



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 45, Maio - Agosto, 2024



## A PROBLEMÁTICA DA INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS NA DESCONTINUIDADE DA HISTÓRIA

### THE PROBLEMATIC OF DREAM INTERPRETATION IN THE DISCONTINUITY OF HISTORY

João Kogawa (UNIFESP/podiscurso)

**RESUMO:** Desde a Antiguidade, há vários registros da prática de interpretar sonhos. Na *Bíblia Sagrada*, deparamo-nos com os sonhos de Jacó e José. No início da Era Cristã, encontramos um manual muito retomado no decorrer da história do pensamento Ocidental. Com efeito, *Sobre a interpretação dos sonhos*, de Artemidoro, reaparece no Renascimento – citado por Rabelais, por exemplo –, na obra clássica de Freud – *A interpretação dos sonhos* – e na *História da sexualidade 3* de Foucault. Nesse sentido, este artigo retoma a problemática dos sonhos para compreender o modo como a arqueogenealogia se vale do texto de Artemidoro para interpretar aspectos sócio-históricos em torno da sexualidade na passagem da Era pré-cristã para a cristã. Com efeito, se, no *uso dos prazeres*, depreendemos a ideia de *aphrodisia* como um conjunto de práticas articuladas sob a forma da continuidade desejo-ato-prazer, em *o cuidado de si*, Foucault mostra como já se preparam, no século II d.C., as bases para a *experiência da carne*, ou seja, a concepção cristã de sexualidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Análise do Discurso; Arqueogenealogia; História da Sexualidade; Interpretação dos Sonhos.

**ABSTRACT:** Since ancient times, there have been several records of the practice of interpreting dreams. In the *Holy Bible*, we come across the dreams of Jacob and Joseph. At the beginning of the Christian Era, we find a manual that was frequently used throughout the history of Western thought. In fact, *On the Interpretation of Dreams*, by Artemidorus, reappears in the Renaissance – cited by Rabelais, for example –, in Freud's classic work – *The Interpretation of Dreams* – and in Foucault's *History of Sexuality 3*. In this sense, this article revisits the issue of dreams to understand the way in which Archeogenealogy uses Artemidorus' text to interpret socio-historical aspects surrounding sexuality in the transition from the pre-Christian to the Christian Era. Indeed, if, in *the use of pleasures*, we infer the idea of *aphrodisia* as a set of practices articulated in the form of the desire-act-pleasure continuity, in *self-care*, Foucault shows how they were already prepared, in the second century AD, the bases for the experience of the flesh, that is, the Christian conception of sexuality.

**KEYWORDS:** Discourse Analysis; Archeogenealogy; History of sexuality; Interpretation of dreams.

### Significar os sonhos, significar o pensamento

Os sonhos sempre foram objeto de inquietação. Há inúmeros escritos, desde a Grécia Antiga, que tentam explicar a vida onírica e, no estado atual da ciência, uma resposta definitiva está longe de ser dada. Tampouco, em nossa sociedade pautada pelo saber científico, velhas crenças foram inequivocamente superadas: “Embora pesquisadores ainda debatam a função dos sonhos e o significado do conteúdo do sonho, leigos ao redor do mundo parecem acreditar que sonhos desempenham uma função importante e têm significado, revelando verdades escondidas<sup>5</sup>” (*Tradução nossa*). Por essa razão, este artigo não valora o modo como os homens pensaram os sonhos, mas procura depreender de que forma, à luz de discursos distintos, a problemática do sonho foi colocada.

Nesse sentido, após uma análise de como os discursos religioso e didático abordaram o sonho, chegamos ao modo como, do ponto de vista da teoria do discurso, mais particularmente, da arqueogenealogia foucaultiana, a interpretação dos sonhos é lida como uma disposição dos saberes em epistemes correlatas não idênticas. Esse procedimento reafirma a alta taxa de cumulatividade (Colombat; Fournier; Puech, 2017) nos estudos discursivos enquanto campo de investigação da história dos saberes. Dessa forma, mais do que julgar o mérito de como os sonhos são interpretados, interessa-nos que a problemática não tenha sido “[...] recolocada periodicamente nos mesmos termos (Colombat; Fournier; Puech, 2017, p. 18).

No discurso religioso, o sonho é uma revelação, seja sob a forma da aparição, seja da premonição. Em vários livros da *Bíblia*, o sonho é um modo de existência do sujeito consagrado, escolhido por Deus para executar seus desígnios. A interpretação aí oscila entre o reconhecimento de uma mensagem com fins pragmáticos e a previsão simbolista do futuro. Esse modo de inscrição do sonho é relevante justamente porque, didaticamente, Artemidoro fará menção a ele e dele se distinguirá em seu manual. Nesse sentido é que consideramos resgatar e expandir um pouco essa presença da prática de interpretação dos sonhos no discurso religioso, já que reaparece em Artemidoro e é um dos fios condutores da *História da sexualidade* proposta por Foucault.

No discurso didático, em que situamos especificamente o manual de Artemidoro – *Sobre a interpretação dos sonhos* –, os sonhos manifestam, também por meio de um simbolismo a ser interpretado, uma orientação de conduta. No entanto, diferentemente do que ocorre no discurso

---

<sup>5</sup> Although researchers still debate the function of dreams and dream content’s meaning, laypeople around the world appear to believe that dreams serve an important function and have meaning, revealing hidden truths (Morewedge; Norton, 2009, p. 253).

religioso, não se trata do intérprete iluminado pela inspiração divina na medida em que esta lida com o escolhido, mas do profissional na arte de interpretar sonhos.

Para esses dois discursos fundamentais reguladores do que se pensou e se disse a respeito dos sonhos, delimitamos um princípio semântico de agrupamento que poderíamos denominar esoterismo. Há aí uma relação mais ou menos declarada com o além, a previsão do futuro, a doutrina, a regra de conduta inspirada e espiritualmente guiada.

Por último, discutimos a abordagem da teoria do discurso a respeito dos sonhos. Aí, longe de desnudar a psique humana ou interpretar mensagens sobre o futuro, a interpretação dos sonhos é objeto de uma investigação sobre como, em momentos diferentes, a problemática dos sonhos indica o que se podia e o que não se podia dizer/acreditar no campo da sexualidade.

### **Sonho e discurso religioso: interpretando os desígnios divinos**

Entendemos por discurso religioso um conjunto de textos que estabelece, entre sonhos e vida desperta, uma relação com o divino, o sobrenatural e uma vida além-túmulo. Desde os textos bíblicos, a figura do sonhador é efeito da crença no escolhido, no guia. Grandes figuras do Antigo Testamento têm visões ou recebem uma visita divina em seus sonhos. Nessas ocorrências, depreendemos dois tipos de sonho: (i) as aparições, de leitura mais literal e portadoras de uma mensagem com fim pragmático; (ii) as premonições, de leitura figurada e que exige a interpretação simbólica.

Nas aparições, as imagens são interpretadas literalmente por um tipo de estrutura *x é x*. No sonho abaixo, *Iahweh* não simboliza outra coisa que não o próprio Deus e é enquanto interlocutor direto que transmite uma mensagem a Jacó. A mensagem também não mobiliza signos que devem ser interpretados como outra coisa além do que são, ou seja, *Iahweh* promete a Jacó a posse da terra sobre a qual ele dorme e que sua descendência seria numerosa. Preenchendo a estrutura *x é x*, *anjos são anjos*, *Iahweh é Iahweh*, *escada é escada*, *terra é terra*, *descendência é descendência*.

**O sonho de Jacó.** Jacó deixou Bersabeia e partiu para Harã. Coincidiu de ele chegar a certo lugar e nele passar a noite, pois o sol havia-se posto. Tomou uma das pedras do lugar, colocou-a sob a cabeça e dormiu nesse lugar. Teve um sonho: Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o céu, e anjos de Deus subiam e desciam por ela! Eis que Iahweh estava de pé diante dele e lhe disse: “Eu sou Iahweh, o Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Isaac. A terra sobre a qual dormiste, eu a dou a ti e à tua descendência. Tua

descendência se tornará numerosa como a poeira do solo; estender-te-ás para o ocidente e o oriente, para o norte e o sul, e todos os clãs da terra serão abençoados por ti e por tua descendência. Eu estou contigo e te guardarei em todo lugar aonde fores, e te reconduzirei a esta terra, porque não te abandonarei enquanto não tiver realizado o que te prometi” (Gn. 28:10-15).

Em que pese o caráter místico das imagens evocadas e da fidedignidade discutível entre promessa e conjunto de imagens oníricas – algo que será validado pelo conjunto de crenças religiosas judaico-cristãs –, há, nos signos da mensagem, uma relação direta entre significante e significado. Os itens figurativos são elementos descritivos. Se dividirmos a narrativa em duas linhas temporais, percebemos, por um lado, previamente à delegação de voz a Deus, as marcas do imperfeito: *se erguia, atingia, subiam, desciam, estava*. A fantasia não está na promessa – feita no sonho, é bom lembrar –, mas no plano da descrição do cenário. Os signos aí organizados sob a égide da estrutura *x é x* indicam uma objetividade, ou seja, nada sugere que a escada atingindo o céu, os anjos de Deus subindo e descendo ou o próprio Deus de pé sejam outra coisa que não isso mesmo que se descreve. O imperfeito instaura a permanência de um *enquanto* no cenário, a continuidade. Nesse sentido, Deus fala em discurso direto *enquanto* a estrutura cenográfica descrita previamente se mantém. Do verbo *discendi* em diante, a delegação de voz instaura o presente e o futuro: *sou, dou, se tornará, estender-te-ás, serão, estou, te guardarei, reconduzirei, não te abandonarei*. Na fala em discurso direto, a proteção, a promessa de uma grande extensão de terra e de uma família numerosa não suscitam maiores elucubrações: Deus está prometendo isso mesmo que lemos.

As premonições, em contrapartida, estruturam-se como um rol de signos organizados sob a estrutura *x é y*. O sonho ganha ares de enigma e instaura, para além do “escolhido”, a figura do inspirado, ou seja, daquele a quem o próprio Deus concede as chaves para a interpretação. José e Daniel são exemplos que serão retomados em vários momentos da cultura ocidental e nas mais diferentes frentes. As marcas dessa narrativa religiosa emergirão na literatura do Renascimento e na Psicanálise freudiana como retomada do modelo de interpretação simbólica: “Um exemplo de seu procedimento é (...) a interpretação que o José bíblico faz do sonho do faraó” (Freud, 2019, p. 127-128). Eis como o sonho nos é narrado no *Gênesis*:

**Os sonhos do Faraó.** Dois anos depois sucedeu que o Faraó teve um sonho: ele estava de pé junto ao Nilo e viu subir do Nilo sete vacas de bela aparência e bem cevadas, que pastavam nos juncos. E eis que atrás delas subiram do

Nilo outras sete vacas, de aparência feia e mal alimentadas, e se alinharam ao lado das primeiras, na margem do Nilo. E as vacas de aparência feia e mal alimentadas devoraram as sete vacas bem cevadas e belas de aparência. Então o Faraó acordou. (...) Então o Faraó mandou chamar José, e depressa ele foi trazido da prisão. (...) “Eu tive um sonho e ninguém pode interpretá-lo. Mas ouvi dizer de ti que quando ouves um sonho podes interpretá-lo”. José respondeu ao Faraó: “Quem sou eu! É Deus quem dará ao Faraó uma resposta favorável” (Gn. 41: 1-14).

Na estrutura *x é y*, *sete vacas gordas* não são *sete vacas gordas*, mas *sete anos de prosperidade*; *sete vacas magras* não são *sete vacas magras*, mas *sete anos de penúria*; *devorar* não é o ato literal de estilhaçar com os dentes, mastigar e engolir, mas a *inexorabilidade da penúria pós fartura*. Isto é, a figura não é aquilo que é, mas está no lugar de outra coisa, recuperável pela habilidade do intérprete. Tal posição, no discurso religioso, é dada pela inspiração divina e não pela formação pedagógica. Os intérpretes profissionais do faraó estão entre os incapazes de depreender a associação par a par entre o símbolo e o que ele designa.

Cumprido destacar que, no discurso religioso, não é José, simples mortal na condição de prisioneiro, quem interpreta – *Quem sou eu!* –, mas Deus, que lhe dá, do alto, a chave interpretativa. Ao homem cabe a humildade de se fazer instrumento dos desígnios divinos e, então, como consequência, é-lhe concedido o saber sobre o significado onírico. Diferentemente do que veremos no texto de Artemidoro dedicado ao ensino técnico – “O sonhador do tipo ao qual Artemidoro se dirige não é um devoto inquieto que se preocupa com injunções dadas do alto. É um indivíduo ‘comum’ [...]” (Foucault, 2014, p. 11) –, aqui não é a técnica aprendida que produz a interpretação acertada, mas a luz divina, que fala através do eleito, do inspirado. Não é por ter estudado interpretação onírica que José está apto, mas por pertencer à “raça eleita”, ou seja, os judeus, em geral, e aqueles escolhidos dentre eles, em particular. Mais do que uma técnica, interpretar o simbolismo do sonho é um modo de significar o desnivelamento entre culturas: enquanto os egípcios – significados como arrogantes, com sua casta de sacerdotes intérpretes financiados pelo poder real – são incapazes, os judeus, escolhidos e orientados por Deus, na figura de José prisioneiro, são feitos sábios.

Interpretar sonhos, no discurso religioso é, assim, um modo de representar o poder divino. É o caminho para ensinar humildade, comedimento, abstinência de pompa e dinheiro. Emerge aí o ideal de proporcionalidade inversa entre o quanto se sabe e o quanto se ostenta. A sabedoria está com os humildes, com os fiéis às suas crenças e tradições em respeito a *Iahweh*.

Essa crença existe até hoje nos templos das mais variadas igrejas<sup>6</sup>. Para um cristão, por exemplo, dificilmente essa passagem do *Gênesis* será lida como fictícia ou mitológica. Ainda hoje, para os cristãos – e não discutiremos aqui a diferença entre cristianismo e judaísmo, já que, atualmente, os cristãos se reconhecem no Deus de Abraão, Isaac e Jacó –, Deus tem efetivamente o poder de fazer dos sonhos um modo de falar com a humanidade. Basta acompanhar as exegeses feitas em cultos e missas a respeito dessa passagem bíblica para se dar conta disso. A crença na interpretação divina dos sonhos ainda existe e determina os rumos de uma sociedade: as constantes idas e vindas, as reformulações e proposições de slogans de governo para se aproximarem, explícita ou implicitamente, dos que acreditam no sonho de José demonstram isso<sup>7</sup>.

### **Sonho e discurso pedagógico: interpretação e receita de boa conduta**

Diferentemente do que acontece no discurso religioso, o manual legado por Artemidoro de Daldis tem finalidade pedagógica no quadro de uma vontade de verdade científica. Elaborase ali não uma moral do ungido ou do povo escolhido, mas uma teorização e um método para que profissionais possam interpretar sonhos. O autor atribui, inclusive, um nome à sua arte: a onirocrítica. Artemidoro viveu no tempo do Imperador Marco Aurélio e a obra foi dedicada ao sofista platônico Cassius Maximus (três primeiros livros) e ao seu filho, Artemidoro (dois últimos). A interpretação dos sonhos (onirocrítica) dirige-se especificamente para a previsão do futuro não como inspiração divina, mas como técnica humana, como uma ciência ou arte.

De início, diferenciam-se, de um ponto de vista que se pretende científico, os “sonhos oníricos” dos “sonhos simples”. Os primeiros são previsões do futuro enquanto os segundos nada dizem além das coisas presentes:

[...] se quisermos falar cientificamente, será preciso empregar os termos técnicos para cada coisa e, de um lado, chamar de *sonho simples* o que não é significativo e não prediz nada, esgotando sua força no sonho, resultando de um temor irracional ou de um desejo excessivo, ou ainda do excesso ou da falta de alimentação; e, de outro lado, chamar de *sonho onírico*, pelas razões indicadas anteriormente, o que mantém sua força mesmo depois do sono e apresenta desfechos para o bem ou para o mal (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, IV, *Prefácio*, p. 201, *grifos do autor*).

<sup>6</sup> Em uma das pregações do Pr. Claudio Duarte, assistimos a um modelo de exegese nesse sentido: <https://www.youtube.com/watch?v=GeTrVT2CH8c>. Acesso em 05 maio 2024.

<sup>7</sup> Recentemente, o governo federal suscitou um debate na *CNV* por conta do slogan “Fé no Brasil”, conforme é possível assistir em: <https://www.youtube.com/watch?v=OQR3iYo1nNY> Acesso em 05 maio 2024.

Entre os dois tipos, instaura-se uma proporção entre tempo do sono e tempo de vigília. Os sonhos simples coincidem com o tempo do sono, ou seja, ao acordar, eles deixam de existir e exercer qualquer influência na vida do sonhador. Acrescenta-se a isso que eles se subdividem em dois subtipos: os simples somáticos e os psíquicos. Os primeiros atendem a uma necessidade corpórea; os segundos, a uma demanda passional ou da alma. O sonhador, por exemplo, sente fome e sonha que está fazendo uma refeição ou está com medo e sonha com um fantasma. Esse tipo de sonho não é matéria para o especialista, restando apenas reconhecê-lo como existente, sem qualquer tipo de recomendação hermenêutica. O conceito de sonho simples está atrelado, em certa medida, à constituição moral do sonhador (Foucault, 2014) e, como tal, denuncia um “espírito fraco” no controle dos impulsos e desejos. Trocando em miúdos, sonhos simples derivam do apetite sexual ou de um grande temor. O sonho nada mais faz do que atender aos caprichos do corpo e pessoas de alto valor moral não passam por isso. Essa mesma visão sobre os sonhos reemergirá criticamente na obra de Freud muitos séculos depois, ao enunciar as bases da Psicanálise. Em um levantamento sobre as ideias de seu tempo a respeito dos sonhos, Freud recupera em autores como Jessen e Haffner a mesma crença enunciada no manual de Artemidoro: “[...] uma pessoa virtuosa será virtuosa também no sonho [...]” (Haffner, *apud* Freud, 2019, p. 95).

O sonho onírico, ao contrário, incide sobre a existência posterior do sonhador não apenas como símbolo, mas como imperativo, ou seja, além de indicar simbolicamente o que vai acontecer, ele “fará acontecer”, pois, “[...] tem influência *depois do sono*, ao fazer os eventos acontecerem (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, I, 1, *grifo do autor*). É a esses que se dedica a onirocrítica que, como “campo do conhecimento”, procede à subtipificação dos sonhos oníricos. A “vontade de verdade” – “[...] dizendo realmente a verdade, não lanço palavras ao vento [...]” (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, *Dedicatória*, p. 16-17); “[...] numa exposição minuciosa e verídica” (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, IV, *Prefácio*, p. 199) – descrita na dedicatória a Cassius Maximus e a Artemidoro – filho – pode ser contemplada na tipificação sofisticada feita pelo autor.

Após separar os sonhos entre simples – não interpretáveis – e oníricos – interpretáveis –, Artemidoro divide os de segundo tipo em teoremáticos e alegóricos. Sonho teoremático é aquele cuja estrutura acontecimental realmente se cumpre tal como sonhada. Nesses termos, a estrutura *x é x* que mobilizamos acima na descrição do sonho de Jacó daria conta deste subtipo. Artemidoro dá como exemplo o sonho de alguém que sonha que naufraga e, posteriormente, o naufrágio realmente ocorre exatamente como previsto. Sonho alegórico é aquele que mobiliza

símbolos, isto é, a estrutura  $x \text{ é } y$  como a mobilizamos no sonho do faraó interpretado por José: “[...] nesses sonhos é a alma que, segundo certas leis naturais, dá a entender obscuramente um acontecimento (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, I, 2). Mesmo se tratando de dois subtipos da categoria *interpretáveis*, é aos do segundo tipo que a onirocrítica dará mais atenção, pois os primeiros se dão sob a égide da transparência, exigindo pouco da técnica interpretativa e da boa formação do intérprete.

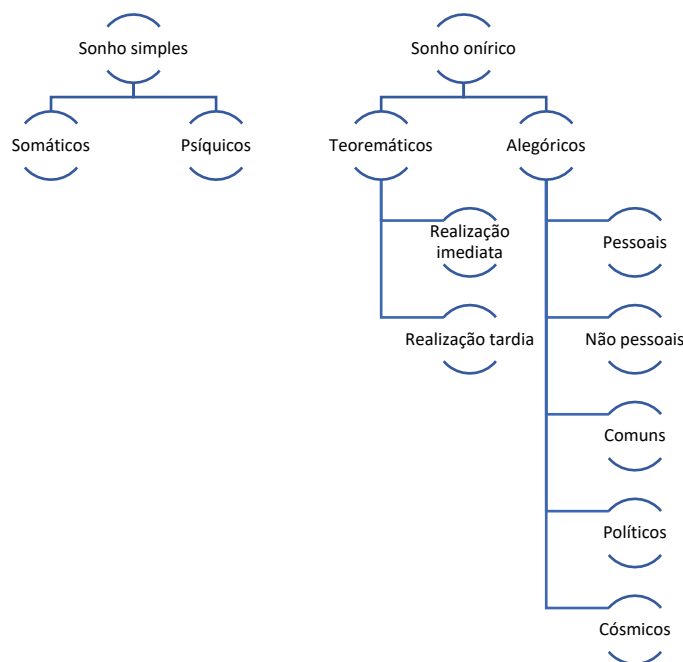
O fator tempo influi na diferença entre dois subtipos entre os teoremáticos. Por um lado, na quase totalidade das ocorrências, há os sonhos teoremáticos cuja realização é imediata. Por outro, aqueles cuja realização – embora isso raramente aconteça – dista muito entre o tempo do sonho e o da realização. Artemidoro cita um exemplo envolvendo “[...] um certo Rouson de Laodiceia” (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, IV, I, 1), que teria sonhado que comprou uma casa de um amigo e comprou só três anos depois de haver sonhado. Por regra, ainda que a exceção autorize bipartir o tipo teoremático em dois subtipos, “[...] todos os desfechos dos sonhos teoremáticos acontecem incontinenti e de imediato, enquanto os dos sonhos alegóricos sempre depois de um intervalo de tempo que pode ser longo ou curto” (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, IV, I, 1).

Em seguida, dividem-se os sonhos alegóricos em cinco subtipos. Trata-se do último estágio de classificação tipológica quanto à forma dos sonhos antes da classificação pautada na relação destes com seu desfecho – último estágio da classificação. Os cinco tipos de sonhos alegóricos são: (i) os pessoais; (ii) os não pessoais; (iii) os comuns; (iv) os políticos; e os (v) os cósmicos. Não entraremos aqui na complexidade de cada um deles, como por exemplo, no que pode tornar o sonho pessoal uma imagem de ação sobre o outro e não necessariamente sobre o sonhador etc. Em linhas gerais, os pessoais são aqueles em que a ação é executada ou recai sobre o sonhador; nos não pessoais, a ação é executada ou recai sobre um outro. Nos comuns, a ação é desempenhada ou sofrida pelo sonhador e uma pessoa conhecida, em conjunto. Nos políticos, não se trata mais do foco na ação especificamente, mas na qualificação de certos objetos ou espaços públicos. Por último, os cósmicos concretizam imagens de fenômenos astronômicos, como eclipses, ou geológicos, como terremotos, tsunamis etc.

A partir dessa classificação quanto à forma dos sonhos, chegamos ao seguinte esquema:



FIGURA 1 - Esquema tipológico dos sonhos em Artemidoro.



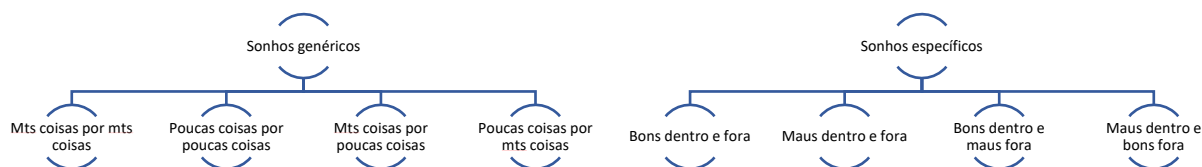
Fonte: Elaborado pelo autor.

Além da classificação formal, há uma espécie de “classificação narrativa” pautada na relação do sonho com seu desfecho. Nesses termos, os sonhos seriam divididos ainda em genéricos e específicos. Para os genéricos, há quatro subtipos: (i) os que mostram muitas coisas a partir de muitas coisas; (ii) os que preveem poucas coisas por poucas coisas; (iii) os que preveem muitas coisas por poucas coisas; (iv) os que preveem poucas coisas por muitas coisas. Os específicos se subdividem em quatro subtipos: (i) os que são bons por dentro e por fora; (ii) os que são maus por dentro e por fora; (iii) os que são bons por dentro e maus por fora; (iv) os que são maus por dentro e bons por fora.

Algumas palavras sobre o sentido dos termos *coisas*, *dentro* e *fora*. O termo *coisas*, adotado no subsistema dos sonhos genéricos, refere-se tanto à quantidade de ações executadas pelo sonhador no sonho quanto ao número de elementos figurativos constantes nos sonhos. Alguém pode sonhar, por exemplo que voa, voar com suas próprias forças de um lugar para outro, chegar até a meta, vislumbrar suas asas em companhia de outros pássaros e voltar para casa. Disso deriva que uma pessoa saiu de sua casa, foi para outro país, ficou rico (ter asas significaria, simbolicamente de acordo com Artemidoro, ficar rico) e voltou para sua terra natal. Eis um caso de muitas coisas (voo, pássaro, asa, ponto de partida, ponto de chegada etc.) prevendo muitas coisas (viagem, emigração, trabalho, riqueza, retorno etc.).

Os termos *dentro e fora* – associados a *bom e mau* – nos sonhos específicos indicam a relação entre o conteúdo manifesto dos sonhos (FREUD, 2019) – *dentro*, “na cabeça do sonhador” – e o que ocorre na realidade – *fora*, na vida real do sonhador – como concretização do conteúdo sonhado. O que acontece no conteúdo manifesto do sonho, retomando aqui a nomenclatura proposta por Freud (2019) para designar o conjunto de imagens e palavras presentes quando se sonha, pode ser bom ou ruim (ficar rico ou morrer, por exemplo); o mesmo vale para a realização do que se sonhou (ficar rico na realidade ou morrer na realidade). Após esses esclarecimentos, chegamos ao seguinte esquema quanto à relação dos sonhos com seu desfecho:

**FIGURA 2.** Classificação dos sonhos quanto aos seus desfechos segundo Artemidoro.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Além dessa sistematização do objeto sonho em si, definido como “[...] um movimento ou uma modelagem polimorfa da alma que significa o bem ou o mal que virá com os acontecimentos futuros” (Artemidoro, I, I, 3), Artemidoro afirma que seu método exige um conhecimento aprofundado da vida do analisando. Nesses termos, a onirocrítica é composta também pelo conhecimento da história, dos costumes e da economia de um povo, da condição social do sonhador, suas relações, sua constituição física etc.:

Será útil, e não apenas útil mas necessário, tanto para quem sonhou quanto para quem interpreta, que o onirocrítico saiba quem é o sonhador, qual o seu ofício, qual a origem, o que possui como fortuna, qual a sua condição corporal e que idade tem (Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*, I, 9).

Essa tarefa “extra onírica” é que dará lugar à leitura feita por Foucault da obra de Artemidoro no quadro de sua *História da sexualidade*. Ao associar certas práticas no sonho como potencialmente negativas ou positivas, notadamente, na análise dos temas – em que uma série de sonhos são arrolados e analisados –, Artemidoro deixa entrever um sistema de valores

próprios que permitem à arqueogenealogia traçar um perfil da moral sexual dos tempos de Artemidoro, isto é, do século II d.C. Se o plano da obra é ensinar a interpretar sonhos, Foucault vê nela um objeto para apreensão de valores sobre o sexo na Antiguidade, algo que, somado a outros documentos e textos considerados na *História da sexualidade* dará suporte para um diagnóstico das descontinuidades incidentes sobre esse objeto, a sexualidade.

### **Arqueogenealogia, teoria do discurso e a interpretação da interpretação**

A discussão do tópico anterior procurou apreender a sistematização da obra de Artemidoro, algo que Foucault também faz na *História da sexualidade 3* à sua maneira. Nesse sentido, corroboramos a leitura foucaultiana de que há ali não apenas um “passatempo intelectual” ou um toque estilístico-literário, mas um funcionamento apoiado na crença instrumental científica. Já na dedicatória a Cassius Maximus e a seu filho, o objetivo é oferecer uma base exaustiva e intensiva de como operar a técnica, ou seja, a interpretação dos sonhos. Isso está marcado em uma espécie de retórica da precisão atinente à metodologia e à teoria: sonhos são criações da alma que antecipam o futuro e, ao mesmo tempo, fazem com que a coisa sonhada aconteça. O método consiste em distinguir (qual sonho?), classificar (interpretável?), prever (o que se antecipa?), prevenir (faça isso ou aquilo em função do sonho).

Além dessa orientação teórico-metodológica e tipológica, Artemidoro oferece análises de casos, ou seja, uma lista de sonhos-tipo e seus significados. É dessa seção da obra que saem os exemplos analisados por Foucault em sua *História da sexualidade*, particularmente, no primeiro capítulo do volume 3. A pergunta que levantamos agora é: qual o papel dessa obra no projeto de *História da sexualidade* do autor francês? Que sentido podemos atribuir à análise arqueogenealógica dela situada justamente no início do volume 3 da série? Que perguntas uma teoria do discurso como a de Foucault coloca ao material?

O lugar estratégico de *Sobre a interpretação dos sonhos* traz alguma significação ao plano geral da *História da sexualidade* sem deixar de garantir o uso da descontinuidade como “operacionalização deliberada do historiador” (Foucault, 2004, p. 9). Dessa forma, algo que já era observado por historiadoras como Régine Robin em sua obra clássica *História e linguística* – “[...] não é o discurso que está no centro das preocupações de Foucault” (Robin, 1977, p. 92) – corrobora a interpretação de Courtine a respeito da concepção de discurso em Foucault, bem como as implicações metodológicas desse modo de leitura. Na proposta arqueogenealógica, a crença no instrumental linguístico – fonológico, morfológico ou sintático – está ausente. O

discurso, embora não seja reduzido à noção de “ideia”, pode ser pensado metodologicamente como um objeto do campo da história das ideias atrelado a práticas institucionais. O modo de organização do material e as perguntas feitas a ele procuram depreender a forma como, em uma determinada época, certas noções ou conceitos mais elaborados circularam nos textos. Assim, o método arqueológico “[...] se constitui na busca de elementos que possam ser articulados entre si e que fornecem um panorama coerente das condições de produção de um saber em certa época” (Gregolin, 2007, p. 78).

Isso, com efeito, abre dois caminhos para a AD: (i) um mais sistemático e pautado na ideia de “dados” (sequências linguísticas quantificáveis e sistematizáveis, como Pêcheux e seu grupo propõem em várias de suas obras como *Análise automática do discurso*); (ii) um mais intuitivo, interpretativo e menos focado em uma “noção laboratorial dos dados”. Courtine (2011) chama isso de “pensar o discurso como material da história”, como *fragment d’histoire* (Courtine, 2011, p. 27), ou seja, longe da crença no ideal estatístico-matemático e mesmo distribucional dos dados de língua: “*L’énoncé comme atome de discours et l’énoncé comme fragment de texte ne sauraient être pris l’un pour l’autre*” (Courtine, 2011, p. 21). Tratar de dados ou de materiais da história são hoje dois caminhos para uma teoria do discurso francesa e cada uma delas guarda interesse em função do objeto de análise. Cumpre acrescentar que esse duplo caminho existe na própria obra de Pêcheux que, para além do aparato linguístico-formal, em não raros textos, dedica-se a uma discussão filosófico-crítica ampla e descorrelacionada da crença na Linguística.

A *História da sexualidade* é mais um projeto de análise das rupturas que demonstra o paradoxo entre a mudança e a permanência de uma tradição à luz do discurso. Já discutimos um pouco isso em Kogawa (2021). No quadro da passagem do uso dos prazeres para o cuidado de si, o século II d.C., cuja análise se inicia no volume 3, marca o início de uma transição para a “experiência da carne” que se dará principalmente nos textos médicos, moralistas e estoicos. Artemidoro, nesse sentido, é o indício de uma tradição que se mantém – a dos *aphrodisia*, herdada do século IV a.C. –, mas que já vai sendo superada. O recorte analítico de Foucault recai justamente sobre o capítulo da obra intitulado “Sobre as relações sexuais”, subdividido em “a. relações conforme com a lei”; “b. relações contrárias à lei”; “c. relações contrárias à natureza”.

Analisando cada subitem, Foucault destaca elementos da permanência da tradição dos *aphrodisia*, termo mais ou menos impreciso e englobante que recobre o modo como, desde os gregos até o século II d.C., a sociedade ocidental concebeu os “atos amorosos”. Aí, como era

próprio entre os gregos do século IV a.C., não interessam os atos em si, o que era proibido ou permitido, mas um conjunto de práticas pautadas por um “princípio geral de isomorfismo” (Foucault, 2014, p. 40). Por um lado, a relação sexual sonhada deve, para que o sonho seja de bom augúrio, espelhar a relação entre os parceiros na realidade (“analogia de posição”); por outro, deve haver adequação econômica “[...] que indica uma certa maneira de qualificar os atos sexuais em função do modo pelo qual o sujeito sonhador mantém, enquanto sujeito do ato sonhado, sua posição de sujeito social” (Foucault, 2014, p. 41). O eixo definidor dessa tradição é a inseparabilidade entre desejo, ato e prazer, algo que se produzirá na “experiência da carne”:

[...] mais do que a morfologia do ato, o que está em primeiro plano é a sua dinâmica, isto é, a sequência desejo-ato-prazer, que liga esses três elementos de modo tal que formem um conjunto inseparável. A interrogação cristã e moderna, por sua vez, estruturou-se baseando-se na sua separação” (Castro, 2009, p. 37).

A posição-chave de Artemidoro na *História da sexualidade 3* reside no símbolo da manutenção em contexto de transição. Do *uso dos prazeres* ao *cuidado de si*, erige-se um conjunto doutrinário que servirá de base – com os médicos, os moralistas e os estoicos – para a experiência da carne, ou seja, longe de romper radicalmente com a tradição pagã, o cristianismo primitivo adaptará uma série de preceitos neoplatônicos, estoicos e moralistas do início da nossa Era. Ainda que a problematização moral da experiência dos *aphrodisia* permaneça dentro do marco definido na época clássica, encontramos, no entanto, modificações significativas:

[...] uma preocupação maior pela conduta sexual (os médicos, atentos aos efeitos da prática sexual, recomendam a abstinência e declaram preferir a virgindade ao uso dos prazeres), maior importância conferida ao matrimônio (os filósofos condenam toda relação que pudesse ter lugar fora do matrimônio e prescrevem uma fidelidade mais rigorosa entre os esposos), menor valor conferido ao amor pelos mancebos até alcançar sua desqualificação doutrinária. Em outras palavras, um estilo mais rigoroso em que se modifica a maneira de definir a relação entre o sujeito e sua atividade sexual (Castro, 2009, p. 38).

Na citação acima, depreendemos os elementos da mudança de episteme, ou seja, o clímax da ruptura. Com efeito, uma bibliografia organiza-se no Império Romano com vistas a deslocar o centro das atenções do uso dos prazeres (“como conduzir desejo, ato e prazer?”) para o cuidado de si (“como controlar desejo, ato e prazer no melhor interesse do desenvolvimento

peçoal rumo à virtude?”). É isso que lemos, por exemplo, em “A alma é, pois, inteligência e divindade, mas o corpo, pó e corrupção” (Marco Aurélio, *Meditações*, III, 3) ou em “[...] é pela dor do corpo e da alma que corrigimos os temperamentos deturpados pelo vício” (Sêneca, *Sobre a ira*, I, 6). Artemidoro é, assim, o último reduto, a manutenção dos *aphrodisia* em uma sociedade em transformação: “[...] atesta a permanência e a solidez dessa forma de experiência” (Foucault, 2014, p. 45). É sintomático que, após a análise feita no capítulo “I – Sonhar com os próprios prazeres”, Foucault se dedique aos autores que preparam a experiência da carne, dentre eles, Soranus, Rufo de Éfeso, Plutarco, Marco Aurélio, Epicteto e Sêneca:

[...] pode-se perceber um certo número de modificações em relação às doutrinas de austeridade que eram formuladas na filosofia do século IV. Rupturas, mudanças radicais, aparecimento de uma nova forma de experiência dos prazeres? Certamente, não. E, contudo, as inflexões são sensíveis: uma atenção mais viva, com mais inquietação a propósito da conduta sexual, uma importância maior atribuída ao casamento e às suas exigências, e menos valor atribuído ao amor pelos rapazes [...].” (Foucault, 2014, p. 45-46).

A transição é a coexistência de dois mundos e de nenhum deles ao mesmo tempo. Por um lado, ainda não há o padrão condenatório a certas práticas sexuais nos moldes cristãos – a “experiência da carne” que se organizará na patrística<sup>8</sup> –, por outro lado, não é da mesma experiência do século IV a.C. – os *aphrodisia* – que se trata mais. O cuidado de si é o interstício, um estágio de valorização da relação marido e mulher, da distensão valorativa do amor aos rapazes. E, como o próprio Foucault aponta, isso está dado discursivamente, ou seja, em tratados, filosofias, textos. Não significa que as pessoas do século II d.C. viviam todos esses preceitos.

É curioso pensar dessa forma, já que, aos nossos olhos, toda a carga moral sobre a sexualidade é fruto do cristianismo. Na verdade, Foucault relativiza esse poder inovador do cristianismo demonstrando que houve um processo mais complexo de formação desses valores:

Foram os filósofos e os diretores não cristãos, então, que formularam o regime dos *aphrodisia*, definido em função do casamento, da procriação, da desqualificação do prazer e de um laço de simpatia respeitosa e intensa entre os cônjuges; foi uma sociedade “pagã” que se deu a possibilidade de nele

---

<sup>8</sup> Basta ler as *Confissões*, de Santo Agostinho, para termos ideia do quanto o fato de ele se ver como “devasso” condiciona sua narrativa.

reconhecer uma regra de conduta aceitável por todos – o que não quer dizer, longe disso, efetivamente seguida por todos (Foucault, 2021, p. 21).

Apesar da aparente estabilidade do sentido de *aphrodisia* na *História da sexualidade*, percebemos, pela citação acima, que a ideia é de difícil circunscrição. O mesmo termo recobre o estado das relações afetivas na Grécia do século IV a.C. e o que se organiza em torno de uma moral mais austera. Ao dizer, na *História da sexualidade 4*, que foram os filósofos e os diretores não cristãos que formularam o regime dos *aphrodisia* – definido em função do casamento, da procriação e da desqualificação do prazer – Foucault não está defendendo que isso que se formula no início da nossa era é idêntico à experiência do século IV a.C. ou à experiência posterior – séculos III-IV d.C. No entanto, é de *aphrodisia* que se trata, o que nos leva a crer que a experiência da “sexualidade” alterou-se do século IV a.C. ao século IV d.C. em uma espécie de descontinuidade relativa e conectada a crenças imediatamente anteriores. Isto é, Artemidoro guarda a experiência grega do tempo de Platão e Aristóteles tanto quanto os estoicos (Marco Aurélio e Sêneca, por exemplo) e os moralistas como Plutarco iniciam um processo de rompimento ou de redirecionamento moral da sexualidade. Por essa lógica, *aphrodisia* parece ser usado por Foucault como termo mais ou menos genérico que recobre experiências distintas embora, em certa medida, complementares (o uso dos prazeres na Grécia Antiga; o cuidado de si na Roma Antiga; e as confissões da carne pós-Roma Antiga, quando se inicia o domínio da filosofia patrística).

Entendemos com isso que a *História da Sexualidade* rastreia um percurso conceitual e de práticas em torno do sexo na sociedade ocidental. O deslocamento produzido a partir do volume 2 da série acompanha a ideia de *aphrodisia* enquanto conceito ambíguo que, se por um lado, marca uma permanência, por outro, indica rupturas. Nesse sentido, em que pese o olhar sobre as práticas e as instituições – a relação com os rapazes, a *pólis*, o Império, os manuais de conduta, os tratados médico-filosóficos, os preceitos moralistas etc. –, não se apaga, mesmo na ética e estética de si – tida como 3ª fase da obra foucaultiana (Gregolin, 2007) –, o ponto de vista teórico-metodológico da história dos conceitos herdado de Canguilhem. Com efeito, a arqueogenealogia analisa práticas discursivas, mas elas são retomadas em certa lógica distributiva dos conceitos, dos sistemas de pensamento. Platão, Aristóteles, Artemidoro, Marco Aurélio, Sêneca, Plutarco e Santo Agostinho não são “práticas discursivas”, mas textos que formam um sistema de pensamento da cultura ocidental.

## Conclusão

A problemática da interpretação dos sonhos inscreve-se na longa duração da história do pensamento Ocidental. No discurso religioso, mais particularmente na *Bíblia*, interpretar sonhos é um modo de relacionamento com o divino, ou seja, o intérprete é aquele que reconhece os desígnios de Deus e está apto a cumprir uma promessa. Jacó, um dos patriarcas, teve conhecimento de sua herança por meio de um sonho; José pôde rever sua família – e dar uma lição nela –, gerir o estoque de alimentos do Egito e demonstrar a superioridade da humildade guiada por Deus em contraposição à formação endinheirada dos súditos de faraó.

No que propusemos aqui como discurso pedagógico, o manual de Artemidoro destina-se – ao contrário do caráter inspiracionista do discurso religioso – a ditar os preceitos necessários para a técnica de interpretar sonhos. Nesse sentido, esse texto do século II d.C. encerra uma teoria dos sonhos e um saber a ser replicado. Depreendemos nessa proposta pedagógica dedicada a Cassius Maximus e a Artemidoro – filho –, um ideal de cientificidade que humaniza a prática interpretativa, desvinculando, portanto, o ato de interpretar da inspiração divina.

Em um terceiro momento, interpretamos o modo como Foucault se apropria do pedagogismo de Artemidoro para reter, do capítulo que trata dos sonhos sexuais – “Sobre as relações sexuais” –, uma moral da sexualidade. Concluimos que, em sua análise arqueogenealógica, Foucault demonstra a instabilidade do sentido dos *aphrodisia*, termo genérico-descritivo que permite agrupar três experiências distintas e complementares da sexualidade: (i) a do uso dos prazeres (Grécia Antiga, século IV a.C.); (ii) a do cuidado de si (Roma Antiga, séculos I-II d.C.); (iii) as confissões da carne (declínio do Império Romano a partir dos séculos III-IV d.C.). A sutileza da análise foucaultiana encerra um princípio teórico-metodológico que orienta a abordagem dos estudos discursivos: o mesmo termo não significa, necessariamente, o mesmo conceito. Essa é, no nosso entendimento, uma das grandes lições da arqueogenealogia na medida em que marca o objeto e o objetivo de toda análise do discurso, a saber, tornar complexo aquilo que nos parece familiar e óbvio (Magalhães; Kogawa, 2019).

Nesses termos, Foucault desnaturaliza a crença de que a austeridade ou o moralismo em torno da sexualidade seriam uma criação da “experiência da carne”. Ao complexificar essa suposta verdade – a rigor, esta meia-verdade –, o filósofo francês nos instiga a refletir sobre o quanto aquilo que parecia tão diferente – paganismo e cristianismo – se complementa em certa medida. Ao menos, nesses primeiros séculos de elaboração de uma doutrina cristã.



## Referências

- ARTEMIDORO. **Sobre a interpretação dos sonhos**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BÍBLIA, A. T. Gênesis. Tradução de Domingos Zamagna In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2020. pp. 33-102.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso por seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- COLOMBAT, Bernard; FOURNIER, Jean-Marie; PUECH, Christian. **Uma história das ideias linguísticas**. Tradução de Jacqueline Léon e Marli Quadros Leite. São Paulo: Contexto, 2017.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Déchiffrer le corps**: penser avec Foucault. Grenoble: Jérôme Million, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 1.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 4**: as confissões da carne. Tradução de Heliana B. Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.
- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso**: diálogos e duelos. 3.ed. São Carlos/SP: Claraluz, 2007.
- HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- KOGAWA, João. No tempo dos gregos era normal. In: **Revista Eletrônica Interfaces**. Vol. 12, n. 3, p. 28-38, 2021. Disponível em: [https://revistas.unicentro.br/index.php/revista\\_interfaces/article/view/6934/4922](https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/6934/4922) Acesso em 16 maio 2021.
- MAGALHÃES, Anderson Salvaterra; KOGAWA, João. **Pensadores da Análise do Discurso**: uma introdução. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2019.
- MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução de Laura Gillon. Jandira, SP: Principis, 2020.

MOREWEDGE, Carey K.; NORTON, Michael I. When dreaming is believing: the (motivated) interpretation of dreams. In: **Journal of personality and social psychology**, vol. 96, N° 2, p. 249-264, 2009. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/23807714\\_When\\_Dreaming\\_Is\\_Believing\\_The\\_Motivated\\_Interpretation\\_of\\_Dreams](https://www.researchgate.net/publication/23807714_When_Dreaming_Is_Believing_The_Motivated_Interpretation_of_Dreams) Acesso em: 05 abr. 2024.

ROBIN, Régine. **História e Linguística**. Tradução de Adélia Bolle com a colaboração de Marilda Pereira. São Paulo: Cultrix, 1977.

SÊNECA. Sobre a ira. In: \_\_\_\_\_. **Diálogos**. Tradução de José Eduardo Lohner. São Paulo: Penguin Classics Cia das Letras, 2014. pp. 89-190.