



classica

Classica - Revista Brasileira de Estudos

Clássicos

ISSN: 0103-4316

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos

Clássicos

Brasil

Sierra Martín, César

PURIFICADORES Y MÉDICOS: EL VÍNCULO ENTRE LO HUMANO Y LO DIVINO EN
ÉPOCA ARCAICA Y CLÁSICA

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 28, núm. 1, 2015, pp. 47-71

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770911003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PURIFICADORES Y MÉDICOS: EL VÍNCULO ENTRE LO HUMANO Y LO DIVINO EN ÉPOCA ARCAICA Y CLÁSICA

César Sierra Martín*

* Universitat Oberta
de Catalunya, Estudis
d'arts i humanitats.

RESUMEN: el presente artículo tiene como objetivo principal analizar el papel que desempeñó la enfermedad en el pensamiento griego desde época arcaica hasta época clásica. Nos centraremos en el impacto que produjo la nosología hipocrática en relación con las anteriores interpretaciones sobre la enfermedad así como los nuevos roles que adoptaron tanto médicos como pacientes.

PALABRAS CLAVE: nosología, medicina antigua, Corpus hipocrático.

PURIFIERS AND PHYSICIANS: THE NEXUS
BETWEEN HUMANE AND DIVINE IN THE
ARCHAIC AND CLASSIC AGES

ABSTRACT: this paper is focused on the influence of the concept of disease on Greek thought from archaic to classic time. We will show the impact of hippocratic nosology and its relation to previous forms of understanding disease that also affected to the relations between physicians and patients.

KEYWORDS: nosology, ancient medicine, Hippocratic corpus.

Quisiéramos comenzar nuestro análisis con la siguiente reflexión de Luis Gil acerca de la interpretación antropológica de la enfermedad: “Para interpretar la enfermedad como algo propio, para integrarla en la realidad del yo, hacen falta algo más que explicaciones naturalistas: la enfermedad no debe simplemente ser algo accidental o gratuito, necesita desempeñar una función en el contexto vital de las personas”.¹ No podemos estar más de acuerdo con el razonamiento esgrimido por Gil ya que la

¹ Gil 2004: 40.

² Sobre la enfermedad como vivencia véase de nuevo Gil 2004: 35

³ Grmek 1993: 323.

⁴ No introducimos el tema de forma más detalla para no extendernos sobre una cuestión conocida por la crítica en lengua portuguesa (Cairus 1999: 22-40).

enfermedad es una vivencia personal y colectiva, que se afronta y se concibe de distintas formas según el caso y el momento histórico que analicemos.² Por tanto, más que un concepto, la enfermedad es un conjunto de conceptos en evolución a lo largo de la Historia.³ Al hilo de lo anterior, tenemos la intención de presentar nuestras reflexiones en torno a la vivencia de la enfermedad en la cultura griega y, en especial, la evolución en la forma de entender la enfermedad en el transcurso entre la época arcaica y clásica.⁴ Para llevarlo a cabo, analizaremos sendas formas de entender la enfermedad y como todo ello influyó en el paciente: en su vivencia de la enfermedad y en la relación con el médico. Con este objetivo declarado, en el primer apartado analizaremos los principales rasgos de la nosología arcaica en su concepción religiosa y naturalista, a través de conocidos ejemplos de la literatura. En el segundo apartado, plantearemos las divergencias y avances que supuso la aparición de la medicina pragmática clásica respecto a la nosología arcaica, analizando pasajes señeros de este proceso. Finalmente, centraremos la atención en la influencia de lo anterior sobre la figura del médico y del paciente; especialmente en relación a la vivencia personal que supone la enfermedad.

1. ODISEO FRENTE A LA ENFERMEDAD: LA NOSOLOGÍA ARCAICA

En este primer apartado quisiéramos realizar una aproximación general a la noción de enfermedad en la cultura griega arcaica. En este sentido, se pueden distinguir hasta cuatro interpretaciones de los orígenes de la enfermedad: traumático, divino, ambiental y demoníaco.⁵ En la cultura griega arcaica, una de las interpretaciones más extendidas sobre el origen de las enfermedades remitía a la intervención divina. Ciertamente, no era la única manera de entender y afrontar la enfermedad pero sí la más frecuente a tenor de los testimonios literarios disponibles. Como mínimo, dicha interpretación se articulaba alrededor de dos conceptos religiosos: la mancha o contaminación punitiva (*μίασμα*) y la purificación de la misma o (*κάθαρσις*). En consecuencia, la noción arcaica de enfermedad (*νόσος*) centraba su atención en identificar el porqué una enfermedad invade o posee un cuerpo y qué divinidad es la responsable

⁵ Seguimos la interpretación de Laín-Entralgo 2005: 17, que consideramos especialmente acertada en este punto.

de ello, relegando a un segundo plano el cómo la enfermedad se desarrolla en el paciente. Todo ello conduce a una nosología con claras connotaciones morales, determinada por la contaminación o polución adquirida por un acto impío contra la divinidad, que toma represalias por la ofensa. No es de extrañar entonces que el enfermo cargara con una fuerte sensación de culpa al contraer una enfermedad y que ello fuera sancionado socialmente ya que la mancha podía extenderse a todo el colectivo.⁶ Tras la falta cometida la acción debía repararse mediante una purificación, o *καθαρσίς*, que consistía normalmente en la recitación de un ensalmo (*επωδή*), en la purificación mediante abluciones o sacrificios y en una ofrenda al dios ofendido.⁷

Existen numerosos ejemplos en la literatura arcaica donde se asocia el origen de una enfermedad con el castigo divino tras una afrenta humana y, quizás, uno de los más analizados sea la epidemia que asoló el campamento aqueo, descrita al inicio de la *Iltada* (I. 10-52). En este caso se plantea una situación sanitaria alarmante, donde los aqueos perdían efectivos debido a una plaga de origen desconocido. Tras diez días de sufrimiento, el propio Aquiles expuso al resto de caudillos su preocupación ante la posibilidad de que la enfermedad impidiera continuar con el asedio de Troya (*Il.* I. 59-67). El alto mando del ejército requirió la presencia de un especialista en la interpretación de tan ignota enfermedad, el adivino Calcante. Éste, como punto de conexión entre lo sobrenatural y lo terrenal, pronto identificó el origen de la epidemia en la cólera de Apolo, enojado por el desafuero que Agamenón había cometido contra Criseida, hija de uno de sus sacerdotes (*Il.* I. 85-100). Al parecer, el padre se acercó a la expedición aquea implorando recuperar a su hija, que formaba parte del botín, a cambio de una importante suma lo cual aceptaron todos los aqueos menos Agamenón, que despachó al sacerdote con amenazas (*Il.* I. 25-31). La divinidad no tuvo a bien esta conducta, castigando por ello a todo el ejército con la citada plaga.

En este conocido caso encontramos dos claves para comprender la concepción arcaica de la enfermedad. En primer lugar, la aparición de una dolencia cuyo origen escapa a la comprensión de los humanos y, en segundo lugar, la participación en este proceso de un médium, que identifica

⁶ Este planteamiento nos acerca a la postura de E. R. Dodds, quien definió el paso de la ‘cultura de la vergüenza’ a la ‘cultura de la culpabilidad’ apreciable en la literatura arcaica: Hesíodo, Teognis, Solón y, sobre todo, en el corpus homérico, donde se enfatizan las consecuencias punitivas de las malas acciones humanas y la notoria indefensión del ser humano ante los poderes sobrenaturales, véase especialmente Dodds 2010: 39-60 y Laín Entralgo 2005: 38 ss.

⁷ Véanse otras formas de *καθαρσίς* en Parker 2003: 224-234; Bendlin 2007: 84-88 y Dodds 2010: 83 ss. Incluso sobre la metáfora alrededor de una dolencia de la sociedad que debe ser purificada; v. Cairus 2008: 22.

⁸ Sobre el ιατρόμαντις y su función diagnóstica véase Langholz 1990: 232-234; Cordes 1994: 13 ss.; Jouanna 1999: 154 y 195 ss.; Lloyd 2003: 14-39; Gil 2004: 119 ss. y Laín-Entralgo 2005: 13 ss.

⁹ Véanse similares purificaciones militares en época clásica en Parker 2003: 226 y Flower 2008: 27 ss. Por otra parte, encontramos más información sobre esta ‘acción terapéutica’ en Lloyd 2003: 14-15; Nutton 2004: 38-39 y Laín-Entralgo 2005: 23 ss.

¹⁰ La actuación de Apolo es ambivalente como ha remarcado Byl 2003: 11.

¹¹ Se extiende la enfermedad como acción punitiva al reino de lo divino (Sierra 2012a: 388). Además de los ejemplos propuestos, podemos encontrar más casos de estudio en: Grmek 1989: 23-27; Longrigg 1993: 12 ss.; Holmes 2010: 82 ss. y Sierra 2012a: 388-393.

¹² El lector notará que la peste λοιπός es una acción punitiva recurrente para aquel que ha contraído una mancha (μίσθια) y el castigo se extiende a su comunidad, sobreviniendo además una situación de carestía λιμός que termina por agravar la situación.

De hecho, en la cultura mesopotámica ya se da el caso de que Enlil, molesto ante el ruido que producían los humanos, ordenó que sufrieran una epidemia (*Poema de Atrahasis* col. VI. 11. 358-360); en la misma situación podríamos

la causa en algún desafuero o acto impío, y esclarece la identidad de la divinidad ofendida. En el fondo, el curandero (ιατρόμαντις) realizaba una función diagnóstica al interpretar el origen de la mancha religiosa (μίσθια) y señalar el camino para expiar la falta cometida contra la divinidad.⁸ Así sucedió en la epidemia que hemos analizado resuelta mediante varias acciones de reparación: liberar a la cautiva Criseida, un sacrificio (hecatombe) en honor al dios Apolo (*Il. I.* 141-144) y, finalmente, un baño ritual de todo el ejército con agua marina (*Il. I.* 313-317).⁹ Por consiguiente, debemos destacar que el propio Apolo era al mismo tiempo el instigador y el reparador de la enfermedad aunque, por descontado, no era la única divinidad capaz de provocar una enfermedad.¹⁰ Por ejemplo, en Hesíodo (*Op.* 240-248) se indica que Zeus es el causante de las enfermedades y en *Teogonía* se especifica que los dioses podían ser castigados con una enfermedad ante una conducta inapropiada (*Th.* 794-800).¹¹

La esencia de esta interpretación griega de la enfermedad permaneció en el imaginario colectivo a lo largo de la Antigüedad y, en época clásica, puede rastrearse en la Tragedia y la Comedia. En este sentido, es conocida la intervención del célebre Tiresias durante la epidemia que asolaba Tebas al inicio del *Edipo rey* de Sófocles (*OT.* 25). Nuevamente era Apolo el causante de la desgracia, quien, merced a un oráculo, exigía a la población una reparación por la muerte de Layo, el anterior rey de Tebas y padre del propio Edipo (*OT.* 150 ss.).¹² Como en Tebas nadie sabía de la identidad del asesino de Layo, entró en escena Tiresias que identificó al propio Edipo como el culpable, pues había dado muerte a su propio padre tiempo atrás sin tener conciencia de ello. Como se puede apreciar, este caso sigue el mismo patrón que el referido en la *Ilíada* y existen numerosos ejemplos más en época clásica, como la actuación de Apis, adivino de Naupacto, quien salva Argos de una epidemia (Aesch. *Supp.* 260-270).¹³ Pese a lo dicho hasta aquí, la responsabilidad de que recaiga una enfermedad sobre un colectivo no siempre correspondía a los actos de una única persona sino que la actuación de unos pocos también podía desencadenar la ira divina. Tal es el caso de los habitantes de Cnido, quienes ante la amenaza del ejército

de Ciro I, intentaron convertir su territorio en una isla, seccionando el istmo que les unía al continente (Hdt. I. 174). No obstante, cuando se encontraban en ello sucedió que los trabajadores se lesionaron los ojos con fragmentos de roca en una frecuencia superior a lo normal. Ante este portento enviaron emisarios a Delfos para consultar a la divinidad y ésta les contestó que Zeus habría hecho de Cnido una isla si hubiera querido. Por tanto, en este caso es la insolencia humana (*ὕβρις*) el detonante de una falta contra la divinidad, que castiga a los impíos mediante lesiones oculares. Un caso similar a éste queda perfectamente glosado en un escolio a los *Acarnienses* de Aristófanes:

Πήγασος ἐκ τῶν Ἐλευθερῶν – αἱ δὲ Ἐλευθεραὶ πόλις εἰσὶ τῆς Βοιωτίας – λαβὼν τοῦ Διονύσου τὸ ἄγαλμα ἤκεν εἰς τὴν Ἀττικὴν. οἱ δὲ Ἀττικοὶ οὐκ ἐδέξαντο μετὰ τιμῆς τὸν θεόν, ἀλλ’ οὐκ ἀμισθί γε αὐτοῖς ταῦτα βουλευσαμένοις ἀπέβη. μηνίσαντος γάρ τοῦ θεοῦ νόσος κατέσκηψεν εἰς τὰ αἰδοῖα τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ δεινὸν ἀνήκεστον ἦν. ὡς δὲ ἀπειπον πρὸς τὴν νόσον κρείττω γενομένην πάσσης ἀνθρωπείας μαγγανείας καὶ τέχνης, ἀπεστάλησαν θεωροὶ μετὰ σπουδῆς· οἱ δὴ ἐπανελθόντες ἔφασαν ἵσιν ταύτην εἶναι μόνην, εἰ διὰ τιμῆς ἀπάσης ἄγοιεν τὸν θεόν.

*Pégaso de Eleuteria – Eleuteria es una ciudad de Beocia – llevando una escultura de Dioniso arribaba al Ática. Los atenienses no recibieron con honra al dios, por el contrario, luego de haber deliberado, ni siquiera le permitieron desembarcar. Por la furia del dios, una enfermedad descendió sobre los genitales de los hombres, el sufrimiento era desesperante. Como estaban cansados de que la enfermedad fuera más fuerte que todas las angustias y artes humanas, se enviaron emisarios [a Delfos] con prontitud; los que regresaron dijeron que el remedio era uno solo, si se dirigían al dios a través de toda la honra. (Scholia in Acharnenses 243a 3-10)*¹⁴

De nuevo un colectivo comete un desafuero contra la divinidad, que toma represalias enviando una enfermedad que solo será aplacada consultando su origen mediante el nexo entre lo divino y lo humano (un oráculo), que indica el modo de purificar la mancha. En este caso, son sólo un reducido grupo de atenienses quienes cometan la falta contra Dioniso pero, en cambio, el castigo parece extenderse a todos los ciudadanos.

situar las famosas plagas bíblicas. En general, sobre la relación entre castigo divino y epidemia véanse Gil 2004: 105 ss. y, especialmente, Jouanna 2006.

¹³ Véanse más casos sobre la concepción arcaica de la enfermedad en la Tragedia y la Comedia de época clásica en Grmek 1993: 326-329; Rodríguez-Alfageme 1997; Jouanna 1999: 203-209 y, especialmente, en Parker 2003: 308 ss.; Kosak 2004: 93-99 y Mitchell-Boyask 2008.

¹⁴ Texto griego en Wilson, N. G. 1975: *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningen: Bruma. Traducción de Carrizo 2011: 146.

¹⁵ Otros oráculos también eran consultados con la misma finalidad como indica Parker 2003: 250.

¹⁶ De nuevo hay que recurrir al nexo entre lo humano y lo divino para esclarecer las causas de la enfermedad. Un caso similar al de Aliates le sucedió a Milcías, el héroe de Maratón, quien cometió una terrible ofensa profanando el templo de Deméter durante el asedio de Paros, recibiendo como castigo una lesión en el muslo que finalmente le provocó la muerte (Hdt. VI. 134); Parker 2003: 178 y Sierra 2013. Análisis y más casos de estudio en Parker 2003: 144-190 y Sierra 2012a: 393-394.

¹⁷ Por supuesto, todas estas conjuras fueron censuradas por Tucídides (Th. II. 54. 3-4) pero demuestran que la interpretación arcaica de la enfermedad seguía igual de viva en época clásica y que no se circunscribía a los relatos miticos. En esta línea, recientemente hemos sugerido que durante la epidemia pudo rememorarse el famoso sacrilegio del Alcmeónida Megacles, quien en tiempos del intento de Cílon por hacerse con la tiranía de Atenas (s. VI a.C.), permitió que éste fuera prendido de un templo cuando se había refugiado en él como suplicante (Hdt. V. 71; Th. I. 126); lo cual acarreó a la familia de los Alcmeónidas una mancha generacional (*v. Sierra 2012c: 292-293*). En general, sobre la denominada ‘Peste de Atenas’ valga la síntesis y la bibliografía recogidas en

Con los ejemplos que hemos desarrollado no queremos reducir esta línea interpretativa de la enfermedad al ámbito del pensamiento mítico. En la historiografía clásica también hallamos muestras de esta nosología aplicada a personajes y sucesos históricos. Por ejemplo, en Heródoto (I. 19) se narra el caso de Aliates, padre de Creso, quien durante una contienda con los milesios ordenó incendiar la cosecha de éstos, con tan mala fortuna que el fuego alcanzó y destruyó el templo de Atenea en Aseso. Pasado el tiempo Aliates cayó enfermo y, como su dolencia no remitía, envió emisarios a Delfos para inquirir sobre su origen.¹⁵ La Divinidad pronto apuntó hacia el incendio y señaló la necesidad de reconstruir el templo como acto de reparación.¹⁶ Con todo, estamos convencidos de que uno de los ejemplos más notorios de que la noción arcaica de la enfermedad había calado entre la población la encontramos en Tucídides y su relato sobre la epidemia que asoló Atenas al inicio de la Guerra del Peloponeso. El historiador es claro al referir que los médicos eran incapaces de identificar y atajar los estragos de la enfermedad (Th. II. 47. 4), lo cual constituyó el caldo de cultivo para que amplios sectores de la población interpretaran que la enfermedad tenía un origen divino. En este sentido cobraron especial relevancia dos antiguos oráculos según los cuales una epidemia llegaría a la ciudad con una guerra doria y que Apolo ofrecía la victoria a los lacedemonios si se decidían a entablar combate con los atenienses¹⁷ (Th. II. 54. 4-5). Un testimonio tardío recogido por Luciano de Samosata (*El Escita* 1-2) apoya esta noción popular sobre el origen de la plaga. En este pasaje se narra la aparición en un sueño de Tóxaris, un escita humilde pero entendido en medicina, quien revela a la mujer de Arquíteles, un areopagita ateniense, que la única forma de detener la epidemia era rociar las calles con vino. Al margen de la credibilidad del propio relato y de la medida higiénica, lo cierto es que existe una conexión con los datos recogidos por Tucídides en relación a la creencia de que la Peste de Atenas tenía un origen divino. Todo ello concuerda con la forma en que Tóxaris entra en escena y revela a los humanos el secreto de la curación, a través de un sueño (terapia onírica).¹⁸

Por tanto, también en la historiografía y la literatura griega disponemos de testimonios para cerciorarnos de que

la conexión entre divinidad y enfermedad continuó con gran fuerza durante la Antigüedad. En la mentalidad arcaica, el *iatrómantis* y los oráculos representaban la comunicación entre la divinidad y los afligidos humanos pero, como suele suceder, existía una alternativa más popular a estos recursos, la terapia onírica.¹⁹ A través de los sueños los dioses se podían comunicar con los mortales e interferir en los asuntos terrenales, manipulando las decisiones de los humanos. Por ejemplo, es conocida la visión nocturna que tuvo Agamenón de un ‘sueño grave’, que le comenó a lanzar un ataque sobre Troya sin la merecida reflexión que ello suponía²⁰ (*Il.* II. 23-34). Del mismo modo, en sueños se comunicaban los difuntos con sus allegados como el caso de Patroclo y Aquiles (*Il.* XXIII. 69) o la ‘imagen vaga’ que Atenea envía a Penélope mientras duerme (*Od.* IV. 795 ss.).²¹ Estas figuras literarias que impregnan el imaginario heleno vuelven a salpicar la historiografía en el conocido caso de la aparición que perturbó a Jerjes (Hdt. VII. 12) y que acabó por convencerle de atacar Grecia, lo cual es prueba más que convincente de cómo interpretaban los griegos el poder sugestivo de los sueños.²² Todo ello condujo a que las divinidades vinculadas a la curación, Apolo y su hijo Asclepio principalmente, utilizaran estos cauces de comunicación con la Humanidad para actuar sobre las enfermedades. Al respecto, es muy conocida la técnica según la cual el enfermo accede al santuario de alguna de estas deidades y, tras dormir en dicho recinto, obtiene una revelación en la que la divinidad señala el remedio a su dolencia, es la *incubatio*.²³ Sabemos de la complejidad y profundidad que han adquirido los estudios sobre esta técnica terapéutica en la Antigüedad pero lo que aquí nos ocupa es destacar cómo la *incubatio* constituía el nexo entre lo humano y lo divino, al igual que hicieran los propios *iatrománteis* o los oráculos. Este tipo de culto y prácticas sanitarias se extendieron sobremanera por toda la cuenca mediterránea especialmente a partir del siglo V a.C., destacando el culto a Asclepio pero también el de algunos héroes relacionados con el mundo ‘iatromántico’, como el culto de Anfiarao en Oropo (Paus. I. 34) o el templo dedicado a Macaón en Gerania (Paus. III. 26. 9).²⁴ En cualquier caso, como se desprende del testimonio de Aristófanes (*Pl.* 656 ss.), el culto a Asclepio exigía una

Longrigg 2000; Cagnetta 2001; Sierra 2012c y Demont 2013.

¹⁸ Así lo entiende también Gorrini 2005: 137.

¹⁹ Tema también trabajado por E. R. Dodds (Dodds 2010: 103 ss.) y, recientemente, por William V. Harris (Harris 2009).

²⁰ Es la primera descripción de un sueño en la literatura griega (v. Harris 2009: 24).

²¹ Más ejemplo y análisis en Dodds 2010: 106 ss.

²² Véase la interpretación que hacemos de este episodio, protagonizado por Jerjes, en relación con el sueño sobrevenido a Agamenón; y lo que ello supone a la hora de caracterizar a ambos personajes en la obra de Heródoto (Sierra 2011: 71-75).

²³ Por descontado, los sacerdotes residentes del templo ayudan al paciente a interpretar el sueño. Por otra parte, según Diodoro (I. 25) la *incubatio* podría ser una terapia relacionada con el culto a Isis (v. Longrigg 1993: 10 y Harris 2009: 26); aunque también se encuentran paralelismos con la medicina mesopotámica (Nutton 2004: 42 ss.). Se ha trabajado mucho sobre la *incubatio* y el culto a Asclepio en época clásica y aquí sólo recogemos algunos títulos interesantes: Temkin 1991: 79-85; Jouanna 1999: 195-203; Gil 2004: 358-369; Nutton 2004: 103 ss.; Harris 2009: 39; Nissen 2009: 227-260. Todo ello debe

combinarse con la extraordinaria compilación y análisis de textos recogida en Edelstein/Edelstein 1998, que a día de hoy sigue siendo el principal corpus textual sobre el culto a Asclepio.

²⁴ Véase Lloyd 2007: 90 ss. y especialmente Amundsen 1996: 134 ss. quien analiza la recepción del culto a Asclepio entre la cristiandad.

²⁵ Véase Gil 2004: 363 ss. y los comentarios de Longrigg 1993: 18 ss. y Lafin-Entralgo 2005: 62 en relación a la descripción cómica de la *incubatio* en el templo Asclepio recogida por Aristófanes. No obstante, debemos ser cautos al afirmar que los cultos donde se practicaba la *incubatio* acabaron por sustituir a la figura del *iatrómantis*, como sugirió Edelstein 1987a: 241, pues entonces sería difícil interpretar las quejas y ataques contra los catartas reflejadas en el Corpus hipocrático (ej. *Morb. Sacr.* 2) o en Platón *R.* III. 389d.

²⁶ Es interesante remarcar que en el pensamiento mitológico también se creía en la pericia del ser humano para escapar de la enfermedad como vemos en Sófocles *Ant.* 360-364. Existen pues dos niveles de intervención sobre la enfermedad: el divino y el humano.

²⁷ Véase Kudlien 1986: 129-131. Coincidimos con la opinión de Albaracín 1970: 171 al señalar que puede inferirse la presencia de médicos en la *Iliada*, que

ofrenda al alcance de cualquiera y quizás esa fuera la clave de su rápida expansión.²⁵

Con todo, como avanzábamos al inicio, la interpretación de la enfermedad como consecuencia de la intervención divina no fue la única forma de acercarse a la nosología en época arcaica. Centraremos la atención en dos interpretaciones naturalistas (traumática y ambiental) en las que situaremos la actividad el médico (*ἰατρός*).²⁶ A diferencia del *iatrómantis*, el médico en época arcaica se ocuparía de tratar las contingencias más comunes: heridas, contusiones, fracturas y otras dolencias de origen traumático; una figura en muchas ocasiones próxima a la de un *δημιουργός*.²⁷ El caso de Macaón es característico de esta labor del médico-cirujano, pues lo encontramos curando una herida de flecha a Menelao (*Il.* IV 189-191), tarea en la que era un consumado especialista (*Il.* XI 510 ss.).²⁸ Por otro lado, tampoco los dioses estaban exentos de padecer los dolores de las heridas pues Hera y Hades fueron alcanzados por la flechas de Heracles y entonces Peón, el médico de los dioses, consiguió aliviar el dolor con sus ungüentos y medicinas (*Il.* V 395).²⁹ En otra ocasión, es el mismo Apolo quien sana las heridas de Eneas (*Il.* V 449) o devuelve el vigor al esforzado Héctor (*Il.* XV 255).³⁰ Así, la importancia del médico-cirujano se puede rastrear a lo largo de la *Iliada*, destacando en aquellas acciones en las que curan y salvan a los héroes. Un pasaje que refleja fielmente la labor de los médicos en la *Iliada* lo encontramos en un diálogo que mantienen Patroclo y Aquiles (*Il.* XVI. 20-29). Aquí, según refiere Patroclo, los helenos estaban afligidos porque algunos de sus héroes más insignes, Odiseo, Eurípilo y Agamenón, yacían heridos cerca de sus naves. Pese a ello, un grupo de médicos (en el texto *ἱητροί*) se ocupaban de tratar sus llagas con remedios y medicinas (*Il.* XVI. 29).³¹ Seguramente, los cuidados sanitarios se limitaban a estas personalidades pero no podemos inferir más en el contexto que refleja la *Iliada*, centrado en las grandes hazañas bélicas y no en las penurias de la guerra. En otras ocasiones, la barrera entre el *iatrómantis* y el *iatrós* no aparece tan bien definida a tenor del percance que sufrió Odiseo durante una cacería cerca del monte Parnaso:

τὸν μὲν ἄρ' Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο, ωτειλὴν δ' Ὁδυσθος ἀμύμονος ἀντιθέοιο δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαῖνὸν ἔσχεθον, αἵψα δ' ἵκοντο φίλου πρὸς δώμαστα πατρός. τὸν μὲν ἄρ' Αὐτόλυκός τε καὶ μίεες Αὐτολύκοιο εὖ ἰησάμενοι ἡδ' ἀγλαὰ δῶρα πορόντες καρπαλίμως χαίροντα φίλως χαίροντες ἐπεμπον εἰς Ἰθάκην.

Mas los hijos de Autólico, al verlo, acercáronse a Ulises, el igual a los dioses, curaron su herida, vendaron diestramente la pierna, con cintos cortaron el flujo de la sangre y volvieron aprisa a la casa paterna. Allí Autólicounióse a sus hijos, lograron sanarle por entero, le hicieron magníficos dones y luego le enviaron gozoso en viaje expedito a las tierras de su Ítaca amada. (Od. XIX. 455-462)³²

El cuadro médico que nos ofrece este ejemplo combina las habilidades de un médico-cirujano, vendaje y saneamiento de la herida, con las funciones de un catarta al cortar el flujo de sangre mediante ensalmos. Pero el pasaje no sólo destaca por la actuación de los hijos de Autólico pues la interpretación nosológica de la dolencia de Odiseo no se centra en la intervención directa de la divinidad sino que se presenta como un accidente, una causa natural. Además, llama la atención que tanto Autólico como sus hijos no son presentados como consumados *iatrománteis* o integrantes de alguna casta sacerdotal, lo cual nos induce a pensar que el pasaje refleja una práctica médica muy arcana y arcaica.³³

2. ENFERMEDADES NI MÁS DIVINAS NI MÁS SAGRADAS QUE EL RESTO: LA NOSOLOGÍA NATURALISTA

A partir de esta vertiente naturalista de interpretar la enfermedad en época arcaica se desarrolló una novedosa nosología a inicios de la época clásica. Dicha renovación etiológica de la enfermedad surgió, bajo nuestro punto de vista, al calor del conocido giro epistemológico que representó la *ἱστορίη* jonia. No entraremos en el desarrollo de cómo la poliédrica medicina hipocrática³⁴ adoptó la historie jonia pero sí subrayamos que la búsqueda por medios empíricos del origen y las causas de la enfermedad supuso una reformulación del nexo entre lo divino y lo humano que afectó a la actividad del *iatrómantis*. El tema lo ha

aplican medicinas y que se ocupan de problemas propios de la medicina interna, es decir, que no eran únicamente cirujanos pero el contexto saca a relucir su habilidad en el tratamiento de heridas y otras circunstancias de guerra.

³² En un conocido esolio a la *Iliada* (Schol. Il. XI. 515; West 2003: 149) se especifica que Macaón era especialista en cirugía y Podalirio en medicina, detallando la labor diagnóstica de éste último al percibir el enloquecimiento de Ajax. En el propio texto homérico no encontramos tal diferenciación.

³³ Peón se menciona nuevamente en la *Iliada* V. 899, tratando las heridas de Ares, y en las *Elegías* de Solón fr. 22 (Ferraté 2000: 70-73). Posteriormente se identificará con Apolo (Albarracín 1970: 174; Temkin 1991: 80).

³⁴ Véase un análisis de éstos y otros ejemplos en Salazar 2000: 134-135.

³⁵ En otro lugar de la *Iliada* (XIII 213) también encontramos a los médicos mencionados en plural (*ἱητροί*), como cuerpo sanitario del ejército. Todo ello no impide que en el mismo poema se identifique una asistencia sanitaria entre los propios soldados, según la pericia de cada uno (Il. XI. 511-526; 618-645; 828-848). Véanse más casos y un detallado análisis en Albarracín 1970: 173 y en nuestro reciente trabajo (Antela/Sierra, en prensa).

³² Texto griego en *Thesaurus linguae graeca: a digital Library of Greek Literature*, Irvine: University of California (recurso electrónico). Traducción de Pabón, J. M. 2000: *Homero. La Odisea*, Madrid: Gredos.

³³ Seguimos la opinión de Laín-Entralgo 2005: 28, quien añade acertadamente que se trata de un ensalmo con voluntad terapéutica. Véanse más ejemplos del uso del ensalmo (*epodé*) terapéutico a partir de época clásica en Gil 2004: 229 ss.

³⁴ Es importante aclarar que la colección hipocrática es un conglomerado de escritos de diferente autoría y época que comprende desde el siglo V a.C. al II d.C. Se trata entonces de una obra que recoge las impresiones de diferentes intelectuales (no siempre médicos) en diferentes momentos sobre temas diversos. Por este motivo resulta complicado extraer ideas universales que puedan calificarse de 'hipocráticas', ya que, en general, encontramos multitud de opiniones sobre una misma cuestión. No obstante, utilizaremos el epíteto 'hipocrático' como una categoría para referirnos a la medicina pragmática griega de época clásica.

³⁵ A nuestro parecer, dos son las contribuciones fundamentales de Jouanna a este tema: Jouanna 1992 y Jouanna 2005.

³⁶ Jouanna 1992: 93; Schiefsky 2005: 19 ss. y Lara-Nava 2006: 20 ss. Las conexiones epistemológicas entre la historiografía y la

trabajado en profundidad Jacques Jouanna, entre otros, y es una cuestión central a la hora de interpretar la naciente nosología hipocrática.³⁵ Ciertamente, a partir del siglo V a.C. los sabios e intelectuales griegos situaron al ser humano como objeto de estudio, utilizando la observación, la investigación y, en general, los recursos de la inteligencia humana para explicar toda una serie de procesos y fenómenos naturales que le afectaban directamente. La idea que pretendemos fijar es sencilla: la *ιστορίη* jonia supuso un giro epistemológico crucial para el desarrollo de las diferentes esferas del saber griego y la medicina no fue una excepción.³⁶ Entendemos la historié como un método dinámico de construcción del conocimiento, cimentado en una sucesión de investigaciones, una recopilación de datos empíricos y un análisis minucioso de los mismos pero, principalmente, todo ello se llevaba a cabo aceptando que el conocimiento no era inalterable. Puntualizamos que se trataba de una antesala, un caldo de cultivo intelectual previo que será redefinido por las diferentes escuelas y sensibilidades del pensamiento médico adaptando el método a diferentes formas de concebir la naturaleza humana. Por ejemplo, son remarcables las investigaciones del célebre Alcmeón de Crotona (500 a.C.), quien sostuvo que el cuerpo humano estaba compuesto por una serie de cualidades³⁷ en equilibrio (en *ἴσονομία*) y que la salud dependía de dicho equilibrio. Así pues, si alguna cualidad prevalecía sobre el resto (*μοναρχία*) rompiendo el equilibrio se producía la enfermedad y pasaba a ser tarea del médico y su arte la restitución del mismo. Esta idea nosológica, íntimamente relacionada con una nueva forma de entender el cuerpo humano, toma el nombre de 'dinámica' por considerar la salud como una lucha entre cualidades (*δυνάμεις*) opuestas.³⁸ La medicina pragmática clásica no utilizará la misma terminología que Alcmeón pero sí el fondo de su investigación, esto es, la noción de que el equilibrio de cualidades opuestas constituyen el estado de salud así como la confianza plena en la observación sensorial, la experimentación y el razonamiento.³⁹ Tomando este razonamiento, la medicina hipocrática también entendió el origen de la enfermedad como un desequilibrio de cualidades que configuraban el interior del cuerpo humano.

Lo anterior se complica sobremanera puesto que no entendían de forma homogénea la naturaleza humana, al menos pueden distinguirse hasta tres concepciones de la misma: la humoral, que seguía la teoría de los cuatro humores; la elemental, seguidora de la doctrina de los cuatro elementos de Empédocles (aire, agua, tierra y fuego), y la dinámica, centrada en cuatro cualidades contrapuestas (caliente, frío, seco y húmedo).⁴⁰ Así, cada ser humano posee una naturaleza distinta en función de la edad, el sexo o la complejión. A todo esto hay que sumar la diversidad de factores externos que podían alterar la salud y ser origen/causa de la enfermedad, notablemente destacan la influencia del medio ambiente, las variaciones de dieta y hábitos o las alteraciones de clima y estaciones del año. Todo esto debía tener presente el médico hipocrático bajo la idea de que desde el exterior se podía modificar la naturaleza humana y ésta se entendía de forma muy distinta según el médico.

En consecuencia, a partir de hitos intelectuales como el anterior, la enfermedad comenzará a estudiarse por sí misma y el médico (*ἰατρός*) adquirirá nuevas competencias que entraran en colisión con los tradicionales sanadores. No obstante, tampoco debemos entender lo anterior como una ruptura con la religiosidad griega pues, para los médicos herederos de las nociones planteadas por Alcmeón, la enfermedad poseía un cierto componente sobrenatural, puesto que el ser humano formaba parte de las divinas fuerzas rectoras de la naturaleza; pero esta naturaleza era abordable por la inteligencia humana del médico gracias a la investigación minuciosa y sistemática. Veamos como defiende este concepto el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* (= *Morb. Sacr.*):⁴¹

περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὡδὸν ἔχει: οὐδέν τι μοι δοκέει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἥν καὶ τὰ λοιπὰ νουσήματα, ὅθεν γίνεται. φύσιν δὲ αὐτῇ καὶ πρόφασιν οἱ ἄνθρωποι ἐνόμισαν θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπειρίης καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἐτέρησι νούσοισιν: καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀπορίην αὐτοῖσι τοῦ μὴ γινώσκειν τὸ θεῖον αὐτῇ διασώζεται, κατὰ δὲ τὴν εὐπορίην τοῦ τρόπου τῆς ἱέσιος ὡς ἰῶνται, ἀπόλλυται, ὅτι καθαρμοῖσι τε ἰῶνται καὶ ἐπαοιδῆσιν.

medicina clásicas a través de la ?st???? han sido analizadas por Jouanna 2005: 6 ss., con numerosos casos de estudio comparado.

³⁷ Cualidades opuestas como: ‘seco’, ‘húmedo’, ‘caliente’, ‘frío’, ‘dulce’, ‘amargo’, etc. (v. Sierra 2012b: 92). Sobre la problemática que envuelve la reconstrucción del famoso fragmento de Alcmeón de Crotona (Aecio, *Placita* V. 30.1 y Estobeo, *Ecl.* IV. 36) en relación al equilibrio de cualidades en el cuerpo humano véase la didáctica síntesis de Grmek 1993: 330 y 330n18.

³⁸ Planteadas en emparejamiento de contrarios (*ἐναντίωσις*). Véanse los clásicos pero interesantes análisis de Laín-Entralgo 1970: 72 ss.; Vintró 1972: 98 ss.; Grmek 1993: 329 y el más reciente de Martínez 2004.

³⁹ La identificación del número y composición de estas cualidades será objeto de variaciones a lo largo del siglo V a.C. y no todos los escritos médicos reflejan unanimidad al respecto. Véase la excepcional síntesis de Schiefsky 2005: 19-25 y Jouanna 2012b.

⁴⁰

⁴¹ Interesante análisis comparado de este tratado hipocrático con *Aēr*: en Cirus 1999: 137-158.

⁴² Texto griego en: Littré, E. 1979: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, V. 6 Amsterdam. Traducción de García Gual, C. 2000: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

⁴³ Sobre las distintas formas de nombrar esta enfermedad en el Corpus hipocrático véase García-Novo 2011: 226.

⁴⁴ El autor del tratado señala que la ‘enfermedad sagrada’ no es ni más divina ni más sagrada que el resto de enfermedades y, por ende, no constituye una apología contra la interpretación religiosa de la enfermedad (Cairus 1999: 72-73). Cada médico afrontaba esta aparente dicotomía de forma particular y, si no, valga la conocida reflexión de *Prog.* 1, donde se conmina al médico a identificar el componente divino en las enfermedades. Por nuestra parte, nos posicionamos en la línea marcada décadas atrás por van der Eijk 1991: 169.

⁴⁵ Sobre esta conocida teoría etiológica hipocrática véase la síntesis de Jouanna 2012a.

⁴⁶ En *Aér.* se defiende que el afeminamiento de los escitas enareos se debía a su estilo de vida nómada.

Según el tratado, la excesiva práctica de la equitación les producía dolores articulares en caderas y piernas, que trataban de remediar mediante cortes detrás de las orejas (las incisiones forman parte de la conocida trifada

Acerca de la enfermedad que llaman sagrada sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras, sino que tiene su naturaleza propia, como las demás enfermedades, y de ahí se origina. Pero su fundamento y causa natural lo consideraron los hombres como una cosa divina por su inexperiencia y su asombro, ya que en nada se asemeja a las demás. Pero si por su incapacidad de comprenderla le conservan ese carácter divino, por la banalidad del método de curación con el que tratan vienen a negarlo. Porque la tratan por medio de purificaciones y conjuros. (*Morb.Sacr.* 1)⁴²

La famosa argumentación en defensa del origen natural de la ‘enfermedad sagrada’⁴³ es uno de los pasajes más claros y explícitos de la aplicación de esta nueva nosología y de su colisión con pretéritas formas de entender la enfermedad.⁴⁴ En este pasaje se aprecia claramente como los caminos de la medicina religiosa y pragmática toman direcciones diferentes en cuanto al concepto de enfermedad se refiere. Un aspecto a destacar es cómo el autor dirige el foco de atención hacia la ignorancia en la compresión del origen y desarrollo de la enfermedad; este desconocimiento es el fundamento de su supuesto origen divino. Se debe resaltar que el planteamiento de *Morb.Sacr.* no constituye un caso aislado en el Corpus hipocrático: en *Flat* 8 se aborda también el origen de la ‘enfermedad sagrada’, que se explica desde un punto de vista hematocéntrico, en *Nat.Hom.* 9, se especifica que las epidemias provienen de la corrupción del aire, lo cual también vemos en *Flat.* 1,⁴⁵ en *Aér.* 22 se argumenta que la conocida dolencia de los escitas enareos no tenía un origen más divino que el resto de enfermedades⁴⁶ y en otros pasajes se describe la ‘enfermedad sagrada’ según parámetros naturales (*Aér.* 3 y 4). Partiendo de esta interpretación nosológica, las competencias del médico hipocrático a la hora de identificar enfermedades (diagnóstico) chocaban con las habilidades del *iatrómantis* arcaico, interfiriendo en un punto fundamental de la medicina arcaica: el nexo entre lo humano y lo divino.

El diagnóstico hipocrático se desarrolló según tres funciones básicas: descriptiva, explicativa y predictiva.⁴⁷ La primera de ellas tuvo que ver con la apariencia del caso (*κατάστασις*) o aquello que, mediante los sentidos, el

médico podía percibir sobre el estado de salud del paciente.⁴⁸ La segunda función se ocupaba de buscar el origen fisiológico de la dolencia (etiología). En tercer lugar, se abordaba la predicción, relacionada con el pronóstico, y que constituía una conjetura racional de lo que iba a acontecer. El diagnóstico era la clave de la τέχνη ιατρική (arte medico) pues se centraba en el conocimiento médico para distinguir la enfermedad.⁴⁹ En otras palabras, el diagnóstico hipocrático tenía como objetivo distinguir cada enfermedad entre todas las enfermedades y, para ello, el médico debía conocer cada naturaleza humana y su relación con el entorno.⁵⁰ Pero esta metodología de trabajo no se consideraba infalible lo cual queda reflejado en un pasaje del tratado *Sobre la ciencia médica* (= *de Arte*)⁵¹ donde, tras realizar una exposición sobre anatomía interna, se reconocen las limitaciones de la observación humana en el arte médico:

Διὸ καὶ ἄδηλα ἐμοί τε ώνόμασται καὶ τῇ τέχνῃ κέκριται εἰναι· οὐ μὴν ὅτι ἄδηλα κεκράτηκεν ἀλλ' ἡ δυνατὸν κεκράτηται· δυνατὸν δὲ ὡς αἱ τε τῶν νοσεόντων φύσιες ἐσ τὸ σκεφθῆναι παρέχουσιν, αἱ τε τῶν ἐρευνησόντων ἐσ τὴν ἐρειναν πεφύκασιν. Μετὰ πλείονος μὲν γὰρ πόνου καὶ οὐ μετ' ἐλάσσονος χρόνου ἢ εἰ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν ἐωράτο, γινώσκεται. "Οσα γὰρ τὴν τῶν ὄμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται.

Por ello he denominado ‘oscuras’ a estas cosas y así han quedado juzgadas por la ciencia. No es que nos tengan bajo su dominio por ser oscuras, sino que han sido sometidas en la medida de lo posible. Y es posible en la medida en que las naturalezas de los enfermos admiten el ser objeto de examen y las de los que investigan estén dispuestas a tal investigación. Cierto que se conocen con mucho más esfuerzo y con mucho más tiempo que si pudieran verse con los ojos. El caso es que las enfermedades que escapan al examen de los ojos quedan sometidas al examen de la inteligencia. (de Arte 11)⁵²

El autor del tratado considera ‘oscuras’ aquellas situaciones médicas no observables y, en cierta medida, no abordables por la medicina pragmática.⁵³ Creemos que esta denominación teoriza en clave hipocrática y reformula la tradicional asimilación entre lo desconocido y lo divino, tal

terapéutica: cortar, sangrar, cauterizar; *v. Di Benedetto 1986: 161; Jouanna 1999: 155; López-Morales 1999: 52*). Ello les producía un debilitamiento tras el cual unos se curaban y otros no pero dicho corte destruía el semen, que fluía por las venas tras las orejas (según la teoría pangénética), provocando el afeminamiento de algunos, los enareos. Es una interpretación nosológica naturalista que tiene otros reflejos en la literatura griega (*Hdt. I. 105. 4*), donde se amplía la versión local del ‘castigo divino’. Véase el análisis de este interesante caso en *Joly 1966: 210; Lafín-Entralgo 1970: 119; van der Eijk 1991: 169; West 1999; Thomas 2000: 33; Jouanna 2005: 12 ss.; Sierra 2012a: 395*

⁴⁷ En este punto seguimos a Lafín-Entralgo 1970: 251.

⁴⁸ La *katástasis* se entiende como la condición física y moral del paciente que es observable para el médico y cotejable con la situación normal o regular. Véase Lafín-Entralgo 1961: 20 y Nutton 2004: 75-76.

⁴⁹ Lafín-Entralgo 1982: 13, quien para ilustrarlo también analiza *Morb. Sacr.*

⁵⁰ Por tanto, es una investigación *ἰστορίη*, basada en la medicina y la experiencia, no en la especulación (*v. Lloyd 2008: 22*).

⁵¹ Tratado con claro objeto epidérmico y quizás escrito por un sofista (Jouanna 1988; Rodríguez-Alfageme 1997: 155; Mann 2012: 8 ss. y Sierra 2012b: 96).

⁵² Texto griego en Jouanna, J. 1988: *Hippocrate. Des Vents-De l'Art*, París: Les Belles Lettres (CUF). Traducción de García Gual, C. 2000: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

⁵³ Como señala Mann 2012: 194, la denominación ‘oscuras’ no implica que la medicina hipocrática hiciera distinciones entre enfermedades evidentes y no evidentes.

⁵⁴ La reducción de los sucesos incontrolables al designio divino es un rasgo del pensamiento arcaico, como señala García-Novo 2011: 225.

⁵⁵ De hecho, el tema principal del tratado en este punto es polemizar más que teorizar como sugiere Mann 2012: 2. No obstante, no estamos de acuerdo con este autor cuando afirma que el argumento en *de Arte 7* es situar al médico en el lugar que antes ocupaba la divinidad (Mann 2012: 157) pues ello encaja mal con las limitaciones del arte médico que el propio autor reconoce.

⁵⁶ El desarrollo de la *techné* es de vital importancia para dar el salto cualitativo del que estamos hablando. El desarrollo de la disciplina sirvió a la medicina griega para desmarcarse de la medicina religiosa. Sobre este asunto es interesante Lara-Nava 2006.

⁵⁷ Este es su principal argumento contra los difamadores de la téχnē iστρική y enlaza con el alto concepto del arte médico que expone Erixímaco en un conocido

y como se venían haciendo desde la época arcaica.⁵⁴ De este modo, las situaciones no controladas también se insertan dentro del arte médico (τέχνη iστρική) y se confian plenamente a las bondades del método de investigación (iστορίη), para concluir finalmente que aquello que no se puede ver no significa que tenga un origen divino. Asimismo, el autor del pasaje sostiene que una investigación continuada en el tiempo es la base del éxito del arte médico en la comprensión del origen y el desarrollo de las enfermedades.

Por otra parte, a lo largo del tratado el autor se muestra en extremo crítico con quienes censuran los resultados del arte médico y atribuyen a la suerte las curaciones llevadas a cabo mediante tratamiento (*de Arte 6-7*). El autor trae a colación este argumento contra los difamadores del arte médico tras reconocer que algunos enfermos tratados por la medicina no llegan a curarse; bien sea porque la enfermedad se encontraba en una fase muy avanzada o bien porque el enfermo no atendió al tratamiento prescrito por el médico (*de Arte 4*).⁵⁵ Así, las afirmaciones contenidas en *de Arte 4-7* nos sirven para introducir un concepto importante en la medicina hipocrática, la dicotomía τύχη frente a τέχνη.⁵⁶ En cierta medida el autor del tratado sostiene que la casualidad puede ayudar en ciertos casos al arte médico pero éste tiene un método de investigación por lo cual es imposible negar sus bondades y avances.⁵⁷ Sin embargo, recurrir a la τύχη es otra forma de referirse a lo divino y en otros tratados del Corpus hipocratico se percibe con más claridad, veámoslo en *Lugares en el Hombre* (= *Loc.Hom.*):⁵⁸

’Ιητρικὴ δή μοι δοκεῖ ἥδη ἀνευρῆσθαι ὅλη, ἦτις οὔτως ἔχει, ἦτις διδάσκει ἕκαστα καὶ τὰ ἡθεα καὶ τοὺς καιρούς.”Ος γὰρ οὔτως ιητρικὴν ἐπίσταται, ἐλάχιστα τὴν τύχην ἐπιμένει, ἀλλὰ καὶ ἀνευ τύχης καὶ σὺν τύχῃ εὖ ποιηθείη ἄν. Βέβηκε γάρ ιητρικὴ πᾶσα, καὶ φαίνεται τῶν σοφισμάτων τὰ κόλλιστα ἐν αὐτῇ συγκείμενα ἐλάχιστα τύχης δεῖσθα· ἡ γάρ τύχη αὐτοκρατής καὶ οὐκ ἄρχεται, οὐδὲ ἐπ' εὐχῇ ἐστιν αὐτὴν ἐλθεῖν.

Verdaderamente me parece que la medicina ya ha sido descubierta toda ella, la que es como lo descrito aquí y la que informa sobre cada cosa, sus hábitos y sus equilibrios. Quien conoce de este

modo la medicina, en mínimo grado ha de depender de la suerte, pues sin suerte y con suerte siempre puede actuar bien. En efecto, toda la medicina ha llegado a un punto estable y parece que los magníficos conocimientos que contiene precisan en mínimo grado de la suerte. Pues la suerte es soberana y no se puede dominar, ni con súplicas se obtiene que acuda. (Loc.Hom. 46)⁵⁹

Al igual que en *de Arte*, el autor del tratado reconoce los límites del arte médico solo que en este caso el arte ha llegado a su cenit, reduciendo al mínimo el margen de actuación de la τύχη.⁶⁰ Pero la suerte es soberana y la medicina no puede actuar sobre ella, de hecho nadie puede hacerlo pues el autor realiza una velada alusión a la *epodé*, al indicar que las súplicas tampoco dominan a la suerte.⁶¹ Sobre este mismo pasaje Pedro Laín-Entralgo realizó una interesante observación al señalar que en el pensamiento hipocrático se admite que la τύχη actúa sobre el cuerpo humano de forma impredecible, al igual que en el resto de fenómenos naturales, pero el ser humano puede sobreponerse a ello porque puede modificar la naturaleza (φύσις).⁶² Este es un rasgo esencial del pensamiento médico pragmático que, a nuestro juicio, no se daba en el pensamiento nosológico arcaico puesto que el catarta y el *iatrómanis* intercedían entre la divinidad y el enfermo pero no aspiraban a modificar la naturaleza divina, pues ésta era inalcanzable.⁶³ El Corpus hipocrático ofrece un interesante contraste a esta noción arcaica al abordar el caso de los macrocéfalos (*Aér.* 14). Según al tratado, este pueblo se caracterizaba por el tamaño y forma de su cabeza el cual conseguían aplicando desde el nacimiento vendajes y otros instrumentos de tal forma que la costumbre impulsada por el ser humano (νόμος) consiguió modificar la naturaleza (φύσις), introduciendo el rasgo deseado en la constitución física de los macrocéfalos.⁶⁴

La alteración del nexo entre lo humano y lo divino que supuso la nosología hipocrática tuvo consecuencias para médicos y pacientes. Por un lado, al interpretar que las enfermedades tenían un origen natural y que éste era comprensible desde la inteligencia humana se estaba exonerando al paciente de la tradicional mancha religiosa. Por otro lado, el reconocimiento de las limitaciones del arte médico e incluso la aceptación tácita de la existencia de

diálogo platónico (*Smp.* 186 a-c) donde puede percibirse el debate en torno a las nacientes τέχναι griegas (Lara-Nava 2006: 12).

⁵⁸ Quizás sea uno de los tratados del Corpus hipocrático más antiguos según Craik 1998: 30, aunque otros presenten sus dudas al respecto Joly 2003: 14-15.

⁵⁹ Texto griego en Joly, R. 2003: *Hippocrate. Oeuvres complètes*, Paris: Les Belles Lettres (CUF). Traducción en de la Villa Polo, J. 2003: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

⁶⁰ Los profesionales del arte médico reaccionaron contra aquellos que argumentaban que todo era parte del azar confeccionando reglas y leyes universales que pusieran de manifiesto sus logros, lo cual también puede seguirse en *VM* 1 y 12. En general, sobre la oposición entre τέχνη y τύχη y su presencia en la literatura griega del V a.C. véase Schiefsky 2005: 6 ss.; Lara-Nava 2006: 12-13 y Mann 2012: 2.

⁶¹ Durante el siglo IV a.C. continuaba este debate alrededor de la eficacia del ensalmo como terapia médica. En *Cármides* 156 b-157a, encontramos un razonamiento según el cual el ensalmo, cuando toma la forma de buen discurso, incita a la sensatez (σωφροσύνη) y esto repercute favorablemente en el alma y la salud humanas. Este argumento se contrapone a la propia τέχνη hipocrática y, bajo nuestro punto de vista,

constituye una crítica alrededor de los límites del arte médico.

⁶² Laín-Entralgo 1970: 62-63. No se entenderá esta naturaleza de una única manera como hemos indicado al inicio del presente capítulo.

⁶³ El sanador mágico o religioso tenía la intención de modificar el estado del enfermo merced a sus poderes y habilidades pero no pretendía alterar lo divino, como bien señaló Laín-Entralgo 1964: 35.

⁶⁴ Como vemos, entender y comprender la naturaleza es controlarla y, por extensión, el conocimiento es una forma de dominar la ansiedad ante lo desconocido, lo cual también es aplicable a la medicina hipocrática (García-Novo 2011: 228).

⁶⁵ Quizás por el profundo reconocimiento de los límites humanos y del arte médico no se propuso una auténtica confrontación con lo divino en el *Corpus hipocrático*, como sugieren Edelstein 1987b: 106-110 y García-Novo 2011: 229.

⁶⁶ Anteriormente a la medicina hipocrática también se responsabilizaba al médico de su mala praxis lo cual podemos comprobar en Heráclito fr. 58 (*v.* Jouanna 1999: 15). Al respecto, recordemos que el código de Hammurabi recoge también que si un médico actúa con éxito merecía una recompensa económica pero si fallaba con el bisturí, merecía un castigo igual al daño que había infligido (CH §215

médicos incompetentes (*VM* 1 y 9) y de errores médicos (*Aér.* 2), traslada el componente moral de la enfermedad (la culpa) hacia el médico.⁶⁵ Ciertamente, salvo negligencia expresa, para la medicina hipocrática el paciente no era el culpable de contraer una enfermedad pero, según éste, el médico sí podía ser el responsable de una mala praxis que agravara los efectos de la dolencia y provocara incluso la muerte.⁶⁶ Por tanto, el médico adquirió una fuerte responsabilidad social frente a la enfermedad convirtiéndose en víctima de su propio arte. Así queda reflejado al inicio de *Pronóstico* (*Prog.* 1) donde se vuelve a reconocer que no todos los enfermos pueden sanarse y que el médico debe ejercitarse en el pronóstico para prever los efectos de la enfermedad y así adquirir el justo prestigio.⁶⁷ El pronóstico, como herramienta al servicio de la predicción del médico, sirvió tanto para conocer de antemano los pacientes que sobrevivirían a la enfermedad, siempre y cuando siguieran el tratamiento, como aquellos que seguramente morirían porque la enfermedad se encontraba en una fase avanzada (*Prog.* 25).⁶⁸ Así, un buen conocimiento del arte médico y una constante atención a la praxis proporcionaba éxitos que ensalzaban al médico como profesional y lo libraban de las críticas.

1. DE LA CULTURA DE LA CULPABILIDAD A LA CULTURA DE LA ACUSACIÓN

Como sostuvo Platón, el enfermo era amigo del médico a causa de su enfermedad (*Lisis* 217a-b) y además valoraba o censuraba a los médicos por sus curaciones extraordinarias, según *Acut.* 6. Ciertamente, el juicio social del médico y la valoración de sus competencias desemboca en otro rasgo característico de la medicina hipocrática: la competitividad. Ésta configura el carácter agonal de la medicina hipocrática, que tomó diferentes frentes de acción: respecto a los catartas y *iatrománteis* (*Ac.* 8; *Morb. Sacr.* 4), frente a los filósofos (*VM* 1, 13 y 20; *Nat. Hom.* 1) y entre los propios médicos (*Prog.* 1; *Ac.* 2. 4; *Fract.* 1).⁶⁹ Así, en la literatura médica de la época clásica se otorgó especial importancia a la proyección pública del médico.

Como es bien sabido, el médico no actuaba en la intimidad de su oficina como un artesano en el interior de su taller. Por este motivo, la imagen pública del médico es una cuestión de capital importancia en tratados hipocráticos como *de Arte*, *Prog.*, *Sobre la decencia* (= *Decent.*), *Sobre el médico* (= *Medic.*) y *Sobre el dispensario médico* (= *Off.*).⁷⁰ En parte, pensamos que la medicina hipocrática precisó en gran medida del cultivo del prestigio de su arte al adquirir parte de la responsabilidad que conlleva el tratamiento de las enfermedades. Ni que decir tiene que el prestigio del médico hipocrático dependía en grado sumo de la gestión y aplicación de sus conocimientos y de la confianza que éstos inspiraron en el paciente y la sociedad pero, a su vez, la mala aplicación de dichos conocimientos o la ignorancia de los mismos convertía el médico en responsable de sus actos. Por así decirlo, el médico hipocrático continuó perpetrando una barrera entre el enfermo y la curación al convertirse en garante e intérprete del conocimiento médico.⁷¹ Por ello, dentro del propio Corpus hipocrático la ignorancia es el reproche más extendido a los médicos, palpable a través de tratamientos inadecuados e irreflexivos.⁷² En un breve pasaje de *Pronóstico* podemos acercarnos un poco más al concepto de responsabilidad médica ante el paciente, a través de una reflexión acerca de las virtudes de un buen pronóstico:

[...] καὶ γὰρ οὓς οἶόν τε περιγίνεσθαι ἔτι μᾶλλον ἀν δύναιτο διαφυλάσσειν ἐκ πλείονος χρόνου προβουλευόμενος πρὸς ἔκαστα, καὶ τοὺς ἀποθανουμένους τε καὶ σωθησομένους προγιγνώσκων τε καὶ προλέγων ἀναίτιος ἀν εἴη.

[el médico] Respecto de aquellos que tienen posibilidad de recobrarse, podrá atenderlos con más garantía cuanto más tiempo tenga de antemano para sus decisiones en cada caso; y, conociendo previamente y prediciendo quiénes van a morir y quiénes van a salvarse, se eximirá de responsabilidad. (*Prog.* 1)⁷³

La anticipación al desarrollo de la enfermedad y a sus efectos es una herramienta esencial para ayudar al paciente y para eximir al propio médico de posteriores acusaciones. Para evitar dicha situación el médico necesita tiempo,

y §218, traducción castellana en Sanmartín 1999: 139).

⁶⁷ Lara-Nava 2004: 47-48.

⁶⁸ Los tratados que desarrollan el pronóstico hipocrático son, principalmente: *Pronóstico*, *Predicciones I y II*, *Prenociones de Cos y Aforismos*. Al igual que el diagnóstico, el pronóstico es una herramienta intelectual básica para la medicina hipocrática, véase Laín-Entralgo 1982: 12 ss.; López-Férez 1984; Nutton 2004: 89; Fausti 2005: 102-103 y Mann 2012: 3 ss.

⁶⁹ En general, es una competencia por alzarse con la preeminencia en la comprensión de la naturaleza humana Lara-Nava 2004; Schiefsky 2005: 55 ss.; Lara-Nava 2006: 13; Mann 2012: 6-7 y Sierra 2012b: 93-94.

⁷⁰ Véase Laín-Entralgo 1970: 369; Jouanna 1999: 75; Lara-Nava 2004 y Sierra 2012b: 91-94.

⁷¹ Laín-Entralgo 1970: 384.

⁷² Ejemplos en el Corpus hipocrático y análisis en Vintró 1972: 104.

⁷³ Texto griego en Jones, W. H. S. 1959: *Hippocrates. With an English Translation*, v. 2, Cambridge (MA): Harvard University Press (Loeb). Traducción García Gual, C. 1983: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

conocimiento de su arte y capacidad de predicción pero, aún así, en muchas ocasiones resultaba difícil eludir dicha responsabilidad. Al respecto, sólo vamos a considerar un ejemplo en la literatura que nos parece ilustrativo de lo anterior en grado sumo: la famosa dolencia sufrida por Alejandro Magno tras tomar un baño en las gélidas aguas del río Cidno (D.S. XVII. 31; Curt. III. 6; Arr. *An.* II. 4; Plu. *Alex.* 19. 4). El origen de la enfermedad varía según la fuente que consultemos pero todas concluyen que el percance retuvo durante un tiempo al caudillo y a su ejército. En esta tesitura se presentaron con más miedo que arte los médicos de la expedición quienes no se atrevieron a tratar al rey por temor a las consecuencias. Sólo el médico acarnanio Filipo, en virtud de la confianza y amistad que el rey le tenía, se atrevió a preparar un remedio.⁷⁴ Pero la cuestión no era tan sencilla pues Filipo fue acusado ante el rey de estar en connivencia con el enemigo y de atentar contra su vida (Arr. *An.* II. 4. 9; Curt. III. 6. 4; Plu. *Alex.* 19. 5.). El complot finalmente se mostró falso al recuperarse Alejandro, pudiendo continuar la marcha pero la situación nos pone sobre aviso de la elevada responsabilidad que podía alcanzar un médico en determinados contextos.⁷⁵ Incluso podríamos conjeturar que la responsabilidad del médico hipocrático fue superior a la que adoptaron los *itrománteis* en situaciones similares, es decir, cuando debían informar a reyes o caudillos militares de que sus acciones eran el origen de los males pues, en el fondo sólo eran intermediarios frente a la divinidad.⁷⁶

Como sugeríamos al inicio de nuestra reflexión, la enfermedad no es algo accidental o gratuito, necesita desempeñar una función en el contexto vital de las personas. A través de los distintos casos que hemos ido desgranando, podemos afirmar que la interpretación nosológica según parámetros naturalistas modificó el rol que desempeñaba la enfermedad en la sociedad griega. Así, en la interpretación arcaica de la enfermedad, el protagonismo recaía sobre el enfermo y tomaba la forma de una mancha religiosa, contraída merced a alguna ofensa contra la divinidad. Ésta exigía una reparación para purificar la mancha y, en este proceso, destacaron aquellos sanadores capaces de interpretar el designio divino para hacer desaparecer la dolencia. Durante la segunda mitad del siglo V a.C., una nueva forma

⁷⁴ Análisis y bibliografía del suceso en Antela/Sierra, en prensa.

⁷⁵ Una responsabilidad que adopta el médico y una confianza que el paciente deposita es la base de la relación médico-enfermo en la medicina hipocrática; Laín-Entralgo 1964: 53.

⁷⁶ Partiendo de este mismo razonamiento añadimos que la relación entre paciente y médico hipocrático pudo ser más cercana que la de aquel con los sanadores religiosos (Laín-Entralgo 1964: 36 y 39 ss.).

de concebir la enfermedad desvió en cierta medida este protagonismo hacia el médico.

Sin embargo, las múltiples interpretaciones sobre la enfermedad contenidas en el Corpus hipocrático no certifican la sustitución de la nosología y la medicina religiosa sino que ambas convivieron en rivalidad. De hecho, los ataques contra la práctica de los catartas y los *iatrománteis* se pueden apreciar a través de pasajes como *Morb.Sacr.* (2-4), donde se ridiculiza la praxis diagnóstica de los *iatrománteis* quienes identificaban el origen divino de las enfermedades bajo parámetros como los siguientes: si grita como una cabra, ruge o sufre convulsiones por el lado derecho, la causante es la Madre de los Dioses o, por ejemplo, si grita de modo fuerte y agudo (como un caballo), el causante es Poseidón (*Morb.Sacr.* 4).⁷⁷ Ciertamente, lo que evidencian testimonios como el anterior es que, a partir del siglo V a.C., la medicina griega se reorganizó en dos ramas: la medicina religiosa y la medicina hipocrática o pragmática. Cada una de estas ramas tendrá su propia forma de entender la enfermedad y de llegar a la curación, lo cual les conducirá a una coexistencia difícil.

Ciertamente, la nosología arcaica tuvo diferentes facetas, entre ellas, el desarrollo de una interpretación natural de las enfermedades la cual, en el siglo V a.C., fue el germen de una nueva nosología gracias a un revolucionario método de investigación (ἰστορίη),⁷⁸ centrado en la recopilación empírica de datos y en el análisis de los mismos. Este es a nuestro juicio el contexto intelectual de la nosología hipocrática, el caldo de cultivo para la creación del arte médico (τέχνη ἰατρική), innovación que tuvo consecuencias para paciente y médico. Para el primero supuso una liberación de la sensación de culpa al contraer una enfermedad y de la responsabilidad moral que ello acarreaba. Para el médico, supuso la gestión de un conocimiento que le confería prestigio social en caso de tener éxito pero también le hacía más responsable frente a los errores. Desde el punto de vista nosológico, podríamos recuperar las palabras de E. R. Dodds y concluir que la nosología ‘hipocrática’ supuso la transición de una cultura de la culpabilidad a una cultura de la acusación y, por tanto, desempeñó una nueva función en el contexto vital de los griegos.

⁷⁷ Véanse más casos y análisis en Parker 2003: 244-245.

⁷⁸ Destacamos que la filosofía jónica y la medicina hipocrática no llegaron a una nosología naturalista partiendo de la nada pues en la cultura nosológica arcaica ya se contemplaba dicha posibilidad pero no estaba desarrollada de igual forma. En este sentido, hemos dejado atrás la conocida interpretación de la ‘hazaña griega’ del siglo V a.C. (Lafin-Entralgo 1970: 17-20).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBARRACÍN, A. *Homero y la medicina*. Madrid: Prensa española, 1970.
- AMUNDSEN, D. W. *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- ANTELÀ, B. I., SIERRA, C. Alejandro Magno y la *Anábasis* de la medicina griega (en prensa).
- BENDLIN, A. Purity and Pollution. In OGDEN, D. (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell, 2007. p. 178-189.
- BYL, S. Hippocrate et l'ambivalence. *Revue belge de philologie et d'histoire*, v. 81, n. 1, p. 11-37, 2003.
- CAGNETTA, M. La Peste e la Stasis, *QS*, v. 53, n. 1, p. 5-37, 2001.
- CAIRUS, H. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, 1999 (tesis doctoral).
- _____. A arte de curar na cura pela arte: ainda a catarse. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 2/3, p. 20-27, 2008.
- CARRIZO, S. E. Legitimación religiosa de la poética de Arquíloco: la inscripción de Mnesiepes. *Nuntius Antiquus* v. 7, n. 2, p. 117-151, 2011.
- CORDES, P. *Iatros: das Bild des Artzes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. Stuttgart: Palingenesia 39, 1994.
- CRAIK, E. *Hippocrates. Places in Man*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- DEMONT, P. The Causes of the Athenian Plague and Thucydides. In: TSAKMAKIS, A., AMIOLAKI, A. (eds.). *Thucydides between History and Literature*. Berlin: de Gruyter, 2013. p. 73-90.
- DI BENEDETTO, V. *Il medico e la malattia: la scienza di Ippocrate*. Torino: Einaudi, 1986.

DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 2010 [1951].

EDELSTEIN, L. Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic. In TEMKIN, O., TEMKIN, L. (eds.). *Ancient Medicine*: Selected Papers of Ludwig Edelstein. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987a, p. 205-246.

_____. The Hippocratic Physician. In In TEMKIN, O., TEMKIN, L. (eds.). *Ancient Medicine*: Selected Papers of Ludwig Edelstein. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987b, p. 87-110.

EDELSTEIN, E. J., EDELSTEIN, L. 1998 [1945], *Asclepius*: Collection and Interpretation of the Testimonies. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998 [1945].

VAN DER EIJK, Ph. 'Airs, Waters, Places' and 'On the Sacred Disease': Two Different Religiosities?, *Hermes*, v. 119, n. 2, p. 168-176, 1991.

FAUSTI, D. Modelli espositivi relativi alla prognosi nel Corpus Hippocraticum (*Prorrhethico* 2, *Malattie* 1-3, *Affezioni*, *Affezioni Interne*, *Prognosi di Cos*). In VAN DER EIJK, Ph. (ed.). *Hippocrates in Context*: Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002. Leiden: Brill, 2005. p. 101-120.

FERRATÉ, J. *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona: Acantilado, 2000 [1968].

FLOWER, M. A. *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 2008.

GARCÍA NOVO, E. Confronting disease and death: the day-to-day contest of the Hippocratic physician. In MÜLLER, C. W., BROCKMANN, Ch., BRUNSCHÖN, C. W. (eds.). *Ärzte und Ihre Interpreten*: Medizinische Fachtexte der Antike als Forschungsgegenstand der Klassischen Philologie. München/Leipzig: K. G. Saur, 2011. p. 225-231.

GIL, L. *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Triacastela, 2004 [1969].

- GORRINI, M. E. The Hippocratic Impact of Healing Cults: The Archaeological Evidence in Attica. IN VAN DER EIJK, Ph. (ed.). *Hippocrates in Context*: Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002. Leiden: Brill, 2005. p. 135-156.
- GRIMEK, M. *Diseases in the Ancient Greek World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989 [1983].
- _____. Il Concetto di malattia. In GRIMEK, M. (ed.). *Storia del Pensiero medico occidentale*: Antichità e Medioevo. Bari: Laterza, 1993. p. 323-347.
- HARRIS, W. V. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.
- HOLMES, B. *The Symptom and the Subject*: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- JOLY, R. *Le Niveau de la Science Hippocratique*: Contribution à la Psychologie de l'Histoire des Sciences. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- _____. Notice. In HIPPOCRATE. *Oeuvres complètes*. Paris : Les Belles Lettres (CUF), 2003. p. 11-36.
- JOUANNA, J. Notice. In HIPPOCRATE. *Des Vents, De l'Art*. Paris: Les Belles Lettres (CUF), 1988. p. 9-101.
- _____. La naissance de la science de l'homme chez les médecins et les savants à l'époque d'Hippocrate: problèmes de méthode. In LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.). *Tratados hipocráticos (Estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*: Actas del VII Colloque International Hippocratique. Madrid: UNED, 1992. p. 91-111.
- _____. *Hippocrates*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- _____. Cause and Crisis in Historians and Medical Writers of the Classical Period. In VAN DER EIJK, Ph. (ed.). *Hippocrates in Context*: Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002. Leiden: Brill, 2005. p. 3-28.

JOUANNA, J. Famine et Pestilence dans l'Antiquité Grecque: un Jeu de Mots sur Limos/Loimos. In JOUANNA, J., LECLANT, J., ZINK, M. (eds.). *L'Homme Face aux Calamités Naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Cahiers de la villa de « Kérylos » 17. Paris: Boccard, 2006. p. 197-219.

_____. Air, Miasma and Contagion in the Time of Hippocrates and the Survival of Miasmas in Post-Hippocratic Medicine (Rufus of Ephesus, Galen and Palladius). In VAN DER EIJK (ed.). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Leiden: Brill, 2012a. p. 121-136.

_____. The Legacy of the Hippocratic Treatise *The Nature of Man*: The Theory of the Four Humours. In VAN DER EIJK (ed.). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Leiden: Brill, 2012b. p. 335-360.

KOSAK, J. C. *Heroic Measures*: Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy. Leiden: Brill, 2004.

KUDLIEN, F. Überlegungen zu einer sozialgeschichte des fruhgriechischen Arztes und seines berufs, *Hermes*, v. 114, n. 2, p. 129-146, 1986.

LAÍN ENTRALGO, P. *La historia clínica*: Historia y teoría del relato patográfico. Barcelona: Salvat, 1961.

_____. *La relación médico-enfermo*: Historia y teoría. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

_____. *La medicina hipocrática*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

_____. *El Diagnóstico Médico*: Historia y Teoría. Barcelona: Salvat, 1982.

_____. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Anthropos, 2005 [1958].

LANGHOLF, V. *Medical Theories in Hippocrates*. Berlin: de Gruyter, 1990.

LARA NAVA, M. D. El prestigio del médico hipocrático. *CFC(g)* v. 14, p. 45-58, 2004.

_____. Praxis y reflexión en el médico antiguo. *Estudios clásicos*, v. 129, p. 11-34, 2006.

- LLOYD, G. E. R. *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*. New York: Oxford University Press, 2007.
- _____. *Las aspiraciones de la curiosidad: La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China*. Madrid: Siglo XXI, 2008 [2002].
- LONGRIGG, J. *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge, 1993.
- _____. Death and Epidemic Disease in Classical Athens. In HOPE, M., MARSHALL, E. (eds.). *Death and Disease in the Ancient City*. London: Routledge, 2000. p. 55-64.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. Pronóstico y terapia en el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*: Unidad de escrito. *Epos* 1, p. 103-118, 1984.
- LÓPEZ MORALES, D. Observaciones sobre la sistematización de la terapia en algunos tratados hipocráticos. In GAROFALO, I., LAMI, A., MANETTI, D., ROSELLI, A. (eds.). *Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum: Atti del IX^e Colloque International Hippocratique*. Pisa 25-29 settembre 1996. Firenze, 1999. p. 51-65.
- MANN, J. E. *Hippocrates, On the Art of Medicine*. Leiden: Brill, 2012.
- MARTÍNEZ, M. Algunos ejemplos de *enantíosis* en el *Corpus hippocraticum*. *CFC(g)*, v. 14, p. 111-134, 2004.
- MITCHELL-BOYASK, R. *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- NISSEN, C. *Entre Asclépios et Hippocrate: Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*. Liège: Kernos (Supplément 22), 2009.
- NUTTON, V. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2004.
- PARKER, R. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. New York: Clarendon Press, 2003 [1983].

RODRÍGUEZ-ALFAGEME, I. Retórica, Comedia y Medicina: sobre Ar. *Ran.* 940-947. In LÓPEZ EIRE, A. (ed.). *Sociedad, Política y Literatura: comedia griega Antigua, Actas del I Congreso Internacional (Salamanca, 1996)*. Salamanca: Logo, 1997. p. 151-172.

SANMARTÍN, J. *Códigos legales de tradición Babilónica*. Barcelona: Trotta, 1999.

SCHIEFSKY, M. J. *Hippocrates, On Ancient Medicine, Translate with Introduction and Commentary*. Leiden: Brill, 2005.

SIERRA, C. Jerjes, Leónidas y Temístocles: modelos griegos en el relato de Heródoto. *Historiae* v. 8, p. 65-91, 2011.

_____. El Heródoto nosológico. *REA* v. 114, n. 2, p. 387-404, 2012a.

_____. Notas sobre medicina y difusión de ideas en la Grecia clásica. *CFC(g)* v. 22, p. 91-101, 2012b.

_____. Reflexiones sobre Atenas, la Peste y Tucídides. *Ephrosyne* v. 40, p. 283-295, 2012c.

_____. Desde la lógica de Heródoto: Milcíades y el asedio de Paros. *AC* v. 82, p. 255-261, 2013.

TEMKIN, O. *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991.

THOMAS, R. *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VINTRÓ, E. *Hipócrates y la nosología hipocrática*. Barcelona: Ariel, 1972.

WEST, M. L. *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Cambridge (MA): Harvard University Press (LCL 497), 2003.

WEST, S. Hippocrates' Sitian Sketches. *Eirene* v. 35, p. 14-32, 1999.