição, com os lugares desempenhando o papel da tabuinha de cera, e as imagens, o das letras inscritas sobre elas” (RICOEUR, 2007, p. 76-77). Vejamos como o filósofo francês descreve a habilidade do poeta Queos de articular a memória:

Mas é ao preço de um duro tirocínio que anexa a arte da memória à retórica. Essa arte consiste quanto ao essencial, em associar *imagens e lugares (topoi, luci)* organizados em sistemas rigorosos, como numa casa, numa praça pública, num cenário arquitetural. Os preceitos dessa arte são de duas espécies: uns regem a seleção dos lugares, os outros as das imagens mentais das coisas de que queremos nos lembrar e que a arte atribui a lugares escolhidos. As imagens assim armazenadas são consideradas fáceis de evocar no momento oportuno, a ordem dos lugares preservando a ordem das coisas”. (RICOEUR, 2007, p. 76).

Em função dessa história resgatada por Cícero, Simônides ficou conhecido pelo atributo de sua memória. De fato, nosso cérebro é favorável à questão espacial, ou seja, a marcação espacial permite-nos absorver mais rápido as questões relativas às lembranças. É a partir dessa experiência que vários autores citam Simônides como criador da arte da memória (RICOEUR, 2007; YATES, 2007; CÍCERO, 1967).

Para Cícero (1967), a memória compunha uma das cinco partes da retórica, e com essa história introduziu a explicação do sistema mnemônico de lugares e imagens (*loci e imagines*). Foi com a arte clássica da retórica que se elaborou regras para aperfeiçoar o exercício de armazenagem. De acordo com Yates (2007, p. 18), o primeiro passo para aprender os princípios gerais da mnemotécnica era justamente este de imprimir na memória uma série de *loci* (lugares), tendo como o tipo mais comum de sistema mnemônico de lugares usado na arte de construção, a arquitetônica.

Para Ricoeur, a mnemotécnica louva a imagem oriunda do processo de espacialização, louva a imaginação e torna a memória apenas um anexo. A espacialização do espírito, diz o filósofo, “(...) oblitera a temporalização” (RICOEUR, 2007, p. 77). A imaginação passa a ser considerada uma potência espiritual e passa a ser o suporte da impressão, não mais a alma unida

ao corpo. A lembrança não vem à mente mais como uma evocação, mas a partir de uma técnica que é capaz de “(...) efetuar saberes aprendidos, arrumados num espaço mental” (RICOEUR, 2007, p. 77). Tornada técnica, a memória passa a ser algo que deve ser exercido, cultivado, educado e esculpido. Uma memória fabulosa, digna de proezas, a ponto de Ricoeur destacar que “Cícero qualifica tais performances de ‘quase divinas’” (RICOEUR, 2007, p. 77).¹⁹ Yates (2007, p. 21) indica-nos que:

O estudioso da história da arte clássica da memória deve sempre lembrar que essa arte pertencia à retórica, como uma técnica que permitia ao orador aprimorar sua memória, o que o capacitava a tecer longos discursos de cor, com uma precisão impecável. E foi como parte da arte da retórica que a arte da memória viajou pela tradição europeia, sem ter sido jamais esquecida - pelo menos até tempos recentes -, e que os antigos, guias infalíveis de todas as atividades humanas, traçaram regras e preceitos para aprimorar a memória.

Um dos expoentes na arte da oratória e da memória é Quintiliano. Sua obra *Instituições oratórias*, traduzida durante vinte anos do latim para o português, pelo professor Jeronimo Barboza da Universidade de Coimbra, traz consigo capítulos sobre a arte da eloquência, a história da retórica, a arte do exórdio, exemplos de meios de persuadir, além de peças de eloquência originais do próprio Fábio Quintiliano (QUINTILIANO, 1836). Segundo Yates (2007, p. 19) Quintiliano indica-nos que devemos nos lembrar de séries de lugares, o máximo que conseguirmos, até mesmo dos objetos que ali se encontram para formar imagens na memória. Um exemplo dado por Quintiliano e trazido por Yates (2007) consiste no uso das imagens, como uma ancora ou uma arma, numa disposição da imaginação em lugares da construção para serem memorizados; quando for necessário, ou seja, quando a memória dos fatos precisar ser reavivada, o orador deverá percorrer imaginativamente todos os lugares da construção que foram memorizados.

Para relembrar os fatos é preciso percorrer por todo o espaço e lembrar o que estava em cada lugar. O orador, portanto, movimenta-se por sua imaginação enquanto discursa, e por meio do que se construiu em sua memória, retira dos lugares memorizados as imagens dispostas. Tal método assegura a ordem correta a ser lembrada a partir da sequência de lugares memorizadas durante a construção. Conforme Yates (2007), o exemplo dado por Quintiliano da âncora tratava-se de um discurso naval, e a arma sobre operações militares. Conforme a historiadora, a “ginástica mnemônica” proposta por Quintiliano é exequível caso possamos, ao memorizar

¹⁹ Ricoeur afirma: “E Cícero podia chamar de ‘quase divinos’ os efeitos de uma memória exercida; mas nem ele podia prever a que excessos se prestaria a memória oculta de um homem do Renascimento, aquele que Yates chama de ‘o mago da memória’” (RICOEUR, 2007, p. 79).

uma lista de objetos em determinada ordem, os alocamos em uma sequência de lugares e, retornando a esses lugares na ordem estabelecida, invocar o objeto que neles foi depositado.²⁰

Segundo Costa (2019, p. 363), o ápice do pensamento a respeito da retórica consistiu na sistematização do posicionamento de Cícero atrelado à tradição clássica grega e isso foi sintetizado nas *Instituições oratórias* (95 d.C.), um texto enciclopédico do professor e advogado Fábio Quintiliano. No artigo *A retórica na Antiguidade e na Idade Média*, Costa destaca que a obra *Instituições oratórias* foi lançada em um período em que a prática da retórica já padecia de declínio, pois não era mais praticada nem no Senado nem no Fórum; tal prática estava circunscrita às escolas e à formação cultural do cidadão romano. Segundo o autor, “a retórica havia se inserido na cultura, era a cultura própria da civilidade, da romanidade!” (COSTA, 2019, p. 363).

A sistematização feita por Fábio Quintiliano conferiu importância à ginástica mnemônica. Yates nos faz entender o quanto era imprescindível esse exercício num tempo sem imprensa. Não à toa a obra de Quintiliano tem um passo a passo para treinar a arte retórica, a arte da eloquência, da persuasão. Dada a importância da arte da memória, Yates (2007, p. 20) diz preferir usar essa expressão no lugar da palavra “mnemotécnica” porque este termo não alcança, por exemplo, o exercício gigantesco da memória artificial de Cícero ao se mover entre as construções da Antiga Roma, marcando os lugares, armazenando imagens dos lugares, num esforço de construir uma visão interior penetrante para, quando necessário, trazer tudo isso em palavras de seu discurso. Hoje essa arte não tem primazia,

Mas, na Antiguidade, sem imprensa e sem papel no qual tomar notas ou registrar as preleções, a memória treinada era de fundamental importância. E a memória dos antigos era treinada por uma arte que refletia a arquitetura e a arte do mundo antigo, e que poderia depender de faculdades de intensa memorização visual que perdemos. A palavra “mnemotécnica”, embora não seja incorreta como descrição da arte clássica da memória, faz esse tema

²⁰ Adriano Scatolin, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, faz a seguinte ponderação no texto *Retórica e memória na Roma Antiga*: “Em que sentido a memória é tão importante para os antigos? Em primeiro lugar, de maneira mais geral, há a questão da escrita e de seu suporte material. Deixando de lado as tabuinhas de cera, que eram usadas para escritos contábeis, por exemplo, para documentos, mensagens curtas e urgentes e outras situações do tipo, lembremos que os livros eram escritos em rolos de papiro: para lê-los, os antigos precisavam desenrolar os livros, aumentando o rolo do lado esquerdo e diminuindo-o do lado direito. Esse modo de leitura tinha muitos inconvenientes, se comparado ao códice, formato que superaria o papiro apenas ao fim do século IV de nossa era. Um desses inconvenientes era justamente encontrar uma passagem específica de um texto: não havia como “folhear” um rolo de papiro: era preciso desenrolá-lo novamente, passo a passo, até chegar à passagem desejada” (SCATOLIN, 2016, p. 27).

misterioso parecer mais simples do que realmente é. (YATES, 2007, p. 20-21).

Ao fazer a resenha do livro de Yates, Heiden (2011, p. 184) lembra-nos que esta obra se baseia nas três já mencionadas fontes latinas que tratam sobre a retórica: a *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, o *De Oratore*, de Cícero e o *Ad Herennium*, de autor desconhecido. Em função disso, o autor indica-nos que a arte da memória, compreendida como parte da retórica, foi sendo assimilada pela cultura europeia. O texto de Quintiliano, em sua análise, apresenta diretrizes gerais da arte da memória. Yates reproduz trechos importantes da obra de Quintiliano, enfatizando o treinamento e os recursos para que o orador use as imagens para reavivar a memória, para recordar. Embora a arte clássica da memória se baseasse em princípios mnemônicos manipuláveis, Cícero (1967) apontou que além da ordem sequencial para a memória, o sentido da visão era muito relevante.

Foi sabiamente discernido por Simônides ou então descoberto por alguma outra pessoa, que as imagens mais completas são formadas em nossas mentes das coisas que foram transmitidas a elas e impressas nelas pelos sentidos, mas que as mais agudas de todas nossas sentidos é o sentido da visão, e que, conseqüentemente, as percepções recebidas pelos ouvidos ou por reflexão podem ser mais facilmente retidas na mente se também forem transmitidas às nossas mentes pela mediação dos olhos, com o resultado de que coisas não vistas e não estando no campo do discernimento visual, são marcadas por uma espécie de exterioridade e imagem e forma de modo que mantemos, por assim dizer, por um ato de visão, coisas que dificilmente podemos abraçar por um ato de pensamento.²¹ (CÍCERO, 1967, p. 469, [tradução nossa]).

O poder do ato de visão de abarcar uma série de informações que um ato de pensamento não consegue evidenciar o quanto o discernimento visual atua na mnemotécnica. Para Cícero (1967), as formas e corpos, como todas as coisas que vêm sob nossa visão, precisam de um “lar” mental, na medida em que um objeto material sem localidade é inconcebível. Além disso, na opinião do erudito, só as pessoas com uma memória poderosa sabem o que vão dizer e por quanto tempo vão falar e em que estilo. Para o autor, a principal fonte desse dom é a natureza, mas a eficácia de toda retórica não é que ela fomente algo que não esteja presente em nossas mentes, mas que promova e fortaleça coisas que já estão dentro de nós. Na perspectiva de

²¹ It has been sagaciously discerned by Simonides or else discovered by some other person, that the most complete pictures are formed in our minds of the things that have been conveyed to them and imprinted on them by the senses, but that the keenest of all our senses is the sense of sight, and that consequently perceptions received by the ears or by reflexion can be most easily retained in the mind if they are also conveyed to our minds by the mediation of the eyes, with the result that things not seen and not lying in the field of visual discernment are earmarked by a sort of outline and image and shape so that we keep hold of as it were by an act of sight things that we can scarcely embrace by an act of thought. (CÍCERO, 1967, p. 469).

Cícero, é muito difícil que exista alguém que tenha uma memória tão aguçada a ponto de reter a ordem de todas as palavras ou frases sem ter organizado e anotado seus fatos, do mesmo modo que não existe alguém tão estúpido que a prática habitual e o treinamento não lhe provenham alguma ajuda. Devemos, portanto, fazer uso de um grande número de locais que devem ser claros e definidos e em intervalos moderados entre si, construir imagens que sejam eficazes e nitidamente delineadas e distintas, que sejam capazes de penetrar de maneira rápida na mente. A capacidade de usá-los será fornecida pela prática, que cria o hábito, e pela marcação de palavras articuladas a imagens de lugares.

Vimos que, ao lado do *De oratore* de Cícero, Yates destaca duas outras descrições da arte mnemônica clássica que chegaram ao ocidente europeu, trata-se de tratados de retórica em que a memória é discutida como uma parte desta arte. Já falamos da *Institutio oratoria* de Quintiliano e agora comentaremos sobre o texto anônimo *Ad Herennium libri IV*. Segundo Yates (2007, p. 21), nos 86-82 a.C., um desconhecido professor romano de retórica reuniu textos, com fins didáticos, num manual prático que imortalizou o nome da pessoa ao qual dedicara a obra, que em português pode ser traduzida como *Para Herênio* ou *Retórica para Herênio* (COSTA, 2019, p. 365). A autora lamenta que essa obra, fundamental para a história da arte clássica da memória e tão mencionada, “(...) não tenha outro título a não ser o pouco informativo *Ad Herennium*. O ocupado e eficiente professor trata das cinco partes da retórica (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*) em um manual de estilo árido” (YATES, 2007, p. 21).

A autora destaca que, ao tratar da memória como um elemento fundamental do conhecimento do orador, o texto *Ad Herennium* começa sua exposição “(...) com as seguintes palavras: ‘Agora, voltemo-nos para a sala do tesouro das invenções, a guardiã de todas as partes da retórica, a memória’” (YATES, 2007, p. 21). A obra *Ad Herennium*, ainda segundo Yates, ficou muito conhecida e usada na Idade Média, adquirindo muito prestígio por ser atribuída a Cícero.²² Segundo Costa:

Na verdade, mais do que a *Instituição oratória*, a *Retórica a Herênio* foi a obra que mais influenciou a tradição dos estudos retóricos medievais. Não conhecemos seu autor. É dividida em quatro livros: 1) o ofício do orador, as partes do discurso e os gêneros da narração; 2) os gêneros das causas que movem o orador, as constituições legais, as partes do direito e da argumentação; 3) os gêneros, a disposição e a pronúncia, a configuração da voz e a memória, e 4) a elocução, suas figuras e comodidades. (COSTA, 2019, p. 365).

²² Nos referimos à Cícero como autor porque na obra há esta menção, apesar do esclarecimento de que o autor é anônimo.

No tratado *Ad Herennium*, Cícero (2005) trata a memória como parte essencial do conhecimento do orador, colocando-a como a “guardiã” do todo da retórica. Yates (2007, p. 21) destaca o aspecto histórico presente na seção do *Ad Herennium* sobre a memória, isso porque, por seu caráter didático, a obra faz menção às fontes gregas de ensino da memória, provavelmente, de tratados gregos de retórica já desaparecidos. Segundo a autora, este é o único tratado latino conservado sobre o tema, já que os de autoria Cícero e de Quintiliano não são completos e pressupõem que o leitor que estivesse “(...) familiarizado com a memória artificial e sua terminologia. Desse modo, é realmente a principal fonte – na realidade a única completa – para a arte clássica da memória, tanto grega quanto romana” (YATES, 2007, p. 21). Para a autora em comento, esta obra tem suma importância para a transmissão dessa arte clássica para a Idade Média e o Renascimento. É importante destacar que nessa obra encontramos a menção a dois tipos de memória, uma natural e uma artificial, sendo a natural aquela que nasce com o pensamento, e a artificial a que é fixada com treinamento. Nas palavras do autor:

Existem duas memórias: uma natural, outra produzida pela arte. Natural é aquela situada em nossa mente e nascida junto com o pensamento; artificial é aquela que certa indução e método preceptivo consolidam. Porém, como em tudo mais, é frequente a aptidão do engenho imitar a doutrina, e a arte, por sua vez, fortalecer e aumentar a comodidade natural. Assim acontece aqui: às vezes a memória natural, se alguém a tem excelente, é semelhante à artificial, que, por sua vez, conserva e amplia a comodidade natural com um método de ensino. Por isso, para ser excelente, a memória natural deve ser fortalecida pelo preceito, bem como precisa do engenho aquela que se adquire com a doutrina. E nessa arte, nem mais, nem menos que nas outras, ocorre que a doutrina se ilumine com o engenho e a natureza com o preceito. Por isso, essa instrução será útil também para aqueles que por natureza têm boa memória, o que seguramente logo poderás compreender. Mas, ainda que estes, fiados em seu engenho, não precisassem de nossa ajuda, ainda assim estaríamos justificados por querer ajudar os menos favorecidos pelo engenho. Agora falemos da memória artificial. (CÍCERO, 2005, p. 183).

Observamos, em resumo, que é possível aumentar a comodidade da memória natural, fortalecê-la com exercícios e métodos que compreendem um engenho que se aprende. Como destaca Scatolin (2016, p. 33), há uma interdependência entre as duas, pois a memória artificial, aquela que é suscetível a treinamento e adestramento com método, por si só não teria muita utilidade se o orador não tivesse, ao menos, uma boa memória natural. A proeza da memória treinada implica as ideias de lugar, espaço e disposição de imagens, cujo método de processo é chamado de mnemônico. A associação entre a mnemônica e os lugares ocorrem desde Simônides de Queos, quando relacionou imagens (pessoas) e lugares (espaços). É nessa inter-relação de imagens e lugares que se fundamenta a memória artificial.

A memória artificial constitui-se de lugares e imagens. Chamo lugar aquilo que foi encerrado pelo homem ou pela natureza num espaço pequeno inteira e distintamente, de modo que possamos facilmente percebê-lo e abarcá-lo com a memória natural: como uma casa, um vão entre colunas, um canto, um arco e coisas semelhantes. Já as imagens são determinadas formas, marcas ou simulacros das coisas que desejamos lembrar. Por exemplo, se queremos guardar na memória um cavalo, um leão ou uma águia, será preciso dispor suas imagens em lugares determinados. Agora mostraremos que espécie de lugares devemos descobrir e como encontrar as imagens e colocá-las nos lugares. (CÍCERO, 2005, p. 183-5).

Nesse caso, é um processo análogo aos que conhecem as letras do alfabeto e é capaz de escrever o que lhe é dito e ler o que escreveram. Aqueles que aprenderam a mnemotécnica tornar-se-ão aptos para colocar nos lugares o que ouviu e fazer um discurso de memória. Para Cícero (2005, p. 185):

Os lugares assemelham-se muito a tábuas de cera ou rolos de papiro; as imagens, a letras; a disposição e colocação das Imagens, à escrita; a pronúncia, à leitura. Devemos, então, se desejarmos lembrar muitas coisas, preparar muitos lugares, para neles colocar muitas imagens. Também julgamos que se devam ordenar esses lugares, para não acontecer de, por confundir a ordem, sermos impedidos de seguir as imagens partindo do ponto que quisermos - do começo ou do fim -, e de proferir o que havia sido confiado aos lugares. Com efeito, se víssemos vários de nossos conhecidos em pé, numa determinada ordem, seria indiferente para nós começar a dizer seus nomes do começo, do fim ou do meio da fila. O mesmo acontecerá com os lugares dispostos numa sequência: uma vez lembrados pelas imagens, poderemos repetir aquilo que assinalamos aos lugares, começando de qualquer lugar e indo na direção que desejarmos. Por isso é bom dispor também os lugares em ordem.

Logo, para nos lembrarmos de muitas coisas, vamos ter que ter muitos lugares para produzir muitas imagens. A formação de imagens está associada à disposição do lugar. Por isso, Ricoeur (2007, p. 76) destaca que o *Ad Herennium* entabulou uma definição lapidar, qual seja: “(...) a memória artificial (*artificiosa*) consiste em lugares e em imagens” (RICOEUR, 2007, p. 77). As coisas figuradas pelas imagens e pelos lugares, esclarece Ricoeur, são personagens, acontecimentos, fatos relacionados a uma causa que se visa defender, objetos; o que importa é associá-las às imagens e armazená-las a partir de lugares mentais.

Cícero chama a atenção para os lugares que tomamos com o objetivo de fixá-los de modo eterno, porque assim como as letras, as imagens podem apagar-se, mas os lugares devem permanecer tal como a cera. E para evitar enganos quanto aos números de lugares, devemos quantificar até o número cinco. Cícero (2005) nos dá como exemplo que podemos marcar o quinto como uma mão de ouro e o décimo com o rosto de algum conhecido como Décimo,

assim vamos ter facilidade em colocar sucessivamente marcas desse tipo de cinco em cinco lugares.

Yates (2007) informa-nos dois tipos de imagem que aparecem no *Ad Herennium*, uma relativa à “memória para palavras” e a outra relativa à “memória para coisas”. O aluno que deseja adquirir “memória para palavras” deve começar pela “memória para coisas”, memorizando os lugares que conterão as imagens. Há situações que podem ser relativizadas, a tarefa, por exemplo, de memorizar todas as palavras para um discurso implica muito mais lugares do que seria preciso para memorizar exclusivamente os termos do discurso.

O método abordado por Cícero nos mostra a importância da recordação. Assim sendo, as imagens dessa mnemotécnica devem comparar-se às coisas e às palavras. As semelhanças das coisas relacionam-se a algo material, enquanto a similitude das palavras é marcada na memória como uma imagem. Além disso, Cícero (2005) expressa que devemos fixar as imagens dos lugares em regiões desertas, pois as muito povoadas enfraquecem as impressões e o isolamento conserva. Recomenda, ainda, que os lugares sejam os mais distintos possíveis, pois a semelhança pode provocar enganos. Sendo assim:

Os lugares devem ter tamanho médio e razoável, pois, se forem amplos demais, tornam as imagens vagas e, estreitos demais, parecem não poder comportar a inserção das imagens. Também não devem ser nem muito iluminados, nem muito obscuros, para que as imagens não sejam escurecidas pelas sombras ou ofuscadas pelo brilho. É bom que o espaço entre os lugares também seja razoável, de mais ou menos trinta pés; pois o pensamento, assim como a visão, é menos eficaz se o que deve ser visto for levado para muito longe ou trazido demasiadamente perto. Ainda que, para quem conhece um pouco mais, seja fácil obter quantos lugares adequados quiser, até mesmo quem julgar que não encontrou lugares suficientemente adequados conseguirá constituir para si tantos quantos desejar. O pensamento pode abarcar qualquer região e, uma vez nela, fabricar e arquitetar a posição de qualquer lugar ao seu arbítrio. Por isso, se não estivermos satisfeitos com essa variedade de recursos prontos, poderemos construir para nós mesmos uma região no nosso pensamento e distinguir com muito mais comodidade os lugares adequados. (CICERO, 2005, p. 187).

Dessa maneira, vamos ter a memória como a capacidade humana de guardar impressões das coisas vividas, e isso se relaciona com a duração e com o tempo, para manter as impressões relativas ao objeto e as palavras, de acordo com a necessidade e capacidade da mente que permite o acesso a lembrança das imagens. Essas proezas da memorização nos preparariam para uma boa oratória, cujo requisito necessário é associar imagens a lugares. A memória aqui é usada como técnica e não para evocar o passado. Interessa acioná-la, especialmente, em diligentes discursos.

A tradição retórica consolida algumas metáforas sobre o uso da memória retórica que parecem remontar à época helenística. A principal delas é a comparação da memória com a escrita, que encontramos na Retórica a Herênio, em Cícero, Quintiliano e autores posteriores. A metáfora baseia-se no modo de escrita em papiro ou, mais comumente, sobre as já mencionadas tabuinhas com cera (estas, divididas geralmente em duas “folhas”, por assim dizer, eram recobertas com cera, sobre as quais se escrevia com um estilete de metal, o *stilus*). Segundo a metáfora, citando e ao mesmo tempo glosando a Retórica a Herênio (3.30), “os lugares [mentais escolhidos pelo orador] assemelham-se muito a tabuinhas de cera ou rolos de papiro; as imagens [mentais escolhidas pelo orador para colocar nos lugares pré-estabelecidos], [assemelham-se] a letras; a disposição e colocação das imagens [assemelha-se] à escrita; o proferimento [do discurso], [assemelha-se] à leitura”. (SCALOTIN, 2016, p. 30).

Ricoeur (2007, p. 77) chama-nos a atenção para o quanto a metáfora da inscrição, da marca impressa na tábua de cera insiste em se fazer presente. Na metáfora, que aparece no *Ad Herennium* os lugares são as tábuas, as imagens mentais se inscrevem nelas como uma grafia a partir desse momento. Yates (2007, p. 25) dá mais detalhes sobre a teoria das imagens neste tratado retórico de autor desconhecido. Ela frisa que esta obra entabula dois tipos de imagens, um tipo para as coisas (*res*) e outro tipo para palavras (*verba*). Como esclarece Yates, as memórias para as coisas exprimem lembranças de um argumento, a memória para as palavras procura imagens para lembrar de cada palavra. Em outros termos, as coisas são o tema do discurso e as palavras são a linguagem que reveste esse tema (YATES, 2007). O texto explica como usar estes dois elementos nos oferecendo o exemplo do acusador:

Com frequência abarcamos a memória de um assunto inteiro com apenas uma marca, em uma só imagem. Por exemplo: o acusador diz que um homem foi envenenado pelo réu, argumenta que o motivo do crime foi uma herança e acrescenta que houve muitas testemunhas e cúmplices. Se quisermos lembrar disso prontamente, para fazer a defesa com desenvoltura, colocaremos, no primeiro lugar, uma imagem referente ao caso inteiro: mostraremos a própria vítima, agonizante, deitada no leito. Isso se soubermos quais são suas feições; se não a conhecermos, tomaremos um outro como doente, mas não de posição inferior, para que possa vir à memória prontamente. E colocaremos o réu junto ao leito, segurando um copo com a mão direita, tábuas de cera com a esquerda e testículos de carneiro com o dedo anular. Assim conseguiremos lembrar das testemunhas, da herança e da morte por envenenamento. (CICERO, 2005, p. 189).

Percebemos uma determinada ordenação quanto à imagem e ao lugar: a imagem serve como algo que auxilia a lembrança e como uma marca no ambiente. Esse é um exemplo de memória para coisas. Para nos lembrarmos de algo facilmente, devemos usar a disposição das formas e marcar as imagens, utilizando de imagens que chamem a atenção e sejam penetrantes para que permaneça na memória. Isso acontece quando o orador estabelece semelhanças e

coloca as marcas e as imagens em uma ordem precisa e com certo embelezamento, para que as coisas possam ser lembradas de maneira fácil e fidedigna. Além disso, as imagens, para serem lembradas com clareza, devem se parecer com as coisas verdadeiras. Segundo Yates (2007, p. 29) este exemplo traz uma imagem típica de “(...) memória composta de figuras humanas, ativas, dramáticas, impressionantes, com acessórios para nos lembrar da ‘coisa’ toda que está sendo guardada na memória”.

Segundo Cícero (2005, p. 191) existem imagens fortes e incisivas, outras obtusas e fracas, mas apenas as primeiras são passíveis de estimular a memória. Podemos deduzir isso através da própria vida cotidiana que nos ensina que as coisas corriqueiras não costumamos guardar na memória, mas se vemos algo destoante ou extraordinário tendemos a lembrar por muito tempo, “isso não pode ter outra coisa senão que as coisas usuais facilmente escapam à memória, as inusitadas e insígnies permanecem por mais tempo” (CÍCERO, 2005, p. 191). Cícero desaprova compilar inúmeras palavras a uma imagem, e alerta que as imagens podem ou não ser fortemente marcadas para deixar prontas para alguém as decorar, pois cada um deve preparar uma imagem cômoda para si, por isso, uma maneira de ajudar a memória é estimular reações emocionais por meio das imagens.

Como alerta-nos Yates (2007, p. 34) imagens impressionantes e incomuns, belas ou hediondas, cômicas ou obscenas, geram reações emocionais e facilitam a memorização. Isso relativo a cada orador. Cícero nos diz que imagens que nos parecem marcantes podem parecer a outros pouco marcantes. De modo que o melhor a fazer é identificar e preparar as imagens cômodas para si. Mas, e quanto ao ensino desta técnica de escolha? A obra *Ad Herennium* indica que é dever do preceptor ensinar a maneira como o aluno deve buscar cada coisa e, para fins didáticos, deve oferecer um ou dois exemplos e não todos que houver, afinal, “(...) quando discutimos a escolha da introdução, fornecemos um método de busca, não uma lista com mil modelos de introdução”. Cremos que convém fazer o mesmo com as Imagens (CÍCERO, 2005, p. 195).

O treinamento da memória artificial é, portanto, usado para guardar discursos e coisas materiais que podem ser consultadas depois. Cícero (1967) enuncia que o que preserva a ordem dos fatos são os lugares e que as imagens designam os fatos em si. Como indicamos antes, os lugares estão para as tábuas de cera, assim como as imagens estão para as letras escritas nelas. Os tratados de retórica trazem consigo o intuito de tratar da formação do orador, de versá-lo numa arte, numa técnica. Em seu *De Oratore*, por exemplo, Cícero – como adjectiva Costa (2019, p. 359), um famoso advogado romano, mas também político, escritor, orador e filósofo – levanta questões com o objetivo de tornar evidente a importância da arte da memória. As

questões são as seguintes: “Mas por que devo mostrar ao orador o valor, a utilidade e eficácia da memória? De reter as informações fornecidas quando fui informado e as opiniões que você mesmo formou? De ter todas as suas ideias firmemente plantadas em sua mente e todos os seus recursos de vocabulário ordenadamente organizados?” (CÍCERO, 1967, p. 467-9)²³. O grande orador pergunta-nos por que devemos prestar atenção às instruções de nossos clientes e ficarmos atentos à fala do nosso oponente? Porque o que eles dizem não pode apenas se derramar em nossos ouvidos, mas deve ser gravado em nossa mente. Por isso, só aqueles que possuem uma memória poderosa sabem o que vão dizer e por quanto tempo vão dizer; mais que isto, sabem o que falar e em que estilo vão falar.

A memória extraordinária será aprimorada com o treino e ginástica mental tal como descrito no *Ad Herennium*. Essa obra, segundo Yates (2007, p. 30) aponta “a memória para as coisas, servia para recordar das coisas ou fatos do caso, e os *loci* subsequentes do sistema continham, possivelmente, outras imagens de memória para as coisas”. O outro tipo de imagem é o de memória para palavras, que assim como o exercício da memória para coisas, guarda na memória os lugares que formarão suas imagens. Ao procurar na memória uma palavra ou nome de algo, por vezes, associamos a alguma outra coisa que nos ajuda a trazer à superfície o que procuramos. Tal processo equivale a uma proeza da memorização. No entanto, o método de memorizar não funciona sozinho, é necessário, de acordo Cícero (2005), recitar os versos duas ou três vezes para si, para depois passar das palavras para as imagens, “desse modo, a doutrina fortalecerá a natureza. Ora, uma e outra separadas terão menos força, ainda que na doutrina e na arte haja muito mais segurança” (CÍCERO, 2005, p. 191). A memória para palavras deve ser um exercício para fortalecer a memória para coisas, ou seja, exercitando a mais difícil, alcançamos a fácil sem esforço. Tal exercício implica disciplina, como diz Cícero (2005, p. 197):

Como em toda disciplina os preceitos da arte são impotentes sem extrema assiduidade nos exercícios, também na mnemônica a doutrina quase não tem serventia, se não for validada por dedicação, empenho, esforço e diligência. Poderás empenhar-te em conseguir o maior número possível de lugares acomodados do melhor modo aos preceitos, mas a colocação das imagens convém exercitar cotidianamente.

É com trabalho árduo e disciplina que desenvolvemos a memória artificial. Associamos, pois, a arte da memória entre palavras e/ou conceitos aos lugares e às imagens. Estabelecer

²³ But what business is it of mine to specify the value to a speaker and the usefulness and effectiveness of memory ? of retaining the information given you when you were briefed and the opinions you yourself have formed ? of having all your ideas firmly planted in your mind and all your resources of vocabulary neatly arranged ? (CÍCERO, 1967, p. 467-9). [tradução nossa].

ligação das partes com um todo, entre lugares, imagens e discursos que queremos guardar na memória, permitem a expansão das possibilidades mentais. Como já foi dito, Cícero (2005) trata da memória como uma das cinco partes da retórica: *inventio* (*heuresis*), *dispositivo* (*taxis*), *elocutio* (*lexis*), *actio* (*hypokrisis*) e *memoria* (*mneme*). Quintiliano (1836), por sua vez, divide a retórica em três partes (invenção, disposição, elocução). Independente das diferenças, é consenso que a memória auxilia o orador a conservar na mente os argumentos criados e inventados, da mesma maneira que ajuda a utilizar as justificativas no decorrer do discurso e escolher as palavras e formas que serão usadas para pôr em prática a oratória.²⁴

No século I d.C., informa Yates (2007, p.40), um homem muito sensível e com perfil de grande educador chamado Fábio Quintiliano era o principal professor de retórica. Isso ocorre um século depois do *De oratore*, de Cícero. Quintiliano, como dissemos acima, escreveu *Institutio oratória* e, não obstante o fato do reconhecido Cícero (ou Tullius) recomendar o exercício de treinar a memória artificial, o seu valor não era estabelecido nos principais círculos retóricos em Roma. Quintiliano, assim como Cícero, inicia a apresentação da obra de sua autoria falando sobre a memória artificial, com a história de Simônides.²⁵

Para Quintiliano (1836), o feito de Simônides se deu por ter fixado os lugares em sua mente devido sua própria experiência. Além disso, quando retornamos a algum lugar depois de um período de tempo ausente, tendemos a nos lembrar do lugar em si, das coisas que fizemos ali, das pessoas e dos pensamentos que não expressamos naquele lugar. Portanto, o autor enfatiza que a arte nasce da experiência. Tudo que se encontra no local é gravado na memória, de modo que o pensamento transita em todas as partes. O que é escrito ou pensado é marcado por um signo para lembrar, e é necessário evocar apenas uma palavra, para lembrar daquilo que escapou à mente.

Em resumo, só precisamos de alguns lugares, reais ou não, e imagens fictícias para desenvolver a arte da memória. As imagens são como caracteres com os quais anotamos aquilo que se deve levar à memória. Do mesmo modo que Cícero utilizou os lugares como cera e as imagens como letras, Quintiliano (1836) indica que devemos recorrer a muitos lugares, com

²⁴ Para compreender melhor a divisão proposta por Cícero, Yates (2007, p. 25) traz uma citação do orador que esclarece que a invenção consiste na busca por ideias; a disposição equivale à arte de organizar de maneira ordenada o material em um texto; a elocução é um conjunto dos adereços de expressão, que também podemos considerar a comunicação oral do discurso, incluindo os gestos pertinentes do orador; e a memória, representando o processo de memorização. A autora no lembra que os tratados de retórica geralmente conservavam os cinco, apesar de, com o passar do tempo, estudiosos tenham considerado mais umas por outras.

²⁵ Segundo Yates, “Simônides é o herói cultuado, o fundador de nosso objeto de pesquisa, cuja invenção é atestada não somente por Cícero e Quintiliano, mas também por Plínio, Eliano, Ammiano Marcellino, Suidas e outros. Uma inscrição também atesta o fato.” (YATES, 2007, p. 48).

boa iluminação, distribuídos em ordem precisa, e com imagens claramente definidas para que possa nos afetar e adentrar na alma.

De fato, são os lugares que auxiliam a memória, já que “pela experiência, sabemos que um lugar traz associações à memória” (YATES, 2007, p. 42). Quintiliano utiliza de signos para evocar frases como um todo, como o já citado exemplo do signo retirado do campo da navegação, uma âncora e do outro retirado da arte da guerra; tais gatilhos podem nos trazer associações à mente relativo ao todo e assim ajudar no uso habilidoso da memória. E isso é o que chamamos de mnemotécnica. Tal arte tem como um dos componentes principais, a harmonia entre imagem e palavra, que é possível quando a palavra por meio da duplicação, adquire uma característica espacial. E é por essa perspectiva que a memória é compreendida na retórica.

Para Quintiliano (1836) as regras baseadas no *Ad Herennium* não eram úteis para todas as situações. Enquanto elas poderiam ser usadas para ajudar coisas em seus lugares de memória, como, por exemplo, uma mesa no vestíbulo, que ao atravessar os lugares, encontram os objetos onde estavam, não poderia evocar partes de um discurso, porque as noções não lembram imagens como com as coisas materiais, sendo necessário inventar algo para que se pudesse lembrar delas. Quer dizer que, lembrar um discurso por meios de imagens de coisas seria complicado, já que as imagens para coisas precisam ser inventadas. Ao contrário de Cícero, Quintiliano prega que a arte da memória consiste na dura memorização de itens e dos discursos, apesar de reconhecer que um pequeno número de ajustes simples pode ajudar alguns dos usos da mnemônica.

Yates (2007, p. 44) indica-nos que, para Quintiliano, a experiência e os signos têm um determinado valor, e esse método exerce do sistema mnemônico o hábito de visualizar aquilo que está escrito em lugares, de maneira a ver o todo como está de fato na tábua, e não através de notas ou imagens elaboradas conforme regras para marcar lugares pelos quais a memória transita ao “caminhar” pelas linhas escritas. A autora indica uma distinção entre a memória artificial de Cícero e Quintiliano, pois para este “(...) as imagens agentes, que gesticulam de forma fantástica de seus lugares e que despertam a memória por meio de seu apelo emocional, pareciam-lhe tão esquisitas e inúteis para a prática” (YATES, 2007, p. 44). Cícero, Quintiliano e o desconhecido autor de *Ad Herennium* são responsáveis pelas três fontes da arte clássica da memória expostas por Yates, examinadas por Ricoeur e discutidas aqui. Segundo Yates, a memória ocidental irá fundamentar seus preceitos sobre o tema calcada, majoritariamente, na obra *Ad Herennium*.

É importante enfatizar que a memória artificial medieval assenta-se totalmente, pelo que sei, na seção sobre a memória de *Ad Herennium*, estudada sem o auxílio das outras duas fontes da arte clássica. Talvez seja errado dizer que as outras duas fontes eram completamente desconhecidas na Idade Média; *De oratore* era obra conhecida de muitos estudiosos medievais, especialmente no século XII, apesar das cópias incompletas; contudo, pode ser arriscado dizer que, até sua descoberta em Lodi em 1422, a obra completa fosse desconhecida. O mesmo se pode dizer de *Institutio*, de Quintiliano; essa obra era conhecida na Idade Média, ainda que em cópias incompletas. Provavelmente a passagem sobre a mnemônica não era acessível antes da tão anunciada descoberta do texto completo por Poggio Bracciolini, em St. Gallen, em 1416. Apesar de não se poder excluir a possibilidade de que alguns poucos sábios, aqui e ali, na Idade Média, conhecessem os textos de mnemônica de Cícero e Quintiliano, é verdadeiro que essas fontes não se tornaram amplamente conhecidas na tradição da memória até o Renascimento. (YATES, 2007, p. 79-80).

A autora examina em pormenores o uso medieval e renascentista destas três fontes da arte da memória. Não examinaremos isso em pormenores porque não faz parte do escopo dessa dissertação, mas cumpre analisar as três reviravoltas indicadas por Ricoeur no uso dessa “memória memorizante” (RICOEUR, 2007, p. 77).

A primeira é a nova inscrição, por Santo Agostinho, da retórica dos latinos utilizando uma análise platônica de uma memória relacionada ao que é essencial ao invés de uma memória relacionada aos acontecimentos. Ricoeur (2007, p. 77) se refere ao *De memoria* do Livro X das *Confissões*, no qual encontramos uma menção aos “palácios” e os “armazéns” da memória, como também a alegoria do sinete, resgatado pela questão das “efígies”. Segundo O filósofo francês, a aposta de Agostinho é no grande poder da memória e sua leitura de que o ato de recitar dá suporte à recordação. A memória para Agostinho, segundo Ricoeur (2007), se mostrará em sua interioridade, na busca do eu, logo, a memória individual será assimilada com o si mesmo, posto que “ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si” (RICOEUR, 2007, p. 107).

Agostinho, de acordo com Ricoeur (2007, p. 107), teria evidenciado o caráter privado da memória, destacando-lhe três traços constitutivos: i. a memória como algo totalmente particular, já que as minhas lembranças não são de mais ninguém; ii. o vínculo da consciência com o passado que habita na memória; iii. a memória está ligada ao sentido de orientação na passagem do tempo.

A primeira define que não podemos levar as lembranças de um para a memória do outro, sendo a memória algo que só pertence ao indivíduo mesmo, isto é, as experiências vivenciadas pela pessoa pertencem a ela mesma. O segundo foi enunciado por Aristóteles e retomado de maneira mais enfática por Agostinho, “a memória é passado, e esse passado é o de minhas

impressões; nesse sentido, esse passado é meu passado” (RICOEUR, 2007, p. 107). É por esse traço que a memória garante a continuidade temporal da pessoa, ou seja, o passado é o que garante a continuidade do indivíduo. Ainda sobre este segundo traço, convém destacar com Ricoeur (2007), que é a continuidade que possibilita voltar no tempo passado sem ruptura com o presente vivido.

De um lado, as lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados por abismo, de outro, a memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade. É principalmente na narrativa que se articulam as lembranças no plural e a memória no singular, a diferenciação e a continuidade. (RICOEUR, 2007, p. 108).

Por isso posso retroceder à minha infância, resgatar sentimentos de outra época. É esse traço de alteridade que sustentará a diferenciação dos lapsos temporais, e Ricoeur (2007) espera que esse fator de distinção do passado rememorado não atrapalhe a relação entre o passado lembrado e o presente, “a saber, a continuidade temporal e a minhadade da lembrança” (RICOEUR, 2007, p. 108).

Já o terceiro traço destacado por Ricoeur (2007) enuncia que a memória está ligada com a passagem do tempo em uma dupla via, ou seja, com o passado e com o futuro, seja desse para aquele ou de modo inverso, num trânsito de lembranças que se articula com o presente vivo. Vejamos as palavras de Ricoeur sobre sua interpretação acerca da forma como Santo Agostinho qualifica este traço da memória:

(...) é à memória que está vinculado o sentido da orientação na passagem do tempo; orientação em mão dupla, do passado para o futuro, de trás para a frente, por assim dizer, segundo a flecha do tempo da mudança, mas também do futuro para o passado, segundo o movimento inverso de trânsito da expectativa à lembrança, através do presente vivo. (RICOEUR, 2007, p. 108).

Conforme Ricoeur (2007), a tradição do olhar interior foi construída sobre esses traços e Santo Agostinho é, simultaneamente, “sua expressão e seu iniciador. Pode-se dizer que ele que inventou a interioridade sobre o fundo da experiência cristã da conversão” (RICOEUR, 2007, p. 108). O filósofo francês entende que a reviravolta agostiniana em relação à retórica latina, que trabalhamos aqui neste capítulo, consiste numa interpretação platônica da memória. O ponto forte de Agostinho na análise da memória, ressalta Ricoeur (2007), é discutido nos livros X e XI das *Confissões*. Como forma de mostrar a subordinação do eu à palavra privada, Ricoeur (2007) nos remete à sua discussão em *Tempo e Narrativa I*, em que sublinhou que, na perspectiva agostiniana, sou eu quem me lembro, eu o espírito. O que implica dizer que, desta perspectiva, “nada de fenomenologia da memória, portanto, fora de uma busca dolorosa de

interioridade” (RICOEUR, 2007, p. 109). Vemos, com Ricoeur, que Deus é um ponto indispensável para entender a memória para Agostinho, pois “é *na* memória que Deus é primeiramente buscado” (RICOEUR, 2007, p. 109).

Para Cora e Vieira (2012, p. 85), “a interioridade está ligada intrinsecamente à busca por Deus, sendo que Este deve ser encontrado na memória”. Ricoeur (2007) afirma que Agostinho conhece o homem interior que se lembra de si mesmo, renuncia parte de sua interioridade pela busca de Deus. Entendemos, portanto, que ao mesmo tempo que Deus habita no interior do homem é pela busca de si e por Ele que se dá a memória. Conforme Cora e Vieira (2012, p. 85), “espírito e memória coincidem totalmente, e rememorar é lembrar-se de si e remeter à própria interioridade”.

Ricoeur (2007) menciona os “vastos palácios da memória”, que mostram a interioridade como o aspecto de uma espacialidade específica, um lugar privado. Essa metáfora é reforçada, segundo Ricoeur (2007, p. 109), com as outras alegorias: “o “depósito”, o “armazém”, onde são “depositadas”, “postas em reserva” as lembranças (...)”.²⁶ Aqui destacamos o elemento de espacialidade que vem da retórica latina, presente na construção agostiniana de metáforas para lugares da memória. A presença desta herança pode ser notada, conforme Ricoeur (2007, p. 77), no entendimento de que “o ato de recitar é tido como suporte da análise de recordação” e na compreensão sobre o quão grande “(...) é o poder da memória”. Conforme o autor, o poder exercido no ato de fazer memória é o objetivo da *ars memoriae*.

A segunda reviravolta na *ars memoriae* indicada por Ricoeur (2007, p. 77) consiste em sua moralização completa por meio dos escolásticos medievais. Isso se deu mediante a união entre a retórica de Cícero – “Tullius” – e a psicologia aristotélica do *De anima* e do *De memoria et reminiscencia*. Muito importante para os medievais, *De memoria et reminiscencia* foi alvo de um comentário sistemático de São Tomás de Aquino.²⁷ Há memória em diversas listas, sendo ela uma das cinco partes da retórica, “mas a memória é também uma parte da virtude da

²⁶ Sobre a metáfora do palácio da memória, convém trazer uma citação de santo Agostinho: “Realizo interiormente todas essas ações, no grande palácio da memória. Encontram-se aí, à minha disposição, céu, terra e mar, com aquilo tudo que neles colher com os sentidos, excetuando-se apenas o que esqueci. É aí que me encontro a mim mesmo, e recordo as ações que realizei, quando, onde e sob que sentimentos as pratiquei. Aí estão também todos os conhecimentos que recordo, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio. Dessa riqueza de ideias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presentes, ‘farei isto ou aquilo’, digo de mim para mim no imenso interior de minha alma repleto de tantas imagens” (AGOSTINHO, 1997, p. 168).

²⁷ Ricoeur destaca, em nota de rodapé, que a herança de Aristóteles está além das citadas acima, pois ao que concerne à memória é tripla. “Primeiro, o substituto oferecido a memória da impressão do sinete na cera (primeiro capítulo de *De memoria et reminiscencia*); depois, a associação entre memória e imaginação, de que se diz, no *De anima*, que “é impossível pensar sem imagens”; enfim, a inclusão da mnemotécnica entre os processos da recordação arazoada da lembrança no segundo capítulo do *De memoria*” (RICOEUR, 2007, p. 78).

prudência, a qual figura entre as virtudes maiores, ao lado da coragem, da justiça e da temperança” (RICOEUR, 2007, p. 78). Impregnada de valores morais pelos medievais, a memória é objeto de elogios e de cuidados especiais, de modo que os mestres do pensamento grego e latino são considerados *auctoritates* no mesmo nível das Sagradas Escrituras, das obras dos doutores da Igreja e dos textos conciliares. Pela memorização “são *inculcados*, na base de ‘notas de memória’ todos os saberes, habilidades, saber-crer, saber-viver que balizam a caminhada para a beatitude” (RICOEUR, 2007, p. 78).

Conforme Ricoeur (2007), Carlos Magno confiou a Alcuíno a reconstrução da estrutura educacional da Antiguidade no Império Carolíngio; Alcuíno, por sua vez, anunciou para o imperador que a memória “é um tesouro de todas as coisas” (RICOEUR, 2007, p. 78). E todas as coisas poderiam ser artigos de fé ou não. Yates (2007) também evidencia esse pedido que Magno fez para Alcuíno e enuncia que ele escreveu um diálogo *Sobre a Retórica e as Virtudes*, expondo a parte que corresponde a memória:

Carlos Magno: O que você dirá, agora, a respeito da Memória, que creio ser a parte mais nobre da retórica?

Alcuíno: O que, senão repetir as palavras de Marcus Tullius de que a Memória é a sala do tesouro de todas as coisas e, a menos que se torne guardiã das coisas e das palavras bem pensadas, sabemos que todas as outras partes da retórica, por mais excelentes que sejam, serão reduzidas a nada.

Carlos Magno: Não há outros preceitos que nos digam como ela pode ser obtida ou melhorada?

Alcuíno: Não há outros preceitos sobre isso, a não ser o exercício da memorização, a prática da escrita, a dedicação aos estudos e a evitação da embriaguez, que faz o maior mal a todo estudo sério. (HOWELL, 1941 apud YATES, 2007, p. 76-77).

Para Yates (2007) a memória artificial desaparece e dá lugar a um “evitar a embriaguez”. Foi com o auxílio de *De oratore*, de Cícero e da retórica, de Julius Victor, completada por Cassiodoro e Isidoro, que Alcuíno concebeu o seu estudo da memória. Dos citados, apenas Julius Victor fala da memória artificial e de maneira desdenhosa, por isso, Magno frustrou-se com os preceitos para a memória. Yates (2007) arremata com a falta de conhecimento de Alcuíno acerca da obra *Ad Herennium* e, portanto, ao ser fracasso em alcançar a memória.

Dessa maneira, Ricoeur (2007) mostra-nos que o documento com a ordem da razão e de fé cuja *ars memoriae* tornou-se a depositária é a *Secundae* da Suma Teológica de São Tomás, e isso acontece na medida em que razão e fé são considerados lugares de memória.

Ricoeur (2007, p. 78) ainda explica que esse trajeto de memória vai além da memória individual, a exemplo disso, a *Divina Comédia*, de Dante. Em conformidade com o autor de *A memória, a história, o esquecimento*, o livro de Dante remete uma memória mediante à uma

rememoração dos acontecimentos de uma cultura cristã, esses lugares, por sua vez, são guiados por Virgílio e Beatriz. Por esse motivo que as metáforas dos lugares espirituais, os feitos da memória artificial são ilusórios e, por isso, “era mesmo preciso uma memória poética para transcender a oposição entre memória natural e memória artificial, para pulverizar a oposição entre uso e abuso” (RICOEUR, 2007, p. 79).

Yates (2007, p. 126) ressalta que a *Divina Comédia* tornou-se um exemplo da transformação de uma soma abstrata em soma de similitudes, considerando “a memória como faculdade operadora dessa transformação, a ponte entre abstração e imagem”. Além de seu uso pela memória, Yates (2007) mostra-nos outra razão, as Escrituras usando metáforas poéticas para falar sobre coisas espirituais a partir das semelhanças com as coisas materiais, logo, “se considerássemos a arte da memória em Dante como uma arte mística ligada a uma retórica mística, as imagens de Tullius (Cícero) tornar-se-iam metáforas poéticas para coisas espirituais” (YATES, 2007, p. 126). Eis o que Ricoeur nomeia de segunda reviravolta da *ars memoriae*, sua sacralização e moralização.

A terceira reviravolta que afetou o destino da *ars memoriae*, ou da memória artificial, consistiu na célebre junção da mnemotécnica e do *segredo hermético*. Ricoeur (2007) cita a análise de Yates que destaca a figura de Giordano Bruno como precursor dessa fase. Segundo salienta Ricoeur (2007), a arte aqui passou a ser uma arte oculta, uma analogia entre os astros e o mundo inferior:

A arte consiste em colocar, sobre os círculos concêntricos de uma “roda”- a roda da memória- segundo o princípio de uma correspondência termo a termo, a oposição dos astros, a tábua das virtudes, a coletânea das imagens expressivas da vida, as listas de conceitos, a serie das figuras humanas heroicas ou santas, todas as imagens arquetípicas concebíveis, enfim, tudo o que pode ser enumerado, posto em ordem de sistema. (RICOEUR, 2007, p. 79).

Portanto, Ricoeur (2007) entende que, nesse momento, o que é atribuído a memória é o poder divino, uma combinação entre astros e terra, colocando imagens em lugares, sendo os lugares os astros e as imagens as sombras, que representam objetos e acontecimentos do mundo inferior. Ricoeur (2007) comenta que Yates (2007) considera que essa “alquimia” da imaginação conduz a uma mnemotécnica ilusionista, dando a quem a possui um poder ilimitado.

Por mais que Agostinho tenha dito que “grande é o poder da memória” e que Cícero tenha intitulado como “quase divinas” as proezas da memória exercitada, no entanto, nenhum

dos dois pressentiu que os “excessos se prestaria à memória oculta de um homem do Renascimento, aquele que Yates chama de ‘o mago da memória’” (RICOEUR, 2007, p. 79).

Para Ricoeur (2007) faz-se necessário lembrar, para finalizar o percurso que ele fez pela *ars memoriae*, os pontos levantados por Yates que constitui o final do livro *A arte da memória*. O filósofo nos remete para o último capítulo do livro da historiadora, intitulado “A arte da Memória e o Desenvolvimento do Método Científico”.

A questão que não posso responder clara e satisfatoriamente é: o que era a memória oculta? Da fabricação das similitudes corporais baseadas no mundo inteligível, passa-se para a apreensão do mundo inteligível por meio de terríveis esforços de imaginação, como aqueles aos quais Giordano Bruno dedicou sua vida. Será que isso estimulou realmente, mais do que nunca, a psique humana em direção a uma ampliação da realização criadora e imaginativa? Seria esse o segredo do Renascimento representado pela memória oculta? Deixo essa questão a outros. (YATES, 2007, p. 455-456).

Ricoeur (2007, p. 80) pergunta-se: como responder a Yates? O autor sugere que não devemos nos contentar em registrar que a história das ideias não deu continuidade a essa cultura da memória e um novo capítulo se abriu com a instauração da noção de método com Francis Bacon, em sua obra *Novum Organon*, e o *Discurso do Método*, de Descartes. A *ars memoriae* era um exercício metódico, em sua ostentação prodigiosa, teria chegado ao seu eclipse. Isso se deveu muito por conta da ostentação de Bruno, que a colocou como uma façanha.

Segundo Ricoeur (2007, p. 81), Bacon vai direto ao ponto quando fala da “ostentação prodigiosa”, que motiva a cultura da memória artificial. O filósofo nos remete a espécie de embriaguez, no sentido kantiano de entusiasmo e intoxicação, essa histórica conexão entre memória natural e memória artificial. Tal embriaguez que determina os limites da memória natural, cujo limite é essencial para discutir a relação da memória com o esquecimento. A *ars memoriae* rejeita o esquecimento, bem como a preservação dos rastros e sua lembrança, logo, a *ars memoriae* desconsidera a ação dos rastros porque ela se restringe a técnicas de oratória para bem expor um argumento (RICOEUR, 2007). Dessa maneira, Ricoeur (2007) demonstra a noção fenomenológica de rastro constituída na base do ser-afetado platônica:

Como foi sugerida uma primeira vez, por ocasião da discussão sobre a metáfora platônica da *tupos*, da impressão, a noção fenomenológica de rastro, distinta da condição material, corporal, cortical da impressão, se constrói na base do *ser-afetado* pelo acontecimento do qual se torna, a posteriori, testemunho por narração. Para a memória artificial, tudo é ação, nada é paixão. Os lugares são soberanamente escolhidos, sua ordem oculta a arbitrariedade da sua escolha; e as imagens não são menos manipuladas que os lugares aos quais são destinadas. Duplo desafio, pois: do esquecimento e do ser-afetado. (RICOEUR, 2007, p. 80).

Para Ricoeur (2007, p. 80), essa recusa de pensar o esquecimento e de ser-afetado resultou na proeminência concedida à memorização às custas da recordação (*anamnêsis*). A supervalorização das imagens pela *ars memoriae*, a disciplina e o treinamento têm como custo a negligência do acontecimento que pode afetar, espantar e surpreender. Ao romper assim o pacto da memória com o passado em favor da escrita num espaço imaginário, a *ars memoriae* foi além do mero feito atlético, de uma ginástica da memória e seguiu na direção daquilo que Yates denomina de uma ‘alquimia da imaginação’. Mais uma vez, vemos a imaginação, liberada do serviço do passado, tomar ou ofuscar o lugar da memória. Sendo assim, “o passado, enquanto ausente da história que o conta, constitui o outro limite da ambiciosa mnemotécnica, além do esquecimento, sobre o qual diremos mais tarde até que ponto ele é solidário com a preteridade do passado” (RICOEUR, 2007, p. 81).

Como Ricoeur vai se limitar a falar da arte da memorização nos limites da memória natural na próxima seção, discutindo a memória no nível patológico-terapêutico, no nível prático e no nível ético-político, não nos interessa seguir no debate porque serão outros autores os alvos das considerações do filósofo. Mas vale ressaltar que na época do Renascimento, em que Yates registra testemunhas de grandes feitos da memória artificial, o poder da imaginação foi propagado pelos textos. Ricoeur (2007) considera que o excesso de uso de Giordano Bruno que celebrou demais a memória *artificiosa*, culminou em um abuso (RICOEUR, 2007, p. 82).

O autor encaminha-nos para a discussão acerca da memória natural, mas não sem antes reconhecer a importância desta herança greco-latina sobre a memória artificial na oratória romana que ganhou corpo, de distintas formas, no medievo e na renascença. Portanto, o estudo das proezas da memorização deve ser visto como um grande legado para a construção de uma fenomenologia da memória de molde ricoeuriano. Em suma, os autores latinos aqui mencionados associam a memória à imagem na noção de lugares de memória, a fim de chegar ao engenho de uma *ars memoriae*, de uma memorização. Apesar de se tratar de uma memória artificial que, no medievo e na renascença foi alvo de distorções e abusos, a sua importância histórica para a construção de uma fenomenologia da memória é reconhecida por Ricoeur (2007).

5 CONCLUSÃO

Nossa dissertação examinou as referências citadas por Paul Ricoeur (2007) quanto a sua análise acerca da herança grega na discussão sobre a memória e sobre a herança latina na proposta da mnemotécnica e de seu uso na arte retórica. Nosso objetivo consistiu em um aprofundamento do estudo das obras citadas, de modo a poder checar nas fontes os elementos indicados por Ricoeur e, com isso, poder lançar um pouco mais de luz sobre a importância desta herança na introdução ricoeuriana do problema da memória em sua obra *A memória, a história, o esquecimento*.

Um importante aspecto indicado pelo filósofo francês, já no começo da obra, consiste na diferença entre o que é da ordem da imaginação e o que, de fato, é retomado pela memória. Em uma nota de orientação que abre o tópico “Memória e imaginação”, Ricoeur (2007, p. 25) observa que a tradição filosófica e a linguagem comum tenderam a fazer da memória uma província da imaginação, pois a memória e a imaginação têm em comum a presença de uma ausência. Num posicionamento geral que, surpreendentemente, traz a combinação entre o empirismo inglês e o racionalismo de matriz cartesiana, diz o autor, a memória tem sido tratada “sob suspeição” (Ibidem, p. 25).

Ao se entender que nos referimos à imagem do passado com base em representações dos nossos sentidos, a memória foi reduzida à rememoração e atrelada à imaginação. Isso gerou uma confusão sobre o que é memória e o que é imaginação, até porque esta última geralmente esteve na parte inferior dos graus de conhecimento. Mencionando uma passagem do Livro II da *Ética*, Ricoeur (2007, p. 25) nos faz ver que, para Aristóteles, se o corpo humano for afetado por dois ou mais corpos ao mesmo tempo, futuramente, quando a sua alma imaginar um destes corpos, se lembrará dos demais. Aqui fica clara a inter-relação entre memória e imaginação: “É sob o signo da associação de ideias que está situada essa espécie de curto-circuito entre memória e imaginação: se essas duas afecções estão ligadas por contiguidade, evocar uma – portanto, imaginar – é evocar a outra, portanto, lembra-se dela” (RICOEUR, 2007, p. 25).

Na perspectiva apontada antes, a memória pode confundir-se com a imaginação, daí a urgência teórica em realçar as diferenças entre elas. A seu ver, também há uma má reputação da memória quando esta é deixada a cargo de sua função técnica de memorização, sem fazer relação com a sua valorização como via de acesso ao passado. Quadros (2016) nos explica que, do ponto de vista do conhecimento, a imaginação não é tão valorizada, além disso, a memória também foi desvalorizada por muito tempo ao ser considerada em sua utilização na educação

em razão dos processos de memorização e abordada sem a dimensão temporal. Nesse sentido, esclarece Ricoeur:

É na contracorrente dessa tradição de desvalorização da memória, nas margens de uma crítica da imaginação, que se deve proceder a uma dissociação da imaginação e da memória, levando essa operação tão longe quanto possível. Sua ideia diretriz é a diferença, que podemos chamar de eidética, entre dois objetivos, duas intencionalidades: uma, a da imaginação, voltada para o fantástico, a ficção, o irreal, o possível, o utópico; a outra, a da memória, voltada para a realidade anterior, a anterioridade que constitui a marca temporal por excelência da “coisa lembrada”, do “lembrado” como tal. (RICOEUR, 2007, p. 25-26).

Para transitar na contracorrente mencionada na citação em destaque, o filósofo francês apontou para a necessidade de ir à origem grega desta problemática, para chegar ao cerne da interpelação entre memória e imaginação. O autor apresenta no item “A herança grega” análises de como a tradição platônica e aristotélica pensam o que é a memória e como ela funciona. E, a partir de seu exame sobre a relação entre lembrança e imagem, aborda a questão da confusão entre imaginação e memória. Seguindo o destaque de Ricoeur para essa herança, exploramos essa inter-relação com o objetivo de não só reafirmar o estatuto epistemológico da memória em distinção ao campo da imaginação, como também de explorar mais as passagens dos diálogos platônicos e do texto aristotélico de modo a detalhar e a aprofundar o argumento apresentado pelo filósofo francês.

Uma vez que, ao se referir ao exercício da memória, em outros termos, ao se referir à operação prática de seu uso e de seu possível abuso, o autor remete-nos às três fontes latinas clássicas da arte da memória, nos imbuímos da tarefa de regatá-las à luz da discussão apontada pelo filósofo no item sobre a memória artificial e as proezas da memorização. Então, nossa discussão seguiu o percurso do exame feito por Ricoeur em relação à *ars memoriae*, visando entender como juristas e oradores como Cícero e Quintiliano anexam esta arte à arte retórica. Nos dedicamos a um exame detalhado das três principais obras que foram pilares para todos os estudos posteriores da *ars memoriae*: o tratado *De Oratore*, de Cícero; o *Instituto Oratório*, de Quintiliano e o livro anônimo *Ad Herennium libri iv*, atribuído a Tullius (Cícero) pelos medievais.

No segundo capítulo, dissertamos acerca da teoria platônica que destaca o fenômeno da presença de uma coisa ausente, segundo o qual memória e imaginação confundem-se. Por isso, examinamos alguns diálogos fundamentais de Platão visando esclarecer em que medida a imagem (*eidolon*) e a memória partilham o mesmo destino, ou seja, trazem o cunho da suspeita, já que a imagem é uma cópia (*eikon*); isso significa no pensamento platônico: não é a ideia

(*eidōs*), o ser, mas apenas participa do ser. Vimos que arte de fabricar imagens implica dois tipos de produção, uma que copia (*eikōn*) e outra que faz simulacros (*phantasma*) e essa diferenciação nos lançou no debate sobre o que é essência e o que é aparência, no campo do discurso e da *mimesis*. Uma vez que Ricoeur (2007, p. 31) alertou-nos que, com Platão, “vemos até os três termos, *eidolon*, *eikōn* e *phantasia* reunidos sob o vocabulário infamante do engano (...)”, examinamos a questão da memória em sua relação com estes termos.

No referido capítulo, após analisarmos as menções de Teeteto a Protágoras e a alegoria do sinete na cera, tornou-se claro que, para o filósofo francês, a alegoria da cera conjuga a problemática da memória e do esquecimento e traz consigo uma tipologia dos fenômenos mnemônicos, com as possíveis combinações entre o saber e a aquisição da impressão, da marca na cera. Vimos que a opinião falsa não deve ser vista como algo que está nas sensações, nem nos pensamentos, mas na associação errada entre uma coisa e outra. Analisamos outras alegorias, indo a fontes primárias, guiados pelo pensamento de Ricoeur. Com isso, confirmamos o que ele destaca em *A memória, a história, o esquecimento*: que em nenhum momento da discussão platônica sobre a memória temos passagens que façam menção ao tempo que se espera para conservar corretamente a lembrança; esta seria, portanto, uma falha da teoria platônica compensada por Aristóteles.

Em nosso terceiro capítulo vimos, com Aristóteles, que a “memória é do passado” (RICOEUR, 2007, p. 34). Nesse sentido, confrontamos a visão platônica com a aristotélica e entendemos, com Ricoeur (2007, p. 31), que mesmo que haja uma possível afirmação temporal subentendida ao passado, pelo prisma platônico, memória e imaginação, lembrança e imagem estão unidas. O exame de *De Memoria et Reminiscentia*, à luz de Ricoeur, nos fez ver que a análise de Aristóteles sobre a memória apresenta uma ruptura clara com Platão por conta da inserção da dimensão temporal, pois, se segundo o estagirita pensamos mediante a imagem, a memória teria relação com uma coisa anteriormente percebida, adquirida ou aprendida. Outra diferença que apresentamos consiste no fato de Aristóteles examinar a memória como algo relativo ao composto vivo, numa conexão entre *soma* (corpo) e *psyche* (alma). Nessa perspectiva, entendemos que aquele que relembra, que experimenta uma reminiscência, mobiliza também algo corporal e, com Ricoeur (2007, p. 35), compreendemos que é a sensação (percepção/*aisthesis*) que consiste na marca da anterioridade, posto que ela implica na distinção entre o antes e o depois.

Neste capítulo dedicado a um exame pormenorizado sobre a forma como Aristóteles pensa memória, entendemos que conseguimos demonstrar que, para este filósofo, o *eikōn* é derivado da afecção da percepção sensorial (*aisthesis*), o que coloca a memória como uma cópia

da afecção sensorial e atrela o ato de lembrar a uma imagem. Uma vez que a lembrança tem a textura de uma imagem entendemos que, desde a perspectiva aristotélica, a reminiscência (*anamnésis*) presume um saber anteriormente conseguido, seja por uma sensação ou por um conhecimento. Entendemos também que isso implica em uma dinâmica, um movimento (*kinesis*), já que um estado mental sempre remeterá a outro.

Com o exame do texto de Aristóteles ficou claro que reminiscência é uma espécie de silogismo, por isso, implica uma organização de nossas próprias representações em séries de remissões que nos proporcionam retomar e reevocar. Essa ação é exclusiva do humano, apesar dos animais poderem ter *mneme* (lembrança). A lembrança é uma evocação simples que não está necessariamente consciente do tempo, já o esforço de recordar, vinculado ao tempo, é fundamentado em uma ação. Por isso Ricoeur destaca que “a distinção entre *mneme* e *anamnésis* apoia-se em duas características: de um lado a simples lembrança sobrevém à maneira de uma afecção, enquanto a recordação consiste numa busca ativa” (RICOEUR, 2007, p. 37).

A importância do pensamento de Aristóteles sobre a memória é reconhecida por Ricoeur (2007, p. 38) como algo que vai influenciar uma pluralidade de tradições de interpretação, especialmente às relativas: ao exercício da memória (*ars memoriae*); ao associacionismo que vai influenciar os modernos (*recollection*); à análise do esforço da rememoração que irá encontrar guarida no pensamento de Bergson.

Em nosso último capítulo ressaltamos as proezas da memorização, cujo debate foi feito baseado no pensamento ricoeuriano e na forma como Yates (2007) discorre historicamente sobre o exercício da memória; analisamos o uso das técnicas de memorização em diferença com a rememoração e destacamos o abuso destas técnicas que ocorreu com o que Ricoeur chamou de reviravolta na memória memorizante, operadas por Agostinho, São Tomás e Giordano Bruno. Ricoeur (2007) comenta que os lugares de memória podem ser considerados herdeiros da memória artificial greco-latina, referindo-se aos lugares como “sítios de uma escrita mental” (RICOEUR, 2007, p. 77).

Em nossas investigações concluímos o quão importante para Ricoeur foi o exame sobre a herança greco-latina na introdução da análise acerca das relações entre memória e reminiscência e para pensar o exercício e as proezas da memorização. Este é o ponto de partida apresentado pelo filósofo nesta obra de dimensões robustas, cujo veleiro, para usar a metáfora que ele mesmo propõe, percorre um caminho epistemológico variado e extenso. O desafio de Ricoeur consistiu em desatrelar memória, imaginação e imagem. Para o filósofo, na arte da memória há uma obliteração da memória para a imagem, a memorização vai passar pela questão

dos lugares e espaços. Diante disso, a tarefa de Ricoeur nos apresenta na obra *A memória, a história, o esquecimento*, é a de fomentar a construção de uma fenomenologia que desembaraça as duas coisas. Apresentamos, nessa dissertação, os primeiros passos realizados pelo filósofo, na obra em comento, em direção ao seu desiderato final.

Ainda que tenhamos nos dedicado apenas ao começo desse percurso, entendemos que essa pesquisa foi relevante porque não se refere a apenas um trecho, mas ao trecho inaugural da discussão, do qual decorreram outras tantas. Entendemos que essa pesquisa sobre a maneira como Ricoeur apropria-se da discussão sobre a memória legada pelo pensamento greco-latino, contribuiu para o aprofundamento de argumentos apresentados nos dois primeiros tópicos da obra *A memória, a história, o esquecimento*, esclarecendo, junto com seu autor, o valor epistêmico do tema da memória no contexto atual e sua importância histórica desde o alvorecer do pensamento ocidental.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

ALVES, Daniel Figueiras. **Estatuto ontológico e função educativa das imagens em Platão**. Orientadora: Lidia Maria Rodrigo. 2016. 134f. Tese (doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas: SP, 2016.

ARISTÓTELES. **Da Memória e da Revocação**. In: Parva Naturalia. 1. ed. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauri, SP: Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. **Del sentido y lo sensible/ De la memoria y el recuerdo**. Trad. Francisco de Samarach, Aguilar: Psikolibro, 1692. Disponível em < http://recursosbiblio.url.edu.gt/publicjlg/Libros_y_mas/2015/10/lib/del_sentido.pdf > Acessado em: 10 out. 2020.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Introdução, texto grego com tradução para o italiano, fontes e notas de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARASH, Jeffrey Andrew., L'abîme de la mémoire, In: **Cités 1/2007** (nº29), p. 105-116. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-cites-2007-1-page-105.html#> > Acesso em: 27 set. 2020.

BLAIN, Jean. Entrevista a Paul Ricoeur – Artigo de Jornal. In: **Historia, Antropología y Fuentes Orales**, Memoria Rerum, Espanha, n. 30, p.53-60, 2003. [publicado originalmente em francês na Revista Lire, Paris, n. 289, out. 2000]

CALMON, Jean. Platão e a descoberta do passado. **Argumentos: Revista de Filosofia – UFC (IMPRESSO)**, Ano 1, N°. 2 – 2009.

CAVALCANTE FILHO, Francisco de Assis Vale. **Os problemas da opinião falsa e da predicação no diálogo *Sofista* de Platão**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

CÍCERO. **De Oratore**. 4. ed. Harvard University Press. London, 1967.

CÍCERO. **Retórica a Herênio**. Tradução e introdução Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra - São Paulo: Hedra, 2005.

CORA, Elsio José; VIEIRA, Allan José. O olhar fenomenológico de Paul Ricoeur sobre a memória. **Tabulae – Revista de Philosophia**, Ano 6 – n.11. Faculdade Vicentina (FAVI), [2011], 2012.

CRACCO, Rodrigo Bianchini, Contribuições de Paul Ricoeur aos historiadores acerca da fenomenologia da memória. **Revista Tempos Históricos**. Vol. 21, p. 351-373, 2017.

COSTA, Ricardo da. A Retórica na Antiguidade e na Idade Média. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, n. Special Issue. p. 353-390, 2019.

DUSILEK, Adriana; PEREIRA, Márcio Roberto. Reminiscências do herói romanescos: o despertar dos sentidos na lembrança e a memória involuntária. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 831-846, 2013.

FERNÁNDEZ, J. “Epistemic generation in memory”. **Philosophy and Phenomenological Research**, v.92, n.3, p. 620-644, 2016.

FERREIRA, Vitor Duarte. **Percepção e imaginação em Aristóteles**. Orientadora: Juliana Ortega Aggio. 2017. 86f. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós- Graduação em Filosofia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

GABIONETA, Robson. Analisar as aparições de Protágoras nos diálogos *Teeteto e Protágoras*. **Revista Filogênese**, Marília – SP, Vol. 3, nº1, 2010.

GUIMARÃES, Ricardo Rangel. **Conhecimento e Justificação na Epistemologia da Memória**. Orientador: Cláudio Gonçalves de Almeida. 2009. 85f. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós- Graduação em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Porto Alegre, 2009.

HEIDEN, Roberto. Imagens memoráveis. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.2, n.4, 9f, dez.2010 / mar. 2011. ISSN- 2177- 4129. Disponível em: < <http://www2.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede/beta-02-01/index.php/memoriaemrede/article/view/33/33>> Acesso em 02 de maio de 2021.

HERPICH, Jean Carlos. **A fundamentação da Possibilidade do erro: o problema do erro e a solução platônica**. Orientador: Nazareno Eduardo de Almeida. 2018. 325f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2018.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: Introdução à Fenomenologia**. Tradução: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. 1 ed. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

LACKEY, Jennifer. Why memory really is a generative epistemic source: A reply to Senor. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 74, n. 1, p. 209-219, 2007. Disponível em: < <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1933-1592.2007.00010.x>> Acesso em: set. 2020.

MARQUES, M. P. Imagem e aporia no Sofista de Platão. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, [S. l.], v. 13, n. 13/14, p. 189–204, 2001. DOI: 10.24277/classica.v13i13/14.483. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/483>. Acesso em: 15 maio 2021.

McGRATH, Matthew. Memory and Epistemic Conservatism. **Synthese**, v. 157, n. 1, p. 1-24, 2007. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/27653540?seq=1>> Acesso em: set. 2020.

MENEZES E SILVA, Christiani Margareth de. A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles. EID&A - **Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n.4, p. 13-23, jun. 2013.

MOREL, Pierre-Marie. Memória e Caráter: Aristóteles e a história pessoal. **Dissertatio**, Pelotas, v. 30, n. 11, 2009.

PEDROSA, Lucas Pereira de Araújo. ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΨΥΧΗ: A relação entre corpo e alma em Aristóteles. **Revista Pandora Brasil**, Brasil, n. 105, 50f, 2020.

PELLAUER, David. **Comprender Ricoeur**. 2 ed. Tradução: Marcus Penchel. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

PLATÃO. **A República**. 9. Ed. Tradução de notas e introdução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Diálogos I** (Teeteto, Sofista e Protágoras). 1. Ed. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

PLATÃO. **A República**. Tradução de notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 9º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

QUADROS. Elton Moreira; FONSECA-SILVA, Maria da Conceição. Platão, Aristóteles e a questão da memória: uma leitura ricoueriana. **Revista Memória em Rede**, v.8, n.15, 2016.

QUADROS. Elton Moreira. **Memória, reconhecimento de Si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur**. Orientador: Maria da Conceição Fonseca-Silva. 2016. 176f. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). Programa de Pós- Graduação na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2016.

QUINTILIANO, Marcos Fabio. **Instituição Oratoria**. Tomo I e II. Tradução: Jeronimo Soares Barboza. Paris: Livraria Portuguesa de J. P. Aillaud. Coimbra, 1836.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. 4. Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SCATOLIN, Adriano. Retórica e Memória na Roma Antiga. **Revista Música**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 25-39, 2016. DOI: 10.11606/rm.v16i1.125005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistamusica/article/view/125005>. Acesso em: 04 maio. 2021.

SANTOS, Antônio Pedro Cabral dos. **Ecrã Duplo. A subjetividade Espacial do Espectador na Imagem em Movimento Instalada**. Orientadora: Maria João Gamito. 2011. 319f. Tese (Doutorado em Teoria da Imagem). Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas – Artes, Lisboa, 2011.

OLIVEIRA, Tiago Fernando Soares de. **O Sofista de Platão: ontologia, discurso e alteridade**. Orientador: José Lourenço Pereira da Silva. 2019. 77f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia –RS, 2019.

SANTOS, Gislene Vale dos. **Qual é o logos da aisthesis no Teeteto?** Orientador Luiz Felipe Bellintani Ribeiro. 2010. 135f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, SC, 2010.

SILVA, Daniel Reis Lima Mendes da. **Aísthesis e teoria da percepção no Teeteto.** Orientadora: Eliane Christina de Souza. 2012. 114f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Universidade Federal de São Carlos- UFSCar, São Carlos, 2012.

SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. **Educação & Sociedade**, ano 21, n.71, p.166-193, jul.2000.

SOARES, Martinho. Ricoeur e os Clássicos: Tempo, Narrativa e Memória. In: **Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica da sua obra.** Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2016.

SOUZA, Luciano Ferreira de. **Conhecimento e memória no Teeteto de Platão.** Orientador: José Antônio Alves Torrano. 2016. 194f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2016.

YATES, Frances Amelia. **A arte da memória.** Tradução: Flavia Bancher. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. Edição original: 1966.