Para além de Freud: Nietzsche, Binswanger e Bachelard acerca dos sonhos, dos devaneios e das suas imagens

Nuno Miguel Proença[*]

Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias 39-40 (2021), 63-98. ISSN 0870-4546.
DOI: https://doi.org/10.34619/cgeg-hkin

Resumo

No início do século XX, Freud re-abriu de forma original as interrogações sobre a significação da vida onírica. Para além do carácter simbólico das imagens do sonho e do método para as interpretar, encontramos nas suas obras reflexões sobre o carácter alucinatório dos estratos inconscientes da mente, já presentes nos trabalhos de Nietzsche. Este artigo tem por intuito averiguar o estatuto das imagens oníricas, nocturnas e diurnas, para lá da suspeita que fazem incidir sobre o *cogito*. Interessam-nos, por isso, as investigações fenomenológicas de Binswanger e de Bachelard, na medida em que, encetando um debate crítico com a psicanálise, tomam distâncias em relação ao estatuto que esta atribui aos sonhos e à sua interpretação, abrindo outras possibilidades de entender a relação entre a imagem e o afecto, que revelam estruturas da existência ou dinamismos psíquicos da subjectividade.

Palavras-chave: corporeidade, imaginação, existência, inconsciente, cosmos.

Abstract

At the beginning of the 20th century, Freud re-opened questions about the meaning of dream life in an original way. In addition to the symbolic character of dream images and the method for interpreting them, we find in his works reflections on the hallucinatory character of the unconscious strata of the mind, already present in the works of Nietzsche. The aim of this article is to investigate the status of dream images, both nocturnal and diurnal, beyond the suspicion they cast on the *cogito*. We are therefore interested in the phenomenological investigations of Binswanger and Bachelard, insofar as, by engaging in a critical debate with psychoanalysis, they distance themselves from the status that psychoanalysis attributes to dreams and their interpretation, opening up other possibilities for understanding the relationship between image and affect, which reveal structures of existence or the psychic dynamism of subjectivity.

Keywords: corporeality, imagination, existence, unconscious, cosmos.

[*] CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1618-695X. *E-mail*: nunomiguelproenca@gmail.com.

Pretextos

Com data de 1900, *A Interpretação dos Sonhos*, de Freud, é considerada a principal e a mais influente obra do seu autor, apesar de todos os debates contraditórios que suscitou e de todos os comentários críticos a que deu lugar, dentro e fora do campo da psicanálise. As suas teses sobre o carácter simbólico das imagens do sonho deram-nos a entender que os conteúdos sonhados, só interpretáveis a partir da singularidade de quem sonha, são também indício da existência de uma vida mental inconsciente com dinamismos arcaicos universais. Longe de se limitarem ao sono, estas dinâmicas revelam o modo como as percepções, a linguagem e as representações são indissociáveis da afectividade, do desejo e da energia das pulsões, tornando problemática a identificação de fronteiras entre corpo e mente. Se bem que esta obra mantenha o seu papel central para um grande número de psicanalistas, as teorias do sonho evoluíram[1], e essa evolução resulta não só da formulação de novas teses sobre as dinâmicas da vida psíquica, mas também das alterações do estatuto das imagens oníricas, à qual o pensamento de inspiração fenomenológica não é alheio[2]. Cada uma destas novas perspectivas é baseada num modelo psicanalítico da relação do corpo com a mente – que passa pelo estatuto da afectividade, da linguagem e das imagens – e tem sempre a sua validade no campo teórico e clínico em que foi elaborado. Perante tão vasto número de perspectivas sobre o sonhar, os sonhos e o valor das suas interpretações, em vez da ideia de que tudo se vale (e no fundo, não vale nada), melhor nos serve uma certa doçura céptica, mais propícia a acolher a familiar estranheza do sonho. É a própria ambiguidade do sonho e a impossibilidade de esgotar o seu sentido que nos

[1] "We perceive Freud's theory of dreams as essentially unchanged. We have the impression that everything there is to say about the subject has been said. *Nothing could be more false*. It is true that many analysts work according to the principles established by Freud, but it is equally true that there have been radical innovations in this field—we no longer work on dreams but with dreams" (Civitarese 2013, xi; o sublinhado é nosso). No campo psicanalítico, para além de Freud (e depois dele), encontramos trabalhos sobre o sonho de analistas como Jung (Jung 1974) Ferenczi (Ferenczi 1910) Klein (Segal 1990), Winnicott (Winnicott 1989, 228-230; Winnicott 2016), Bion (Monteiro 2023) Lacan (Lacan 2013; Cameron e Owens 2021), Madeleine Baranger e Willy Baranger (Bernardi 2009), Robert Langs (Langs 1988), James Grotstein (Grotstein 2000), Antonino Ferro (Ferro 2019), Daniel Meltzer (Meltzer 2009; Pereira 1999) ou Thomas Ogden (Ogden 1999; Ogden 2008). As correntes estado-unidenses de psicanálise freudiana também retomaram o texto de Freud, pensando o sonhar, os sonhos e a sua interpretação para além dos limites presentes na *Traumdeutung*. A este propósito, pode consultar-se a antologia, com textos de catorze autores, organizada por Melvin Lanski (Lanski 1992).

[2] Leiam-se, por exemplo, R. D. Stolorow e G. E. Atwood (Stolorow e Atwood 1982; Stolorow e Atwood 1992), para além das considerações iniciais de Giuseppe Civitarese e as suas referências a Binswanger, Merleau-Ponty e Foucault na sua reflexão sobre os modelos psicanalíticos do sonho depois de Freud (Civitarese 2013).

permitem admitir que a validade interna e prática de cada um destes modelos não exclui a validade dos outros[3]. A fascinação que os sonhos podem exercer é inseparável da sua riqueza, impossível de interpretar ou de modelizar de forma única e exaustiva, sobretudo quando são baseados na hipótese de um inconsciente que, por definição, escapa ao *cogito* e às representações conscientes, por maior que seja o esforço de ver o invisível e de dizer o indizível de onde nascem afectos, palavras e imagens. Mais do que qualquer produção mental, os sonhos constituem o jogo da pluralidade das visões e da multiplicidade das subjectividades indissociáveis da corporeidade. Por isso, mesmo que, para a dialéctica psicanalítica, os sonhos e as suas interpretações continuem a ser um índice essencial do sentido em movimento e das transformações subjectivas característicos que o acompanham, as questões relativas ao melhor modo de os acolher continuam em aberto. No entanto, tal como o fundador da psicanálise, muitos dos discípulos de Freud nossos contemporâneos defendem a pertinência inultrapassável da tese inicial sobre o trabalho do sonho e sobre a psicologia dos processos oníricos e do modo de os interpretar, não abdicando das hipóteses do seu mestre.

Permitimo-nos, assim, resumir o que dessa tese nos parece ser essencial para entender o modo como ela deriva, em parte, de hipóteses já presentes nas obras de Nietzsche que revelam o que há de alucinatório, de afectivo e de corporal em estados da mente anteriores à consciência; do mesmo modo, observamos como Binswanger e Bachelard, inspirados pela fenomenologia e pela hermenêutica, vão afastar-se das teses freudianas para pensar as imagens oníricas na sua relação com a afectividade e o corpo.

Mesmo quando, a partir de 1920, Freud se esforçou por dar conta do carácter repetitivo dos sonhos nas neuroses traumáticas, e em especial dos pesadelos dos antigos combatentes da Primeira Guerra Mundial, o sonho continuou a ser a realização alucinatória de um desejo recalcado. Daí que fosse também (e possa continuar a ser) a via régia de acesso ao inconsciente. Mesmo nos sonhos de angústia ou de castigo, tal como nos pesadelos, os desejos recalcados e os afectos afastados da vida consciente pela censura e pela crítica

[3] Poder-se-ia igualmente referir o facto de a riqueza das teorias, modelos e outras propostas para a interpretação dos sonhos ultrapassar o domínio psicanalítico, o que, para além de motivar a própria investigação que levou à publicação do *dossier* no qual se insere o nosso texto, pode ser constatado pela grande riqueza e diversidade das investigações contemporâneas sobre os sonhos e o sonhar segundo diversas disciplinas, metodologias ou tradições. Disso tanto poderiam ser exemplo a revista interdisciplinar *Dreaming* publicada pela American Psychological Association, como o grande número de estudos referidos pelo etnopsiquiatra Tobie Nathan na sua obra *La Nouvelle interprétation des rêves* (Nathan 2011, 227-246) ou o vasto conjunto de obras e estudos referenciados em *The Secret History of Dreaming* (Moss 2008), à medida que o seu autor faz uma história de algumas concepções e práticas do sonhar, europeias e não-europeias, da Antiguidade aos nossos dias.

do "Eu" realizam-se por meio de uma figuração dramatizada e de um disfarce dos materiais que os motivaram. O adormecimento e o sono, ao baixarem as defesas e ao diminuírem a actividade crítica características da consciência, permitem reencontrar o desejo subjacente ao sonho, o qual se dissimula nas zonas inconscientes da mente em razão das dinâmicas próprias do recalcamento. Por uma série de processos psíquicos primários que caracterizam aquilo a que Freud dá o nome de "trabalho do sonho" – entre os quais se destacam a condensação e a deslocação –, é organizado o material onírico, feito de restos diurnos conjugados com lembranças oriundas de vários períodos da vida (mas especialmente memórias, aspirações e disposições que datam do período da infância) com fontes de excitação somática (da qual fazem parte a excitação sexual, mas também a fome, a posição de quem dorme, emoções e afectos decorrentes de acontecimentos exteriores que o sonho tem por função integrar, de modo a preservar o sono, etc.). A articulação deste material psíquico em torno do desejo torna irreconhecível este último no cenário percepcionado durante o sono. O desejo é velado, disfarçado, simbolizado, e por isso tornado irreconhecível pela própria ficção que gerou graças ao trabalho do sonho, à sua poética inconsciente. Trata-se aqui do conteúdo manifesto do sonho, oriundo do trabalho de sonhar, o qual só nos permite atingir o conteúdo latente por intermédio da análise e da interpretação das narrativas fragmentárias (e conscientes) de que os sonhadores são capazes depois de acordados. Na medida em que as imagens percepcionadas durante o sono ocultam a identidade do desejo que está na sua origem, a interpretação é um esforço *a posteriori* para fazer emergir o conteúdo latente do sonho – o seu sentido, a sua motivação afectiva e pulsional e a sua relação com a actividade mental consciente – do aparente caos das produções nocturnas, através das ideias incidentes (as associações involuntárias que "vêm à ideia") que aparecerão durante o tratamento analítico e que decorrem da criação de uma narrativa capaz de restituir a dimensão figural, imagética, sonora e afectiva daquilo que foi sonhado. A partir de 1900, sintomas, lapsos, piadas e actos falhados, tal como as formações culturais de diversa ordem, serão interpretados da mesma maneira que os sonhos, quer dizer, como produções simbólicas resultantes do mesmo trabalho inconsciente que dá lugar aos conteúdos manifestos da vida onírica e implicando os mesmos princípios e processos de condensação e deslocamento (metonímicos e metafóricos) próprios da codificação dos conteúdos latentes, em razão da barreira da censura e do recalcamento que separa a vida mental consciente da vida mental inconsciente. A zona inconsciente da mente dirigir-se-ia à mente consciente por enigmas, símbolos e mensagens cifradas parcialmente presentes nos relatos oníricos, cujo significado poderia ser encontrado pela interpretação psicanalítica, de modo a tornar possível a expressão figurada de um desejo cuja realização é impossível ou cuja satisfação seria inaceitável pelos

ideais do Eu consciente e pelo Eu ideal; contudo, seria também impossível em razão dos interditos, leis e regras que organizam a realidade social e racional das subjectividades movidas pela linguagem e pela sua simbolização.

Por meio da interpretação do sonho (e de grande parte das produções mentais e culturais), a investigação psicanalítica afirma ter uma via de acesso às formações inconscientes, do mesmo modo que cada subjectividade em análise pode alargar o conhecimento de si própria graças a essas interpretações[4]. No entanto, várias questões se põem no que respeita às imagens do sonho e à sua interpretação: como é que os relatos do sonho, elaborados segundo os processos secundários co-extensivos ao princípio da realidade, conseguem dar conta daquilo que foi vivido como figuração, segundo o princípio do prazer, na tentativa de realização alucinatória de um desejo, sem deformarem a lógica das imagens às quais impõem as formas narrativas? As estruturas temporais, inventivas e associativas, próprias da consciência e trabalhadas pela transferência, podem acolher o que resta dos sonhos sem os re-criarem? Sem conseguirem exprimir os processos psíquicos primários próprios do sono e da actividade mental inconsciente, regidos pelo princípio de prazer, que caracterizam a formação dos sonhos, como é que as interpolações podem ser mais do que uma criação de sentido a partir de uma narrativa consciente? Nesse caso, porque é que as imagens não podem ser acolhidas como significativas na sua manifestação imediata, com potencialidades de metamorfose próprias e virtudes de transformação para a vida mental segundo uma semântica e uma sintaxe irredutíveis às das palavras?

Apesar do conjunto das críticas de que foi alvo a propósito do seu método interpretativo, o qual ambiciona levar dos conteúdos manifestos do sonho aos seus conteúdos latentes, que nunca se "fenomenalizam" e que só se atingem pelo inquérito verbal realizado por

[4] Freud nunca escondeu a importância que a *Oneirocritica* de Artemidoro teve para a sua própria (re)descoberta da dimensão simbólica dos sonhos e refere-se a ela, e à sua originalidade, desde o início da sua *Interpretação dos Sonhos.* O modo como Freud interpretou Artemidoro foi tema de vários ensaios, nomeadamente os de S.F.R. Price (Price 1986) e Andreas Mayer (Mayer 2015), que sublinham a importância da originalidade dessa interpretação do simbolismo sexual e do seu papel no desenvolvimento da psicanálise. Os trabalhos mais recentes (nomeadamente os de Robert Moss (Moss 2008) e Tobie Nathan (Nathan 2011)) insistem, no entanto, em algumas omissões de aspectos da obra de Artemidoro incompatíveis com a "edipianização" das interpretações dos símbolos oníricos na obra de Freud. A leitura freudiana de Artemidoro também foi tema de uma reflexão que a compara com a leitura foucauldiana do texto da Antiguidade (Armstrong 2024), que é particularmente interessante quando recordamos a leitura que o próprio Foucault faz da originalidade de Freud no campo da interpretação dos sonhos: ao apresentar o texto *Traum und Existenz* de Binswanger, ao qual nos vamos principalmente referir, o filósofo francês afirma que é com a *Traumdeutung* freudiana que o sonho entra no domínio das significações humanas.

analisando e analista de forma consciente e vígil[5], Freud insiste sempre na liberdade associativa e na singularidade de cada sonhador, as quais constituem elementos essenciais do trabalho clínico e hermenêutico. Poderíamos assim dizer que, tal como há uma poética do próprio sonhar que, apesar das suas características gerais, atesta a singularidade da vida (inconsciente) de cada sonhador, há uma poética da interpretação, indissociável da regra de livre associação, que não é indiferente à leitura que Freud fez de alguns poetas e filósofos, nomeadamente da correspondência de Schiller e Körner, tal como ela é comentada no segundo capítulo da *Interpretação dos Sonhos,* mas também do trabalho de Ludwig Börne, à qual se refere no seu artigo sobre a pré-história da psicanálise (Freud 1900; Freud 1920, 257). Esta função poética, que no nosso entender já se encontra presente em algumas leituras de inspiração literária da obra de Freud, passou a ser corrente desde as elaborações psicanalíticas "pós-freudianas". Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a estranheza manifesta do sonho só é metafórica e metonímica durante a poética da interpretação que a acolhe. De uma certa forma, é só a invenção verbal, ela própria na origem de um modelo da mente, que permite tomar consciência de que talvez tenha havido a criação de figuras a partir de moções pulsionais e afectivas ou a partir de pensamentos que tiveram lugar antes ou durante o sono. Só essa ficção permite afirmar que o sonho é expressão inconsciente e admitir que há nele uma mensagem cifrada dirigida por quem dorme a quem retoma os relatos dos conteúdos oníricos, que os pode interpretar depois de ter despertado, de modo a assegurar uma continuidade do *cogito* entre o sono e a vigília[6].

[5] Tal pode levar à situação descrita pelo próprio Freud, segundo o qual os analisandos não podem senão estar de acordo com as interpretações do analista, já que o seu desacordo seria um sinal de resistência e do teor negativo da transferência, o que confirmaria a teoria psicanalítica sobre a qual se baseia a interpretação dos analistas. A este propósito, pode ler-se *A Negativa* (Freud 1925) *e Construções na Análise.* Permitimo-nos ainda remeter para os capítulos de *Qu'est-ce que l'objectivation en psychanalyse?* dedicados a este assunto (Proença 2008).

[6] Giuseppe Civitarese lembra que, na sua apresentação de *Sonho e Existência*, Foucault argumenta que Freud atribui ao sonho o mesmo estatuto das palavras, algo que não vai além da semântica, sem apreender a estrutura de linguagem, a morfologia e a sintaxe das imagens no interior das quais se produz o sentido, como se uma teoria estética levasse em conta apenas o conteúdo e não a forma (Civitarese 2013, 181-182). Assim, no entender do autor da *História da Sexualidade*, Freud, apesar de fazer entrar o sonho no domínio das significações humanas, teria criado uma teologia dos significados em que a verdade precede a sua formulação e a constitui na sua totalidade. Mas o psicanalista italiano pergunta também se Foucault estará a ser justo: não terá Freud antes dado conta da retórica do trabalho do sonho? Pela nossa parte, reconhecendo a singularidade do processo de significação onírica, perguntamos se não se trata, antes de mais, de uma poética, já que a condensação e o deslocamento identificados por Freud, característicos da metonímia e da metáfora, são também característicos das inovações semânticas próprias da poesia… e da criação de modelos científicos.

Arcaicas figurações do insondável

Apesar de a interpretação dos relatos do sonho ter lugar durante a vigília e de a poética característica do trabalho onírico ser só possível ao dormir, a primeira propõe-se atenuar a intensidade da barreira do recalcamento que separa a vida consciente da actividade inconsciente, procurando sentidos latentes nos conteúdos manifestos e encontrando na realidade rastos do princípio do prazer. Daí que ela própria requeira uma disposição subjectiva que permite acolher o inesperado, o não-intencionado, a representação mental "que vem à ideia" guiada pelo afecto e pela dinâmica pulsional arcaica que se confunde com as origens da consciência e da própria realidade consciente. Interpretar o conteúdo manifesto do sonho é, por isso, também permitir que se manifestem sensações, emoções, ideias ou imagens involuntárias, deixar que se exprimam por palavras as associações inesperadas entre elas e que se entre numa lógica cujo não-sentido se assemelha mais à do prazer que rege o sonho do que à das razões e significados estáveis da nossa vida em comum. Daí que a interpretação do sonho requeira a liberdade associativa de quem sonhou e possa levar à criação artística e poética (que prolonga o próprio trabalho do sonho). Graças a ela, quem relata os seus sonhos e procura o seu significado vai progressivamente inteirando-se de aspectos recalcados (ou censurados) da sua vida e do seu desejo, mas também do teor afectivo das suas relações com outrem e das fantasias que organizam a sua realidade, da capacidade de lidar com a sua "interioridade" pulsional, mas também com as possibilidades e impossibilidades de acção, de pensamento, de imaginação ou de criação linguística que daí decorrem. Desse modo, tanto Freud como a tradição psicanalítica que ele inaugura são levados a entender que a dimensão consciente da mente é posterior ao que permanece inconsciente (os desejos recalcados que se podem manifestar graças ao trabalho de "codificação" do sonho, a dinâmica pulsional de que as representações individuais ou colectivas são representantes e que, tal como os afectos, elas exprimem… e metaforizam), e que esta posterioridade deve entender-se tanto no sentido da ontogénese, como no sentido da filogénese. Isso quer dizer que a poesia do sonho e o afecto que a permeia são estádios evolutivos sem os quais, paradoxalmente, não poderiam ter visto o dia nem o entendimento, nem a razão, tampouco as motivações conscientes inseparáveis da percepção e da linguagem. Ao termo do sétimo capítulo da *Interpretação dos Sonhos,* Freud refere-se assim ao carácter arcaico do sonho e também à vida onírica como resto de períodos primitivos da humanidade, remetendo-nos para a obra de Nietzsche. Nesta, encontramos referências explícitas ao que o material onírico tem de poético, àquilo que o torna indispensável às realizações artísticas e à criação humana, mas também ao que ele revela de arcaico. No entanto, e apesar de adoptar o sonho como

modelo para a inteligibilidade das formações mentais e culturais, a obra de Freud deixa posteriormente de lado um aspecto que é essencial para o filósofo alemão e que lança uma suspeita sobre a prevalência do *Logos* e sobre a possibilidade de trazer à consciência o que lhe é irredutível e de o transformar em algo de inteligível só pelo trabalho lógico e verbal:

> como é apropriada a asserção de Nietzsche de que, nos sonhos, "[se] acha em acção alguma relíquia primitiva da humanidade que agora já mal podemos alcançar por via directa"; e podemos esperar que a análise dos sonhos nos conduza a um conhecimento da herança arcaica do homem, daquilo que é psiquicamente inato. Os sonhos e as neuroses parecem ter preservado mais antiguidades mentais do que imaginaríamos possível, de modo que a psicanálise pode reclamar para si um lugar de destaque entre as ciências que se interessam pela reconstituição dos mais antigos e obscuros primórdios da raça humana. (Freud [1900] 1968, 528)

As reflexões nietzschianas às quais Freud se refere encontram-se em grande parte em *Humano, Demasiado Humano*, no §13 do primeiro livro, precisamente intitulado "Lógica do sonho". Nelas podemos ler uma caracterização da actividade onírica como pensamento primitivo da humanidade e fundamento sobre o qual a razão superior se desenvolveu, mas também algumas teses que concernem à dimensão ética do sonho onde se encontra a ideia de responsabilidade pelos seus conteúdos, o que só observamos em Freud se for desenvolvida uma ética capaz de acolher a expressão do inconsciente como sendo nossa própria:

> O que quero dizer é: tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no estado da vigília, durante milênios: a primeira causa que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira. (Segundo relatos de viajantes, os selvagens procedem assim ainda hoje.) No sonho continua a agir em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, pois ele é o *fundamento sobre o qual evoluiu a razão superior*, e ainda evolui em cada homem: *o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor.* Se o pensamento onírico torna se agora fácil para nós, é porque durante imensos períodos da evolução humana fomos treinados exatamente nessa forma de explicação fantástica e barata a partir da primeira idéia que nos ocorre. (Nietzsche 2005, §13. Sublinhados nossos)

Segundo uma perspectiva evolucionista, que será também a de Freud, em que a ontogénese retoma a filogénese, Nietzsche diz-nos que o sonho, ao levar-nos de volta a estados primitivos da nossa própria vida mental e afectiva, conduz-nos regressivamente a formas de pensar que foram outrora as da civilização, permitindo-nos vivê-los individualmente e talvez compreendê-los, já que ele é um vestígio do património colectivo arcaico do pensamento da humanidade a partir do qual se desenvolveu o *Logos* e a racionalidade. Os sonhos, tal como as obras de arte, são documentos arqueológicos do pensamento originário e das origens do pensamento, a partir dos quais é possível chegar às formas mais exigentes e elevadas do pensamento da civilização[7]. É também neste ponto que as reflexões de Freud prolongam as de Nietzsche:

> Tampouco podemos deixar para trás o tema da regressão nos sonhos sem formular em palavras uma noção que já nos ocorreu repetidamente e que ressurgirá com intensidade renovada quando tivermos penetrado mais a fundo no estudo das psiconeuroses: a saber, que o sonhar é, em seu conjunto, um exemplo de regressão à condição mais primitiva do sonhador, uma *revivescência da sua infância*, dos impulsos instintuais que a dominaram e dos *métodos de expressão* de que ele dispunha nessa época. Por trás da inferência do indivíduo temos a promessa de uma imagem da *infância filogenética* – uma imagem do desenvolvimento da raça humana do qual o desenvolvimento do indivíduo é, de fato, uma recapitulação abreviada, influenciada pelas circunstâncias fortuitas da vida. (Freud [1900] 1968, 528)

Tal como Freud, Nietzsche relaciona a crença nas figuras do sonho com a alucinação primitiva, na qual a realização do desejo não se distingue da realidade. A clareza das representações em sonho, sendo perfeita, tem por pressuposto a crença incondicional na sua realidade, lembrando-nos tempos arcaicos, em especial a situação da humanidade em que a alucinação era extremamente frequente e se apoderava, regularmente, de populações e de povos inteiros. Assim, no sono e no sonho, reencontramos essas formas próprias de uma humanidade anterior que perdura em nós. Os sonhos têm uma génese psicofisiológica e são testemunhas de uma aprendizagem por parte da espécie que supõe

[7] Ao comentar estes trecho de Nietzsche, Paul-Laurent Assoun lembra a importância que a obra *Primitive Culture: Development of Mythology*, *Religion, Art and Custom* (Tylor 1872) teve para o autor de *Humano Demasiado Humano*, o qual liga a ilusão metafísica à experiência onírica. Segundo Tylor, a religião primitiva nasce da noção de alma, que a humanidade forja pela consideração de dois tipos de factos biológicos: por um lado o sono, o arrebatamento, a doença e a morte, por outro lado os sonhos e as visões, que levam à representação de um princípio separável, distinto do corpo (Assoun 1980, 190, nota 2).

causas destes sentimentos e destes estados de excitação fisiológica que passam de um lado para o outro da fronteira do sono. Enquanto tal, os sonhos são uma busca e *uma representação mental* de causas para explicar sensações e sentimentos vígeis. A actividade cerebral tende a identificar pela figura onírica as causas das excitações proprioceptivas consecutivas às afecções dos órgãos. Trata-se de uma forma de actividade intelectual em que o espírito aspira (*suchen*) a saber de onde emanam as excitações que percepciona no interior do próprio corpo. Com este fim, emite uma hipótese que se torna uma "crença acompanhada de uma representação imagética (*bildlichen Vorstellung*) e de uma invenção poética" (*Ausdichtung*). Procurando espontaneamente as causas, a mente está a imitar a investigação científica, tornando-se a hipótese uma crença figurada. Daqui resulta a afinidade da forma onírica com a obra poética: a "imaginação excitada" estiliza a sensação. É aí que aparece a função simbolizante:

> A vida de vigília não tem essa liberdade de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada – mas devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as "causas" deles? que não há diferença essencial entre sonhos e vida desperta? que, mesmo comparando estágios de cultura bem diversos, a liberdade de interpretação desperta não fica atrás da liberdade em sonhos? (Nietzsche 2016, §119)

A satisfação, que está ligada à alucinação no sonho, também está ligada a outras formas de figuração. A imaginação tem aqui um papel fundamental, aparecendo como mediadora entre corpo e mente, ou assegurando a continuidade entre ambos. Encontramos, deste modo, em alguns dos textos nietzschianos iniciais, aspectos do sonho que são fortemente semelhantes àqueles que caracterizam o devaneio, no entender de Bachelard (como poderemos constatar mais adiante), em especial o seu carácter cosmológico, revelador de uma comunidade dos elementos e dos seres, de que o sonhador sabe fazer parte assim que reencontra a sua infância perene, não biográfica e não socializada, liberta dos constrangimentos da vida em comum[8]. Tal como fará, posteriormente, o autor de *Poética*

[8] No seu artigo de síntese "Géométries ontologiques de l'espace onirique. Sur la topologie et la dynamique du rêve", Renato Boccali enumera e descreve em detalhe as várias etapas da caracterização das imagens no pensamento de Bachelard (Boccali 2014), o qual parte de uma psicanálise das imagens e chega a uma fenomenologia da imaginação. Recorda-nos, assim, que Bachelard desenvolve um conjunto de reflexões conducentes a uma imaginação cósmica produtora de imagens-fonte, imagens-*princeps* – é ela que encontramos em *A Poética do Espaço* (Bachelard 1957) e sobretudo em *Poética do Devaneio* (Bachelard 1960) –, depois de ter passado por uma reflexão inicial sobre a imagem como obstáculo epistemológico ou escória, inerente ao próprio acto de conhecer, tal como a encontramos em *A Formação*

do Devaneio, Nietzsche dá uma importância irredutível à imagem e à imaginação presentes no sonho, fundamentais para a criação artística, mas também para o conhecimento científico. Assim, desde a obra *Origem da Tragédia*, diz-nos que "o nosso ser mais íntimo, o fundo comum (*gemeinsame Untergrund*) de nós com todos experiencia em si o sonho como um profundo prazer e uma feliz necessidade" (Nietzsche 1971, §1). O sonho é a instância privilegiada do mundo interior da imaginação, é aquilo que se experiencia como prazer e onde se exprime uma comunhão de fundo com dimensões cósmicas. O sonhar é assim elevado a valor estético, já que os "mundos do sonho" assentam na "bela aparência", que por seu turno remete para a "compreensão directa da forma" (*Ibidem*). A ligação entre sonho, cosmos e arte é tanto mais forte quanto *o sonho é uma necessidade experienciada* que encontra na expressão estética um órgão e uma linguagem.

No entanto, contrariamente ao que Bachelard não encontra no devaneio e só encontra na interpretação psicanalítica freudiana (talvez redutora), ou na consideração dos vectores do espaço onírico (na qual revela fortes e assumidas afinidades com Binswanger), o sonho, no dizer de um Nietzsche mais tardio, para quem a actividade onírica já não parece favorecer uma comunhão cósmica, permite antes identificar uma responsabilidade moral (o que, segundo Binswanger, o situaria, tal como a Freud, na corrente de compreensão inaugurada por Cícero, da qual é excluído qualquer contacto com o divino ou o sobrenatural durante a actividade onírica ou graças a ela). Diz-nos assim o autor de "Opiniões e sentenças mescladas" do segundo livro de *Humano, Demasiado Humano*, que o sonho nos ensina acerca de nós próprios "aquilo que por vezes não sabemos nem sentimos durante o estado de vigília. Quer dizer, se temos uma boa ou má consciência relativamente a alguém –, a respeito disso o sonho instrui inequivocamente" (Nietzsche 2017, §76). Indo para lá do exame de consciência, porque revela o que a própria consciência inibe, o sonho é assim um instrumento de verdade e de conhecimento de si próprio que reforça a ideia de continuidade e de responsabilidade de um sujeito, mesmo quando este dorme, evidenciando tendências e instintos que o sonhador não seria capaz de admitir quando acordado. A própria ideia de que as tendências pulsionais se realizam no sonho já se encontra presente em alguns aforismos de *Aurora*, quando Nietzsche chama a nossa atenção para os instintos que procuram realizar-se na vida humana e que o fazem no sonho. As imaginações do sonho permitem que os instintos morais encontrem um terreno de jogo e uma descarga que é comum ao trabalho da invenção artística. A *figuração* compensa a falta de

do Espírito Científico (Bachelard 1938a) e *Psicanálise do Fogo* (Bachelard 1938b), e também depois de uma série de livros em que a imaginação material e criadora é inseparável dos elementos cosmogónicos. Encontramo-la em *A Água e os Sonhos* (Bachelard 1942), *O Ar e os Sonhos* (Bachelard 1943), *A Terra e os Devaneios da Vontade* (Bachelard 1945), *A Terra e os Devaneios do Repouso* (Bachelard 1948).

alimento diurno dos instintos morais ou estéticos. Na vida do sonho há uma liberdade que permite que sejam interpretadas as excitações corpóreas – as quais, na teoria freudiana, são a fonte das pulsões representadas pelos afectos e pelas representações "mentais". São os instintos morais que interpretam as excitações, de modo que os nossos juízos e as nossas apreciações morais, que têm um maior grau de liberdade no sonho mas a mesma natureza na vida vígil, não são mais do que imagens e fantasias a propósito de um processo fisiológico nosso desconhecido, uma espécie de língua conveniente para designar certas excitações nervosas.

Assim sendo, não há uma diferença essencial entre sono e vigília, já que a consciência (tanto acordada como adormecida) não é senão um comentário mais ou menos fantasioso de um texto desconhecido, talvez mesmo incognoscível, mas que é sentido, emocionalmente, afectivamente, quer dizer, que é vivido como sentimento ou como figura, num fundo onírico[9]. Finalmente, ainda no que respeita à responsabilidade no sonho, um aspecto que liga a questão ética à questão estética é a *fronteira vacilante* entre um núcleo de ilusão e de irracionalidade, por um lado, e uma esfera de realidade e de racionalidade, por outro. O sonho é o modo geral de inerência ao mundo e à relação com os valores, já que o que se passa no sonho é aquilo que em geral tem lugar em qualquer evento humano: *um enxerto de sentido numa excitação fisiológica vivida como afecto*.

A lógica do sonho poderia assim ter a mesma forma da lógica da moralidade, e em ambas se trata da maneira de estar no mundo de uma mesma vida. Para além de ser um laboratório estético, o sonho é também um laboratório ético onde se encontram os pendores mais ou menos confessáveis da humanidade. No entanto, se mais não se faz um uso da força poética do sonho, diz-nos Nietzsche, se a poesia nocturna e a imparável criatividade onírica já não são frequentemente usadas, não é por elas serem desconhecidas, é simplesmente porque os sonhos da maior parte da humanidade são horríveis! Daí talvez a importância do devaneio, como poderemos constatar mais adiante, e da sua plasticidade doce, que nos repousa dos abismos de não-ser que se exprimem nos sonhos, no entender de Bachelard, em particular nos *nossos* pesadelos, onde se dão a ver, não tanto os desejos mas sobretudo os remorsos de não ter podido satisfazê-los, os actos falhados, o que há de irreversível na vida e a actualidade dos traumas do passado, na sua perenidade afectiva e pulsional.

[9] Michel Henry não deixará de o reparar, na leitura que faz de Nietzsche e também na maneira como o relaciona com Freud: talvez esse "texto" seja infralinguístico e as qualidades afectivas sejam a forma primitiva de valorar e de interpretar os eventos cósmicos figurados no sonho e representados durante a vigília. Isso não deixa de levantar a difícil questão, à qual Henry parece sempre furtar-se: como é que a pulsão e o afecto originam a representação, como é que se fazem imagem ou palavra?

Na sua conferência vienense sobre *A Concepção Freudiana da Humanidade à Luz da Antropologia* (Binswanger 1936), proferida por ocasião do octogésimo aniversário de Freud, e na qual o autor regressa à distinção entre *idios kosmos* e *koinos kosmos*, inspirada em Heraclito e desenvolvida em *Sonho e Existência*, Binswanger – que por várias vezes compara a concepção freudiana do "*Homo Natura*" com a de Nietzsche – lembra o quanto o pensamento de Freud deve a Goethe e à sua concepção da Natureza. Depois de interpretar como sendo Natureza insondável o que, no dizer do criador da psicanálise, há de ameaçador por trás das entidades míticas que são as pulsões, Binswanger chama a atenção para um detalhe da teoria freudiana do sonho que liga a vida psíquica (*Seelenslebe*, vida da alma, mais do que "aparelho psíquico") a esta Natureza: o que nela há de genético e de insondável encontra-se no umbigo do sonho, a partir do qual ele toma forma e em torno do qual decorre a procura sem fim do seu sentido (como se, à irredutibilidade das imagens às palavras e aos conceitos, se acrescentasse o carácter irrepresentável daquilo que motiva qualquer representação), que se confunde com o próprio enigma de ter nascido.

Por seu turno, contrariamente aos que pensam esclarecer aspectos da personalidade diurna por meio das formações oníricas, Bachelard entende que as infelicidades humanas não descem tão fundo e que a psicanálise se ocupa somente com aspectos superficiais e agitados de uma vida socializada que não atinge a estabilidade das noites profundas características do sonho, nas quais o "eu" se perde na substância sonhadora. O centro "nocturno" não é um sujeito (Bachelard 1960, 127) que sabe mais sobre o dia do que o eu vígil e que remete ao segundo mensagens codificadas (sobre desejos inadmissíveis) capazes de atravessar a barreira da censura e do recalcamento. Para além disso, o sonho não pode conduzir ao *cogito* diurno porque este está ausente de uma metafísica da noite impossível de reconstituir segundo a lógica do dia. Assim, pergunta o filósofo, quanto dos sonhos não é esquecido pela *elaboração secundária*, quanto não é deixado de lado nos relatos que deles são feitos durante a procura de razões e de sentido em torno da qual se constituem a relação e a interpretação psicanalíticas? Quem perde o seu ser engana-se sobre o seu ser: qual pode ser, aliás, o ser de um sonhador que perde o ser, que crê viver ainda, que crê ser o ser dos simulacros da vida de que é feita a matéria onírica? Quem é o sonhador que sonha o sonho, parece perguntar Bachelard, como perguntará mais tarde o psicanalista James Grotstein (Grotstein 2000). Não estará o sonhador enganado sobre a destinação dos seus sonhos, crendo chegar ao mais recôndito de si, ou crendo que há neles mensagens acerca de si próprio que lhe são dirigidas por um saber de si que ignora, apesar de o ter por seu? Será que desce a si mesmo, como o entende a tradição de interpretação do sonho iniciada com Cícero, ou será que vai para lá do seu próprio fundo, dissolvendo-se num plano de unidade do cosmos? "Segundo o psicanalista", diz-nos Bachelard, "o *cogito*

do sonhador exprime-se da seguinte forma: 'ele sonha durante a noite, *logo* existe à noite'" (Bachelard 1960, 127). Em vez disso, o psicanalista, se fosse mais filósofo, deveria dizer: "sonho, logo sou substância sonhante" (Bachelard 1960, 128), e nesse caso os sonhos seriam aquilo que mais profundamente exprime essa substância, não a actividade de um sujeito, nem sequer de um sujeito dividido, *que não sabe como* é que faz os seus próprios sonhos, nem sabe porque sabe em sonho aquilo que ignora sobre si estando acordado. Em suma, diz Bachelard, "o psicanalista pensa demais, não sonha o suficiente", e por isso oblitera o sentido do abismo em que o *cogito* se perde durante os sonhos mais profundos que, de modo nenhum, conduzem a caminhos que nos levam à vida diurna (Bachelard 1960, 128). Como Zoé Pfister recorda no seu belo artigo "Gaston Bachelard et le rêve de la nuit: quelle méthode pour un mystère ?", Bachelard insiste no anonimato da experiência do sonho que lhe aparece como já não pertencendo ao sujeito e, por conseguinte, como estranha, com toda a inquietude que essa estranheza pode veicular, na medida em que revela um abismo aberto no coração das nossas noites (Pfister 2021, 24). Não haverá, por isso, no sonho, perguntamos nós, para além do que Nietzsche e Freud nos indicam acerca da permanência de uma humanidade primitiva (cujo pensamento figural se combina com restos da vida diurna e dos desejos infantis recalcados), uma abertura para o impessoal ou, pelo menos, uma relação entre o pessoal e o trans-pessoal, o humano e o mais-que--humano? Se assim for, que tipo de filosofia é capaz de dar conta dessa (não-)experiência?

Alguém sonha o sonho?

No seu famoso *Sonho e Existência*, longamente prefaciado por Michel Foucault, o psiquiatra e filósofo suíço-alemão Ludwig Binswanger (conhecido como fundador da psiquiatria existencial com a qual revolucionou a abordagem da doença mental a partir de uma apropriação original de ferramentas conceptuais derivadas das obras de Husserl e Heidegger) encetou um distanciamento frutuoso em relação a Freud, cujas teses foram, no entanto, essenciais para a formação do seu próprio pensamento[10]. Chama assim a nossa

[10] "Comme *Le Rêve et l'existence* le mettra plus tard en lumière, d'un côté il est vrai que la paradigmaticité des ' interprétations ' binswangeriennes diffère de celle de la *Traumdeutung* freudienne – puisque la ' vérité ' qu'elles découvrent n'est pas de l'ordre du *dévoilement* de complexes affectifs dont le rêve serait le *symptôme* ou le produit contingent, mais l'*explicitation* d'une ' orientation ' ou ' direction de l'expérience '. Mais de l'autre, il est vrai aussi que c'est justement grâce à la psychanalyse qu'il avait été possible de concevoir et de formuler cette approche holiste et structurale de la vie psychique. On retrouve d'ailleurs là un écho très net de la manière dont Bleuler et Jung avaient reçu la technique psychanalytique de l'interprétation des rêves au début du siècle, à savoir comme une voie d'accès non pas à des complexes ou à des processus psychiques momentanés, mais à la totalité de l'être psychique passé et présent" (Basso 2010, 671).

atenção para o facto de o sonho, fenomenologicamente entendido, querer dizer que não sabemos o que nos está a acontecer.

> Sonhar quer dizer: eu não sei o que me está a acontecer. Do eu emerge, é certo, o indivíduo, o *Quisque* e *Hekastos*; no entanto, de forma nenhuma, emerge o indivíduo como aquele que faz o sonho, mas antes como aquele para quem – "ele não sabe como" – o sonho ocorre. E este indivíduo, aqui, não é mais do que "o mesmo próprio" no sentido de "identidade pessoal numérica" de um indivíduo que não emerge como aquele que faz o sonho, mas antes como aquele para o qual não é sabido *como* o sonho ocorre. (Binswanger 1930, 102)

O sonho é assim fonte de espanto como o pode ser de sobressalto, não deixando de provocar os enigmas que resultam das proximidades com as fronteiras em que deixamos de pensar, de ser e de saber o que se está a passar em nós, através de nós, ou mesmo além de nós, numa vida aparentemente indiferente a *quem* somos, mas que nos acontece intimamente. Perde-se o *cogito* e revela-se aquilo a que Bachelard dá o nome de ante-sujeito. No entanto, contrariamente a Bachelard, que fala de uma fronteira para lá da qual o *cogito* do pensador, discursivo e articulando conceitos, se torna *cogito* do devaneio, feito de imagens, até passar a não *cogito*, em que o ser próprio se dissolve, Binswanger chama a nossa atenção para a possibilidade de integrar o sonho na vida diurna, mesmo que sonhando possamos passar pelo sentimento de dissolução de nós próprios[11]. A propósito do sonho de um dos seus pacientes, diz-nos o psiquiatra:

[11] "Tanto para Binswanger como para Bachelard, o sonho não é inteiramente oriundo nem do domínio do inconsciente, nem do domínio da consciência: alarga-se a toda a existência" (Pfister 2022, 12). A espacialidade das imagens oníricas (diurnas ou nocturnas), na sua dimensão cósmica, é feita de eixos, de vectores e de ritmos (sistólico e diastólico) que também serão descritos por Binswanger. A recente publicação da correspondência entre Bachelard e Binswanger permite-nos entender estas afinidades do entendimento da imagem nos sonhos e o modo como o trabalho de ambos deu lugar a uma influência recíproca. Assim, por exemplo, numa carta de 19 de Setembro de 1950, Bachelard, afirma que "j'espère bien cet hiver reprendre mes efforts sur une philosophie de l'image. Je suis dans ce domaine bien aidé par vos livres et articles" e, numa carta de 31 de Março de 1951, refere que os livros do psiquiatra suíço estão frequentemente presentes nas suas aulas. A 3 de Maio de 1953, Bachelard escreve a Binswanger: "J'espère maintenant revenir à des problèmes touchant l'imagination cosmique et si j'en ai la force montrer son dynamisme ontogénique. Pour de telles tâches vos livres sont des mines de méditation". Por seu turno, Binswanger escreve a Bachelard, no dia 2 de Junho de 1953, que "Le grand accord entre vous et moi consiste dans le fait que, comme c'est rarement le cas aujourd'hui, aussi bien l'imagination que le 'travail discursif de la science' gardent leur plein droit et qu'aucun des deux domaines n'est déprécié en faveur de l'autre. Puisque l'imagination a jusqu'à présent trop peu pénétré dans la science, il est naturel que nous la laissions tout particulièrement s'exprimer dans nos travaux" (Bachelard-Binswanger

> Na dissolução no que há de mais subjectivo da subjectividade, ao dissolver-se no puro conteúdo afectivo, o sentido da vida perde-se. Um completo desespero acerca do sentido da vida tem o mesmo significado que o homem perdendo-se na pura subjectividade; um é o reverso do outro, já que o sentido da vida é sempre algo trans-subjectivo [algo universal, partilhável e impessoal]. Mas, devemos acrescentar, estritamente falando, enquanto o humano é humano, nunca pode haver uma completa dissolução na subjectividade. (Binswanger 1930, 91)

É interessante constatar que Bachelard também refere um aspecto trans-subjectivo da vida. Trata-se da *imagem* própria do devaneio, cuja função é antropológica, ou até mesmo ontológica. O humano é um ser por imaginar e, se Bachelard entende como desejável uma ontologia da imagem e uma fenomenologia da imaginação, é antes de mais porque, conjuntamente, ambas permitem que a imagem seja apreendida como realidade específica, sem recurso a medidas que a destroem por intermédio de análises redutoras, comuns à psicanálise (freudiana) e a um certo criticismo literário. A sua investigação, que se quer fenomenológica (mas de uma fenomenologia distante da tradição husserliana ou heideggeriana, contrariamente à de Binswanger), adopta uma perspectiva que respeita a realidade da imagem, fazendo um uso da psicologia das profundezas de Jung[12] e não

1948-1955). Para além disso, como Francesca Bonicalzi nos dá a saber, reencontramos a expressão desta afinidade numa referência explícita feita por Binswanger ao trabalho de Bachelard, no seu ensaio *Über die daseinanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*: "Intervenant sur les théories caractéristiques de son projet d'analytique existentielle, [Binswanger] reconnaît une assonance avec la pensée de Gaston Bachelard qui conduit une réflexion analogue à celle qu'il a lui-même développée sur la verticalité comprise comme facteur essentiel d'un dynamisme psychique propre à l'humain: ['Dans le livre de Gaston Bachelard L'air et les songes on trouve une superbe représentation détaillée de la verticalité 'de la vie ascensionnelle' d'une part et 'de la chute']" (Bonicalzi 2012, 91).

[12] Vale a pena lembrar o que Vincent Bontems escreve a propósito da relação de Bachelard com a psicanálise: "[e]mbora Bachelard nunca tenha renunciado aos conceitos de origem psicanalítica (complexo, sublimação, recalcamento, etc.), o seu método também nunca foi psicanalítico no sentido estrito. A psicanálise freudiana pareceu-lhe ter sido desenvolvida demasiado exclusivamente para psiques patológicas, isto é, psiques em que o recalcamento racionalista e a sublimação poética funcionam mal" (Bontems 2010, 136). Por outro lado, a invocação de uma fenomenologia da imaginação, de um estudo do fenómeno da imagem poética quando ela emerge na consciência como um produto directo do coração, da alma, do ser humano apreendido na sua actualidade (Bachelard 1957, 2), não marca uma verdadeira ruptura metodológica com a psicanálise. "O método não é nem psicanalítico, nem fenomenológico, nem um depois outro, é 'a cooperação da psicanálise e da fenomenologia, cooperação que será sempre preciso acentuar se quisermos compreender o fenómeno humano'" (Bachelard 1957, 36, citado em Bontems 2010, 136). Mas a psicanálise à qual Bachelard se refere já não é a de Freud…: "para um filósofo que se inspira na fenomenologia, um devaneio sobre o devaneio é exactamente uma fenomenologia da *anima*" (Bachelard 1960, 53). A singularidade da imagem do devaneio desperta arquétipos femininos da psique,

conduzindo a imagem a realidades que elas esconderiam, mas examinando antes a "sublimação absoluta" (Bachelard 1960, 49) que lhe é própria ou a transformação idealizada da sua realidade em poemas ou obras de arte, como nos diz Roch C. Smith (Smith 2016, 118). Neste último sentido, o de *fazer* algo de partilhável a partir do impessoal da imagem, Bachelard coincide com Binswanger.

Numa série de textos dedicados à psicanálise, aos quais já nos referimos em parte, o psiquiatra e filósofo faz um número considerável de observações críticas sobre o papel central desempenhado pelo conceito de pulsão na obra do seu mestre e amigo, ao mesmo tempo que considera o significado decisivo das teses sobre a pulsão para a nossa compreensão da humanidade. Nestes textos, Binswanger reconhece a importância das teses freudianas no que respeita à relação entre o afecto e a figura, mesmo que também entenda, apesar disso, que o fundador da psicanálise exagerou no esforço de individuação do sonho, característico do período moderno – o qual exclui que a vida onírica seja originária de outros planos da realidade ou que tenha parte neles e permita, por isso, o contacto com os deuses ou a visão profética. Diz-nos assim que, "ao entrar no conteúdo manifesto do sonho […], aprende-se a avaliar correctamente a interdependência primordial e rigorosa entre sentimento e imagem, entre estar-afinado (*Gestimmtsein*) e realização pictórica"[13] (Binswanger 1930, 88), mas não nos diz que o afecto e a figura são unicamente representantes de pulsões cuja origem é a excitação corpórea, nem que o verdadeiro sentido do sonho se encontra num seu conteúdo latente que há que decifrar por meio da interpretação de fragmentos do conteúdo manifesto. Para além disso, como recorda Foucault no seu prefácio a *Sonho e Existência,* em 1928 o psiquiatra suíço escreveu um ensaio sobre as mudanças na concepção e interpretação do sonho desde os gregos até aos nossos dias (Binswanger 1928) no qual concebe o sonho, não como um fenómeno a interpretar, mas como uma "categoria-guia" que permite identificar as direcções de sentido ou as estruturas fundamentais das experiências psicopatológicas. Estas direcções, definidas como "tendências espirituais" do

que se compreendem segundo as teses de Jung. "O devaneio", diz Bachelard, "levado a cabo na tranquilidade do dia, na paz do repouso – o devaneio verdadeiramente natural –, é a própria potência do ser em descanso. É verdadeiramente, para qualquer ser humano, homem ou mulher, um dos estados femininos da alma" (Bachelard 1960, 17). Ao invés, os sonhos são entendidos como oriundos do *animus*. Tanto Zoé Pfister (Pfister 2022), como Kamila Morawska (Morawska 2022) ou, antes delas, François Pire (Pire 1967), Simone Rosenberg (Rosenberg 1988), Ionel Buşe (Buşe 2004), Francesca Bonicalzi (Bonicalzi 2003), Ana Gaspar (Gaspar 2010), e Jean-Jacques Wunenburger (Wunenburger 2015) trataram dos motivos da preferência de Bachelard por Jung, nomeadamente ao pensarem a relação das imagens com o inconsciente. A questão merece por si só ser tema de uma investigação que ultrapassa o âmbito do nosso ensaio.

[13] "by steping oneself into the manifest content of dream […] one learns the proper evaluation of the primal and strict interdependence of feeling and image, of being-attuned (Gestimmtsein) and pictorial realization".

sonho, correspondem a acontecimentos reais exactamente no sentido em que são as suas condições de possibilidade, tendências destinais retomadas pelo sentido tímico que assumem nas histórias que os sonhadores contam sobre si próprios[14].

Por outro lado, ao mesmo tempo que afirma que o sonho é reconstituído por meio de uma narração mediada por sinais culturais que socializam a manifestação figural e asseguram a continuidade de alguém (o narrador) – o que é mais do que a identidade lógica do sujeito – por apropriação, *a posteriori*, da formação das imagens e dos acontecimentos oníricos, o psiquiatra também reconhece que:

> um indivíduo passa da pura identidade a si para se tornar um Si ou "o" indivíduo, e o sonhador acorda no momento inimaginável em que decide não só procurar saber "o que lhe aconteceu", mas também atingir e ser "si próprio" apoderando-se dos dinamismos destes acontecimentos – quer dizer, no momento em que resolve dar continuidade ou consequência à vida que se levanta e cai, cai e se levanta [nos sonhos, segundo as direcções de sentido que os caracterizam]. Só então *faz* alguma coisa com aquilo que é passivamente vivido em sonho. Aquilo que faz, no entanto, não é a vida impessoal – isto o indivíduo não consegue fazer – mas história. Ao sonhar, o homem – para fazer uso de uma distinção feita noutro momento – "é" "função da vida"; ao acordar, cria "história da vida". Aquilo que ele faz de facto é a história da sua própria vida, a sua história de vida interior, e não devemos confundir isto com a participação ou a não participação na história exterior ou história do mundo, o que de forma alguma está em seu poder. (Binswanger 1960, 102)

Na vigília, quem sonhou retoma junto de outrem, na primeira pessoa, o impessoal do sonho que passiva e involuntariamente lhe aconteceu, fazendo desse evento e da sua estranheza algo de seu, expressão narrada, poética ou artística de si.

É exactamente quando se resolve a estabelecer uma continuidade de consequência para a sua própria vida, diz-nos o psiquiatra, a partir do sonho que lhe aconteceu, que o atingiu, e no qual se perdeu, que o indivíduo deixa de ser uma mera identidade pessoal numérica, a indicação puramente formal e sem substância que é joguete da ascensão ou da queda da vida, tal como estas se manifestam nas imagens e nas emoções do sonho. Só assim a questão da responsabilidade moral pelos nossos sonhos se coloca realmente,

[14] Como recorda Elisabetta Basso no seu posfácio ao texto de Binswanger: "O psiquiatra voltou a este tema de um 'destino' concebido como possibilidade de ser numa carta que escreveu a Foucault em 1954, na qual lamentava ter afirmado no seu *Sonho e Existência* que o sonho era apenas uma 'função vital', enquanto só no estado de vigília 'fazemos a história da vida', pois na realidade 'fazemo-la tanto no sonho como no estado de vigília'" (Basso 2013).

porque *fazemos* alguma coisa com as direcções de sentido que se revelam no que eles têm de imediato e de manifesto. A continuidade do sujeito mantém-se, mas *a posteriori*, por uma retoma daquilo que poderia ser considerado como ante-subjectivo. Se é verdade que cada homem cria os seus próprios sonhos, como nos diz a teoria moderna do sonho, mesmo que essa criação seja inconsciente – como no-lo lembra Freud –, também é verdade que nunca alcançamos por completo nem o sujeito do sonho nem o acto de sonhar e que, consequentemente, as teorias da subjectividade individual do sonhador são insuficientes para o entender sempre que esquecem que a subjectividade lida permanentemente com o que a atravessa, que é trans-subjectivo. Porque, ao sonhar, o sujeito que sonha "leva a sua carruagem aonde quer, mas sob as suas rodas encontra-se, despercebido, o globo sob o qual ela se move. Isto é verdade tanto para as concepções do sonho que são puramente genéticas, científicas, aquelas que o situam na simples função vital, como o é para aquelas que encontram sentido ético no sonho" (Binswanger 1960, 96). Quem circula pelas *direcções de sentido* por meio do seu veículo subjectivo, tem de ter em consideração o chão sobre o qual assentam as rodas: "o conteúdo da imagem é trans-individual, é um universal que não foi criado por cada indivíduo, mas que cada indivíduo vê nos seus sonhos, ora sendo levado a ele, ora sendo repelido por ele" (Binswanger 1930, 97)[15]. Por isso, a questão do sentido dos sonhos também não é meramente individual. "As imagens, os sentimentos, os humores são do indivíduo, pertencem-lhe e acontecem-lhe só a ele" (*Ibidem*, 98), mas nelas está já presente uma comunidade imaginária (ou imaginal?), susceptível de ser mediada pelo possível entendimento mútuo e pelo *Logos*, quer dizer pela palavra, pelo discurso, pelo pensamento, pela teoria, pela necessidade lógica e racional, ou ainda pelas relações regradas que unificam as subjectividades, por meio de sinais comuns, presentes na criação artística ou na elaboração narrativa. É pela tentativa de compreendermos e de nos fazermos compreender, na comunicação, na expressão e na reflexão, que o sentido é possível, de modo que, sem esta comunidade que nos atravessa, mesmo nos sonhos, afundamo-nos numa pura solidão, quer dizer, no puro sono de um mundo singular do qual dificilmente acordamos (o *idios kosmos*

[15] Numa carta de dia 12 de Fevereiro de 1948, Binswanger aconselha a Bachelard o seu texto sobre o sonho e a existência: "je voudrais attirer votre attention, en particulier, sur l'essai concernant Traum und Existenz, qui date de 1930, dans lequel j'ai élaboré pour la première fois la direction de sens [*Bedeutungsrichtung*] verticale de notre Dasein à partir des rêves et des paraboles. Vous verrez par là-même à quel point nous sommes proches" (Bachelard-Binswanger, 1948-1955). As afinidades entre as concepções de Bachelard e de Binswanger acerca da espacialidade do sonho constatam-se mais em *O Ar e os Sonhos* do que em *Poética do Devaneio,* onde o espaço do sonho, em vez de permitir um alargamento do ser de quem sonha, segundo o eixo da verticalidade ascendente ou descendente, se dilui nos abismos da noite e do não-ser. Voltaremos a este tema na conclusão, porque nele está em jogo a questão do sentido das imagens.

anteriormente referido). Levará ela aos abismos impessoais da Noite ante-subjectiva a que Bachelard se refere?

Segundo Binswanger, o sonho dos que dormem tem um sujeito implicado numa comunidade da compreensão e do *Logos*, se bem que este esteja expresso sob formas figurais, emocionais e afectivas, enquanto, segundo Bachelard, do ponto de vista fenomenológico, as profundezas do sonho nocturno não têm sujeito e este só pode ser constituído objectivamente por aqueles que analisam as narrativas que o sonhador lhes apresenta. De acordo com o autor de *Poética do Devaneio*, o fenomenólogo, limitado à descrição das vivências da consciência, não pode trabalhar a partir dos documentos narrativos onde se inscrevem os rastos dos sonhos nocturnos, devendo, por isso, deixá-los aos psicanalistas e aos antropólogos que os compararão aos mitos. No entanto, quaisquer que sejam as conclusões destes estudos, no que diz respeito ao sentido dos sonhos, eles só revelarão o homem imóvel, anónimo, o homem impossível de transformar, quer dizer, segundo o ponto de vista do filósofo, o "homem sem sujeito" (Bachelard 1960, 128). Apesar disso, ao invés da poesia e dos mitos (ao invés da *Daseinsanalyse* de Binswanger), e mesmo que se refira a eles, a investigação psicanalítica e antropológica não consegue realmente ir para lá da zona superficial da subjectividade, quer dizer, da sua zona socializada (*Ibidem*, 127). Será que o trabalho de retoma do sonho, da sua apropriação mediatizada pelos sinais culturais e reveladora de um *Logos* graças ao qual a imagem onírica pode tornar-se partilhável no mundo comum, tal como ele é descrito pelo autor de *Sonho e Existência*, consegue que o sentido do sonho seja mais do que uma inscrição da singularidade impessoal de uma vida, individualmente assumida, na zona socializada das possibilidades que oferecem as comunidades historicamente constituídas por meio das suas formações culturais?

Devanear também é sonhar?

Os sonhos não se aprendem nas escolas, não se ensinam, são sinal de outra coisa, que escapa aos embaraços e às censuras das nossas instituições, mesmo que muito do que aí se transmite resulte de sonhos alheios e da forma como eles se realizaram em obras culturais ou científicas. Apesar dos muitos e variados esforços desenvolvidos para promover a criatividade nos sistemas de ensino, o certo é que o sonhar se acomoda mal às angústias das faltas e dos erros, das avaliações e das classificações, compreendendo-se, por isso, como nos diz Bachelard em *Poética do Devaneio*, que tenha má reputação entre a gente séria e activa: "são só sonhos, não é nada de real!…". Que importância podem ter sonhos e devaneios para quem tanto se ocupa com os justificados afazeres da necessidade e com o

esforço para sobreviver nos complicados labirintos da realidade e do mundo? O interesse vital do sonho diurno, o devaneio, parece consistir exactamente na possibilidade que oferece de nos libertar da função do real sem nos subtrair ao mundo[16]. As suas distracções são indispensáveis à invenção e à descoberta, não nutrem só as artes e as letras, estão igualmente presentes nas ciências, do mesmo modo que são requeridos pela própria possibilidade de pensar[17]. Se é verdade que somos obrigados a adaptar-nos à realidade pelas suas exigências, importa também considerar que, na sua simplicidade, o devaneio é parte de uma função normal e útil à própria vida, a "função do irreal" (Bachelard 1960, 12)[18], pela qual o psiquismo humano se mantém à margem das "brutalidades" de um "não

[16] O devaneio também tem um interesse filosófico especial, estratégico – no entender de Zoé Pfister (Pfister 2022) – na tentativa de uma (impossível) fenomenologia do sonho: se bem que o sonho nunca possa ser objecto de uma doação directa à consciência vígil, seria possível associá-lo por comparação com outros fenómenos que lhe são próximos, como o devaneio, reencontrando assim o eco de imagens da noite. Desse modo, o onirismo do dia poderia ajudar a conhecer melhor o onirismo da noite por meio de uma poética comparativa capaz de receber as imagens no "acolhimento transcendental dos dons" (Bachelard 1960, 45). Podemos acrescentar o nosso espanto de não ver na obra de Bachelard uma referência ao texto de Freud sobre a criação literária e o sonho diurno, onde encontramos alguns aspectos comuns à caracterização que deles são feitos em *Poética do Devaneio,* nomeadamente o do seu carácter lúdico que exprime aspectos da vida da infância que certos indivíduos mantêm, de forma sublimada, durante a vida adulta.

[17] Menos conhecidos que os sonhos que Freud relata na sua obra-prima são aqueles que Descartes diz ter tido na noite de 10 de Novembro de 1619, nos quais crê que o Anjo da Verdade lhe revelou a natureza matemática do mundo. Estes sonhos, de que só é conhecido o relato feito pelo abade Adrien Baillet na sua *Vie de Monsieur Des-Cartes*, de 1691, terão dado lugar a um projecto de inteligibilidade científica que, paradoxalmente, foi muitas vezes apresentado como excluindo a fantasia, a imaginação e os próprios conteúdos do sonho… Bachelard retoma este projecto na sua *Formação do Espírito Científico*, onde a inteligibilidade científica é apresentada como só podendo ser alcançada depois de a subjectividade dos cientistas se ter libertado das imagens espontâneas da mente que acompanham o trabalho de descoberta. Numa carta de 1929, em resposta a um pedido de esclarecimento que lhe foi dirigido por Maxime Leroy (autor do livro *Descartes, le philosophe au masque*), Freud analisa sumariamente estes sonhos cartesianos dizendo tratar-se de "sonhos de cima" (*Träume von oben*), que tanto poderiam ter sido criados durante o estado de vigília como durante o sono, e cujo conteúdo tem uma forma abstracta, poética ou simbólica. Em 1958, o psicanalista, poeta e músico Betram D. Lewin, interessa-se em detalhe pelos sonhos cartesianos para concluir o seu breve ensaio *Dreams and Uses of Regression*, onde afirma que "a ciência se instalou a partir do repúdio do sonho por Heraclito, mas, com Descartes, o sonho regressa à ciência, sob disfarce, como Édipo regressa a Tebas – e o recalcado à consciência – para nos demonstrar de modo incidente os usos da regressão" (Lewin 1958, 56).

[18] O termo aparece também em *Poétique de l'espace*, onde, ao sublinhar o facto de a imaginação nos abrir para o futuro, libertando-nos do passado e da realidade que dele resulta, Bachelard distingue a função do real (instruída pelo passado), tal como ela foi identificada pela psicologia clássica, de uma função de irreal, igualmente positiva (Bachelard 2001, 16); acrescenta ainda que a imaginação se situa na margem onde a função do irreal vem seduzir ou inquietar – sempre despertar – o ser adormecido nos seus automatismos (*Ibidem*, 17). Vamos referir-nos à edição francesa e propor as traduções dos extractos citados.

eu hostil" e "estranho" (*Ibidem*). Função do real e função do irreal são indispensáveis a uma vida que não requer a formação de neuroses, de psicoses ou de perversões. Em vez de nos encontrarmos somente face a um mundo real, para a "negatividade" e a "inumanidade" do qual somos preocupadamente "atirados", "o devaneio dá ao eu um não eu que é o bem do eu; o não eu meu", que encanta o eu do sonhador, que os poetas sabem partilhar connosco e que "me permite viver a minha confiança de estar no mundo" (Bachelard 1960, 145).

Habituados a sonhar de olhos abertos, mantemo-nos no mundo mas aquém dele, num espaço que é um mediador plástico entre a humanidade e o universo. O sonho vígil, o da *rêverie*, "mantém-nos num espaço de intimidade que não termina em nenhuma fronteira, é um espaço que une a intimidade do nosso ser que sonha à intimidade dos seres que sonhamos. É nestas intimidades compósitas que […] todo o ser do mundo se amontoa poeticamente em torno do *cogito* do sonhador" (*Ibidem*, 140). Ao invés de quem se encontra na vida activa, na vida preocupadamente animada pela função do real, que é fragmentada e geradora de fragmentação, tanto em nós como fora de nós (*Ibidem*, 142), quem devaneia habita verdadeiramente todo o volume do seu espaço, num dentro que não tem fora, encontrando-se inteiramente presente em todo o seu mundo. Enquanto a vida activa nos lança para o exterior de tudo, estando nós sempre *fora*, num *face-a-face* com as coisas, com o mundo e com a humanidade, o sonhador diurno está mergulhado num espaço que engloba qualquer ser, não havendo nele diferença entre *eu* e *não-eu*. Sem a função negativa, tudo nele é acolhimento (*Ibidem*, 144). O devaneio é uma "paz inicial", porque não há nele nem oposição dos contrários, nem conflito (*Ibidem*, 137). A ontologia do devaneio é a do bem-estar, e este não existe sem devaneio. É por esta razão que, segundo Bachelard, para muitos escritores e poetas, mas também para outros artistas e cientistas, a liberdade do devaneio e as suas imagens abrem caminho à novidade das obras ou das descobertas[19]. É no estado de simplicidade do devaneio, desconhecedor da negação, que as obras

[19] Pode aproximar-se o devaneio, tal como é descrito por Bachelard, do estado hipnagógico, estudado em detalhe por Andreas Mavromatis (Mavromatis 1987), já que também neste estado as fronteiras entre interior e exterior, entre si próprio e o mundo, são tornadas indistintas. Para além disso, com o sentimento de si que se vai perdendo, a consciência deixa-se fascinar por e identificar com o que é espontaneamente imaginado. O estado hipnagógico conjuga outras características que também se encontram no devaneio e que são o relaxamento, a absorção, a atenção difusa e receptiva, a dissolução do Eu, a reactivação de memórias recentes e antigas e ainda o pensamento simbólico. Indo para além do Eu acordado, este modo de consciência pode alcançar fontes mais profundas de pensamento criativo e de resolução intuitiva de problemas. No entanto, contrariamente ao devaneio, e tal como o seu nome indica, o estado conduz progressivamente ao sono e ao sonho, enquanto o devaneio não nos tira da vigília. Um exemplo frequentemente dado da descrição de instantes deste género encontra-se nas páginas iniciais de *La Recherche du temps perdu*, de Marcel Proust (Proust 2003, 13). Outro, não menos eloquente e

adquirem por elas próprias as suas convicções, já que não são atormentadas pela censura. É o devaneio que coordena a vida, conclui o autor, é ele que lhe prepara as suas crenças e orienta o sentido. Por serem muitas vezes comunicáveis, os devaneios mais profundos aprofundam o ser de quem os recebe. Podem assim formar-se famílias de sonhadores. É por isso também que o devaneio é matéria-prima da literatura e da poesia. A matéria onírica incha as formas colhidas no real. A cooperação da função psíquica do real e da função do irreal, à qual nos referimos anteriormente, é-nos mostrada por cada escritor, como é imprescindível a qualquer inventor[20]. O mesmo devaneio que dá a forma mais propícia aos poemas é também uma das vias de acesso da poesia quando não somos poetas, já que os fantasmas criados no devaneio dos escritores são os intercessores que nos ensinam "a habitar a vida dupla, na fronteira sensibilizada entre o real e o imaginário" (Bachelard 1960, 138), que nos encanta. Assim, se quisermos tocar nas potências poéticas do psiquismo humano, o melhor é concentrarmo-nos não nos abismos nocturnos do sonho, que são verdadeiros mistérios de ontologia (*Ibidem*, 128), mas no simples devaneio, tentando salientar a sua especificidade: "sonho o mundo, o mundo existe como eu o sonho" (*Ibidem*, 136), poderia dizer-se.

Também o *cogito* difuso do sonhador diurno recebe dos objectos do devaneio uma confirmação tranquila da sua existência (*Ibidem*, 143). E, já que o mundo do devaneio é pleno *acolhimento* e princípio de *acolhimento* (*Ibidem*, 135-136), não é seguramente daquele que sonha de olhos abertos que se dirá, como Heidegger diz do *Dasein*, que está atirado para o mundo. Ao banhar-se na felicidade de sonhar o mundo, o sonhador diurno banha-se no bem-estar de um mundo feliz. O seu *cogito* poderia assim enunciar-se da seguinte forma: "*sonho o mundo, logo o mundo existe tal como eu o sonho.*" Os filósofos da ontologia forte e da totalidade do ser lidam mal com esta ontologia dispersa e plástica, que apaga as fronteiras entre o ser e o não-ser, escapando à pontualidade do aqui e agora (*Ibidem*, 144). O sonhador diurno mantém-se numa região intermédia que é

encantador, pode encontrar-se em *Speak Memory*, de Vladimir Nabokov (Nabokov 1989, 33-34). Chamo, ainda mais, a atenção para o caso da descoberta da forma anelar da molécula do benzeno por Friedrich August Kekulé, tal como ele a descreve no seu diário (Mavromatis 1991, 193; Lewin 1958, 48). Fomos conduzidos aos dois últimos exemplos por Evan Thompson, que tivemos o prazer de encontrar em Vancouver, graças ao seu belo *Waking, Dreaming, Being* (Thompson 2015).

[20] No seu artigo "La psychanalyse entre science et rêverie" (Bonicalzi 2004), Francesca Bonicalzi lembra a importância da imagem e da imaginação para o conhecimento científico e a criação artística, tal como a entende Bachelard na sua "*Contribuição para uma psicanálise do conhecimento científico*" (subtítulo de *A Formação do Espírito Científico*, de 1938). O artigo centra-se naquela que pode ser considerada a primeira fase da reflexão de Bachelard sobre a imagem e a imaginação. Sobre o uso que este faz da psicanálise e do termo "psicanálise", pode ler-se em detalhe e com proveito outro artigo da mesma autora, "Gaston Bachelard e il sapere della psicoanalisi" (Bonicalzi 2003).

também a da imaginação e do possível. Assim sendo, segundo Bachelard, a tarefa de uma poética da *rêverie* consiste em:

> determinar consolidações dos mundos imaginários, desenvolver a audácia dos sonhos construtivos, afirmar-se numa boa consciência de sonhador, coordenar liberdades, encontrar verdade em todas as indisciplinas da linguagem, abrir todas as prisões do ser para que o humano tenha todos os devires. Outras tantas tarefas, muitas vezes contraditórias, entre o que diz respeito ao ser e o que o exalta. (Bachelard 1960, 136)

Não admira, por isso, que Bachelard relacione o devaneio e a sua função libertadora com uma infância permanente – bem diferente dos restos infantis que Freud encontra nos sonhos dos adultos – que não se confunde com aquela de que há relatos, com aquela que cada um aprendeu a contar junto de quem começou por contar-lha, mas antes de uma infância impessoal, feita de lembranças puras, sem data, em que não só nos espantamos com o nosso próprio ser, como, para além disso, nos deparamos com o mundo tornado fabuloso e maravilhoso. Para reencontrar essa infância permanente, que é a do ser incognoscível, que se confunde com as próprias imagens do devaneio, há que "des-socializar a memória" (Bachelard 1960, 99), reencontrando a criança anterior ao esforço de ser objectiva na obrigação do qual se sentiu ao ser saturada por uma socialidade que a instruiu em diversas histórias, a começar pela da sua família ou da sua própria infância. A criança permanente, a do devaneio, não é aquela que foi instruída na obrigação de se tornar a continuação dos outros, já adultos, antes é a do reino das imagens mais livres, que permanentemente são objecto do interdito que nos impede de sonhar livremente, e que é bem mais do que o resultado dos complexos parentais que ocupam a psicanálise. Os interditos em questão são resultado de "complexos antropo-cósmicos" (Bachelard 1960, 106) contra os quais o devaneio nos ajuda a reagir. Se a psicanálise cura certas infâncias socializadas, os devaneios libertam uma infância potencial, remetendo para uma liberdade fundamental em que a criança se sente filha do cosmos. Para isso, é preciso que o mundo humano a deixe em paz. O devaneio requer e produz uma solidão próxima da do sonhador que dorme e do poeta enquanto escreve. Quem somos nós nessas solidões do devaneio, nessas infâncias sem data, nessa potencialidade que nos renova o fôlego e nos subtrai aos dramas da vida socializada? Somos anteriores ao nosso nome e à estabilidade que a nomeação por outros acabou por provocar na nossa identidade.

> Quando, na solidão, sonhando um pouco longamente, nos afastamos do presente para reviver os tempos da nossa primeira vida, vários rostos de criança vêm ao nosso encontro.

> Fomos vários na vida ensaiada, na nossa vida primitiva. Foi só pela narrativa dos outros que ficámos a par da nossa unidade… Reunimos todos os nossos seres em torno da unidade de um nome. (Bachelard 1960, 84)

O sonho *que se sabe sonhando a intimidade do mundo* é vígil, tem um sonhador que sabe que se trata do seu devaneio e que pode prolongar este devaneio pela arte (ou pela filosofia). Pelo contrário, o outro sonho, o que requer adormecimento, só advém com um "não-*cogito*" (Bachelard 1960, 128), que é solidário da perda do ser e que daria sentido à nossa vontade de dormir. Para além disso, é preciso insistir que o devaneio não é só "um pouco de matéria nocturna perdida na claridade do dia", quer dizer, como poderiam crer certos psicólogos, "sonhos confusos, sem estrutura, sem história, sem enigmas" (*Ibidem*, 9), que não merecem a atenção dada aos sonhos nocturnos. No entanto, é verdade que é possível passar do devaneio ao sonho, o que revela uma continuidade entre ambos, apesar da fronteira que os separa. Basta, para isso, que a "matéria onírica se condense um pouco na alma do sonhador", que o devaneio se torne sonolência e que o sonhador adormeça! São esses os estados hipnagógicos. Para além da "queda" que a marca, a continuidade entre o devaneio e o sonho parece ser também resultado de um "declínio" (*Ibidem*, 10) do inconsciente. Existem assim dois tipos de devaneio: o que nos precipita nos declives das trevas do sono, onde o *cogito* se desfaz em matéria onírica, e o que mantém a consciência de si próprio (*Ibidem*, 129). Nos sonhos, diz-nos Bachelard, o *cogito* perde-se porque a gramática da noite não é a mesma que a do dia, apesar do permanente esforço dos psicanalistas em ligar as profundezas do sonho sem memória aos dramas do quotidiano[21]. "O sonho é um sonâmbulo que não anda pelos caminhos

[21] São muito diferentes destas as constatações de que nos dá conta Evan Thompson no capítulo "Witnessing: is this a Dream?" do seu *Waking, Dreaming, Being* (Thompson 2015, 139-165), onde relata os esforços das equipas de investigação coordenadas por Keith Heaerne e Stephen LaBerge, no final dos anos 1970 e inícios de 80, com o intuito de verificar a capacidade de certos indivíduos em se manterem conscientes *apesar de* estarem a sonhar, o que permite atravessar a fronteira da vigília sem a perda do *cogito*. Os sujeitos em questão mantinham-se num *sonho lúcido*, como aqueles que anteriormente haviam interessado não só as tradições indianas e tibetanas, como também, no Ocidente, o Marquis d'Hervé de Saint Denys, o filósofo russo P. D. Ouspensky, o psiquiatra americano Nathan Rapport ou o investigador alemão Paul Tholey, entre outros. No entanto, estas equipas não se limitaram à descrição das vivências subjectivas de quem afirmava ter sonhado de forma lúcida e conseguiram uma confirmação fisiológica, objectiva, de que os sonhos lúcidos têm lugar durante fases de REM e não são, como alguns suspeitaram, simples momentos de vigília nocturna posteriormente interpretados como momentos do sonho. Os resultados destas equipas foram replicados mais recentemente por Daniel Erlacher e Michael Schredl (Erlacher e Schredl 2004) e também por Martin Dresler, do Instituto de Psiquiatria Max Plank (Dresler 2011), que conseguiram mostrar que, durante o sono, os sonhadores podem intencionalmente emitir sinais de presença consciente, testemunháveis por outros que os observam, não havendo, por isso, necessariamente,

da vida, mas que constantemente desce à procura de guaridas imemoriais" (Bachelard 1960, 128). Contrariamente ao devaneio, que é englobante, que é puro acolhimento sem diferença entre o sonhador e o mundo, o sonho profundo desenha uma fronteira entre a psique do dia e a psique da noite, na qual o espaço já não tem uma plasticidade doce. O sonho nocturno está atravancado de sólidos, cuja geometria é "dura" e que mantêm sempre em reserva uma segura hostilidade (*Ibidem*, 145). Para lá da fronteira do dia, perde-se o *cogito* e perde-se tanto mais que no sono o nosso ser é tentado pelo não-ser e pelo sonho absoluto de um estado "ante-subjectivo" (*Ibidem*, 124). É assim que a distinção entre sonho e devaneio pode ser esclarecida pela fenomenologia, "já que a intervenção possível da consciência no devaneio constitui um signo decisivo" (*Ibidem*, 10).

Tal como pudemos ler anteriormente, o sonho nocturno não é nosso, é um rapto, tira-nos o nosso ser, que se dissolve na noite. Essas noites sem fundo não só não têm história como não têm futuro, não se ligando de maneira alguma entre si. Tais noites imemoriais podem ser mais ou menos profundas. Há aquelas em que "o nosso ser do dia ainda está vivo o suficiente para adulterar as nossas lembranças" (*Ibidem*, 124). Nestas noites por metade, o nosso ser ainda se encontra presente, arrastando consigo dramas humanos e todo o peso das vidas mal feitas. São estas noites parciais que os psicanalistas exploram. Mas, por baixo delas, abre-se um abismo de não-ser em que se afundam certos sonhos feitos com restos do dia. Este sonho absoluto faz com que deixemos de poder apreender-nos a nós mesmos, dispersando o nosso ser em pedaços que distribuímos por quem quer que seja, ao que quer que seja, a "fantasmas de seres heteróclitos que nem sequer são sombras de nós próprios" (*Ibidem*, 125). Assim sendo, como é que podemos crer, tal como os psicanalistas, que o nosso sonho tem uma significação social, que simboliza um desejo, presente mas não assumido, da nossa vida relacional? Pelo contrário, os sonhos nocturnos convergem para o nada do nosso ser, para o universo do nada. Os sonhos mais profundos não têm sujeito, revelam-nos como seres sem história no reino da Noite sem história (*Ibidem*)! O *cogito* perde-se, dilui-se, é o de uma sombra. Não pode passar-se facilmente das imagens do sonho à existência de um sujeito que sonha, contrariamente ao que acontece quando passamos do pensamento ao sujeito que pensa. Apesar disso, os psicanalistas, tentam, em vão, estabelecer uma relação entre a subjectividade diurna – com as preocupações e os dramas do seu mundo socializado – e as profundezas nocturnas de um "ante-sujeito". Consequentemente, a diferença entre sonho e devaneio poderia entender-se da seguinte forma: o devaneio não deriva do sonho, é antes um elemento distinto de

dissolução do sonhador na substância dos sonhos, como afirma Bachelard, apesar da alteração do estado da consciência (que, de vígil, passa a onírica, sem nunca passar a ser inconsciente).

uma mente humana bem equilibrada. Esta diferença resulta de dois dos atributos essenciais: *primeiro*, é comunicável e pode ser vivenciado de novo pela escrita (Bachelard apresenta-se a si próprio como "sonhador de palavras"); *segundo*, permite que a consciência intervenha. O relato do sonho, ao invés, é uma recitação aborrecida, desprovida da poesia do devaneio, diz Roch C. Smith (Smith 2016, 119). Enquanto o devaneio aumenta o ser de quem sonha, os sonhos do sono não o permitem. Bachelard, tal como Binswanger, propõe-nos vias para acolher a espontaneidade das imagens, para o acréscimo do nosso ser que são, por isso, diferentes das da psicanálise freudiana. Mesmo que a imagem e o conceito não possam reconciliar-se por uma síntese da ordem da racionalidade, elas podem ser reconciliadas por uma síntese idealizante, poética, ao nível do *cogito* sonhador, diz-nos Bachelard. Mesmo que as imagens possam (ou devam) ser acolhidas na sua inocência, na sua significação originária, que é dada na sua simples presença, mesmo assim, elas encontram-se subordinadas a uma consciência desperta que acolhe activamente a sua vivacidade, de modo a extrair delas um *crescimento ontológico* – de modo que tenhamos de admitir que pensamos por imagens, e não só ao devanear. É a imaginação que assegura a "humanidade das vinte e quatro horas", não é a razão; são as imagens que permitem a poesia e a ciência[22] pelas quais se exprimem as metafísicas da noite e do dia.

Antes de concluir

A espontaneidade das imagens e o que há de involuntário na actividade onírica são constantes da vida. As suas matérias diurnas e nocturnas parecem indissociáveis da nossa corporeidade e da nossa vida afectiva. À sua maneira, elas estão na origem do nosso pensamento. É fácil de entender, por isso, que o nosso breve ensaio só possa ser um convite à reflexão sobre os sonhos, o devaneio e a imaginação e que pouco mais ambicione do que propor que recordemos a importância que cada um deles tem nas nossas vidas. Eles são indissociáveis da invenção da humanidade e estão constantemente presentes na criação artística e literária, em qualquer forma de pensamento e na lógica das descobertas indispensáveis ao alargamento do campo do conhecimento científico.

[22] "L'imagination, plus que la raison, est la force d'unité de l'âme humaine" (Bachelard 1943, 175). Neste diagnóstico, o Ricœur de *Lectures on Imagination*, recentemente publicadas (Ricœur 2024), coincide com o autor de *Poética do Devaneio*, que inspira parte das lições proferidas em Chicago no ano de 1975 (Ricœur 2024, 199-299). Há uma unidade no funcionamento do pensamento tanto na linguagem poética como na ciência que é assegurada pela imaginação (Ricœur 2024, 275). Sem imaginação, sem ficção, sem as metáforas próprias dos modelos científicos, não são possíveis as descobertas propiciadas pela deslocação dos conceitos do entendimento.

Cada uma das obras em que procurámos algumas respostas às nossas questões e que, junto com elas, motivaram este ensaio já deu lugar a inúmeros estudos críticos, a ricos debates e a reflexões decisivas para a evolução da teoria e da clínica psicanalíticas, da psiquiatria e da psicoterapia fenomenológicas e existenciais, ou ainda da reflexão filosófica sobre a imaginação e as imagens, tanto no campo da epistemologia e da filosofia das ciências como no da estética e até no da filosofia da acção.

Se à *Traumdeutung*, a *Traum und Existenz* e à *Poétique de la rêverie* acrescentarmos cada uma das obras dos seus autores que respeitam a estes temas e às suas implicações para a compreensão do *cogito*, da subjectividade e da existência, da corporeidade e das suas representações, para a averiguação do que pode ser o inconsciente e qual a sua relação com os estados do sono e da vigília, mais ainda nos damos conta do pouco que contribuímos para responder a tantas e tão complexas questões. No entanto, sabendo que nós próprios somos indissociáveis da realidade das imagens e do conjunto de mistérios, enigmas, interrogações e reflexões que elas suscitam, e dando-nos também conta do quão limitadas serão sempre quaisquer concepções da significação do sonhar, do devanear e do imaginar (porque, à sua maneira, requerem que seja atingido o sentido do acto de procura do sentido do agir…), retomaremos para concluir alguns aspectos das obras de Freud, de Binswanger e de Bachelard que poderão dar lugar a posteriores reflexões sobre estas realidades fundamentais, um pouco como se averiguam as propriedades de séries de números contínuas e infinitas a partir de um conjunto finito delimitado por dois valores discretos.

É certo que, pelas suas hipóteses sobre o trabalho do sonho, sobre a regressão formal e tópica, pelas suas hipóteses acerca da realização alucinatória de desejos inconscientes, pelas suas teses sobre a relação entre conteúdos latentes e conteúdos manifestos, entre pensamentos do sonho e sua figuração, mas também pelas teses sobre a relação entre restos diurnos e desejos infantis, a psicanálise se esforça por manter uma continuidade entre a vida vígil e a vida do sono, entre o pensamento diurno e a sua figuração onírica, apesar da barreira do recalcamento e da cuidadosa distinção entre processos primários e processos secundários. Graças a um trabalho verbal que articula interpretação e memória, esforça-se por manter a continuidade *a posteriori* de uma subjectividade que retoma a contingência dos eventos oníricos e o impessoal da espécie que eles revelam pela relação narrativa e dialógica da clínica, mesmo que o indivíduo que acorda possa não reconhecer-se, de início, no que lhe resta dos seus sonhos, mesmo que possa não saber que neles exprime os seus pensamentos e a perenidade das características da sua vida relacional sob as formas empobrecidas da imagem acompanhada de afecto. O *cogito* psicanalítico parece assim ser inseparável da linguagem falada, indispensável para revelar o sentido articulado pela

linguagem inconsciente dos sonhos. O recalcamento, sempre presente no *Logos* psicanalítico freudiano, faz da imagem onírica um disfarce e impede que o conteúdo manifesto possa ter um sentido sem que uma interpretação revele o que ela esconde e cifra. No entanto, não serão as alucinações primitivas, infralinguísticas, nas quais a realidade mal se distingue da satisfação figural do desejo, a revelar a continuidade de uma vida subjectiva, apesar das variações de estados e de modos que revelam a intermitência do *cogito*? As imagens só são pobres quando esquecemos que elas constantemente brotam da insistência das pulsões e que permanentemente exprimem a riqueza de motivos somáticos e relacionais.

Se a imagem – em particular a imagem onírica – não fosse tida como um resto de processos primitivos do pensamento humano, subordinado por isso aos resultados do seu desenvolvimento posterior (como é o caso em obras de Nietzsche e nas obras de Freud), haveria que ter em conta a sua fenomenalidade irredutível, o seu significado próprio, que permitisse acrescer a sua complexidade em desenvolvimentos passíveis de articulações de sentido que não passam pela palavra, quer dizer, passíveis de exprimir por meio de "vozes do silêncio" (para dizer como Malraux e Merleau-Ponty) providas de uma semiose própria que não requer nem o conceito nem a sua interpretação discursiva à luz das hipóteses do deslocamento e da condensação. A imagem diluiria as fronteiras entre consciência e inconsciência, mas também assinalaria uma continuidade de sentido excluída pela barreira do recalcamento. Este parece ser o ponto de partida da *Daseinsanalyse* de Binswnager e a sua afinidade com o pensamento de Bachelard sobre o sonhar, anterior a *Poética do Devaneio*[23] e que conduz ao livro que nos propusemos interrogar.

Em *O Ar e os Sonhos*, Bachelard debruçou-se longamente sobre o sonho do voo e sobre a "axiomática" da ascensão que o anima. A imagem onírica, tal como aí a encontramos, não é uma modificação redutora do pensamento vígil, mas antes um estado subjectivo fundamental, com caracteres próprios. A subjectividade do sonho, como o mostram os sonhos de voo ou de queda, é a de um sujeito disponível ao crescimento interior, em que a direcção dos vectores, por exemplo verticais, está submetida à dialéctica da ligeireza e do peso, que já implica o sentimento do corpo e do seu meio ambiente, aéreo e terrestre. O sujeito que sonha deixa-se instruir pelas imagens que se manifestam segundo estes vectores que permitem o seu crescimento. Crescer e elevar-se, ou cair e estagnar, por exemplo, para além de serem direcções de sentido, são também moções onde se exprimem disposições afectivas e "tímicas" na relação com forças externas que implicam a realidade

[23] Vamos para isso recorrer aos trabalhos de síntese de Zoé Pfister (Pfister 2022), Renato Boccali (Boccali 2014) e Francesca Bonicalzi (Bonicalzi 2012), cujo conhecimento detalhado do conjunto desse período das obras de Bachelard foi tão importante para nós.

interna, como a gravidade. A subjectividade, a imagem e o sonho entrelaçam-se e definem a humanidade no seu destino ético de fazer-se humana, pela responsabilidade e dever de tornar-se *cogito* da vida onírica.

Em seguida, num texto publicado em 1952, intitulado "L'espace onirique", Bachelard interessa-se pela geometria nocturna particular que se desenha nos nossos sonhos e propõe uma topologia dinâmica, feita da transformação em movimentos imaginados. Desta topologia emerge a ideia de duas "marés" (Bachelard 1970, 195) que pontuam o espaço do sonho. Tal como em *L'Air et les songes*, o filósofo centra-se naquilo que experienciamos: as invariantes do lugar e a dinâmica dos nossos cenários nocturnos interessam-no muito mais do que o seu significado oculto ou o trabalho do sonho que produziria essas imagens. Talvez compreendêssemos melhor estes movimentos íntimos, com as suas inúmeras vagas e ondas, se pudéssemos identificar e distinguir as duas grandes marés que, por sua vez, nos transportam para o centro da noite e nos devolvem à claridade e à actividade do dia. Isto porque a noite de bom sono tem um centro, uma meia-noite psíquica onde germinam as virtudes originais. Devemos, pois, dirigir-nos para esse centro, para de seguida partirmos de novo, num movimento de dilatação e contracção, de ampliação e redução, ou, para usar a metáfora comum a Bachelard e Binswanger, de diástole e sístole. A imagem poética não representa uma pulsão, não exprime um pensamento, como também não é eco de um passado. Na sua novidade e na sua actividade, tem um ser e um dinamismo que lhe são próprios. Em *A Poética do Espaço* (Bachelard 1957), são portanto muitas as críticas dirigidas à psicanálise que se assemelham às que Binswanger também formula: ocupado que está em desembaraçar a meada das suas interpretações, o psicanalista perde o impacto das imagens. A psicanálise intelectualiza-as. Ao interpretá-las, tradu-las numa outra linguagem em que se perde o seu *Logos* poético. Ao querer traduzi-las, trai-as, já que através das imagens o Ser se torna discurso, dirigindo-se a nós como uma carta íntima, que a linguagem falada de qualquer interpretação é incapaz de restituir. Em vez da interpretação, é proposta uma nova metodologia de abordagem do imaginário, cujo cerne é o conceito "retentissement", tal como ele se encontra na obra *Vers une cosmologie* do psiquiatra Minkowski, o qual permite libertar a relação que se estabelece entre a formação da imagem numa consciência individual aberta ao devaneio e a dimensão variacional do discurso poético.

A imagem poética pode então remeter-nos para a origem do ser da linguagem, através de uma espécie de ontologia directa, abrindo um "espaço de linguagem" comum ao dos conceitos. A ressonância das imagens numa consciência sonhadora convida-nos a ir mais fundo na nossa vida, em direcção à origem. Na sua particularidade de presença e ausência, as imagens oníricas, nocturnas e diurnas, produzem reverberações no eixo vertical

da consciência, atingindo a sua profundidade inconsciente e despertando arquétipos. Na nova concepção da imagem, elaborada em *A Poética do Espaço*, depois dos trabalhos sobre os elementos, a imagem é tida como "fonte", que pode ser despertada pela palavra poética, antes de ser "absoluta", como já tivemos a oportunidade de constatar na mesma obra. Torna-se uma imagem sem passado, sem causa, sem memória e sem conceito. O método fenomenológico permitir-nos-ia abordá-la a ela e ao seu enraizamento no cosmos.

De forma semelhante, Binswanger entende o sonho como uma modalidade particular do ser humano, que não pode ser reduzida a outros elementos corporais ou psíquicos e que não diz respeito a uma única esfera regional da existência, sendo antes a base ontológica que se encontra na raiz de todo o seu desenvolvimento cósmico. Eles são uma região privilegiada onde a nossa existência toma forma e sentido. As estruturas essenciais que caracterizam esta existência, que são as da presença (*Dasein*), manifestam-se no sonho: como já dissemos, Binswanger designa-as por direcções de sentido (*Bedeutungsrichtungen*), considerando a queda e a ascensão como duas das mais fundamentais, para além da proximidade e da distância, da iluminação e do escurecimento. Elas são a "fonte" de onde provêm a linguagem, a imaginação poética e, sobretudo, os sonhos, fazendo destes o lugar privilegiado para a sua revelação. Compreender as variações da existência que os sonhos constituem pelas suas imagens é, assim, partir para a compreensão da existência humana em geral e para as suas direcções de sentido, na perspectiva de uma antropologia existencial, mas também para a compreensão da loucura. Estas direcções de sentido podem aparecer se tivermos em atenção a estética do sonho, sem termos para isso de procurar um conteúdo latente cifrado e simbolizado por uma imagem onírica desprezada na sua manifestação imediata. Em vez de aceitar a complexidade imediata da imagem, a psicanálise redu-la pela hipótese do dinamismo subjacente que o produz – o trabalho do sonho. Binswanger e a sua psiquiatria existencial insistem, portanto, na necessidade de nos atermos às imagens tal como elas se nos apresentam, porque as imagens do sonho têm já em si um poder revelador suficiente e não têm por objectivo distorcer ou mascarar um significado primário. As dinâmicas, os afectos que as animam e lhes dão forma – a subida no voo de um pássaro, a alegria na intensificação das cores, por exemplo –, tal como em Bachelard, são já o conteúdo, o fundo ontológico do sonho, a existência na sua onda que sobe ou desce, vivida na singularidade da sua tonalidade afectiva e nos seus movimentos fundamentais. Estas imagens ecoam em nós porque remetem para a nossa própria experiência de uma onda de vida cósmica. Perante elas, estamos convencidos de que são sobre nós e que não são metáforas. Pelo contrário, elas estão impregnadas de forças psíquicas imediatas, de leis dinâmicas e materiais da psique que são também forças cósmicas presentes em cada instante da nossa vida e das nossas histórias.

Bibliografia

ARTEMIDORUS. 2020. *Interpretation of Dreams*. Oxford: Oxford University Press.

ARMSTRONG, Richard H. 2024. "Artemidorus as Symptom: Freud and Foucault". In *Truth in the Late Foucault: Antiquity, sexuality and psychoanalysis*, editado por Paul Allen Miller, 121-140. London: Bloomsbury Academic. http://dx.doi.org/10.5040/9781350357297.ch-007.

ASSOUN, Paul-Laurent. 1980. *Freud et Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.

BACHELARD, Gaston. 1938a. *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective.* Paris: Vrin.

BACHELARD, Gaston. 1938b. *La Psychanalyse du feu.* Paris: Gallimard.

BACHELARD, Gaston. 1942. *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: José Corti.

BACHELARD, Gaston. 1943. *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: José Corti.

BACHELARD, Gaston. 1945. *La Terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces*. Paris: José Corti.

BACHELARD, Gaston. 1948. *La Terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité*. Paris: José Corti.

BACHELARD, Gaston. [1957] 2001. *La Poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France.

BACHELARD, Gaston. 1960. *Poétique de la rêverie*. Paris: Presses Universitaires de France.

BACHELARD, Gaston. [1970] 2002. *Le Droit de rêver.* Paris: Presses Universitaires de France.

BACHELARD, Gaston, e Ludwig Binswanger. 2019. "Correspondance Gaston Bachelard-Ludwig Binswanger (1948-1955)". *Revue Germanique Internationale* 30: 183-208. https://doi.org/10.4000/rgi.2383.

BASSO, Elisabetta. 2010. "Le rêve comme argument. Les enjeux épistémologiques à l'origine du projet psychiatrique de Ludwig Binswanger". *Les Archives de philosophie* 2010/4 (18): 655-686.

BASSO, Elisabetta. 2013. "Postface". In Binswanger, Ludwig, *Le Rêve et l'existence*, 87-114. Paris: Vrin.

LEÓN DE BERNARDI, Beatriz de. 2009. "Introducción al trabajo de Madeleine y Willy Baranger: La situación analítica como campo dinâmico". *Revista Uruguaya del Psicoanálisis* 108: 198-222.

BOCCALI, Renato. 2014. "Géométries ontologiques de l'espace onirique. Sur la topologie et la dynamique du rêve". *Imaginaire & Inconscient* 34: 47-59.

BONICALZI, Francesca. 2004. "La psychanalyse entre science et rêverie". *Cahiers Gaston Bachelard – Bachelard et l'écriture*: 90-102.

BONICALZI, Francesca. 2012. "Rêve de vol et verticalité de l'existence chez Bachelard et Binswanger". In *L'Homme à la folie*, editado por Jean-Pierre Pierron, 91-107. Louvain-la-Neuve: EME édition.

BONICALZI, Francesca. 2003. "Gaston Bachelard e il sapere della psicoanalisi". In *Epistemologia e Psicoanalisi: attualità di un confronto. Quaderni del Centro Milanese di Psicoanalisi Cesare Musatti – 7*, 47-74. Milano: Centro Milanese di Psicoanalisi.

BONTEMS, Vincent. 2010. *Bachelard.* Paris: Les Belles Lettres.

BINSWANGER, Ludwig. 1928. *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes. Von den Griechen bis zur Gegengenwart*. Berlin: Springer.

BINSWANGER, Ludwig. 2013 [1930]. *Le Rêve et l'existence*, editado por Françoise Dastur. Paris: Vrin.

BINSWANGER, Ludwig. 1930. *Dream and Existence*. Translated by Forrest Wiliams and Jacob Needleman. A Special Issue from the Review of Existential Psychology & Psychiatry, edited by Keith Hoeller, vol. XIX, n.º 1.

BINSWANGER, Ludwig. 1936. *La Conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie.* In Binswanger 1970.

BINSWANGER, Ludwig. 1970. *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, tradução de Roger Lewinter. Paris: Gallimard.

BINSWANGER, Ludwig. 1998. *Le Problème de l'espace en psychopathologie*, tradução de Gros-Azorin. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

BUŞE, Ionel. 2004. "'Animus' et 'anima' chez Gaston Bachelard et Mircea Eliade". *Cahiers Gaston Bachelard. Numéro spécial: Bachelard et l'écriture*: 21–32. https://doi.org/10.3406/cgbac.2003.1224.

CAMERON, Olga Cox, e Carol Owens. 2021. *Studying Lacan's Seminar VI: Dream, Symptom, and the Collapse of Subjectivity.* London: Routledge.

CICERO. *De divinatione.* Loeb Classical Library.

CIVITARESE, Giuseppe. 2014. *The Necessary Dream*. *New Theories and Techniques of Interpretation in Psychoanalysis*, tradução de Ian Harvey. London: Karnac Books.

DRESLER, Martin. 2011. "Dreamed Movements Elicits Activation in the Sensorimotor Córtex". *Current Biology* 21:1-5

ERLACHER, Daniel, e Michael Schredl. 2004. "Time required for Motor Activities in Lucid Dreams". *Perceptual and Motor Skills* 99 (3): 1239-1242. https://doi.org/10.2466/pms.99.3f.1239-1242.

FERENCZI, Sandor. 1910. "The Psychological Analysis of Dreams". *The American Journal of Psychology* 21 (2) : 309-328.

FERRO, Antonino. 2019. *Psychoanalysis and Dreams: Bion, the Field and the Viscera of the Mind*. London: Routledge.

FREUD, Sigmund. (1900) 1969. *Interpretação dos sonhos*, tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. XXXX: Imago Editora.

FREUD, Sigmund. 1929. "Sur un rêve de Descartes". In Lewin, Bertram D. (1958) 2016. *Du bon usage de la régression. À propos de trois rêves de Descartes*, tradução de Michel Gribinski, 57-61. Paris: Gallimard.

FREUD, Sigmund. 1920. "Sur la préhistoire de la technique analytique". In Freud, 1998: 255-258.

FREUD, Sigmund, e Ludwing Binswanger. 1995. *Correspondance, 1908-1938*, tradução de Ruth Menahem e Marianne Strauss. Paris: Calman-Lévy.

FREUD, Sigmund. 1998. *Résultats, Idées, Problèmes – I. 1890-1920.* Traduit de l'allemand par Janine Altounian, Paul-Laurent Assoun, Mikkel Borch-Jacobsen, André Bourguignon, Odile Bourguignon, Pierre Cotet, Joël Dor, Gunther Goran, Philippe Koeppel, Jean Laplanche, Alain Rauzy, Ferdinand Scherber. Presses Universitaires de France.

GASPAR, Ana. 2010. *O Lugar da Psicanálise na Obra de Gaston Bachelard. Entre o conceito e a imagem*. Lisboa: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa.

GROS, Caroline. 2009. *Binswanger, entre phénoménologie et psychiatrie*. Paris: La Transparence.

GROTSTEIN, James. 2000. *Who is the Dreamer who Dreams the Dream?* New York, London: Routledge.

JUNG, Carl Gustav. 1974. *Dreams.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

LACAN, Jacques. 2009. "Réponse de Lacan à une question de Catherine Millot: Improvisation: désir de mort, rêve et réveil". *L'Âne* (3): 3. https://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Desir-de-mort-reve-et-reveil,053?lang=fr

LACAN, Jacques. 2013. *Seminaire VI – Le désir et son interprétation (1958-1959)*, editado por Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.

LANGS, Robert. (1988) 2018. *Decoding Your Dreams: A Revolutionary Technique for Understanding Your Dreams*. London, New York: Routledge.

LANSKY. Melvin R. 1992. *Essential Papers on Dreams.* New York, London: New York University Press.

LEROY, Maxime. 1929. *Descartes, le philosophe au masque*. Paris: Rieder.

LEWIN, Bertram D. (1958) 2016. *Du bon usage de la régression. À propos de trois rêves de Descartes*, tradução de Michel Gribinski. Paris: Gallimard.

MILLER, Paul Allen. 2024. *Truth in the Late Foucault: Antiquity, Sexuality and Psychoanalysis*. London: Bloomsbury Academia.

MELTZER, Daniel. 2009. *Dream Life: A Re-examination of the Psychoanalytic Theory and Technique*. London: Karnac Books.

MONTEIRO, João Sousa. 2023. *Bion's Theory of Dreams. A Visionary Model of the Mind*. London; New York: Routledge

MORAWSKA, Kamila. 2022. "Gaston Bachelard's Problems with Psychoanalysis. Between Freud and Jung". In *Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani* 2 (February): 43-54. https://doi.org/10.7413/2724-5470028.

MOSS, Robert. 2008. *The Secret History of Dreaming*. California: New World Library.

MAVROMATIS, Andreas. [1987] 1991. *Hypnagogia: The Unique State of Consciousness Between Wakefulness and Sleep*. London; New York: Routlege.

NABOKOV, Vladimir. 1989. *Speak Memory*. New York: Vintage International.

NABOKOV, Vladimir. 2013. *Fala, Memória*, tradução de Aníbal Fernandes. Lisboa: Relógio d'Água.

NATHAN, Tobie. 2013. *La Nouvelle interprétation des rêves.* Paris: Editions Odile Jacob.

NIETZSCHE, Friedrich. (1872) 1978. *A Origem da Tragédia*, tradução de Álvaro Ribeiro. Guimarães: Guimarães Editores.

NIETZSCHE, Friedrich. (1878) 2005. *Humano, Demasiado Humano – I*, tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.

NIETZSCHE, Friedrich. (1878) 2017. *Humano, Demasiado Humano – II*, tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. (1881) 2016. *Aurora*, tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

OGDEN, Thomas. 2008. *Rediscovering Psychoanalysis: Thinking and Dreaming, Learning and Forgetting*. London; New York: Routledge.

OGDEN, Thomas. 1999. *Reverie and Interpretation*. London; New York: Routledge.

PEREIRA, Frederico. 1999. *Sonhar ainda. Do sonho-desejo-realizado ao sonho emblemático*. Lisboa: ISPA-Instituto Superior de Psicologia Aplicada.

PFISTER, Zoé. 2022. "Gaston Bachelard et le rêve de la nuit : quelle méthode pour un "mystère d'ontologie "?". *Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani* 2 (February): 55-73. https://doi.org/10.7413/2724-5470029.

PIERRON, Jean-Pierre, ed. 2012, *L'Homme à la folie*. Louvain-la-Neuve: EME édition.

PIRE, François. 1967. *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Bachelard.* Paris: José Corti

PRICE, S.F.R. 1986. "The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus". *Past & Present* 113 (1): 3-37.

PROENÇA, Nuno Miguel. 2008. *Qu'est-ce que l'objectivation en psychanalyse? Sept lectures de Freud*. Paris: L'Harmattan.

PROUST, Marcel. (1913) 2003. *Em Busca do Tempo Perdido. Vol. 1 – Do lado de Swann*, tradução de Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água.

RHEINBERGER, H. J. 2019. "Introduction à la correspondance Gaston Bachelard – Ludwig Binswanger (1948-1955)". *Revue germanique internationale* 30: 165-177. http://journals.openedition.org/rgi/2359.

RICŒUR, Paul. 2024. *Lectures on Imagination*, editado por George H. Taylor, Robert D. Sweeney, Jean-Luc Almaric e Patrick F. Crosby. Chicago: University of Chicago Press.

ROSENBERG, Simone. 1988. "L'image chez Bachelard et chez Jung: l'archétype est-il 'poétisable'?". *Cahiers Jungiens de Psychanalyse* 59: 48–57.

SEGAL, Hanna. 1990. *Dream, Phantasy and Art*. London; New York: Routledge.

SMITH, Roch C. 2016. *Gaston Bachelard, Philosopher of Science and Imagination (Revised and Updated)*. Albany, NY: State University of New York Press.

STOLOROW, Robert, e George Atwood. 1982. "Psychoanalytic phenomenology of the dream". *The Annual of Psychoanalysis* 10*:* 205–220.

STOLOROW, Robert, e George Atwood. 1992. "Dreams and the subjective world". *Lansky* 1992: 271-294.

THOMPSON, Evan. 2015. *Waking, Dreaming, Being*. New York: Columbia University Press.

TYLOR, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture: Development of Mythology, Religion, Art and Custom*. London: John Murray.

WINNICOTT, Donald. 1989. *Psycho-Analytic Explorations*. Massachusetts: Harvard University Press.

WINNICOTT, Donald. 2016. "Dreaming, Fantasying and Living: A Case-History Describing a Primary Dissociation". In *The Collected Works of D. W. Winnicott*: *Volume 9, 1969-1971*, 289-298. Oxford: Oxford University Press.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. 2015. "Jung et l'école française de l'imaginaire: Gaston Bachelard et Gilbert Durand". *Cahiers Gaston Bachelard* 13: 13-27.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. 2006. "La phénoménologie bachelardienne de l'imagination, écarts et variations". *Cahiers Bachelard* 8: 68-78.