



Loucura: das manifestações nas tragédias de Eurípedes à expressão da bílis negra

*Heriel Luz**

*Marcio Luis Costa***

Resumo: Buscando preservar a unidade entre o estético e o político, o artigo propôs-se a criar tramas e zonas de contato entre o conteúdo e as formas de funcionamento das tragédias, particularmente as de Eurípedes, e as percepções das manifestações daquilo que se convencionou chamar de loucura. Para isso, sem a pretensão de transpor a modernidade à Antiguidade Grega, a hermenêutica empregada intentou produzir pontos de tensionamento e de convergência entre aspectos pertinentes à formação das práticas e das conceitualizações que envolvem as representações da loucura nesses períodos. Tratada ora como *Manía*, ora como *Lyssa*, para receber os contornos da *Melancholaō*, ela desenvolveu-se com facetas variadas até chegar a ser capturada e fixada pela modernidade como sinal e símbolo de patologia mental. Rompendo com a tradição cartesiana, o retorno aos gregos não poderia trazer outras formas de repensar e reatualizar o conceito de Loucura?

Palavras-chave: *Manía*; Melancolia; *Lyssa*; Loucura.

Madness: from the manifestations in the tragedy of Euripides to the expression of the black bill

Abstract: Aiming to preserve the unity between the aesthetic and the political, the article proposed to create plots and areas of connection between the content and the

* Doutor em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Professor de Filosofia na Secretaria de Estado de Educação de MS. herielluz@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1993157431005673>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3759-0695>.

** Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Professor da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). marcius1962@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4945928248081303>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0412-4812>.

ways in which tragedies work, particularly those of Euripides, and the perceptions of the manifestations of what is conventionally called folly. For this, without intending to transpose the Modernity to Greek Antiquity, the hermeneutics employed tried to produce points of tension and convergence between aspects relevant to the formation of practices and conceptualizations that involve the representations of madness. Treated sometimes as *Manía*, sometimes as *Lyssa*, to receive the contours of *Melancholaō*, it developed with varied facets until it was captured and fixed by modernity as a sign and symbol of mental pathology. Breaking with the Cartesian tradition, couldn't the return to the Greeks bring other ways of rethinking and updating the concept of Madness?

Keywords: *Manía*; Melancholy; *Lyssa*; Madness.

Locura: de las manifestaciones en la tragedia de Eurípides a la expresión del *bilis negro*

Resumen: Buscando preservar la unidad entre lo estético y lo político, el artículo propone crear tramas y zonas de contacto entre el contenido y las formas en que funcionan las tragedias, particularmente las de Eurípides, y las percepciones de las manifestaciones de lo que convencionalmente se llama locura. Para ello, sin pretender trasponer la modernidad a la Antigüedad griega, la hermenéutica empleada trató de producir puntos de tensión y convergencia entre aspectos relevantes para la formación de prácticas y conceptualizaciones que involucran las representaciones de la locura en estos períodos. Tratada a veces como *Manía*, a veces como *Lyssa*, para recibir los contornos de *Melancholaō*, se desarrolló con variadas facetas hasta que fue captada y fijada por la modernidad como signo y símbolo de la patología mental. Rompiendo con la tradición cartesiana, ¿la vuelta a los griegos no podría traer otras formas de repensar y actualizar el concepto de Locura?

Palabras Clave: *Manía*; Melancolía; *Lyssa*; Locura.

Introdução

Na infinidade de acepções para o termo Loucura, mesmo a associada à *manía*, onde se interpõem conceitos de diversas áreas, como as da psiquiatria, psicologia e psicanálise, no universo grego antigo ele nem sempre tinha o caráter negativo ou associado às doenças. A própria noção de enfermidade estava bem distante da atualmente empregada. Em muitos casos, como nos representados em frenesis de batalha, a loucura, enquanto supressão temporária das faculdades mentais humanas, era o que caracterizava as ações heroicas, como as de Heitor, por exemplo (Chandler, 2009). Noutros casos, onde se tinha um potencial socialmente desagregador, ela emergia como manifestação da punição divina, por alguma falta cometida contra os deuses. Nesse caso, a supressão das capacidades mentais conduzia à redução do potencial humano, e isso aproximava, os que dela padeciam, dos seres desarrazoados e bestiais.

A referência nas tragédias à loucura é usada, em muitos casos, para justificar comportamentos que não poderiam sê-lo, de outro modo. Os excessos presentes, tanto na poesia grega como nas tragédias, serão cantados e reeditados pelos helenistas e pelos romanos. Como justificar as atitudes de Nero e Calígula, senão, pela loucura? Ela, então, parece demarcar a zona a qual nenhum homem deve atravessar. Romper a linha da razão poderá significar, em muitos casos, o abandono da condição humana, para se reencontrar com o nefando ou com os deuses.

Retrocedendo à epopeia antiga, tanto a *Iliada* como a *Odisseia* apresentam manifestações de loucura de acordo com diferentes características: raiva, perturbação, euforia, confusão, desorientação e dificuldade em perceber o mundo tal qual os demais o percebem. Além delas havia outra, em cuja temática se insere o presente artigo: a *manía*. Chandler (2009) destaca que o substantivo *μανία* (*manía*) estava frequentemente associado a estados mentais produzidos por influências extraordinárias, geralmente advindas da interferência de um deus, de bebidas alcoólicas, das explosões da paixão ou de doenças. A palavra, no entanto, não está presente na épica de Homero.

Haveria, segundo Chandler (2009), outros termos para se referir às alterações bruscas dos sentidos e da inteligência. No verso 39 do canto 3 da *Ilíada*, Heitor chama Paris, que evita combater contra Menelau de “*γυναιμανές* (‘mulher louca’)”¹. Enquanto na *Odisseia* 18.406-07, Telêmaco repreende uma briga entre jovens pretendentes a guerreiros com as palavras: “Desgraçados, estão delirando e não escondem mais em seus corações a comida e a bebida que ingeriram. Algum deus, eu acho, está encorajando vocês.”². Nenhuma das palavras no texto original, conforme Chandler (2009), corresponderia à *Manía*, apesar da referência de Telêmaco, na cena, à influência ou interferência de deuses nos ímpetos dos jovens.

Vários exemplos são trazidos pelo autor e, em cada um deles, um substantivo diferente é empregado para ilustrar os excessos de comportamento e desrazão nos poemas homéricos e também nas tragédias. Na epopeia, os termos tinham em comum a relação com a guerra e dirigiam-se, na ampla maioria dos casos, às extrapolações dos homens. Havia, no entanto, um tipo de manifestação de loucura atribuída geralmente às mulheres e, nesse caso, descrita com o substantivo *μανία*, e que, em conformidade com Hartigan (2009), aparecia nas tragédias gregas. O excesso, que caracterizava as personagens femininas, resultava das condutas deflagradas sob o efeito de paixões aterradoras. Nesse contexto, as peças de Eurípidés apresentam personagens completamente loucos, que se comportam sob a influência da *μανία*. Esses aspectos podem ser notados tanto em *Hércules*, como no *Orestes* e em *As Bacantes*.

Hércules, também conhecido como Hércules, personagem que dedica a vida ao interesse público, com que atinge sucesso e glórias supra-humanas, acaba soterrado nas profundezas do desespero. Nessa reversão trágica, ele pôde reunir os cacos da alma para sobressair-se mais uma vez, ilustrando as sublevações no destino dos heróis trágicos. Aos outros, ele

¹ Traduzido do original em Língua Inglesa: “Woman-crazy.”

² Traduzido do original em Língua Inglesa: “You wretched, you are raving and no longer concealing in your hearts the food and the drink you have taken. Some god, I think, is urging you on”.

parecia um deus, mas foi a força de seu braço humano e as habilidades hercúleas que o levaram ao sucesso. Apesar disso, foi punido por Hera, segundo Eurípides, pela boca do coro, injustamente. “*Héracles é inocente*”³ (Hartigan, 1987, p. 126).

Além de não ter cometido faltas, Héracles fora cidadão, filho, esposo, pai e amigo exemplar. Os laços que o ligavam às pessoas próximas, mesmo tendo ele sido traído pelos tebanos, eram a ele mais importantes do que todo o passado glorioso, laureado pelos doze trabalhos realizados. O justo coroamento, no entanto, ficou interrompido pela sequência de eventos inesperados e funestos. O castigo de Hera, então, recaiu sobre ele, “Assim, o que acontece com Héracles na cena central é a destruição de um herói glorioso e inocente pelo capricho obstinado e arbitrário de uma divindade rancorosa”⁴. Tomado pela força dessa deusa, Héracles usa o arco para ferir mortalmente os filhos e a esposa. Da força, sua maior virtude, adveio a própria ruína.

O morticínio não decorreu, na análise de Hartigan (1987), de aspectos reprimidos na psiquê de Héracles, mas do ímpeto produzido nele por Hera de forma gratuita e injusta. Esses ingredientes dão a coloração à tragédia e fazem chocar o espectador. Não se pode contemplar em cena a glória, assim como ocorreu após os doze trabalhos, e nem ver o herói em surto. Essa situação é apenas retratada pelas palavras de outros, que conduzindo ao encicema como um animal, expõem os corpos dos familiares mortos por suas próprias mãos. Arrependido pelo feito, mesmo tendo tido a vontade roubada, ele clama a própria condenação, para aplacar a dor causada pelo ato. Sofrer, em Eurípides é condição absolutamente humana, da qual não compartilham os deuses (Hartigan, 1987).

O abrandamento da dor de Héracles não adveio da sentença almejada, e sim da presença do grande amigo Teseu. Apenas ao final da

³ Tradução do original em Língua Inglesa. “Herakles is innocent”.

⁴ Tradução do original em Língua Inglesa: “thus what happens in the central scene of the Herakles is the destruction of a glorious and innocent hero by the wilful and wanton caprice of a spiteful divinity”.

série de eventos terríveis, após ter sido prostrado pela loucura enviada pela divindade, ele passou a ver, conforme Hartigan (1987), a amizade como reciprocidade. Por meio dela acabou fortalecido para suportar a vida terrificante que lhe sobrou. Igualmente em *Orestes*, tragédia eurípideana, emprega-se o recurso da amizade, *philia* para dar maior impacto à tragédia. Ela, no entanto, desenrola-se em direções opostas. Enquanto em *Hércules* a loucura foi causada heteronomicamente, pela vontade divina, e reativada internamente, no *Orestes* há duas manifestações.

A primeira é física, advinda do matricídio por ele praticado sob o efeito dos deuses. Nela, sentia-se febril e os olhos revolviam nas órbitas oculares; a segunda, decorrente da anterior, fazia-o sentir-se ora bem e ora completamente doente pela culpa do ato cometido, a ponto de contagiar aos demais com o *miasma* criminoso. “Esse é um novo tipo de *μανία*, uma expressão grupal externa da condição”⁵ (Hartigan, 1987, p. 130). O sentido atribuído a *philia*, desse modo, age para a corrupção mútua dos amigos, que elaboram planos, em vão, para assassinar Helena e Hermione em *Orestes*. Em *Hércules* a amizade funciona como um remédio para a loucura, e em *Orestes*, como um veneno que a alimenta.

O repente de insanidade cuja ação traduz-se em crime, produz mais crime, e da morte, advém mais morte. Orestes sofre com delírios e pela culpa da mortandade, fazendo com que os demais sofram com ele. Na peça, a epifania tem o efeito disjuntivo. Eurípides não intenta resolver ou aplacar o sofrimento, tampouco transcendê-lo, mas apenas evidenciá-lo.

A loucura como condição heteronômica

A gramática das respostas ocidentais à loucura são, essencialmente, gregas e trágicas, embora a modernidade e contemporaneidade a tenham representado de formas diferentes da antiguidade clássica. Há, no entanto,

⁵ Tradução do original em Língua Inglesa. “This is a new type of Euripidean *μανία*, an external group expression of the condition”.

muitas diferenças entre as atuais formas de representação e as gregas, mas nossa imagem está plasmada à imagem deles. Milênios de mudança tornaram-nas quase irreconhecíveis uma para a outra. Uma das diferenças cruciais é a da convivência e comunhão entre deuses e homens. Não seria considerado louco alguém que, na Antiguidade, afirmasse ter ceado ou lutado na companhia de um deus. Seria, na verdade, esperado que assim o fosse.

Há, basicamente, três formas pelas quais os gregos caracterizavam a loucura: escuridão, errância e danos (Padel, 1995). A ela estava ligada a vontade dos deuses de confundir a mente dos homens, antes de puni-los severamente. Como exemplo, havia as Fúrias, figuras que personificavam a vingança. Vê-las manifestadas como Erínias, indicava o acometimento de insânia à vítima. Desse modo, a visão antiga e clássica gregas sobre a loucura possuía especificidades que, embora indicassem parentescos com as formas atuais de representação, são, grosso modo, bastante desiguais.

Diferentemente da atual forma de concepção da loucura, vista como cisão da mente ou perda de conexão com a realidade, ela era vista como sinal de união entre o corpo e alma, o destino e o contingente, e do divino com o humano. Considerada nessa integralidade, os poetas e tragicômicos fizeram dela uma das principais fontes para tratar e representar o ideário da existência grega. Nesse período, considerando que a compreensão do mundo se dava pela *physis*, a loucura era retratada com elementos da natureza, não apenas como analogia, mas como recurso lógico. Um exemplo dessa concepção é o da envolta em *Oistros* (*οἴστρος*)⁶, cuja referência é a das picadas das moscas.

Padel (1995) mostra que na Grécia continental, como descrito na *Odisseia*, Ártemis infligiu nas filhas de Proctus a loucura e a coceira. Associada às doenças da pele pela irritação incontrolável e ininterrupta, a

⁶ *οἴστρος*: referência a um tipo de inseto que infesta o gado; tormentos causados pelas moscas; ferroadas que enlouquecem; qualquer desejo veemente ou paixão arrebatadora; saber associada à dor e agonia; loucura e frenesi; zelo; um lance do destino. Retirado de Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Disponível em: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=oi\)=stros](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=oi)=stros)

insânia estava ali retratada como o agente externo, tanto pela causa como pelo efeito, que perturba o interno, tanto órgãos como pensamentos. A pele, zona de diferenciação entre o dentro e o fora e, ao mesmo tempo, espaço que está dentro e fora, afere os contornos da loucura. Ela, ao romper, como a mosca, o tecido divisório, religa as duas zonas separadas. O louco, assim, estaria fora de si. Ou o si, dentro do fora.

No período clássico, essa imagem será recolocada, e renovada. Após a denúncia de Meleto e Ânito, Sócrates, ao defender-se no julgamento que visava condená-lo, expressou-se como o tavão que espezitava a cidade ateniense, e aquele que instigava aos cidadãos a sair da condição de indolência em que se encontravam. Diz Sócrates na *Defesa de Sócrates*: “parece-me que o deus me impôs à cidade com essa incumbência de me assentar perto, em toda a parte, para não cessar de vos despertar, persuadir e repreender um por um” (Platão, 1987, 30e). A filosofia socrática, assim como o acometimento da insânia, gera incômodo e induz ao movimento. Essa característica em comum, entretanto, não é suficiente para aproximar a filosofia da loucura, vista por Sócrates, ao menos na *Defesa*, como contrárias. Diferente também é o motor da ação. Enquanto na socrática, é-se conduzido voluntariamente numa maiêutica dialética, a loucura, por sua vez, é produzida pela arbitrariedade da vontade divina.

Entre as forças heteronômicas relacionadas à insânia, Padel (1995) concede destaque a *lyssa*. Esse termo grego abarca uma manifestação de ímpeto promovido pelos deuses, que usualmente está relacionado à guerra e à ferocidade canina. Nele, o aspecto animalesco sobrepõe-se à ataraxia e o acometido age movido pela fúria cega. Tal é o caso do herói Aquiles, ao receber a notícia da morte de Pátroclo e ser tomado pelo furor incontrolável (Homero, *Ilíada*, XVIII, 88-93). Não só os humanos, mas também os cães podem manifestar a *lyssa* e atacar ferozmente. No momento de evasão dessa força, borra-se a zona de distinção entre humanos e animais: isto é o que se dá também com Hércules.

A mando de Hera, Lyssa toma o herói, domina-o e o desarrazoa como um cão selvagem, para levá-lo a praticar os crimes nefandos. Prostrado, ele libera o outro de si, contrário aos afetos e razões que o

guiavam em sua vida pregressa. Essa loucura feroz, para Padel (1995) é a flecha da *manía*, que o arco de *lyssa* atira contra as vítimas. Os termos *lyssa* e *manía* têm, em *Héacles* e em outras tragédias, o sentido de ação, de verbo. Estar louco implica em ser levado a realizar algo, portanto, não significa letargia ou paralisia. Por isso, eles extrapolam uma semântica de qualificação de um substantivo ou outro verbo, por exprimirem, eles próprios, movimento.

Basilar, “EU ESTOU LOUCO” é *mainomai*, relativo à manía. É quase exclusivamente um verbo de “voz média”. A voz intermediária é uma das riquezas da sintaxe Grega. Representa, diz a Gramática Grega de Goodwin, “O sujeito como ação sobre si mesmo, ou de alguma maneira que concerne a si mesmo”. É o que se faz sobre si mesmo (Padel, 1995, p. 23)⁷.

Ao ser conduzido e estando *mainomai*, contudo, o sujeito insano não está em completa passividade frente às ações que é levado a executar. Há algo dele, assim como há algo nele. Por isso as ações não são arbitrárias, mas compreendem aspectos próprios do e no sujeito, como suas crenças, aspirações, memórias ou realizações. Essa força, nas fontes Clássicas, estava relacionada ao deus Dioniso: expressão dessa forma de manifestação da loucura.

É importante, no entanto, delimitar o período, pois em Homero, como mostra Trabulsi (2004), fala-se em Dioniso apenas em quatro breves passagens e o retrato da loucura fica quase exclusivamente restrito à da fúria manifestada durante as batalhas, o que mudará drasticamente nas tragédias, como nas de Eurípides. A explicação trazida pelo autor é a de que o dionisismo vai sendo gestado século a século, enquanto a própria imagem do deus se delineia nos contornos socioculturais da Grécia Antiga e Clássica.

⁷ Tradução do original em Língua Inglesa: “Basic “I AM MAD” is *mainomai*, related to manía. It is almost exclusively a “middle voice” verb. The middle voice is one of the riches of Greek syntax. It represents, says Goodwin’s Greek Grammar, “The subject as acting upon himself, or in some manner which concerns himself.” It is what you get done for yourself”.

Tanto Dioniso, como as influências dele advindas, mudaram em conformidade com aqueles que o retrataram no passar dos tempos.

O furor nas tragédias, como em *As bacantes*, tenderá a uma violência aterradora que segue um ritual com elementos bastante próprios. Ainda que Trubulsi (2004) e Padel (1995) discordem quanto à gênese da combinação de vinho ligada à dos aspectos identitários da ritualística dionisíaca, todavia eles concordam que é um componente a ela indispensável. Para Padel (1995) há fortes conexões, já em Homero, entre Dioniso e o vinho, para produzir *mainomenos*, mas Trubulsi (2004) verá essa associação apenas no dionisismo adulto, próximo ao século V a.C. De todo modo, é importante destacar em ambos que a função do vinho é a de provocar a mente e o coração ao frenesi dionisíaco.

Isso não equivale a dizer que o vinho provocasse a *manía*, e sim que apenas facilitava seu trânsito. O agente era sempre o deus, imiscuído às precondições da vítima. Para a loucura trágica, Dioniso transfigura-se em verbo. A mobilização em realizar algo, dele advinda, implica não apenas em uma sensação e percepção de si, ou na falta delas, mas se impõem como ímpeto à ação para marcar o destino do acometido. Isso não quer dizer que o insano padecesse pelo resto de seus dias de manifestações de *manía*, e sim que teria de lidar com as consequências das ações produzidas sob o efeito dela. Essa indicação do deus como verbo adverte que a loucura era passageira e não hospedeira.

O dano interno permanece apenas enquanto a loucura está lá. Como a emoção, a loucura vem de fora: divina, maligna, autônoma. Ela não pertence à pessoa. É ela própria. Ela vem e irá embora. Não é um atributo de longo prazo. Mas uma atividade temporária na qual as entranhas se movem, mudam, vagam, retorcem, são instigadas e preenchidas com escuridão. Eles “estão

loucos” nos verbos (*bacchão, lussão, daimonão*) codificados com *daemon* (Padel, 1995, p. 30)⁸.

A única forma de saber o que acomete o outro é assistindo às manifestações frenéticas. Nesse ponto, as experiências relatadas pelas fontes antigas aproximam-se das psicológicas e psiquiátricas atuais – domínios esses que ainda não existiam –, pois a única forma de acessar o outro continua sendo observando e escutando seus relatos. A condição sombria e obscura impunha ao expectador das tragédias um espetáculo aos olhos, como se a escuridão e o sangue fossem mais presentes nos loucos. As proximidades entre as formas antigas e as modernas das concepções acerca da loucura talvez esgotem, nesse ponto, as semelhanças. Inegavelmente, mais de dois séculos de transformações políticas e socioculturais não deixariam incólumes os conceitos e experiências em relação à loucura.

A dinâmica intermitente da loucura

Tanto na tragédia como fora dela, a cultura grega via a manifestação como condição temporária resultante de uma mobilização interna acintosa, fruto da paixão, e de caráter incontinente. Aristóteles (1147a) chega a comparar os loucos com os adormecidos e embriagados, que ao voltarem ao estado de lucidez afastavam as forças da insânia e retomavam o estado de equilíbrio racional: “Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões; pois é evidente que as explosões de cólera, de apetite sexual e outras paixões tais que alteram materialmente a condição do corpo, e em alguns homens chegam a produzir acessos de loucura”. Segundo Padel (1995), o termo empregado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, na referida passagem, foi *maniai*, em oposição a *phronēsis*, expressão essa que indica uma virtude do pensamento prático.

⁸ Tradução do original em Língua Inglesa: “Inner damage lasts only while the madness is there. Like emotion, madness comes in from outside: divine, malign, autonomous. It does not belong to the person. It is itself. It comes, and it will go. It is not a long-term attribute, but temporary activity in which innards move, change, wander, twist, are goaded and filled with blackness. They “are mad,” in verbs (*bacchão, lussão, daimonão*) coded with *daemon*”.

Apesar dessa visão geral, há várias exceções onde a percepção sobre a loucura difere-se. Nesses casos, como em Édipo-Rei de Sófocles, a loucura parece rondar incansavelmente a casa da vítima, até tomá-la. A única forma de abrandar essa fúria é por meio do castigo que, no caso de Édipo, parece não cessar, e se perpetua nas disputas de seus filhos Eteócles e Polinices. Em outras situações, como as destacadas por Aristóteles (E.N), a loucura adviria também de hábitos incontinentes. Essa condição estava relacionada a algum tipo de maldição que pesava sobre o doente.

Por mais que possa agir, muitas vezes de forma sorrateira, a loucura sempre se deixa ver. Não se faz presunções acerca dela, apenas se constata o rompante. Esse foi o caso de Orestes, que saracoteava e mudava, repentinamente, para o estado de tranquilidade. As manifestações retornavam e perturbavam a calma. De uma condição a outra, subitamente, ele passava de louco a são, e de são a louco. “Loucura é vento, fogo, tempestade. Mas tempestades e fogo acabam”⁹ (Padel, 1995, p. 36). E ao chegar à calma, o acometido deixa de estar louco e passa, subitamente, à condição de sanidade.

A passagem para vários estados sucessivos de insânia e sanidade, numa mesma pessoa, marcam a diferença radical entre as concepções modernas de loucura - entendendo aqui modernidade como o período posterior ao século XVII-, e a compreensão grega clássica, representada pelas tragédias. Mesmo existindo o argumento de que a pessoa poderia estar louca, embora essa loucura pudesse estar latente, talvez essa interpelação não se sustente. Isso porque as palavras em referência à loucura na Grécia Clássica, e anteriormente a ela, tinham sempre, com maior ou menor força, a semântica verbal. Estar louco é agir dessa ou daquela maneira.

Isso significa dizer que *manía* tem começo, meio e fim. Cada novo ciclo finito expressa a nova dinâmica. Esse recurso trágico permitia ao personagem, após ser condicionado por força heteronômica a praticar sevícias, deparar-se com o resultado do seu crime, chocando-se e levando,

⁹ Tradução do original em Língua Inglesa: “Madness is wind, fire, storm. But storms and fire end”.

de igual modo, no caso das tragédias, a plateia a comover-se com a força dos acontecimentos. Aristóteles via nesse processo de comoção, ao se instigar à compaixão, *eleos*, e temor, *phobos*, a manifestação da catarse, *katharsis*, que possuía força purificadora.

Já estabelecemos que a tragédia é a imitação de uma acção completa que forma um todo e tem uma certa extensão: na verdade, pode ser um todo e não ter extensão. Ser um todo é ter princípio, meio e fim. Princípio é aquilo que, em si mesmo, não sucede necessariamente a outra coisa, mas depois do qual aparece naturalmente algo que existe ou virá a existir. Pelo contrário, fim é aquilo que aparece depois de outra coisa, necessariamente ou na maior parte dos casos, e a que não se segue nada. Meio é aquilo que é antecedido por um e seguido por outro (Aristóteles, 1450b, p. 23-31).

O comentário aristotélico pontua a conexão entre os diferentes, mas acoplados, momentos do enredo. O repentino ou o abrupto estão sempre ligados à cadeia de acontecimentos geral. Da mesma forma, a extensão do circuito que perfaz a loucura integra a parte e o todo, do herói ao coro, da subjetividade individual ao todo social. Há, na mesma pessoa, diferentes estados de ser, onde estar e ser são indissociáveis. É-se como se está, sempre em relação ao contexto.

Esse recurso, da oscilação constante de estados, pode ser encontrado na peça *As Troianas*, de Eurípides. Entre espasmos e loucura profética motivadas pelo deus Apolo, há, em Cassandra, momentos de serenidade, necessários à fruição da razão. Diz a personagem: “Embora esteja possuída por um deus, para provar-te vou sair do meu delírio” (Eurípides, vv. 438-439); e mais adiante: “Voltarei depressa, vencedora, à morada dos mortos, pois a casa dos Atridas desmontará em breve!” (vv. 575-576). A esperança de alcançar a vingança contra o rei Agamemnon abrandava a ira de Cassandra e, com essa certeza, aceita o destino a ela reservado.

O desvario a que ela se entrega plasma o frenesi à comunicação racional. A profecia lançada através de sua boca, sob o efeito do deus, torna-

se consciência de si, autopercepção, no todo da cena. Sob o efeito da loucura, Cassandra manifesta-se arrazoada, mesmo desacreditada pelos interlocutores, Chefe e Taltúbio, que a acusam de ter ideias tresloucadas. Apesar disso, ela não os amaldiçoa, nem ao destino terrível, e recebe abertamente a sentença de vida e morte, imaginando as possibilidades de enfrentamento no interior da condenação. Essa espécie de equilíbrio louco, *baccheouousa* e *mainas*, é provocada pelo deus Apolo (Padel, 1995).

Nesse exemplo, é possível perceber que nem toda a loucura trágica implicava a morte, tampouco desequilíbrio, embora esses elementos costumassem caminhar bem próximos nas tragédias, como ocorreu a Héracles. Mas a ideia de desequilíbrio entre corpo e alma somente passará a ser predominante durante e ao fim do Período Medieval. Os repentes de manifestação da loucura, na Grécia Antiga e Clássica, caracterizavam o lugar ocupado pela pessoa no contexto do jogo político-religioso da *pólis*. Tinham efeito, portanto, na relação subjetividade-cidade, assim como na tragédia ocorria com o herói-enredo. Tratava-se, assim, de um equilíbrio dinâmico.

Esta dupla crise, política e financeira, juntamente com os sofrimentos de uma guerra muito dura (pode-se comparar com os efeitos em Roma da Segunda guerra púnica) e, sobretudo, muito longa, esgotava a confiança e o orgulho da época pericleana. Suas consequências foram aprofundadas, do ponto de vista da psicologia individual e coletiva, pela peste (430-426), o que faz do último terço do século V em Atenas uma época de incerteza, de dúvida, de crise de confiança. A religião ateniense era demasiado política para não sofrer estes efeitos, junto com a *polis* no seu conjunto (Trabulsi, 2004, p. 165).

Para as intempéries que atingiam a cidade, como crises e pestes, buscavam-se soluções, inicialmente, dentro dos limites dela aos desafios postos. Quando não superados e em havendo a necessidade de se buscar fora dos muros as soluções, poder-se-ia então falar em desequilíbrio. Também a loucura só podia ser aplacada desde dentro, na intersecção entre as duas

vontades, divina e humana. Era o desejo de Cassandra, por exemplo, que a *mainonia* se manifestasse nela para, por meio de sua boca, profetizar os desígnios do deus. Ao contrário de Hércules, ela não resistia às manifestações, mas viveu a vida de modo a servir como a sacerdotisa e o arauto de Apolo. Havia, desse modo, uma relação intrínseca entre *pólis*, religião e o homem trágico.

O desequilíbrio sobrevinha nas ocasiões em que a vontade humana se apagava completamente, prevalecendo unicamente a do deus. Nesses casos, como os utilizados por Eurípides, emprega-se o vocábulo *ἄτη* para referir-se à loucura acompanhada de danos, perdas e perturbações. É uma condição de erro e de infortúnio, que compele o acometido à ruína e à destruição. No trabalho dedicado ao tragediógrafo, Prieto apud Rodrigues (2015, p. 48) comenta:

1. Engano, erro, desvario, alucinação, extravio da razão ou dos sentidos, funesta obnubilação do julgamento que conduz à ruína e à morte – tal é a deusa, *Ἄτη*, companheira perene da humanidade, cujo pé, alado e breve, roçando um instante apenas a fronte dos mortais, os precipita no irreparável. O vocábulo *ἄτη* figura na obra de Eurípides mais de trinta vezes, nos vários casos gramaticais. Só três vezes, porém, na acepção de alucinação, desvario enviado pela divindade. E em nenhum caso se pode identificar com uma esperança traiçoeira. A esperança, contudo, é que, nalguns passos, se pode identificar com a *ἄτη*.

Como os termos anteriores, a indicação é de ação, portanto, verbal. O ato expressado pelo termo indica a desgraça praticada, não pelos deuses, mas pelas mãos humanas, provocando, em consequência, a perdição. Das três dezenas de vezes em que a palavra aparece, apenas três delas correlaciona-se à insanidade. Abre-se margem para afirmar que na tragédia de Eurípides, a convicção de que as ações humanas, mesmo quando impelida pelos deuses, ainda reservam um espaço à direção da própria vida.

Mesmo correlativo ao desequilíbrio, o termo desordem, não obstante, seria mais preciso, principalmente no nível cósmico. Isso porque,

como foi dito anteriormente, os desígnios dos deuses investiam os ataques de loucura, em suas mais diferentes expressões e o embate entre vontades divinas diferentes, repercutiam nas vidas humanas. Dessas intervenções, muitas vezes, produzia-se o caos entre os homens, por estarem eles vulneráveis às perseguições dos deuses. Havia, pois, um tipo de insânia recorrente, embora poucas vezes empregado nas tragédias, principalmente nas de Eurípidés, que se constituía como exceção.

Orestes e Io revelam-se como exceções à regra de que a tragédia enfatiza principalmente a loucura em um único ataque agudo, presente apenas numa ação aparente. Como os únicos exemplos trágicos existentes de loucura punitiva e constantemente persecutória, eles expõem a armadilha criada por diversas demandas divinas sobre os seres humanos. A loucura deles é emblemática como algo inato, não na pessoa, mas na condição humana: na sua vulnerabilidade no mundo, tragicamente como ele é. Mas a vulnerabilidade é mais frequentemente evidente, na tragédia, em um único ataque (Padel, 1995, p. 41-42)¹⁰.

Nesses casos, de insânia persecutória, a loucura vai crescendo na subjetividade, como reflexo das contingências emocionais externas, que dolorosamente, convertem-se em disposições e estados internos. É importante ressaltar que aqui se empregou um recurso anacrônico para a interpretação, visto que separações como dentro e fora para distinguir um mundo subjetivo do objetivo não são encontradas nas fontes antigas. Uma das razões para a compreensão da loucura como manifestação, na imensa maioria dos casos, aguda, pode ser atribuída ao conhecimento médico da época. O tratamento para moléstias crônicas era praticamente inexistente e,

¹⁰ Tradução do original em Língua Inglesa: “Orestes and Io are revealing exceptions to the rule that tragedy mostly stresses madness as a single acute attack, only present while apparent in action. As the only extant tragic examples of punitive, persecuting madness repeated over time, they expose the trap created by multiple divine demands on human beings. Their madness is emblematic of something innate, not in the person, but in the human condition: in its vulnerability to the world as it tragically is. But this vulnerability is most often evident, in tragedy, in a single attack”.

embora houvesse aqueles que se dedicassem ao assunto, predominava o cuidado para com os casos agudos. Isso porque as doenças de longa duração terminavam em morte.

Padel (1995) afirma que, para os hipocráticos, o sinal, atualmente convencionado como sintoma, recebia na época o mesmo nome da doença. As preocupações maiores davam-se sobre a *krisis*, ponto de inflexão à manifestação da moléstia. A compreensão geral era a de que, cessando o sintoma, advinha a cura. Rodrigues (2015), citando Wright (2008), destaca o conhecimento que os trágicos, especialmente Eurípides, possuíam sobre as noções hipocráticas. Sobre isso ele comenta:

Sua [Orestes] aparência muda e ele se torna visivelmente agitado, pensando que as Erínias o estão arrastando para o inferno pela cintura (264-5); ele imagina que ele está lutando contra elas com um arco imaginário (268-74). Este retrato de doença é extraordinariamente detalhado e naturalista: foi sugerido que Eurípides tenha tido algum conhecimento de medicina hipocrática. (p. 325. Acréscimos do autor)¹¹.

Nesse exemplo, o delírio de Orestes não possuía, necessariamente, relação com os deuses. As alterações no estado mental, lidas ou não a partir do conhecimento hipocrático, repercutiam mais as relações gregas com os fatores éticos e morais, do que com os componentes mítico-religiosos. Era, dessa maneira, uma forma de atribuir aos deuses comportamentos que não foram engendrados por eles. Os sinais das crises possuem, aqui, um elemento novo: a vontade preservada do insano. Por isso, nesse caso, apesar da força das manifestações de Orestes, pode-se pensar na doença em sua forma crônica e ao mesmo tempo pungente. Questiona-se, no entanto, se

¹¹ Tradução da Língua Inglesa sugerida por Rodrigues (2015): His [Orestes] appearance changes and he becomes visibly agitated, thinking that the Erinyes are dragging him down into hell by the waist (264-5); he imagines that he is fighting them off with an imaginary bow (268-74). This portrayal of sickness is unusually detailed and naturalistic: it has even been suggested that Euripides had some knowledge of Hippocratic medicine.

realmente tratava-se de uma doença ou se eram ações deliberadas da personagem, seguidas pela justificação dos atos como sendo dirigidas por forças divinas.

À parte dessa interpretação sobre se Orestes fingia ou se realmente repercutia o desígnio dos deuses, perseverava a ideia de que as doenças conduziam a dois caminhos: saúde ou morte. Desse modelo, é possível depreender que a loucura trágica foi ilustrada como evento agudo, temporário e visível, cujo fim era a recuperação ou a aniquilação do acometido. Outro exemplo, nesse sentido, é o de Hércules, temporariamente enlouquecido por Hera e levado a matar a própria família. Passada a vingança, a loucura não se fez mais necessária e ele recobrou a razão e, juntamente com ela, adveio a culpa pelo morticínio. É necessário que seja assim, para que o herói tenha de pagar, em sã consciência, pelo crime cometido sem consciência. “A tragédia depende do terror e da ironia do fato de que um ato ou palavra que irrompe de um estado mental temporário possa causar danos permanentes” (Padel, 1995, p. 44)¹². Os danos são permanentes, mas o frenesi e o descompasso promovido pela loucura, não.

O termo terror, utilizado por Padel (1995), não é o empregado nas análises de Aristóteles (1453b, vv.8-12) sobre a tragédia. O Estagirita preferiu a palavra temor, para dela derivar a *mimesis*, imitação. “E os que, através do espetáculo, não produzem temor, mas apenas terror, nada têm em comum com a tragédia: não se deve procurar na tragédia toda a espécie de prazer, mas a que lhe é peculiar”. Desse temor, adviria o sentimento de compaixão capaz de unir personagens aos espectadores e produzir, nos últimos, a *khatarsis*, que purga e purifica. A discordância, ao que parece, não advém das escolhas para a tradução, mas da compreensão de Padel (1995) sobre o sentimento gerado nos espectadores quanto à catástrofe advinda da loucura.

¹² Tradução do original em Língua Inglesa: Tragedy depends on the terror and irony of the fact that one act or word erupting from a temporary state of mind can do permanent damage.

A loucura como escuridão sombria

A desgraça trazida pela insânia é, na interpretação de Padel (1995) da tragédia grega e, também de outras, terrificante. O terror é externalizado, mas vivido internamente, em uma espécie de escuridão de *mille-feuille*, sendo cada camada mais profunda e tenuamente diferente à antecedente. Elas foram sedimentadas pelo tempo e cultura que soterram o instante anterior, com o conjunto de concepções que dado momento aglutinou até ser sintetizado pelos filósofos, poetas, historiadores, dentre outros. O conceito de loucura carrega, desse modo, outras noções, ideias e juízos cobertos por escombros. Esses são remexidos e retorcidos, à medida que a sociedade resgata certos aspectos dessa composição. É possível notar essas gradações ao se comparar, à visão grega clássica trazida por Padel (1995), o medievalismo, sob a ótica de Burton (1947), e o Classicismo do século XVII retratado por Foucault (2014). Cada um desses momentos e autores explicita as torções da(s) noção(ões) acerca da(s) loucura(s).

A conexão entre autores e momentos tão diversos está na relação entre insânia e escuridão interior. A cegueira infligida pelos deuses, a sombra trazida pelo pecado de Adão ou o engano inerente à loucura, todos esses implicam exemplos de ausência de luz. Dessarte a consciência turvada pelas Erínias, as vísceras entumecidas pela bile negra ou a alma enegrecida pelos súcubos são outras representações para a mesma ligação. Ao definir, por exemplo, a melancolia, Burton (1947, p.13), o vicário do século XVII, assim escreveu: “A melancolia tem recebido esse nome da causa natural da enfermidade, que, como observa Bruel, é *μελαγχολία*, muito parecido a *μέλας χολή*, ou seja, bÍlis negra”¹³.

¹³ Tradução do original em Língua Espanhola: “La melancolía ha recibido tal nombre de la causa material de la enfermedad, que, como observa Bruel, es *μελαγχολία*, muy semejante a *μέλας χολή*, o sea bilis negra”.

Essa aproximação, em que a escuridão compõe o elo para a ligação entre diferentes momentos históricos, para Padel (1995), é uma consonância e não mera coincidência. *Mainomai* e *Melancholaō* significam a mesma coisa, embora a *Melancholaō* seja geralmente empregada de forma mais rude. Para tratar a enfermidade e retirar o negrume das vísceras, eram receitados pelos médicos gregos, o heléboro negro. Em tratados escritos por hipocráticos, assim como em Teofrasto, sucessor de Aristóteles no Liceu, e em Dioscorides, médico e botânico grego do século I, há a distinção entre a planta branca e a negra, sendo a segunda, *ἑλλέβορος μέλας*, conhecida como melampódio (RIBEIRO, 2000). Além de ser indicada para o tratamento de males mentais, também se usava para a constipação intestinal, aborto e como veneno, correntemente. Burton (1947) destaca o uso costumeiro dessa planta entre os gregos, encontrada apenas em regiões montanhosas.

Seria pertinente à magia apotropaica da Grécia Clássica, e Padel (1995; 1992) chama a atenção para isso, tratar com uma erva tão violenta, nociva e venenosa, um mal de estatura e predicados equivalentes: “É sombrio e violento e, portanto, cura a violência interior sombria, loucura (Padel, 1992. p. 69)¹⁴. Tomado o corpo por algo tão deletério, para ser expelido, é necessário que outra coisa o preencha e provoque vômitos, urina, excrementos e muco, a fim de aliviar a tensão e o pesadume internos. O heléboro negro atendia muito bem a esse propósito e, também, para desopilar. A conexão entre melampódio e bílis negra, e da *manía* com a melancolia estarão presentes até o início da medicina moderna.

Em Boerhaave e seu comentador Van Swieten, a manía constitui, de modo natural, o grau superior da melancolia — não apenas como consequência de uma frequente metamorfose, mas como efeito de um encadeamento dinâmico necessário: o líquido cerebral, estagnado no atrabiliário, entra em agitação ao fim de um certo tempo, pois a bílis negra que atravanca as vísceras torna-se, por sua própria imobilidade, "mais

¹⁴ Tradução do original em Língua Inglesa: “It is dark and violent and therefore cures dark inner violence, madness”.

acre e mais maligna"; formam-se nela elementos mais ácidos e mais finos que, transportados para o cérebro pelo sangue, provocam a grande agitação dos maníacos. A mania, portanto, não se distingue da melancolia a não ser por uma diferença de grau: é a sequência natural desta, surge das mesmas causas e normalmente é curada pelos mesmos remédios (Foucault, 2014, p. 275).

A proximidade entre essas moléstias, que virão a ser na modernidade antípodas, continuou vívida apesar da dezena de séculos transcorridos. Quanto às tragédias, estas ligavam ainda, a tumescência sombria às paixões furiosas, como uma das facetas da *manía*. Os órgãos podem ser inundados, inchar e escurecer de paixão. Por isso, deve-se impedir o avanço da bÍlis negra, com expurgos, vômitos e auto admoestações saudáveis contra ataques passionais.

Apesar de o emprego do termo ser o mesmo, do período da Antiguidade Clássica ao início da modernidade, as noções sobre a bÍlis negra eram bem diferentes das empregadas pelo medievalismo. Em tempos mais tardios, ela passou a ser associada a líquidos, humores e vapores que transitavam pelo corpo, enquanto na Grécia estavam mais ligadas ao enegrecimento de tecidos, dos quais os fluídos corpóreos escuros representavam a própria afecção estacionária. A loucura enegrecia e se formava no próprio obscurecimento orgânico, todavia ela não se caracterizava como o efeito da bÍlis, mas o contrário, sendo a última o produto daquela. Essa situação irá mudar com as teses hipocráticas sobre a teoria humoral¹⁵, que embora influenciada pelos gregos, particularmente por Empédocles, desenvolveu-se com tons próprios.

¹⁵ “A teoria dos humores foi elaborada progressivamente por Hipócrates e pelos demais autores do *Corpus hippocraticum*. De acordo com este ponto de vista, a saúde repousa no equilíbrio dos humores (sangue, fleuma, bÍlis amarela, bÍlis negra, no momento em que essa teoria chega a seu ponto máximo de perfeição) e no equilíbrio das qualidades que os acompanham (essencialmente calor, frio, seca, umidade). A enfermidade em geral e todas as enfermidades em particular tem por causa o desequilíbrio. Não existe dicotomia entre enfermidades da alma e enfermidades do corpo; todas as enfermidades são enfermidades

A teoria dos humores fora a “consequência lógica da filosofia jônica [i.c., pré-socráticos] e um reflexo fiel das características patológicas e clínicas dos males sofridos realmente pelas populações mediterrâneas”. Uma mistura, portanto, de acidente histórico e desenvolvimento filosófico (Padel, 1995, p. 51)¹⁶.

A geografia no interior define-se pela do exterior: no ocaso põe-se o sol e a escuridão assenhora-se do dia com as vestes da noite. Da mesa forma, a razão submerge e cede lugar à obscuridade da loucura, aprofundando-se em um submundo do qual não se pode livrar, até que as trevas da insânia venham a exaurir-se, seja pelas terapêuticas, quando forem possíveis, ou na sua impossibilidade, pela implacável vontade dos deuses.

O fluxo da bÍlis negra, embora nunca tenha sido visto, propriamente, era de modo unívoco sentido. Dentre as sensações, Padel (1995) destaca a raiva, como afeto líquido e violento. Os escritos homéricos associavam o furor a biles, empregando a expressão *cholē*, palavra que remete à cólera. Parece haver, e a etimologia aponta nessa direção, relação entre a imagem da loucura e as explosões de furor. “*Mainomai* e *lyssa* começam na fúria da batalha e nunca perdem totalmente sua violência” (PADEL, 1995, p.53)¹⁷.

físicas, todas têm uma explicação fisiológica, todas requerem tratamento somático”. (POSTEL e QUÉTEL, 2000, p.19-20). Tradução minha do original em Língua Espanhola “*La teoría de los humores fue elaborada progresivamente por Hipócrates y los demás autores del Corpus hippocraticum. De acuerdo con este punto de vista, la salud descansa en el equilibrio de los humores (sangre, flema, bilis amarilla, bilis negra, en el momento en que esta teoría llega a su punto de perfección máxima) y en el equilibrio de las cualidades que los acompañan (esencialmente calor, frío, sequedad, humedad). La enfermedad en general y todas las enfermedades en particular tienen por causa el desequilibrio. No existe dicotomía entre enfermedades del alma y enfermedades del cuerpo; todas las enfermedades son enfermedades físicas, todas tienen una explicación fisiológica, todas requieren tratamiento somático*”.

¹⁶ Tradução do original em Língua Inglesa: Humoral theory was “the logical consequence of Ionian [i.c., pre-Socratic] philosophy, and a faithful reflection of the pathological and clinical features of the ills actually suffered by Mediterranean populations.” A mixture, therefore, of historical accident and philosophical development.

¹⁷ Tradução do original em Língua Inglesa: Mainomai and lyssa start in battle range and never quite lose their violence.

Como a *manía* relaciona-se ao *menos*, *melancholia* liga-se com *cholos* e *cholē*. Estar louco, desse modo, é sobejar a fúria e seu líquido escuro e amargo. Aqui, como dito anteriormente, a melancolia está associada ao extravasamento e não à inação.

Bílis Negra: uma imagem da loucura

A compreensão anterior de que a melancolia produzia forte reação perdurou ao menos até o século IV. Posteriormente, as teorias hipocráticas levaram a outras interpretações. As novas percepções produzidas no medievo, no entanto, não suprimiram as antigas. A melancolia continuou ligada às noções em torno da *manía*, até ser desdobrada em duas no Renascimento: como doença e como temperamento. Entender a interação entre as várias formas de manifestação da *manía* é, e Padel (1995) assim o atesta, fundamental para que se possa decifrar o homem moderno. Daí a importância de rememorar e ressignificar essa discussão.

A bílis negra relacionou-se, segundo Padel (1995) a três imagens gregas da loucura, reeditadas em diferentes períodos. A primeira, do século IV a.C., correspondia ao de frenesi de êxtase e inspiração, por analogia à iluminação verdadeira, como a descrita por Platão em *Fedro*. A segunda compreende o período helenista e pode ser considerado como o resultado dos confrontos entre os pensamentos de Hipócrates (460 a.C. – 377 a.C.) e Demócrito (460 a.C. – 370 a.C.). A terceira advém do século V e interage com Homero, no que tange aos heróis loucos das tragédias. A distinção proposta não decorre apenas do didatismo da autora, mas almeja aclarar a confusão e fusão promovidas pelos renascentistas que, por meio de textos atribuídos a Aristóteles, acabaram por fundir em um único conceito posições com características bastantes singulares.

A esse respeito, um pequeno texto atribuído ao Estagirita, o *Problema XXX*, relaciona a excepcionalidade dos homens de gênio à disposição para a melancolia. Os comportamentos, pensamentos e emoções dos heróis trágicos e de filósofos de diferentes períodos são analisados nesse escrito, a partir de disposições internas. Hércules, Platão e Empédocles

podem ser enquadrados pela exposição das mesmas características, como vítimas da bílis negra. O que os diferiria seria apenas a capacidade de equilibrar a bile e de conter os ímpetos dela advindos. Caso se produzisse demais ou variasse muito a temperatura, ela faria a pessoa recalcitrar nos aguilhões da loucura.

O mesmo é verdade para a maioria dos poetas: muitos, de fato, têm corpos afetados por doenças devido a esse temperamento, e outros, por sua natureza, evidentemente tendem a sofrer dessas afecções. Em suma, pode-se dizer que todos eles têm a mesma natureza (Aristóteles, 935a, vv. 10-14)¹⁸.

Para Padel (1995), os trinta e oito livros que compõem a obra a ele atribuída pela Antiguidade e Renascença têm tons demasiadamente hipocráticos para ser, de fato, do estagirita. Confrontando essa interpretação, Klibansky et al (1979) apoiam a possibilidade de ser uma obra aristotélica, pois encontram elementos pertinentes à filosofia de Aristóteles. Eles, no entanto, fazem algumas ressalvas, pois habitualmente essa filosofia via a melancolia como doença e não como uma característica desejável. “Tal concepção não é “não-aristotélica”, mas, em certa medida, vai além da própria gama de interesses de Aristóteles” (Klibansky *et al.*, 1979, p. 36)¹⁹.

Como até esse momento, melancolia e *manía* participavam de espaços comuns, e uma era a derivação da outra, a *mainomai* estava, desse modo, intimamente relacionada à bílis negra. As explosões de fúria ou as manifestações proféticas irrompiam conforme o equilíbrio e desequilíbrio da bile. Quer tenha sido ou não escrito por Aristóteles, o *Problema XXX* expõe a relação entre genialidade e loucura, tema esse revisitado até os dias atuais, como a resultante de forças internas, oriunda da convergência entre

¹⁸ Tradução do original em Língua Italiana: “Così anche la maggior partedei poeti: molti, infatti, hanno il corpo affetto da malattie dovute a questo temperamento, e altri perloro natura tendono evidentemente a soffrire di que-ste affezioni. In breve, si può dire che abbiano tuttquesta stessa natura”.

¹⁹ Tradução do original em Língua Inglesa: “Such a conception is not “un-Aristotelian”, but to a certain extent it does go beyond Aristotle's own range of interests”.

frenesi, humor e bÍlis negra, que impactou profundamente o perÍodo da Renascença. Os melancÓlicos, acometidos de loucura, eram considerados, estivessem eles sob o efeito repentino ou constante da bile desregulada, como as melhores e as piores pessoas. Assim, a genialidade, geralmente associada à iluminao, passou a ter um ingrediente de negrura: a bÍlis escura.

Considerações

A loucura recebeu muitos rostos na histÓria ocidental. A filosofia, as ciências e as artes retrataram-na sob diversos ângulos, e cada uma delas, partindo de diferentes preocupações, posições e interesses, almejou chamar a ateno para esse fenmeno multifacetado. Na Grécia Clássica esse tema foi tratado pelos tragediógrafos, a exemplo de EurÍpides (480 a.C. – 406 d.C.), sinalizando a preocupao dos gregos em conhecer e explorar o tema. As peças trágicas, usadas no teatro para homenagear as divindades, também servem para retratar aspectos daquela dinâmica social.

Esse quadro, quando colocado em movimento, explicita as contradições inerentes à vida humana, expondo as forças endÓgenas e heteronômicas que agem sobre os homens. Destino e arbÍtrio, condenao e absolvio, razão e loucura, constituem os matizes da composio trágica. Nela, a desrazão, a exemplo do que ocorre na tragédia de EurÍpides *As Bacantes*, aparece como expressão da *manÍa*, do delÍrio coletivo. Ao lançar o problema da loucura, essa peça problematiza os pilares da cultura grega clássica postos sobre a razão, indagando a sabedoria, a sensatez e a piedade, a partir dos afetos.

O recurso empregado pelo poeta não está sustentado somente na razão, como o ocidente contemporâneo tende a destacar, mas também na possibilidade das experiências de desvario e excesso, em que os expectadores são convidados a participar dos ditirambos e cenas orgisticas. A paixão e a sensualidade, vistas como vÍcios indesejáveis por parte dos

filósofos modernos, estavam incorporados à dinâmica social da cidade e dos cidadãos na época greco-clássica (Foucault, 1988).

Se os excessos passionais poderiam ser acusados de induzir à loucura, como em *As Bacantes*, os excessos da razão também promovem as próprias violações e podem ter seus próprios abusos. A força dos afetos não pode ser reduzida à expressão da violação de leis culturais e psicológicas, como se no transbordamento das emoções houvesse apenas declínio e infâmia. Nesse sentido, Eurípides provoca a razão e as sensações a indagar e experimentar, nesse drama, as possibilidades salutares da *manía*.

Como destacado acima, a tragédia euripediana joga com as sensações e com a razão. Salienta Foucault (2014), tomando o exemplo da filosofia cartesiana, que embora as experiências do corpo sejam desacreditadas para o processo de investigação da verdade, essas sensações constituem parte do que é ser humano. Nesse sentido, Barros (2013, p. 80) indaga: “Seremos, de fato, essencialmente animais racionais?”. O verbo ‘ser’ conjugado no futuro do indicativo mostra a dupla desconfiança da autora, tanto em relação à identidade e constância do ser, como também quanto à composição. E ela continua: “Afiml, quem pode dizer: *isto é o homem?*” (Barros, 2013, p. 80. Itálico no original).

Uma parte da constituição humana, possivelmente, esteja sendo supervalorizada pela cultura e a outra sufocada. Ela chama a atenção, no entanto, que para sustentar tal afirmação, seria necessário precipuamente conceitualizar a natureza humana. De antemão, no impasse dessa discussão, ela abandona a ideia de essência para, ao lado de Ernest Cassirer (1874-1945), buscar uma definição funcional de homem. A indagação muda de ‘quem ele é’ para ‘o que faz’. Por meio dessa mudança de direção, pode-se caracterizar e diferenciar o humano dos demais seres.

Nessa mesma direção, falar de natureza da loucura ou da natureza do insano incorre em equivalente simplificação. Há matizes formadas social e historicamente para a composição e percepção daquilo que se convencionou enquadrar como alienado ou daquilo que representa o processo de alienação. O próprio termo ‘alienação’ como condição passiva e de separação mostra-se, de antemão, insuficiente para ilustrar a

constituição da subjetividade como constituída e constituinte da comunidade humana. É-se formando na e pela cultura de maneira cri/ativa, com os esforços conjugados da razão e da afetividade.

Diante dessa questão, Barros (2013) vê um duplo movimento, de criação e recriação, materializados em e na cultura. Essa criação da comunidade humana, que reúne e traduz a soma dos esforços coletivos, pelo emprego da razão, é produto e produtora da ação e do ser humano. A dimensão cultural é uma forma notável de aquisição e produção de conhecimento. Cabe o questionamento: que espaço haveria, dentro dessa definição de cultura, para o transbordamento afetivo? E “como decodificar o significado de sua presença no agir?” (Barros, 2013, p. 81).

Nesse sentido, a tragédia enquanto produção de uma cultura expressa a mobilização tanto da razão como dos afetos e é capaz de refletir as várias manifestações da loucura, enquanto colapso da razão e, portanto, da desrazão como agente produtivo e produtor de subjetividades. Há, na tragédia, um gatilho para reflexão e exame da condição humana, tanto do aspecto imanente como do transcendente. Nas possibilidades de ação, dentro da vivência como expressão trágica, está a ventura ou a infelicidade. Nesse tensionamento causado por situações-limite, a razão claudica e o irracional irrompe como fenômeno complexo, perturbador e criativo.

Outrossim, dessa emergência, eclodem forças até então desconhecidas, visto estarem elas tuteladas pela razão e pelas formas de vigilância constantes de si (Foucault, 2010). Essa dimensão latente, marcada pelas experiências subjetivas, que muitas vezes não cabem em palavras, manifesta-se como desvario e, no caso de *As Bacantes*, em ‘*manía*’, em Orestes *Lyssa* e no medievo como melancolia. À força dessa aparição os gregos, a exemplo de Eurípides, atribuíam o poder divino de Dioniso.

Nota-se, como em *Hércules*, a conexão desintegradora com o crime enquanto hamartia e marca identitária, mas se pode notar, também, o caráter festivo, ritualístico e reconstitutivo dos aspectos comunitários. Perturbador, mas criativo, quando a singularidade é devolvida à totalidade que a constitui e a supera, para assim esquecer e abandonar, mesmo que brevemente, as amarras da identidade. “Entregar-se ao delírio (báquico) é uma forma de

alcançar o esquecimento de si, ainda que temporário, e liberar dentro de si *o outro, o diferente, até então desconhecido*” (Barros, 2013, p. 82). A experiência catártica, daí decorrente, induz ao questionamento da própria racionalidade e das motivações para o agir.

Afirmar que a manifestação catártica, oriunda da expressividade religiosa báquica está na ordem dos deuses, expressa apenas uma de suas faces. É possível verificar também, e Moulinier (1952) assim o faz, o caráter terreno na vivência dessa experiência compartilhada com os deuses. Ao contrário do que poderia sugerir uma leitura aligeirada do ritual, não é o homem quem ascende ao divino, mas de outro modo, são os deuses quem descem até o nível humano. Por isso, não se trata nesse ritual de tornar-se divino, mas sim de tornar-se homem mediante a comunhão com os deuses. “O caráter coletivo dessa religião era marcante, pois em bando, os fiéis cumpriam os ritos em grande turbulência, em estado mental e emocional alterado” (Barros, 2013, p. 83). Advém disso a força contagiosa do furor báquico, que causava a sensação de torpor coletivo frente à imagem dionisíaca.

Em conclusão, não somente a figura de Dioniso, mas as tragédias em geral têm personagens que até os dias atuais são fontes de interpretações diversas, servindo tanto de motivação à imaginação, como também de ferramentas à compreensão das camadas mais profundas da subjetividade. Esta, sedimentada nas e pelas produções histórico-culturais, tem na tragédia pontos de acesso e de vasão que permitem repensar, reviver e recriar aspectos das vivências psicológicas. Um exemplo é o da experiência da loucura, que muda e se transforma ao longo das épocas.

Vale destacar, por fim, a mudança da tônica, que numa sociedade e período altamente ascético e ritualizado como é o caso do medievalismo, onde a bÍlis negra figurava entre as principais explicações para as causas dos males mentais e da insânia, à passagem de outra ênfase, agora numa ordem prioritariamente racional, como é o caso do Renascimento. Nele, a melancolia destaca-se como uma potência ao mesmo tempo aprisionadora dos corpos, mas também libertadora da razão, ao favorecer, conforme aquele período fazia crer, os privilégios da razão, agora imersa à ataraxia.

Referências

- ARISTOTELE. *Problema XXX – Sagezza, intelletto, sapienza*. Traduzione dal greco antico di Andrea L. Carbone. Duepunti edizioni: Palermo, 2011.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco; Poética. In: *Coleção os Pensadores*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Nova Cultura: São Paulo, 1991. Edição Eletrônica.
- BARROS, Gilda Naécia M. A face grega do irracional. In: LAUAND, Luiz Jean (Org.). *Filosofia e Educação - Estudos 7*. São Paulo: Factash Editora, 2008. p. 23-36.
- BURTON, Robert. *Anatomía de la melancolía (selección)*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, S.A, 1947.
- CHANDLER, Clive E. Madness in Homer and the verb *μαίνομαι*. In: BOSMAN, Philip (Ed.). *Manía. Madness in the Greco-Roman World*. Pretoria: Ata Classica Supplementum III – Classical Association of South American, 2009. p. 8-18.
- EURÍPIDES. *Medéia*. As Bacantes. As Troianas. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France, 1982-1983*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- HARTIGAN, Karelisa. Euripidean Madness: Herakles and Orestes. *Greece & Rome*, v. 34, i. 2, p. 126-135, 1987. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017383500028084>.
- HOMERO. *Ilíada*.. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. *Saturn and Melancholy – studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Liechteinstein: Kraus-Thomson Organization Limited, 1979.

MOULINIER, Louis. *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs (D'Homère a Aristote)*. Paris: C. Klincksieck, 1952.

PADEL, Ruth. *Whom Gods destroy: elements of Greek and tragic madness*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1995.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Coleção Os Pensadores. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Nova Cultura, 1987. Versão eletrônica.

POSTEL, Jacques; QUÉTEL, Claude. *Nueva historia de la psiquiatria*. México: Fondo de cultura económica, 2000.

RIBEIRO JR., Wilson A. *O heléboro negro*. Portal Graecia Antiqua, São Carlos, 2000. Disponível em: <https://greeciantiga.org/img.asp?num=0387>. Acesso em: 15 jun. 2021.

RODRIGUES, Marco Aurélio. *Um conceito plural: a ἄτη na tragédia grega*. 2015. 416f. Tese (Doutorado em Estudos Literários e Estudos Clássicos) – Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara e Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Araraquara, 2015.

TRABULSI, José A. Dabdab. *Dionisimo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

Data de registro: 23/03/2023

Data de aceite: 20/09/2023