

Fundamentos

As raízes gregas da psicopatologia psicanalítica

Renato Jesus Aparecido de Praga Palma; Marco Antonio Coutinho Jorge

Resumo. Este trabalho objetiva demonstrar como a psicanálise resgata importantes preceitos da Grécia Antiga para a construção de sua psicopatologia. Do mesmo modo que Lacan tentou fazer em seu ensino um retorno a Freud, devido à emergência de novos autores que adulteraram a teoria do pai da psicanálise, visamos demonstrar que Freud também realizou um outro retorno, mais retroativo no tempo, frente a um contexto que também reverteu a concepção psicopatológica ao reduzir o sofrimento psíquico a categorias pré-definidas, como fenômenos eminentemente orgânicos, cerebrais ou mesmo comportamentais. Apresentaremos uma miríade de princípios gregos que reemerge com a teoria psicanalítica. Por fim, faremos uma análise da concepção de harmonia e de que maneira a psicanálise avança em relação à medicina grega antiga sobre este último tema.

Palavras chave: psicopatologia psicanalítica; Grécia Antiga; Sigmund Freud.

Las raíces griegas de la psicopatología psicoanalítica

Resumen. Este trabajo pretende demostrar cómo el psicoanálisis rescata importantes preceptos de la Grecia Antigua para la construcción de su psicopatología. De la misma manera que Lacan intentó hacer un retorno a Freud en su enseñanza, debido al surgimiento de nuevos autores que adulteraron la teoría del padre del psicoanálisis, pretendemos demostrar que Freud también hizo otro retorno, más retroactivo en el tiempo, ante un contexto que también revirtió la concepción psicopatológica al reducir el sufrimiento psicológico a categorías predefinidas, como fenómenos eminentemente orgánicos, cerebrales o incluso del comportamiento. Presentaremos una infinidad de principios griegos que resurgen con la teoría psicoanalítica. Finalmente, analizaremos la concepción de armonía y cómo avanza el psicoanálisis en relación a la medicina griega antigua en este último tema.

Palabras clave: psicopatología psicoanalítica; Grecia Antigua; Sigmund Freud.

* Psicanalista e psicólogo. Doutor em Psicologia pela École Doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres da Université Côte d'Azur (Nice/França); Doutor em Psicanálise pelo Programa de Pós-graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: renatoppalma@hotmail.com

** Psicanalista e psiquiatra. Pós-Doutor pela Université Sorbonne Paris Nord (Paris/França), Professor titular do Departamento de Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: macjorge@macjorge.pro.br

The greek roots of psychoanalytic psychopathology

Abstract. This work aims to demonstrate how psychoanalysis rescues important precepts from Ancient Greece for the construction of its psychopathology. In the same way that Lacan attempted to make a return to Freud in his teaching, due to the emergence of new authors who adulterated the theory of the father of psychoanalysis, we aim to demonstrate that Freud also made another return, more retroactive, in the face of a context that also reversed the psychopathological conception by reducing psychic suffering to pre-defined categories, such as eminently organic, cerebral or even behavioral phenomena. We will present a myriad of Greek principles that re-emerge with psychoanalytic theory. Finally, we will analyze the conception of harmony and how psychoanalysis advances in relation to Ancient Greek medicine on this last topic.

Keywords: psychoanalytic psychopathology; ancient Greece; Sigmund Freud.

Les racines grecques de la psychopathologie psychanalytique

Résumé. Ce travail vise à montrer comment la psychanalyse récupère des préceptes importants de la Grèce Antique pour la construction de sa psychopathologie. De la même manière que Lacan a tenté de faire un retour à Freud dans son enseignement, à cause de l'émergence de nouveaux auteurs qui ont frelaté la théorie du père de la psychanalyse, nous souhaitons démontrer que Freud a également fait un autre retour, plus rétroactif dans le temps, face à un contexte qui a renversé aussi la conception psychopathologique en réduisant la souffrance psychique à des catégories prédéfinies, comme les phénomènes éminemment organiques, cérébraux ou encore comportementaux. Nous présenterons une myriade de principes grecs qui réapparaissent avec la théorie psychanalytique. Enfin, nous analyserons le concept d'harmonie et comment la psychanalyse avance par rapport à la médecine grecque antique sur ce dernier sujet.

Mots-clés: psychopathologie psychanalytique; Grèce Antique; Sigmund Freud.

Este trabalho visa não só apresentar as diferentes concepções sobre o que se entende por “psicopatologia” na antiguidade clássica – em suas vertentes médica, filosófica e poética – mas, principalmente, demonstrar como a psicanálise resgata importantes entendimentos desse período. Demonstraremos que Freud, com a sua teoria do inconsciente, retomou princípios da Grécia Antiga frente a um contexto que reverteu a concepção psicopatológica de sua época. Citaremos a influência de alguns entendimentos para a psicanálise, como as ideias de *Ate*, *pathos* e *páthei máthos*, dos poetas gregos trágico; a confrontação entre as ideias de arte e de experiência, apresentada por Hipócrates e Aristóteles; a relação entre o corpo e a alma, argumentada por Platão; e o caráter ambíguo da patologia, desenvolvido por Aristóteles. Em seguida, debateremos alguns avanços da psicanálise em relação ao período antigo a partir da ideia de *harmonia*.

As tragédias gregas e as primeiras metáforas do inconsciente

Ao longo da história, as patologias mentais são alvo de estranhamento e de curiosidade, sendo objetos de estudo e de observação pela medicina e por outros campos de saber; ao mesmo tempo, são extensamente retratadas no teatro, nas novelas e na poesia. Mas o entendimento que a sociedade atual tem sobre esse assunto nunca foi o mesmo em relação a outros períodos da história. Se grande parte do saber médico e psicológico atual se ampara na ciência, na observação e nos estudos estatísticos, na tentativa de definição empírica do normal e do

patológico, no período Antigo e na Idade Média a loucura, bem como a saúde e a doença, eram concebidas de maneira diversas e fragmentárias, ora influenciadas por um conjunto de ideias morais e religiosas, ora por uma concepção médica, ou ainda sendo concebidas por uma perspectiva trágica, trazendo influências no modo de constituição da terapêutica. Não havia uma concepção única do *pathos* psíquico.

Iniciaremos nosso trabalho a partir de um contexto histórico específico: o século VIII a.C., na Grécia Antiga¹, período fortemente marcado pelos textos de Homero e de Hesíodo, um ciclo balizado pela honra e pelo prestígio ético supremo, no qual a sociedade não permitia localizar no próprio homem a razão e a causa da raiva, dos destemperos e da loucura. Qualquer comportamento que transgredia as razões sociais era atribuído aos deuses que, por influências exteriores ao homem, interferiam nas suas ações e em seus pensamentos, sendo este o norte de explicação inclusive para qualquer enfermidade psíquica.

A origem da loucura não era apenas mitológica, mas também teológica, sendo externa e alheia ao homem. A potência dos deuses sobre o comportamento, a compreensão e o entendimento do homem grego pode ser atestada em diversas passagens das obras de Homero. Em *Iliada*, por exemplo, quando Agamemnon tenta justificar-se pelo roubo da amante de Aquiles, ele afirma:

Não fui eu a causa de um tal ato, mas sim Zeus, o destino e as *Erínias* que caminham nas trevas: foram eles que colocaram uma *Ate* selvagem no meu entendimento, naquele dia em que roubei o prêmio de honra de Aquiles. Ora o que eu poderia fazer? A divindade terá sempre seus artificios (Homero, 2010, canto 19, verso 78).

Já em *Odisseia* (2006) podemos tomar como exemplo a crença de que foi Zeus que interveio no discernimento de Glauco quando este cometeu o erro de arrematar uma armadura de ouro por uma de bronze, e também de que foi ele que interferiu na conduta dos Aqueus, fazendo-os lutarem mal na guerra. Tinha-se a concepção de que “os deuses podem tornar o mais sensível dos homens em insensível e trazer o homem de mente fraca ao bom senso” (Homero, 2006, canto 23, verso 11).

Observamos que a responsabilidade de toda e qualquer ação sem juízo não era atribuída ao homem, mas sim à deusa *Ate* (do grego Ἄτη), que pousa sobre a cabeça dos deuses e dos homens para induzi-los ao erro, resultando um estado transitório de descontrole mental e de perda da razão. Nesse contexto, surgiram outras figuras atreladas à *Ate*: Zeus, como deus maior, que dirige todas as coisas para os resultados estipulados por ele; as *Moiras*, como o destino individual, sobredeterminado e que traz explicação para tudo, sobretudo para os desastres pessoais; e as *Erínias*, aquelas que garantem o curso lógico e a imutabilidade do destino. Estas explicam a interferência da *Ate*, e são a realização das *Moiras*, do destino.

Em suma, não era concebida a possibilidade de haver erro, acidente, nem mesmo livre-arbítrio nesse período da Grécia Antiga. O destino humano era traçado pelas *Moiras* e garantido pelas *Erínias*. O homem grego era nada autônomo, pois não havia qualquer possibilidade de outro resultado que não fosse ser apenas sobredeterminado pelas intervenções divinas. Havia, com isso, uma separação entre os comportamentos normais e aqueles realizados pela influência

¹ A denominada Grécia Antiga se estende desde o período pré-homérico (2000 a.C.), correspondente à formação do povo grego, até o período helenístico, que se finda em 136 a.C com o declínio da civilização grega ao ser dominada pelos macedônios, fazendo da Grécia um protetorado romano. O período clássico (508-338 a.C) corresponde ao auge da civilização grega antiga. Sua arte, cultura e principalmente sua filosofia tiveram uma poderosa influência sobre o império romano, estendendo seus conhecimentos a muitas partes da bacia do Mediterrâneo e da Europa. Por essa razão, a cultura grega desse tempo é considerada o berço edificante da cultura ocidental moderna.

da *Ate*, que interfere no raciocínio, no entendimento e no comportamento do homem. Geralmente não havia consciência desses estados, e isso que não era percebido era interpretado como ação sobrenatural.

O antropólogo Eric Robertson Dodds, em sua obra clássica *Os gregos e o irracional* (2002), descreve duas características importantes para se entender as razões que faziam do homem homérico um objeto à mercê dos deuses: a primeira diz respeito à repulsa dessa sociedade aos fatores não racionais presentes na experiência e no comportamento humanos. Uma peculiaridade do homem homérico era a explicação do caráter em termos de conhecimento, como pode ser evidenciado nos paradoxos socráticos “virtude é conhecimento” e “ninguém age erradamente de maneira proposital”. A segunda característica é o que o autor denomina de *cultura da vergonha* (p.26), uma vez que essa sociedade era extremamente preocupada com a opinião pública, e qualquer comportamento bizarro ou sem sentido era insustentável aos olhos dos indivíduos de uma sociedade que prezavam pela honra e se preocupavam com a própria imagem. Todo comportamento não conhecido passava a ser também não aceitável. Consequentemente, era visto como não fazendo parte do homem grego, sendo imputada uma origem externa.

Uma observação importante a ser destacada é que não existia a concepção de subjetividade ou de um “eu autônomo” na Grécia Antiga, de modo que é incorreto afirmar que já havia a ideia de psiquismo, ou mesmo de doença mental naquele tempo. O historiador Jean-Pierre Vernant (1996) ressalta que o homem não era visto como uma pessoa no sentido moderno, dotado de autoconsciência, cujo segredo é inacessível a qualquer um que não seja o próprio sujeito. Segundo ele, identidade e alteridade se confundiam. Por consequência, não havia qualquer vislumbre da ideia de conflitos internos e muito menos da concepção de doença mental naquela época. A etiologia dos destemperos, dos episódios de não razão, das desordens afetivas, dos comportamentos passionais, do desajustamento social era exclusivamente mitológica, como um estado de insensatez ou de loucura causado pela influência da deusa *Ate*. Nesse contexto, se não há psicopatologia, também não há cura para uma doença que não existe.

Sobre o “tratamento” implementado à época, este era consoante à intervenção mitológica sobre os homens. Em *Odisseia*, Homero (2006, canto IV) faz referência a um *pharmakon*, a nepente, a bebida do esquecimento, que auxiliava na aceitação das interferências dos deuses sobre o homem. A terapia prescrita tinha como objetivo o conhecimento de que o homem não era dono de si mesmo, o que permitia algum grau de aceitação dessa intervenção psíquica pela ordem divina.

O período homérico situa-se entre os séculos XII e VIII a.C. Mas no quinto século a.C., já no período correspondente à Antiguidade Clássica, a versão mítico-teológica da loucura de Homero vai apresentando outros desdobramentos com os textos trágicos de Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Isaías Pessotti (1994) argumenta que, com eles, a loucura desvia lentamente da explicação mitológica e passa a se aproximar do próprio homem, sendo agora ele mesmo agente do desvario. Os mitos que sustentavam os heróis da epopeia vão ruindo com o advento da política, de modo que eles “começam a ceder espaço à consciência da realidade do homem como *zoon polyticon* (p.22). Pessotti observa que esse movimento se desdobra de maneira gradativa, pois enquanto em Ésquilo a loucura e os conflitos internos ainda são resultantes da vontade ou do ordenamento divino, em Eurípides a loucura se aproxima do plano psíquico, sendo associada à paixão; ela surge como um descontrole da paixão que vem desbancar o domínio da razão. Entretanto, permanece uma interrogação sobre essa argumentação, uma vez que os personagens das obras dos três autores dão clara ênfase à submissão do homem à força

dos deuses e dos oráculos, que age como um poder que escapa a qualquer vontade e intenção humana. A loucura, e o mais alto grau de submissão do homem a um poder divino, são visíveis, por exemplo, nas cenas apresentadas pelos personagens Orestes, da obra de Ésquilo; Ajáx, de Sófocles, e Hércules e As bacantes, de Eurípides.

Orestes, da tragédia *Orestíada*, é um dos personagens mais comentados da obra de Ésquilo. Seu dilema alude ao mandato do deus Apolo que ordena que ele se vingue da morte do pai matando a própria mãe e o seu amante, já que foi ela a assassina daquele. O personagem é acometido por pesadelos, episódios delirantes e alucinações diante do ordenamento de Apolo. A loucura se origina por Orestes sentir-se dividido entre o respeito ao pai e o amor à mãe, como também pela consideração que ele tem pela mãe e à necessidade de cumprir o mandato divino de matá-la.

Já Ajáx, personagem da obra de mesmo nome, apresenta um acesso de loucura provocado pela deusa Atena logo após o momento em que ele maltrata e degola alguns animais saqueados pelo exército. Quando retorna à razão, ele entra em desespero e se vê como um herói destroçado. Sozinho, ele profere um monólogo, dirige um apelo aos deuses, se despede e se suicida. O próprio Ajáx, que é herói da força e da valentia, põe em evidência as limitações dos homens frente aos poderes divinos, apresentando, após o acesso de loucura, o contrário do que ele exibía, revelando a precariedade da condição humana.

Os deuses pós homéricos não são mais deuses arbitrários, destemperados, caprichosos, movidos por suas paixões e que subjagam os homens a ordenamentos sem sentido. Nesse momento, os mandamentos superiores começam a assumir um lugar social, de lei, de justiça, de restabelecimento da ordem, em suma, um mandato social. Nessa ocasião, surge a figura da *hybris*, como pecado fundamental diante de um ato de transgressão da própria moira, a partir da qual o deus ou os deuses ordenam algo como um ato de justiça. Nota-se, pela primeira vez, a aproximação da religiosidade mística com o plano político-social.

O que é válido abordar aqui é que o homem grego se apresentava subjugado a uma outra instância que respondia por ele, demonstrando que ele mesmo não tinha o poder para definir os próprios atos. É justamente esse o ponto que a psicanálise traz ao falar do inconsciente. No último capítulo de *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1996), Freud apresenta o inconsciente como a instância que tem uma força determinante para dividir o sujeito, para colocá-lo em embaraço, e para demonstrar que ele não é o senhor em sua própria casa. Os personagens retratados pelos poetas trágicos dão relevância ao caráter duplo e contraditório vivenciado passivamente pelos homens. Eles trazem à tona a figura da duplicidade, do homem antitético, tão bem explorada por Freud ao apresentar os conflitos subjetivos entre a vontade consciente e o desejo inconsciente: “nesse sentido, pode-se dizer que os deuses e os oráculos constituem, na tragédia grega, uma primeira metáfora do inconsciente” (Jorge, 2010, p.187).

Ao citar Vernant, o psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge (2010) expõe que a tragédia de Sófocles, *Édipo rei*, é a que mais apresenta expressões contraditórias e de duplo sentido. Édipo é duplo e por isso enigmático, inclusive para ele mesmo. Se no início ele se considera o melhor dos homens, no final da tragédia ele se vê como o mais infeliz; se, por um lado, ele afirma insistentemente que é filho de seus pais adotivos (Pôlibo e Mérope de Corinto), por outro, ele fornece indícios de que duvida da sua própria afirmação. Édipo, Ajáx, Orestes colocam em evidência o que será estudado pela psicanálise posteriormente: o antitético presente no humano, podendo culminar em uma ação trágica ao aproximar a vida da morte.

A teoria psicanalítica, de certo modo, retorna em direção aos pressupostos do grego antigo, e aqui citamos a *Ate* como mobilizadora da ação trágica. A *Ate*, também traduzida como loucura

ou destempero, alude a um campo para além dos limites da vida, ponto a partir do qual a vida toca a morte. Em seu seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960/2008), Jacques Lacan associa a *Ate* como algo que se situa mais além do que pode ser formulado em termos significantes, isto é, como o campo que escapa a qualquer possibilidade de articulação e, consequentemente, de entendimento. A *Ate* é algo de outra natureza, mais próxima do que ele chama de *desejo puro*, que não só escapa a qualquer demanda, como também se aproxima da morte. A psicanalista Denise Maurano (2022) demonstra que a psicanálise põe em evidência a ação trágica da vida, tão bem explorada pelos poetas gregos, sendo a ética psicanalítica voltada a uma reorientação a partir da subjetivação dessa perspectiva trágica que põe em evidência o desejo para além de qualquer bem. Trágica é a constatação de que a vigência da lei não assegura nada. E a psicanálise demonstra o limite da cadeia simbólica, a debilidade dos asseguramentos e dos serviços dos bens, estando o desejo aí para representar essa perda.

A psicanálise faz referência ao trágico ao ultrapassar a lógica cartesiana de que o homem se reduz ao seu pensar e de que a loucura seria o oposto à normalidade. Tanto a psicanálise quanto as tragédias inserem a loucura nas atividades ditas normais, não como ultrapassamento ou como algo da ordem do absurdo, mas como uma apresentação que faz parte do dia a dia, onde é desvelada a contradição intrínseca aos homens. A banda de Moebius, trabalhada por Lacan (2003) a partir de 1962 em seu *O Seminário, livro 9: a identificação*, vem demonstrar o encontro e os reencontros de um lado com o seu avesso, colocando o homem frente a frente com o paradoxo e as suas incoerências. Citamos ainda o neologismo *extimidade*, introduzido por Lacan (1959-1960/2008) em seu *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Ele cria esse neologismo para indicar que algo do sujeito que lhe é mais íntimo também é visto como estranho e exterior a ele. A estrutura que organiza o pensamento psicanalítico parece se assentar nas bases do pensamento trágico que coloca o homem frente a frente com sua contradição.

Nessa mesma linha de análise, acreditamos que a psicanálise de Freud e de Lacan também reeditou o lugar do médico, daquele que se defronta com o paciente em sofrimento. Freud tinha um vasto conhecimento da medicina e da filosofia antigas, e visivelmente ele recuperou o conceito esquiliano de *páthei máthos*. Segundo a tradição grega, o *pathos* como paixão, abrigava também a dimensão do sofrimento, que ao ser escutado por um terceiro, tinha como possibilidade de se converter em sabedoria; ela trouxe a ideia de que o sofrimento ensina, de que é possível transformar a experiência da dor (*páthei*) em sabedoria (*máthos*). Acreditamos, portanto, que Freud desenvolveu uma terapêutica levando em consideração vários ensinamentos dos antigos, não só construindo uma prática que seja capaz de captar naquele sujeito singular sua ambivalência e duplicidade, como também apostando que seu sofrimento porta a possibilidade de se transformar em um ensinamento interior.

O corpo como conhecimento da própria experiência clínica

Vimos acima que a poesia trágica marca um reposicionamento da intervenção mítica sobre a loucura ao ser atravessada pelos ideais políticos e do Estado. No entanto, a partir da segunda metade do século V a.C., essa recondução se acentua diante de outra revolução que se estabelece na forma de conceber a loucura. Mitificada na figura de um médico grego (Hipócrates), nascido na ilha de Cós, a concepção de saúde, de doença, de loucura e de sanidade toma um rumo inédito: passa a ser interpretada pela via do corpo, da *physis*.

Embora situemos Hipócrates como o fundador de uma análise fisiológica da doença, evidenciam-se momentos marcantes em sua obra que o separam de uma corrente exclusivamente organicista do sofrimento humano. Em primeiro lugar, é notável que, por mais que o tratado hipocrático retrate a saúde e a doença pela via do corpo, seu enfoque parece estar menos vinculado a um organicismo puro do que a uma relação desse corpo com o ambiente. Em outras palavras, a doença do *Corpus hippocraticum* remete à desarmonia, seja nas trocas com o ambiente circundante, seja no interior do próprio organismo. Em segundo lugar, a normalidade não é interpretada como um padrão biológico único, vigente para todos. Embora Hipócrates enfoque os fenômenos do corpo para entender a normalidade e a doença, ele não renuncia a uma normatividade eventual, singular, que não valha para todos, demonstrando a imprecisão da fronteira que universaliza o normal e o patológico, expressa tão bem pela psicanálise posteriormente. Essa ideia é retratada na primorosa passagem do primeiro livro das *Epidemias*, em que se encontra a seguinte afirmação: “No que diz respeito às doenças, eis as circunstâncias a partir das quais formamos um juízo sobre como elas se dão – alcançando a natureza geral de todas as coisas e a natureza peculiar de cada indivíduo” (*Epidemias* I, XXIII, *apud* Pereira, 2021).

Atentemo-nos para os dois pré-requisitos para a formação de um juízo na medicina: o médico deve alcançar um conhecimento técnico, que é universalizável (e por isso replicável), mas também estar propício a alcançar algo de outra ordem, para-além da técnica, que concerne ao um-a-um e que, por isso, não é universalizável. Fica claro que a patologia para Hipócrates supõe tanto um universal quanto um singular, fazendo-o ir na contramão da redução da patologia a um exclusivo fisiologismo universalizante.

Caminhando pela mesma via, Aristóteles apresenta um posicionamento semelhante ao que é retratado em *Epidemias*. No Livro 1 da *Metafísica* (2012), ele fala rapidamente como os próprios gregos consideravam a medicina. Lembremos que antes do século XVI a medicina construiu as suas bases de entendimento sobre o corpo prioritariamente a partir dos trabalhos de Hipócrates. A concepção técnica e não mítica do *Corpus hippocraticum* se apresentou como um saber-fazer organizado pela razão, constituindo um conhecimento técnico-científico da natureza. Sua *tékhnē iatrikē* (em grego antigo), foi traduzida pelos latinos, aqueles que colonizaram os gregos, como *ars medica* (arte médica). Porém, a técnica concebida como uma questão de arte já estava presente nos próprios filósofos gregos. Segundo Aristóteles (2012), “a arte é conhecimento científico” (p.43, grifo nosso) e visa o conhecimento dos universais, e difere da experiência, que alude ao conhecimento dos particulares. Para ele, a arte é um desdobramento e uma consequência retirada da experiência, pois é a partir da repetição das experiências com os particulares que é possível formar um juízo universal sobre situações semelhantes.

A arte é produzida quando a partir de muitas noções de experiência forma-se um só juízo universal relativamente a objetos semelhantes. Dispor de um juízo de que quando Cálias padecia desta ou daquela doença, isto ou aquilo lhe fazia bem, e semelhantemente com Sócrates e vários outros indivíduos, é uma questão de experiência; mas julgar que faz bem a todas as pessoas de um certo tipo, consideradas como uma classe, que padecem desta ou daquela doença é uma questão de arte (Aristóteles, 2012, p.42).

Entretanto, o ponto fulgurante da análise de Aristóteles concerne à observação que ele promove sobre a relação entre o universal e o particular a partir do debate entre a arte e a experiência. Para ele, por mais que a arte médica vise o universal, ela não deixa de trazer consequências para os particulares. Eis a passagem:

Parecia que, para propósitos práticos, a experiência não é, de modo algum, inferior à arte; de fato, vemos homens de experiência obtendo mais êxito do que aqueles que dispõem de teoria sem experiência. A razão disso é ser a experiência conhecimento dos particulares, enquanto a arte o é dos universais, sendo que as ações e os efeitos produzidos dizem respeito, todos, ao particular, posto que não é o ser humano que o médico cura, salvo incidentalmente, mas sim Cálías ou Sócrates, ou alguma outra pessoa nomeada semelhantemente, que acontece ser também um ser humano. Assim, se alguém dispõe de teoria sem experiência, e conhece o universal, mas não conhece o particular nele contido, com frequência falhará em seu tratamento, uma vez que é o particular que tem que ser tratado (Aristóteles, 2012, p. 42).

Mais a frente ele ainda afirma: “Será a ciência máxima e superior às subordinadas a que detiver o conhecimento da finalidade de cada ação a ser concretizada, isto é, o bem em cada caso particular e, no geral, o bem supremo no conjunto da natureza” (Aristóteles, 2012, p.45).

Percebe-se nos trechos supracitados que Aristóteles não subjugava a experiência à técnica, mas demonstra a importância daquela por ela se constituir como um saber dos particulares. O conhecimento dos particulares se faz importante por ser somente por meio dele possível constituir a teoria sobre o universal. A proposição aristotélica demonstra que os particulares se apresentam como elementos que constituem o universal e releva a importância do contato com eles para a arte de curar. Sob essa perspectiva, a técnica, como um saber-fazer fundamentado no conhecimento dos universais, não fornecerá sozinha o caminho de entendimento e de tratamento da doença, dado que não é um todo replicável que o médico trata, e sim o ser em sua singularidade. Nada mais próximo disso do que a posição explicitada por Freud em uma carta para Lou Andreas-Salomé: “Eu me preocupo com o particular e espero que o geral emergja sozinho” (Freud; Andreas-Salomé, 1975, p. 44).

É válido observar que tanto Hipócrates quanto Aristóteles não propõem aqui o que seja uma psicopatologia, do mesmo modo como Freud e Lacan não o fazem diretamente. Descobrir como a psicopatologia vai se colocar para eles é uma tarefa árdua e pouco precisa, mas todos propõem uma dissimetria entre o universal e as partes que compõem o todo, e a necessidade de levar em consideração ambos os lados. O saber médico-filosófico da Grécia Antiga intentou constituir um *logos* através do conhecimento da *physis* para o tratamento do corpo, mas é possível observar nos escritos desses próprios autores que a *tékhnē iatrikè* não era por si só suficiente para responder ao trabalho de uma terapêutica sem levar em conta os particulares.

Em sua relação com a psiquiatria clássica, Freud tomou um posicionamento semelhante ao demonstrar que a epistemologia clínica fundamentada apenas na anatomia patológica era incapaz de decifrar o campo da morbidade. Ao seguir a linha do método catártico de Breuer, ele deu voz aos particulares na busca de um saber não apreendido pelos métodos universais de tratamento das doenças, que as consideravam como fenômenos eminentemente físico-químicos. Nessa via, acreditamos que Freud foi hipocrático e também retornou ao aristotelismo na construção de um novo método de tratamento.

Platão e a doença da alma

Há um fio condutor que liga os filósofos pré-socráticos a Hipócrates, que são as doutrinas médico-filosóficas elaboradas pelos primeiros, que se estendem do campo da filosofia para a medicina de Hipócrates. Platão, filósofo grego, nascido em Atenas e contemporâneo do médico de Cós, tinha em suas mãos essas duas referências, sendo exímio leitor da medicina hipocrática

e da filosofia antiga. A doutrina médica de Hipócrates e os escritos dos filósofos pré-socráticos, Alcmeon de Crotona e Empédocles de Agrigento, formaram as bases fundamentais para o que Platão enuncia como *doença da alma*, mesclando medicina e filosofia.

Ele inaugura uma questão que perpassará todos os seus trabalhos, que é a relação entre corpo e alma. Em um dos seus primeiros diálogos filosóficos, o *Cármides* (1998), Platão postula que as doenças do corpo têm em sua base outro distúrbio, o da alma, e a resolução dos primeiros requer o tratamento desse último. Para ele, não se pode curar o corpo separadamente, já que há uma interdependência entre corpo e alma. Platão tece importantes e complexas considerações sobre a relação entre o todo e a parte no decorrer de seus diálogos, deixando claro em *Cármides* (1998) que o todo seria alusivo à união entre corpo e alma, e que era somente tratando o todo que se poderia curar a parte, muito embora ficasse subtendido que havia uma primazia da alma em relação ao corpo. Isso fica evidenciado no diálogo sobre a cefaleia de Cármides, em que Sócrates, ao assumir o papel de médico, propõe que a cura de seu acometimento orgânico só seria possível com o tratamento prévio da alma². Na terapia da alma, a filosofia assumiu um lugar semelhante ao da medicina, que, por meio de *belas conversas*, seria possível engendrar a temperança (*sophrosyne*). Já no diálogo *Timeu*, a alma deixa de assumir sua preponderância sobre o corpo e ambos se tornam interdependentes, de modo que tanto as doenças da alma podem afetar o corpo, quanto as doenças do corpo atingem, de algum modo, a alma (Frias, 2004).

Em diferentes ensaios de Platão, evidencia-se uma exposição da doença que coloca em relevo a alma. Em *Timeu*, por exemplo, Platão (1975) apresenta três tipos de alma, que serão mais bem explicadas em um diálogo posterior, a *República*. Neste, Sócrates e seus interlocutores, Glauco e Adimanto, estão tentando responder se a alma é única ou se é feita de partes, o que resulta na teoria tripartite da alma em Platão: uma delas é a alma racional, ou lógica (*logistikon*), localizada no encéfalo; a outra é a afetiva-espiritual (*thumoeides*), situada no coração; e por último, a apetitiva-instintual (*epithumeticon*), abaixo do diafragma. Nessa tripartição, a alma racional tem a incumbência de seguir a lógica e de se situar na posição de comando; a apetitiva-instintual se relaciona às necessidades do corpo, como a fome, a sede, o sono, e também a busca do prazer erótico carnal, estando no extremo oposto da parte lógica e racional; e, por último, a alma afetiva-espiritual, ou *thumoeides* (de *thymos*), tem a tarefa de conciliar as duas outras partes opositivas, ora se alinhando ao *logistikon*, ora cedendo ao *epithumeticon*. Segundo Pessoti (1994), o *thymos* é a verdadeira alma de serviço, sede da vida psíquica, correspondendo às funções psicológicas, como memória, pensamento, comportamento, emoções, etc.

Ocorre que uma *psychologia* visava o estudo da alma (*psyque*), e não do *thymos*, isto é, não se dirigia àquilo que mais tarde vai ser aproximado à ideia de comportamento, de cognição ou mesmo de personalidade. *Psyche* não tinha nenhuma relação com a concepção atual de “faculdades mentais”. Em Platão, a *psyche* não é inteira, indivisa, e, portanto, não faz um; ao contrário, é decomposta em partes, sendo ela, em sua divisão, que constitui o homem. Nesse

² Uma ideia fundamentalmente necessária para o entendimento do que ficou conhecido como *alma* na cultura grega é a aproximação desse conceito à deusa *Psyche*. No mito narrado por Apuleio, *Eros*, o cupido ou deus do amor, ao se ver apaixonado por *Psyche*, não lança suas flechas para ninguém e permanece ele mesmo apaixonado por ela. Sua lenda nos traz a imagem da união entre amor e alma, e *Psyche* é uma alegoria da alma humana, inundada pela invasão de paixões e de desastres. Extraída do mito e utilizada nos diálogos filosóficos da Grécia clássica, *Psyche* não corresponde a qualquer atividade orgânica, fisiológica, de pensamento, afetiva ou social, ela se distancia do corpo e da atividade pensante e se aproxima da alma, ou espírito, sendo localizada fora do homem, ainda que exerça sua influência sobre ele.

contexto, é o desarranjo na boa ordem de suas partes que ocasiona a desordem mental para Platão.

Nota-se que a divisão da *psyche* em três estratos, dos quais dois seguem lógicas distintas e o terceiro tem o legado de ser o conciliador para atender àqueles dois primeiros, pode ser considerada uma ideia precursora do que Freud, no século XX, discorrerá sobre o psiquismo, isto é, como aquilo que é subdividido em camadas: Consciência, Pré-Consciência e Inconsciência; e, mais tarde, Eu, Isso e Supereu. Outro ponto em comum, presente não só em Platão como também em Hipócrates, é a associação da afecção mental com a desordem na boa relação de suas partes. Freud segue a mesma linha de articulação ao conceituar que o aparelho psíquico segue uma lei de Prazer-Desprazer, visando manter o quantum de excitação o mais baixo possível. Para manter o estado de Prazer, também seria preciso uma boa e estável relação entre as instâncias psíquicas, de modo que uma irrupção de uma situação traumática na realidade, ou mesmo na vida psíquica, como um pesadelo ou a emergência de um sintoma, poderia ocasionar um transtorno na relação dos estratos psíquicos, podendo inclusive levar a uma afecção mental. Nessa perspectiva, acreditamos que Freud também retoma a concepção de Platão.

O caráter ambíguo da patologia: Aristóteles e a doença como metáfora

Filósofo grego do século IV a.C., aluno de Platão e professor de Alexandre, o Grande, Aristóteles é conhecido por ter fundado o notório *Liceu* (escola Peripatética), onde de forma itinerante e ao ar livre lia e dava preleções sobre filosofia. Seus trabalhos abrangiam uma diversidade de assuntos, como física, botânica, filosofia, lógica, linguística, ética, dentre outros. Juntamente com Platão e Sócrates, é visto como um dos fundadores da filosofia ocidental.

Dentre seus amplos ensaios, vamos pinçar uma questão específica e altamente importante para o tema deste trabalho, que é a relação entre a loucura e o ato criativo, trabalhada por Aristóteles (1998) em seu *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX, I*. Esse texto, comentado pelo filósofo francês Jackie Pigeaud (1998; 2006; 2009), mergulha na extraordinária capacidade de criação artística, supondo que para qualificar um homem como artista, um estado melancólico não patológico é nele necessário.

Aristóteles traça uma psicofisiologia da melancolia na tentativa de explicar a genialidade de todos os homens considerados excepcionais que engendraram importantes contribuições à filosofia, à ciência, à política, à arte, chegando à seguinte pergunta: por que esses homens são melancólicos? Segundo o filósofo, a melancolia é uma doença que assola sobretudo os gênios, os homens de exceção, estando eles mais vulneráveis aos ataques da bile negra. Ele pondera que o gênio é melancólico e que genialidade e loucura têm a mesma causa, diferindo apenas em grau.

Para descobrir a etiologia da natureza melancólica, Aristóteles afirma que é necessário conhecer seu *eidos*, sua essência. Para isso, é importante retomarmos a teoria humoral de Hipócrates, já que Aristóteles a toma como referência. A saúde foi definida pelo médico de Cós como a harmonia dos humores, sendo a doença concebida como a predominância ou a ausência de um dos humores em relação aos outros. É exatamente em relação a isso que Aristóteles é hipocrático, visto que ele articula a saúde à *eukrasia* (a boa mistura, a boa *krásis*) dos humores. Por outro lado, a melancolia foi associada tanto por Hipócrates quanto por Aristóteles com um excesso de bile negra no corpo. Segundo Aristóteles (1998), a bile negra é fria por natureza, e

em seu estado natural produz o torpor, a apoplexia, os terrores e as atimias, mas quando superaquecida, os resultados decorrentes são as eutimias e a loucura. Para ele, a bile negra é inconstante na melancolia, varia em demasia, ora é fria, ora é quente, podendo inclusive levar à mania dependendo da qualidade da crase melancólica. O temperamento melancólico, como um excesso de bile negra no corpo, é então qualificado como patológico, uma vez que se distanciava da mistura ideal.

Entretanto, Aristóteles dá um passo à frente de Hipócrates ao questionar se poderia haver saúde na doença, isto é, se existiria uma bile negra saudável, um equilíbrio dessa mistura inconstante. E a resposta aristotélica é afirmativa. Ao traçar uma saúde na melancolia, ele assegura que é possível haver saúde naquilo que desvia da norma, considerando a melancolia como não exclusivamente patológica.

No intitulado *O homem de gênio e a melancolia* (1998) Aristóteles traça então uma relação entre o sujeito melancólico e a excepcionalidade. Ele o concebeu como um ser em excesso, já que uma das características da bile negra na melancolia é apresentar-se em demasia. Desse sentido adveio outro: a excessividade torna o sujeito melancólico um *ser de exceção*, e por isso, excepcional. Aristóteles (1998) faz então uma metáfora entre a melancolia e a experiência de ingesta de vinho: dependendo da quantidade ingerida, o vinho pode provocar diversas mudanças comportamentais e temperamentais em um mesmo homem, e, do mesmo modo, o excesso de bile negra também pode transformar a pessoa comum em um ser de exceção, que se distancia da norma. Mas, diferentemente do vinho, que modifica as atividades humanas somente durante o período de efeito do mesmo, ele considera a exceção melancólica algo permanente, estrutural, da natureza do excesso de bile negra no corpo: “O vinho cria a exceção no indivíduo não por muito tempo, mas por um curto momento, enquanto a natureza produz esse efeito para sempre, por todo o tempo que se vive” (p. 85).

Sobre a excepcionalidade melancólica, Pigeaud (2009) observa que Aristóteles definiu o sujeito melancólico como um ser ligado à poesia pois, por ter o talento da metáfora, ele tem a acurácia de perceber o semelhante mesmo entre elementos muito distantes, que à primeira vista não têm ligação, e assim ele é capaz de transportar ou de transferir o sentido das coisas. Mas por que Aristóteles qualificava o melancólico como um ser de metáfora? Observemos que ao citar o Aristóteles da *Ética a Nicômaco*, Pigeaud reitera que o melancólico não é guiado pela razão mas, por ser imerso nos estados de tristeza, de apatia e de amplo devaneio, ele é inclinado a seguir a sua imaginação, que é metafórica. Nesse sentido, haveria uma correlação entre a melancolia, a poesia e o ato criativo.

Aristóteles não deixa de ser humoralista ao conceber a melancolia. Ele a qualifica como um fenômeno eminentemente somático, uma vez que esse acometimento é derivado de um excesso de bile negra. Mas a consideração importante destacada por ele é que uma concentração mais atenuada dessa substância pode não determinar a doença, mas constituir os homens de exceção e a genialidade. Para o filósofo, a crase média, ideal e constituída como norma, é sem importância porque é indistinta, sempre a mesma, mas o desvio da crase ideal (o desvio em relação à norma) pode tanto engendrar a patologia quanto constituir o estilo, que é sempre singular. E o estilo melancólico, pelo excesso de bile negra, é o criativo.

O que torna esse trabalho importante e contributivo para o nosso tema é a aproximação de um quadro que, embora atualmente seja analisado prioritariamente pelo viés psicopatológico, em Aristóteles não se restringe à dimensão de sofrimento, uma vez que ele coloca em evidência a potencialidade criativa. Na apresentação ao *O homem de gênio e a melancolia* (1998), Pigeaud ressalta que a melancolia para Aristóteles é um ensaio sobre a criação. Já em *Metáfora e*

melancolia (2009), ele afirma que o “golpe de mestre” de Aristóteles foi ligar o corpo à arte da metáfora, foi associar uma concepção da fisiologia à poesia: “o caráter de metáfora é função da força do humor bile negra” (p. 112). Esse humor foi causa da loucura de Hércules e de Ajás, mas também serviu de potência criativa para Empédocles, Platão, Sócrates e Lisandro (Pigeaud, 2009).

Sob a perspectiva da melancolia, Aristóteles, tal como a psicanálise, coloca em suspenso a divisão congelada e pré-definida entre saúde e doença, demonstrando que a melancolia não é exclusivamente uma patologia, que o sujeito melancólico não é um doente, mas doentio, podendo tornar-se um enfermo como igualmente ser um ser de exceção. Acreditamos que, para além do temperamento melancólico como metáfora, Aristóteles também metaforiza a ideia de saúde e de doença, transportando seus sentidos, transferindo os seus significados e curto-circuitando os dois conceitos que muitas vezes eram (e são) analisados de maneira compartimentada e opositiva. A melancolia, como um acometimento polimorfo que pode levar à doença, mas que sobretudo carrega em seu bojo a possibilidade de uma infinidade de manifestações subjetivas, aparenta advir como uma metáfora do que é eminentemente humano, comum a todos, ou seja, que com a doença pode-se criar, construir, escrever, pesquisar, em suma, sublimar.

Esse limiar impreciso que separa a saúde da doença foi extensamente estudado por Freud em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1996). O filósofo grego interroga e confirma que pode existir saúde na doença, mas a psicanálise vai um pouco mais longe nessa reflexão ao também questionar se pode existir doença, mal-estar subjetivo, no que é concebido como saúde. Independente se tomamos a questão por uma via ou por outra, ambas as abordagens enfatizam a insuficiência desses conceitos se eles próprios não forem considerados em sua função de paradoxo, que comporta em sua definição o seu oposto.

Para além da medicina grega: uma análise psicanalítica da concepção de *harmonia*

Ao longo deste trabalho apresentamos importantes retomadas teóricas que o saber psicanalítico traz das concepções gregas de saúde e de doença. Entretanto, finalizaremos este estudo demonstrando que essa retomada é parcial, uma vez que há um entendimento grego que segue um caminho oposto do saber adotado pela psicanálise: nos referimos aqui ao conceito de *harmonia*.

Desde a Teogonia (narração sobre a origem dos deuses) de Hesíodo (séc. VII a.C.), que sustentou a crença de que Zeus teria vencido os seus irmãos que representariam o caos e a desordem no mundo, a cultura grega antiga cultuou o equilíbrio, a harmonia e a igualdade das coisas. Essa tendência era uma visão de mundo na Grécia clássica para além dos campos da saúde e da doença. Alguns exemplos elucidativos dizem respeito ao âmbito da astronomia, da matemática e da política. Na primeira, a Terra era descrita como que ocupando o centro do universo. A partir de uma explicação geométrica, ela era situada em uma posição privilegiada em relação aos outros astros, no centro, mantendo-se equilibrada, sem nenhum recurso que a sustentasse. Já na matemática, o círculo remetia à perfeição geométrica, pois a distância do centro para qualquer uma de suas extremidades seria sempre a mesma. E na política, a democracia foi exemplo da igualdade entre os cidadãos.

O filósofo e anatomista romano Cláudio Galeno, do século II d.C, é um teórico crucial para analisarmos como a harmonia era realçada no período clássico. Galeno é anatomista e retoma

de forma aprofundada as obras de Hipócrates, como também é influenciado por Platão e Aristóteles. E é justamente sob essa trama de influências que o autor traçou uma reflexão estética sobre o corpo, trazendo contribuições sobre o belo, a ornamentação e o acabamento.

Mas de que modo Galeno estabelece essa relação? Sua teoria sobre o corpo é consoante à medicina hipocrática em muitos aspectos, principalmente na definição da saúde como a proporção exata de seus elementos, como a mistura média dos humores, resultando em uma norma que se associa à ideia de saúde e que também serve como unidade de medida para definir a doença. Lembramos ainda que, diferentemente de Hipócrates, Galeno é anatomista, interessado no conhecimento interno do corpo, na localização dos órgãos e dos membros. A partir dessas duas influências, o médico de Pérgamo dá um passo para fora do campo da medicina ao evocar uma escultura e um tratado do artista grego Policleto que remetem às proporções do corpo humano no campo das artes. A escultura original, denominada *Doríforo*, é a ilustração sobre as regras de harmonia e de proporção do corpo humano estabelecidas no seu tratado intitulado *Cânone* (“regra”).

O *Doríforo* é a figura de um atleta nu, no ápice de seu vigor e é apreciado como uma bela ilustração de harmonia, de proporção e de equilíbrio postural. Jerome Pollitte (1995) observa que muitos analistas modernos consideram que a obra de Policleto foi baseada em conceitos matemáticos, mas não com um padrão aritmético invariável, e sim a partir de um sistema de medidas e proporções que geometricamente resultavam em outras, em um efeito cascata.

O *Cânone* evoca o homem médio como norma, como regra, de modo que a simetria ou a equitativa proporção das partes configura a beleza. Por mais que não houvesse contato entre Hipócrates e Policleto, é notável que tanto a beleza quanto a saúde tiveram em suas bases algo em comum: a média, o equilíbrio, a crase ideal, tão valorizada na Grécia Antiga e que serviu de regra e de padrão de comparação. A harmonia se tornou a matriz do fazer ciência, da política e do modo de pensar daquela época.

Por outro lado, a psicanálise de Freud e Lacan marca um posicionamento contrário à concepção de que a saúde é harmonia e de que a doença é desarmonia, uma vez que em diferentes passagens da obra e do ensino desses autores, eles retratam a desarmonia como um componente estrutural, presente desde os primórdios da constituição psíquica subjetiva. Citamos, por exemplo, a concepção freudiana, apresentada em seu texto *Neuroses de transferência: uma síntese* (1915/1987), de que o aparelho psíquico é patológico desde a sua origem, constituindo-se como uma resposta onto e filogeneticamente defensiva face às privações e dificuldades às quais o ser humano se viu exposto ao longo da história. Ele retoma a noção de *pathos* como aquilo que é fundante do campo do humano, não sendo, portanto, contingencial. Outra exemplo freudiano se refere a sua afirmação de que a sexualidade do período infantil é *perverso polimorfa* (Freud, 1906/1996, p. 263) em todos os sujeitos, persistindo esse atributo perverso e desviante inclusive na vida sexual do adulto normal. Ao retratar que a pulsão não tem objeto fixo para se satisfazer, sendo este extremamente variável e sujeito a desvios frequentes, Freud contrasta com o discurso vigente na época, que associava as perversões a uma doença sexual por serem “desviantes” do funcionamento normal. Freud então produz uma torção no extenso debate teórico da época sobre o tema das perversões sexuais e nega a hipótese em vigor de uma *disposição neuropática geral* que separaria o homem normal do perverso (Jorge, 2010, p. 28). Ao pressupor uma base sexual comum a todos os seres humanos, ele estabelece uma conexão entre saúde e doença. Ele desvencilha a ideia de desvio sexual da noção de patologia e, com isso, critica a superpatologização que a tese da

degenerescência tinha atribuído ao âmbito sexual, colocando em xeque o limiar rígido e coercitivo que demarcava a saúde da doença.

Mas o momento marcante que demonstra a presença de uma desarmonia estrutural ocorre quando Freud começa a observar que seus pacientes não repetiam em análise apenas situações agradáveis, mas também aquelas que lhes causavam sofrimento, contradizendo a visada harmônica do *princípio de prazer* do aparelho psíquico. Ao longo de sua obra, ele se depara com impasses clínicos ao perceber que, mesmo buscando a remissão dos sintomas, muitos pacientes também buscavam preservar comportamentos que lhes geravam sofrimento.

Essas indagações permitem a Freud reconceituar sua teoria anterior que concebia o aparelho psíquico como que regido unicamente pelo princípio de prazer. Em seu texto de 1920, *Além do princípio de prazer*, ele então idealiza um aparelho psíquico submetido a uma força interna mais arcaica e inevitável, que induz o sujeito a uma compulsão repetitiva. Essas compulsões seriam mais primitivas do que o princípio de prazer, anteriores à realização de desejos, e buscariam “restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas” (FREUD, 1920/2006, p. 160). Apesar de existirem pulsões sexuais libidinais que impelem à vida e à mudança, haveria, por outro lado, pulsões reconhecidas como de destruição, que conduzem à repetição do mesmo a caminho da morte, encontrando, portanto, uma exterioridade à harmonia almejada pelo princípio de prazer em suas formas de manifestação.

Já em Lacan, os exemplos que dão mostra de que o aparelho psíquico não se estrutura de forma harmônica são encontrados em diferentes momentos de seu ensino. O inconsciente, por exemplo, considerado por ele como a célula fundante do aparelho psíquico, também é concebido, em seu seminário XXIV, como a verdadeira doença mental do homem (Lacan, 1976-1977). É interessante observar que Lacan vai na mesma linha do pensamento freudiano de que o aparelho psíquico se constitui, desde a sua origem, de maneira mórbida.

Um outro exemplo que também revela uma desarmonia estrutural remete ao famoso aforismo lacaniano *não há relação sexual* (*Il n'y a pas de rapport sexuel*) (Lacan, 1972/2003). Apesar de o termo *rapport* ser traduzido para o português como *relação*, o termo francês tem uma conotação mais precisa: ele indica uma relação de complementariedade, de encaixe ou concordância. Quando Lacan postula que não há relação sexual, ele aponta que não há qualquer possibilidade de harmonia possível.

Considerações finais

Por mais que seja amplamente divulgado no meio psicanalítico o desejo de Lacan de fazer um retorno a Freud, ao sentido dado por este quanto aos conceitos de inconsciente, pulsão, sintoma, dentre outros, destacamos um semelhante processo nas elaborações teóricas freudianas. Observamos que diversos entendimentos do grego antigo balizaram as considerações psicopatológicas freudianas e, por conseguinte, a direção do tratamento psicanalítico. Eles deram brechas para Freud pensar em uma “outra cena” que, para além do eu e do consciente, também governa o sujeito; além disso, forneceram ferramentas para Freud avançar em direção contrária ao reducionismo fisicalista da psiquiatria de seu tempo, descrevendo o *pathos* de um modo que possa acolher a experiência e levando em conta a dimensão contraditória e ambivalente das apresentações sintomáticas.

Acreditamos, portanto, que nas teorias psicanalíticas de Freud e Lacan sejam evidenciados retornos às proposições gregas nos mais diferentes aspectos, muito embora a psicanálise também dê um passo na contramão da concepção grega de saúde como harmonia, já que para Freud e Lacan é possível encontrar, mesmo na definição de saúde, a estrutura desarmônica do ser, podendo culminar inclusive nas clássicas apresentações sintomatológicas descritas pela psiquiatria.

Referências

- Aristóteles. (1998). *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX, I* (J. Pigeaud, trad.). Rio de Janeiro: Lacerda.
- Aristóteles. (2012). *Metafísica* (E. Bini, trad.) Bauru: Edipro.
- Dodds, E. R. (2002). *Os gregos e o irracional* (P. D. Oneto, trad.). São Paulo: Escuta.
- Freud, S. (1987). *Neuroses de transferência: uma síntese* (A. Eksterman, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (obra original escrita em 1915)
- Freud, S. (1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (V. Ribeiro, trad., pp. 19-272, vol.VI). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1901)
- Freud, S. (1996). Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (V. Ribeiro, trad., pp. 258-265, vol.VII). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1906)
- Freud, S. (2006). Além do Princípio de Prazer. In: S. Freud, *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. A. Hanns, trad., Vol. 2, pp. 135-182). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1920).
- Freud, S.; Andreas-Salomé, L. (1975). *Freud/ Lou Andreas-Salomé: correspondência completa* (D. Flacksman, trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Frias, I. (2004). *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. São Paulo: Loyola.
- Homero (2006). *Odisseia* (M. O. Mendes, trad.). São Paulo: Cultrix.
- Homero (2010). *Iliada* (C. A. Nunes, trad.). São Paulo: Melhoramentos.
- Jorge, M. A. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1976-1977). *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. In *Ornicar?* (nº12/13). Paris: Lyse. (Boletim periódico do Campo Freudiano de Paris).
- Lacan, J. (2003). *O seminário, Livro 9: A identificação*. Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (2003). O aturdido. In: J. Lacan, *Outros escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 448-498). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1972).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1959-60).

- Maurano, D. (2022). *Elementos da clínica psicanalítica: as implicações do amor*. Rio de Janeiro: Contra capa.
- Pereira, M. E. C. (2021). Disciplina ministrada no Curso de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ. Rio de Janeiro.
- Pessotti, I. (1994). *A loucura e as épocas*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Pigeaud, J. (1998). Apresentação. In: Aristóteles, *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX, I*. Rio de Janeiro: Lacerda.
- Pigeaud, J. (2006). *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pigeaud, J. (2009). *Metáfora e melancolia: ensaios médico-filosóficos* (I. Frias, trad.). Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- Platão. (1975). *Timeu* (C. A. Nunes, trad.). Belém: Edufpa.
- Platão (1998). *Cármides*. (F. Oliveira, trad.). Coimbra: INIC.
- Pollitt, J. J. (1995). The Canon of Polykleitos and Other Canons. In W. G. Moon, *Polykleitos, the doxyphoros, and tradition*. Wisconsin: The university of Wisconsin Press.
- Vernant, J. P. (1996). *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard.

Revisão gramatical: Márcia Xavier

E-mail: marciarxavier@gmail.com

Recebido em setembro de 2024 – Aceito em setembro de 2025.