

Sonhos na Filosofia Moderna Descartes e o melão

Dreams in Modern Philosophy Descartes and The Melon

Comme il arrive aussi quand nous dormons ; car le plus philosophe du monde ne saurait s'empêcher d'avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l'y dispose.

— René Descartes¹

Resumo

O artigo defende que há uma função positiva da imaginação no pensamento cartesiano. Para fazê-lo, investiga os restos de procedimentos oníricos presentes, embora ocultos, na obra do filósofo. Busca, assim, recuperar o que Luci Buff denominará aspecto “noturno” na contraparte diurna e luminosa de seu sistema. Tal aspecto aparecerá tanto no método expositivo das Meditações quanto em sua terapia moral desenvolvida sobretudo em sua correspondência com Elisabeth da Boêmia e nas Paixões da Alma. Partindo da narrativa de segunda mão, preparada por Adrien Baillet, dos três sonhos de Descartes ocorridos em 1619, uma curiosa aparição onírica coordenará esta abordagem: a imagem do melão, que indicará a complementaridade esférica entre o sono e a vigília.

Palavras-chave: Imaginação. Sonhos. Método. Moral. História da Filosofia Moderna.

1 “Como acontece também quando dormimos; pois o maior filósofo do mundo não poderia impedir-se de ter maus sonhos, quando seu temperamento a tanto o dispõe.”, cf. Descartes, R. 1973, p. 325.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). ramoscarmel@gmail.com

Abstract

The article argues that imagination plays a positive role in Cartesian thought. To this end, it investigates the traces of oneiric procedures present, albeit hidden, in his work. It thus seeks to recover what Luci Buff calls the “nocturnal” aspect underlying the diurnal, luminous face of his system. This aspect emerges both in the expository method of the Meditations and in his moral therapy, developed mainly in his correspondence with Elisabeth of Bohemia and in The Passions of the Soul. Drawing on the secondhand account, compiled by Adrien Baillet, of Descartes’ three dreams of 1619, a curious oneiric apparition will guide this approach: the image of the melon, which points to the spherical complementarity between sleep and wakefulness.

Keywords: Imagination. Dreams. Method. Morals. History of Modern Philosophy.

A sala do café da manhã

Mais decisiva que a passagem da vigília para o sono é o caminho oposto: o despertar. A primeira se deixa impregnar por imagens que carregamos conosco ao longo do dia, em especial aquelas mais vívidas e recentes, impressas pouco antes de o sono tomar lugar, embaralhadas agora pela realidade onírica. Já o segundo transfigura as metamorfoses mais livres do sonho, excitando nossos sentidos em visões frequentemente perturbadoras. A perfuração entre os diferentes estágios de consciência parece mais forte na primeira experiência, uma vez que aceitamos que a realidade possa interferir na ilusão, mas não que a ilusão seja suficientemente poderosa para intervir nas convenções tão bem ordenadas da realidade.

Walter Benjamin, em *Rua de Mão Única* (1928), como que atestando a importância da metodologia surrealista para a confecção da obra, instala o leitor na indefinição crepuscular desde um fragmento inicial do livro. Ali, a cena do café da manhã é descrita tanto como um entrelugar em que as imagens oníricas permanecem operando num aspecto mais profundo do corpo quanto

como espaço limiar de pertencimento do leitor, para lá deslocado enquanto se prepara para ler o restante dos fragmentos da obra. *Rua de Mão Única* é uma interessante coleção, portanto, de fragmentos tanto urbanos quanto oníricos:

Sala do café da manhã

Há uma tradição popular que nos diz que não se devem contar sonhos de manhã em jejum. De fato, quem acorda continua, neste estado, ainda sob a ação do sortilégio do sonho. O que acontece é que a higiene matinal apenas desperta a superfície do corpo e as suas funções motoras visíveis, enquanto a indefinição crepuscular do estado onírico se mantém nas camadas mais profundas, mesmo durante as abluções matinais, e se reforça até na solidão da primeira hora de vigília. Aqueles que fogem ao contato com o dia, seja por receio dos homens, seja por necessidade de concentração interior, não querem comer e não dão importância ao café da manhã. Deste modo evitam a passagem brusca entre o mundo noturno e o diurno. Cuidados que apenas se justificam quando o sonho é queimado pelo trabalho matinal intenso, ou também pela oração, mas de outro modo leva a uma confusão nos ritmos de vida. Nesse estado, o relato dos sonhos é fatal, porque o indivíduo, em parte ainda entregue ao universo onírico, o trai nas palavras que usa e tem de contar com a sua vingança. Em termos mais modernos: trai-se a si mesmo. Libertou-se da proteção da ingenuidade sonhadora e, ao tocar sem reflexão nas suas visões oníricas, expõe-se. Pois só da outra margem, em pleno dia, se deve interpelar o sonho a partir de uma recordação distanciada. A esse além do sonho só se pode chegar através de uma purificação análoga à da lavagem, mas totalmente diferente dela, pois passa pelo estômago. Quem está em jejum fala do sonho como se falasse ainda de dentro do sono.²

A influência do surrealismo no pensamento de Benjamin pode ser sentida também em um artigo de 1929 intitulado “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia”. Benjamin recupera de uma fonte insuspeita um realismo conceitual que se traduz num construtivismo radical: o real se sustenta na medida em que é imaginado, em que aos conceitos é atribuído o mesmo grau de existência que aquele dos objetos ditos materiais. O realismo mais rigoroso possível só pode ser um surrealismo. Tal equivalência prepara uma

2 Grifos meus. Benjamin, W. 2013, P. 10.

continuidade inusitada entre uma certa teologia medieval e os jogos de linguagem que tanto animaram a literatura vanguardista do século XX — ambos conduzidos pela imanência da linguagem ao real. Da mesma forma, as experiências narcóticas são menos interessantes como possibilidades de transcendência de uma realidade naturalizada como evidente e mais como aquilo que, para recuperar uma intuição schmittiana que, por sua vez, retoma Kierkegaard, explica a regra através de sua exceção³. *Embriagar-se com água pura*⁴: a alucinação mostra como aquilo que pensamos como um evento disruptivo, que quebra uma certa cadeia de relações determinadas pela causalidade, é, antes, a manifestação das descontinuidades que constituem o que se denomina real ele mesmo. Assim, o narcótico ensina mais sobre a ausência de evidência do real enquanto tal, sua necessidade constante de operações de atualização para se manter, do que sobre situações de fuga. O real ele mesmo é já um narcótico eminente que reiteradamente nos embriaga em sua carência de autossustentação:

*Em sua Introduction au discours sur le peu de réalité, Breton mostra como o realismo filosófico da Idade Média serviu de fundamento à experiência poética. Porém esse realismo — a crença na existência objetiva dos conceitos, fora das coisas ou dentro delas — sempre transitou com muita rapidez do reino lógico dos conceitos para o reino mágico das palavras. E os jogos de transformação fonética e gráfica, que já há quinze anos apaixonam toda a literatura de vanguarda, do futurismo ao dadaísmo e ao surrealismo, nada mais são do que experiências mágicas com as palavras, e não exercícios artísticos.*⁵

E mais adiante:

De nada nos serve a tentativa patética ou fanática de apontar no enigmático seu lado enigmático; só devassamos o mistério na medida em que o encontramos no cotidiano, graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano. Por exemplo,

3 Cf. o Capítulo 1 de *Teologia Política*. Ver também a análise de Giorgio Agamben para o tema da exceção schmittiana no Capítulo 1 de *Homo Sacer I. O poder soberano e a vida nua*.

4 A expressão é de Henry Miller, retomada por Deleuze & Guattari em *Mil Platôs*, mais especificamente no platô intitulado “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”.

5 Benjamin, W. 1987, P. 27-28.

*a investigação mais apaixonada dos fenômenos telepáticos nos ensina menos sobre a leitura (processo eminentemente telepático) que a iluminação profana da leitura pode ensinar-nos sobre os fenômenos telepáticos. Da mesma forma, a investigação mais apaixonada da embriaguez produzida pelo haxixe nos ensina menos sobre o pensamento (que é um narcótico eminente) que a iluminação profana do pensamento pode ensinar-nos sobre a embriaguez do haxixe. O homem que lê, que pensa, que espera, que se dedica à flânerie, pertence, do mesmo modo que o fumador de ópio, o sonhador e o ébrio, à galeria dos iluminados. E são iluminados mais profanos. Para não falar da mais terrível de todas as drogas — nós mesmos — que tomamos quando estamos sós.*⁶

Meu convite é que, a fim de perseguirmos o papel positivo da imaginação no pensamento cartesiano, permaneçamos, como diz Benjamin no fragmento da sala do café da manhã, *em jejum* – adotando o efeito do sortilégio dos sonhos – e falemos, portanto, como que de dentro do sonho de um outro: os três sonhos premonitórios de Descartes, cuja narração recebemos através do relato de seu biógrafo Adrien Baillet (1649–1706).

Descartes e o melão

A principal fonte textual para os sonhos de Descartes é indireta: trata-se do relato feito por seu biógrafo Adrien Baillet (1649–1706) após ter tido contato com seus manuscritos de juventude, datados de 1619 a 1621, hoje perdidos. É, portanto, através da *Vie de Monsieur Descartes*, de 1691, que temos acesso à narrativa mais completa dos sonhos. Os *Olimpicas*, como ficaram conhecidos esses fragmentos oníricos, estão reunidos, hoje, no décimo volume da edição das *Obras Completas* de Descartes preparada por Charles Adam e Paul Tannery, em duas fontes: na narrativa de segunda mão de Baillet e nos fragmentos copiados de primeira mão por Leibniz entre 1675-1676⁷. A principal diferença entre as duas fontes é o caráter indireto, floreado e ficcionalizado do relato de Baillet e o discurso direto, mais objetivo, da cópia preparada por Leibniz. Acompanharemos aqui as páginas descritivas de Baillet deixando em

6 Grifo meu. Benjamin, W. 1987, P. 33.

7 As anotações de Leibniz, por sua vez, foram publicadas por Foucher de Careil no século XIX sob o título de *Cogitationes Privatae*.

suspenso o problema de sua autenticidade – para a metodologia que nos interessa aqui, que consiste em se situar de um ponto de vista discursivo sobre Descartes, em que as informações biográficas e os registros produzidos por ele e sobre ele vão compor uma espécie de todo horizontal indiferenciado, importa pouco atestar a veracidade de seu relato⁸.

Já o título mesmo dos fragmentos em que o registro dos sonhos estaria reunido evoca algum simbolismo: *Os Olímpicas*, em referência ao Olimpo, montanha elevada, morada dos deuses. A conexão com o alto é enfatizada também na narrativa de Baillet, pois todos os sonhos parecem ter vindo “do alto”⁹. Por fim, não se pode deixar de marcar a presença do vocabulário do *entusiasmo* – que, como mostra Thibaut Gress¹⁰, estava associado, na cultura renascentista, à posse por alguma divindade. Referências divinas vão permeiar a narrativa do sonho, reportando um Descartes preocupado com o conteúdo de censura moral e religiosa dos dois primeiros sonhos – interpretados como referências implícitas ao seu passado – e com o caráter premonitório do último – interpretado como a adivinhação sobre seu futuro nas ciências. Como bem nota Luci Buff em seu comentário sobre a narrativa de Baillet, a montanha olímpica é também ponto de encontro espacial entre o céu e a terra, o diurno e o noturno: se quisermos, a sala do café da manhã em que nos instalamos, em jejum, para pensar os rastros do onírico de Descartes – entre o natural e o sobrenatural.

Toda a complexa teia que ronda a chegada desta narrativa até nós tem como condição o fato de Descartes ter conservado o pergaminho com suas anotações privadas até a ocasião de sua morte, em fevereiro de 1650¹¹. Descartes morre em circunstâncias enigmáticas na Suécia, vítima de uma forte pneumonia, enquanto estava hospedado no castelo da rainha Cristina, por

8 Segundo Henri Gouhier, Baillet é um “erudito escrupuloso e um historiador suspeito” (Gouhier, H. 1958, P. 20), ou seja, apesar de reunir documentação preciosa sobre e em torno de Descartes, não hesita em preencher certas lacunas com fabulações particulares na ausência de informações precisas. Assim, deve ser lido com ressalvas, tomando o princípio crítico de que Baillet não é uma fonte, mas um recurso que pode desencadear a pesquisa posterior.

9 Sigo, na maior parte do tempo, a tradução de Baillet proposta por Luci Buff em seu comentário aos sonhos de Descartes disponível em *Sonhos sobre meditações de Descartes* (São Paulo: Annablume, 2001). Para esta expressão, verifique Buff, L. 2001, P. 28.

10 Cf. Gress, T. “Conclusion. Les deux ontologies cartésiennes”. In : *Descartes et la précarité du monde*. CNRS Éditions, 2012, <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.49325>.

11 Afirma Luci Buff: “Por testemunhos da época, sabe-se que Descartes levou para Estocolmo os seus principais papéis, entre os quais o pequeno registro em pergaminho que nos interessa e que ele conservou durante toda a sua vida, por mais de 30 anos.”, cf. Buff, L. 2001, P. 41.

quem fora contratado para ministrar aulas de filosofia em horários pouco usuais. É provável que ele e Cristina sequer tivessem alianças conceituais: ele, inventor de uma nova filosofia; ela, mais defensora da tradição. Vítima do frio e provavelmente de sua própria negligência em aceitar ajuda médica – Pierre Chanut (1601-1662) também contraiu pneumonia no mesmo período, mas não faleceu –, viajou com os relatos de seus sonhos de trinta anos antes, isto é, de 1619, quando então se encontrava na Alemanha, com apenas 23 anos de idade e sem qualquer obra publicada. Seria possível conjecturar sobre o apego de Descartes por esses papéis em que os sonhos estavam documentados: o que talvez manifeste sua importância e caráter fundador da filosofia a ser desenvolvida posteriormente.

Segundo Baillet, descobrimos que, naquela altura, entre 1619 e 1620, Descartes ocupava-se do aspecto “destrutivo”¹² do novo pensamento que elaborava. Seria preciso refundar o conhecimento em novas bases. Esse propósito não deixava de lhe causar fortes agitações corporais e mentais. O preâmbulo descritivo do sonho é marcado pela ênfase na dificuldade e acometimento do filósofo por um entusiasmo turbulento. Assim, relata Baillet, “com todas estas disposições não sofreu menos do que se fosse o caso de se desnudar a si mesmo”¹³. Seu espírito estava “atormentado”¹⁴ pela busca da verdade, “sofrendo”¹⁵ por sua resolução. Nem mesmo os passeios e companhias de outros serviam para divertir seu espírito, tomado por estas “violentas agitações”¹⁶. É neste estado que “o fogo tomou-lhe o cérebro, e ele caiu numa espécie de entusiasmo, que dispôs de tal maneira seu espírito já abatido, que ele o colocou em estado de receber as impressões dos sonhos e as visões”¹⁷. O relato dos três sonhos que se seguem, na transição da noite de 10 para 11 de novembro de 1619, é estruturado sob o signo deste entusiasmo: uma espécie de desordem imaginativa, ora aproximando Descartes do furor religioso, ora, se recorrermos a uma fonte ela mesma cartesiana, da produção *poética*. Nos *Olímpicas* tal como anotados por Leibniz, o entusiasmo é assim descrito:

12 Buff, L. 2001, P. 27.

13 Idem.

14 Idem.

15 Idem.

16 Ibidem, P.28.

17 Idem.

Pode parecer surpreendente que os pensamentos profundos sejam mais encontrados nos escritos de poetas do que nos de filósofos. A razão para isso é que os poetas escrevem pelo entusiasmo e pela força da imaginação: há em nós sementes do conhecimento, como em um sílex, que são retiradas a partir da razão pelos filósofos, e a partir da imaginação são escrutinadas pelos poetas; e essas últimas brilham mais.¹⁸

A reconstrução onírica, então, marcando mais uma vez sua função intermediária, poderia ser categorizada entre a reflexão filosófica – particularmente moral, como veremos – e o arroubo poético. Assim, o primeiro sonho narra uma errância numa rua desconhecida e certo descontrole em relação ao corpo próprio. Descartes afirma se ver caminhando “obrigado a se revirar sobre o lado esquerdo”¹⁹, pois experimentava uma fraqueza do lado direito. Esse caminhar cambaleante o tomava de grande vergonha, embora não o impedisse de avançar. De repente, um “vento impetuoso”²⁰ o arrebatou e o fez rodopiar, num turbilhão, dando três voltas sobre o pé esquerdo. Esse caminhar coxo, somado aos impedimentos exteriores naturais que agiam sobre ele, o fazia acreditar que iria muito em breve cair. Conseguiu abrigo num colégio e procurou ver se não haveria ali uma igreja para fazer uma oração, quando um novo obstáculo externo se interpôs: viu um homem conhecido seu passar sem cumprimentá-lo. Tentou em vão ir ao seu encalço, sendo novamente repellido pela força do vento.

Estamos instalados, para voltar à narrativa dos sonhos, nesta errância do girar em círculos. Na indefinição pré-dogmática do onírico, a narrativa do primeiro sonho de Descartes termina comicamente, com a introdução de um curioso elemento externo: um *melão*; ou melhor: a imaginação de Descartes sobre a entrada de um melão na cena onírica.

Ao mesmo tempo, viu no meio do pátio do colégio uma outra pessoa que o chamou por seu nome em termos polidos e cortesês, e lhe disse que, se quisesse achar senhor N. ele tinha algo para lhe dar. O senhor Descartes

18 Descartes, R. 2024, P. 3. Conforme tradução dos fragmentos dos *Olimpicas* copiados por Leibniz preparada por Ana Claudia Teodoro Sousa e publicada na Revista *Seiscentos* (Seiscentos, Rio de Janeiro, n° 4, 2024). Disponível no link: <https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/article/view/65624>.

19 Buff, L. 2001, P. 28.

20 Idem.

imaginou que fosse um melão, que haviam trazido de algum país estrangeiro. *Porém o que mais o surpreendeu foi perceber que os que se juntavam a essa pessoa em redor dele para conversar, estavam retos e firmes sobre seus pés, embora ele estivesse sempre curvado e cambaleante sobre o mesmo solo, e que o vento, que pensara derrubá-lo muitas vezes houvesse diminuído bastante.*²¹

O melão, elemento excêntrico que nos surpreende por sua gratuidade, não parece impressionar Descartes, tampouco seu biógrafo. Digno de nota é o estado deplorável de seu corpo em comparação com a integridade dos corpos humanos externos – por que apenas ele estava curvado e cambaleante? Este melão, cuja coerência escapa à narrativa, parece introduzir um grau de exotismo na situação de dor física já descrita. Mais adiante na narrativa, Baillet nos adverte que o próprio Descartes procurou interpretar, já desperto, sua função, que dizia respeito “aos encantos da solidão, mas proporcionados por solicitações puramente humanas”²². O melão poderia ser associado a uma situação de prazer, de fato, lembrando que teria surgido por iniciativa de um outro homem – uma espécie de prazer compartilhado em situações de sociabilidade, o que talvez tenha motivado Freud, em carta a Maxime Leroy, a detectar um evidente componente erótico na introdução do elemento-melão²³. Evitando interpretações metafóricas ou psicanalíticas, interessa-nos refletir sobre a forma do melão em consonância com a continuidade entre o noturno e o diurno na filosofia cartesiana. O melão, em sua forma ora oval, ora esférica, pode ser uma imagem útil para pensar essa complementaridade que não se desfaz: o vaivém, narrado naquela noite, entre os momentos de sono-vigília, tanto quanto a interpenetração dos restos do onírico na metafísica e moral cartesianas.

21 Grifo meu. Ibidem, P. 29.

22 Ibidem, P. 32.

23 Freud afirma: “As diferentes pessoas que se apresentam no sonho não podem, naturalmente, ser identificadas por nós, ainda que Descartes, questionado, não tenha deixado de identificá-las. Quanto aos elementos bizarros, pouco numerosos, aliás, e quase absurdos como, por exemplo, o “melão de um país estrangeiro” e os pequenos retratos, permanecem inexplicados. No que concerne ao melão, o sonhador teve a ideia (original) de representá-lo como “os charmes da solidão, mas apresentados por solicitações puramente humanas”. Certamente não é exato, mas poderia ser uma associação de ideias que conduzira à via de uma explicação exata. Em correlação com seu estado de pecado, esta associação poderia significar uma representação sexual, que ocupou a imaginação do jovem solitário”. Tradução minha de Freud, S. Lettre à Maxime Leroy sur quelques rêves de Descartes. *Revue française de psychanalyse - Rêve, symbole et interpretation*, v. 45, n. 1, p. 6, janv.fév. 1981. P. 6.

Não surpreendentemente, é um momento de vigília que sucede o aparecimento do *melão*: como se anunciasse o retorno fugaz ao momento diurno. O efeito desnordeador do sonho desorganizou suas imagens mentais – os chamados *fantasmas* – a ponto de fazê-lo despertar conservando tais imagens em seu espírito e em seus olhos. Os homens que via ao seu redor, o melão, o colégio, a igreja: todas essas imagens foram transportadas para o momento da breve vigília, manifestando sua interpenetração numa ordem realista. Ainda, um efeito físico adicional: a dor que manifestou no sonho foi igualmente comunicada para a dor em seu corpo-diurno; e Descartes se sentiu possuído pela ação física de algum gênio maligno [*mauvais génie*]²⁴. Antes de Gregor Samsa, nas primeiras décadas do século XVII, Descartes também acordava de seus próprios sonhos intranquilos – não metamorfoseado num inseto monstruoso, mas, tal como ele, certamente transfigurado, além de com muita dificuldade para se movimentar, experimentando “do lado uma dor ainda nunca experimentada, leve e surda”²⁵.

Depois de duas horas de uma meditação tomada por essas imagens, acerca dos “bens e males deste mundo”²⁶, foi novamente invadido pela força do sonho, adormecendo. O segundo sonho, então, parece ter durado o tempo de uma trovoadas, que foi exatamente a imagem violenta que viu nele representada, acompanhada de um efeito acústico de um “barulho agudo e forte”²⁷. Após o átimo de sonho compacto, novamente um momento de vigília. Desta vez, as alucinações hipnopômicas se manifestaram mais fortemente, pois “percebeu muitas fagulhas de fogo espalhadas pelo quarto”²⁸. No momento de interlúdio entre razão e desrazão, procurou interpretar as imagens segundo as prerrogativas da filosofia, isto é, aplicando certos princípios da filosofia natural ou da física que constituirão, mais tarde, sua explicação particular dos fenômenos ópticos na *Dióptrica*, que recusará as ditas espécies escolásticas. Como que curado pela razão, seu pavor se dissipou e ele pôde dormir “numa grande calma”²⁹.

24 Baillet, A. 2022, P. 106.

25 Kafka, F. 1997, n.p. (epub).

26 Buff, L. 2001, P. 29.

27 Idem.

28 Idem.

29 Tradução minha, cf. Baillet, A. 2022, P. 107.

O terceiro e último sonho talvez seja aquele que guarda elementos mais simbólicos. Este, ao contrário dos dois anteriores, se deu sob um estado espiritual de calma, menos obscuro e mais diurno que os demais. Vale a pena ler a narração de Baillet na íntegra:

Neste último, ele achou um livro sobre a mesa, sem saber quem o tinha colocado ali. Ele o abriu, e vendo que era um Dicionário, se alegrou muito na esperança que ele lhe poderia ser muito útil. No mesmo instante, encontrou outro livro sobre sua mão, que também não lhe era desconhecido, não sabendo de onde lhe havia aparecido. Pensou ser uma antologia de poesias de diferentes autores, intitulada Corpus poetarum [na margem: dividido em cinco livros, impresso em Lyon e Genebra]. Ele teve a curiosidade de nela querer ler alguma coisa e na abertura do livro ele se deteve sobre o verso Quod vitae sectabor iter? etc. No mesmo momento, percebeu um homem que ele não conhecia, mas que lhe apresentou uma peça de versos começando por Est et Non, e que a ele exaltava como uma peça excelente. O senhor Descartes lhe diz que sabia o que era e que esta peça estava entre os “Idílios” de Ausônio que se encontrava na grande Antologia de poetas que estava sobre a mesa. Ele mesmo quis mostrá-la a este homem, e se pôs a folhear o livro do qual ele se gabava de conhecer perfeitamente a ordem e a economia. Enquanto procurava o lugar, o homem perguntou-lhe onde ele havia pego o livro e o senhor Descartes respondeu-lhe que não podia lhe dizer como o obteve, mas que um momento antes manuseou ainda um outro que tinha acabado de desaparecer, sem saber quem o havia levado nem quem o havia pego novamente. Ele não tinha acabado de dizer quando viu novamente aparecer o livro na outra ponta da mesa. Mas ele observou que este Dicionário não estava mais completo como tinha visto na primeira vez. Entretanto, se deparou com as poesias de Ausônio na Antologia dos poetas que ele folheava, e não conseguindo achar a peça que principia por este Est et Non, ele diz a esse homem que ele conhecia uma do mesmo poeta ainda mais bela que esta e que ela começava por Quod vitae sectabor iter? A pessoa pediu para lhe mostrar e o senhor Descartes se considerou obrigado a procurá-la, quando ele encontrou diversos retratos gravados em talha-doce, o que lhe fez dizer que esse livro era bem bonito, mas não era da mesma impressão que aquele outro que ele conhecia. Estava nesse ponto, quando os livros e homens sumiram e se apagaram da sua imaginação, sem contudo acordá-lo.³⁰

30 Buff, L. 2001, p. 30-31.

Um dicionário, uma antologia poética, um homem desconhecido: diversos emblemas disponíveis à decifração. O terceiro sonho guarda uma interessante estrutura de aparecimento e desaparecimento de elementos na sua cena principal: os livros surgem e depois se perdem, assim como as presenças humanas, que passam diante dos olhos daquele que sonha como manifestações esquivas, incapturáveis: uma espécie de rápida sucessão cinematográfica de rostos que se acumulam diante de si apenas para desvanecer no segundo seguinte. Talvez essa maior coerência entre os fatos, aparentemente mais disponíveis à narração do que nos dois sonhos anteriores, tenha feito Descartes duvidar se o que tinha diante de si era “sonho ou visão”³¹. Como na vida moral, foi preciso decidir: resoluto, e de dentro do sonho-visão, *decidiu* que era um sonho. Foi também no interior desta zona de indecidibilidade, da superfície esférica do melão diurno-noturno, que o interpretou. De dentro do sonho, portanto, concluiu que o Dicionário representava “todas as ciências reunidas num todo, e que a Antologia de poesias intitulada *Corpus Poetarum* mostrava, em particular e de maneira mais distinta, a filosofia e a sabedoria reunidas”³². Aqui, o comentário sobre o poder da expressão vívida e sábia dos poetas, tomados pelo *entusiasmo*, e que já tínhamos encontrado nas anotações de Leibniz, retorna. Aos poetas, na ocasião do sonho, é atribuído grau de acesso às verdades tanto quanto ao filósofo – uma tese que Descartes dificilmente aceitaria, creio, no curso de desenvolvimento de sua metafísica posterior.

Por fim, acordado, seguiu sua interpretação do sonho sem emoção – sem entusiasmo. Interpretou o “Sim e o Não”³³ de Pitágoras como a “Verdade e a Falsidade nos conhecimentos humanos e as ciências profanas”³⁴. Deu a este sonho caráter *premonitório*: foi no estado de vigília que concluiu este aspecto sobrenatural do sonho-visão –, persuadido de que fora “o Espírito da Verdade que quis lhe abrir os tesouros de todas as ciências por meio deste sonho”³⁵. O verso latino “Que vida devo seguir?” corresponderia à pergunta moral por uma vida possivelmente dedicada à Filosofia. Por fim, classificou ele mesmo os dois primeiros sonhos, mais turbulentos, como reprimendas divinas sobre seu passado – censuras quanto a um comportamento que deveria ser

31 Ibidem, P. 31.

32 Idem.

33 Buff, L. 2001, P. 32.

34 Idem.

35 Idem.

abandonado; ao passo que o terceiro sonho, mais “doce e agradável”³⁶, lhe dava boas esperanças para o futuro, prevendo o caminho que seguiria em sua vida filosófica.

O restante da narrativa de Baillet insistirá na intervenção místico-divina no sonho. O entusiasmo se dissipou nos próximos dias, mas, para Descartes, os sonhos foram responsáveis por encaminhar um aviso que o direcionou à resolução de sua vida de dedicação incansável à filosofia.

O eu em vertigem: terapia moral, terapia onírica

Na narrativa de Baillet, o verbo francês *songer* é mais presente que seu correlato *rêver*. De fato, Baillet descreve, na maior parte do tempo, a experiência de entusiasmo de Descartes com o verbo *songer* e derivados: o verbo *rêver* só aparece uma única vez, conjugado no pretérito imperfeito do indicativo; o substantivo *rêve* não surge nunca³⁷. Verifica-se uma flutuação de sentido para *songer* no *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1694: ora *songer* diz respeito ao ato de sonhar, ora corresponde simplesmente ao ato de pensar³⁸. A ambiguidade do verbo *songer* pode nos remeter, associativamente, ao vínculo que os *Olímpicas* estabelecem na interseção entre o sonho e a meditação – segundo Baillet, Descartes oscilava, “duvidando se sonhava [*rêvait*] ou meditava”³⁹, e assim “ele despertou sem emoção e continuou, de olhos abertos, a interpretação de seu sonho sobre a mesma ideia”⁴⁰.

A sugestão da relação intrínseca entre meditar e sonhar é curiosamente elaborada na porta de entrada da metafísica cartesiana, seu momento talvez mais diurno, sua antessala mais bem iluminada: o texto das *Meditações*. Sem

36 Idem.

37 Conforme afirma Thibaut Gress, o substantivo “*rêve*” não existia no vocabulário do período, cf. Podcast Les chemins de la philosophie, Épisode 3/4 : Les rêveries métaphysiques de Descartes, 22 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/les-reveries-metaphysiques-de-descartes-8233259>

38 Diz a entrada para “*songer*”: “Faire un songe. Je dormois & je songeais que, &c. il songe toute la nuit. je ne songe jamais. il songe tousjours de feu, de chasse &c. il songe dez aussi-tost qu’il a la teste sur le chevet. [...] *Songer*, signifie aussi, Penser, considerer [...]”, cf. *Dictionnaire de l’académie française*. 1694, 1re édition, tome 2, páginas 488-489. Disponível online em: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9S2114>

39 Buff, L. 2001, P. 31; Baillet, A. 2022, P. 107.

40 Idem.

dúvidas, naquela altura, Descartes, longe da turbulência onírica, empregava a resolução da sua vontade na busca pela verdade nas ciências. É certo que, a cada momento dos seis dias de meditação, nem sempre uma verdade foi definitivamente alcançada: uma foi obtida no segundo dia – expressa no argumento do *cogito* – e outra no terceiro – a existência de um Deus. O primeiro dia de meditação, porém, guarda semelhanças implícitas com o universo do onírico – seja em seu conteúdo argumentativo, seja em sua metodologia. Já foi sublinhado pela literatura secundária o modo como a dúvida metódica opera uma espécie de alienação do eu, que tem de considerar suas experiências sensíveis passadas – e quiçá racionais – como se olhasse para as vivências de um outro. O processo de exteriorização de si o aproxima também da situação da *loucura* – os exemplos cartesianos, colhidos da literatura da época, são os indivíduos melancólicos, insensatos que não são capazes de identificar as proporções do próprio corpo (“asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro”⁴¹).

Dagron & Mazel, por exemplo, sugerem ler a Primeira Meditação sob o fundo dos *Olimpicas*, aplicando a ela não a ordem das razões, mas a *ordem do delírio*. É a desorganização advinda do sonho que permite que o eu meditativo considere as percepções externas e internas à distância, pois “o sonho é ao mesmo tempo potência de dissolução e poder de organização e de simbolização”⁴². Embora incorpore a dinâmica do sonho na dúvida, é bem verdade que a razão volta a atuar na tentativa de conter o processo de exteriorização – as “errâncias e confusões da consciência onírica”⁴³ – no estabelecimento da verdade científica. A experiência de vertigem introduzida pelo sonho será alvo, segundo eles, de uma decisão – tal como na narrativa de Baillet, pois o eu que sonha-medita decidirá, dentro do sonho, que sonha.

Os comentadores supracitados não ressaltam suficientemente, contudo, o modo como a situação onírica recupera a própria economia argumentativa do primeiro dia de meditação: confrontado com a proliferação das dúvidas, o eu se inclina à indolência e prefere conspirar com um sonho mais agradável a permanecer numa vigília laboriosa. Sabemos que Descartes retornará ao argumento do sonho somente na Sexta Meditação, ou seja, no último dia de

41 Descartes, R. 1973, P. 94.

42 Dagron, T. Mazel, M. 2018, P. 485.

43 Idem.

investigação – e sua resolução para o imbróglio cético será mostrar que pode saber que não sonha pois é capaz de narrar de modo coerente a sucessão de fatos que observa, diferentemente do que ocorre no sonho. Ali, a dúvida quanto ao sonho foi considerada “hiperbólica e ridícula”⁴⁴, pois “nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos”⁴⁵. É claro que esta resposta tem de ser lida à luz das conquistas teóricas dos dias anteriores: foi provado que Deus não é enganador e que o mundo exterior existe – ou seja, parece haver, de fato, coisas fora de mim que sustentam a existência de uma realidade objetiva. Seja como for, é como se o fantasma do onírico permanecesse assombrando a conquista de cada nova verdade após o fim da Primeira Meditação, com o risco de fazer o eu meditativo retornar ao abismo que se encontrava mais próximo ao fim do itinerário de pesquisa do primeiro dia:

*Mas esse designio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu re-incido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, em vez de me propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas.*⁴⁶

O onírico retorna à pena cartesiana também em suas discussões morais com Elisabeth da Boêmia. Ele afirma, em 1645, que o fato de ter se habituado a não ter pensamentos tristes mudou qualitativamente o conteúdo dos seus sonhos. Agora, não são mais os sonhos que fornecem um modelo metafísico para a dúvida ou para a moral, mas a moral que é, num sentido hipnagógico, capaz de adulterar o conteúdo da realidade noturna. Os sonhos de Descartes

44 Descartes, R. 1973, P. 150.

45 Idem.

46 Descartes, R. 1973, P. 97.

não lhe apresentam “nada de horrível”⁴⁷ em 1645: e, desde as turbulências de 1619, parece ter desenvolvido uma sólida educação onírica:

*Como também acontece quando dormimos, porquanto o melhor filósofo (le plus philosophe) do mundo não poderia impedir-se de ter maus sonhos, quando o seu temperamento o dispõe a isso. Contudo, a experiência faz ver que, se se teve muitas vezes algum pensamento enquanto se teve o espírito em liberdade, ele regressa também depois, seja qual for a indisposição que o corpo tenha; assim, posso dizer que os meus sonhos nunca me apresentaram nada de horrível, e, sem dúvida, que é uma grande vantagem ter-se habituado, há muito tempo, a não ter pensamentos tristes.*⁴⁸

Talvez seja, então, a partir de sua reflexão moral que poderemos recuperar os rastros do onírico de forma positiva no pensamento cartesiano. Já foi sublinhado o parentesco da moral cartesiana com o *teatro* – poderíamos avançar, também, além de seu fundo estético, seu aspecto onírico.

Vimos como a narrativa completa dos sonhos é intercalada por momentos de interpretação – às vezes ocorrendo no interior do próprio sonho, às vezes na indefinição crepuscular entre sono e vigília. O movimento de interpretação das imagens oníricas envolve, em primeiro lugar, um exercício de rememoração. Além de recuperar os traços das imagens, exibindo-as novamente ao espírito num exercício de atualização ou presentificação, a interpretação posterior exige uma tomada de distância do onírico. O sujeito onírico, isto é, aquele que experiencia as imagens em primeira pessoa, não é o *sujeito moral* – se quisermos, aquele que as confere sentido. É preciso, então, que as imagens sejam observadas à distância como num processo de exteriorização – como se, outros de nós mesmos, pudéssemos incorporá-las à cadeia de sentido *a posteriori* em vistas de obtenção de uma mensagem, como o faz Descartes ao longo de sua experiência.

Ora, este mesmo movimento de exteriorização de si é característico da terapia moral cartesiana. Para entrevistê-lo, os momentos de associação com o teatro são luminosos. Esse parentesco, já sublinhado por uma vasta literatura secundária, insiste ou bem na aproximação entre as prerrogativas heroicas da moral de destacamento presente na dramaturgia cornelianiana – como fizeram

47 Cardoso, A. Ferreira, M.L.R. 2001, P. 82.

48 Ibidem, P. 81, 82.

Gustave Lanson⁴⁹, Ernst Cassirer⁵⁰, Jean-Marie Beyssade⁵¹ e Vinicius Figueiredo⁵² no Brasil – ou bem no processo de visualização da própria vida moral: devemos ser capazes de exibir nossa existência para nós mesmos como se fossemos espectadores de nossa vida passional a fim de avaliá-la melhor⁵³. Primeiro, então, num sentido mais superficial, o teatro é uma analogia útil para demonstrar nossa capacidade de converter passividade em atividade: as “estranhas aventuras a cuja representação assistimos num teatro”⁵⁴ nos comparam quanto mais tristes forem, pois assim a alma pode adquirir o contentamento derivado da constatação da sua capacidade de resistência, sobretudo no caso das chamadas emoções interiores⁵⁵. Ainda, e mais profundamente, devemos praticar um exercício de autoexame semelhante à observação externa-interna de nossa vida íntima.

Toda a correspondência entre Descartes e Elisabeth, aliás, pode ser lida na chave de uma performance compartilhada da vida passional de cada um, a ser investigada em conjunto pelo investimento atento do interlocutor⁵⁶. Naquele contexto, tratava-se principalmente de evitar a contemplação de imagens funestas enviadas insistentemente pela fortuna – sobretudo no caso de Elisabeth – e concentrar a imaginação na produção de imagens agradáveis como “a verdura dum bosque, as cores duma flor, o voo dum pássaro e coisas que

49 Lanson, G. Le héros cornélien et le ‘généreux’ selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la Psychologie de Descartes. *Revue d’Histoire littéraire de la France*. v. 1, n. 4, p. 397-411, 1894.

50 Cassirer, E. *Descartes. Doctrine, Personnalité, Influence*. Trad. Philippe Guilbert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

51 Beyssade, J.M. Descartes et Corneille ou les démesures de l’ego. *Laval théologique et philosophique*. v. 47, n.1, p. 63-82, fév. 1991.

52 Figueiredo, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

53 O que já fora defendido por Hamou, P. Descartes : le théâtre des passions. *Études Épistémè* [En ligne], n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/episteme.8418>. e por Guenancia, P. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.

54 Descartes, R. 1973, P. 263.

55 Cf. o artigo 147 das *Paixões*.

56 Trabalhei a analogia da cena teatral para a compreensão da correspondência entre Descartes e Elisabeth em Ramos, C.S. *Melancolia em Elisabeth da Boêmia*. Araújo, C; Deplagne, L; Nogueira, M. S. M. (org.). *Pequenos ensaios sobre grandes filósofos*. v. 4. Campina Grande: EDUEPB, 2024. p. 115-144.

não exigem nenhuma atenção”⁵⁷. Como num palco, a terapia moral cartesiana indica uma terapêutica do olhar, em que as vicissitudes existenciais são convertidas em espetáculo a ser exposto a si próprio, cujas cenas serão deco-dificadas e, através do hábito, possivelmente modificadas ao gosto do vivente:

*É útil também saber que, embora os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos sejam naturalmente unidos aos que provocam nela certas paixões, podem todavia, por hábito, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes, e, mesmo, que esse hábito pode ser adquirido por uma única ação e não requer longa prática. [...] Ora, essas coisas são úteis de saber para encorajar a cada um de nós a aprender a observar suas paixões [...].*⁵⁸

É também assim que Descartes se comporta ao descrever seus sonhos: como outro de si mesmo. Na sala do café da manhã, como no teatro, a razão pode, enfim, soltar suas rédeas e, neste estado de indolência corporal, deixar a imaginação agir mais livremente, transformando as imagens recebidas em devaneios a serem interpretados no exercício vertiginoso de exteriorização de si. *Sujeito onírico e sujeito moral* se comportam de modo comum: ambos experienciam um deslocamento da própria identidade, embora no caso do segundo este exercício envolva um componente voluntário presente na elaboração de uma terapia específica das paixões. Do interior do racionalismo moderno fomos capazes de encontrar, portanto, restos de irracionalismo, e de mostrar de que modo aquilo que se figurava como exceção pode iluminar e condicionar o funcionamento perfeito e esférico da regra. Perfeito e esférico como um melão.

Referências

- BAILLET, A. *La vie de Monsieur Descartes*. Introduction et annotations par Annie Bitbol-Hespériès. Paris: Éditions Les Belles-Lettres, 2022.
- BENJAMIN, W. *Rua de Mão Única. Infância Berlinense: 1900*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

57 Cardoso, A. Ferreira, M.L.R. 2001, P. 62.

58 Grifo meu. Descartes, R. 1973, P. 247.

- _____. *Obras Escolhidas, Volume I. Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BEYSSADE, J.M. Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*. v. 47, n.1, p. 63-82, fév. 1991.
- BUFF, L. *Sonhos sobre meditações de Descartes*. São Paulo: Annablume, 2001.
- CARDOSO, A. FERREIRA, M.L.R. (org.). *Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boêmia*. Tradução de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Revisão científica por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Oeiras: Celta Editora, 2001.
- CASSIRER, E. *Descartes. Doctrine, Personnalité, Influence*. Tradução de Philippe Gilbert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- DAGRON, T. MAZEL, M. Des Olympica à la Première Méditation : expérience onirique et délire chez Descartes. *Les Études philosophiques*, v. 127, n. 4, p. 477-494, 2018.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. As Paixões da Alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.
- _____. *Œuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- _____. Os fragmentos dos Olímpicas de Descartes. Tradução, introdução e notas de Ana Cláudia Teodoro Sousa. *Revista Seiscentos*. Rio de Janeiro, nº 4, 2024.
- FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- FREUD, S. Lettre à Maxime Leroy sur quelques rêves de Descartes. *Revue française de psychanalyse - Rêve, symbole et interpretation*, v. 45, n. 1, p. 6, janv.fév. 1981.
- GOUHIER, H. *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1958.
- GRESS, T. *Descartes et la précarité du monde*. Paris : CNRS Éditions, 2012.
- GUENANCIA, P. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.
- HAMOU, P. Descartes : le théâtre des passions. *Études Épistémè* [En ligne], n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/episteme.8418>.
- KAFKA, F. *A metamorfose*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LANSON, G. Le héros cornélien et le 'généreux' selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la Psychologie de Descartes. *Revue d'Histoire littéraire de la France*. v. 1, n. 4, p. 397-411, 1894.
- RAMOS, C.S. Melancolia em Elisabeth da Boêmia. ARAÚJO, C; DEPLAGNE, L; NOGUEIRA, M. S. M. (org.). *Pequenos ensaios sobre grandes filósofos*. v. 4. Campina Grande: EDUEPB, 2024. p. 115-144.