

# KANT ACORDOU MESMO DO SONO DOGMÁTICO?

## *HAT KANT WIRKLICH AUS DEM DOGMATISCHEN SCHLUMMER ERWACHT?*

Márcio Suzuki\*

A uma fada chamada Juju

Que lugar caberia à psicologia empírica no conjunto arquitetônico de uma razão *pura*? Pergunta aparentemente descabida, mas que a própria *Crítica da razão pura* sente algum embaraço em responder: se por sua própria natureza a psicologia empírica deve ser “completamente banida” da metafísica como ciência pura, deve-se, no entanto, lhe reservar um “lugarzinho” (*Plätzchen*) na filosofia, conforme o uso da Escola, porque, embora o conteúdo do conhecimento da psique não seja (ainda) tão amplo para constituir um estudo à parte, sua matéria é de muita importância para ser deixada de lado. O verdadeiro lugar da psicologia empírica seria a física empírica, mas, diferentemente do que ocorre com a psicologia racional (definitivamente afastada pelos Paralogismos), a arquitetônica teria de oferecer um abrigo temporário a essa “forasteira” (*Fremdling*), até que ela pudesse encontrar um dia sua morada definitiva numa antropologia.<sup>2</sup>

O problema parece assim solucionado, pois, dada a vastidão e a obscuridade dos conhecimentos relativos à alma, o saber psicológico teria de ir se acumulando em duas frentes: por um lado, a fisiologia se ocuparia dos aspectos teóricos (sistema nervoso, ligação com o corpo, humores *etc.*), enquanto a filosofia e a antropologia pragmática dividiriam o trabalho de propor a que fins os conhecimentos psíquicos paulatinamente adquiridos poderiam servir. Circunscreve-se assim uma região do saber (ainda que não totalmente delimitada) no interior da qual se pode inserir todo tipo de informação a respeito da alma humana, podendo-se investigar então a possível utilidade do material coletado.

Como é bem sabido, a antropologia pragmática recolhe materiais das fontes as mais diversas, que vão desde referências científicas eruditas a notícias de jornal, informações orais, conversas, anedotas *etc.* Ela se apoia, porém, basicamente no capítulo sobre a psicologia empírica da *Metafísica* de Baumgarten, que é usado como manual para uma disciplina que, segundo Kant, estava sendo ministrada pela primeira vez numa universidade europeia.<sup>3</sup> O que se pretende mostrar aqui é como Kant reelabora o conhecimento psicológico dos seus predecessores metafísicos, para utilizá-lo não só visando àquilo que pragmaticamente o homem “deve fazer de si”, mas também com vistas a suas preocupações filosóficas mais íntimas. Servirá

de ilustração para esse seu processo de reelaboração conceitual a doutrina que apresenta nos Cursos de Antropologia sobre o sono e o sonho a partir das noções que retira da psicologia empírica de Wolff e Baumgarten.

## O QUE É O SONO PARA O DOGMATISMO?

O sono se explica para dogmatismo como o estado em que a mente tem apenas representações obscuras e indistintas. Isso ocorre porque o sono interrompe os laços com as coisas exteriores proporcionados pelos órgãos dos sentidos, empalidecendo a clareza e a vivacidade das representações. A força representativa – força fundamental da alma, da qual derivam todos os seus poderes específicos<sup>4</sup> – é enfraquecida, pois sua energia advém justamente do contato com o mundo, contato este que é intermediado pelo corpo: “Ninguém pode negar que à alma pertence a força de representar o universo em conformidade com as mudanças contidas nos órgãos dos sentidos.”<sup>5</sup>

A definição é assim explicitada por Baumgarten: “Minha alma é uma força representativa do universo pela posição que seu corpo ocupa nele.”<sup>6</sup>

Com o desligamento temporário da ligação com o mundo no sono, a força representativa da alma perde seu poder essencial, que é o de representar o universo a partir de determinado ponto de vista (uma alma mostra tanto mais força, quanto mais ampla é sua capacidade de representá-lo), poder este, no entanto, que não desaparece por completo, pois continua a atuar de maneira obscura e indistinta. Contrariamente ao que dizem cartesianos e lockianos, a mente permanece ativa mesmo quando não tem consciência de suas afecções.<sup>7</sup>

Mesmo em seu estado de torpor, mesmo sem receber quaisquer impressões externas, a alma sempre demonstra uma mínima espontaneidade, pela qual ela se diferencia de uma mera faculdade ou de uma potencialidade passiva.<sup>8</sup> Para ser propriamente alma, ou seja, uma força ativa, é preciso que ela tenha em ato pelo menos uma ou algumas representações. O sono aparece, por isso, como um estado que beira o limite do apagamento, que não é sem semelhança com o desfalecimento e mesmo com a morte:

O estado das sensações externas obscuras no qual os movimentos vitais do corpo, até onde se pode observar, permanecem aproximadamente iguais aos que são no estado das sensações despertas, é o *sono*; o que nele está posto, *dorme*; o estado em que eles [os movimentos vitais] se atenuam notavelmente, é o desfalecimento da mente (*síncope*, *lipotímia*, *lipopsíquica*, *eclipse*); aquele em cessam inteiramente, será a *morte*. Logo, sono, síncope e morte são até certo ponto parecidos.<sup>9</sup>

O sono não chega a ser um total desfalecimento nem a morte, porque nele a alma permanece ativa pelo menos numa intensidade mínima. A lição baumgartiana reaparece tal qual na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

O sono, como relaxamento de toda faculdade de percepção externa e principalmente de movimentos voluntários, parece necessário a todos animais, mesmo às plantas (segundo a analogia destas com os primeiros), para recobrar as forças utilizadas quando se está acordado; mas isso mesmo parece ser

também o que ocorre com os sonhos, de modo que, se no sono a força vital não fosse mantida ativa por sonhos, ela teria de se extinguir e o sono mais profundo implicaria simultaneamente a morte.<sup>10</sup>

O texto já situa o sono em proximidade com o sonho, mas a ideia fundamental permanece: sem a força representativa atuando perenemente não haveria vida, que em Kant está ligada ao sentimento vital.

Ainda nos anos 1760, uma nota de *Os sonhos de um visionário elucidados por sonhos da metafísica* tenta marcar exatamente a diferença entre sono e sonho, coisas que, adverte o texto, não deveriam ser confundidas. Relembrando que o argumento a favor da realidade das representações obscuras no sono profundo serviu à tese do dogmatismo contra Descartes e Locke (no sono, a mente tem representações de que apenas não consegue se lembrar na vigília), Kant vai curiosamente mais longe que os dogmáticos – filósofos que, ao lado de Swendenborg, são o objeto principal de seu ataque no texto. A suposição apresentada por Kant é original: ao dormir profundamente, *a alma teria na verdade representações até mesmo mais claras e extensas do que nos momentos de vigília*, uma vez que, estando os sentidos num repouso completo, “um ser tão ativo como a alma” encontraria o estado ideal para a livre expansão de suas forças. Ao despertar, o indivíduo só não conseguiria se lembrar de suas representações enquanto dormia, porque, sem o vínculo com o corpo, ele não teria nenhuma ideia acompanhante (*begleitende Idee*) que permitisse recordar a representação ou as representações claras tidas durante o sono.<sup>11</sup>

O passo dado por Kant é importante, mas tem ainda sua matriz no pensamento dogmático. A vivacidade das ideias independe, num certo sentido, da sensibilidade, pois está ligada à força de representação. Além disso, para que haja recordação do sonho, é preciso um nexos associativo em que uma representação particular ou parcial desperte a lembrança da representação toda. A tese supõe que, no sono, não haveria ligação entre representações, mas sensações destacadas ou isoladas, cujo encadeamento só se iniciaria com a imaginação. A nota dos *Sonhos de um visionário* descreve, portanto, no sono, o estado em que a força representativa continua forte (pois a ausência do corpo enseja a produção de ideias claras e extensas), mas é incapaz de gerar nexos associativos, que possibilitariam a memória.

## SONHO E IMAGINAÇÃO

Fisiologicamente, como já foi antecipado, o sonho tem para Kant a função de manter aceso o sentimento vital daquele que dorme:

Sonhar é uma sábia disposição da natureza para estímulo da força vital, mediante afetos que são relativos a acontecimentos involuntariamente imaginados, quando os movimentos do corpo baseado no arbítrio, a saber, os movimentos dos músculos estão suspensos.<sup>12</sup>

Kant introduz uma pequena modificação no pensamento de seus predecessores. Para estes, a alma é sinônimo de força de representação, e se a ausência de representações significa propriamente a morte, inversamente *vida* quer dizer existência de *representação*. Como se lê em

Baumgarten: “A vida da alma humana ou a duração de sua natureza continua enquanto restar um único mínimo acidente, o que lhe é natural, por ser alma humana, § 776.”<sup>13</sup>

Essa identidade de vida (alma) e representação continua em Kant como identificação entre a atividade representativa e o estímulo da força vital, identificação esta que permanecerá válida não só na Antropologia, mas também na *Crítica do juízo*. Assim como ocorrerá na vivificação dos poderes da mente pelas representações artísticas e literárias, os acontecimentos fictícios criados involuntariamente no sono são o modo como a natureza estimula as funções vitais, pois, caso contrário, elas desapareceriam junto com o relaxamento dos sentidos orgânicos e dos músculos. O sonho é o que evita que o sono se converta propriamente na morte:

Sonhar parece fazer tão necessariamente parte do dormir, que dormir e morrer seriam o mesmo se não aparecesse o sonho como uma agitação natural, ainda que involuntária, dos órgãos internos vitais por meio da imaginação.

Como ilustração, Kant oferece a seus alunos um exemplo tirado da própria experiência:

Eu me lembro muito bem que, quando menino, se me punha a dormir cansado de brincar, era subitamente despertado, no momento de adormecer, por um sonho em que era como se eu tivesse caído na água e, prestes a afundar, girava em círculo, para logo adormecer novamente mais calmo, provavelmente porque a atividade dos músculos do peito ao puxar o ar, que depende inteiramente do arbítrio, relaxa e, assim, na ausência desta, o movimento do coração é impedido, mas a imaginação onírica posta novamente em jogo.<sup>14</sup>

A explicação seria: o esforço para respirar faz o menino acordar, mas ele relaxa novamente com o cansaço do músculo e volta a seguir sonhando sob o comando da “imaginação onírica” (*Einbildungskraft des Traums*). Entretanto, a natureza não é sábia somente nesse caso. Também os pesadelos produz resultados semelhantes:

É aí que entra também o efeito benéfico do sonho no chamado *pesadelo* (*incubus*). Pois sem essa pavorosa imaginação de um fantasma que nos oprime, e sem o empenho de toda força muscular para se colocar em outra situação, a paralisação do sangue poria rapidamente um fim à vida. Exatamente por isso a natureza parece ter disposto as coisas de tal modo que a grande maioria dos sonhos contém incômodos e circunstâncias muito perigosas: porque semelhantes representações estimulam as forças da alma [*Kräfte der Seele*] mais que quando tudo caminha segundo o desejo e a vontade. Sonha-se frequentemente que não se pode ficar em pé ou que se está perdido, que se perdeu o fio num sermão ou que, por esquecimento, se vai a uma grande reunião vestindo uma touca de dormir em vez da peruca, ou também que se pode flutuar à vontade para lá e para cá, ou se desperta sorrindo alegremente sem saber por quê. [...] Pode-se, entretanto estar seguro de que não pode haver sono sem sonho, e quem presume não ter sonhado, somente esqueceu o seu sonho.<sup>15</sup>

Num certo sentido, quanto mais incômodo o sonho, tanto mais eficientemente ele ativa o sentimento de vida. Apesar da pequena diferença, todos esses exemplos ilustram bem a relação essencial que o dogmatismo estabelece entre representação e alma: como a essência da alma é ser faculdade representativa e, portanto, estar ao mesmo tempo ligada ao corpo, sendo um ponto de vista particular sobre o mundo, no sonho não há um desligamento completo entre alma e corpo, tal como se imagina ocorrer no sono profundo. E essa ligação é tanto mais importante,

porque a força representativa que se liga ao corpo, como se pode notar também nos exemplos, é a imaginação. Por experiência e por definição, a imaginação também é uma capacidade ativa de representar o universo segundo a posição que o corpo nele ocupa. Mas, no sonho, essa ligação do corpo com a imaginação se efetua de uma maneira particular, porque a imaginação ou fantasia é justamente o poder de representar as coisas que não estão presentes. Ela é a força de representação capaz de produzir representações de estados passados da alma, os quais, no entanto, sempre se reportam a situações em que o indivíduo se encontrou corporalmente no mundo:

Sou consciente do meu estado e, portanto, do estado do mundo pretéritos, § 369. A representação do estado pretérito do mundo e, portanto, do meu estado pretérito é uma fantasia (*imaginatio, visum, visio*). Logo, formo fantasias ou imagino, e isso pela força da alma de representar o universo pela posição de meu corpo.<sup>16</sup>

Trata-se explicar, a partir dessas constatações empíricas, como se origina a atividade onírica, que é também uma reprodução de eventos passados, envolvendo sempre imaginação e uma *certa* adesão do corpo ao mundo.

## COMO SURGEM OS SONHOS?

O mecanismo psicossomático do sonho principia por imagens sensíveis que desencadeiam associações pela imaginação, tais como costumeiramente sucedem quando se está acordado. O Curso de Antropologia Collins descreve minuciosamente o processo onírico:

O verdadeiro sonho pressupõe o sono, o sonho confina com o sono e com a vigília. Se toda comunidade com os sentidos está suprimida, então também o sonho cessa. O indivíduo sonha quando dorme levemente e, sobretudo, pela manhã. Se alguém fez uma ceia pesada, que o impede de pegar no sono, ele sonha a noite toda. As imagens se conectam no sono tal como estavam associadas na vigília. O sonho se desenrola segundo as regras da imaginação, ele é uma cadeia de imaginações, na qual uma puxa a outra, como nas conversas em sociedade. O começo se dá pelas sensações sensíveis, e prossegue com a continuação dessa sequência. As imaginações na vigília e no sono são diferentes pela força. Começamos a sonhar no estado de adormecimento [*in schlummerndem Zustande*], pois nele as sensações estão empalidecidas. Quando as imaginações no sono leve são tão fortes como as da vigília, misturamos umas às outras e sonhamos. Por exemplo, no sono leve o canto de um galo me parece a voz de um homem que está bem longe de mim, e assim a série prossegue. Também se podem, por isso, provocar sonhos em alguém. Por exemplo, alguém vê um outro dormindo com a cabeça virada para a parede e com a boca aberta, pega uma esponja e seca a boca do dormente: este logo se levanta um pouco e depois mais e mais e, então, movimenta os membros como se quisesse nadar até que por fim desperta. Quando não se quer sonhar, é preciso procurar dormir profundamente, indo para a cama antes de estar sonolento. O sono breve e profundo é o que mais sustém e fortalece; o sono e o sonho ruins fatigam. Deve-se, por isso, evitar tudo o que impede o sono. A soneca não é boa de modo algum, ela é tudo, menos descanso.<sup>17</sup>

O trecho retoma alguns pontos já conhecidos: se não há nenhuma conexão com os sentidos, não há sonhos, que ocorrem principalmente pela manhã, quando o sono é mais leve; uma ceia pesada manterá a elaboração onírica ativa, pela presença latente contínua das manifestações do corpo. Mas o principal interesse do trecho é explicar que o processo é ativado pelo contato com uma ou outra sensação capaz de desencadear um fluxo associativo, o qual, a

partir daí, se desenvolverá sozinho pelas mesmas leis que regem a associação de ideias durante a vigília. Como isso é possível?

Sendo menos forte em clareza, o sonho só acontece caso o fio associativo onírico consiga se equiparar à vivacidade maior do fluxo associativo que ocorre normalmente em vigília. Isso se dá porque com a sonolência os movimentos voluntários estão em repouso e as sensações embotadas, gerando um estado de indistinção entre as impressões teoricamente mais vivas dos sentidos e as fantasias mais fracas da mente. É importante, por isso, mostrar que o sonho se situa entre vigília e sono, que é produzido num estado de lusco-fusco, de abrandamento e indefinição, que Kant procura determinar como a expressão *schlummernder Zustand*, onde o particípio presente *schlummernd* (derivado do verbo *schlummern* e cognato do substantivo *Schlummer*) indica tanto o adormecimento, como um sono mais leve; pode significar também um cochilo ou uma soneca, que é condenada na passagem.<sup>18</sup> Num sentido inverso, também pode indicar a sonolência, a modorra ou o sopor de alguém que está acordado, mas, por alguma razão, não está inteiramente desperto.<sup>19</sup> A explicação, porém, é clara: “Os sonhos surgem somente nesse estado de *Schlummer*, e não no sono profundo”.<sup>20</sup> Nele se dá o baralhamento entre sensação e imaginação, com o canto do galo ao longe se confundido com a voz de um homem, ou entre o físico e o psíquico, com o indivíduo sedento fazendo movimentos de quem está nadando. O poder da imaginação sobre o corpo é enorme, e ela atua como uma verdadeira força física:

Os sonhos têm o propósito de mover o mais intimamente o corpo no período do sono, a fim de substituir as impressões que ele costuma ter de fora quando acordado. A força motora da imaginação é muito mais íntima do que qualquer força mecânica.<sup>21</sup>

A intensidade da agitação do corpo pelo sonho pode ser maior ou menor. Os sonhos devem causar incômodo, justamente para provocar agitação interna, mas também, como a mente não está ocupada com as suas ocupações habituais, os membros parecem mais leves e o corpo pode flutuar: “No sonho, as sensações sensíveis afrouxam, e o homem ganha um corpo imaginado, se ele crê correr, ele corre involuntariamente *etc.*”<sup>22</sup> O falar dormindo e sonambulismo, porém, já seriam considerados uma enfermidade, porque neles se mostraria como o homem deixa dominar seu corpo pelas suas quimeras.<sup>23</sup>

Obviamente, todo esse conjunto de conhecimentos é apresentado nos cursos de antropologia não com finalidade teórica, mas visando um uso pragmático por parte dos ouvintes. Eis algumas recomendações: o humor diurno pode depender do sonho que se teve, sem que haja consciência disso; não se deve ler livros à noite, pois eles irão condicionar a fantasia onírica<sup>24</sup>; evitar cochilar e procurar dormir profundamente, porque este sono é mais saudável e revigorante, *etc.* Uma indicação de como se deve fazer para pegar no sono é dada no *Conflito das faculdades*: aquele que vai para a cama e não consegue dormir apesar de todos os esforços para se distrair, sentirá um espasmo, uma espécie de câimbra no cérebro. Kant afirma ter sentido esses sintomas “há cerca de um ano”, sintomas que, de acordo com a descrição que encontrou alhures, ele pôs na conta de ataques de gota, mas, mesmo assim, não procurou o médico. Para não sofrer com a falta de sono, ele recorria a seu “meio estoico” de atar com aplicação o pensamento a algum objeto indiferente de sua escolha, pensando, por exemplo,

nas inúmeras representações paralelas contidas no nome Cícero, a fim de com isso desviar a mente da sensação incômoda de não conseguir dormir. Esse expediente fazia o incômodo arrefecer rapidamente, sendo suplantado em seguida pela sonolência, “e eu podia repetir isso, com o mesmo bom êxito, sempre que os ataques voltavam brevemente a interromper o sono noturno.”<sup>25</sup>

Ainda que Kant fale de um recurso estoico, a terapêutica pragmática aqui recomendada é, na verdade, de fundo dogmático, pois os autores da “Escola” lhe ensinaram que é possível desviar a mente de um curso de ideias mediante a indução artificial de uma nova cadeia associativa pela imaginação. Se for assim, a Psicologia empírica não contribuiu apenas com subsídios teóricos: ela forneceu também soluções concretas à Antropologia pragmática.<sup>26</sup>

## O SONHO DOS DOGMÁTICOS

A leitura de alguns textos seria suficiente para mostrar que Kant não inova propriamente na sua doutrina do sonho, limitando-se a lhe acrescentar ingredientes que tornam talvez os ensinamentos dogmáticos da psicologia empírica e da psicologia racional mais eficazes na dietética pragmática.

A doutrina do sonho apresentada nos cursos já aparece claramente enunciada na *Psicologia empírica* de Christian Wolff. Como produto da imaginação, o sonho é a percepção clara de coisas ausentes.<sup>27</sup> Mas sua origem tem de ser dada por alguma sensação atual:

Todo início do sonho começa pela sensação e continua pela sucessão de fantasias. Portanto, quando sonhamos, imaginamos algumas coisas (§ 122), conseqüentemente a alma produz fantasias (§ 93). Com efeito, sem prévia sensação nenhuma fantasia pode surgir na alma. Portanto, nem o sonho pode surgir sem prévia sensação, conseqüentemente ele tem início em alguma sensação.

Porque, de fato, aquelas coisas que percebemos enquanto sonhamos, nós as imaginamos (§ 122); a alma produz continuamente outras fantasias (§ 93), conseqüentemente o sonho continua por sucessão de fantasias.<sup>28</sup>

A série onírica começa sempre por alguma sensação, a qual desencadeia o processo associativo; se há interferência de outra sensação, inicia-se uma nova sucessão de ideias e, por isso, se pode falar de sonho simples e sonho composto.<sup>29</sup>

As sensações que propiciam o sonho devem ser fracas para poderem se confundir com os *fantasmas* produzidos pela sucessão:

Por isso, conquanto no mais as fantasias sejam distinguidas das ideias sensíveis pelo grau de clareza, pelo qual diferem uma das outras (§ 57), no caso presente elas devem diferir minimamente pelo grau de clareza e, por isso, equivalem [*aequipollent*] à ação da imaginação. Pois, com efeito, às ações da imaginação não equivalem senão sensações fracas (§ 98). Portanto, as sensações pelas quais o sonho tem início e que são nele interpostas de tempos em tempos às fantasias são fracas.<sup>30</sup>

A equipolência, do ponto de vista da claridade, entre impressões sensíveis fracas e fantasias, é a causa da dificuldade (*ratio difficultatis*) de precisar quais e quantas sensações dão início ao sonho ou entram em sua composição.<sup>31</sup> Tal imprecisão não causa nenhum problema (pois basta saber que haverá sempre pelo menos uma sensação inicial para cada sonho ou composição dele), a não ser pela confusão que isso pode acarretar: é que, na ausência de um contraponto concreto, a força imaginativa toma as representações que vê como representações de algo real:

Porque, com efeito, uma única ou ao menos pouquíssimas sensações são fracas (§ 126) e, por isso, têm menor grau de claridade que outras (§ 75), as ideias sensíveis não são mais amplamente distinguidas das fantasias (§ 97). A alma, por isso, toma as fantasias por ideias sensíveis; conseqüentemente, visto que as fantasias são ideias produzidas pela imaginação (§ 93), ao passo que as ideias sensíveis são produzidas pelo sentido (§ 53), e aquela representa coisas ausentes (§ 92), esta coisas presentes (§ 65), a alma toma as coisas ausentes por presentes.<sup>32</sup>

A fantasia introduz uma série de representações que, à falta de percepções presentes dadas pelos sentidos, a alma toma por representação de coisas reais. Mas é importante não deixar passar por alto que, se de um lado, essa ilusão é problemática, de outro ela mostra, mais uma vez, que a alma está dotada de poder representacional. Mais ainda: aqui, a alma não produz imagens isoladas e é o seu poder associativo que possibilita a rememoração dos sonhos no estado de vigília.

Essa é, de fato, uma das não poucas novidades do associacionismo wolffiano. O poder de impressionar a mente não vem apenas de percepções isoladas, que teriam a capacidade de se impor sozinhas; ao contrário, boa parte da força representativa depende da associação entre diversas representações que se impõem pela quantidade de seus nexos. Mesmo que muitas vezes não se saiba por que caminhos ela chega a suas associações, a imaginação é apenas um das manifestações da força representativa e do princípio de razão.<sup>33</sup>

## IMAGINAÇÃO E CONSCIÊNCIA

A *Metafísica tedesca* de Christian Wolff contém uma explicação inovadora para o que acontece no sonho. Como já foi visto antes, enganam-se os cartesianos quando afirmam que não há pensamentos na mente de quem está dormindo, pois o que sucede é que ela está diante apenas de percepções obscuras e indistintas, das quais não se pode ter consciência. Muito diferente é o que ocorre no sonho, porque neste há certamente consciência de si e das percepções:

A imaginação produz uma imagem, porque a sensação presente tem algo em comum com ela (§ 238). Onde se reconhece que duas imaginações têm algo em comum, ali é preciso poder distinguir, nas representações da alma, uma representação da outra (§ 17): com efeito, a experiência ensina que isso ocorre efetivamente nos sonhos. Por conseguinte, as representações, nos sonhos, têm clareza e distinção (§ 198, 206). E, por isso, somos conscientes de nós mesmos no sonho, isto é, sabemos que sonhamos enquanto sonhamos e também pensamos em nós mesmos.<sup>34</sup>

A imaginação presente na elaboração onírica, ao produzir o fluxo de ideias, permite que haja não só associação por semelhança, mas também diferenciação, pela qual se obtêm representações claras e distintas e, juntamente com estas, a consciência de si. É por essa razão que os sonhos são tão nítidos, apesar de imaginários, e podem ser rememorados na vigília. A consciência que os acompanha supõe um espacejamento temporal, sem a qual não haveria fluxo, nem associação, nem diferenciação, nem rememoração.

O tempo é, com efeito, o que diferencia o sono do sonho, sendo o elemento fundamental na produção das representações deste, pois se as representações sucedem umas às outras com muita rapidez, não há diferenciação possível, e se tem novamente a indiferença ou o sono profundo. Essa lição wolffiana será assim apresentada no Curso de Antropologia *Menschenkunde*:

O sonhar tem, portanto, de ter necessariamente causas em nós, e os homens sonham o tempo todo, só que não podem se lembrar sempre disso, porque o encadeamento das representações passou muito rapidamente.<sup>35</sup>

Analogamente, pode-se dizer que o sonho profundo (*fester Schlaf*)

[...] não surge pela falta, mas pelo tumulto de nossos pensamentos. O sono profundo é uma série de representações removendo umas às outras, o que ocorre com tal rapidez, que ao despertar não se tem nenhuma impressão delas.<sup>36</sup>

Um autor certamente importante para o desenvolvimento dessas ideias foi Johann Georg Sulzer, para quem, no sono profundo assim como no desfalecimento, a alma é invadida por tantas representações de uma só vez, que ela por assim dizer abdica do esforço de apreendê-las, deixando, por isso, de haver apercepção.<sup>37</sup> O que não quer dizer que, durante o sono profundo ou no desfalecimento, a alma esteja numa “inação absoluta”, pois conserva, ainda que obscuramente, as últimas ideias claras que lhe ocorreram, como no exemplo tirado da própria experiência do autor: “Eu havia adormecido lendo um poeta; ao me despertar, que ocorreu quase uma hora inteira depois que havia adormecido, repeti mecanicamente um verso, que era justamente o último que eu havia lido ao adormecer.”<sup>38</sup>

A argumentação de Sulzer, com seus exemplos empíricos, visa mostrar que a alma continua ativa mesmo no estado de obscuridade total. A única diferença do sonho com esses estados de embotamento é que nestes “não há absolutamente ação progressiva”, isto é, desenrolar das imagens e ideias no tempo.<sup>39</sup>

## O SONHO E A FICÇÃO HETEROCÓSMICA

Os sonhos poderiam, portanto, ser classificados segundo a maior ou menor proximidade com o sono profundo, ou, inversamente, segundo sua maior ou menor proximidade com a clareza e distinção da autoconsciência. Wolff pode dizer ainda que há sonhos em que os objetos são mais confusos, embora o indivíduo tenha consciência de estar sonhando.<sup>40</sup> A linha de

demarcação entre sonho e vigília será, na verdade, não a clareza e a distinção, mas a *desordem ou confusão*:

Ora, uma vez que o sono é um estado de sensações ou representações obscuras (§ 795), o sonho é um *estado intermediário* da alma entre vigília e sono, isto é, ele tem algo de ambos, mas não é inteiramente nenhum dos dois (§ 803, 804). A saber, o sonho coincide com a vigília em que, em ambos, a alma está num estado de pensamentos claros e distintos; por outro lado, ele difere dela em que, nesta, os pensamentos são ordenados, enquanto no sonho são desordenados [*unordentlich*]. O sonho, no entanto, coincide com o sono em que, em ambos, não há sensações claras, enquanto se distingue dele em que tem imaginações claras e distintas, as quais não estão presentes no sono.<sup>41</sup>

Se o sonho difere do sono pela clareza e distinção, a tese da desordem onírica é por sua vez, o fundamento de distinção entre sonho e realidade. No entanto, ela não deixa de causar alguma dificuldade quando tomada no conjunto das afirmações de Wolff. A confusão que domina o sonho decorre de que não há razão suficiente que explique as mudanças por que passam as imagens sonhadas.<sup>42</sup> A afirmação, contudo, deve ser matizada, já que existe uma diferença entre a ordenação do ponto de vista subjetivo e a concatenação do ponto de vista objetivo. Que as modificações no sonho sejam inexplicáveis e não tenham uma causa evidente, não é contraditório com o fato de que as percepções se sucedem e conectam na mente segundo os princípios associativos:

Sem dúvida, se o sonho é considerado subjetivamente, enquanto coexistem ou sucedem na alma tais e tais fantasias, a razão da coexistência e sucessão das percepções pode ser dada pela regras e lei da imaginação; nem, portanto, as mudanças que acontecem na alma do que sonha são destituídas de razão suficiente. Por isso, na verdade, ao produzir fantasias, a alma segue uma lei constante, nem acontece nada nela, quando imagina, sem razão suficiente.<sup>43</sup>

A coisa muda inteiramente de figura quando se considera o sonho objetivamente. Aqui não se pode mostrar a razão da presença de uma representação a partir de uma dada sensação, nem porque certas representações fantasiosas decorrem das outras.<sup>44</sup> É exatamente por isso que, se duas pessoas começam a sonhar a partir de uma mesma sensação concreta, os sonhos delas tomarão direções de todo distintas, seguindo uma sucessão de ideias em conformidade com a experiência individual de cada uma delas. Pode-se dizer então que existe uma ordenação das representações do ponto de vista da forma, mas não do ponto de vista objetivo, isto é, de sua matéria ou conteúdo.<sup>45</sup>

A diferença entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista subjetivo estabelece uma verdadeira encruzilhada na concepção onírica do dogmatismo: por um lado, o sonho pode significar uma total aberração em relação à ordenação do mundo; por outro, ele guarda certa semelhança com a ordem cósmica ou uma ordenação “análoga” ao universo conhecido. No primeiro caso, se tem uma consideração metafísica ou filosófica do sonho; no segundo caso, uma consideração estética dele. É o que se pode verificar a partir de Baumgarten.

Se, sob o aspecto transcendental e metafísico, o sonho pode ser contraditório com a verdade, sob o aspecto estético, uma das asserções mais radicais do pensamento baumgartiano é, sem dúvida, aquela que afirma que as representações oníricas podem satisfazer todos os

requisitos de uma representação poética.<sup>46</sup> Quando contêm clareza extensiva, isto é, quando se equiparam, como as ficções poéticas, à claridade das sensações, as imaginações oníricas também são poéticas.<sup>47</sup> As invenções poéticas, assim como as oníricas, se dividem em ficções (a) que são possíveis no único mundo existente e (b) que são possíveis num dos mundos possíveis. As primeiras são verdadeiras; as segundas são ficções *heterocósmicas*, e estas diferem das utópicas, que não são plausíveis em mundo possível alguma.<sup>48</sup> As ficções utópicas ferem o princípio de contradição; as heterocósmicas não só o respeitam, como também se ordenam segundo um princípio de razão. Um exemplo de invenção heterocósmica bastante conhecida seria a *Iliada* de Homero. Saída da concepção leibniziana dos mundos possíveis, a estética racionalista tem esse traço bastante inovador, que consiste em defender não apenas a possibilidade de uma visão mais realista da arte como imitação (a ficção poética verdadeira), mas também por encampar ao mesmo tempo uma concepção imaginária e onírica da invenção literária e artística. A radicalidade dessa posição se manifesta aqui onde o sonho é equiparado a uma obra literária.<sup>49</sup>

## VIVER EM DOIS MUNDOS

Mas a heterocosmia baumgartiana serve também para a compreensão de um problema epistemológico capital: com a ficção, com o sonho heterocósmico, o homem acaba vivendo em dois universos distintos, advertência que Wolff já fazia no caso das próprias percepções, visto que é erro achar que a ordem do mundo segue a ordem da mente: “as coisas, portanto, não se conectam entre si, porque as percepções delas se conectam na mente”.<sup>50</sup> Pior ainda é quando o indivíduo que vive em dois mundos acredita em seu sonho, mundo possível distinto do único mundo real, que está vivendo num mundo único.

O trecho da Antropologia Mongrovius que trata dos sonhos merece ser transcrito na íntegra, pois retoma as principais características do sonho para Kant e para os dogmáticos, contemplando explicitamente o tópico da heterocosmia:

A ficção no sono é involuntária, mas aqui ela tem de significar imaginação, a saber, a imaginação produtiva, da qual se pode dizer que ela se entusiasma [*schwärmt*] quando criamos ficticiamente no sonho, ou que ela cria ficticiamente. A imaginação é sempre ativa e, na maior parte, involuntária. A cada trabalho, nossa imaginação continua atuando em silêncio e ela é uma grande benesse para nós, porque nos tira o fastio da monotonia que temos com o mundo presente, com sua uniformidade e com os acontecimentos nele, já que podemos criar mundos como bem quisermos. Ao dormir, não somos perturbados pelos nossos sentidos; por isso a imaginação é mais forte. Sonhamos quando somos conscientes dos efeitos da imaginação à noite. Alguns indivíduos pretendem jamais ter sonhos. Mas todo homem sonha, porém ao adormecer ele não o sabe, e se de manhã não lhe ocorre algo semelhante com o sonho, não pode se lembrar dele. Por isso, também se compreende que quando se acorda subitamente à noite venha à mente toda espécie de imagens nas quais se pensou pouco antes de acordar. Mas para que servem os sonhos? Temos todo tipo de movimentos mecânicos que são involuntários, por exemplo, a respiração, o riso, por meio do qual o diafragma é agitado. Os sonhos servem para que, pela impetuosidade da imaginação, pelos afetos, o corpo e toda a vida sejam agitados. Quando despertamos de um sonho, também estamos tanto mais revigorados. Os animais também sentem os efeitos dos sonhos. Há tipos especiais de sonhos, nos quais nos vemos transpostos para um estado inteiramente outro. Também há sonhos que são bem gerais. Sonhos bastante inquietantes e concatenados tornam o indivíduo alegre no dia seguinte. É algo singular que num sonho percorramos tanto tempo em tão pouco tempo. Nós não percorremos

todos os incidentes, mas nossa mente faz apenas grandes saltos. Em nossos sonhos nós percorremos várias coisas por salto. Por exemplo, quando lemos um poema no sonho, ele nos parece tão belo, e quando queremos fazer um igual acordados, não conseguimos. Isso, no entanto, decorre de que no sonho não lemos um poema palavra por palavra, mas apenas o início e o fim de um verso, de modo que, no entanto, daí surja uma conexão, e saltamos o resto. É justamente como se passássemos rapidamente os olhos por um poema impresso. No sonho concebemos um mundo todo próprio, e se sempre tivéssemos plena consciência de nossos sonhos, isso seria como se vivéssemos em dois mundos; no sonho, frequentemente ocorrem ao indivíduo coisas que jamais pensou acordado.<sup>51</sup>

Do ponto de vista da antropologia pragmática, o sonho, que à primeira vista parece um escapismo, é na verdade benéfico para os homens, uma vez que lhes permite escapar ao tédio da vida corriqueira, construindo novos mundos inteiramente diferentes do mundo real. Seria possível viver em dois mundos, se os homens dispusessem da capacidade de ter toda a consciência de seus sonhos.

Muitos aspectos precisam ser destacados na passagem que acaba de ser citada. O primeiro deles é que, diferentemente do que ocorre em Wolff, para quem as representações oníricas dependem dos sentidos, da memória e da imaginação, a partir de Baumgarten a produção do sonho envolve não só essas capacidades, mas depende essencialmente da faculdade compositiva. Ou seja, a criação de mundos possíveis no sonho ou na ficção poética está relacionada não à imaginação, e sim à faculdade compositiva ou fictícia, designada como *facultas fingendi* em latim e *Dichtungsvermögen* em alemão. Embora Kant assinale tratar-se aqui da imaginação produtiva, é importante atentar ao fato de que a faculdade em questão é, na verdade, a faculdade de composição. Os cursos e as reflexões sobre antropologia se mantêm inteiramente fieis a essa caracterização, embora por vezes, como aqui, a operação de compor ou ficcionar seja atribuída à imaginação em sentido mais lato.<sup>52</sup>

Kant considera, portanto, que o sonho não é um produto (somente) da imaginação passiva associativa, mas requer também uma capacidade de ficção ou composição que constrói, por assim dizer, um enredo ou a unidade de um poema.

A antropologia pragmática, como se está vendo, desenvolve sistematicamente a relação que Baumgarten estabeleceu entre a invenção onírica e a invenção poética. A mesma aproximação entre sonho e ficção aparece no curso *Menschenkunde*:

Parece-nos às vezes no sonho como se léssemos versos que nos parecem belos, porque supostamente nós mesmos os fazemos, e nossos pensamentos podem nos representar tão bem coisas no sonho como dificilmente as excogitaríamos acordados. A causa disso é: no sono nada nos impede de repetir corretamente as velhas impressões. Assim, no sonho seria possível se lembrar de um verso num poema, do qual jamais poderíamos nos lembrar acordados.<sup>53</sup>

A passagem revela que no sonho, pela independência com relação aos sentidos, se é capaz tanto de rememorar melhor um verso, como de criar versos que jamais ocorreriam quando o indivíduo está acordado.<sup>54</sup> É que essa capacidade poética está de algum modo ligada a um poder de organização, o mesmo, de resto, que confere unidade temática a uma obra literária:

O verdadeiro sonho pressupõe o sono, o sonho confina com o sono e com a vigília, e é filho do adormecimento [*ein Kind des Schlummers*]. O início do sonho surge sempre de alguma sensação sensível que sentimos no adormecimento. Porque essas sensações são então muito pálidas e débeis, mas a imaginações tanto mais fortes, misturamos ambas e tomamos como impressões reais as imagens fictícias sobre a sensação pálida, que se torna tema.<sup>55</sup>

A sequência do trecho da Antropologia Phillip não deixa dúvida de que se trata de uma verdadeira criação poética. O canto de um galo confundido com a voz de um homem ao longe (como aparecia no Curso Collins) pode agora ser o início de um episódio dramático: “No adormecimento, por exemplo, o canto de um galo pode nos parecer como a voz de lamento de um miserável e, com isso, ela pode abrir uma cena bastante trágica.”<sup>56</sup>

A capacidade poética do sonho é detentora de uma tal força representativa, que pode levar o sonhador a tomá-lo por um fenômeno real.<sup>57</sup> E aqui começam os problemas antropológicos e metafísicos do sonho, naquilo que será uma tópica central da filosofia crítica: evitar que se tome o que é produzido subjetivamente por algo objetivo.<sup>58</sup>

## A CRÍTICA À METAFÍSICA SONHADORA

Há, por assim dizer, uma vantagem no fato de os sonhos serem apenas esboços de um enredo e não toda a estória contada em seus mínimos detalhes: é que, adverte Kant, se a narrativa fosse contada com toda a minúcia ou o poema construído com todas as suas palavras e versos ou, ainda, se na noite seguinte se começasse a sonhar do ponto onde se deixou de sonhar na noite anterior, o sonhador teria bons motivos para crer que viveria em dois mundos distintos.<sup>59</sup>

A dualidade ou duplicidade dos mundos aparece em Kant ligada ao problema da solidão do sonhador. É na calada da noite ou na solidão do sonho que a faculdade compositiva prefere trabalhar:

Encontra-se, entretanto, em nós uma inclinação que chega a ser involuntária, uma atividade em que se pensa constantemente e se produzem novas representações que não estavam antes em nosso estado: são criaturas da imaginação, pois o ser humano compõe incessantemente em silêncio, quando está entregue à solidão, e produz novas imagens a partir das antigas, criando sempre novos pensamentos e incidentes, e flutua num romance que ele mesmo inventou e que sua imaginação forma, o qual não tem aplicação alguma no mundo; isso ocorre tanto no sonho como na vigília.<sup>60</sup>

Este é um dos tópicos preferidos da crítica kantiana à metafísica leibniziana, com a bem conhecida solidão da mônada e a criação de um mundo fantasioso à parte do mundo real. Enquanto capacidade criadora, a faculdade de invenção é “a causa de todo o nosso bem-estar”; no entanto, ela é também a causa de muitos males,<sup>61</sup> incluindo-se aí as ilusões do idealismo filosófico.

O idealismo especulativo de Leibniz e seus seguidores tem como ponto de partida o desprezo pelas coisas externas, que só ganham valor quando pensadas pelos seres racionais

ou, antes, no mundo só haveria seres racionais, que retiram toda a realidade das coisas. Para estes idealistas – na verdade, o alvo aqui visado é especificamente Christian Wolff – entre as representações sonhadas e o estado de vigília “não haveria outra diferença” senão uma “ordem melhor das quimeras na vigília” do que no sonho.<sup>62</sup> Autores como Wolff acreditam que “[...] o fenômeno do mundo [*die Erscheinung der Welt*] é um mero sonho, em que os fenômenos, porém, se sucedem segundo uma certa ordem, e não haveria diferença entre um sonho real e os fenômenos do mundo corpóreo, senão entre desordem e ordem [...]”<sup>63</sup>

A passagem de Kant, como indicam os editores da edição *Akademie*, se refere aos parágrafos da *Philosophia prima sive Ontologia*, nos quais Wolff procura mostrar que, diferentemente do que sucede na “verdade das coisas”, o sonho não obedece nem ao princípio de razão, nem ao princípio de não-contradição; ou seja, enquanto na realidade reinaria a ordem, o sonho seria regido pela confusão.<sup>64</sup> A argumentação de Kant se baseia num deslocamento sutil, que falseia, no entanto, a distinção wolffiana. Para Wolff, os sonhos são claros e distintos, mas não chegam a ter uma ordenação, sendo portanto confusos. Já Kant inverte os termos da equação: os sonhos têm sempre alguma coerência, e o mundo para o dogmático Wolff seria apenas um sonho mais bem concatenado. Ou seja, o mundo wolffiano teria uma coerência temática, mas não a estrutura racional que lhe é dada pelos dois princípios lógico-metafísicos fundamentais.

A crítica kantiana envolve, assim, uma operação complexa, que consiste em opor a Wolff aquilo que foi inovadoramente introduzido pela teoria baumgartiana da poética inerente aos sonhos. Aliás, a estética baumgartiana é o que permite esse confronto mais geral com o pensamento wolffiano. A série de notas características coordenadas – proporcionada, por exemplo, por poetas e oradores – é o que permite a passagem da clareza à distinção. É por isso que, na ordem genética do saber em geral, a perfeição estética vem sempre antes da perfeição lógica do conhecimento.<sup>65</sup> A consequente inversão é clara. Diferentemente do que explica Wolff, a distinção não é anterior à ordem, mas justamente o contrário: “a distinção é um efeito da ordem, e a indistinção um efeito da confusão”.<sup>66</sup>

Para os propósitos da compreensão da questão aqui analisada, o que importa é perceber que os baumgartianos (e Kant com eles), ao comparar o sonho à poesia, introduziram no sonho uma propriedade – a ordem – que não estava prevista por Wolff. É exatamente por esse motivo que Kant pode acusar o idealismo de transformar o mundo num sonho. Noutras palavras: enquanto para o pai do dogmatismo de escola o sonho era um produto mecânico da fantasia, para os seus seguidores ele envolve a fantasia, o engenho, a sutileza e a faculdade compositiva. Esta última é a responsável pela unidade qualitativa, o tema, a ordenação tanto ao sonho como à poesia. Ou seja, Kant usa contra Wolff um expediente que aprendeu com seus seguidores.<sup>67</sup>

E, com efeito, a concepção wolffiana do sonho parece implicar alguma contradição. Pode o sonho ser inteiramente confuso, isto é, desordenado? Algumas afirmações de Wolff mesmo parecem ir na direção contrária. Pois se, por um lado, o sonho não é regido por nenhuma razão suficiente, sendo também o “lugar das contradições” (*contradictoriis locus*),<sup>68</sup> por outro, enquanto força representativa, a alma produz, tanto no sonho como na vigília, a ideia do universo todo, isto é, a representação de tudo o que veio antes e de tudo que virá depois do momento presente.<sup>69</sup> Além desse tempo cósmico, metafísico, o sonho, como já foi visto antes,

também supõe o tempo psicológico, subjetivo, dado pela imaginação, sem o qual não há fluxo, nem memória, nem portanto, apercepção (no sonho, conforme também se indicou, os homens têm consciência de si).

Mas, afinal, pergunta o professor de antropologia pragmática a seus alunos, para que serve saber a diferença entre o sonho e o real? Não seria esta, como tantas outras, uma questão totalmente desprovida de interesse, cuja solução, qualquer que seja, não acarretaria grande resultado prático?<sup>70</sup> Apesar dessas declarações, diferenciar sonho e vigília não é obviamente mero problema especulativo, mas de importância, quer para a antropologia, quer para a teoria do conhecimento, pois a complexa doutrina do sonho que acaba de ser descrita é empregada pelo mesmo Kant justamente para criticar o idealismo fantasioso, que, em textos bem conhecidos, ele identifica como sendo o idealismo de Leibniz e de Wolff. Ora, se isso é verdadeiro, a crítica teria consruído sua desmontagem do leibnizianismo justamente com as ferramentas descritivas e cognitivas que lhe foram dadas por ele.

Noutras palavras: a condenação do falso idealismo de Wolff, pela sua inutilidade prática, não suprime a necessidade de mostrar a validade do idealismo transcendental contra o idealismo metafísico que combate. Mergulhada como está no sono monadológico, a filosofia dogmático-sonhadora é uma oficina de ilusões, é a posição metafísica a ser descartada, mas, para isso, é preciso que se consiga delinear bem a diferença que separaria esse devaneio delirante da sóbria vigília da razão. Será que Kant conseguiu isso? Um trecho da Antropologia Parow ajuda a botar lenha na discussão:

Enquanto está sonhando, o homem não é capaz de distinguir verdade e falsidade; também se chama de um indivíduo que sonha acordado àquele que não está atado por nenhuma modificação ou sensações externas, aos quais estas não provocam nenhuma impressão, pelo que, no entanto, não se deve levá-lo a mal, visto que pode descansar no seu mundo fictício.<sup>71</sup>

Ora, é bem sabido que esse argumento da indiscernibilidade entre sonho e vigília no sonho já havia sido apresentado muito antes por Leibniz,<sup>72</sup> filósofo a quem a conhecida passagem de um texto pré-crítico acusa de não ter apresentado uma definição propriamente filosófica para as substâncias simples ou “nuas”. Sem conseguir definir realmente ou mesmo nominalmente a mônada que só tem percepções obscuras, Leibniz forjou uma definição fictícia dela, denominando-a “mônada sonolenta” (*schlummernde Monade*).<sup>73</sup> O mesmo Leibniz teria construído seu sistema filosófico, a Monadologia, como “uma espécie de mundo encantado” (*eine Art von bezauberter Welt*) que ele teria sido levado a supor somente porque não tomou, “como aliás devia tê-lo feito”, as representações dos sentidos “como um modo de representação inteiramente diverso de todos os conceitos”. Ao contrário, intelectualizando as sensações e os fenômenos, ele não conheceu a intuição *a priori*, que seria para ele apenas um conhecimento “confuso”, o qual tem “a sua sede no entendimento, e não na sensibilidade”.<sup>74</sup> Eis o segundo pecado capital da metafísica dogmática, que ajuda a explicar o anterior: enquanto no primeiro caso as ideias subjetivas são tomadas ilusoriamente por objetivas, aqui, erro conexo, a sensibilidade é intelectualizada em conceitos. Mas não haveria um pouco de exagero nessas afirmações tão frequentemente repetidas? Kant, com seu diagnóstico, teria mesmo mostrado

que os dogmáticos não mais conseguiram despertar do sonífero que tomaram? Mesmo se for assim, a fórmula que descobriu contra a dormência não leva em conta os mesmos princípios ativos que foram descobertos por eles?

## O FILÓSOFO SONHADOR

A sintomatologia aparentemente inovadora que Kant segue em seus exames da sonolência metafísica já eram ensinamentos bem sabidos pelos leibnizianos. “Mundo fabuloso”, diz Wolff “[...] é sonho que continua por amplísimos intervalos de tempo, de modo que não é minimamente espantosa a constatação de que entre o mundo fabuloso e o mundo verdadeiro intervém a mesma diferença que é obtida entre o sonho e a verdade. (§ 67).”<sup>75</sup>

E Baumgarten dá continuidade à lição do mestre:

No homem que dorme, a imaginação é mais desenfreada e a faculdade de fingir [*facultas fingendi*] é mais exorbitante do que se ele estivesse em estado de vigília; logo, as imaginações e as ficções que elas produzem são mais vivas, já que não são obscurecidas por sensações mais fortes. Aqueles cujos sonhos são de hábito acompanhados dos importantes movimentos exteriores do corpo, aos quais correspondem as sensações correspondentes no estado de vigília, são os noctâmbulos. Aqueles que costumam, em seu estado de vigília, tomar algumas de suas imaginações por sensações são os fantásticos (visionários, fanáticos); aqueles que realmente confundem suas imaginações com as sensações são loucos, de modo que a loucura é o estado daquele que costuma, em seu estado de vigília, tomar suas imaginações por sensações, e suas sensações por imaginações.<sup>76</sup>

Tem-se claramente aí a fonte de inspiração das explicações de Kant sobre a correlação entre o sonho do metafísico e o sonho do visionário ou do fanático religioso, classificados sob a rubrica comum de fantasistas ou fantasiosos.<sup>77</sup> Claro que, meticuloso como bom dogmático é, Kant introduzirá novas diferenciações nessa tipologia inicial de Baumgarten, a fim de esgotar sistematicamente o seu conjunto: por exemplo, enquanto este fala de uma mesma ilusão (o sonâmbulo, o visionário, o fanático e o louco apenas variam no grau em que tomam suas imaginações por sensações, ou vice-versa), Kant indica, por exemplo, a diferença que há entre o fantasista (*Phantast*) e o entusiasta delirante (*Schwärmer*). Se a “fantasmagoria” (*Phantastey*) é o “gênero, no qual se tomam imagens e ficções por objetos reais”, podendo-se ser tanto fantasista dos sentidos como dos conceitos, o fantasista se distingue do entusiasta delirante porque considera “as imagens de sua imaginação como objetos reais”, enquanto este “acredita ver objetos do mundo dos espíritos”.<sup>78</sup>

Um dos interesses em estudar a formação do pensamento kantiano ao longo das diversas décadas de sua atividade intelectual aparece claramente aqui, quando se constata a dívida de sua antropologia pragmática para com os ensinamentos da Escola. Pois uma volta à psicologia empírica ensina justamente a ver o entroncamento dos problemas antropológicos com os metafísicos, isto é, na versão kantiana, ela ajuda a compreender que a saúde psicossomática tem muito a ensinar sobre as ilusões e fantasias da razão e do entendimento. Muito ao contrário do que se imagina, Kant não foi buscar em campos mais saudáveis do saber os temas do sonho, do fanatismo, da loucura *etc.* com os quais diagnosticou os males da metafísica. Foi na própria

metafísica – naquilo que ela chamava de *medicina mentis* – que ele pôde perceber que o bom conhecimento do funcionamento do corpo é indispensável para a mente, mas também que *a alma pode ser usada como médico do corpo*.<sup>79</sup> A reciprocidade entre mente e corpo é duplamente essencial, para a antropologia pragmática e para os destinos da filosofia.

Comparar a antropologia pragmática com a crítica da razão permite verificar (o que já é patente já desde os anos 1760, principalmente desde o escrito sobre o *Ensaio sobre as doenças mentais* e os *Sonhos de um visionário*) como a exaltação metafísica vai sendo delineada e classificada, ao longo dos anos 1770, 80 e 90, a partir das variações ou subcategorias do fantasioso (*Phantast*), como o entusiasta, o delirante, o visionário *etc.*, tipos que se encontram já na antessala da loucura.<sup>80</sup> Por outro lado, esse exame também mostraria que é preciso cuidado para não se condenar indiscriminadamente tipos aparentemente anormais como o “sonhador”, de que são exemplos o Abbé de Saint Pierre e de Jean-Jacques Rousseau:

O abade Saint Pierre é famoso por sua república universal fictícia, quando imaginou que todos os povos compõem um único Estado. Mas foi chamado de sonhador. Um sonhador assim também foi, por exemplo, Rousseau, mas ele pensa corretamente e vê mais longe do que outras pessoas. O seu Emílio é um esboço para reconhecer que germes se encontram na natureza humana, a fim de distingui-los daquilo que o homem contraiu por hábito. Ele, no entanto, foi considerado um sonhador, que ninguém deve levar em consideração. – É assim que homens sábios, porque não julgam as coisas como a grande maioria, passam por sonhadores.<sup>81</sup>

Seguindo essa máxima pragmática de cautela, o leitor poderia perguntar em que difere a república universal de Saint Pierre, o reino da graça de Leibniz e o reino kantiano dos fins? A resposta provavelmente seria: a esperança numa república universal e no reino dos fins é uma aposta coletiva, que está inscrita na natureza racional do homem e, por isso, é objeto de uma tarefa prática e não teórica, ao passo que o reino dos espíritos é uma ficção produzida pela imaginação, em que o indivíduo produz solipsisticamente uma comunidade de sonho e imagina ser um cidadão dessa república virtual. Ora, mas enquanto está sonhando, dormindo ou acordado, o indivíduo que sonha não *acredita* nessa ficção porque não pode agir de outra forma, e não trabalha para sua realização? E a crença nisso não seria talvez somente um grau mais fraco (já que imaginário) da *crença* (para não dizer mesmo um certo entusiasmo) sem a qual não se realiza a ordem moral da razão? O defensor da crítica kantiana poderia responder: mas mesmo se os homens não o quiserem, a natureza se incumbirá da realização do reino dos fins à revelia deles. Mas em que essa natureza providencial diferiria de uma ordem finalisticamente articulada segundo o princípio de razão? Não é Baumgarten quem ensina a diferenciar um sonho pressagiador (em que a ordem do mundo implícita na representação sensível-imaginativa leva a um maior ou menor acerto probabilístico quanto ao estado futuro do mundo) e um sonho sobrenatural, desprovido de qualquer probabilidade? E, no fundo, por que um idealismo imaginário seria menos provável que um idealismo da razão, já que nenhum dos dois pode ser inteiramente real?<sup>82</sup>

A correlação crítica entre a meditação filosófica e o sonho não é, portanto, uma prerrogativa kantiana, mas quase se poderia dizer uma tópica entre os dogmáticos, e o criticismo

tampouco inova, quando correlaciona o filósofo com o entusiasta religioso, como se pode ler nesses dois parágrafos de uma memória de Sulzer:

Certa vez, meditando sobre algum tema, ocorreu-me de cair pouco a pouco numa distração que apagava de meu espírito todas as ideias relativas a meu estado exterior. Nesse estado, ouvi um ruído, que vinha desses pequenos sinos colocados habitualmente nos arreios dos cavalos quando se anda de trenó. Por uma associação de ideias bastante natural, penso num trenó que passa diante de casa; a ideia do trenó leva naturalmente às ideias de inverno e de ruas cobertas de neve. Tinha todas essas ideias na cabeça, sem lhes prestar muita atenção, quando outro barulho mais forte me fez voltar os olhos para o lado de uma janela que dava para meu jardim. Vi então as árvores todas verdes e, sentindo a contradição que havia entre minhas percepções, me despertei. Encontrava-me em meio ao verão e fazia um calor bastante forte. Nesse exemplo, é visível que, sem essa segunda sensação, eu teria podido permanecer muito tempo na ideia de que ainda estávamos no coração do inverno. Se tivesse fixado minha atenção nessas ideias imaginárias, teria podido fazer qualquer empreendimento ou estabelecer algum propósito conformes à ilusão em que me encontrava; teria mesmo podido nela permanecer muito tempo sem o socorro de uma nova sensação.

Fatos semelhantes, que são muito comuns para que seja preciso mencionar um número maior deles, nos fornecem diversas conclusões bastante importantes. Tirarei apenas três, que se referem mais imediatamente ao tema desta Memória. 1º) É claro que somos bastante dispostos a realizar nossas imaginações e que semelhante ilusão deve acontecer mesmo necessariamente, toda vez que, durante a distração, recebemos uma impressão clara causada por uma sensação mais circunstanciada. Esse caso merece aprofundamento. Desde que a atenção é fixada em percepções puramente ideais, esquecemos necessariamente tudo o que pertence a nosso estado exterior. Então somos levemente tocados por alguma sensação que não é bem determinada; ou, para me exprimir com mais justeza, nós não sentimos senão muito imperfeitamente. Desde que apercebamos a menor semelhança entre essa percepção e uma outra bem diferente, mais circunstanciada, de que a memória nos fornece a ideia, nós nos imaginamos que é essa última que corresponde à sensação. Asseguramos ter visto ou ouvido tal coisa, ainda que não haja nada de real em nossa asserção. O mesmo ocorre por vezes, sem que nenhuma sensação tenha sugerido a ilusão. Basta para isso a ideia bem clara de um objeto sensível que se imiscui em nossas meditações. Um santo anacoreta, profundamente mergulhado em suas meditações espirituais, perdendo por isso toda a ideia local, teve a ideia tão clara da aparição de um Anjo ou de um Santo, que acreditou vê-la; e deve tê-la crido necessariamente, porque, não recebendo percepção sensível alguma de fora, nada o desengana dessa visão. É exatamente o caso dos sonhos. Quando, adormecendo, tenho a ideia bastante clara dum certo lugar, devo necessariamente imaginar que ali estou, porque não tenho a ideia clara de nenhum outro lugar em que poderia me encontrar atualmente. O mesmo ocorre com respeito ao tempo. Se nos faltam todas as sensações relativas ao tempo presente, e que num sonho pensamos em fatos passados há muito tempo, cremos necessariamente nos encontrar no tempo ao qual pertencem.<sup>83</sup>

Um apelo sensível pode levar o indivíduo ensimesmado nos pensamentos a associações incongruentes com a ordem das coisas; a ausência desse apelo, ao misticismo.

Impossível não comparar o pensador e o anacoreta de Sulzer com o metafísico e o visionário de Kant. O antídoto à especulação e ao delírio fanático é bastante parecida, pois se trata de voltar ao mundo concreto, ao bom senso. Este é o meio de evitar que o indivíduo se extravie nos universos paralelos das ideias:

É somente por meio de sensações contínuas e diversificadas que nos sustentamos no bom senso relativamente à realidade de nossa situação exterior. Podemos muito bem julgar, raciocinar sobre coisas ideais, ir de consequência em consequência, seguindo exatamente as regras da lógica, enquanto pensamos e agimos obliquamente com relação aos objetos reais e à nossa situação nesse mundo. Isso prova que as operações do espírito, quando ele concebe distintamente e age segundo as regras do

raciocínio, não dependem dos sentidos, nem da organização do corpo; elas dependem da essência mesma da alma. Mas, quando se trata da realidade das coisas existentes, nós nos extraviaríamos ao infinito, se as sensações não nos reconduzíssem continuamente ao bom caminho; e, sem elas, jamais poderíamos nos orientar.<sup>84</sup>

Não deixa de ser espantoso, depois de tudo o que foi dito, que Kant tenha imputado a Leibniz, Wolff e seus seguidores uma concepção intelectualista, fantasiosa, desvinculada do mundo, quando são estes mesmos filósofos que reiteradamente insistem em afirmar que não há consciência, nem alma, nem espírito sem ligação com o corpo, condição pela qual se pode representar o mundo e a si próprio. Não menos espantoso é que essa versão bastante unilateral do leibnizianismo tenha sido comprada por boa parte da literatura kantiana. Será que Hume despertou mesmo Kant do sono dogmático?

Essa dúvida foi lançada num dos diálogos filosóficos mais vibrantes do século XVIII, *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo. Uma conversa*, escrito por Friedrich Heinrich Jacobi em 1787. Para o autor, que redige o diálogo muito provavelmente sob o efeito de indignação que lhe causou a leitura da famosa passagem da Introdução aos *Prolegômenos* sobre o despertar do sono dogmático por Hume<sup>85</sup>, é “quase inconcebível” que alguém possa imputar a Leibniz a afirmação de que aos sentidos caberia apenas “a tarefa desprezível de confundir e desfigurar as representações do entendimento”.<sup>86</sup> O espírito do diálogo, portanto, é nada menos que polêmico: contra a versão intelectualizante da filosofia de Leibniz apresentada na *Crítica*, o seu intuito é mostrar, mediante copiosa remissão a fontes e citação de textos provando o contrário, que o sistema leibniziano é um *realismo*, pois ensina que a razão humana não pode prescindir jamais do vínculo com o corpo e com o mundo. E não é certamente por acaso que o sonho aparece no centro do diálogo. Retomando os tópicos aqui estudados, Jacobi diz que no interior do sonho é impossível diferenciar sonho e vigília, mas na vigília se pode distingui-los, porque, como ensina a boa lógica dogmática, “para cada diferença são requeridas ao menos duas coisas”.<sup>87</sup> Eis por que acreditamos

[...] estar acordados quando sonhamos; logo, ao sonhar, temos uma representação da vigília. Investigamos frequentemente no sonho se não estamos sonhando; logo, também temos, no próprio sonho, uma representação do sonho. Ora, a representação da vigília no sonho é uma representação falsa; e a do sonho no sonho não merece certamente um nome melhor.<sup>88</sup>

A indiscernibilidade entre sonho e vigília no sonho é radicalizada aqui, apesar da concessão que se faz à consciência do sonhador de que sonha e de que tem uma representação do que seja estar desperto, pois *acredita* estar desperto. Mas o pulo do gato de Jacobi está justamente aqui: pois, ao que parece, essa condição não é sem analogia com a da filosofia crítica, que, no limite, não pode rigorosamente comparar o mundo fenomênico no qual o entendimento está inserido com nenhum outro mundo fora dele. Isso porque, como é sobejamente sabido, as formas *a priori* da intuição e as categorias só se aplicam ao domínio dos fenômenos, àquilo que no texto de Jacobi se chama representação, não podendo jamais ter um uso transcendente, isto é, elas não podem ser aplicadas às coisas mesmas, à coisa em si. Sem conseguir dizer minimamente o que é ou o que se encontra nesse outro mundo ou nessa outra face do mundo, Kant é

obrigado a supor uma afecção provoca nos sentidos por um certo X desconhecido, para assim contrabalançar em alguma medida o teor idealista inerente ao seu transcendentalismo. Mas como bem ensina o clássico “dilema de Jacobi”, a afecção dos sentidos pela coisa externa já é uma aplicação indevida, porque transcendente, da categoria de causalidade. Em suma: sem a pressuposição de uma coisa afetando os sentidos, não se consegue adentrar o sistema crítico; com essa pressuposição, não se pode permanecer no interior dele.<sup>89</sup>

Jacobi paga assim, na mesma moeda, a imputação que Kant fazia à metafísica fantasiosa, não sem antes fazer questão de lembrar que “mesmo no sonho não estamos desprovidos de toda sensação do real.”<sup>90</sup> Só que “as representações mais vivas se sobrepõem a essas impressões fracas, e a verdade é engolida na ilusão”:

ELE. Mas não se deveria esquecer uma notável diferença entre o sonho comum e o sonho filosófico; a saber, que a gente finalmente acorda sozinho do sonho comum, enquanto se sonha cada vez mais profundamente no sonho filosófico, e se eleva sua perfeição ao mais prodigioso sonambulismo.

EU. Muito bem! Imagine um sonâmbulo que tivesse trepado no ponto mais alto de uma torre, e então sonhasse – não que estivesse sobre a torre e fosse suportado por ela, mas que a torre estivesse presa a ele, e a terra à torre, e ele mantivesse isso tudo flutuando – Ó Leibniz! Ó Leibniz!

ELE. A que vem essa súbita exclamação? Ela não deve ser uma *evocação*.

EU. Por que não poderia ser uma *evocação*? Quase não conheço pensador que teria despertado mais luminosamente que nosso Leibniz.<sup>91</sup>

Jacobi evoca aqui o nome de Leibniz e não precisa temer em chamá-lo pelo seu nome, porque essa mônada sonâmbula suporta o mundo sozinha e poderia acordar luminosamente por si mesma, caso quisesse. Ao contrário da precaução kantiana, não é preciso temer pelas consequências de seu sonho.<sup>92</sup>

É verdade que, no Prefácio à edição de suas *Obras* filosóficas, editado em 1815, Jacobi emitirá um juízo mais nuançado, isto é, menos propenso a Leibniz e muito mais favorável a Kant, que, segundo ele, teria dissipado o sonho do falso racionalismo, que consistia em tomar “a vigília por sonho e o sonho por vigília”<sup>93</sup>. Ainda assim, e apesar de sua razão prática, Kant não teria conseguido jamais transpor as barreiras de seu próprio idealismo e chegar ao real.

A dificuldade de se diferenciar do falso idealismo permanece um ônus incômodo para o idealismo transcendental, mesmo nas reflexões da última fase. Uma delas poderia ser lembrada aqui. Meditando sobre como o idealismo poderia ser refutado, a reflexão relembra a ideia, recorrentemente retomada, segundo a qual a sucessão do tempo na imaginação depende da permanência (*Beharrlichkeit*) no espaço, pois seria esta a garantia de que se está diante de uma realidade: “As representações A e B teriam, por isso, um outro fundamento que aquele no sentido interno, mas em algum outro sentido, portanto no sentido externo; consequentemente tem de haver objetos dos sentidos externos.”<sup>94</sup>

Mas não há também no sonho uma permanência – mínima que seja – dos objetos no espaço? O que marcaria a diferença dessa ilusão de permanência nele e a permanência real no

espaço concreto? A resposta de Kant é inusitada: “[...] e no que diz respeito ao sonho, esse objeto que produz a ilusão de vários objetos exteriores é o próprio corpo.”<sup>95</sup>

O corpo altera o rumo das representações no sonho. Esse ensinamento dogmático sofre aqui uma inversão: o *corpo*, que era o índice de realidade no dogmatismo, passa a ser agora *o suporte que dá permanência às ilusões*. Entretanto, nada garante que o corpo não aja assim também à luz do dia, ou que algum outro objeto desconhecido venha fazê-lo no lugar dele.

## UM SONHO LEIBNIZIANO

O sonho traduzido abaixo é um dos 140 narrados por Johann Gottlob Krüger, no seu livro intitulado simplesmente *Sonhos (Träume)*, cuja primeira edição é de 1754, e que foi republicado em 1785 com um prefácio de Johann August Eberhard, o mesmo que defendeu a escola de Leibniz e Wolff e recebeu a famosa de Kant. A edição utilizada para a tradução é a terceira edição ampliada, publicada em Halle, em 1758, que está disponível no site dedicado às publicações do século XVIII alemão: <vd18.de>.

Johann Gottlob Krüger foi médico, cientista e professor de filosofia. Tendo nascido em Halle, sofreu forte influência do wolffianismo. Foi membro da Real Academia de Ciências de Berlim, e escreveu uma obra importante de ciência e fisiologia, a *Naturlehre*, publicada em três volumes em 1745. Segundo o catálogo elaborado por Arthur Warda, Kant tinha um exemplar em sua biblioteca.

De fato, Kant parece ter lido não apenas a *Naturlehre*, que contém indicações terapêuticas e dietéticas, mas também o seu ensaio sobre psicologia experimental, o *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, de 1756, a que faz referência na Antropologia Mongrovius (V-Anth/Mron, AA 25, 1365). Além disso, há alguns indícios de que teria lido também o livro em que Krüger relata seus sonhos. No Prefácio a este volume, Krüger desenvolve uma teoria a respeito dos sonhos que tem muitos pontos de contato com as explicações dogmáticas, como, por exemplo, sobre a origem do sonho na sensação e sua continuidade segundo as leis da associação. Esse tópico já traz uma interessante observação sobre a capacidade heurística do sonho. Como também fará Kant, Krüger desaconselha a leitura antes de dormir:

Algumas pessoas têm o hábito de dormir lendo um livro. É preciso perder esse costume, quando não se quer sonhar, ou escolher aqueles livros que não requerem reflexão e são agradáveis de ler; pois então quando se sonha, têm-se antes representações agradáveis do que incômodos.<sup>96</sup>

Entretanto, ler antes de dormir pode também ser um meio de retenção (exatamente como em Kant), ou de desenvolvimento de ideias:

Porque o sonho se ocupa na maior parte com os pensamentos com os quais adormecemos, poder-se-ia pensar que se faria muito bem em adormecer com os pensamentos que se gostaria de reter ou que se quer desenvolver melhor. Tenho de confessar que esse é um meio de apreender melhor algo na memória, ou também de elaborar o quanto antes uma questão pelo entendimento. Eu mesmo me vali desse meio na juventude e percebi que o sonho me servia até mesmo para solucionar problemas matemáticos. O que é tanto menos de espantar, já que todas as demonstrações e

descobertas matemáticas prosseguem segundo as leis da imaginação. Uma inferência não é senão um jogo da imaginação com um termo médio [*Mittelwort*], e somente pela semelhança se passa de uma inferência a outra. De fato, porque no sonho se atina com representações a que não se chegaria acordado, não gostaria de recusar aos sonhos todo direito sobre as descobertas humanas, só que tal procedimento perde muito do seu valor quando se pensa o quanto a gente se enfraquece, e prejudica a saúde, com um sono intranquilo.

Uma grande ênfase é dada por Krüger à latência constante da sensação no sonho: “Do que precede pode-se depreender que aquele que está dormindo pode sentir sem acordar. Essa sensação é acompanhada de uma representação, e quando a imaginação liga outras a esta pelas suas semelhanças, surge um sonho.”

Por isso também os sonhos mudam de rumo, quando uma nova sensação é recebida sem que haja consciência dela. Mais importante ainda é o destaque que se dá à participação do corpo na constituição do sonho e suas mudanças:

Não só sensações externas podem dar ocasião a sonhos, pois também devem ser levados em conta aqui aqueles cuja origem deve ser procurada no corpo mesmo. Quem sobrecarregou o estômago com muita comida, dificilmente dormirá sem sonhos devido à sensação que isso lhe causa, e aquele que tem inclinação a sonhar, faz bem se não come nada ou come muito pouco à noite.

Kant parece ter levado muito em conta essas explicações em seus cursos, o que se pode verificar também pela relação que Krüger estabelece entre o corpo e os pesadelos: “Se o sangue não está passando bem pelos pulmões, a pessoa sonha como se estivesse sendo estrangulada, ou receasse sufocar. E a origem do pesadelo deve ser atribuída justamente a essa causa.”<sup>97</sup>

A antropologia pragmática não utilizará outros tantos exemplos da reiterada afirmação da presença do corpo no sonho, mas guardará sem dúvida o essencial da argumentação krügeriana, que consiste em marcar, com isso, a diferença com o ocasionalismo da harmonia preestabelecida e da doutrina monadológica. Como se sabe, esse distanciamento progressivo em relação à teoria leibniziana ortodoxa começa já em Wolff e continuará com os baumgartianos, e também pode ser percebida na trajetória do pensamento pré-crítico. Esse percurso é importante quando se quer entender melhor a crítica que se faz ao dogmatismo, quer já no interior dele, quer depois com a revolução copernicana de Kant. A adesão ao mundo, a abertura a possível relação entre alma e corpo que leve em conta algum influxo, a interrogação sobre a independência total do espírito são interrogações que ocupam os dogmáticos, e suas respostas levarão a uma compreensão cada vez maior do papel *mundano* que cabe à filosofia.

O sonho é um palco privilegiado para se assistir a essa história progressiva da crítica à filosofia escolar. O papel de Krüger nessa trama não é certamente pequena, já que o saber medicinal serve para ele e para seus leitores de subsídio à sua rejeição da doutrina monadológica ortodoxa. O distanciamento do pensador abstrato em relação ao mundo pode ser comparado ao sonho e mesmo ao sonhar acordado, que pode ser dividido em três tipos:

Os que sonham acordados são indivíduos aos quais uma sensação é a ocasião que os leva a pensar, tal como ocorre aos que dormem realmente, uma sensação que depois eles levam adiante de tal modo

pelas leis da imaginação, que não têm mais consciência do que ocorre em torno deles e ao seu redor. Porque tais pessoas se ocupam mais de seus pensamentos do que de suas sensações, costuma-se dizer a respeito delas que estão sempre em pensamentos. Isso ocorre realmente com alguns, quando fazem considerações sobre suas sensações. Outros são verdadeiros sonhadores e passam sempre de um pensamento incerto e descabido a outro, sem que saibam o porquê, levados pela imaginação a cujo guia eles se entregam. Há ainda, por fim, uma terceira espécie de sonhadores acordados, aos quais se concede honra demasiada ao chamá-los por esse nome, já que o estado deles é mais semelhante ao do sono do que ao do sonho; isso ocorre porque durante esse tempo quase não têm consciência e, quando se lhes pergunta por que estão fixados em pensamentos, eles respondem que não pensaram em nada.<sup>98</sup>

Não é preciso muito para adivinhar que os pensadores abstratos são os mais acometidos por essa ausência:

Ninguém está mais sujeito a essa enfermidade de sonhar acordado, e mais inclinado a ela, do que os eruditos. O que é meditar senão o sonho racional de alguém que está acordado? Só que é ruim quando se acostuma de tal modo a essa maneira de sonhar, que é como se a concordância da alma com o corpo estivesse suprimida, porque ela sempre estaria num lugar diferente daquele em que se encontra o corpo.

Mas não se pense por isso que Krüger prescreva uma dieta radical contra os sonhos. Leibniz e Newton, aliás, são conhecidos por seus devaneios diurnos. O prefácio aos *Sonhos* faz até uma longa digressão etnológica sobre os sonhos dos primitivos, mostrando, entre outras coisas, a sua importância e a relação íntima deles com a realidade. No sonho, a imaginação procede quimicamente, e ele é o resultado de uma mistura do verdadeiro e do falso.

O sonho que se lerá a seguir tem um pouco disso tudo. Sua crítica à monadologia não deve esconder, entretanto, que o autor realiza uma prodigiosa síntese de espírito iluminista que antecipa ao mesmo tempo o pensamento romântico, pois seu conhecimento científico não deixa de guardar os aspectos orgânicos, antidualistas e antimecanicistas da filosofia leibniziana, que serão caros à filosofia de natureza de Schelling, Ritter e tantos outros. Krüger não temeu visitar o “lado noturno” da razão, e é por isso que esse sonho também pode ser lido como uma forma de conto fantástico à maneira de Hoffmann.

## SEGUNDO SONHO

Johann Gottlob Krüger

Encontrava-me em viagem e me vi obrigado, pelo cair da noite, a me hospedar numa estalagem de uma pequena aldeia. Ofereceram-me uma cama, mas por infelicidade ela estava tão cheia de pulgas, cujas picadas me incomodavam, que acabei adormecendo de cansaço. Como é fácil supor, meu sono não foi dos mais tranquilos e, tanto quanto posso julgar, o sonho que tive então, e que agora quero contar, deve ser inteiramente posto na conta das pulgas. Parecia-me como se eu estivesse nu rolando muito lentamente uma montanha abaixo, e embora minha cabeça desse voltas, eu não tinha receio, uma vez que o movimento ocorria lentamente, por mais que aquilo me desse alguma vertigem. Depois de ter rolado a uma enorme profundidade, cheguei a uma região que, em vez de terra, era toda feita de pontas de agulha e, além disso, era extremamente escura. As picadas dessas

pontas de agulha me eram penosas, e fizeram-me começar a gritar: essas agulhas vão furar todo o meu corpo. Mal disse isso, vi numa profundidade ainda maior algumas centenas de pequenas velas, cujo brilho era não muito mais forte do que o dos vagalumes, mas pela luminosidade das quais era possível ver os rostos pálidos e magros das pessoas que as carregavam. Eu teria tomado todas elas por gente meio morta, se não me tivessem gritado a toda voz: Seja bem vindo, habitante do mundo superior, tua boa ventura te trouxe aqui abaixo até nós, pois saiba que estamos dispostos a te ensinar tudo o que os chamados homens racionais lá da terra não sabem; e estamos tanto mais desejosos de instruir-te sobre isso, porque não vemos só pela tua cara, mas também ouvimos que tens vontade de fazer um catálogo daquilo que os homens não sabem, por terem crescido em sua natural ignorância. Saiba, pois, amado estranho, que somos filósofos que tomam conta da mônada do inigualável Leibniz. O conhecimento intuitivo de suas perfeições provoca em nós um contínuo contentamento, ele é a fonte de nossa felicidade, e produz em nós um ímpeto de nos tornarmos semelhantes a essa mônada, a essa magnífica, a essa imortal, a essa seráfica mônada. Uma harmonia preestabelecida de nossos corpos faz com que obedecemos aos nossos desejos e, ao fazê-lo, eles diminuem constantemente, pelo que alguns de nossos companheiros já chegaram a atingir um tal grau de perfeição, que já quase não se pode enxergá-los com lentes de aumento. É verdade que passamos fome e sede, mas jejuamos com prazer, porque com isso esperamos nos assemelhar sempre mais a uma mônada. Meus senhores!, respondi, que ocupação mais estranha. Mas expliquem-me então por que minha pele ficou tão ferida nessa viagem, já que era como se eu tivesse rolando sobre pontas de agulha. Ei, que pontas de agulha!, gritaram elas a toda voz, eram mônadas, nada mais que mônadas, puras mônadas, mônadas grandes e pequenas, fortes e fracas, e mônadas para todos os teus gostos. És tão estúpido para acreditar que haja corpos no mundo? São mônadas, e os corpos são meros fenômenos. A rispidez com que disseram aquilo me deixou chocado, e disse com toda a humildade: Meus senhores misericordiosos! permitam-me, eu não sou uma mônada, sou, portanto, indigno de jejuar com os senhores aqui no mundo inferior; os senhores não teriam a bondade de me acompanhar até o mundo superior com suas pequenas velas? Isso são modos de falar!, gritaram eles, pequenas velas com as quais iluminamos o mundo; deves ter mesmo olhos fracos para poder suportar o brilho delas. Que tu sejas uma mônada, está fora de questão, porque nada mais existe do que mônadas. Porém, como tens muitíssimas delas, elas obscurecem a tua mônada principal; tu terás de encontrar por ti mesmo o caminho de volta para o mundo superior, aonde jamais iremos te seguir, pois, por maior que seja nossa disposição de estimular as nossas perfeições e as dos outros, sabemos que estas consistem apenas em conceitos universais, não em agricultura, artes, manufaturas e assim por diante; essas miudezas são para o povo, e não para espíritos como nós. Imediatamente um deles, que de tanta abstração tinha se tornado pequeno como uma pulga, pulou sobre meu rosto, e me picou de tal jeito, que acordei, e para meu enorme contentamento percebi que tinha um corpo que não era mero fenômeno.

**ZUSAMMENFASSUNG:** In der bekannten Stelle der Vorrede zu den *Prolegomena* behauptet Kant, David Hume habe seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen. Dieser Abschnitt wird oft gelesen als Kants Bekanntmachung seines endgültigen Heraustrittens aus dem Dogmatismus, kann aber nicht recht verstanden werden ohne den dogmatischen Hintergrund, der diese Behauptung ermöglicht. Der vorliegende Artikel versucht, die „Schlaf-“ und „Traumlehre“ des Leibnizianismus zu rekonstruieren, um dem Sinn dieser Ansage Kants näherzukommen.

**STICHWÖRTER:** Traum – dogmatischer Schlummer – Leibniz – Wolff – Baumgarten – Sulzer – Jacobi – Krüger.

**RESUMO:** Na conhecida passagem do Prefácio aos Prolegômenos, Kant afirma que foi David Hume quem interrompeu o seu sono dogmático. Essa passagem é lida com frequência como uma declaração em que Kant anuncia seu afastamento do dogmatismo, mas ela não pode ser bem entendida sem o pano de fundo dogmático que a torna possível. O presente artigo procura reconstruir a “doutrina” do sono e do sonho no leibnizianismo, a fim de chegar o mais próximo do sentido que Kant pretende dar à sua afirmação.

**PALAVRAS-CHAVE:** sonho – sono dogmático – Leibniz – Wolff – Baumgarten – Sulzer – Jacobi – Krüger.

## NOTAS

\*Márcio Suzuki é professor de estética no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tradutor e autor de *O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel* (Iluminuras, 1998) e de *A forma e o sentimento do mundo* (Editora 34, 2014).

Márcio Suzuki ist Professor für Ästhetik am der Universität São Paulo (Philosophie), Übersetzer und Autor von *O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel* (Iluminuras, 1998) e de *A forma e o sentimento do mundo* (Editora 34, 2014).

2KrV, A 848-849/B 876-877.

3V-Anth/Mensch, AA 25, 856.

4C. Wolff, *Metafísica tedesca*, §§ 742 e segs. Edição bilingue, introdução e notas de Raffaele Ciafardone. Milão: Bompiani, 2003, p. 594 e segs.

5C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, I, § 98, Frankfurt: Renger, 1732, p. 44-45.

6A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 513. Hildesheim: Olms, 1965, p. 176.

7C. Wolff, *Metafísica tedesca*, § 797, ed. cit., p. 632.

8Assinalando a importante diferenciação entre faculdade e força, entre possibilidade e realidade, em Wolff, Luigi Cataldi Madonna explica que o sujeito deve conter em si a razão suficiente de seu agir, independentemente de qualquer outra coisa: a *vis* ou *Kraft* não é apenas uma *facultas* ou *Vermögen*, pois “consiste num contínuo desejo de agir, identificável com a sua contínua atividade perceptiva, isto é, com o seu contínuo ‘representar-se algo’”. L. C. Madonna, “Immaginazione e arte geroglifica”. In: *Christian Wolff tra psicologia empírica e psicologia razionale*. Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III, 106. Edição de Ferdinando Luigi Marcolungo. Hildesheim/Zurique/Nova Iorque: Olms, 2007, p. 115.

9A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 556, ed. cit., p. 197.

10Immanuel Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, tradução de Clélia Aparecida Martins, São Paulo: Iluminuras, 2006, § 31, p. 74 (Anth, AA 07, 175) Cf. V-Anth/Parow, AA 25, 298: “O homem num sono profundo se assemelha muito a um morto.” E também V-Anth/Mensch, AA 25, 166: “Assim, a natureza também cuidou de nos entreter com todo tipo de representações penosas no sonho para mover o homem no seu mais íntimo, e sem as quais ele estaria morto”.

11TG, AA 02, 338.

12I. Kant, Anth, trad. cit., p. 74 (AA, 07, 175)

13A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 780, ed. cit., p. 316.

14Anth., p. 88, AA, 07, 190. Uma variante desse sonho, tratado de maneira geral, se encontra em V-Anth /Parow, AA 25, p. 298 e em V-Anth/Mensch, AA 25, 166.

15Anth., p. 88-89; AA, 07, 190. A passagem paralela do Curso *Menschenkunde* explica mais detalhadamente o que ocorre em termos fisiológicos, pois que existe uma razão natural para o sonho: “no homem, todos os órgãos dos movimentos voluntários estão em repouso no período do sono; eles estão relaxados; os órgãos do movimento vital desempenham, por certo, sua ocupação, mas lentamente. Tem, pois, de haver algo ali que movimenta a matéria do corpo, e aqui a providência cuidou sabiamente para que a imaginação tenha a propriedade de ser muito mais operosa no sono do que na vigília” [...] “Jovens sonham que o pesadelo (*incubus*) os oprime. Este é uma pressão do sangue que não consegue passar pelo pulmão; a cada respiração, uma quantidade de

sangue passa pelo pulmão, e quando este não consegue mais atravessá-lo, porque há muito ali, sentimos uma tal pressão.” (Anth/Mensch, AA 25, 164-165)

16A. G. Baumgarten, § 557, p. 197-198.

17V-Anth/Collins, AA 25, 101.

18Cf. também V-Anth/Parrow, AA 25, 298, onde a soneca depois do almoço é desaconselhada por que é um enfraquecimento.

19O termo corresponde ao inglês, de mesma raiz, *slumber*. O dicionário Grimm aponta, no entanto, com inúmeras abonações o emprego de *Schlummer* como sono profundo (*fester Schlummer*) e também como simples sinônimo de sono (*Schlaf*). Também serve para designar poeticamente a morte.

20V-Anth/Parrow, AA 25, 298. O estado intermediário do *Schlummer* entre o sono profundo e a vigília é o que caracterizará o “sono dogmático” (*dogmatischer Schlummer*) de Kant, que teria sido interrompido por Hume (Prol, AA 4, 260). Também pode ser correlacionado com o estado de alguém que está semiacordado ou que está “sonhando acordado”.

21V-Anth/Menschen, AA 25, 166.

22V-Anth/Collins, AA 25, 102.

23V-Anth/Collins, AA 25, 102 e segs.

24Mas ler antes de dormir também tem efeito positivo para Kant: “Sonhamos com frequência que estamos lendo belos versos ou fazendo mesmo um discurso, que nos aprazem mais do que quando estamos despertos. Isso provém talvez de que, no sonho, a memória é mais viva. Por isso, um meio de se imprimir algo é quando o repassamos brevemente antes de ir dormir. Nós continuamos então a lição no sonho.” *Curso de Antropologia Dobna-Wundlacken*. In: *Die philosophische Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Edição de Arnold Kowalewski. Hildesheim: Olms, 1965, p. 122.

25SE, AA 7, 107.

26Sobre a questão, cf. “Georg Friedrich Meier e os ‘paraísos artificiais’ de Immanuel Kant”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, 2014, 19, 1, p. 105-116.

27C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 122, Frankfurt: Renger, 1732, p. 78.

28C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 123, ed. cit., p. 78. “Fantasia” traduz o termo *phantasma*, o produto da imaginação ou fantasia. Caberia lembrar que, na tradição estoica, *phantasma* é sinônimo de representação.

29Idem, §§ 124 e 125, p. 78-79.

30Idem, § 126, p. 80.

31Idem, p. 81.

32Idem, § 127, p. 81.

33“*A lex imaginatiois* é para Wolff a lei psicológica mais importante: ela se estende a todos os níveis do conhecimento, inferior ou superior, porque as associações se verificam onde quer que seja e dizem respeito a todos os produtos da mente. A interpretação wolffiana se torna uma interpretação standard e contribui muito para a gestação daquele paradigma associacionista que dominou incontestado até o fim do século XIX.” Luigi Cataldi Madonna, artigo citado, p. 116.

34*Metafísica tedesca*, § 801, ed. cit., p. 634. Leibniz também aceita que por vezes (*interdum*) “o sonhador animadverte o que sonha e, no entanto, continua não menos a sonhar.” G. W. Leibniz, *De vi persuadendi. De somnio et vigilia*. In: *Philosophische Schriften*, II, Berlim: Akademie Verlag, 2006, p. 276.

35V-Anth/Menschen, AA 25, 997.

36V-Anth/Menschen, AA 25, 996.

37J. G. Sulzer, “Sur l’apperception et son influence sur nos jugemens” (1764), In: *Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin*. Berlim: Haude und Spener, 1766, p. 418 e 420. Acessível pelo site da Staatsbibliothek de Berlim: <http://bibliothek.bbaw.de/>.

38Idem, p. 420.

39Idem, p. 421.

40“Os sonhos, portanto, tanto como as percepções singulares, devem ser distinguidos em claros e obscuros. O sonho, bem entendido, é *claro*, quando reconhecemos o que sonhamos; o sonho, de fato, é *obscuro*, quando não reconhecemos suficientemente o que sonhamos, se bem que sejamos conscientes do ato de perceber.” C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 137, p. 89.

41C. Wolff, *Metafísica tedesca*, § 805, ed. cit., p. 636. Cf. § 803, p. 636.

42Idem, *Psychologia empirica*, § 128, p. 82.

43Idem, § 128, p. 83.

44Idem, § 128, p. 83.

45Sobre a diferença entre o sonho “objetivo” e “subjetivo”, cf. *Philosophia prima sive Ontologia*, § 493, p. 381-382.

46“As representações dos sonhos são imaginações; logo, são poéticas (§ 38).” A. G. Baumgarten, *Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema*, § 37. In: *Estética. A lógica da arte e do poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 25.

47“Quanto mais clara for a representação das imaginações, tanto mais estas se tornam semelhantes às ideias sensíveis, de modo que muitas vezes equivalem a uma sensação ligeiramente mais fraca. Mas é poético representar as imaginações com a maior clareza possível (§ 17); logo, é um procedimento poético torná-las extremamente semelhante às sensações.” Idem, § 38, p. 25.

48Idem, §§ 51, 52, 53, p. 29 e 30. No § 57, Baumgarten resume: “As invenções em que muitos elementos se contradizem são utópicas e não heterocósmicas (§ 52), pois nas invenções poéticas nada se contradiz (§ 53)”. Mas mesmo que haja contradição, se esta não é perceptível, um “sonho”, um “mundo fabuloso” não é “reduzido a nada pelo tribunal estético. A verdade estética é diferente da verdade lógica.” A. G. Baumgarten, *Estética*, § 456, trad. cit., p. 137.

49Algo que já é antecipado pelo próprio Leibniz em seu texto *De vi persuadendi. De somnio et vigília*. Cf. acima nota 32.

50Christian Wolff, *Psychologia empirica*, § 114, p. 75.

51V-Anth/Mron, AA 25, 1283-1284.

52“Temos uma força do ânimo que não produz de novo o passado antes conhecido, mas gera novas representações da provisão [de representações] que foram dadas à mente. Essa capacidade criativa recebe o nome de imaginação produtiva ou faculdade de ficção ou composição [*Dichtungsvermögen*].” V-Anth/Menschen, AA 25, 981.

53V-Anth/Menschen, AA 25, 1004.

54Essas ideias recordam uma história que corria pela Alemanha e que é assim recontada por Karl Philipp Moritz: “*Um poeta em sonho*. O então professor Wähler de Göttingen costumava contar de si mesmo que, quando jovem, dera-se a tarefa de exprimir certo pensamento em dois versos gregos. Ele se ocupa alguns dias com isso, mas não consegue colocá-la em dois versos sem prejudicar a força do pensamento proposto. Certa noite adormece com o esforço de produzir os dois versos. Durante a noite ele chama sua camareira, pede luz, papel, pena e tinta, anota os dois versos buscados e encontrados durante o sono, deixa-os sobre a escrivaninha e dorme até a manhã.

Quando acorda, nada sabe do que aconteceu à noite e começa novamente a se forçar para encontrar os desejados versos, mas não consegue. Ele se levanta desgostoso, vai até sua escrivaninha e encontra os dois versos bastante bem acabados que tinham sido escritos à noite, aliás por seu próprio punho. Ele chama a criada e pergunta de onde vinha aquela folha escrita com duas linhas. Ela lhe conta então o que aconteceu. Ele, porém, jamais poderia ter se lembrado. Assegurava ainda que na noite anterior não havia bebido nenhuma bebida forte, tendo ido inteiramente sóbrio para a cama.” Karl Philipp Moritz, *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, 1785, vol. 3, p. 88-89. Acessível pelo site da Staatsbibliothek de Berlim: <http://telota.bbaw.de/> Cabreria lembrar que Kant faz referência ao *Magazin* de Moritz no curso de antropologia *Mongrovius*, V-Anth/Mron, AA 25, 1365.

55V-Anth/Collins, AA 25, 101.

56Idem, *ibidem*.

57V-Anth/Parow, AA 25, 322.

58“Por isso, a fonte de todo erro terá de ser procurada única e exclusivamente na *influência desapercibida da sensibilidade sobre o entendimento* ou, para falar mais exatamente, sobre o juízo. Com efeito, é essa influência que faz com que ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas* e, por conseguinte, confundamos a *mera aparência da verdade com a verdade mesma*. Pois é nisso precisamente que consiste a essência da aparência, que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso.” *Lógica*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio: Tempo Universitário, 1992 p. 71 (Log, AA 09, 53-54).

59Anth, trad. cit., p. 74; AA 07, 175.

60V-Anth/Menschen, AA 25, 981.

61Idem, *ibidem*.

62V-Anth/Collins, AA 25, 47.

63V-Anth/Parow, AA 25, 270.

64C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, §§ 493-494, Frankfurt: Renger, 1736, p. 379-383.

65“Os poetas e oradores realizam a distinção por meio de uma porção de notas características coordenadas.” *Logik Bauch*, in: Immanuel Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*. Edição de T. Pinder. Hamburgo: Meiner, 1998, p. 120.

66*Lógica Jäsche*, trad. cit., p. 51. Log, AA 09, p. 34. No trecho aqui referido da *Lógica Jäsche* se afirma que “os seguidores de Wolff” opõem incorretamente a confusão à distinção, quando o correto é opor a confusão à ordem, e a indistinção à distinção. Justiça seja feita a Wolff. Kant parece não se lembrar do § 485 da *Ontologia* (ed. cit., p. 369) que apresenta detalhadamente essas oposições: “O oposto da ordem, que chamamos *confusão*, é uma dissimilitude óbvia no modo pelo qual as coisas juntas se colocam umas em relação às outras, ou seguem umas às outras. Pode ser chamada de *desordenação* [*inordinatio*] [...] Os alemães chamam de *Unordnung* ao oposto da ordem, assim como os franceses o chamam de *desordre*, palavras que pelas leis da gramática devem verter em latim por *inordinis*; o vocábulo, contudo, tem pouca acolhida entre os latinos.”

67Em sendo assim, não seria plausível dizer que há, no interior do dogmatismo, um dogmatismo mais dogmático e um dogmatismo mais flexível? Ou, questão a ser respondida noutra lugar: não haveria, no coração do dogmatismo mesmo, uma *crítica* ao dogmatismo, uma antecipação clara daquilo que Kant chama de dogmatismo e “modo dogmático de pensar”?

68*Ontologia*, § 483, ed. cit., p. 379.

69*Psychologia rationalis*, § 191, p. 90.

70V-Anth/Collins, AA 25, p. 47; V-Anth/Parow, AA 25, p. 270-271.

71V-Anth/Parow, AA, 126.

72Desde o texto de juventude de Leibniz sobre *de somnio et vigília*, a recordação e a conexão entre o passado e o presente são o critério pelo qual se discerne o sonho da vigília. G. W. Leibniz, *De vi persuadendi. De somnio et vigília*, ed. cit., p. 276.

73TG, AA, II, p. 277. A referência de Kant parece ser o § 24 da *Monadologia*, em que Leibniz fala do estado de “*étourdissement*” (aturdimento ou atordoamento) que acometeria uma mônada que não tivesse nenhum conhecimento distinto. Caberia lembrar que Kant parece se inspirar numa passagem da *Metafísica* de Meier, que trata da faculdade fictícia ou compositiva (*Dichtungsvermögen*). É esta faculdade a responsável pela montagem daqueles conceitos que se compõem de notas características de representações diversas, ou daquilo que é conhecido como conceito factício ou fictício: “Assim obtemos, por exemplo, o conceito de uma substância que representa o universo apenas obscuramente. Nós separamos meramente o conceito de uma substância de nossas sensações claras, e ligamos a isso o conceito de uma representação meramente obscura do mundo, obtendo, portanto, com isso a representação de um gênero de substâncias que compreende sob si essas substâncias particulares que jamais sentimos claramente.” G. F. Meier, *Metaphysik*, III, § 587. Hildesheim/Zurique/Nova Iorque: Olms, 2007, p. 186. Com outros textos dogmáticos, a passagem é certamente importante para a noção de conceito fingido em Kant, tal como aparece nos seus cursos de *Lógica*. A separação entre o conceito fingido no seu sentido formal (“A forma de um conceito, enquanto representação discursiva, é sempre factícia.”, *Lógica*, trad. cit., p. 111, AA 09, 93) e no seu sentido material será fundamental para a tentativa de diferenciação do criticismo e da metafísica. Ao fazer a crítica desta parece haver em Kant, entre tantas coisas, a fusão de uma concepção do sonho a uma compreensão (também largamente dogmática) da formação de conceitos factícios.

74Immanuel Kant, *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995, p. 52. AA, XX, p. 285.

75Christian Wolff, *Ontologia* § 493, p. 382.

76A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 594. In *Estética. A lógica da arte e do poema*, p. 214 (tradução ligeiramente modificada).

77Contra os visionários em estética, cf. *Meditações filosóficas*, § 37, p. 25.

78V-Anth/Friedländer, AA 25, 529. “[...] quando se toma por sensação o que ocorre na imaginação e se está exposto ao engano do sentido interno, [o indivíduo] é chamado de fantasista, àquele, porém, que está sempre com sua imaginação no mundo dos espíritos, se chama um delirante.” (V-Anth/Parow, AA 25, 283.)

79KdU, AA 5, 332. A principal referência para a medicina espiritual no âmbito alemão é E. W. Tschirnhaus, *Medicina mentis, sive, Artis inveniendi praecepta generalia Médecine de l'esprit ou Préceptes généraux de l'art de découvrir*. Tradução francesa, introdução e notas de Jean-Paul Würtz. Paris: Ophrys, 1980. Para a influência da mente sobre o corpo, ver a lista de obras médicas citadas em V-Anth/Mron, AA 25, 1365. Para a influência involuntária do corpo sobre a mente, V-Anth/Mron, AA 25, 1366 e segs. O benefício recíproco entre corpo e mente é explicada assim nesse curso: “Podemos chegar a nossa mente e à mente dos outros pelo corpo e, por sua vez, chegar ao corpo pela mente, isto é, pela cultura dela. O corpo age sobre e pressiona a mente, e a mente age sobre e pressiona o corpo.” (idem, AA 25, 1364).

80“Três notas características da loucura [*Verrückung*]: Que o homem não seja consciente de ter a marcha de seus pensamentos em seu poder (como no sonho) [...]” Refl 505, AA 15, 219. Sobre o desvario, o sonho do visionário, quando se toma as representações do sentido externo por conhecimento empírico, cf. a passagem importante da *Antropologia pragmática*, Anth, AA 07, 161, trad. cit., p. 60-61.

81V-Anth/Menschen, AA 25, 1005-1006.

82“Entre os ideais, o ideal moral é o mais perfeito; quem vive segundo esse ideal era chamado sábio pelos antigos; entretanto, ele é efetivamente impossível, porque nenhum homem obteve da natureza os dons pelos quais pudesse viver segundo esse ideal. Todos esses ideais são verdadeiros na razão, mas não reais no mundo, e aqueles que pensam em realiza-los são chamados de fantasistas da razão.” V-Anth/Parow, AA 25, 327-328. Mas a fantasia racional é um passo incontornável para se chegar à moralidade, ou seja, passar pela idolatria é uma necessidade da *Aufklärung*, como se lê numa passagem fundamental da *Antropologia pragmática*, trad. cit., p. 90 (Anth, § 38, AA 07, 192)

83 Sulzer, “Sobre a apercepção e sua influência sobre nossos juízos”. In: História da Academia Real de Ciências e Belas-Letras de Berlim. Berlim: Haude et Spener, 1766, p. 431-432.

84 Idem, ibidem, p. 433.

85F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. In: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Edição de W. Jaeschke e I.-M. Piske. Hamburg: Meiner, 2004, p. 13.

86Idem, p. 76.

87Idem, p. 66.

88Idem, p. 68.

89“Über den transzendentalen Idealismus”, ed. cit., p. 109 e segs. Sobre o “dilema de Jacobi”, como o chama Hans Vaihinger, ver o estudo minucioso deste em seu *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, especialmente o Excurso sobre “Die affizierenden Gegenstände”, Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, vol. II, p. 35 e segs.

90Lição, aliás, mais que sabida por Kant: “Os sonhos surgem no estado de adormecimento, mas não de sono profundo. Os sentidos têm de exercitar a imaginação [...]” V-Anth/Parow, AA 25, 298.

91 Jacobi, *David Hume über den Glauben*, p. 21.

92“Por vezes o pensador que está no caminho errado precisa ser assustado pelas suas consequências, a fim de que se torne mais atento aos princípios pelos quais ele se deixou levar como que sonhando.” TG, AA 2, 327.

93F. H. Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*. Introdução, tradução e notas de L. Guillermit. Paris, Vrin, 2000, p. 132.

94Refl 6313, AA 18, 614.

95Idem, ibidem.

96 O Prefácio a *Sonhos*, nas edições consultadas, não traz numeração de página.

97 Cf. Anth/Mensch, AA 25, 164-165. Mas não se pode esquecer que também Leibniz já ensinava que a alma jamais deixa de sentir o que se passa no corpo, mesmo no sonho. Cf. toda a sequência sobre o sonho nos *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livro II, cap. 1, §§ 12 e segs. Paris: Garnier-Flammarion, 1990, p. 90 e segs.

98A comparar com o trecho da *Antropologia pragmática*: Quando se diz ter tido um sono pesado, sem sonhos, isso nada mais é que não se recordar destes ao despertar, o que pode ocorrer também a alguém acordado, caso as imagens mudem rapidamente, a saber, quando está distraído, e, à pergunta sobre o que está pensado agora com o olhar momentaneamente fixo num mesmo ponto, ele responde: ‘Eu não estava pensando em nada.’ Anth, § 31, AA 07, 175 (trad. cit., p. 74).

---

Recebido / Received: 01/08/15

Aprovado / Approved: 22/08/15.

