

o modelo dialético de concepções religiosas - crenças - religiões
 - concepções
 = monoteísmo
 = teocentrismo

PESSOTTI, I. A Loucura e as épocas.
 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994
 (p. 13-120)

Resultados

* convém a pensar pesquisas dentro concepções nos novos dias.

aspectos políticos / poder por trás de cada concepção

arguto

Hes. Proc. - sômb. - dâmp.
 - mistria - religião
 - fumaça - religião
 - terra - mormântica
 - umi - cunhada
 - s. produção social

Na antiguidade grega, até os tempos pré-socráticos, não existe uma concepção estruturada da "natureza humana". O homem não se conhece, não se chegou ainda ao "conhece-te a ti mesmo". Desse modo, as distorções ou aberrações dessa "natureza" são concebidas vagamente e atribuídas, na ausência de qualquer vislumbre de psicologia, às forças e entidades conhecidas. A natureza humana, na qual aparece a aberração ou a bizarrice, é concebida, antes do século V a.C., de forma fragmentária, inarticulada. Os textos que embasam essa afirmação são numerosos, desde a *Iliada*, de Homero ou *As Obras e os Dias*, de Hesíodo.

Mais vagas ainda são idéias sobre a culpa, a responsabilidade, o descontrole emocional, a perda do bom senso, a insanidade.

Na *Iliada* (19,86 e sgts.), por exemplo, Agamêmnon tenta desculpar-se por ter roubado a amante de Aquiles, dizendo:

"Não fui eu que causei essa ação e sim Zeus, o destino e as Erínias que caminham nas trevas: foram eles que colocaram uma *atê* selvagem no meu entendimento, naquele dia em que roubei, de minha iniciativa, o prêmio de honra de Aquiles. Mas que podia eu fazer? É a divindade que leva a termo todas as coisas. Sim, é a veneranda *Atê*, que ofusca a todos, aquela maldita! Ela... não se arrasta pelo chão, mas sobe à cabeça dos homens para obscurecer-lhes a mente... e conseguiu, uma vez, enevoar a mente do próprio Zeus, como deveis saber."

Esse trecho mostra uma concepção contraditória da natureza humana. Pois Agamêmnon se reconhece responsável, "por sua iniciativa", ao mesmo tempo em que atribui toda a responsabilidade a Zeus, ao destino e às Erínias. São três tipos de agentes que mantêm, com o homem, modos diversos de relacionamento, fragmentando ainda mais a natureza deste. *Atê* aqui já aparece como um agente intermediário. De fato é ela que perturba o entendimento, e então a opção pelo erro é inevitável, porém é a divindade (Zeus) que conduz todas as coisas a seus resultados.

E então o papel do homem seria o de objeto inerte, à mercê desses agentes sobre-humanos. Mas Agamêmnon confessa que a decisão é do

homem, que a “iniciativa” foi sua. De outro lado, esse homem “Que poderia fazer?”

Parece que a divindade age no plano cósmico, decidindo soberana o curso das coisas e dos homens, mas atua também forçando as “iniciativas” humanas. Como? Roubando dos homens a razão. A loucura seria, então, um recurso da divindade para que seus projetos ou caprichos não sejam contrastados pela vontade dos homens.

Mais adiante, Agamêmnon prossegue seu retrato contraditório da natureza humana:

“... eu não conseguia esquecer-me da Atê que me havia transtornado. Mas como me deixei cegar e Zeus roubou-me a luz da razão estou disposto a compensar largamente...”

Continua fragmentária a concepção do homem: Agamêmnon tenta livrar-se da influência da Atê, mas não consegue. Deixou-se cegar (enlouquecer), mas é Zeus que lhe tira a razão. Enfim, não se sente responsável, mas oferece uma compensação pelo erro cometido.

Em resumo, existe uma clara ambigüidade no conceito de responsabilidade (ou de culpa), nesses trechos. De um lado o homem é responsável e punível por seus atos, pelos quais tem iniciativa. Mas essa iniciativa é inevitável quando Atê ou as Erínias ou Zeus se apoderam da compreensão, do entendimento.

No livro (ou canto) XIX, versos 270 e seguintes, essas entidades mostram-se capazes de apossar-se de toda a alma do homem, ou seja, o thymos. É o que nos diz Aquiles:

“Zeus Pai, é mesmo verdade que dás aos homens grandes atai! Senão, jamais o filho de Atreu insistiria em excitar o thymos dentro do meu peito, nem teria levado a jovem, contra a minha vontade, na sua obstinação irresistível.”

O trecho fala de uma obstinação irresistível de Agamêmnon, implicando uma motivação ou decisão sua, mas o fato é atribuído a Zeus. A conduta do raptor, *per se*, emociona Aquiles, excita o seu thymos, mas essa emoção ou impulso, mesmo “dentro do meu peito”, não é mais que outro produto de alguma atê ou de várias atai.

Além de ratificar a concepção fragmentária da natureza humana e, por conseqüência, de suas aberrações, como a loucura, esse trecho é de grande importância neste trabalho, porque introduz o conceito de thymos:

Isso porque motivações, aprendizagem, sensações, memória e emoções são, todas, atividades do thymos, uma espécie de alma funcional, de

serviço, que preside às relações entre o organismo humano e as condições externas a ele, físicas, sociais ou mesmo transcendentais. A Psyche, ao contrário, nada opera, nada sente, nada motiva ou percebe. Sua única função parece ser a de deixar o corpo humano. Ela é um espírito, correspondente à alma, anima, enquanto o thymos correspondente às funções psicológicas citadas não é de natureza espiritual e equivale não a anima, mas a animus. (Segue-se que uma Psychologia seria uma ciência da alma, das almas ou dos espíritos; um espiritismo e não o estudo das atividades do thymos ou comportamento, *lato sensu*, do homem.)

Assim, o contraditório homem homérico, entendido como um corpo dotado de thymos, portanto apto a agir, querer, sentir e fazer, apresenta todos os desempenhos que mais tarde se chamarão comportamento, personalidade, ou vida mental.

Mas esse homem, assim equipado, não é autônomo. Todos os desempenhos motores, perceptivos ou mentais de que é capaz estão permanentemente sob controle superior, transcendente.

Não só: estão submetidos a um controle arbitrário, confuso, ilógico. As decisões e afetos que o homem acredita pertencer-lhe, voltados para objetivos que entende serem seus, pessoais, nada têm de autonomia. As decisões do homem são instrumentalizadas pela divindade e seus agentes, são frutos dos caprichos dos deuses.

Visto que os projetos autônomos e as decisões individuais são prerrogativa dos deuses, caberia até indagar, aqui, se a verdadeira concepção da natureza humana, segundo a epopéia homérica, não se deveria buscar na vida antropomórfica dos deuses, eles sim capazes de uma vida psíquica ou psicológica própria.

Mas, justamente por seu caráter antropomórfico, os deuses também têm seus limites. O imponderável e a casualidade perpassam também a vida deles, já que todos têm seus caprichos, vaidades e ambições, às vezes desmedidas, insensatas. Note-se que a Atê (ou atê) consegue ludibriar o próprio Zeus, o deus supremo.

O conceito de atê, em Homero, não é o mesmo que aparecerá séculos mais tarde, na obra dos poetas trágicos, como lembra Dodds (1988). Na *Iliada* tem, via de regra, o sentido de perda ou turvamento temporário da consciência, ou da razão. É um estado de espírito, mais que um evento definido. E esse estado é invariavelmente, obra de alguma divindade, “deuses”, “os deuses” ou o próprio Zeus todo-poderoso. Sua origem, obra de alguma entidade sobrenatural, transcende ao homem e sua vontade, como se disse. No canto IX, por exemplo, é

“Zeus, o conselheiro, que roubou a compreensão... do filho de Atreu.”

Thymos =
Jungles
psicol
Psyche =
alma
(Hans de
1900)

concepção
humana
simplificada

Na *Iliada* são numerosas as passagens em que potências superiores “destroem”, “roubam”, “tiram” a compreensão ou o entendimento do homem. E nos versos 254 e seguintes do canto XII tem-se a afirmação categórica, doutrinária, de que

“Os deuses podem transformar em néscio o homem mais sensato e dar bom senso ao imbecil.”

Há uma certa contradição entre esses versos e a afirmação de Agamêmnon de que uma *atê selvagem* se apossou de seu entendimento. Se fizermos uma distinção entre as divindades e a *atê* entendida como “estado de espírito”, transitório, um estado no nível da natureza do homem, embora de origem superior, coloca-se um problema: qual a relação de dependência ou de colaboração entre Zeus, as Erínias, a *moira*, que Agamêmnon aponta como responsáveis por sua *atê*?

O conceito de *atê* como estado transitório de insensatez é recorrente em Homero. Apenas de forma alegórica a *atê* aparece como uma entidade ou como um agente pessoal, dotado de poder. É o que se percebe na declaração de Agamêmnon, comentada pouco acima. Via de regra, a *atê* é um estado de descontrole mental, produzido por alguma divindade, uma potência demoníaca, sempre sobrenatural. Em uma passagem da *Odisséia*, ocorre uma *atê* devida à embriaguez, ao vinho, mas ali não se admite que a insensatez tenha origem natural mas, sim, que o vinho tem algo de demoníaco.

Desse modo, qualquer descontrole mental é produto de alguma interferência sobrenatural, das Erínias ou dos deuses. As *atai*, normalmente, são resultados de intervenções e não entidades com algum poder, embora na forma poética sejam, por vezes, referidas como agentes ou forças inoportunas, nefastas.

Enquanto estado de perturbação mental a *atê* não significa, necessariamente, alguma maldade, falta ou perversidade do homem e nem sinaliza qualquer danação. Em outros termos, não há qualquer conotação de culpa, associada ao estado de *atê*, mesmo quando ela decorre da imprudência ou da temeridade. Ela não é, por exemplo, um castigo à imprudência de Agástrofo por distanciar-se demais do próprio carro. A imprudência mesma é apenas uma evidência ou um resultado da insensatez, ou *atê* (*Il*, 11.340).

Só mais tarde, na tragédia, a *atê* adquire o significado de desastre, de desgraça objetiva, de *evento*. Para “explicar” ou, melhor, para justificar os desastres pessoais, os azares ou infortúnios da vida individual surgirá o conceito de *moira*, entendido como o implacável destino individual. Mas é importante lembrar que, tanto o desastre objetivo como o infortúnio pessoal, a rigor; não são desgraças que, acidentalmente se abatem sobre o homem. Não há acidentes, para Homero. Tudo é determinado. Não

há culpas e não há remorsos, pelas ações insensatas (desafortunadas ou lesivas aos outros). Cada ato insensato é produto de uma *atê* causada, produzida por Zeus, derivada dele como uma filha (*Il*, 19,91).

O curso da ação, sob um estado de *atê*, é dirigido, portanto, por um agente mitológico, como Zeus, os deuses, as Erínias, ou a *deusa* Erínia (*Od*.15.233). Ou, ainda, por um determinante particular, a *moira* de cada homem, que pode às vezes ser a *moira* má. O curso “lógico” do destino é assegurado pelas Erínias. Por exemplo, a elas cabe também zelar para que os direitos de classe ou de família, parte da *moira* de cada um, sejam respeitados pelos demais.

Nessa função, as Erínias ganham uma conotação de sanção, e ganham um papel importante: de ministros da vingança, no dizer de Dodds (1988). Com essa atribuição, elas são invocadas, com frequência, como testemunhas de juramentos. Isso porque um juramento impõe uma conduta, implica uma necessidade-obrigação, passa a fazer parte do destino de quem jura. Torna-se parte de sua *moira*.

Nas falas de Agamêmnon, a causa imediata da *atê* são as Erínias. São elas, como vimos, que garantem a fatalidade, a imutabilidade, o “*fatum*”. Cada homem, como cada deus (numa teologia antropomórfica como a de Homero), tem seu papel, seu destino, seus poderes e, por isso, também os deuses têm suas *erinyes* (*Il*, 21.412). Qualquer violação da *moira* desencadeia a ação de uma Erínia (*erinyes*). (Na obra, posterior, *Antígona* de Sófocles [v.1075], isso aparece claramente, quando Tirésias ameaça Creonte com as *theón erinyes*.)

Assim, *moira* e Erínia são conceitos complementares. As Erínias são a realização da *moira*. A garantia da ordem fatal, ou das regras sociais de conduta. Essa natureza ordenadora, disciplinadora das Erínias se estabelecerá mais claramente em tempos pós-homéricos, por exemplo, na tragédia.

Como evidência de que o caráter mítico das Erínias se atenua, ou se perde, na obra de Eurípides, é expressivo um fragmento apresentado por Dodds. É o fragmento 1022, em que uma Erínia declara seus outros nomes: *tychê*, *nemesis*, *moira*, *anankê* (evento, vingança divina, destino, fatalidade).

O comportamento irracional, insensato é determinado por uma ordenação transcendente à consciência do homem. O caráter mitológico ou “psicológico” ou metafísico dessa ordem não é relevante aqui. Os atos “ajustados”, tal como os insensatos, são “necessários”, inevitáveis pelo homem que os pratica, e realizam, assim, a sua *moira*. Por que, então, o papel disciplinador e vingador das Erínias?

As Erínias exercem seu papel antes do ato insensato, causando, quando necessário, a *atê* que o desencadeia. Sua função vingadora se exerce pelas conseqüências que tais ações acarretam ao próprio agente ou a quem foi objeto de seus atos. Em termos mais modernos, se diria que elas manipu-

lam o comportamento insensato para castigar o homem que o pratica ou usam esse homem como instrumento para punir a qualquer outro que haja ousado superar a sua *moira*.

Enquanto *atê*, a loucura é, assim, um instrumento de resgate da ordem, que algum homem rompeu. Não se exerce qualquer vingança sobre a loucura. Ela mesma é a vingança, o instrumento de restauração da ordem, do destino. (No *Orestes* de Eurípides, as Erínias terão um papel diverso: o de aterrorizar, por castigo, o homem criminoso, após um ato insensato, como o matricídio.)

A *atê* não é, em Homero, a única forma de perda de controle do homem sobre si mesmo. De fato, ela explica o desvario, a perda da compreensão ou do bom senso. Mas também o descontrole da vontade, como os impulsos irracionais, agressivos ou heróicos, são episódios de interferência da divindade. Aqui não se trata de uma *atê*, e sim de algum *menos*. O *menos*, que os deuses podem transmitir aos guerreiros, pode aparecer como o furor bélico, ou como os impulsos inconscientes para determinada ação ou fala. São efeitos que implicam alguma forma de descontrole mental sobre a ação.

O *menos* pode corresponder ao valor e à coragem do guerreiro, ao poder do rei, à inspiração do poeta (*Od.* 22.347 segs. e 17.518 segs., Hesíodo, *Teog.* 94 seg.). Pode também apresentar-se através das alterações da conduta produzidas pelo vinho, como refere Hipócrates (c.460 a.C.) em um de seus livros (*acut.* 63).

Assim, os desempenhos insólitos, mesmo socialmente aceitáveis, são, também, obra dos deuses.

A interferência da divindade, através das Erínias, tem sempre uma finalidade disciplinadora. Mas em Homero nunca ocorre como castigo de um crime. É em Ésquilo que se identifica a ação delas com a maldição dos deuses (*Sete*, 70). A ira divina é sempre o resultado de uma violação da *moira*, como na *Antígona* de Sófocles (*Ant.* 1068-1075).

A *atê*, como penalidade por algum gesto de *hybris*, aparece já em Hesíodo (*Erga*, 214). O pecado fundamental, origem dos males humanos, é sempre e apenas a *hybris*, a presunção de superar ou transgredir a própria *moira*, o destino traçado para cada homem, por Zeus. Da acepção da *atê* como castigo decorrem conotações outras. Ela passa a significar estado de espírito de quem pecou e, posteriormente, os infortúnios que o pecador sofre. Isso em tempos pós-homéricos, em peças de Ésquilo e Sófocles, principalmente.

Tomada na sua conotação homérica original, a *atê*, como perda da razão, não é necessariamente um castigo. Pode-se dizer que a loucura resulta do capricho dos deuses ou de suas susceptibilidades. Algo que os irrita gravemente é a pretensão humana de superar os próprios limites, sua *moira*, no desejo de aproximar-se ou assemelhar-se aos deuses.

O episódio de Belerofonte é expressivo. Ele apresenta grave alteração “psíquica”, conseqüência de sua tentativa de escalar o Olimpo, montado em Pégaso. Belerofonte acreditou-se imortal, e nisso cometeu um ato sacrílego, de *hybris*. Embora tivesse sido, até então, um herói justo e valente, sem qualquer mancha diante dos deuses. A cólera conjunta dos deuses se abate sobre Belerofonte, na forma devorante da solidão e do abandono. Starobinski (1990) vê nos versos 200-203, do canto VI da *Iliada*, o primeiro quadro sintomático de uma forma clássica da loucura, a melancolia:

“Mas quando ele também caiu no ódio de todos os deuses, Belerofonte, só, vagava pela planície com passôs vãos, roendo-se o coração, distante das pegadas dos viventes.”

Nosso objetivo neste trabalho não nos proíbe de sublinhar a beleza desses versos, nem a agudeza do “diagnóstico” de Homero. Aqui não se trata da *mania*, pois, segundo o pensamento dessa época, no delírio maníaco o homem se sente possuído (ou possuidor) de alguma força, como o *menos*, que o leva à ação e à interação com os demais homens. Aqui, como diz Starobinski, tudo é distância, ausência. “Belerofonte vaga no vazio, distante dos deuses, distante dos homens em um deserto sem fim”. Na *Odisséia* (canto IV, 219 seg.), como se buscasse, depois do “diagnóstico”, a “terapia” homérica, o mesmo autor encontra a primeira menção de um *pharmakon*. É um segredo de rainhas, a *nepente*, a bebida do esquecimento, que acalma as aflições da melancolia, atenua os tormentos da ansiedade e induz a aceitação tranqüila da sentença dos deuses, da própria *moira*.

Em Homero, portanto, a loucura é um estado de desrazão, de perda do controle consciente sobre si mesmo, de insensatez, no sentido de que, sob a *atê*, o homem perde, ou pode perder, o contato ordenado com a realidade física ou social.

Quanto à origem, não há dúvidas: toda loucura é obra de Zeus, de outros deuses ou de entidades subalternas, de diferentes níveis hierárquicos, no plano da divindade. A “etiologia” da loucura é mitológica. Mas, ao lado dos melindres dos deuses e de seus desentendimentos mútuos, a presunção humana de escapar da própria *moira*, ou seja, a *hybris*, pode determinar a cólera dos deuses e desencadear todo o processo “causal”: Que se exerce *via* Erínias e *atai*.

A loucura pode levar à agressão, ao homicídio, à perda da vida, à transgressão das normas sociais, ao delírio, e nesse último caso se encaixa na definição, pós-homérica, obviamente, de *mania*, embora o *menos* homérico lembre, de perto, os impulsos e as forças inesperadas da mania (*mene*).

O termo *mania*, que na epopéia homérica se refere originariamente ao furor do guerreiro, passa a designar outros furores e, na poesia trágica,

se tornará o termo preferido para designar a loucura, o desvario, o destempero emocional. Como o de Aquiles (*Il.* 24.22-34), que se recusa a entregar o corpo de Heitor para o funeral, e insiste em tripudiar sobre ele. Os deuses censuram o seu impulso maníaco (*phresi mainomesis*). Também a forma triste da loucura, a depressão e o isolamento, a incomunicação do melancólico estão presentes na *Iliada* (e na *Odisseia*), como vimos.

Assim, segundo Homero, quanto à forma, a loucura pode corresponder aos dois quadros “clássicos”, a *mania* e a *melancolia* ou, ainda, aos simples episódios transitórios de insensatez, talvez aos atos falhos ou aos sonhos mais significativos. Em outros termos, não é absurdo presumir em Homero, ou na época homérica, a idéia de que a vida diária está semeada de momentos de insensatez, mais ou menos inconseqüentes, como a lembrar que, além dos dois quadros mais importantes da loucura, existe algo como uma “psicopatologia da vida quotidiana”. Ressalvado o fato de que no pensamento da época não há lugar para a idéia de uma patologia da mente, doença mental, desequilíbrio emocional ou idéias equivalentes.

A loucura, estado de *atê*, é apenas uma interferência transitória (e caprichosa) dos deuses, sobre o pensamento e a ação dos homens e que pode levá-los a comportamentos nocivos ou bizarros. Mudado o humor da divindade, a loucura e seus efeitos desaparecem. (Como já disse Nilsson [1924], os deuses gregos são muito temperamentais, sofrem de grave *instabilidade psíquica*.)

No que toca à “terapia”, como vimos, Homero menciona um *pharmakon*, ritual, de fabricação humana e misterioso. Além da reparação dos erros que determinaram a instauração do estado de loucura. Essa expiação ou reparação recupera a aprovação social, a honra, a *timê*, mesmo após o erro e o desvario.

Isso porque, dado que a loucura é um “acidente de percurso”, ela não acarreta qualquer estigma. Não há necessidade de cura, já que não existe doença alguma. O que hoje chamaríamos doença (mental) não é mais que a transgressão de uma norma social explícita ou tácita, não é mais que uma des-ordem. A terapia é pois uma reordenação das relações do herói transgressor com seu grupo social, incluindo vivos, ascendentes ou pósteros.

Esse processo de reordenação é, via de regra, empreendido por alguma divindade, é iniciado fora da pessoa. Há sempre a reinserção num modelo social disponível. A eficácia depende sempre da intervenção de outras pessoas ou dos deuses. Estes, segundo Simon (1978), atuam como um super-ego externo que conduz a pessoa enlouquecida a tomar conhecimento de partes de si mesma e a identificações interiores que anteriormente não eram acessíveis.

Em resumo, numa formulação hipotética, pode-se dizer que, segundo a concepção da loucura na obra de Homero, a “terapia” depende de

agentes externos, implica o ajustamento a um modelo social e requer, além do apoio externo, algum auto-conhecimento, algo como a consciência do que hoje se chamaria “conflitos internos”.

Os poemas de Homero, mais precisamente a *Iliada*, caracterizam o primeiro modelo teórico da loucura. Um modelo predominantemente mitológico que terá reflexos duradouros, nas diferentes épocas da psicopatologia. Não apenas mitológica, a origem da loucura é teológica. Os heróis homéricos não enlouquecem, são tornados loucos, por decisões da divindade, embora as manifestações e conseqüências da loucura se passem no plano das realidades física e social.

Essa “etiologia” teológica, externa e alheia ao homem pode ter sido, segundo Dodds (1988), um mecanismo psicológico ou sociopsicológico de defesa, típico do que ele chamou uma *cultura de vergonha*, como era a da aristocracia guerreira da Grécia antiga, onde a fama, a honra e o prestígio social eram valores sóciais e éticos supremos. Onde, portanto, os atos desvairados, os destemperos passionais ou as explosões homicidas do ódio ou da inveja não podiam ser atribuídos aos seus autores mas, convenientemente, e candidamente, aos deuses e seus instrumentos, as Erínias e os *daimones*; esses últimos, encarregados precipuamente das intervenções mais nefastas dos deuses. Os *daimones* agem ora episodicamente, ora apoderando-se de forma duradoura dos sentimentos, ou seja, do *thymos* do homem.

Diversos elementos fundamentais da concepção homérica serão substituídos ou transformados no enfoque dado à loucura pelos grandes poetas trágicos, Ésquilo (525-456 a.C.), Sófocles (496-406 a.C.) e Eurípides (485-406 a.C.), vários séculos mais tarde, noutra contexto histórico-político da Grécia antiga.

Entre os ideais épicos, na versão poética de Homero, e os textos trágicos medeiaram pelo menos dois séculos, em que se conclui a "Idade Média" helênica (Codino, 1978). O cenário histórico-político em que Homero escreve é o do fim dos ideais da monarquia micênica e no qual emergem, nas comunidades tribais, líderes e depois grupos que traduzirão seu poder material e militar em prestígio político, e se transformarão, pouco a pouco, na aristocracia que deterá o poder nas cidades-estados.

Obviamente, os deuses protegerão os vencedores, legitimando-lhes o poder e desencorajando rebeldias dos subordinados. A ordem social começa a obedecer a regras, mesmo regras teológicas. Após algumas décadas, os interesses do jogo político passam a disciplinar o emprego da força. Os heróis demolidores, até sanguinários, da epopéia começam a perder prestígio ao mesmo tempo em que os mitos que os enaltecem começam a desmoronar, com o advento das razões políticas. Os ideais épicos começam a ceder espaço à consciência da realidade do homem como *zoon polyticon*.

A loucura não pode mais ser entendida apenas ou sempre como a *atê*, a perda do entendimento, ou possessão transitória do *thymos* por obra de algum deus e seus agentes.

O termo *atê*, na tragédia, tem seu significado alterado e estendido: passa a designar não só o estado de espírito de quem transgredir a ordem, mas também as desgraças reais decorrentes da transgressão. Passa a significar castigo. Na tragédia, *atê* passa a designar *ruína* devida ao crime. Ésquilo chega a entendê-la como uma força, *menos atês*. O destino desatado do criminoso, que o conduz a decisões erradas e fatais.

Na obra de Ésquilo esse destino se "personifica" com o nome de *daimon alastor*, um demônio vingativo, que tenta Xerxes (*Pers.* 354, 472, 724). No *Agamémnon*, Cassandra vê a *atê* e as Erínias como demônios pessoais, conforme nota Simon (1978), a ponto de sentir sua personalidade perdida na do *alastor*. Um pensamento que remete à idéia de possessão demoníaca, não entendida como *causa* da loucura, mas como natureza, essencial, dela.

Sófocles, no *Ajax*, mostra que o desviar-se dos valores parentais e a falha em evitar a *hybris* conduzem à vergonha, que, por sua vez, produz a

loucura, o homicídio e o suicídio. Mas, nessa "etiologia" aparentemente natural, está implícito que a *hybris*, na verdade, só leva à loucura porque irrita ou desafia os deuses.

De todo modo, ao tempo dos trágicos já se começa a vislumbrar, mesmo antes de Eurípides, que o comportamento "errado" do homem passa a fazer parte da cadeia causal que resulta na loucura.

O tema da loucura é tratado com freqüência nas tragédias gregas de Ésquilo, de Sófocles e, principalmente, de Eurípides.

Nenhum dos trágicos pretendeu, em sua obra poética, propor uma teoria da loucura, obviamente. Mas os personagens loucos das tragédias retratam diferentes formas da loucura; os diálogos discorrem sobre ela, os personagens apontam causas ou origens da alienação, relatam delírios, mudanças emocionais, estados de desordem afetiva, episódios de desajustamento social, de descontrole passional. Em suma, a atuação e as características dos personagens retratam, aos olhos de hoje, perfeitos quadros clínicos da loucura. Mais ainda, é freqüente na tragédia grega a designação de falas e ações com termos como loucura, mania, delírio, desvario, furor louco, etc. Assim, parece legítimo falar-se de uma concepção de loucura, segundo Eurípides, ou Sófocles ou Ésquilo, mesmo admitindo-se que nenhum deles pretendeu explicar a psicopatologia humana mas, sim, retratar a vida humana com seus dramas e aberrações.

Como forma geral, toda loucura trágica é, tipicamente, desequilíbrio, destempero, exacerbação. O antônimo preferido da loucura é, tanto para Eurípides como para Sófocles, a *sophrosyne*, ou seja, prudência, moderação, temperança.

Em qualquer dos três grandes trágicos, por outro lado, a loucura aparece tanto em sua forma mais vulgar e "aceitável" (como a que é atribuída a algum personagem só porque exagera suas possibilidades ante um desafio ou porque comete erros por estar acometido de uma amor extremo) como em sua acepção patológica ou "clínica", isto é, acompanhada de delírio, alucinação ou furor.

Talvez o louco mais célebre da tragédia grega seja Orestes, personagem central da trilogia *Orestíada*, de Ésquilo, incluindo *Agamémnon*, *Choephoroi* (*As Coéforas*) e *Eumenides*. Na primeira dessas tragédias as profecias visionárias de Cassandra retratam com nitidez o que Platão mais tarde chamaria de loucura profética. (Em *As Troianas*, Eurípides designa Cassandra, explicitamente, como louca.) Nas duas outras tragédias da *Orestíada*, os conflitos, a obsessão e a explosão matricida da loucura de Orestes são os temas dominantes. Também de Ésquilo, o *Prometeu Acorrentado* apresenta lo enlouquecida por obra de Zeus e de Hera.

O louco mais típico na obra de Sófocles é Ajax. Segundo Simon (1978), outras peças do mesmo autor e que provavelmente incluíram per-

sonagens loucos foram *Athamas* e *Alcmaeon*, sem contar a mais explícita, *Odysseus Mainomenos*, na qual se encena uma loucura fingida.

É em obras de Eurípides, porém, que a loucura chega a ser o tema central, no *Orestes*, no *Heracles* e nas *Bacchae* (As Bacantes). Em outras tragédias, *Iphigenia in Tauris* e *As Troianas*, também a loucura comparece, vista como tal por Eurípides. Dois personagens cuja loucura é descrita vividamente e por completo são: Medéia, na tragédia de mesmo nome, e Fedra, na tragédia *Hippolytus*. A idéia de loucura retratada nesses personagens será comentada mais adiante.

A concepção de loucura, em Ésquilo, pelo menos a representada na *Orestíada*, fica a meio caminho entre a visão puramente mítico-teológica de Homero e a de Eurípides. Entre uma concepção puramente mitológica e religiosa e um conceito que admite no próprio homem o processo causador do desvario.

Os arroubos proféticos e persecutórios de Cassandra têm origem na sua consciência da danação de Apolo e nisso se aproxima da concepção homérica. Mas ela lamenta também o seu destino infeliz, castigo do deus que ela repudiou; e nisso lembra o conceito de Eurípides, já que seu comportamento desencadeou o processo de enlouquecimento. Mas as terríveis visões alucinatórias de Cassandra revelam uma total ruptura com a realidade que a cerca. Existe a consciência de que um comportamento foi punido pelo deus, não com a loucura, segundo Cassandra, mas com o descrédito a suas profecias e com a desmoralização no grupo social.

Contudo, para o corifeu, toda a causa se resume na interferência divina, bem ao modo de Homero:

“Estás em delírio, invadida pelo nume... De qual deus te vêm delírios tão fortes e furores tão cegos... Certamente uma divindade [nume] malévola se abateu sobre ti com todo seu peso...” (*Agam.* Sansoni, pg. 128)

O quadro é de clara alucinação maníaca, que tem origem mitológica, segundo o corifeu, mas que, enquanto desgraça pessoal, Cassandra atribui a seu erro por ter repudiado o assédio de Apolo. A causa é híbrida: está no comportamento, mas também no mito.

O quadro psicopatológico do *Orestes*, de Ésquilo, é mais complexo. Ele vive diversos conflitos simultâneos, alguns conscientes, outros não. Esses configuram claramente processos de sublimação, projeção, deslocamento, formação reativa, se vistos com o olhar de hoje.

Orestes oscila, desesperado, entre a ordem de Apolo para que vingue a morte de seu pai (matando a própria mãe e seu amante), e a certeza da condenação divina a sofrimentos terríveis e morte infame. Oscila

entre a lealdade ao pai e o respeito à mãe, embora assassina. Hesita entre o amor pela mãe e ódio por ela mesma. Divide-se entre sua atração pela figura feminina e seu medo dela e sofre entre o respeito e a gratidão por sua irmã Electra e uma certa atração sensual por ela. Mas, de todos esses conflitos, os que Ésquilo reconhece e enfatiza são os dois primeiros: matar a própria mãe para obedecer ao oráculo ou pagar sua rebeldia com sofrimento, dor, infâmia e morte. *Orestes* hesita entre seguir “a lei do pai” ou “a lei da mãe”.

Na origem da loucura do *Orestes* de Ésquilo, como se vê, está uma complexa situação de conflitos. Há um dilema original, por decisão de Apolo; um dilema imposto arbitrariamente pela divindade. Os riscos que *Orestes* corre são, porém, reais: mesmo os que podem resultar da transgressão à ordem do deus.

Orestes vive, portanto, pelo menos dois conflitos angustiantes, sofridos como reais, produtos de leis que deve cumprir. Seja a lei divina seja a do *ethos*, da sociedade.

Mas ambos os conflitos resultam de poderes externos ao homem. E assim a loucura nasce do conflito de forças e destinos que transcendem aos desígnios e interesses de *Orestes*:

“Certamente não falhará o oráculo do poderoso Loxia (Apolo), que me ordena enfrentar até o extremo essa sorte arriscada. E a cada instante com voz potente me incita e... ameaça...” (*Coef.* 269 e sgts.)

Os conflitos vividos no plano emotivo não são a causa da loucura, pois não se trata de um entrelaço de paixões inconciliáveis ou de uma oposição entre o instinto e a norma social. O dilema ou conflito psicológico é apenas um componente da loucura, não a origem dela. Ele é apenas o resultado penoso do conflito maior, transcendente.

No final da mesma fala, *Orestes* confessa sua crença nas ameaças do deus e seu acatamento à imposição de Apolo:

“Como não acreditar na palavra do deus? E mesmo se eu não acreditasse, é forçoso que eu cumpra essa obra. Tudo o que me incita converge para isso: as ordens do deus, o grande luto (pela morte) do pai... e o desprezo dos cidadãos.” (*Coef.* 269 e sgts.)

A referência ao luto aparece mais como profissão de respeito à norma ética que manda vingar a morte do pai do que como expressão de pesar e dor.

Orestes se encontra impotente, numa situação de angústia, assaltado por pesadelos e alucinações horripilantes, certo de que, mesmo cum-

virando o desígnio ingrato de Apolo, não escapará do sofrimento. Ele antevê uma vida de tristeza e sofrimento, ainda que haja consumado a vingança prescrita pelo deus. É principalmente por isso que Simon (1978) considera profundamente melancólica a loucura de Orestes.

Esse quadro, de melancolia, se completa com alucinações e pesadelos freqüentes, com a sensação de descontrole sobre as próprias emoções e impulsos:

“Ai, que dardo tenebroso lançam dos sepulcros os mortos, os consangüíneos caídos que exigem vingança! Ai, delírio e terror povoam de fantasmas as noites... (...) não sei aonde me levará esta minha corrida. Sou como um auriga que tenta controlar os cavalos, já fora da estrada. Sempre sou vencido; o ânimo não tem mais freios e me arrasta. E o terror, sobre o coração já entoa o seu canto e em uma dança louca, a esse canto, o coração se descontrola. Escutai-me enquanto ainda não perdi a razão... (...) E agora vou, exilado e errante, vivo ou morto, longe da minha terra e de mim...” (Coef. 1021 e sgts.)

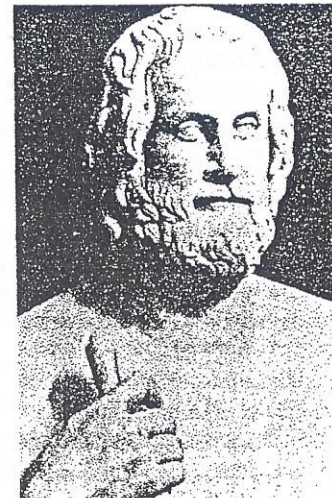
Esse último verso lembra a versão homérica da melancolia, na figura de Belerofonte, igualmente errante e só, igualmente triste e segregado dos homens. E é imediatamente após esse desabafo depressivo que Orestes se desgarra da realidade e passa a viver episódios freqüentes de delírio e alucinações aterrorizantes. (Coef. 1046 e sgts.)

A Corifeia, em suas duas últimas falas, propõe a terapia:

“É de purificação que precisas. Basta que o Loxia (Apolo) te toque e estarás livre dessa angústia. (...) que um deus te dirija um olhar benévolo... e te salve.”

Podemos agora tentar um resumo da concepção de loucura representada pelo Orestes de Ésquilo.

Quanto à causa, a loucura é produto de conflitos impostos por destinos que transcendem qualquer possibilidade de escolha individual. Apolo ordena o matricídio e mergulha Orestes na loucura. Mas a ordem de Apolo não é capricho de um deus enciumado como ocorria entre os deuses da *Iliada* (acometidos de *phthonos*, ciúmes da glória conquistada pelo herói): ela apenas legítima no plano religioso a norma social consagrada que impõe o resgate da honra maculada do pai, ultrajado enquanto marido traído, enquanto herói nacional desrespeitado, uma honra que cabe ao filho proteger a todo custo. A ordem implacável do deus apenas endossa uma situação psicossocial extrema em que vive Orestes.



Eurípides. Mármore conservado no Museu Vaticano. Na obra de Eurípides, diversos personagens loucos refletem uma concepção da loucura como produto da força e dos conflitos das paixões humanas.

Vista com o olhar de hoje, essa tragédia mostra a norma social transformada pela cultura ática em imposição divina. Desse modo, o conflito original de Orestes é vivido como decreto de um poder transcendente, parte de uma ordem cósmica, externa a qualquer homem. Para a religiosidade de Ésquilo, porém, deve-se lembrar, as normas sociais relativas ao resgate da honra paterna são apenas a realização, concreta, da ordem transcendente.

Os outros formidáveis conflitos, psicológicos, de Orestes não têm qualquer função causal. Eles fazem parte da loucura, são elementos naturais dela, componentes do quadro patológico. A idéia de que as paixões exacerbadas ou conflitivas podem causar a loucura deverá ainda esperar por Eurípides.

Dado esse processo causal, qual é a natureza da loucura, em que consiste ela? No *Orestes*, as manifestações ou sintomas essenciais são a perda do bom senso, o delírio, as alucinações, a oscilação entre a lucidez e o delírio. A loucura é sentida como sofrimento e como injusta imposição de circunstâncias, como fatalidade da existência humana individual. A loucura é percebida pelo louco como ação de forças com as quais não pode competir.

Um aspecto curioso da loucura segundo Ésquilo é a nova função das Erínias. Enquanto na obra de Homero elas agiam como promotoras da *atê*, desencadeando o desvario, agora elas atuam como elementos componentes da loucura e não como determinantes dela. São as Erínias, sobretudo,

que comparecem nas alucinações horripilantes de Orestes e o torturam pelo crime cometido, na qualidade de vingadoras da morte da mãe, Clitemnestra. Elas preservam sua função antiga de vingadoras, mas aqui não causam a até, não integram o processo causal. São parte da loucura.

Quanto à forma, a loucura de Orestes configura um quadro de melancolia, complicado por fases em que, ao desespero e à autocomiseração se mesclam arroubos furiosos, típicos da mania com impulsos homicidas.

A concepção trágica da loucura sofre transformações decisivas nas tragédias de Eurípides, certamente um autor fascinado pela força das paixões humanas, de formação sofisticada e, portanto, pouco apegado a transcendências e a justificações religiosas ou mitológicas para os êxitos e as desventuras humanas.

Um discípulo de Anaxágoras, amigo de Sócrates, certamente deveria distanciar-se de uma concepção mitológica da vida e do homem. A consciência da natureza contraditória do homem e do entrelaçamento inconciliável entre uma ética baseada na razão e as paixões e apetites humanos conduzirá Eurípides a compor grandes personagens desatinados. São tipos que retratam com riqueza os diferentes quadros do desvario e configuram uma nova concepção da loucura; seja quanto à origem, seja quanto à natureza do desvario.

As principais figuras de psicopatas são três: Fedra, do *Hippolytus*, Medéia e Orestes. A primeira é um retrato intenso da melancolia. Medéia é o quadro acabado da mania e Orestes, diversamente do retrato melancólico, com traços de psicose maníaco-depressiva feito por Ésquilo, na versão Eurípides é um protótipo de esquizofrênico paranóico.

A Fedra do *Hipólito* retrata uma mudança importante no enfoque da loucura, presente também nas outras duas tragédias em questão: querido ou não por algum deus, o dilema ou o conflito que desencadeia a loucura ocorre dentro do homem. Não é vivido como a imposição de uma ordem cósmica, teológica, transcendente, como ocorria com o Orestes de Ésquilo. Fedra vive angustiada o conflito entre a convenção social e o desejo, como um drama seu, pessoal. Não importa que, para efeito retórico ou poético, Afrodite declare ter sido a instigadora

“de um amor violento e irresistível que domina inteiramente o coração” de Fedra (*Hip.* 28 e sgts.), “a desditosa Fedra, sempre atormentada pelo agulhão do amor...” (*Hip.* 36-37)

Mesmo admitindo a intervenção da fatalidade, personificada pela expressão “um deus”, a referência à divindade aparece freqüentemente como mera expressão retórica, ou como “modo de dizer” *do personagem*. A peça, como o conjunto da obra de Eurípides, deixa claro que, para ele, não são

os deuses que causam a loucura. A imposição que Fedra sofre e lamenta é a da paixão irresistível e proibida, a do conflito psicológico entre o impulso e a norma social, entre o desejo e a repressão, e não um seu destino ingrato decretado pelos deuses, como lamentava o *Orestes* de Ésquilo.

É o que mostram os versos seguintes. Neles, se menciona retoricamente alguma divindade, como um recurso usual para designar o desconhecido, o misterioso, embora as paixões, os conflitos e a loucura sejam vividos como estados pessoais. Fedra procura em sua conduta a causa de seu infortúnio:

“Ai! Infeliz de mim! Que fiz, então? Onde andaré meu senso desgarrado? Enlouqueci, vítima da vertigem mandada por um deus! Ai! Infeliz!” (244-248)

A paixão é reconhecida claramente como contingência humana, inevitável, cujo surgimento independe de se ter maior ou menor sensatez:

“Adeus! Estou perdida, pois os mais sensatos, querendo ou não, ardem de amor pecaminoso.” (374)

Nem a consciência do erro ético (“pecado”) ou a rejeição racional do mesmo resistem à força (intrínseca) da paixão:

“Minha alma foi solapada demais pelo amor e, mesmo que enfeites a vergonha com palavras bonitas, deixo-me levar por certos sentimentos dos quais devo ter horror.” (550 e sgts.)

“Cipris consuma minha ruína. Faço-a rir... vencida, como fui, por este amargo amor.” (789-791)

A paixão se apresenta, em Eurípides, como força natural, imanente ao homem, embora os personagens, vez por outra, a refiram ao deus respectivo; Cipris neste caso de paixão sensual, proibida. As paixões são inerentes aos mortais. É o que afirma a velha ama, reconhecendo o caráter coercitivo delas; a dificuldade de libertar-se dos afetos ou de manipulá-los livremente:

“As amizades que os mortais contraem deveriam guardar comedimento, sem ir até as profundezas da alma e suas afeições mais flexíveis, mais fáceis de romper, e deveríamos, sempre que desejássemos, soltar ou estreitar seus laços facilmente.” (259-265)

Também o coro deplora a força cogente, dominadora, quase devastadora, do amor (ou do desejo):

“Amor, Amor, que destilas desejo pelos olhos e instilas a volúpia dulcíssima nos corações que invades, só peço aos deuses que eu jamais te veja frente a mim com teu séquito de males” (574-578)

As divindades, nesses trechos, quando mencionadas, aparecem apenas como sinônimos, personificados, de conceitos como *fatalidade* ou *condição humana* ou, ainda, *natureza humana*.

Na obra de Eurípides, o foco da análise dos dramas humanos se desloca do plano da necessidade cósmico-teológica imutável. O homem de Eurípides se move num mundo contraditório, em busca de alguma química ordem interior. Os dramas do homem resultam, necessariamente, de forças naturais, próprias dos “mortais”.

A tragédia de Eurípides abole a inocente e mágica atribuição das paixões a maquinações de deuses ou *dáimones*. E diante daquela aspiração (socrática) de uma ordenação interna, aponta a verdade da contradição, da inconsistência e da fraqueza dos homens.

A loucura, para Eurípides é, como para Ésquilo, produto de conflitos, mas aqui se trata de conflitos interiores, entre a paixão e a norma, a razão e o instinto, entre amores conflitantes, entre ódios e afetos ou entre desejo e vergonha, como no *Hipólito*.

Essa pluralidade contraditória, conflitiva, de afetos e emoções “autônomas” do homem transparece em toda a obra de Eurípides e é a seiva da qual se nutre a sua obra.

É da intensidade ou da agudeza desses conflitos que resulta a loucura de seus personagens. Numa fala de Teseu, ainda no *Hipólito*, em quatro versos são referidas quatro emoções ou paixões, que destacamos a seguir:

“Meu ódio pela vítima deste desastre me fez sentir prazer, de início, com as notícias; agora, por respeito aos deuses e por ele — meu filho — não me alegre com sua desgraça; não posso dizer, tampouco, que esteja triste.” (1410-1414)

Essa fala mostra claramente a consciência de estados emotivos próprios, naturais do homem, e corrobora a idéia de que, para Eurípides, Fedra sofre, delira e enlouquece como efeito de conflitos psicológicos, internos, pessoais.

A relação entre as paixões e a loucura aparece em vários trechos do drama, expressa por diversos personagens. Fedra expõe suas reflexões sobre os “muitos prazeres que dão encanto à vida” e que constituem um “doce perigo

(12) mesmo as coisas vergonhosas” que “têm um lado bom e um lado mau” e sobre o cuidado que se deve ter para discriminar apenas o lado bom delas e prossegue, reconhecendo a falência da razão ante a potência dos afetos:

“Se eu mesma fiz tais reflexões, veneno algum devia... levar-me um dia a naufragar em sentimentos antagônicos. Explicarei o que houve com minha razão desde que me feriu o amor...” (410-414)

A oposição entre razão e desejo reaparece em outros versos, nos quais a desrazão passa a ser o coroamento da invasão do amor. O coro, referindo-se ao plano suicida de Fedra, aponta a causa da decisão insensata, noutro reconhecimento da força avassaladora da paixão:

“... o mórbido amor com que Afrodite destroçou a alma de minha senhora.” (830- 831)

“Ou tu pretendes que a loucura do amor jamais atinge os homens, que é própria das mulheres?” (1062-1064)

A mesma idéia expressa por Fedra e por Teseu, nesse último verso, é repetida, por Artemis, dirigindo-se a Teseu, para inocentar Hipólito. Artemis atribui à sua rival, Afrodite, a culpa pela paixão adúltera de Fedra:

“A deusa mais abominada... a inflamou de amor por teu filho... Ela tentava fazer uso da razão...” (1462 e sgts.)

Na sua última fala, Artemis consola Hipólito, moribundo, numa frase que praticamente identifica loucura e paixão:

“E a louca paixão de Fedra por ti jamais cairá no silêncio...” (1615-1616)

Por esses trechos se pode ver que a natureza da loucura, no personagem de Fedra, é essencialmente a perda da razão, que resulta da força da paixão ou, mais especificamente, do conflito entre a paixão e a norma social ou ética. Na origem da loucura está, portanto, o conflito interior do homem, a contradição entre os ditames da razão ou do bom senso, da convivência social e o desejo, o ódio, o amor.

Desejo e repressão são os pólos do conflito de Fedra, que se manifesta como vergonha. Aliás, a palavra *vergonha* se repete com frequência em suas falas. Ela teme a censura social mas teme também o que, muito

mais tarde, Freud chamará “força da libido”. O verso 445 é expressivo, porque mostra a consciência da labilidade da virtude moral, que a sensatez recomenda, ante o desejo:

“O que me mata, minhas amigas, é o medo de aceitar um dia a idéia de desonrar meu marido...”

Pelos versos discutidos acima, pode-se afirmar que a loucura de Fedra é, tipicamente, uma loucura triste, deprimida, melancólica. E no quadro de melancolia se incluem sintomas somáticos característicos, a sensação de isolamento e os delírios, em que predominam cenas e eventos distantes, próprios da vida bucólica de Hipólito. São delírios de identificação com o amado.

Os sentimentos predominantes são os de vergonha, tristeza e desamparo. E o resultado deles, o suicídio, completa o quadro.

— No *Hipólito*, pela primeira vez se relaciona o impulso sexual, o desejo, reprimido, à psicopatologia. (Na variada gama de paixões ou sentimentos descritos por Eurípides, convém sublinhar também a compaixão e o arrependimento.)

Nessa tragédia a loucura, entendida como desequilíbrio de origem passional, ingressa no pensamento ocidental, ao lado do desejo sexual e da morte. Muito mais tarde Sêneca mencionará uma *libido moriendi*.

Com Eurípides a loucura se afasta do mito. Para um amigo de Sócrates e dos Sofistas, o apelo a uma ordem transcendente como explicação do crime, do desejo e, portanto, como fonte de serenidade e de irresponsabilidade moral já não satisfaz.

Ao lado dessa ordem, começa a reconhecer-se a da responsabilidade pessoal, fundada não no fatalismo, mas na idéia de dever e de compromisso com a racionalidade, que nasce do autoconhecimento, do “conhece-te a ti mesmo”. A ruptura dessa nova ordem, interna (como ocorre no caso de descontrole das paixões), é a nova origem da loucura.

A *Medéia* começa com um retrato vivíssimo da amargura da protagonista pela infidelidade de Jasão, narra seus prantos e sua depressão (25 e sgts.); descreve-lhe a súbita aversão pelos filhos, a impetuosidade, a intolerância, o ódio, a tendência homicida (48 e sgts.), o ódio vingativo e a periculosidade (55 e sgts.). O preceptor aconselha a ama a manter os filhos fora do alcance da mãe “desvairada”:

“Vi-a olhando-os ferozmente, como se meditasse alguma ação funesta. E ela por certo não refreará a sua cólera até haver vibrado sobre alguém seus golpes.” (109-112)

A ama aconselha às crianças:

“Fugi ao seu olhar, não deveis encontrá-la. Deveis guardar-vos bem de seu humor selvagem, desse ânimo intratável, mau por natureza.” (120-124)

Desse modo, até o verso 736, todas as referências às paixões de Medéia e a sua loucura não mencionam qualquer divindade ou entidade mítica a qual se atribuem paixões e loucura. Apenas no verso 739, há uma símplica bastante genérica a Cípris:

“Possa Cípris terrível preservar-me da fúria da discórdia... poupando minha alma do frenesi de uma paixão impura.” (736 e sgts.)

Mais claramente ainda do que no *Hipólito*, Eurípides entende todo o jogo das paixões como eventos naturais, resultados dos apetites e das contingências do quotidiano; no caso de Medéia, o repúdio e a traição do marido, o medo do exílio, o fracasso no papel social de esposa.

Ciúmes, ódio, loucura e homicídio são apresentados como reflexos de forças (ou processos psíquicos), próprios do homem, que existem no plano da natureza humana, sem qualquer apelo a justificações ou explicações mitológicas.

Em algumas poucas falas, é natural, *os personagens* invocam Zeus (ou Cípris) para interferirem nos acontecimentos, mas *contra* os impulsos (humanos) de Medéia, entendidos, também por eles, como “autônomos”, humanos, “psíquicos”.

A loucura de Medéia é, basicamente a perda do controle de seus atos pela força da paixão. Mas seu pensamento, como seu raciocínio, é rigoroso, lúcido, astuto, realista. Ela não perde o uso da razão: perde o senso da medida, o bom senso. E perde qualquer afetividade positiva. Ela age conduzida por puro ódio, descontrolado, compulsivo. Entre a vida dos filhos, que confessa amar, e a sede de vingança, ela escolhe friamente a vingança. Sua razão, impotente, assiste e serve ao plano homicida que, ao fim, como ela sabe, conduzirá fatalmente à sua própria ruína. Medéia não recua. Nem pode recuar: a paixão a arrasta.

A menção explícita da loucura aparece em muitas falas, da protagonista e de outros personagens. O preceptor lamenta o estado de Medéia:

“Oh! Desvairada! (Se posso falar assim de meus senhores.)” (75-76)

O coro dirige-se a Medéia, ausente:

“Que força, então, te prende, pobre louca?” (166)

Creonte, em dois trechos alude à loucura:

“É a ti, Medéia, esposa em fúria, face lúgubre, que falo...”
(308-309)

“Parte, insensata, e livra-me deste desgosto!” (378)

Mais adiante, Jasão e outros personagens, além da própria Medéia, mencionam a loucura dela:

“Se recusares minha oferta, darás provas de loucura.”
(709-710)

“Fiz-me ponderações e até me censurei: Por que tamanha insensatez e hostilidade?” (986-987)

“... julgo-te sensato... e chamo-me demente...” (1000 e sgts.)

“Perdeste o senso? (ó mataia)” (1088)

“Como, mulher? O teu juízo está perfeito, ou ficaste de mente?” (1279-1280)

“Tu, ao invés de refreares a loucura, injuriavas, dia e noite, o soberano.” (518-520)

O furor insensato, sinônimo de *manias*, aparece em numerosos versos:

“Não é com pouco esforço que se pode frear a cólera de minha dona!” (189-190)

“Ela nos olha com olhar feroz, como leoa que teve filhotes.” (207-209)

“É mais fácil guardar-se de uma mulher desnorreada pela cólera...” (360-361)



Medéia, após a decisão de matar seus filhos. Reprodução de afresco do século I d.C., encontrado nas ruínas de Herculano.

“... tu que neste momento, nem podes refrear esse rancor violento de teu coração.” (683-684)

“Ah! Infeliz! Por que tanto furor, e tão violento, avassalou tua alma, presa desse ódio homicida [delírio criminoso]?” (1444-1446)

A loucura de Medéia é, como a de Fedra, o desfecho de um conflito que, aqui, opõe o amor materno à sede de vingança. A opção pela vingança é consciente, fria e calculada, de modo a levar a Jasão o máximo de sofrimento. Medéia hesita antes da decisão, mas assume toda a perversidade dela e, mais, reconhece quanto ela lhe trará de sofrimento, de ruína.

A loucura dela não está na visão distorcida da realidade em que vive. Como Fedra ela também encara com realismo sua situação individual, suas paixões e as conseqüências da decisão extrema.

Ambas são mostras do que se chamou iluminismo grego do século V, no apogeu de Péricles. São mostras do racionalismo de origem socrática, que marcou as primeiras obras de Eurípides, principalmente a *Medéia*, encenada em 431, e o *Hipólito*, apresentado em 428. A loucura está no descontrole da paixão, uma paixão e um descontrole também reconhecidos racionalmente.

O “racionalismo” que se atribue a Eurípides não consiste na admissão de uma ordem racional a presidir a realidade do mundo e da vida. Longe disso, é a opção por uma visão racional da realidade em toda a sua desordem, uma visão despojada das distorções (irracionais) do mito.

As duas heroínas reconhecem a prepotência da paixão sobre o controle racional da vida, a impotência da razão diante do desejo, do ciúme, da vergonha. Medéia, com toda sua força, aparece frágil, como Fedra, diante da realidade hostil, diante da frustração do desejo.

A contradição entre a aspiração de uma ordem na vida social e psicológica e a constatação da desordem, da incoerência e da contradição entre os ideais éticos e políticos e as misérias da conduta humana vão marcar a obra ulterior de Eurípides, cada vez mais amarga, mais trágica, mais patética, mais desesperada (refletindo *pari passu* a decadência progressiva da *polis*).

Do conflito que opõe o desejo à norma, à proibição ou à vergonha nasce a loucura de Fedra. A de Medéia brota de outro conflito, mais complexo, no qual se opõe o impulso sexual frustrado à realidade crua da perda do marido, num plano; no outro se confrontam o amor-compaixão pelos filhos e a sede de vingança. Mas tudo se passa, no caso de ambas as heroínas, no plano psíquico, sem buscar explicações ou escusas na intervenção dos deuses.

Pode-se agora tentar um resumo do conceito de loucura, presente na *Medéia* de Eurípides, apontando suas idéias sobre a causa ou origem, a natureza e a forma da loucura.

Quanto à origem, pois, a loucura homicida e autolesionista de Medéia é natural, psicológica. É o conflito entre paixões e normas sociais sobreposto ao entrelaçamento entre duas paixões: o afeto pelos filhos e o desejo de vingança.

Os sintomas são diversos dos que compõem o quadro melancólico de Fedra. A idéia de vingança se impõe compulsivamente e o plano infanticida é concebido e arquitetado com frieza e cálculo, imune às distorções da alucinação, da identificação ou da formação reativa. A fúria mortífera é dirigida, lucidamente, de acordo com as alterações concretas da realidade. A razão age perfeitamente lógica e eficiente em toda a tragédia (exceto nos raros momentos de recordações do passado e de projetos para o futuro, em que Medéia se deixa comover, mas é uma comoção consciente, controlada pela razão, não é um arroubo, um destemper, um *raptus* incoercível).

Não há, como no caso de Fedra, um “desequilíbrio emocional”. Onde, então, a loucura? Ocorre que toda essa racionalidade está a serviço de uma paixão avassaladora, que dirige a razão para um objetivo fixo, cogente, polarizante: causar o máximo de sofrimento a Jasão. Medéia é

louca porque, obcecada pelo ciúme, não consegue mudar o rumo de seu raciocínio, que é, na verdade, imposto pela paixão. Medéia reconhece, lúcida, que suas faculdades racionais e operativas obedecem à imposição irresistível do *thymos*.

Ao lado da melancólica Fedra, temos agora um perfeito quadro de furor maníaco (*manias*) homicida, uma loucura lúcida, que se chamará, no século XIX, *manie raisonnante* e terá como característica essencial a ausência de distúrbios nas faculdades intelectuais e imaginativas e a perda de controle, ético ou não, da vontade.

O *Orestes* de Eurípides apresenta uma loucura semelhante à de Fedra e à de Medéia, quanto às causas e quanto à sua natureza. Na forma, ou tipo, é diferente. Orestes aparece como personagem central na tragédia de mesmo nome, com traços muito mais fortes que os da *Orestíada*, de Ésquilo.

Como nota agudamente Simon (1978), a natureza da doença de Orestes é propositalmente ambígua no início da tragédia. A insanidade apresenta-se em ataques intermitentes de confusão mental, como os que acompanham as febres típicas de algumas doenças. Os distúrbios mentais aparecem como delírios febris. Gradualmente a peça deixa cada vez mais claro que a doença atinge toda a estrutura da personalidade de Orestes e as decisões que ele toma.

O quadro clínico traçado por Eurípides é mais completo e mais nítido que o do Orestes de Ésquilo. A agudeza de Eurípides chega a retratar a semelhança dos conflitos e traços exibidos por Orestes enquanto age como psicótico e nos períodos em que aparenta sanidade. O quadro é de delírios freqüentes, ao longo dos seis dias seguintes à cremação do corpo de sua mãe, assassinada por ele e seu cúmplice, Pílates.

A doença explode na noite em que visita a pira crematória, com o amigo Pílates, na forma de alucinações terríficas. Ele vê as Erínias, negras como a noite, com serpentes no lugar dos cabelos, com olhos que vertem sangue, prontas a atacá-lo. Essas alucinações e ilusões ocorrem intermitentemente, num crescendo de terror, que o coro sublinha, reconhecendo-lhe a loucura:

“Que desgraça é a sua, a loucura o agita e descontrola!

Caçado pelas Eumênides o filho de Agamêmnon verte sangue,

nos olhos fugitivos e perdidos.” (833 e sgts.)

O assédio das Erínias (chamadas também Fúrias ou Eumênides) leva Orestes a ameaçá-las, sem sucesso, com arco e flexa imaginários. Tudo para ele passa a ser ameaça.

Até os cuidados de Electra, sua irmã, são percebidos ilusoriamente como mais ameaças:

El. “Eu não te largo, me agarrarei a ti e te apertarei em meus braços, impedirei que tu nos teus acessos possas ferir-te.”

O. “Não, larga-me! És uma das Erínias, e me agarras a cintura para precipitar-me no Tártaro.” (260 e sgts.)

Em alguns momentos, outro traço da loucura aparece: o furor. Electra percebe que Orestes se enfurece perigosamente:

“Ai de mim, irmão! Ai, o teu olhar está enfurecido. Racionavas agora mesmo e, de sensato que eras, em um momento te tornas louco.” (253 e sgts.)

Noutra passagem é o coro que reconhece o furor e a relação dele com a loucura, ao suplicar às “negras Eumênides” que cessem seu assédio.

“... deixai que o filho de Agamêmnon esqueça o furor que enlouquece e não lhe dá descanso...” (324 e sgts.)

O caráter homicida do furor de Orestes é reconhecido pela coriféia, assustada:

“Uma surpresa após outra. Eis Orestes, fora de si: está diante do palácio. Vem furioso, com a espada na mão.” (1505 e sgts.)

Esse furor homicida de Orestes não se aplaca, mesmo depois de ele matar Helena. Ele se prepara para degolar-lhe a filha, Hermione, apesar da tentativa de Menelau, visando a dissuadi-lo:

Men. “Não te bastou o sangue de tua mãe, que tens diante dos olhos?”

O. “Nunca me cansarei de matar, e matarei as infames, sempre!” (1590 e sgts.)

O quadro clínico se completa com períodos em que, além dos olhares ferozes, Orestes apresenta os lábios espumando e salta do leito para escapar das torturantes Erínias que o cercam. Os períodos de exaustão sonolenta se alternam com momentos de alucinações horríveis e fases de choro. Orestes praticamente não come nem bebe, enxerga a vida como um peso insuportável, sente-se vítima da decisão de Apolo, da incompreensão dos homens, do dever de vingar o pai.

Simon (1978), considera Orestes submetido também a outro conflito, agudo, no campo de sua definição sexual. Ele é um louco, pronto para

uma ação homicida dirigida primariamente contra mulheres (Clitemnestra, Helena e Hermione) e que, quando “normal”, lida com sua culpa e ambivalência, condenando-as e destruindo-as, sempre por medo de ser emasculado por elas; quando em crise psicótica, Orestes sente-se constantemente perseguido por mulheres malignas.

A esses conflitos, deve-se juntar mais um: a ambivalência de seus sentimentos em relação às carícias de Electra. Um conflito resolvido “psicoticamente” pela assexuação de Electra:

“Oh que espírito de homem tu possues, embora num corpo de mulher.” (1205-1206)

O retrato sutil que Eurípides apresenta compõe um nítido quadro clínico de psicose paranóica. Um retrato baseado na aguda observação das inter-relações entre conflitos, defesas e da tradução desses em palavras, atos e discursos delirantes ou, em termos clínicos atuais, em sintomas psiquiátricos.

Trata-se de uma loucura que é essencialmente a perda da razão e do controle sobre as paixões, que resulta de conflitos pessoais insuperáveis e que se manifesta por delírios, palavras e ações características (sintomas). Mas essas manifestações são diferentes das que apareciam nos casos de Fedra e de Medéia:

Mais ainda, a loucura de Orestes tem significado pessoal, caracterial: não é mera interferência episódica de acontecimentos ou entidades externas. A loucura é vivida (e sofrida) até conscientemente, como aparece num diálogo entre Menelau e Orestes:

Men. “Que tens? Do que sofres? Que coisa te destrói?”

Or. “A minha mente: o fato de que eu sei e tenho consciência do que fiz, e era horrendo.” (395 e sgts.)

Orestes aqui reconhece o aspecto condenável de seu ato e expressamente “naturaliza” a origem de sua loucura, situando-a na sua mente. Mais ainda, confessa a consciência de que sua conduta (irrefreável) foi uma ruptura da norma ética.

Mais adiante, o protagonista percebe conscientemente a perda de controle sobre seus atos e funções, numa fala extensa que segue ao verso 265:

“Ah! Estou divagando... e por quê? E sinto-o peito ofegante e oprimido. Para onde eu queria ir, quando saltei do leito? A tempestade se aplaca: após a onda vejo voltar ainda a bonança.”

“Quando vês que meu ânimo cede à exaustão, debes procurar conter o meu terror e meu juízo tumultuado e fala-me, e ajuda-me.” (295 e sgts.)

Se se pretende definir o tipo de loucura que Orestes retrata é preciso atentar para uma característica importante, que não aparece na demência de Fedra e de Medéia: é já um estado, uma condição crônica, claramente vinculada a traços de caráter. Não é um arroubo passageiro.

É um modo (patológico) de vida, de relacionar-se com a realidade. Uma percepção distorcida do mundo e da vida, que permanece, mesmo nos momentos sem crise e que, por isso, difere muito das loucuras mais *agudas* dos outros heróis loucos de Eurípides.

Em *As Bacantes* o grande trágico mostra outro tipo, ainda, da demência: uma loucura *extática*.

A peça toda é uma exploração aprofundada dos limites, lábeis, que separam a sanidade da loucura, e apresenta dois protagonistas loucos, Penteu, rei de Tebas, e Agave, sua mãe.

As Bacantes parece ser uma peça *sobre* a loucura. A aparente valorização do êxtase dionisíaco como forma de “sair de si mesmo”, livrando-se das inibições e conflitos, prepara a revelação de que o êxtase, na verdade, não resolve os conflitos e ambigüidades subjacentes.

Apesar da apresentação quase idílica dos rituais báquicos na montanha, *As Bacantes* está muito longe de ser uma apologia do êxtase como fuga das tensões e, pois, como esquiva da loucura. Isso porque o êxtase não é necessariamente uma libertação, real, de conflitos e ambigüidades básicas nas relações mulher-homem, mãe-filho, norma-prazer, evidentes nos protagonistas dessa tragédia.

O êxtase das bacantes não é uma catarse. Mais ainda, o descontrole, o “fora de si”, o ex-tase de Agave resulta de uma decisão de Dioniso, como uma forma de loucura, a título de castigo pelo desrespeito dela e seus parentes ante sua natureza divina.

Igualmente, a loucura de Penteu é imposta como castigo por desafiar os poderes do deus.

A loucura perpassa toda a peça e atinge na forma de delírio extático, orgiástico, diversos personagens: Cadmo, Agave e suas irmãs e, principalmente, Penteu. É nos momentos de exaltação extática que toda a dinâmica da loucura aparece, sob a forma de alucinações, ilusões e o total descontrole da vontade pessoal.

É um descontrole que, somado às alucinações e ilusões, conduzirá Penteu à morte e Agave ao assassinato cruel do próprio filho; um filho muito amado, mas percebido como um filhote de leão. (O fato de que Dioniso convoca as Bacantes para trucidarem um *homem* que as odeia

não impede a ilusão de Agave. Mais uma das muitas e intrigantes ambigüidades dessa tragédia.)

Não há, nos loucos de *As Bacantes*, a consciência da loucura, que se encontra em Orestes e, em certa medida, também em Fedra e Medéia. Penteu e Agave não têm consciência de seu estado.

A dissociação da personalidade, o destaque da realidade circunstante e a perda da própria identidade real constituem, aqui, a essência da loucura. Penteu só recobra a lucidez quando tenta evitar a morte pelas mãos de Agave. Esta só retoma a percepção da realidade depois de consumir toda a sádica trama de Dioniso, quando não há mais resgate possível dos efeitos do êxtase.

Os conflitos entre desejos, necessidades e normas só existem e são vividos enquanto os personagens são normais.

Nesta, mais que em outras peças de Eurípides, a loucura é o delírio, alucinatório. É o que se nota em várias falas. Após a tentativa de Penteu de acorrentar Dioniso, que comparece disfarçado na veste de um estrangeiro defensor do culto dionisíaco, o deus (Dioniso, Baco, Brômio, Évio, Ditirambo) aponta o delírio do rei:

“Nisso o enganei. Ele acreditava que me acorrentava... mas foi uma ilusão dele... encontrou um touro e pôs-se a amarrá-lo com cordas em torno aos pés e aos joelhos...” (616 e sgts.)

O delírio é expressamente nomeado, em outro verso, no qual um mensageiro relata a orgia na montanha e a intenção de seus amigos ao verem Agave em meio às Bacantes:

“Vamos resgatar Agave, a mãe de Penteu? Vamos retirá-la do delírio da orgia?” (720-721)

O delírio como núcleo da loucura reaparece, mais adiante, explicitamente mencionado, quando Dioniso decide enviar Penteu à morte, seduzindo-o com a idéia de subir à montanha para espiar a orgia. Deve ir vestido de mulher, pois como homem poderá ser esquartejado pelas Ménades em exaltação extática. Penteu se deixa enganar, atraído pela oportunidade de satisfazer velhos desejos recalcados. Veste-se de mulher e entra em plena alucinação:

Di. “...castiguemo-lo! E antes faz-lhe perder a razão, coloca-lhe no coração o delírio que torna vão o pensamento... É preciso fazê-lo sair de si e tirar-lhe o juízo...” (850 e sgts.)

Pe. “Vejo dois sóis... ou me parece, dois sóis e duas cidades de Tebas... e tu [Dioniso] caminhas à frente em forma de

touro... Eras já antes uma fera? Porque agora, estou seguro, és um touro..." (918 e sgts.)

Pe. "E eu poderia carregar toda a montanha com seus abismos e com as Bacantes em cima?"

Di. "Poderias se quisesses. Tu antes não eras são de mente. Agora, porém és o que deves ser..."

Pe. "... Tens razão..." (945 e sgts.)

Afora a aguda alusão à labilidade do critério que separa a loucura da sanidade, esse trecho mostra a total perda de "autonomia da consciência", por parte de Penteu. Praticamente todas as falas subseqüentes, do rei e de Agave, até o desfecho trágico, são perpassadas de alucinação e ilusões. Ambos estão, literalmente, "fora de si" e reagem a uma realidade ilusória, habilmente manipulada por Dioniso em função de seu desígnio cruel. Agave enxerga em Penteu um leão e o despedaça.

"... sem escutar e sem pensar como um ser com juízo..."
(1123)

Estes trechos mostram que, quanto à natureza, a loucura de Penteu e de Agave é essencialmente o delírio, a perda de contacto com a realidade circunstante e da consciência dos próprios atos. E inclui, talvez, a disposição para entregar-se ao descontrole da vontade. (Pelo menos no caso de Penteu.)

Quanto às causas, para além do sadismo vingativo de Dioniso, a peça encerra uma esplêndida análise das motivações inconscientes de Penteu, exploradas astutamente pelo deus. Eurípides percebe que a busca da alienação extática, da orgia dionisíaca, nasce das necessidades primárias mais recalçadas. A orgia ritual das Bacantes é tratada como uma situação de "desrecalque".

Toda a trama vingativa de Dioniso se alicerça na exploração fria, cruel, dos impulsos (recalçados) de Penteu. Já a fala inicial de Penteu como rei aparece impregnada de um moralismo gratuito, que se poderia bem designar, nos dias de hoje, como "formação reativa". As depravações e a obscenidade que ele atribue aos rituais báquicos são evidentemente exageradas. Sua percepção é ambígua: ele quer ver os rituais, participar deles, deseja isso, mas não pode aceitar-se no papel de Bacante.

Na montanha, em plena festa orgiástica, está sua mãe com as irmãs. Ele não admite que elas participem da orgia. Precisa acabar com ela. Mas deseja ardentemente espia-las. Deseja retornar da montanha nos braços da mãe: "o cúmulo das delícias..." (968)

Dioniso é, como Eurípides deixa claro, a outra metade de Penteu, a metade recalçada de sua personalidade. Dioniso incorpora a necessidade de liberar seus impulsos, a certeza dos prazeres da orgia, e até a vontade, temida, de ser mulher, como observa Simon (1978).

Entregue, por fim, aos desígnios de Dioniso, "... eu estou inteiramente em tuas mãos..." (934), Penteu se desinibe ante a outra metade de si mesmo e lhe confessa seus impulsos mais vergonhosos, como o de espiar a mãe em situações de intimidade e seu desejo de ser acalentado como um bebê, nos braços maternos.

A busca do êxtase, do "sair de si", abusa propositada do delírio é o produto da força (bloqueada) dos impulsos, das necessidades sexuais reprimidas.

Essa não é, formalmente, a concepção de Eurípides sobre a loucura, em geral, nem os conceitos acima faziam parte da *psicologia* de Eurípides. Mas é uma interpretação inevitável do texto das *Bacchae*.

A tragédia mostra Penteu como um personagem doentio, desde as falas iniciais em que ameaça dizimar as Bacantes, até ordenando um ataque armado. Mas o que ele tenta eliminar com as armas são ameaças internas de seus desejos de tornar-se mulher entre as mulheres da montanha e seu medo das Mênades como esquitejadoras, destruidoras de homens, como castradoras (Simon, 1978).

Penteu é, pois, uma figura ambivalente, como se vê nesse diálogo com Dioniso:

Pe. "[Aos guardas] Trazei-me as armas!

[A Dioniso] E tu agora cala-te."

Di. "Está bem! Queres vê-las reunidas na montanha?"

Pe. "É o que mais desejo! Pagaria com ouro! Sem limites!"

Di. "De onde te vem, assim, de repente, tanto amor [érotica] por isso?"

Pe. "Sofrerei ao vê-las embriagadas..."

Di. "E todavia te daria prazer vê-las, mas isso te faz sofrer?"

Pe. "Quero vê-las sem que me percebam, sob a sombra dos abetos."

Di. "Te desentocarão, mesmo se chegares escondido."

Pe. "Sim, é verdade. Então irei a descoberto!"

Di. "Quer dizer que devo levar-te? Estás pronto para a caminhada?" (809-820)

Pe. "Conduze-me tu e depressa! Não te dou tempo."

E a loucura de Agave? Decorre também de desejos bloqueados, típicos da situação da mulher ateniense do século V a.C. O êxtase dionisíaco resulta, retoricamente, da decisão de Dioniso de obrigá-la, junto a toda a

progênie de Cadmo, a respeitá-lo e cultuá-lo. Mas Agave se entrega aos rituais orgiásticos impetuosamente e se torna, na verdade, uma líder das bacantes. Ela só aparece em cena após esquarterar Penteu e com a cabeça dele nas mãos, eufórica com sua proeza como caçadora, mais forte que os guerreiros. Ela desmembra feras vivas com as mãos, não precisa de armas como os machos. O pai e toda Tebas podem orgulhar-se dela agora. Enfim ela pode ser glorificada.

A loucura de Agave é a loucura do grupo inteiro de mulheres, que perde todo o senso de realidade sob influência do vinho e das maquinações de Baco ou Dioniso. Mas nesse gesto de abandonar-se plenamente às intenções do deus, Agave, agora a mais extremada das Bacantes revela quanto os rituais e os episódios de caça e de batalha ocorridos na montanha são a satisfação de necessidades psicológicas suas.

Penteu, educado para o poder, que se recusa a aceitar seu lado feminino, esquivava-se de cultuar um deus bissexual, que prestigia as mulheres e as liberta das regras impostas pelo poder, além de induzi-las aos prazeres e ao gozo de força e poderes divinos, aos quais ele, Penteu, rei de Tebas, não tem acesso.

Agave e as irmãs, como as demais Bacantes, aderem com entusiasmo à sedução de Dioniso, justamente pelos mesmos motivos que, de início, levam Penteu a hostilizá-lo. Libertação e prazer grupal é o que Dioniso oferece às mulheres, incluída a mãe de Penteu. Graças a Dioniso, as mulheres podem dar livre expressão tanto aos desejos de nutrir e acariciar como ao de serem nutridas e acariciadas, de exercerem atividades masculinas e de superarem a prepotência dos homens. Dioniso lhes assegura a fruição simultânea dos prazeres reservados a cada um dos sexos. O vinho a excitação grupal e a embriaguez da libertação produzem o êxtase, a dissociação da realidade, ou loucura, de Agave.

O entregar-se das Bacantes e de Agave aos prazeres da montanha não é uma sábia realização de impulsos reprimidos. É um surto de esquizofrenia, por dois motivos: porque essa entrega é imposta por Dioniso e porque, na verdade, toda a organização das mulheres nos rituais báquicos se faz como culto a um deus, não a uma deusa. Não obstante a bissexualidade de Dioniso, é a figura masculina que garante às mulheres a fruição dos poderes e prazeres privativos dos machos. A emancipação da feminilidade se faz com permissão e sob o comando masculino.

Assim, os conflitos básicos de Agave não são resolvidos senão no plano da alucinação.

A rigor, Dioniso apenas explora as carências, os impulsos reprimidos das mulheres e de Penteu. É ele que lhes dá ocasião de libertarem-se de autocontroles, o acesso a um estado de "sair de si", de ex-tase, de delírio. Mas a ação de Dioniso parte de condições psicológicas, passionais, que são explícitas, no caso de Penteu, e facilmente inferidas, nas falas de Agave.

Essas condições são preexistentes à ação de Dioniso. Existem como condições pessoais, naturais, dos protagonistas.

Portanto, além dos três tipos precedentes de loucura, Melancolia, Mania e Paranóia, Eurípides nos oferece agora o retrato de um perfeito surto psicótico, um retrato da esquizofrenia.

O conceito de loucura da poesia de Homero e de Hesíodo implica invariavelmente a intervenção direta e permanente dos deuses na vida dos homens. São os deuses e seus instrumentos, *Atê*, *Erínias* ou *Moirá*, que roubam ou confundem a razão dos homens e os enlouquecem.

Nas peças trágicas, como vimos acima, a interferência da divindade cede gradualmente o papel de causa aos conflitos de paixões, ao entrelaçamento entre o desejo e a norma ética. Ainda que, no dizer fugaz de alguns personagens, sejam os deuses a plantar no coração dos homens o ódio e o desejo sexual, a inveja e a culpa. A loucura, nos textos trágicos, resulta de conflitos penosos, entre paixões, entre lealdades, ou deveres.

São conflitos que se passam por inteiro no plano da vida pessoal, até cotidiana. Mesmo o delírio, quando ocorre, é vivido e visto como contingência natural de quem enlouqueceu, embora algum *personagem* o possa atribuir, retoricamente, aos deuses. Certamente, Eurípides não acredita que toda e qualquer loucura resulte de caprichos ou ciúme de algum deus.

É principalmente nas obras de Eurípides que a loucura se psicologiza, tanto na etiologia como nos quadros clínicos, na sintomatologia e nos efeitos sobre as emoções e a vida dos homens.

Há uma substituição do modelo mítico-teológico por uma visão mais racionalista, ou seja, uma concepção racional das contradições e limitações dos designios humanos e das fraquezas do entendimento, ou da vontade, ante a força dos apetites, das paixões.

A obra de Eurípides representa o nascimento da psicologia enquanto concepção do homem como dotado de uma individualidade intelectual e afetiva. Uma individualidade que é a sua própria natureza, pessoal. A influência sofística e socrática é óbvia nesta altura. Eurípides descobre e revela o homem *natural*, a *natureza* do homem. Contraditória, conflitiva, por vezes patológica.

Na obra de Hipócrates esse distanciamento do mito se extrema. A idéia homérica, vaga, da irracionalidade como essência da loucura (causada pelos deuses, *dáimones* ou pela *moira* de cada homem) passa por uma reformulação radical por obra da filosofia eleática, dos sofistas e de Sócrates. Uma filosofia que coloca na ignorância e na indisciplina intelectual

ou na fraqueza ante os impulsos instintivos, as causas que determinam a insensatez e a irracionalidade.

A concepção da loucura apresentada por Eurípides, que privava do convívio com Sócrates e os grandes nomes da sofística, espelha essa reformulação. Contudo, na falta de um sistema de conceitos "psicológicos", a loucura é ainda atribuída, *pelos personagens*, a alguma divindade, mesmo que todo o contexto, em cada tragédia, reflita a visão racionalista que definimos pouco acima (e que, convém notar, não é incompatível com a crença em deuses).

Eurípides tinha muito clara a idéia da contradição e da oposição conciliável entre o impulso e a norma e entendia a loucura, mesmo quando poeticamente atribuída a alguma divindade, como estado, mais ou menos duradouro, de desequilíbrio da natureza "psicológica" do homem.

Hipócrates passará a entender a loucura como desarranjo da natureza orgânica, corporal, do homem. E os processos de perda da razão ou do controle emocional passam a constituir *efeitos* de tal desarranjo. São entendidos como resultantes de processos e condições orgânicas, cujo dinamismo é descrito até em pormenores. Um dinamismo fundado numa *anatomo-fisiologia* ingênua e, em grande parte, hipotética.

Como para Eurípides, a loucura se passa, segundo Hipócrates, no plano da vida natural dos homens, mas o seu "naturalismo" tem conotação diversa. Significa a recusa de uma explicação mitológica da vida e dos estados do homem, incluídas as doenças corporais e mentais. Mas não é uma postura materialista ou rigorosamente determinista: a concepção da loucura, em Hipócrates, exclui o mito mas não a metafísica. Pois as idéias hipocráticas sobre a fisiologia e mesmo sobre a anatomia do organismo humano são, em grande parte, supersticiosas, mágicas, metafísicas.

A loucura, como desrazão, delírio ou descontrole emocional, tal como a conceberam Homero e os trágicos, é mera consequência de disfunções humorais, segundo a doutrina do médico de Coos. Com tal conceito sobre a etiologia da loucura, a teoria hipocrática implica a exclusão da interferência divina.

A doutrina hipocrática implica reconhecer a existência de processos orgânicos, que presidem a fisiologia humana geral, e são regidos por leis que independem da razão e da vontade individual. Implica, ademais, algo que é típico: a admissão de uma continuidade entre a natureza circunstante e a economia orgânica interna.

Tal continuidade entre o microcosmo anatomofisiológico e o macrocosmo circundante não corresponde a uma construção teórica especulativa, metafísica, mas a uma inferência resultante da observação repetida de que o equilíbrio entre as condições ambientais e as funções orgânicas constitui a saúde, o bem-estar, a normalidade, enquanto a ruptura dessa continuidade balanceada entre os dois sistemas constitui a doença.

Como o apego à observação, essa idéia tem origem na filosofia de Heráclito e de Empédocles (m. 444 a.C.), embora Hipócrates tenha estudado retórica, filosofia e medicina na escola de Górgias e Demócrito.

Tanto quanto Eurípides era influenciado pela filosofia dos Sofistas e de Sócrates, Hipócrates recebe influências decisivas daqueles dois filósofos, notadamente de Empédocles, que entendia o universo natural como composto por quatro elementos essenciais: calor, frio, secura e umidade.

Para Hipócrates, essa natureza se estende, no corpo humano, sob a forma dos quatro humores fundamentais: sangue, pituíta, bÍlis amarela e bÍlis verde, escura (ou atrabÍlis). A saúde é a harmonia no sistema de humores e o equilíbrio entre tal sistema e o ambiente externo. O desequilíbrio entre os dois sistemas ou entre os humores no interior do sistema orgânico é a doença.

A loucura, como doença que é, resulta de crise no sistema dos humores. É uma doença orgânica. Com tal idéia, Hipócrates inaugura a teoria organicista da loucura, que florescerá prodigamente na medicina dos séculos XVIII e XIX.

Contudo, o organicismo primitivo de Hipócrates não é uma atitude materialista, não significa a abolição da metafísica. A anatomofisiologia em que se funda é altamente especulativa, quase mágica, aos olhos de hoje. Na época significou o fim da explicação mitológica, teológica, das doenças, incluída a loucura. Implicou, sobretudo, o fim da medicina sacerdotal, litúrgica.

As diversas formas da loucura, como a epilepsia, entendida como uma forma dela, nada têm de sagrado como se afirmava.

“... foram sacralizadas, segundo parece a mim, por homens tais como existem ainda: magos, purificadores, pedintes e charlatões (*metragyrtaí*) que pretendem ser muito piedosos e saber demais. Esses, portanto, refugiando-se no divino para esconder sua incapacidade de ter algo que ministrár para dar algum alívio, e para não mostrar claramente que nada sabem, consideraram que fosse sagrada essa doença, e, de acordo com estórias apropriadas, estabeleceram-lhes o tratamento em vista da segurança deles próprios, dando purificações e encantamentos e prescrevendo abstenção de banhos e de muitas comidas impróprias para o consumo de pessoas doentes...” (*Peri Hierés Noisoí, De Morbo Sacro (MS)*, 10-13)

A recusa do caráter sagrado da loucura em geral é discutida com abundante argumentação por Hipócrates. Mas aqui convém sublinhar sua atitude “científica” diante do problema:



Hipócrates. Mármore do século III a.C., encontrado em escavações de Ostia e considerado um retrato confiável do grande médico de Coos que inaugurou a concepção organicista da loucura.

“Todas essas prescrições, eles fazem como se fossem obras do divino, como se soubessem mais e invocando outras razões de modo tal que, se o doente sarasse, deles seria o valor e a glória; se, ao invés, morresse, ficasse bem assegurada a sua defesa e tivessem uma razão para sustentar que não são eles, de modo algum, os responsáveis mas sim os deuses...” (MS, 20)

A crítica funda-se em considerações de tipo clínico ao mostrar a inoquidade das dietas e tratamentos prescritos pela medicina dos magos e purificadores e tem uma base lógica sólida:

“Se, pois, são esses alimentos que, comidos ou ingeridos, geram a doença e a desenvolvem e, não comidos, a curam, o deus não é mais responsável por ela e as purificações não têm efeito, e sim as comidas que curam e que danificam, e o poder do deus desaparece. Por isso me parece que os que se põem a tratar essas doenças, neste modo, não as consideram sagradas, nem divinas... Aquele que, de fato, é capaz de afastar uma tal afecção, com purificações e magia, ele mesmo é capaz de atraí-la com outros recursos e, com isso, o discurso divino se perde. Com tal discurso eles... enganam os homens prescrevendo-lhes

expições e purificações e a maior parte de seu discurso acaba no divino ou no demoníaco.” (MS, 24-29)

Hipócrates não ignora que a ingenuidade popular favorece as explicações mágicas, teológicas; ou, pelo menos, tem dificuldade de rejeitá-las:

“Mas talvez essas coisas não estejam propriamente assim, mas [ocorre que] os homens, pelas necessidades de sua vida, inventam novidades de todo gênero e se esforçam por enquadrar variadamente, mais que em todos os outros casos, particularmente para essa doença, cada aspecto da afecção, atribuindo a um deus a responsabilidade (não um deus apenas, mas outros são envolvidos...).” (MS, 32)

O texto *Peri Hierés Noisoi*, ou *De Morbo Sacro*, como o comentarista Galeno (130 d.C.-201 d.C.), é rico de argumentos sobre a falácia dos diagnósticos que atribuem cada sintoma da doença a uma certa divindade e chega a um elenco de diagnósticos ridículos:

“No caso em que de fato o doente imite uma cabra, emita rugidos e tenha espasmos no lado direito, afirmam que a responsável é a Mãe de todos os deuses. Se sua voz ficar mais aguda ou intensa, comparam-no a um cavalo e afirmam que Poseidon é o responsável...” (MS, 33-35).

Pouco adiante o texto inclui outro exemplo de tais diagnósticos. É um trecho precioso porque Hipócrates, nesse livro, embora esteja a discorrer sobre a epilepsia, não distinta da loucura, alude a uma variedade de doenças nas quais se incluem terrores e insensatez, afecções que hoje chamaríamos “mentais” ou psicopatológicas:

“A todos os que de noite se defrontam com terrores e medos e idéias insensatas [*paránoiai*] e saltos para fora do leito e fugas para fora, afirmam [os magos e charlatães] que são assaltos de Hécate e ataques dos heróis.” [fantasmas, espíritos dos mortos ou *dáimones*]. (MS, 38)

Essa abrangência dos conceitos de Hipócrates parece mais clara em outro trecho do livro, no qual alude explicitamente à loucura:

“Por outro lado, vejo que homens enlouquecem e perdem a razão, e eu sei que no sono muitos gemem e gritam e alguns

também se sentem sufocar e outros ainda que saltam do leito e fogem para fora e ficam fora do juízo até que se despertem... e tudo isso não uma vez, mas muitas; e conheço muitos outros casos de toda sorte, [mas] falar de cada um deles seria um longo discurso. A mim parece que os primeiros a sacralizarem essa doença foram... magos, purificadores, etc...” (MS, 7-11)

A doutrina hipocrática mostra aqui sua sólida convicção organicista. Que significa algum progresso na psicopatologia, mas determina também algumas dificuldades.

De fato, se o organicismo hipocrático mina o prestígio da medicina sacerdotal e mágica, invalidando a explicação mitológica da doença mental, por outro lado, invalida ou enfraquece a mudança do pensamento operada pela tragédia grega, principalmente a de Eurípides, que se acentuava claramente de uma concepção psicológica da alienação.

A doutrina de Hipócrates resultará, dado seu vigor intrínseco como sistema de idéias, num possível retardo do desenvolvimento ou advento de uma explicação “psicológica” da loucura e, conseqüentemente, de uma “psico-terapia”.

Mas é preciso ter presente que em pleno final do século V a.C., época de exaltação da racionalidade como critério de verdade, outra não podia ser a atitude do sábio, do pai da medicina, que a de prescindir, a bem da arte e do saber médico, de quaisquer concepções que invocassem eventos afetivos ou conflitos morais como substrato ou causa da loucura.

Os processos afetivos, os conflitos passionais deveriam continuar assuntos privativos de filósofos ou poetas ou, ainda, sacerdotes.

O cérebro, lesado por desequilíbrios humorais, é o órgão da loucura:

“É preciso que os homens saibam que não é senão do cérebro que nos vêm as satisfações, as alegrias, os sorrisos, as hilaridades, bem como as dores, as aflições, as tristezas e os prantos. É com ele sobretudo que compreendemos e pensamos, vemos e ouvimos, e distinguimos entre as coisas belas e as feias, más e boas, agradáveis e desagradáveis, distinguindo algumas segundo o costume, outras sentindo-as segundo o que é útil, e discernindo com isso os prazeres e os desprazeres conforme os momentos, não gostamos sempre das mesmas coisas. É com ele que enlouquecemos (*mainômieta*) e deliramos (*parafrôneomen*) e nos defrontamos com terrores e medos, alguns de noite, outros mesmo de dia, e insônias e enganos inoportunos e preocupações inconvenientes, e perda de conhecimento do estado ordinário das coisas e esquecimento...” (MS, XIV, 1-5)

Há pouco a comentar nesse trecho, além da segurança com que se exclui a interferência do mito e se reduz a vida psíquica a funções de um órgão. Um órgão cuja normalidade assegura todas as funções comportamentais: afetivas, intelectuais e outras; e cujos distúrbios implicam a doença "mental", a desrazão, o descontrole sobre o comportamento, ou seja, a loucura.

A saúde mental é, fundamentalmente, a saúde do encéfalo:

"Todas essas coisas experimentamos quando o cérebro não está sadio, mas se torna mais quente que o natural, ou mais frio ou mais úmido ou mais seco ou sofreu alguma outra afecção contra a natureza, que não lhe é costumeira. E enlouquecemos por causa da umidade. De fato, quando ele se torna mais úmido do que lhe é natural, necessariamente se move e, movendo-se, necessariamente nem a vista fica estável nem o ouvido, mas ele ouve e vê de modo diferente em cada momento, e a língua fala dessas coisas cada vez que ele enxerga ou vê. Por quanto tempo o cérebro estiver estável, por tanto tempo o homem tem entendimento." (MS, XIV, 5-6)

Para o sábio de Coos, a causa da loucura é óbvia: é a umidade do cérebro, nada mais que isso. As perturbações sensoriais, como ilusões e alucinações, são resultado de movimentos do cérebro que induzem variações no que se ouve ou se vê em diferentes momentos, em correspondência à posição do cérebro ou de uma sua parte, em dado momento daquele movimento.

A fala inconseqüente ou absurda é produto automático dessas variações de posição e das conseqüentes variações na percepção visual ou auditiva. Em termos de hoje se diria que o discurso delirante é resultado inevitável de distorções na percepção.

De modo geral, portanto, a loucura resulta da umidade do cérebro. Mas as diferentes formas de loucura (e é de loucura que o texto trata, explicitamente, agora) devem corresponder variações nesse processo de umidificação cerebral. Também sobre isso o texto é explícito e a doutrina é segura:

"A alteração [degeneração, *diaforé*] do cérebro ocorre pela [ação da] fleugma ou pela [ação da] bílis. Reconhecerás ambas deste modo: os que enlouquecem pela fleugmã são tranquilos e não gritadores ou perturbadores, enquanto os [que enlouquecem] pela bílis [são] gritalhões, perversos e não pacíficos, mas que sempre cometem algo inconveniente. No caso em que a loucura seja contínua, portanto, estas são as razões. No caso em que terro-

res e medo se apresentem é por causa de um deslocamento do cérebro; desloca-se quando se aquece, e se aquece por causa da bílis, sempre que essa se dirige para o cérebro pelas veias sanguíneas do corpo; e o pavor será sempre presente enquanto ela não retornar às veias ou ao corpo. Então ele termina." (MS, XV, 1-4)

Este trecho explicaria, no âmbito da escola hipocrática, a loucura triste e contida de Fedra, o desvario furioso e homicida de Medéia e os terrores paranóicos de Orestes. Nele, chama a atenção, inicialmente, a distinção entre uma loucura tranqüila e uma loucura agitada, perigosa, quase a estabelecer os quadros clínicos clássicos da melancolia e da mania.

De fato, Hipócrates as distingue, mas é preciso notar que, neste trecho, o que corresponderia à melancolia é produto da fleugma e não da bílis escura ou atrábilis, *melaina kolé*. Tal fato permite pensar que a loucura mansa aqui referida não representa a melancolia, ou lipemania, como será designada mais tarde. A mania, em vez disso, parece perfeitamente caracterizada, conforme a tradição.

Contudo, em diferentes pontos do *Corpus Hippocraticum*, a melancolia aparece como distinta da mania, também por sua estreita relação com a bílis negra. Neste trecho, ao que parece, a bílis citada é a bílis normal, amarela. A "melancolia", sinônimo de bílis negra, não é um estado da bílis normal: é um humor com identidade própria, produzido pelo baço, já que ele é escuro.

Essa atrábilis ou melancolia, pode sair de seu *locus* natural, pode ser excessiva, inflamar-se ou corromper-se, dando origem, então, à loucura furiosa (*manias*), à epilepsia, à loucura triste, etc. A relação entre melancolia e epilepsia é clara:

"Os melancólicos tornam-se, ordinariamente, epiléticos, e os epiléticos, melancólicos; o que determina a preferência por um ou outro desses dois estados é a direção tomada pela doença: se se dirige para o corpo, epilepsia; se para a inteligência, melancolia." (*Epid.*, VIII, 31)

Na medida em que os desarranjos e aberrações mentais da loucura são meros sintomas de distúrbios humorais, para Hipócrates não há muita importância explicativa na distinção entre tipos diversos de loucura, baseada em aspectos que para seu sistema são "secundários", tais como os conteúdos afetivos ou a natureza do delírio em cada tipo.

Os tipos de delírio e os distúrbios comportamentais interessam e muito, mas apenas enquanto *sintomas* e, portanto, efeitos do desequilíbrio humoral.

“Quando o temor e a tristeza persistem por muito tempo, trata-se de um estado melancólico.” (Afor. VI, 23)

O processo patológico é descrito com precisão. O agente nocivo é a fleugma, que bloqueia a passagem de ar ao cérebro, que fica, por isso, privado da inteligência, que é carregada pelo ar, bloqueado. Como consequência, o cérebro fica desnutrido. A ação patogênica resulta do resfriamento do tecido nervoso e da obstrução causada pela fleugma e que deveriam ser superados pelo afluxo de calor e ar, assegurados pelo sangue. Temporariamente desalimentado e esvaziado, o cérebro se move e não exerce suas funções de racionalidade e coerência. No nível do comportamento, dos sintomas, isso aparece como aberrações de conduta, delírios, descontrole emocional, furor e violência.

A umidade, causada pela fleugma, é a causa da loucura. Mas os tipos dessa loucura dependem de diferentes combinações de condições humorais. É assim que, como notam Ball e Ritti (1882), “... a pituita, a biliar, a atrabiliar, quando se dirigem ao cérebro, produzem ora a mania, ora a melancolia, ora um delírio alegre, ora um delírio triste, etc.”

Os sintomas psiquiátricos de hoje, como depressão, crise convulsiva, estados maníacos ou alucinações, resultam não apenas de determinados humores, mas também de alterações mais amplas na economia humoral, tais como deterioração, superabundância, superaquecimento, resfriamento ou, ainda, obstrução ou congestionamento de dutos que devem permanecer livres.

O termo mania é invariavelmente associado, no *Corpus*, ao “delírio sem febre”. Então se diz que um homem *mainestai*, como explica um comentário de Galeno:

“Hipócrates parece chamar *phrenitis* a um delírio (*paraphrosyne*) em uma febre aguda [...]. Diz-se que um homem foi tomado de mania (*mainestai*) quando ele tem delírio sem febre...” (Comm. I, in Prorrh.)

Uma evidência de que o tipo de delírio não é um aspecto discriminante entre tipos de loucura é a importância nada especial dos delírios na semiologia clínica de Hipócrates, com vistas ao prognóstico da loucura. O delírio equivale, como sintoma mórbido, a hemorróidas, espasmos, ou varizes:

“Quando o sono faz cessar o delírio, é um bom sinal” (Afor., 11, 2)

“Na melancolia e nas doenças renais, o aparecimento de hemorróidas é favorável.” (Afor. VI, 11)

“Numa hemorragia, o delírio e o espasmo são desastrosos.” (Afor., VII, 9)

“Em pessoas acometidas de loucura, o aparecimento de varizes e hemorróidas alivia a doença.” (Afor., VI, 21)

“Os delírios alegres são menos perigosos que os delírios sérios.” (Afor., VI, 53)

“Com a insônia, o espasmo e o delírio são desastrosos.” (Afor., VII, 18)

Parece, portanto, que para Hipócrates a loucura, enquanto delírio e descontrole, é mero sintoma, ou quadro nosográfico de um desarranjo no estado humoral do cérebro. Que ela se chame mania ou melancolia dependerá do tipo de crise humoral envolvida. Por isso é perfeitamente lógico que o quadro *melancolia* seja o produto de *melaina kolé*, biliar escura e não de um *melanós kolón*, furor sombrio, negro.

O furor, enquanto comportamento ou estado afetivo, é, ele também, um efeito da ação da biliar negra sobre o cérebro.

A melancolia é caracterizada por preocupação ansiosa, medos indefinidos, humor tético, impulsos suicidas, expectativas funestas ou trágicas, tudo isso como evidência ou síndrome indicadora de um estado somático de distúrbio humoral do cérebro. Um estado físico, a ser alterado por meios físicos.

Os aspectos comportamentais dos quadros psicopatológicos são anotados com cuidado, como sintomas discriminantes:

“Ansiedade [preocupação], uma doença difícil: o doente parece ter nas vísceras algo como um espinho que o punge; a ansiedade o atormenta; ele foge da luz e dos homens, prefere a escuridão; está tomado pelo temor; o septo frênico se projeta para fora; sente dor quando é tocado; ele tem medo; tem visões assustadoras, sonhos horríveis, e às vezes vê pessoas mortas...” (Morb. II)

Já que muitas loucuras resultam do acúmulo indevido de biliar e outros humores no cérebro, ou em outros órgãos, a terapia ideal é a que assegura a diluição, ou a expulsão, de tais substâncias para seus sítios orgânicos normais ou para fora do organismo. Uma terapia de limpeza do organismo ou de um órgão específico, ou seja, uma *katársis*.

O trecho acima termina com o registro da terapia aplicada ao quadro narrado. Uma terapia que combina intervenções de tipo catártico (ou

purgativo) e outras que chamaríamos “canônicas” e que consistem em normas de conduta a serem adotadas pelo paciente. Desde o regime alimentar até alterações no modo de vida cotidiano. Mas é conveniente lembrar que não se trata de qualquer terapia “comportamental”: trata-se de alterar, com essas mudanças de alimentação e de hábitos, a economia humoral desequilibrada:

“... A doença costuma atacar na primavera. Ao doente faremos beber heléboro, lhe expurgaremos a cabeça e depois de expurgá-la lhe daremos um medicamento que lhe faça evacuar por baixo. Então prescreveremos leite de jumenta. O doente, se não estiver fraco, fará uso de pouquíssimos alimentos; esses alimentos serão frios, relaxantes, nada de azedo, nada de salgado, nada de gorduroso, nada de doce. Não se lavará com água quente; não beberá vinho; se limitará à água; ou então, seu vinho será diluído. Excluída a ginástica, excluídos os passeios. Com estes meios, a doença se cura com o tempo; mas se não for tratada, terminará junto com a vida.”, (*Morb. II*)

Note-se que a doença, com esses recursos, se curará, “com o tempo”. As experiências do paciente ao longo do tratamento, e resultantes de tantas alterações no seu modo de vida, não têm qualquer significação terapêutica e não contam no tratamento. O tempo a que se alude é o necessário para recompor a harmonia humoral, a *crase*.

Também se note a alusão ao aspecto sazonal da ansiedade. Não são as mudanças na vida pessoal e social no período primaveril que influem na incidência da ansiedade e sim as mudanças climáticas da estação e suas conseqüências sobre os quatro elementos da natureza, com os reflexos sobre os humores intracorpóreos. A relação entre a primavera e a ansiedade é física, apenas: é a relação entre o ambiente físico externo e os processos físicos no organismo.

E esse organicismo da terapia é inabalável, mesmo em situações agudas:

“A pessoas tristes, doentes, que querem estrangular-se, fazei tomar pela manhã, como bebida, a raiz da mandrágora em uma dose menor que a necessária para provocar o delírio.” (*Loc. Hom.*)

Posteriormente, Celsus (42 a.C.-37 d.C.) ensinará que os “pomos” da mandrágora, colocados sob as orelhas, são um recurso eficaz para produzir o sono de maníacos e melancólicos. Como se verá adiante, e se entrevê aqui, as idéias de Hipócrates sobre a loucura marcam definitivamente a história desse conceito e determinarão de modo decisivo o pen-

samento médico e a psicopatologia, em tempos posteriores, até meados do século XIX.

A loucura é uma doença orgânica, como qualquer outra. É um estado anormal do cérebro. A causa dela é algum desequilíbrio humoral devido a alteração de estado físico dos humores ou de sua localização e movimentação no interior do corpo. As alterações comportamentais ou mentais, como o delírio, são meros sintomas. Igualmente, são simples sintomas os estados emocionais que os pacientes podem relatar.

Aquelas alterações variam segundo o tipo de humor que afeta o encéfalo em um dado momento. E, desse modo, pequenas alterações humorais podem resultar na síndrome chamada *mania* ou na síndrome dita *melancolia*.

Hipócrates inaugura a distinção clínica e etiológica entre esses dois quadros clássicos da loucura. A distinção descritiva, “nosográfica”, no que tange aos componentes emocionais, mentais e comportamentais tem um precursor, Eurípides. Mas a caracterização que se lê em Eurípides é puramente psicológica (não obstante as precisas alusões a distúrbios orgânicos que, em sua obra, são obviamente secundários, irrelevantes como indicadores de qualquer disfunção ou doença orgânica, como a anorexia de Fedra, por exemplo).

Nos textos de Hipócrates, a direção da ênfase, na nosografia, é inversa: não obstante a freqüente menção de distúrbios emocionais, delírios e perturbações na conduta, tais aspectos são meros sintomas, que podem ocorrer indiferentemente, com variadas combinações, em diversos quadros psicopatológicos. Não são eles o elemento decisivo para apontar a etiologia de um dado quadro. Os distúrbios e conflitos afetivos, causa admitida das loucuras trágicas (ainda quando provocados pelos deuses), não têm qualquer função etiológica na obra de Hipócrates.

Ainda, a Hipócrates se deve a proposta objetiva de técnicas terapêuticas específicas para cada quadro.

Mais que suas contribuições teóricas, freqüentemente baseadas em uma fisiologia metafísica, o que preservará por séculos a influência de Hipócrates é sua atitude naturalista, oposta a explicações mitológicas da loucura e que marca o fim da medicina sacerdotal na Grécia antiga.

Entretanto, a concepção mitológica da patologia retornará, com algumas mudanças, na Idade Média, na roupagem dogmática do conceito de possessão diabólica e reabilitará o sacerdote na função de “terapeuta” da loucura, na figura do exorcista. Deve-se lembrar, porém, que já antes da consolidação da concepção demonista cristã sobre a loucura a obra de Plotino e seus adeptos misturava, à doutrina platônica, idéias do misticismo oriental, como a da intervenção diabólica nas doenças mentais.

Criador da concepção *médica* da loucura, Hipócrates institui também o método clínico em medicina, baseado no apego à doutrina e aos

quadros clínicos conhecidos, mas também na aguda e ampla observação dos sintomas e na composição, a partir deles, de quadros capazes de fundamentar a inferência diagnóstica. Uma atitude que Pinel “redescobrirá”, na aurora do século XIX.

Outra idéia fecunda do médico de Coos é a da continuidade entre a fisiologia do organismo humano e as variações do ambiente natural circunstante. (Essa idéia ressurgirá com influência decisiva na fisiologia geral e na neurofisiologia dos meados do século XIX, principalmente na obra de I.M.Séchenov.)

Mas, como se aludiu acima, na história da psicopatologia, *stricto sensu*, o triunfo secular do organicismo hipocrático significou, possivelmente, um retardo no desenvolvimento de uma concepção psicogênica da loucura, que já aparecera, embrionária, nos personagens desatinados da tragédia grega, principalmente os de Eurípidas.

De outro lado, não se pode esquecer que uma verdadeira psicologia deveria esperar por mudanças culturais que só aconteceriam muitos séculos depois. A “psicologia” anterior ao século XVIII, especulativa, filosófica e de linhagem aristotélica, certamente não dispunha de conceitos aptos a permitir uma “teoria” psicodinâmica da vida mental e seus distúrbios. Isso porque as idéias sobre as “paixões” e sobre a motivação do comportamento eram predominantemente as aristotélico-tomistas. Por exemplo, a idéia de conflito entre o desejo e a norma como causa de inquietações, sofrimento e condutas aberrantes é tratada como uma questão de moral (e de resistência à tentação), ou como problema pedagógico. (Como ensinará Pinel.)

Mas, no plano da filosofia da ética, as idéias de Eurípidas sobre as paixões e seus conflitos deveriam mudar a atitude exageradamente repressiva da educação moral, por exemplo, se, ao lado da concepção organicista, se houvesse difundido a literatura trágica antes do século XV. Na falta dessa visão alternativa, estabeleceu-se a hegemonia do organicismo hipocrático.

Além dessas condições, é preciso lembrar que a catalogação da loucura como “doença” permitia uma solução cômoda para a questão da responsabilidade ética, jurídica e política pelas conseqüências pessoais e sociais da loucura. E pela incidência dela.

A “medicalização” da loucura, por outro lado, reflete o desenvolvimento de uma atitude laica diante dela. Uma atitude que, com a difusão e fortalecimento do cristianismo, se enfraquecerá progressivamente até a época do Renascimento.

DEPOIS DE HIPÓCRATES

Platão (427-348 a.C.), no *Timeu*, entende que a alma superior, racional, o *logos*, reside na cabeça, mais precisamente no encéfalo. As outras duas almas do homem, inferiores, têm por sede o coração e as vísceras situadas abaixo do diafragma. Na *República*, Platão considera essas três almas como três partes da *psyche*, ou da mente: uma delas é racional (*logistikon*), outra é a afetiva-espiritual (*thumoeides*) e uma terceira é a apetitiva (*epithumetikon*). Essa concepção da *psyche* implica uma mudança no significado desse termo. A *psyche* tradicional da cultura grega era entendida como a alma, entidade inteiramente alheia às vicissitudes da vida prática, fisiológica, afetiva ou social. Na obra de Platão ela passa a ser a parte essencial do ser humano, aquilo que constitui o “homem em si”.

Na divisão referida, cabem à parte racional as altas funções da mente, como o conhecimento, a abstração, etc. À parte apetitiva são atribuídas as exigências imperativas das funções corporais. É a parte instintiva, animal, do homem. Mas é essa parte que se encarrega da percepção, das sensações e do conhecimento de objetos concretos. Entre essas duas partes, a *thumoeides* desempenha um papel intermediário, híbrido. Ela oscila entre a função de aliada da parte racional e a de colaboradora da parte apetitiva, instintiva, do homem.

Contudo, essa distribuição formal de funções não descarta a exigência de explicar as inter-relações entre elas. Essa *psyche* tripartida não interfere, como tal, nos processos de relação do corpo com o meio. Tais relações ficam a cargo de uma ou outra das partes, separadamente. Os processos de interação entre elas dependem das funções da camada intermediária, a *thumoeides*. A verdadeira alma de serviço, sede da vida psíquica é o *thymos*, como já foi dito.

Na explicação da interação entre as partes, o *Timeu* endossa a teoria humoral da vida mental e da loucura, de tradição hipocrática:

“Quando os humores se transportam para as três regiões da alma, segundo qual seja a que cada um deles ataca, elas produzem os sofrimentos e abatimentos de toda espécie, a audácia e a lassidão sob todas as suas formas, e até o esquecimento e a estupidez.” (*Timeu*)

Platão formulou também uma versão da histeria. Quanto à depressão, melancólica, sua versão é “psicofisiológica”. Ainda no *Timeu*, ele considera que o cérebro (*nous*) pode empregar a bilis contida no fígado, como ameaça às camadas inferiores da “*psyche*” ou como punição por não executarem os seus comandos.

Mas essa concessão ao organicismo não nos deve esconder que Platão considera a loucura como um dessarranjo na boa ordem entre as partes do sistema da *psyche*. A loucura é o desvio da racionalidade do sistema. A parte apetitiva deve ser instintiva, a racional deve seguir a lógica e comandar as demais. Qualquer desvio dessas incumbências específicas é a desordem mental, a loucura.

Há então loucuras (ou delírios) diferentes, segundo a parte afetada. Mas elas têm um sentido comum, que é o de comprometer o desempenho do homem no contexto de uma ordem maior, em que ele está inserido.

“E ainda, o louco, o homem perturbado, tenta e esperar regras não só sobre os homens mas também sobre os deuses... Então um homem se torna tirânico, no pleno sentido do termo... quando, por natureza ou por hábito, ou por ambas as coisas, ele se torna igual ao bêbado, ao erótico, ao louco (*melancholikos*)”. (*Rep.* 573 A-C)

No *Fedro*, Platão especifica que os delírios são diversos para as diferentes almas: há um delírio de origem celeste, inspirado pelos deuses, como o delírio dos profetas, inspirado por Apolo, o delírio poético, obra das Musas, o delírio extático, das Bacantes, inspirado por Baco, e o delírio dos amantes, que se atribui a Eros. O delírio grosseiro, de origem terrestre, que nós chamamos loucura, resulta das diversas alterações humorais, que perturbam a função de diferentes órgãos. A influência hipocrática é nítida aqui.

No *Timeu*, Platão passa da discussão sobre as doenças corporais a exposição das que afetam a alma:

“... as [doenças] da alma que são devidas à condição do corpo surgem do seguinte modo. Nós temos que concordar em que a perda da razão (*anoia*) é uma doença da alma, e que dessa doença há duas espécies, uma das quais é a loucura (*mania*), a outra a ignorância (*amathia*). Qualquer afecção que o homem sofre, se ela envolver uma dessas duas condições, ela deve chamar-se doença; e temos que sustentar que prazeres e dores em excesso são as duas maiores doenças da alma.” (*Tim.* 86B)

A última frase desse trecho pode ser considerada uma formulação precursora do que, no século XIX, se designará como a “sensibilidade moral”, um conceito muito próximo de um “princípio do prazer”.

A subdivisão platônica da alma, em três partes, será retomada, com muito mais clareza, na obra de Galeno, como se verá adiante.

Aristóteles (384-322 a.C.) altera substancialmente a “anatomia” platônica, situando as duas partes da alma, a racional e a irracional, no coração e não no encéfalo. E deixa claro que o cérebro não tem qualquer participação nas sensações.

Essa alma vive do calor vital e, quanto mais ela se aquece, melhor funciona. Desse modo, variações grandes ou abruptas na intensidade do frio e do calor explicam todas as formas de loucura. Mais calor, mais excitação; mais resfriamentos, mais depressões.

O herdeiro mais brilhante do pensamento de Aristóteles foi Teofrasto, médico. No seu *Tratado da Vertigem*, ele desenvolve ao extremo as idéias de seu mestre. O cérebro, dirá, não é mais que uma excrescência da medula espinhal, como uma esponja úmida, cuja função é moderar os ardores da alma. A vertigem é uma afecção da alma, cuja sede é no coração, o centro de todas as sensações.

No período alexandrino surgem as contribuições importantes de Erasístrato e Herófilo, em anatomia e fisiologia do sistema nervoso. Com Erasístrato, o coração perde o status de centro da vida psíquica e sensorial, que Teofrasto lhe outorgara. Essa função passa a pertencer a uma parte do encéfalo: as meninges. Para ele, a grandeza da inteligência corresponde à extensão da superfície do cérebro. Para Herófilo, em vez disso, corresponde à capacidade da “abóbada com três pilares”.

Straton de Lâmpsaco, enfim, fixa a sede da vida mental nos hemisférios cerebrais!

No final do período alexandrino, essas idéias contrastam com as da filosofia de Plotino, Porfírio e Jâmblico, que fundem idéias platônicas com as do misticismo oriental, uma fusão que desembocará, como notam Ball e Ritti (1882), “no êxtase e na teurgia e, por fim, na intervenção dos demônios nas doenças do espírito”.

O romano Celsus mantém a rígida versão organicista de Hipócrates. Para ele, há três tipos de loucura ou *insania*: a loucura aguda, acompanhada de febre, à qual os gregos chamavam *phrenesis* [*phrenitis*?]. Esse delírio pode ser passageiro ou contínuo:

“Mas é um verdadeiro frenesi quando o doente extrapaga continuamente, ou então quando ele se entrega a idéias vãs e quiméricas, embora ele conserve ainda a razão. O frenesi é completo quando o espírito do doente é totalmente fixado sobre

essas idéias. Essa doença apresenta vários tipos: vêm-se frenéticos que são alegres; outros que são tristes; outros que são fáceis de conter e que extravagam somente em seus discursos; outros que são furiosos e que se agitam violentamente. Entre estes há os que não fazem nada se não por arrebatamento; outros que empregam a astúcia, e que aparentam todo o bom senso possível, para encontrar ocasiões de conseguir seus maus intentos, que suas tentativas revelam..." (Enc. L.III)

Nesse livro III, Celsus deixa claro que por *phrenesis* ou *phrenitis* entende também a mania. A segunda forma de loucura é a melancolia, claramente concebida em termos hipocráticos:

"Há um segundo tipo de demência que dura mais longamente, que começa ordinariamente sem febre, e que é acompanhada por um pequeno movimento [?] febril. Essa loucura consiste em uma tristeza que parece depender da *atrabilis*..." (Enc. L.III)

É fácil lembrar, no caso da *phrenitis*, a figura de Medéia, e nesse caso da loucura triste, a melancólica Fedra. Essa referência a personagens loucos da tragédia não é um *tour de force* nosso. Basta atentar para o que escreve o próprio Celsus, a respeito do terceiro tipo de loucura:

"A terceira espécie de loucura é muito longa e de modo algum constitui um obstáculo à vida do doente: ela não ataca senão as pessoas muito robustas. Ela é de duas sortes, pois alguns são enganados por vãos fantasmas, sem ter o espírito alienado; tal era, referindo aos poetas, a loucura de Ajax e de Orestes; outros perderam a razão. Se há fantasmas que atacam a imaginação do doente, é preciso, antes de tudo, ver se esses objetos são tristes ou alegres... A loucura que é acompanhada de alegria é muito menos perigosa que a que traz o caráter de tristeza..." (*ibid.*)

Celsus, grande admirador de Hipócrates e de Asclepiades de Bithynia, refere os recursos da terapêutica psiquiátrica deste último. No caso da melancolia, uma "tristeza que parece dever-se à *atrabilis*", os procedimentos são:

"É preciso afastar do doente todas as causas de susto. Deve-se procurar distraí-lo com contos e jogos que lhe agrada-

vam mais, em estado de saúde. As suas obras, se as realizar, devem ser elogiadas com afabilidade e deixadas perto dele. Suas tristes fantasias serão combatidas com suaves admoestações, fazendo-lhe perceber que nas coisas que o atormentam ele deveria encontrar um objeto de encorajamento mais que de inquinação." (*De Arte M.III,18*)

Quanto aos maníacos furiosos, agitados, a terapia aconselhada não é nada suave. Celsus propõe acorrentá-los, submetê-los a castigos e terrores imprevistos.

O grande nome que aparece após Celsus é Areteu da Capadócia (séc. II-III d.C.) que, de todos os autores pós-hipocráticos, é o que apresenta idéias mais precisas e claras sobre a loucura e suas formas.

Grande observador e clínico sagaz, Areteu foi, segundo Ball e Ritti (1881), um grande alienista (o que não se pode dizer dos autores referidos acima). Diz esse texto: "Não há louvores que sejam demasiados, a quinze séculos de distância, para o rigor científico, o senso clínico, a precisão de detalhes e a abundância de fatos que se encontram nos admiráveis e pitorescos escritos desse grande alienista, que soube descrever os principais sintomas, as formas, as espécies, e muitas das variedades mais importantes da loucura, com uma superioridade que faz dele o verdadeiro Hipócrates da medicina mental."

De fato, nenhum dos autores precedentes foi mais preciso que Areteu, na distinção entre mania e melancolia, na descrição dos caracteres principais do delírio epiléptico, do delírio histérico e do "delírio erótico".

"Os frenéticos, por causa de uma lesão nos sentidos, acreditam ver coisas que não existem ou que são visíveis apenas por eles; pelo contrário, os maníacos vêm como se deve ver, só que eles julgam mal os objetos e fora da razão comum." (*Diut. Morb.*)

Essas formulações, extremamente avançadas para a época, mostram a originalidade de algumas idéias de Areteu. Nesse trecho ele parece afastar-se do diagnóstico organicista rígido, para adotar critérios comportamentais de definição da ilusão e da alucinação.

É que Areteu professa um organicismo diferente do hipocrático em vários aspectos. Ele é, segundo alguns comentadores, um *pneumatista*, seguidor de Atheneu e, neste aspecto, precursor de Galeno. Segundo essa corrente, qualquer enfermidade é orgânica, mas resultante de uma alteração no *pneuma*. Desse modo, o contínuo retorno desse *pneuma* sobre si mesmo é a causa da epilepsia. Se o *pneuma* for rarefeito e seco, produz o desvario (*phrenesis*) e as vertigens e, se for quente e seco, determinará a

mania e a melancolia. (Para Areteu, embora a sede da alma seja no coração, a do sentimento localiza-se no encéfalo.)

A teoria pneumática favorece algumas confusões em matéria de anatomia:

“Para a mania e a melancolia a sede da doença é nos hipocôndrios, enquanto é na cabeça e nos sentidos que reside a *phrenesis*...” (De Diut. Morb. L. II cap. VI)

“A causa primeira da melancolia é na cabeça; é isso o que faz com que os sentidos que têm sua origem e seu ponto de partida no cérebro não estejam sempre intactos, que eles se alterem e que, em virtude dessa alteração, a imaginação se desgarre.” (De cur. morb. diut. L. I, cap.V)

Em matéria de terapia, Areteu não esconde as limitações da sua arte:

“É impossível curar todas as doenças... Quando não possa erradicar o mal, é ainda poder do médico moderá-lo, acalmá-lo e controlá-lo por algum tempo” (*Traité des Signes*...I,5)

Esse tratamento paliativo pode valer-se de recursos diversos:

“Os banhos nos quais se tenha dissolvido betume, enxofre, alume e outras substâncias medicinais são, nesse caso, extremamente úteis: além de umidificar a pele... dos melancólicos, a permanência dos doentes neles representa uma distração agradável no tédio de um longo tratamento” (*Traité des Signes*... I, 5)

Areteu inaugura, assim, a prática de recomendar “os banhos”, isto é, “as águas termais” ou, como se diria mais tarde, a “estação de águas”, tanto por suas conseqüências orgânicas como por seus efeitos emocionais.

A associação entre carência afetiva e sexual e a loucura, principalmente em sua forma melancólica, é entrevista neste trecho gracioso de Areteu, referido por Starobinski (1990):

“Conta-se que um tal que parecia vítima de uma melancolia incurável, tendo-se enamorado de uma jovem, foi curado pelo amor, coisa que os médicos não haviam conseguido fazer. De minha parte, penso que o doente, em algum tempo, tinha-se apaixonado muito por aquela jovem, e que, não podendo ter

sucesso no seu amor, se tornara sombrio, triste, sonhador e, então, considerado como atacado de melancolia, por seus conchadões, que ignoravam a causa de seu mal; mas [penso] que, tendo obtido em seguida maior sucesso e tendo gozado do objeto desejado, ele se tivesse tornado menos sombrio e menos atrabiliário, por ter a alegria dissolvido essa aparência de melancolia, e que, só [olhando-se] desse ponto de vista, o amor se transformara em médico e triunfara sobre a doença.” (*Traité des Signes*... I, 5)

A distinção de Areteu entre a melancolia “verdadeira” e a “falsa” implica a admissão de que o quadro clínico “psiquiátrico” pode ser o mesmo ou quase o mesmo em ambas. Embora, no plano humoral, não haja sintomas dos desarranjos típicos no caso da “falsa”, que para os critérios diagnósticos de hoje seria a verdadeira. Areteu, desse modo, entende a importância “terapêutica” da satisfação do desejo, para uma melancolia de origem emocional, passional. Mesmo que a considere uma falsa doença.

Essa desclassificação das doenças de origem emocional, brotadas das frustrações dos desejos, é conseqüência necessária da premissa humoralista. A verdadeira terapia é a que assegura a excreção, a fluidificação ou transformação da atrabilis. Nessa visão organicista radical, os episódios infelizes ou traumáticos da vida entram no quadro anamnético apenas na medida em que se traduzem por efetivas alterações humorais patogênicas.

A tendência dominante do pensamento médico da época é a da tradução somática, precisa, quanto possível, dos eventos emocionais. Nessa linha de pensamento, a atividade sexual pode ser aceita como prática terapêutica, mas entendida como um exercício fisiológico no qual se liberam excreções, como o líquido seminal, de modo análogo ao que ocorre com o suor na transpiração ou com o sangue num sangramento natural ou numa “sangria” provocada. (Em pleno século XIX ainda se discutirá sobre a eficácia “psicoterápica” da aplicação de sanguessugas na vulva e no ânus.)

A idéia de “somatização”, que mais tarde será um componente eventual de quadros clínicos, aparece, nessa época, principalmente na escola hipocrática, como uma autêntica “*forma mentis*”, além de ser um critério diagnóstico básico, geral. Com uma importante distinção: essa somatização não é sintomática, é condição etiológica, *sine qua non*, para que a alteração patológica se apresente.

A parte as contribuições de Aristóteles e de Teofrasto, que admitem como causa da loucura as variações inadequadas do calor vital e, excetuando a concepção *pneumatista* de Areteu, todos os autores do período pós-hipocrático entendem que a loucura resulta de causas humorais, ainda quando as alterações nesses fluidos do organismo ou em sua distribui-

ção possam resultar de episódios traumáticos da vida emotiva ou de carências sexuais.

A loucura resulta de um desajuste no sistema humoral. Mas em que consiste esse resultado? Consiste em um quadro clínico com distúrbios variadíssimos de funções fisiológicas, principalmente em nível encefálico, e que se traduzem por sintomas digestivos, circulatórios, motores e, também, por alterações no comportamento, como tristeza prolongada ou furor, audácia desmedida, terrores infundados.

Os tipos da loucura admitidos ou descritos são *mania* e *melancolia*, sem prejuízo de subdivisões, não muitas, de cada uma delas.

A terapia é invariavelmente *catártica*, é a purgação do organismo. A recomposição do equilíbrio e da localização dos humores, através do deslocamento, expulsão, diluição ou cocção deles. (É difícil não lembrar, aqui, termos freudianos como deslocamento, projeção, sublimação e, obviamente, catarse.) Mesmo o "gozo do objeto" de amor, mencionado por Areteu da Capadócia, não é um reequilíbrio emocional, através da satisfação do desejo frustrado ou reprimido: é uma atividade purgativa, a expulsão de humores acumulados em demasia. Como ensina Galeno: dada uma *crise*, o retorno à *crise* se obtém através da *katharsis*, da limpeza do órgão afetado.

Uma voz destoante nesse coro de organicismo humoral, pós-hipocrático, é a de Soranus de Éfeso, autor de *De Morbis Acutis et Chronicis*, que mereceu uma tradução latina cuidadosa do grande Célio Aureliano, africano, um dos mais célebres médicos do império romano. Soranus é um partidário da Escola Metodista, oposta à chamada Escola Dogmática, liderada por Hipócrates. Toda a interpretação humoralista da loucura é um vago jogo de palavras, para ele.

Soranus rejeita a idéia de que a mania, que ataca a cabeça, se pode converter em melancolia, a qual, tipicamente, costuma atingir o esôfago. São duas afecções diversas, embora o tratamento, para ambas, seja muito semelhante. No caso da melancolia, a causa é um estado de intensa constrição das fibras, cujos sintomas principais são genuínos comportamentos na conceituação hodierna: a ansiedade, a prostração (depressão), a tristeza e a má disposição diante dos parentes. A expectativa de morrer, às vezes de viver, idéias persecutórias, choros sem motivo, murmúrios de projetos absurdos, acessos inesperados de riso e, finalmente, um importante sintoma orgânico: o inchaço na região epigástrica, *principalmente* após as refeições (!).

Para um tal quadro clínico, não servem as costumeiras drogas mais pesadas, como o *aloes*, o ópio. Soranus não aprova, como tratamentos, o jejum ou as práticas amorosas. A música também não serve como recurso clínico pois é coisa de falsos terapeutas. Soranus aconselha, nos casos de loucura melancólica e mesmo nos casos de mania, o emprego de cataplasmas.

Para os melancólicos devem ser aplicados entre os ombros ou sobre a região do epigastro.

Além dos cataplasmas, convém levar os melancólicos ao teatro, assistir a comédias. Para os loucos mais alegres, mais tranquilos, sugere-se que assistam a peças trágicas. (Assim, tanto Eurípides como o enciumado Aristófanes podem ter seu momento de celebridade psiquiátrica.)

Essa psicoterapia de Soranus vai além: o paciente deve ser encorajado a escrever e ler discursos, que serão entusiasticamente louvados pelos circunstantes, normalmente os parentes. Mesmo os iletrados deverão ser estimulados a executar seu ofício, com abundante aprovação dos familiares. Aos músicos melancólicos deve-se encorajar a que toquem seus instrumentos preferidos.

Há pouca diferença entre essa terapêutica e alguns tratamentos contemporâneos da melancolia. Soranus tem uma atitude "moderna" em relação à psicoterapia: ele acredita nos recursos do espírito humano, na importância do suporte social e do sucesso pessoal. Falta-lhe, é óbvio, a idéia de auto-estima, fortalecimento do ego, securização e outras análogas. Mas a *praxis* terapêutica é basicamente à que derivaria dessas idéias.

As idéias de Célio Aureliano são parecidas com as de Soranus, um de seus inspiradores. Ele distingue com nitidez entre o delírio agudo ou febril (a *phrenitis*) e o delírio crônico:

"A *phrenitis* é uma alienação rápida [passageira?] da mente, com febre aguda e com movimentos vãos e erráticos das mãos, de modo que parecem manusear algo com seus dedos, o que os Gregos chamam *chrochidismám* ou *charphologiôn*, e pulso denso e lento."

Essa *phrenitis* tem duas formas: uma é o delírio alegre com agitação pueril, a outra consiste num delírio triste, com gritos, temor, e aspecto taciturno e sombrio. Mas não se trata aqui de sua concepção de mania e melancolia. Pois, além da *phrenitis*, com febre, há os delírios: o maníaco, o melancólico, o epilético, o erótico, as ilusões, etc. Todos esses delírios são formas ou tipos de uma mesma doença, produto costumeiro de um estado orgânico de *strictum* (tensão). (No século XVIII os princípios de *contractio* e *distractio*, no nível das fibras e membranas, será o fundamento da medicina chamada Iatromecânica.)

Célio também se afasta, como "metodista", da explicação humoral desses delírios ou loucuras. Para um médico da escola metodista, todas as doenças se encaixam em dois gêneros principais: a constrição (hoje, talvez, tensão) e o relaxamento, o *strictum* e o *laxum*. Desses dois estados e de um terceiro, que é a combinação deles, nascem todas as doenças. A

mania, chamada delírio maníaco, atinge todo o sistema nervoso, enquanto é um estado de constrição (tensão) dos tecidos e órgãos, mas afeta principalmente a cabeça:

“Sofre tudo o que é nervoso (*Patitur omnis nervositas*), como se pode inferir, com base no que ocorre e no que vem como seqüela: mais que tudo, porém, [sofre] a cabeça.” (*Cael. Aurelianus. Amstelodami, 1972, apud Ball e Ritti, 1882.*)

Fundamentalmente, melancolia e mania são produtos de uma mesma causa: um estado de tensão ou constrição no organismo. Quando esse estado afeta mais o estômago, ocorre a melancolia. Se afeta principalmente a cabeça, acontece a mania.

Parece claro que não se trata de “tensão” no sentido psicológico ou literário atual: a loucura é uma doença corporal, somática. Célio Aureliano não deixa dúvidas sobre isso:

“Enganam-se os que consideram a alienação mental como sendo a princípio uma doença da alma e, consecutivamente, do corpo; pois jamais algum filósofo conseguiu curar a loucura e, antes que ocorram as perturbações na mente [o desvario], é necessário que o corpo as apresente.” (*Morb. Chron. I, V*)

Em resumo, portanto, a natureza da loucura é, para Célio Aureliano, a de uma doença somática, com sintomas corporais e, secundariamente, mentais, entre eles o delírio. Quanto à etiologia, admite-se que o desatino não resulta de eventos afetivos *per se*. Quanto às formas ou tipos de loucura, admitem-se dois principais, melancolia e mania. Embora se admitam também outras variedades de delírios, como alucinações ou ilusões. Essas constituem dois quadros patológicos *per se*: não são meros sintomas ou complicações dos dois quadros tradicionais, mania e melancolia.

Cláudio Galeno, o nome mais célebre da medicina romana ou, melhor, greco-romana, nascido em Pérgamo, na Ásia Menor, viveu entre os anos 131 e 200, depois de Cristo. Formou-se em Pérgamo, que rivalizava, em saber, com Alexandria. Estudou matemática, lógica e filosofia, com grandes mestres de sua cidade. Sua formação médica, iniciada em Pérgamo, completou-se em Esmirna, Corinto e Alexandria. Estabeleceu-se em Roma, aos trinta e um anos de idade, após quatro anos de prática médica em Pérgamo. Em Roma lecionou anatomia, foi médico dos gladiadores e, posteriormente, médico pessoal do imperador Marco Aurélio, de Vero, de Cômodo e de altos personagens da corte imperial até os tempos de Sétimo Sévero.

Seus primeiros escritos médicos, em grego, são dessa época de apogeu da carreira médica e de sucesso social (a partir de 168 d.C., aproximadamente). Sua obra versa sobre todos os campos da arte médica.

De todos os grandes autores da medicina antiga que escreveram sobre a loucura (chamada *phrénitis*, *phrénesis*, mania, melancolia, delírio, desatino, desvario, alucinação ou, propriamente, loucura), o que distingue mais claramente entre a loucura e os delírios devidos a outras afecções é Galeno.

Suas idéias a respeito da alma, de clara extração platônica, podem ser resumidas como segue.

Há três almas. A racional, residente no cérebro, a irascível, sediada no coração, e a concupiscível, localizada no fígado. As doenças do sistema nervoso residem no cérebro:

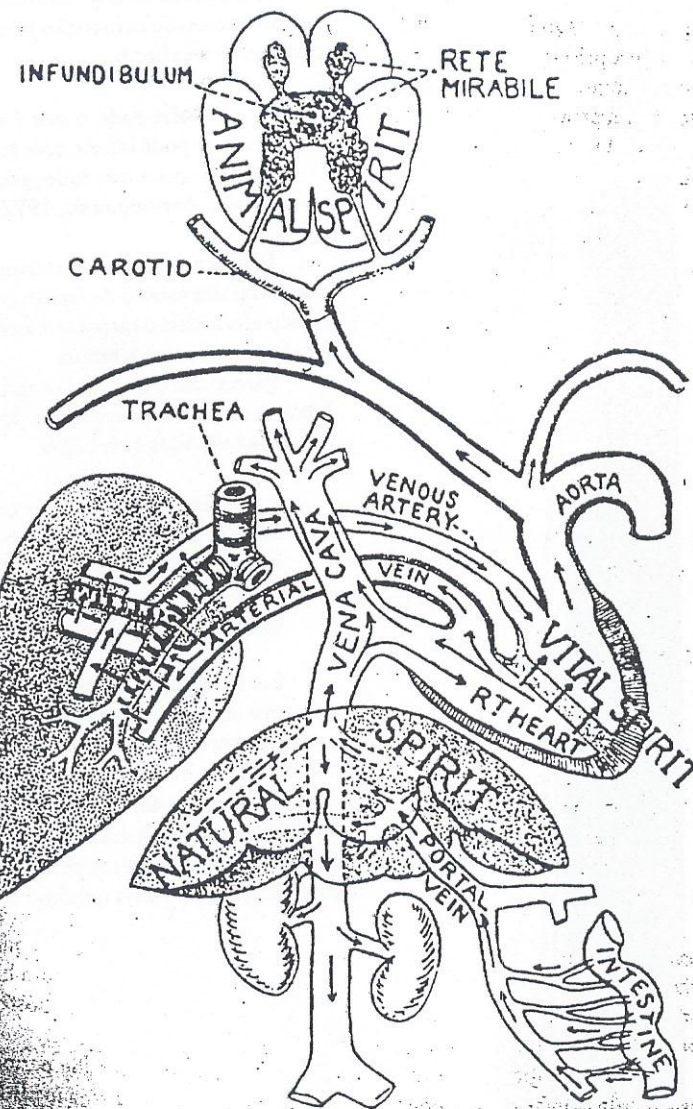
“Algo semelhante acontece no sítio que encerra o princípio diretor da alma (o encéfalo); visto que é nele que residem a ciência, todo tipo de opinião e o pensamento, quando qualquer uma dessas [funções] é perturbada, somos levados a crer que todo o princípio é afetado de algum modo. Quando na pleurite ou na pneumonia surge o delírio, ninguém ousará afirmar que esse sintoma vem da pleura ou do pulmão; mas todos convirão em que a parte onde reside o princípio da alma é afetada por simpatia, e cada um se esforça por demonstrar que a maneira pela qual se produz essa simpatia é conforme às suas próprias

doutrinas. Em outras afecções, diz-se, aquele princípio é afetado, não por simpatia, mas primitivamente, por exemplo no caso do *letargo* e da *phrénitis*... Quando aplicamos o trépano nos casos de fraturas dos ossos do crânio, uma compressão bastante intensa suprime imediatamente a sensibilidade e o movimento; se aparece uma inflamação, como acontece com freqüência, observa-se uma alteração da inteligência. Após cauterizações muito severas sobre a cabeça, muitas pessoas foram tomadas pelo delírio; freqüentemente, golpes sobre a mesma região foram imediatamente seguidos de *carus*. Muitos acidentes dessa espécie, que atingem a cabeça, parecem evidentemente lesivos à inteligência; isso é tão verdadeiro que o homem do povo, quando vê um indivíduo em delírio ou com uma alteração qualquer da inteligência, acredita que é preciso preocupar-se, antes de tudo, com a cabeça.” (*de Loc. Aff.*,II)

Como se vê, a fisiologia de Galeno está muito à frente da concepção hipocrática. E por isso sua teoria das afecções do cérebro é muito mais segura e mais clara. Isso aparece, por exemplo, na distinção entre o delírio simpático (por simpatia) e o delírio idiopático (primário ou primitivo):

“Qualquer um sabe disso, quando se vê que um homem atacado por uma febre ardente, presa da insônia e do delírio, recupera o sono e a razão após o declínio da doença, não se pode deixar de entender que a cabeça não é mesmo a sede de uma afecção idiopática e que o ardor devorador da febre é que produz o delírio [por simpatia]. Igualmente, na peripneumonia e na pleurisia, quando o ardor da febre já atingiu seu grau mais alto, o delírio consecutivo não é uma afecção idiopática da cabeça. O sinal da afecção idiopática de uma parte é a permanência [da afecção]. Assim, quando no curso de uma pleurisia sobrevém um delírio permanente, conclui-se disso que existe já uma doença idiopática da cabeça, que pode persistir, mesmo após a cura da afecção da pleura.” (*de Loc. Aff.*,II)

Essas afirmações parecem indicar uma abordagem mais neuroanatômica ou neurofisiológica da loucura (delírio). Mas a natureza da loucura como para Hipócrates, é a de um mero desarranjo no equilíbrio humoral. Que pode resultar em delírio. Aliás, o delírio é referido, pouco acima explicitamente, como um *sintoma*. Sobre essa interpretação, o trecho seguinte não deixa dúvidas:



Representação esquemática do sistema fisiológico de Galeno. As funções do organismo são regidas por três tipos de pneuma (sopro, hálito, emanção): o natural (pneuma physicon), o vital (pneuma zoticon) e o animal (pneuma psychicon). O conceito de pneuma, na sua tradução latina como spiritus, teve grande influência na teoria ulterior da loucura.

“Quando o humor atrabiliário denso está em excesso no próprio corpo do encéfalo, ele gera a melancolia, tal como o humor da bÍlis negra produzida pela combustão da bÍlis amarela provoca os delÍrios furiosos, com febre ou sem febre, quando é abundante no corpo do encéfalo... é por isso que a *phrénitis* produzida pela bÍlis pálida é mais suave; ela é mais forte quando decorre da bÍlis amarela. Há um outro delÍrio furioso e melancólico, proveniente da bÍlis amarela queimada.” (*ibid.* II)

As idéias de Galeno não se encaixam num rigoroso raciocínio “metodista”, ou “dogmático”, como seria de se esperar de qualquer doutrina médica da época. Galeno deve ser entendido como um dos médicos “ecléticos”, tanto que, na sua explicação do delÍrio, ele passa de uma postura humoralista, como vimos acima, a uma posição nitidamente “pneumática”:

“Assim, do mesmo modo que a febre é, nas *phrénitis*, um dos sintomas da diátese do encéfalo, assim também o delÍrio é um sintoma, no caso das febres abrasadoras, quando muitos vapores sobem ao encéfalo... Do mesmo modo, ainda, o delÍrio sobrevém mais rapidamente na inflamação das partes nervosas do que na [inflamação] das outras partes; às vezes sobe à cabeça apenas o calor, pela contiguidade das partes, às vezes, [sobe] um pneuma vaporoso, fumoso e fuliginoso” (*ibid.* II)

O caráter pneumático de sua fisiologia permite a Galeno resolver alguns problemas conceituais que o humorismo hipocrático era obrigado a contornar. O princípio motivador fundamental, o *enormón* hipocrático, será chamado pela escola galenista *impetus faciens*, uma força natural que comanda a economia somática, bem como as relações mente-corpo.

Esse conceito de *impetus*, de origem hipocrática, chega a Galeno após uma reformulação de Erasístrato (310-250 a.C.), que lhe dá uma conotação menos materialista, uma acepção metafísica, estranha à postura hipocrática: é o conceito de *pneuma animal*, que ocupará a atenção dos pósteros principalmente de Galeno.

Galeno tinha uma formação filosófica sistemática que lhe permitiu, ao lado da riquíssima experiência clínica, formular sua doutrina médica no contexto de uma postura filosófica, que é aristotélica em muitos aspectos.

A alma passa a presidir a atividade corporal, como convinha admitir numa época da difusão da filosofia judaico-cristã. Mas esse primado não assegura a prevalência dos eventos animais (psíquicos) sobre os somáticos. Na melhor tradição aristotélica, Galeno entende que a alma é

movente do corpo, mas é, de certo modo, transcendente a ele. Desse modo, não há uma “subordinação” da atividade somática.

Trata-se de uma forma de dualismo alma-corpo ou mente-corpo. Um dualismo que coloca alguns problemas importantes. Por exemplo, se os eventos mentais transcendem o corpo, como interagem com ele? A concepção dualista de Galeno, ditada mais por exigências lógicas do seu sistema teórico, obriga o grande médico de Pérgamo a procurar ou a criar um *locus* ou um veículo para mediar a relação mente-corpo.

A solução, artificiosa, é a substituição do *enormón* de Hipócrates e do *pneuma* animal, de Erasístrato, por um tríplice pneuma.

Na doutrina de Galeno o *pneuma* é um elemento intangível, nem físico, nem espiritual (no sentido atual do termo); é algo como um sopro. Para Erasístrato, na melhor tradição heraclitiana, o *pneuma* animal, essencial à vida, era um movimento de partículas ínfimas, invisíveis e indivisíveis (átomos). Para Galeno é como um hálito, sopro, exalação.

Como explicar *fisiologicamente* a ação da alma (que agora reside no cérebro, diversamente do que pensava Aristóteles), sobre processos somáticos tão diversos como a fala ou o delÍrio, a respiração e a absorção de nutrientes? Através de diferentes mediadores: o *pneuma psychicon*, produzido no cérebro, rege as atividades mentais e nervosas; o *pneuma zoticon*, produzido no coração, dirige as funções e órgãos da vida biológica; o *pneuma physicon*, nascido no fígado, comanda as atividades nutricionais e metabólicas.

Com esse dualismo, Galeno inaugura uma versão pneumática dos humores. O *pneuma*, seja psíquico, zótico ou físico, é o conceito chave, essencial, do novo humorismo. Os humores líquidos, palpáveis, físicos, de Hipócrates, determinantes de uma fisiologia hidráulica e termomecânica, cedem lugar a uma dinâmica mais complexa: a das interações entre os diferentes tipos de humores.

A nova fisiologia admite funções incorpóreas, como a razão e a percepção, cujas alterações podem independar, em parte, de disfunções somáticas.

Dessa idéia resulta uma restauração da “vida psíquica”, com identidade própria, não entendida como mero reflexo, ou *sintoma*, de eventos somáticos.

O alcance da mudança conceitual introduzida pelo galenismo fica evidente quando se considera que, em textos latinos ulteriores, *pneuma* será traduzido por *spiritus*, um termo freqüente em obras de fisiologia dos séculos seguintes, até, pelo menos, os *espÍritos animais* de Descartes (1632) ou de Thomas Willis (1681) (como equivalente verbal de *pneuma zoticon*).

Por seu lado, o *pneuma psychicon* passa a ser um substrato teórico da vida mental, diverso da alma, apenas o veículo natural de sua ação intrínseca.

Com tais instrumentos conceituais, a teoria galenista da loucura é muito mais rica e menos “ingênua” que a da escola hipocrática. Ela combina, sem muito escrúpulo, conceitos humoristas tradicionais e categorias de tipo mentalista.

No que toca à loucura, todos os tipos de loucura, ou delírios, são resultantes de alterações nos humores e intempérie dos órgãos. A mania é produzida por humores quentes, derivados da bÍlis amarela; a melancolia, por humores frios, da atrábilis ou bÍlis negra. A superabundância ou congestão, no sangue, da bÍlis amarela produz os delírios maníacos ou, noutros termos, as *manias*, que podem ser: alegre, agitada, furiosa, etc.

A classificação de Galeno é um modelo de teoria médica, por sua postura nosológica, fundada na consideração dos sintomas, das causas e das sedes da doença. Embora o dado fundamental para a classificação seja de tipo psicológico, como nota Beaugrand, em 1865.

Na doutrina galenista, as doenças mentais são, quanto à natureza, lesões das faculdades diretoras (*èghemonikai*) da alma, que são três: a imaginativa (*phantastiké*), a raciocinante ou racional (*dianoètiké*) e a memòrativa ou mnemônica (*mnemoneutiké*). Tais lesões, de seu lado, podem ser de vários tipos. Podem consistir na abolição de uma dada função ou faculdade, no enfraquecimento dela ou na sua perversão.

Os quadros nosológicos variam segundo diferentes combinações entre os tipos de lesões e as diversas faculdades afetadas. (Esse sistema de classificação terá reflexos importantes na psiquiatria dos séculos XVIII e XIX, como se verá mais adiante.)

No caso da imaginação, por exemplo, a abolição produz os sintomas ou o quadro clínico de *carus* e catalepsia; o enfraquecimento leva ao coma e à letargia. Se a imaginação for pervertida, o efeito será o delírio (*paraphrosynai*). Sobre a faculdade racional, o efeito da abolição é a demência (*anoia*), o resultado do enfraquecimento será a estupidez (*moría*) e o produto da perversão será a loucura, o delírio.

Se ocorrer abolição simultânea da razão e da imaginação, resultará a amnésia, a estupidez e a imbecilidade. Se a lesão das duas faculdades for uma perversão, os efeitos serão os delírios, maníacos ou melancólicos (apiréticos). Na categoria dos delírios maníacos incluem-se três espécies: mania alegre, mania furiosa e mania homicida.

Quanto à melancolia, a nosografia galenista chega a mais detalhes. A sede dela pode ser no cérebro ou nos hipocôndrios.

“Em alguns casos sobrevêm dores violentas no estômago, que se propagam ao dorso; o doente às vezes vomita substâncias quentes, ácidas, que causam irritação nos dentes. Do estômago, inflado e cheio de bÍlis negra, sobem vapores ao cérebro,

que ofuscam a inteligência e provocam os sintomas da melancolia.” (*De loc. Aff. III*)

Mas, de costume, a melancolia resulta de alterações encefálicas, de origem humoral:

“E isto pode ser determinado de duas maneiras, acontece que o humor melancólico desemboca ali provindo de outro lugar, ou que tenha sido produzido *in loco*. Ora, este é gerado pelo calor considerável dessa parte, o qual [calor] queima a bÍlis amarela ou a parte mais densa ou mais negra do sangue.” (*ibid.*)

Assim, segundo Galeno, a hipocondria é uma doença orgânica da região encefálica ou da região gástrica, se ali se acumula um excesso de bÍlis negra, cujas exalações sobem ao encéfalo lesando seu funcionamento. Starobinski (1990) lembra, a propósito, que: “Os nosógrafos do século XVIII e do início do XIX definem a hipocondria associando distúrbios digestivos reais a uma exagerada preocupação do doente por sua saúde.”

De fato, é essa preocupação com a saúde que se tornará o elemento diagnóstico principal da doença na medicina ulterior, embora fosse, nos tempos de Galeno, como nos de Pinel, apenas um sintoma secundário. O processo causal começa com os vapores de origem abdominal que, afetando o encéfalo, podem lesar a razão, a imaginação ou a memória, numa palavra, as funções superiores do cérebro.

Eles não só “ofuscam a inteligência”, portanto, mas podem alterar outras funções, como a percepção, gerando imagens falsas, ou a imaginação, produzindo visões.

“Os melhores médicos concordam em dizer que não são apenas essas afecções, mas também a epilepsia, a afetar a cabeça, provindo do estômago. Os melancólicos estão sempre tomados pelo medo; mas as imagens fantásticas não lhes aparecem sempre do mesmo modo. Assim, um se imaginava feito de conchas, e por consequência evitava todos os transeuntes por medo de ser esmagado... Outro temia que Atlas, cansado de sustentar o peso do mundo, não conseguisse afastar de suas costas esse fardo, e assim esmagasse a si próprio, no mesmo momento em que nos faria perecer a todos... Há diferenças entre os melancólicos. Todos são presas do medo e da tristeza mas nem todos desejam morrer. Há alguns, ao contrário, para os quais a essência da melancolia é o medo da morte. Alguns vos parecerão estranhos: esses temem a morte e, ao mesmo tempo,

a desejam... Como as trevas exteriores suscitam o medo em quase todos os homens, (...) do mesmo modo a cor da bÍlis negra, ao escurecer, tal como as trevas, a sede da inteligência, provoca o temor." (*De Locis Affectis*, III, IX)

Junto às agudas observações apresentadas, este trecho aponta um componente afetivo, psicológico, como elemento "essencial" da melancolia. Note-se também que a hipocondria é uma classe de melancolia, uma doença (humoral), que nasce no sistema digestivo e se propaga até o encéfalo através de vapores e exalações. (É curiosa no trecho acima, a associação entre termos como: trevas, negrume [da bÍlis], temor e escurecimento [da inteligência], para expressar a idéia de melancolia.)

Com Galeno, vê-se que a natureza da loucura, chamada delírio, mania ou melancolia, é híbrida: é orgânica, somática porque implica o desarranjo humoral, ou *crize*, mas é psicológica, porque o sintoma discriminante é o distúrbio de uma ou mais faculdades mentais (imaginação, razão e memória). Contudo, é bom lembrar que a função causal cabe aos vapores, *pneumas* ou exalações que produzem esses distúrbios, por afetarem o estado do encéfalo.

Assim, a sede da loucura é o cérebro e ela é, em essência, uma disfunção encefálica. Desse modo, o papel das emoções na produção do delírio, se existe, é indireto. As experiências afetivas que alterem a *crase humoral* poderão ter algum efeito muito mediato, como teria, por exemplo, qualquer variação climática ou a ingestão de um determinado alimento.

Apesar das inovações conceituais e dessa aparente "abertura" para conceitos psicológicos, não se abole, na doutrina galenista, a rigidez organicista. As alterações emocionais ou comportamentais são ainda sintomas, embora sejam, agora, sintomas "essenciais", discriminantes.

As causas da loucura são, como vimos, processos humorais e pneumáticos, tanto para a mania como para a melancolia; ambas são afecções cerebrais devidas a determinados vapores ou humores: o que as distingue é a natureza do delírio, ou seja, da perturbação produzida nas funções mentais.

No que respeita à discriminação entre as formas da loucura, a doutrina de Galeno admite dois grandes grupos que, nos moldes da tradição médica, abrangem as diversas formas ou classes de melancolias e de manias. As classes principais da melancolia são duas: cerebral e hipocondríaca, embora Galeno admita outras modalidades, como a melancolia amorosa e a licantrópica. No grupo das manias, as classes principais são: alegre, furiosa, homicida.

Como se verá mais adiante, as classificações da loucura nos séculos posteriores, até o início do século XX, lembrarão a nosografia e a classificação de Galeno. Principalmente as que se publicaram nos séculos XVIII e XIX

Como escreve Starobinski (1990) a respeito da melancolia, pode-se dizer, também em relação ao campo, mais amplo, da loucura, que "as obras de medicina da Idade Média, do Renascimento e da época barroca não são mais que uma douda paráfrase de Galeno, variadamente embelezadas com novas provas e enriquecidas com alguma receita inédita."

As idéias de Galeno preparam o caminho para uma fisiologia menos mecânica; a formulação do conceito de *pneuma* psíquico institui a identidade de funções psíquicas. Além disso, a localização das faculdades mentais numa mesma sede pode ser vista como a semente da idéia de um "aparelho psíquico".

Por fim, o conceito de *pneuma*, com seus análogos, tais como vapores e exalações, estabelece a base para uma visão psicossomática da loucura, principalmente da melancolia.

No fim do século II d.C. a loucura pode ser vista pelo menos de três perspectivas. Numa ela aparece como obra da intervenção dos deuses, noutra afigura-se como um produto dos conflitos passionais do homem, mesmo que permitidos ou impostos pelos deuses; numa terceira a loucura afigura-se como efeito de disfunções somáticas, causadas eventualmente, e sempre de forma mediata, por eventos afetivos.

De Homero até a tragédia grega, predomina a primeira perspectiva: temos um enfoque mitológico-religioso da loucura. Entre os trágicos, principalmente na obra de Eurípides, instaura-se uma concepção passional, psicológica, dos desvarios. De Hipócrates a Galeno consolida-se uma doutrina rigidamente organicista da insensatez ou da des-razão.

Nas três concepções a loucura apresenta-se em duas espécies ou formas, a agitada ou furiosa (possivelmente homicida) e a triste e medrosa. Essas duas formas recebem, já em textos do século V a.C., os nomes de mania e melancolia. O termo *manias* é muito mais antigo, com sentido genérico de delírio. A melancolia é chamada, até Hipócrates, delírio triste, lipemania e equivalentes.

Esses três enfoques parecem constituir, na verdade, modos de pensamento, *formae mentis*, permanentes na história do conceito de loucura. Não são, necessariamente, teorias, nem apenas atitudes intelectuais ante a questão da racionalidade ou do bom senso e seus opostos. Não chegam a configurar sistemas conceituais estruturados, dotados de critérios de teste para concepções divergentes. São modelos de elaboração conceitual, num dado campo do conhecimento.

Esses modelos de conceituação e de sistematização estão presentes em doutrinas posteriores, até a época contemporânea. Os modelos mitológico, psicológico-passional e organicista persistem sob as teorias mais diversas, talvez porque refletem atitudes básicas, inarredáveis no processo de conhecimento e explicação de um objeto extremamente importante, que coloca em jogo a própria identidade individual do homem.

A loucura é, na verdade, a perda do caráter distintivo do humano. E, diante desse fato, a constatação da precariedade da "essência" do homem se impõe de modo irrecusável. A autonomia pessoal cede lugar a entidade mitológica, à prepotência da natureza (animal) espelhada na força

do instinto ou, ainda, às inevitáveis imposições das contingências corporais da vida humana.

Por isso, não deve surpreender o fato de que esses modos de entender a loucura sejam recorrentes ao longo dos séculos. A bem da simplicidade podemos chamá-los, doravante, modelo mitológico, modelo "psicodinâmico" ou psicológico e, por fim, modelo organicista. Note-se que não se trata de *teorias*, mas de modos de elaboração conceitual ou maneiras de construir teorias, cada uma resultante de pressupostos e critérios epistemológicos específicos, mesmo que não formulados.

Assim, por exemplo, partindo-se de pressupostos deterministas é pouco provável que o modo de construção da teoria possa ser o que chamamos de modelo mitológico. De um ponto de vista estritamente materialista fica difícil, por outro lado, elaborar a teoria segundo o modelo psicológico, e assim por diante.

Por outro lado, há, na história, teorias diferentes que são propiciadas (ou geradas) por um mesmo modelo de elaboração conceitual. Como exemplo, basta considerar a concepção homérica, a cristã-demonológica e todas as que admitem como causa ou natureza da loucura a interferência de entidades sobrenaturais sobre a inteligência e as paixões dos homens. A concepção de Esquirol sobre a loucura será, por sua vez, tão organicista como a de Hipócrates ou a de Willis (exceto quanto à definição das causas). E terão, ainda, um mesmo cunho psicológico-passional concepções como as de Cotard, ou as psicanalíticas, bem como a de Eurípides.

Em algumas obras da antiguidade a desrazão é atribuída a condições de tipo organicista e, simultaneamente, a alterações de tipo passional, psicológico, sem que se defina com clareza uma hierarquia entre os dois tipos de fatores.

As chamadas doutrinas pneumáticas, por seu lado, introduzem na gênese da loucura um fator ou elemento de natureza ambígua entre o físico e o mágico, o "*pneuma*". Essas concepções mostram que a distinção feita acima, entre três diversos modelos de construção teórica da loucura, é mais um recurso didático de ordenação do conhecimento que uma descrição rigorosa de três posturas mutuamente exclusivas.

Afora esses germens de uma visão psicossomática, apontados acima, as linhas divisórias entre o que é organicista e o que é psicológico, por exemplo, não são sempre nítidas.

Desse modo, os modelos mencionados acima referem-se às diferentes premissas de que brotam as várias doutrinas examinadas. É mais fácil, por exemplo, separar idéias organicistas de idéias mitológicas que apartar essas últimas de alguns conceitos "psicológicos" vagos, ou metafísicos, como os do galenismo, por exemplo.

Quanto às *causas* da loucura, é mais nítida a divisão entre as três linhas de enfoque. Não que tange à *natureza* do distúrbio, essa nitidez é menor, e se reduz ainda mais quando se considera a *nosografia* adotada em cada uma.

Mais que tudo, portanto, a distinção entre três modelos refere-se ao tipo de causa admitido para a loucura, já que diante dessa questão o nível de verificabilidade (ou a possibilidade de contestação da resposta adotada) é maior.

Diversamente, na exposição sobre qual sistema ou faculdade fica comprometido (pelo desvario ou pelo descontrole emocional) ou qual o tipo de lesão que caracteriza a loucura (doença ou não), a possibilidade de formulações híbridas, imprecisas, é muito maior, ensejando maior sobreposição de uma postura à outra.

Assim, é quanto à causa da loucura que podemos identificar claramente três modos de pensar e, pois, de elaborar a teoria. Por isso, considerar a concepção homérica e a dos trágicos como elementos de um único modelo "poético", como faz Simon, não nos parece adequado, neste trabalho. Há uma clara diversidade entre os dois enfoques quanto à etiologia da loucura.

Por outro lado, então, não nos parece que as idéias de Platão e de Aristóteles sobre o desvario cheguem a compor um modelo original, "filosófico", de elaboração conceitual da loucura, como distúrbio no autocontrole emocional ou das funções mentais. Quanto às causas da loucura, a visão de Platão é humoralista, e a de Aristóteles, embora mais dinâmica, é organicista também. Nesse aspecto, elas se abrigam no modelo organicista da tradição hipocrática.

II.

A DOCTRINA DEMONISTA