

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

Sonhos homéricos e sonhos platônicos

Giovanni Casertano
Università di Napoli Federico II

RESUMO: Interpretar e/ou saber interpretar um sonho sempre foi algo que mereceu consideração desde a Antiguidade. Isso significa que o sonho era um elemento importante para a vida humana. Já em Homero, interpretar um sonho, mais do que o sonho em si mesmo, era índice de pensamento e consequente ação. Neste ensaio pretendo analisar brevemente os dois termos, *ónar* e *enýpnion*, que a língua grega possui para significar o sonho, tentando verificar os seus sentidos negativos ou positivos na literatura que vai de Homero a Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Homero, Platão, Sonho, Interpretação.

ABSTRACT: Interpreting and/or knowing how to interpret a dream has always been something that has been considered since Antiquity. This means that dream was an important element in human life. In Homer, interpreting a dream rather than the dream itself was an evidence of thought and consequent action. In this essay I intend to briefly analyse the two terms, *ónar* and *enýpnion*, that Greek language has to mean the dream, in order to verify its negative or positive meanings in the literature from Homer to Plato.

KEY-WORDS: Homer, Plato, Dream, Interpretation.

Na história das reflexões humanas, o sonho sempre foi visto como portador de símbolos, de significados, de mensagens que, no entanto, dizem respeito à esfera das emoções e dos pensamentos: numa palavra, como elemento importante da vida humana. Naturalmente, o mais importante não era o sonho em si mesmo, mas sempre a *interpretação* do sonho e desta dependia não só a *compreensão* de algo cujo sentido escapara em vigília, mas também o impulso a iniciar ou não uma *ação* sobre a qual se tinha dúvidas durante a vigília. Assim, a compreensão e a ação muitas vezes acabaram por ser as consequências de um sonho que pareceu iluminador. Na poesia, na literatura historiográfica, dramática, médica, e filosófica os exemplos são infinitos durante a antiguidade clássica. Neste ensaio limito-me a fazer algumas menções de Homero a Platão, tomando em consideração especialmente os dois termos que em grego indicam o

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

sonho – ὄναρ e ἐνύπνιον –, procurando identificar o eventual sentido negativo ou positivo dos dois lexemas.

Em Homero a única passagem, creio, em que aparecem os dois termos é *Il.* II 56: Zeus, encolerizado pela ofensa que Aquiles recebeu de Agamémnon, envia-lhe um sonho funesto (v. 6: οὐλον ὄνειρον), impelindo-o a atacar os Troianos, tática que se revelará desastrosa para os Gregos. Ao contar o sonho aos chefes Aqueus, Agamémnon diz que θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος, «o sonho divino chegou-me no sono»: aqui parece que ὄνειρος tem um sentido negativo, enquanto ἐνύπνιον teria um significado adverbial. Como é óbvio, em Homero acha-se presente a ideia de que o sonho é mensageiro dos deuses, tal como em *Il.* II 56 (ὄνειρος τῶν θεῶν) e, por conseguinte, é verdadeiro. Ainda em *Il.* I 63, durante a peste que atacou o exército grego, Aquiles fala às tropas e sugere que se interrogue um adivinho, um sacerdote ou um intérprete de sonhos, porque o sonho deriva de Zeus: portanto, diz sempre a verdade, embora esta deva ser interpretada. Mesmo em *Il.* X 496, ὄναρ tem o sentido de *Wahrtraum*: após terem matado Dólon, Diomedes e Odisseu massacram as tropas troianas; depois matam Reso, rei dos Trácios, sobre quem, antes de morrer, «mau sonho pousara (κακὸν ὄναρ... ἐπέστη)». Neste verso, convém notar que a presença do adjetivo implica que o sonho não é mau por sua natureza: até poderia ser bom, isto é, presságio de boa nova; o facto é que é sempre portador de verdade.

Mas os versos homéricos mais significativos acham-se, talvez, no livro XIX da *Odisseia* (vv. 535-587). É o livro em que Penélope conversa com Odisseu, ainda incógnito. Penélope conta um sonho (535: ὄνειρον) ao estrangeiro e pede-lhe que o interprete. Em casa há vinte gansos que debicam o seu trigo, mas uma águia grande, descendo a pique do monte, a todas partiu o pescoço e matou. E ela chorava triste, quando a águia, com palavras humanas lhe disse que «não sonho, mas visão real (547: οὐκ ὄναρ ἀλλ' ὕπαρ), que se realizará, é a que tiveste: de facto, antes eu era águia, mas agora sou o teu esposo e serei a morte dos teus pretendentes». E Penélope acorda, mas está triste. Nesta espécie de discurso meta-onírico, parece que o sonho está nitidamente contraposto à realidade: todavia, a sua veridicidade pode emergir somente da sua *interpretação*. Com efeito, Odisseu comenta da seguinte forma o sonho de Penélope: não é possível «interpretar o sonho (555: ὑποκρίνασθαι ὄνειρον) dirigindo-o para outra coisa», porque já Odisseu, no sonho de Penélope, dissera o que acontecerá. Por outras palavras, Odisseu parece sugerir que a chave para interpretar o sonho reside no próprio

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

sonho, e não há necessidade de a procurar fora do sonho. Em todo o caso, o sonho diz sempre a verdade, basta interpretá-la. Contudo, a “sábua” Penélope replica: «Hóspede, os sonhos são vãos, inexplicáveis (560: ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι), infelizmente, nem todos se realizam para os homens (561). Duas são as portas dos *sonhos inconsistentes* (562: ἀμενηνῶν... ὄνειρων): uma tem batentes de corno, a outra de marfim (563); os que vêm do cândido marfim ofuscam a mente de enganos, trazendo palavras vãs (565); os que, pelo contrário, saem do lúcido corno, verdade os coroa (567), se um mortal os vê. Mas a mim, não daqui, penso, veio o terrível sonho (568: αἰνὸν ὄνειρον)... Tenho outra coisa para te dizer... em breve virá a aurora que me afastará da casa de Odisseu. Eu proporei uma competição... e deixarei este palácio que hei de sempre recordar, mesmo em sonho (581: ἐν... ὄνειρῳ)». E o atento Odisseu: não tardes mais esta competição, porque antes chegará Odisseu.

Nestes versos famosos e belíssimos a realidade do sonho aparece em toda a sua estrutura complexa; decerto ele é portador de significados que devem ser interpretados, mas a interpretação do sonho também não é um fator neutro; em primeiro lugar, nela dá-se o desfasamento de imagem, visão e elementos concretos da realidade. Odisseu “traduz” imediatamente a imagem dos gansos pela dos pretendentes de Penélope e a imagem da águia pela dele mesmo, mas só porque sabe que naquele momento se encontra ali e tem consciência do que em breve acontecerá; enquanto que para Penélope, que sonhou, esta tradução não é tão imediata. Por outras palavras, a interpretação do sonho depende intimamente dos sentimentos, das opiniões, das expectativas e dos medos que constituem o profundo ser dos homens, como dirão de forma clara Empédocles, Demócrito e Heródoto. De facto, Penélope distingue sonhos enganadores de sonhos verdadeiros e receia que o seu pertença aos últimos: por essa razão, está triste. Por outros termos, ela está triste porque se sente dividida entre o *desejo* de que o sonho signifique exatamente o que lhe diz o hóspede e o *receio* de que a “tradução” do hóspede possa não ser verdadeira.

Há uma espécie de “ironia trágica” neste episódio: Penélope é a sua figura trágica, não o ouvinte-leitor, nem Telémaco, nem Eumeu, nem Euricleia, nem sequer Odisseu. É ela a viver este drama da suspensão entre sentimentos opostos e então lança-se contra os sonhos que a fazem sofrer, *precisamente porque* lhe apresentam uma realidade que ela gostaria que fosse tal, mas que crê ser irrealizável.

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

Portanto, os sonhos trazem ilusões e verdade: mas parece que também em Homero umas e outra dependem não tanto do sonho em si mesmo, mas da interpretação que dele se dá. Se houvesse uma equação rígida entre ὄναρ e sonho enganador, não faria sentido a distinção que Penélope faz entre a porta de marfim, pela qual passam os sonhos enganadores, e a porta de corno, pela qual passam, pelo contrário, os sonhos verdadeiros. Com efeito, se há sonhos enganadores e sonhos verdadeiros, é claro que nem todos os sonhos são enganadores; pelo contrário, poderíamos dizer que os sonhos são *sempre* verdadeiros e quando nos enganam é porque não soubemos interpretá-los, como fizera Agamémnon. Em relação à afirmação de Penélope de que os sonhos enganadores saem da porta mais prestigiosa, esta poderia ser explicada não só como sinal do entrelaçamento de esperança e temor que a faz sofrer, mas também como um sinal da consciência de que não se deve considerar aquilo que nos acontece, e os sonhos em especial, baseando-nos na sua fácil *aparência*, mas sim no seu autêntico *ser*. A aparência pode enganar, parece dizer Homero muito antes de Platão. Ver também *Od.* xx 90: pouco depois de ter falado com Odisseu, sozinha, ao invocar Ártemis, Penélope confessa a sua dor e queixa-se de não achar paz sequer no sono: um deus envia-lhe sonhos maus (ὄνειρα κακά), como aquele em que Odisseu se senta finalmente ao seu lado e ela se alegra, porque, sempre no sonho: «o meu coração gozava, porque não pensava que fosse um sonho, e sim a verdade (οὐκ ἐφάμην ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ)». Em rigor, também este sonho é belo; a sua “maldade” deriva de ela estar convencida da sua falácia: convicção que por sua vez é falaz, visto que o sonho lhe anuncia a verdade quando ela já não tem mais esperanças. Objetivamente, o sonho é algo positivo, um *Wahrtraum*, enquanto que subjetivamente é um *Trugtraum*.

Antes de passar aos sonhos platónicos, algumas notações ainda sobre os pré-platónicos. Em Píndaro, por exemplo, ὄναρ e ἐνύπνιον parecem conotar, o primeiro, a situação humana precária, na belíssima metáfora do σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (*Pi. P.*, 8.95); e o segundo, a veridicidade do sonho, como em *Ol.* 13.19: «obedeça imediatamente ao sonho (ἐνυπνίῳ)», diz o adivinho a Belerofonte, que sonhou com Atena que lhe indicava a via para domar Pégaso.

Também em Ésquilo não parece que se possa traçar uma distinção nítida entre ὄναρ e ἐνύπνιον: em geral, poderíamos dizer que os dois termos têm um valor anfibológico. No párodo sugestivo do *Agamémnon*, o Coro abandona-se a uma meditação sobre a breve vida humana e sobre a sua condição efêmera na terra, fazendo

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

recurso à imagem, já homérica e dos líricos (Mimn. Fr. 2 W), das folhas secas (v. 80) e do sonho que dura um dia (v. 82). Nas *Euménides*, ὄναρ parece ter o significado negativo de aparência, de algo que permanece no mundo do ser como uma sombra, mas que já está alhures, precisamente como quando Clitemnestra se autodefine ὄναρ (*Eu.*, 116): de facto, quem fala é o espectro de Clitemnestra, que se dirige ameaçadoramente ao Coro das Erínies, que adormeceram em vez de seguir Orestes e vingar o matricídio. O valor negativo de ὄναρ parece ser reafirmado no v. 131, onde, na última deixa dirigida ao Coro, antes de sair de cena, Clitemnestra exclama, entre a ironia e a austeridade, «em sonho (ὄναρ) pensas poder seguir a presa». Enquanto que nos *Persas* (*Pers.*, 226), pelo contrário, parece que se reserva a ἐνύπνιον precisamente o valor de um *Wahrtraum*: o Coro é definido pela Rainha «primeiro intérprete destes sonhos (ὁ πρῶτος τῶν δ' ἐνύπνιων κριτής)», e a sua visão é qualificada até como nítida, clara; por fim, nos *Sete contra Tebas* diz-se de forma explícita que as «visões das fantasias oníricas (ἐνύπνιων φαντασμάτων ὄψεις)» são verdadeiras (*Th.* 710). Em Ésquilo, portanto, ὄναρ parece ter um sentido negativo, enquanto que ἐνύπνιον teria um sentido positivo; talvez fosse mais correto dizer que, tal como em Homero, parece que o sonho se mostra como positivo, isto é, verdadeiro, pelo seu conteúdo, e negativo porque pode causar dor, pode ser subjetivamente um pesadelo. Num caso e no outro, muito, para não dizer tudo, depende da *interpretação* que se dá ou se aceita do sonho.

Em Sófocles e em Eurípidés não aparece o termo ἐνύπνιον, mas apenas os vocábulos ὄναρ e ὄνειρος, razão pela qual me parece confirmado o seu valor anfibológico: por exemplo, em *Eletra*, em 460, ὄνειρατα são os pesadelos que alteram a face; em 480 dão segurança; em 500 são qualificados de forma ambígua como sendo δεινοί, e o mesmo acontece em 645, onde se realça esse seu sentido. Em Eurípidés, que inverte até, por assim dizer, Homero, os ὄνειροι são ditos mentirosos, tal como mentirosos são os deuses: na *Ifigénia em Táuris*, 569, após Orestes ter contado como a mãe matou o pai e como ele matou a mãe, Ifigénia comenta – «adeus, sonhos mentirosos (ψευδεῖς ὄνειροι), nada éreis, pois» – e Orestes replica – «Ainda assim, os deuses, que se dizem sábios, não são mais verdadeiros que os sonhos alados (πτηνῶν ὄνειρων)».

O valor anfibológico de ὄναρ aparece também em Antífonte que, como se sabe, escreveu um livro *περὶ κρίσεως ὄνειρων* (87B78-81a) e foi chamado τῶν ὄνειρων ὑποκριτής (87A1; 87A7): o sonho é, pois, *vox media*, podendo habitar indiferentemente

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

no Templo da Mentira ou no da Verdade. Pelo contrário, em dois autores como Empédocles e Demócrito, só em aparência distantes um do outro, os sonhos manifestam-se como realidades complexas, que podem ganhar valores positivos ou negativos, sobretudo porque a sua qualidade está intimamente ligada às disposições e ao feitio de quem sonha. Para Empédocles, veja-se 31B108 (= Phlp. *de An.* 487, 1): ao falar das diferenças dos sonhos (τὰς διαφορὰς τῶν ὄνειρατων), este defende que das diversas atividades diárias nascem as fantasias noturnas e esta fantasia é chamada por ele de pensamento, quando diz «por se tornarem diversos, sempre lhes calha pensar (φρονεῖν) coisas diversas». Para Demócrito, veja-se 68A136 (= Aët. v 2,1): os sonhos (ὄνειρος) dependem da aparição dos ídolos e os ídolos (*cf.* 68a77 = Plu. *Quaest. Conv.* VIII 10, 2), que incessantemente se insinuem no corpo do ser humano, provindo de todos os objetos que o circundam, quando “voltam para cima” durante o sono levam consigo os movimentos da alma, deliberações e costumes, ou seja, espelham as opiniões, os raciocínios e os desejos daqueles de quem provêm.

Igual consideração do sonho como espelho do feitio do sonhador acha-se também em Heródoto. Nos capítulos 12-18 do livro VII das *Histórias* narram-se os antecedentes da expedição de Xerxes contra a Grécia. O rei sente-se dividido entre ir para a guerra ou manter a paz. O tio Artabano é contra a expedição e o rei irrita-se com ele. Durante a noite aparece-lhe uma visão (12.1) que o aconselha a fazer a guerra. No dia seguinte, porém, comunica aos Persas ter mudado de opinião. Mas de noite o mesmo sonho (14: ὄνειρον) anuncia-lhe que se não for para a guerra, em breve tempo cairá em desgraça. Na manhã seguinte, chama Artabano e diz-lhe que frequentemente lhe aparece no sono um sonho (15. 2: ὄνειρον) que não aprova a sua decisão. Ora, se é um deus que o manda, este mesmo sonho (15. 3: ὄνειρον) há de aparecer também a ele se, tendo vestido o traje real, for dormir assim na sua cama. Artabano responde que, se lhe vem muitas vezes um sonho (16.1: ὄνειρον), este não é decerto de origem divina. Os sonhos (16.2: ἐνύπνια) que vêm aos homens são de outra natureza: *vêm como visões em sonho* (16.2: ὄψεις ὄνειράτων) *aquelas coisas que uma pessoa pensa durante o dia*, visto que eles tinham discutido muito sobre esta expedição. Se o sonho é, pelo contrário, de origem divina, é ingénuo pensar que se deixe enganar pelo traje. Em todo o caso, Artabano concorda: de noite vem-lhe o mesmo sonho (17.4: ὄνειρον) e pareceu-lhe que este (18.1: ὄνειρον) o ameaçasse e quisesse queimar-lhe os olhos. Artabano conta ao rei a visão que teve no sonho (18.1: τὴν ὄψιν... τοῦ ἐνυπνίου) e desta forma decide-se pela

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platônicos

expedição. Este trecho realça a atitude, por assim dizer, “racionalista” da personagem Artabano, atitude que, de resto, aparece em muitas passagens em que Heródoto fala na primeira pessoa. Para Heródoto, como para Empédocles e para Demócrito, o “sentido” daquilo com que se sonha deve ser procurado na complexidade dos pensamentos, das expectativas, da vontade e dos sentimentos de quem sonha. E, como será depois para Platão, o ouvido desempenha uma função fundamental na compreensão do sonho: «A alma mora nos ouvidos do homem» (VII 39. 7-9), portanto, um sonho deve ser sempre *contado*, a outrem ou a si mesmo, e é neste *conto*, que já contém uma interpretação do sonho, que se dá a possibilidade de influenciar ou de se deixar influenciar.

Concluindo, poderíamos dizer que nos autores pré-platônicos tomados muito brevemente em consideração, sem atentar no valor de *Wahrtraum* ou de *Trugtraum* que os dois termos vão ganhando, razão pela qual podem ser sempre verdadeiros para Homero, porque derivam dos deuses, e podem ser sempre falsos para Eurípides, precisamente porque derivam dos deuses “falsos e mentirosos”, o sonho é *sempre* colorido por um valor positivo ou negativo que depende do estado de espírito de quem sonha. Assim, um sonho pode ser verdadeiro e fazer sofrer, ou pode ser falso e fazer gozar: e aqui não conta tanto se é verdadeiro ou falso, quanto a sua capacidade de dar alegria ou dor.

Consideremos, então, Platão. A primeira coisa que salta à vista, ao examinar os dois lemas em apreço, é a grande diferença entre as suas ocorrências: ἐνύπνιον é usado poucas vezes, ὄναρ muitíssimas; exceto no *Teeteto*, onde os dois termos aparecem respetivamente duas e quatro vezes.

Em geral, nos diálogos, ἐνύπνιον é o sonho conotado positivamente e muitas vezes está ligado de maneira explícita a um conteúdo verdadeiro. Assim acontecia, por exemplo, na *Apologia*. Num contexto em que Sócrates declara que nele há algo de divino e de *demoníaco*, que o obriga a dizer sempre a verdade, oferecendo provas (32a4) do que diz, o filósofo reafirma que examinar os que se crêem sapientes, mas não o são, é respeitar uma ordem do deus através de oráculos e de sonhos (33c5: ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνύπνιων). E foi um sonho (ἐνύπνιον) que lhe mandou compor música (*Phaed.* 60e2-61b1), nos últimos dias da sua vida passados no cárcere. Deste ponto de vista, o sonho é uma ordem divina, por essa razão não deve ser transgredido, como acontece de Homero em diante. Mesmo que não se ponha em dúvida o seu valor de verdade, o sonho pode criar dúvidas. Tal é o que acontece no *Fédon*, onde Sócrates

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

confessa aos amigos que o sonho lhe causou um certo desconforto, porque ele pensava ter passado a vida inteira a compor música, dado que a filosofia, a ocupação da sua vida, outra coisa não era senão a música mais elevada. Em seguida, pensando que se calhar o deus queria dizer outra coisa, e para testar *o que queria dizer* (60e2), começou a pôr em versos as fábulas de Esopo. Com efeito, entre a *Apologia* e o *Fédon* encena-se a imagem de Sócrates-*daimon*, privilegiado pelos deuses que lhe mandam sonhos para confirmar a sua missão, mas não se atenua a outra imagem do Sócrates que se interroga sobre o *sentido* do dito divino; para se descobrir no final, implicitamente no *Fédon* e explicitamente na *Apologia*, que se a verdade é basicamente “coisa divina”, porque o deus, quer fale através de oráculos quer através de sonhos, não pode deixar de dizer a verdade, isso não implica uma abdicação do intelecto por parte dos seres humanos. Algo que é claro no famoso episódio do oráculo a Querefonte. De facto, Sócrates não se contenta com a resposta do oráculo, fazendo de tudo para *o refutar* (cf. 21c1), porque, como todos os oráculos e sonhos, também este precisa de ser interpretado e isso é uma obra de reflexão interior (cf. *Ap.* 21b3: ἐνεθυμούμην). Até se descobrir a *verdade* do oráculo e do sonho, algo que só pode ser feito com a interrogação, a característica ineliminável da dialética, que torna irrefutável (*Ap.* 22a7-8: ἀνέλεγκτος) o oráculo divino ou o sonho enviado pelo deus; só ao demonstrar (*Ap.* 23b7: ἐνδείκνυμαι) a não sapiência dos sábios aparentes é que Sócrates *socorre o deus* (23b7). Com o discurso filosófico-dialético o homem “ajuda” sempre o deus, *porque este diz a verdade, mas é o homem que a demonstra*.

Também no *Crítion*, o ἐνόπνιον onde aparece uma bela mulher vestida de branco que anuncia a Sócrates, por uma citação de Homero (*Il.* IX 363), que no terceiro dia chegaria a Ftia rica em terra, deve ser interpretado com o significado de que em breve Sócrates deixará a vida terrena e irá, como Aquiles, para a sua verdadeira pátria. É curioso notar que neste sonho do *Crítion* se representa um enigma no enigma: com efeito, interpretar o sonho implica interpretar o dito de Homero.

Na *República*, ἐνόπνιον parece ter também um significado positivo. Depois de Sócrates ter delineado, no livro IV, as três partes da alma e de ter falado da educação que garante a aliança entre elas, conclui da seguinte forma: «Eis perfeitamente realizado aquele nosso sonho (443b7: τὸ ἐνόπνιον ἂποτετέλεσθαι) afirmando que... poderemos encontrar um princípio e modelo de justiça». Um sonho bom realizado; por ora, naturalmente ἐν τοῖς λόγοις, mas no IX livro o ἐνόπνιον parece ter um sentido

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platônicos

anfibilógico: o homem tirânico, durante o sono, nos seus sonhos desperta evidentemente os prazeres e os desejos mais desregrados e contrários a qualquer lei (571b5); o seu elemento ferino e selvagem desenfrenou-se e maquina qualquer coisa, livre de αἰσχύνη e φρόνησις (571c9). Se, pelo contrário, uma pessoa possui sensatez e temperança (571d6-7) e amansa as partes apetitiva e irascível, então as visões dos sonhos (572a8-b1: ὄψεις... τῶν ἐνυπνίων) deixam de lhe parecer contrárias à lei (572a8).

Pelo contrário, nos diálogos, ὄναρ parecer ser conotado por um sentido negativo. Há algumas passagens em que tem valor neutro, quer se trate de expressões adverbiais (*Tim.* 71e7; *Phil.* 36e5, 65e5; *Pol.* 178e4-10; *Phaedr.* 277d10; *Resp.* VII 520c7), quer de conotar a morte como o estado de um sono sem sonhos, como acontece na *Apologia*, onde a morte se compara a uma destas duas coisas: ou é como não ser nada (μεδὲν εἶναι) – e quem está morto não tem sensação de nada (αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν) –, ou uma espécie de mutação e de migração da alma para outro lugar. No primeiro caso, é como um sono (ὕπνος) e não se vê sequer um sonho (ὄναρ). Mas, em geral, retomando a metáfora de Heraclito, para Platão o sonho indica o estado do homem que não conhece, que não é capaz de ir para lá do seu pequeno horizonte, portanto, não consegue olhar para o mundo, e para si mesmo, numa perspectiva mais ampla que dê um sentido mais elevado à sua vida e aos seus pensamentos.

Os exemplos mais claros desta perspectiva acham-se, como é natural, na *República*. Após a declaração – quase nos dá vontade de dizer “oficial” – do livro II, de que a divindade nunca muda e não engana com aparições, com discursos ou com o envio de sinais (σήματα), na vigília ou no sono (*Resp.* II 382e11), o sonho conota a situação de quem está imerso nas coisas sem conseguir ver a *lei* das coisas, isto é, as ideias. No livro V (476c-d) diz-se que quem reconhece que existem objetos belos, mas não acredita na beleza em si, vive em sonho (ὄναρ). Sonhar (τὸ ὄνειρώττειν) quer dizer que alguém, a dormir ou acordado, acha que um objeto parecido com uma coisa não é semelhante (ὅμοιον) mas idêntico (αὐτόν) àquilo ao qual se assemelha. Quem, pelo contrário, acredita na existência do belo em si e é capaz de contemplar quer este belo quer as coisas que dele participam, sem confundir um com as outras, vive acordado. O contexto da passagem é aquele em que se dividem os homens em amantes de espetáculos (φιλοθεάμονες) e filósofos: os primeiros exercitam só a sua sensibilidade, os segundos, além da sensibilidade, exercitam também a δίανοια. Tal como para

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platônicos

Heraclito, aqui não se trata da contraposição de dois estados fisiológicos, mas de um facto de conhecimento: quem confunde as coisas belas com o belo em si não é capaz de ter conhecimento, está sujeito às impressões do momento, não possui o critério para ler nas coisas e nas suas impressões. Por outro lado, *ver* a ideia do belo não é contemplar estaticamente alheando-se do mundo concreto, mas adquirir a capacidade de reconhecer o belo nas coisas que dela participam, isto é, exatamente no mundo em que o ser humano vive: é a mesma perspectiva do discurso de Diotima no *Banquete*.

O mesmo acontece no livro VII (533b): há a ciência que alcança cada coisa em si, o que cada coisa é, e as outras (como, por exemplo, a geometria) que alcançam parcialmente o que é (533b7), isto é, avançam no estudo do que é (533c1) como se sonhassem (533b8: ὡς ὄνειρώττουσι), até deixarem imóveis as hipóteses de que se servem, incapazes de dar conta delas. “Despertar” é, pois, tarefa exclusiva do filósofo; a metáfora do sonho marca precisamente *a vida* do não filósofo, não só o seu conhecimento mais ou menos confuso das coisas, mas o seu estar no mundo. Tal sucede noutra passagem (534c): o contexto é o da educação do filósofo. Depois da definição do dialético como aquele que *dá conta da realidade de cada coisa* (534b3-4: ἐκάστου... οὐσίας), diz-se que o mesmo discurso vale para a ideia do bem. Quem não sabe *definir* a ideia do bem *com o discurso* (534b9: διορίσασθαι τῷ λόγῳ), isolando-a de todo o resto, não segundo a opinião, mas segundo a verdadeira realidade (534c2), não conhece o bem em si *nem nenhum outro bem*, e se por acaso agarra uma imagem (534c5), agarra-a com a opinião e não com a ciência; e *passa a sua vida presente em sonho* ou como se estivesse a dormir (534c6-7: ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα), e antes ainda de acordar neste mundo, acha-se no Hades para dormir um sono completo. Mesmo nesta esplêndida passagem, quem quer a todo o custo ver a existência de um Platão metafísico, para quem o fim último da vida consiste na contemplação ascética de um mundo rarefeito de ideias, vê aquilo que quer ver, mas não apreende o sentido de uma filosofia que liga intimamente conhecimento e vida, racionalidade e sensibilidade: se não se consegue definir a ideia de bem com um discurso, não só não se conhece a ideia, mas também não se conhecem sequer as coisas boas. Este é o sentido da metáfora dos homens que passam a sua vida em sonho e a dormir: então, para eles morrer significa apenas passar de um sono e de um sonho para outro sono e outro sonho, o do Hades, onde o seu sono será, então, total.

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

No *Sofista* e no *Timeu* encontramos ainda ὄναρ como metáfora, por excelência, do não conhecimento. Quem não consegue distinguir o autêntico objeto da sua imagem, acha-se na mesma situação de quem não sabe distinguir a técnica arquitectónica, que produz casas, da pintura, que produz algo diverso, «como um sonho humano feito para os que estão acordados (*Soph.* 266c9: οἶον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν ἀπειργασμένην)». Podemos vê-lo igualmente na famosa passagem do *Timeu* (52b-c), no contexto da distinção entre os três géneros da realidade: um é sempre idêntico, ingénito e incorruptível e cabe à νόησις investigá-lo; o segundo, que tem o mesmo nome que o primeiro e é parecido com ele, sensível e em movimento, gerado e corruptível, e que se apreende com a opinião ligada à sensação (52a7: δόξη μετ' αἰσθήσεως); e o terceiro, o da *chōra*, que oferece um lugar a todas as coisas que se geram e pode ser apreendido através de um raciocínio ilegítimo que não deriva da sensação (52b2: μετ' ἀναισθησίας... λογισμῷ τιτι νόθῳ), para o qual *olhamos como se estivéssemos a sonhar* (52b3: ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες). *Quando acordamos, somos incapazes de distinguir com precisão e de dizer a verdade* (52c1-2) acerca de todas estas coisas, e outras irmãs destas, que dizem respeito também àquela *natureza que não pertence ao sonho, mas que é verdadeiramente* (52b7-8), *por via dos efeitos do ato de sonhar* (52b7-c1). Isto é, somos incapazes de dizer que à imagem – visto que não lhe pertence sequer aquilo a partir do qual a imagem se gerou, e anda errando sempre como fantasma de outrem (52c3) – cabe gerar-se noutra coisa e agarrar-se ao ser, ou então não ser absolutamente nada (52c4-5). Assim sendo, o discurso que é verdadeiro ajuda o que é realmente em virtude da sua exatidão (52c5-6), discurso segundo o qual enquanto uma coisa for uma coisa e outra for outra, nenhuma das duas poderá tornar-se na outra de modo a serem uma só e idêntica coisa e ao mesmo tempo duas coisas diferentes. Estas são, portanto, as três realidades distinguidas: o que é, o espaço e o devir (52d3: ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν).

Como é evidente, a passagem é fundamental, não só pela distinção metodológica, com clara impressão à maneira de Parménides, necessária se se quiser pôr ordem no mundo dos nossos conhecimentos, mas também porque deixa entrever e alude a outra ideia tipicamente platónica, a da fragilidade da natureza humana que, mesmo que consiga alcançar de certo modo e nalgum momento da sua vida algo de exato e verdadeiro, não possui por isso mesmo a garantia de que esse estado lhe garanta deixar de sonhar. Por outras palavras, se Platão está convencido de que o método que se deve

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

delinear é seguro, aliás, sem ele nunca poderíamos alcançar algo certo, por outro lado, porém, este não nos coloca ao abrigo dos sonhos que temos na vida, a dormir ou acordados. Porque no fundo, o sonho não pode ser eliminado da nossa vida, a não ser que ele seja a nossa vida. Deste ponto de vista, esta passagem está próxima, como veremos, de outra famosa do *Teeteto*.

Aqui não pretendo examinar o conhecido trecho em *Teeteto* 201d8-202c5, no qual Sócrates oferece a Teeteto «um sonho em troca de um sonho (ὄναρ ἀντὶ ὄνειρατος)», visto que já me debrucei sobre o assunto noutra ensaio. Gostaria apenas de mencionar outra passagem do diálogo, onde se entrevê uma perspectiva que vinte séculos depois Pedro Calderón de la Barca teria definido como «la vida es sueño». Trata-se da passagem em 158b-c, que segue imediatamente aquela em que Sócrates diz que ἐνύπνιοι, doenças e loucuras provam que há sensações falsas e, por conseguinte, não se pode dizer, como diz Protágoras, que assim como as coisas parecem a uma pessoa, assim são para ela. Teeteto replica que não é tão evidente que os loucos ou os que sonham (158b1-2) tenham opiniões falsas. Mas Sócrates, em aparência de maneira forçada e desligada do contexto demonstrativo, recorda uma disputa que evidentemente era bastante acesa no quadro cultural por ele frequentado; há um ἀμφισβήτημα, uma disputa sobre o sonho e sobre a vigília (158b5-6: περὶ τοῦ ὄναρ τε καὶ ὕπαρ): ou seja, o «que tu muitas vezes *ouviste* quando te perguntam de que prova demonstrativa se dispõe (158b8-9), se alguém perguntasse agora, assim, de repente, se dormimos e se é sonho tudo o que pensamos (158b10-c1), ou então, se estamos acordados (158c1) e acordados estamos a discutir entre nós». A vida é sonho, portanto, como na máxima de Píndaro?, e o que pensamos, isto é, a nossa *διάνοια*, é apenas o sonho de um homem que por sua vez é um sonho? A resposta de Teeteto mostra que o jovem está ao corrente desta disputa, desta objeção: é difícil encontrar a prova a ser exibida (158c2-3), porque nos dois estados *todas as coisas sucedem de forma idêntica* (158c3: αὐτά), em plena correspondência, quase em contraponto. Portanto, nada impede de acreditar que as discussões que tivemos estejam a ser tidas também no sono (158c5). E quando no sonho nos parece que estamos a contar sonhos (158c5-6: καὶ ὅταν δὴ ὄναρ ὄνειρατα δοκῶμεν διηγείσθαι), tem-se uma incrível semelhança destes estados com os da vigília.

O que é estranho é que Sócrates não toma nenhum partido face a esta disputa: tendo-a dado por conhecida e sabida pelo seu interlocutor, serve-se desta doutrina só como prova para afirmar que as teorias e as opiniões que cada indivíduo defende, a

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

dormir ou acordado, são sempre verdadeiras para quem as defende. De facto, conclui que não é difícil levantar dúvidas (158c8), quando se contesta se estamos a sonhar ou acordados (158d1); e visto que o tempo em que dormimos é igual (158d1) àquele em que estamos acordados, em cada uma das duas condições a nossa alma defende a fundo que as opiniões que se lhe vão apresentando são verdadeiras (158d4), de maneira que num lapso de tempo dizemos que umas são reais e noutra lapso de tempo igual que são verdadeiras as outras, e com a mesma força propugnamos umas e outras (158d5-6). Então, o critério de verdade não pode ser o do ὕπαρ ἢ ὄναρ. A afirmação defendendo que o que vemos no sonho é falso é uma afirmação do senso comum. A análise e as provas demonstrativas podem dar-se, evidentemente com a mesma eficácia, quer no sonho quer na vigília, e quer no sonho quer na vigília, há verdade e falsidade. De facto, a diferença que Sócrates estabelece logo entre o sonho e os outros dois estados supramencionados, a doença e a loucura, é significativa, mas mais uma vez ambígua. A diferença consiste no facto de, enquanto que sonho e vigília são dois estados que têm mais ou menos a mesma duração, isso não acontece nos outros dois casos e, decerto, a verdade não pode ser determinada pela maior ou menor duração de tempo (158d11-12). Razão pela qual, se a diferença é ambígua, porque também os estados de doença e loucura poderiam ter a mesma duração do estado de saúde na vida humana, decerto não é ambígua a caracterização de uma verdade que não pode depender do tempo em que é exposta ou do tempo em que se lhe dá crédito. Em todo o caso, não se pode estabelecer uma diferença nítida entre vigília e sonho. É verdade, mas não inteiramente, que Sócrates está a desmontar a afirmação de Protágoras sobre a verdade das sensações; assim, a “teoria do sonho” serviria a Protágoras para afirmar que as experiências e as sensações que cada um prova, no momento em que as prova, são verdadeiras, quer esteja a sonhar quer não. Mas Sócrates asseriu que não se trata só de sensações, mas também de pensamentos, isto é, do exercício da δίανοια.

Em conclusão, a “teoria do sonho”, para lá da contraposição simplista sonho-vigília, poderia introduzir um horizonte desencantado da filosofia platónica que poderíamos definir “pessimismo otimista”. A meu ver, nas obras de Platão não faltam sinais que apontam nesta direção. É verdade que às vezes uma conquista da discussão, do diálogo muito tormentoso entre Sócrates e os seus interlocutores, sob uma análise rigorosa pode parecer sonho, como na passagem em 208d11 do *Teeteto*, mas como já acontecia no *Lisis*, em 218c8, onde, após ter declarado que finalmente se encontrou “o

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platónicos

que é amigo”, Sócrates declara que esta aquisição é provavelmente um sonho (κινδυνεύομεν ὄναρ). Mas também é verdade que, mesmo quando a conquista é declaradamente “verdadeira”, esta pode ser definida um sonho: é o que acontece no *Ménon*, por exemplo, quando o escravo consegue encontrar a área dupla do quadrado dado, e Sócrates conclui que em quem não sabe há opiniões verdadeiras sobre as coisas que não sabe e agora, como num sonho (85c9: ὥσπερ ὄναρ), estas opiniões despertaram nele. E este sonho que “despertou” na vigília é tão verdadeiro, que determina até, embora segundo certas modalidades, uma ciência exata (cf. 85c11-d1: ἀκριβῶς ἐπιστήσεται), isto é, a *episteme*. De resto, opiniões verdadeiras, não de uma verdade lógica, mas de uma verdade pedagógica, ética e política, e por essa razão muito mais importantes para Platão, também são definidas sonhos (ὄνειρατα) no famoso mito dos nascidos da terra no III livro da *República* (414d).

Portanto, se existe a possibilidade de a vida ser um sonho e o estar acordado e o raciocinar pertencerem a este sonho, então o critério da verdade não pode mais depender do estar acordado, como acontecia com Heraclito. A verdade pode pertencer indiferentemente a ambos os estados: os discursos que Sócrates havia ouvido em sonho ou acordado, segundo os quais nem o prazer nem a inteligência são o bem, mas uma terceira coisa (*Phil.* 20b6), são evidentemente verdadeiros. Tal como se pode *sonhar perfeitamente acordado* (ὑπαρ ἐγρηγορῶς ὄνειρωξεν), segundo quanto se estabeleceu nas *Leis* (VII 800a2-3), isto é, que se pode dançar e cantar só danças e cantos sagrados. No *Político* (277d1-4), inverte-se até a perspectiva de Heraclito, deixando entrever um saber que pertence ao sonho e uma ignorância que pertence à vigília. «Meu caro amigo, é difícil expor de maneira satisfatória algo importante sem servir-se de exemplos (παραδείγμασι). De facto, corre-se o risco que cada um de nós saiba tudo como se estivesse num sonho (οἶον ὄναρ), e vice-versa, que ignore tudo assim que desperta (ὥσπερ ὑπαρ)»

De resto, duas das doutrinas mais importantes para a filosofia platónica, poderíamos até dizer para a vida de Platão, se nos ativermos à *Carta VII*, isto é, a das ideias e a da cidade bela, podem também ser qualificadas como sonhos, mesmo que sejam os sonhos mais belos. É o que acontece, por exemplo, no *Crátilo* (439c7), onde Sócrates declara que «me aparece muitas vezes em sonho (πολλάκις ὄνειρώπτω)» a existência das ideias em si; e nas *Leis* (V 746a6), onde o esboço da cidade boa é quase como contar um sonho.

Casertano, Giovanni
Sonhos homéricos e sonhos platônicos

Talvez o homem viva realmente a sua vida, acordado ou a sonhar, sem poder distinguir com precisão a verdade da falsidade dos seus estados enquanto tais, isto é, sem poder estabelecer precisamente quando, acordado ou a sonhar, apreende e diz coisas verdadeiras ou falsas; ou talvez o homem seja apenas um simples peão de um jogo muito maior do que ele, a ser jogado, digamos, por um deus, como se diz nas *Leis* (X 903d6): mas o que é certo é que não pode renunciar, sob pena de perder a sua “cor humana” (segundo a belíssima metáfora da *República*, VI 501b5), ao sonho das suas ideias e ao de uma “cidade bela”, os sonhos mais dignos de serem sonhados.

Rio de Janeiro, julho de 2016

Giovanni Casertano

*Tradução de
Maria da Graça Gomes de Pina*