

## Algunas precisiones lingüísticas en el tratado *De Morbo Sacro*

*Álvaro Pizarro Herrmann\**  
*Universidad Complutense de Madrid, España*

### Resumen

El propósito principal de este trabajo es examinar el significado lingüístico de algunas palabras en el *De Morbo Sacro*. En este sentido, mi intención es ofrecer una explicación del problema del conocimiento de la enfermedad sagrada en este tratado y la relación con lo divino.

Palabras clave: naturaleza, divino, mago, enfermedad, explicación.

SOME LINGUISTIC SPECIFICATION IN THE TREATISE *DE MORBO SACRO*

### Abstract

The main purpose of this paper is to discuss the linguistic meaning of some words in the *De Morbo Sacro*. In this sense my aim is to

\* Para correspondencia dirigirse a: Álvaro Pizarro Herrmann <apizarro@puc.cl>, Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea, Facultad de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología (Edificio A), Ciudad Universitaria, 28040 Madrid, España.

give an account of the issue of knowledge of the sacred disease in this treatise and its connection with the divine.

Key words: Nature, divine, magician, disease, explanation.

Recibido: 30/05/08. Aceptado: 15/09/08.

## I. LO DIVINO Y LA NATURALEZA

El conocimiento de la naturaleza humana para los médicos hipocráticos, y en concreto el de las enfermedades, representó no solo un desafío intelectual, sino que además reveló un cambio de mentalidad que se venía gestando desde los filósofos de la naturaleza. En este trabajo intentaré mostrar que a través de ciertos conceptos fundamentales del tratado *De Morbo Sacro* se puede entender mejor esa transición en el pensamiento dentro de la medicina hipocrática.

En el *De Morbo Sacro* (s.Va.C), importante obra del *Corpus Hippocraticum*, el autor<sup>1</sup> esgrime una serie de argumentos contra los magos y charlatanes que pretenden curar “la enfermedad sagrada”<sup>2</sup> por medio de ritos religiosos que se apoyan en la antigua creencia supersticiosa que postula el carácter divino de la epilepsia, enfermedad que los griegos asociaron directamente a los dioses. Contrariamente a lo que se podría creer, “la enfermedad sagrada” no era en el siglo V el nombre popular de una enfermedad, sino un término técnico. De hecho, cuando se planteó racionalmente el problema de las causas de este mal, no se conocía la significación del adjetivo “sagrado” en su particular relación con la epilepsia. Esta designación aparece en los médicos de la *Colección hipocrática*. En el *De Morbo Sacro*, al igual que en otros tratados del *Corpus*, la expresión *ἰερὴ νόσος* (enfermedad sagrada) está acompañada del participio *καλεομένη*<sup>3</sup>. La denominación se presenta

<sup>1</sup> Este tratado aparentemente fue conocido por Bachius, y es referido por Galeno sin mencionar el nombre del autor. Está en la lista de Erotiano como uno de los escritos genuinos de Hipócrates. Cf. Jones, W.H.S. 1981 (1949): *Hippocrates* II, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 129.

<sup>2</sup> Entre los diversos nombres con que se la designó en la Antigüedad greco-latina, ninguno es tan expresivo como *hière nousos*, *morbus sacer*; *divinus lues*. Gil, L. 1969 (2004). *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid: Guadarrama, p. 271.

<sup>3</sup> Cf. *Morb. sacr.* 1.1; *Prorrh.* 2.5.2; *De Virg. morb.* 1.4.

bajo la fórmula de la enfermedad “que se dice sagrada”, enunciado que estaba consagrado al uso específico de la prosa médica. Para nombrar esta enfermedad el término *epilepsia* (ἐπιληψία) tampoco había sido empleado hacia siglo V a.C. o comienzos del IV. El sustantivo ἐπιληψιας es conocido en el tratado (10.5), pero el sentido general de “ataque”, lo mismo que el adjetivo ἐπιληπτος, a pesar de su frecuencia en la obra no significa epiléptico, sino “cogido por una enfermedad”: ἐπιληπτα τῆ νόσῳ ταύτῃ<sup>4</sup> (5.17). Genéticamente hablando, la epilepsia, desde el s. V a.C., hace referencia a un asimiento externo por alguien, a una posesión. Es una enfermedad divina porque proviene directamente de los dioses.

En los primeros cuatro capítulos, el autor del *De Morbo Sacro* desarrolla una serie de argumentos lógicos, algunos bastante irónicos, para fustigar la idea del origen sobrenatural de la enfermedad. Reprueba la idea de la intervención divina como causa del mal, e intenta demostrar con una serie de razones la inconsistencia interna de esta explicación. Con una aguda lógica arguye que el método de curación empleado por los magos y charlatanes, el uso de encantos y purificaciones, es incoherente. Agrega que el concepto de “lo Divino” que tienen no depende de la piedad, sino de la impiedad y de la idea que los dioses no existen, y se propone demostrar que la piedad y la concepción de “lo Divino” que comparten son en realidad impías y no sagradas<sup>5</sup>. Por este motivo, *De Morbo Sacro* ha sido visto como una de las más tempranas y significativas expresiones del naciente racionalismo griego<sup>6</sup>. Al comienzo de la obra se lee: Περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νόσου καλεομένης ὧδ' ἔχει· οὐδέν τι μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρῃ εἶναι νόσῳ οὐδὲ ἱερωτέρῃ, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἢν καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα, ὅθεν γίνεται (1.1). La cita ilustra el problema de la interna coherencia de φύσις, y perfila el distanciamiento cada vez mayor en relación con otros pueblos que no depositaron su confianza en el naciente pensamiento racional.

Aunque el autor no vacila en calificar a la naturaleza como “lo Divino”, también piensa que intentar obtener efectos naturales ofreciendo sacrificios a los dioses no es devoción sino impiedad. Solo el estudio de la φύσις, a través del arte médico (τέχνη ἰατρικῆ), capacita al hombre para comprender

<sup>4</sup> Cf. Jouanna, J. 2003. *Hippocrate II. La Maladie Sacrée*, Paris: Les Belles Lettres, p. XXIV-XXV.

<sup>5</sup> 1.65 Καίτοι ἔμοιγε οὐ περὶ εὐσεβείης δοκέουσι τοὺς λόγους ποιέεσθαι, ὡς οἴονται, ἀλλὰ περὶ δυσσεβείης μάλλον, καὶ ὡς οἱ θεοὶ οὐκ εἰσὶ, τό τε εὐσεβὲς καὶ θεῖον αὐτῶν ἀσεβὲς καὶ ἀνόσιόν ἐστιν, ὡς ἐγὼ διδάξω.

<sup>6</sup> Cf. Miller, H. W. 1953. “The Concept of the divine in *De Morbo Sacro*”, United States of America: *TAPhA*, p. 1.

las enfermedades. El origen de la epilepsia no es divino: οὐχ ὁ θεὸς τὸ σῶμα λυμαίνεται, ἀλλ' ἡ νοῦσος (11.27). La causa de esta enfermedad es tan natural como cualquier otra<sup>7</sup>. En la naturaleza de las enfermedades del hombre πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα (18.5). ¿Por qué?, porque todas tienen su fundamento real en la φύσις. La φύσις y la πρόφασις de la epilepsia, su naturaleza y su causa, ellas son lo divino. Y para subrayar esa condición “fisiológica” de la piedad<sup>8</sup> se dice que el frío, el sol y los vientos en que se nos hace patente la φύσις cósmica son en realidad “cosas divinas”<sup>9</sup>, pues en ellas se manifiesta la φύσις.

Según lo precedente, la comprensión hipocrática del cosmos parece tener un sentido hilozoísta<sup>10</sup> que diviniza a la φύσις. Pero, ¿de dónde proviene la asimilación entre “lo Divino” y la φύσις? La φύσις es “lo Divino” (τὸ θεῖον) por excelencia, y no es que posea “algo” divino (τὶ θεῖον) en sí, sino que es “lo Divino”, razón por la cual es principio de fecundidad, abundancia y fundamento de todas las cosas. Si bien la palabra “θεῖον” para la escuela de la filosofía natural jónica había adquirido la significación de “causalidad natural”<sup>11</sup>, tal vez sería erróneo interpretar como un rasgo de “irreligiosidad” en el autor del *De Morbo Sacro* el traspaso experimentado por el concepto de “lo Divino” a “causalidad natural”. No obstante el que haya recibido nuevos significados no cuestiona el hecho esencial de que “lo Divino” sea el expediente mediante el que se pueda hablar de los dioses, y este medio es la φύσις y sólo ella. Así se comprende por qué todas las enfermedades provienen de las mismas influencias; es decir, de los cambios de temperatura, humedad, frío, calor, lluvias y, sobre todo, de los cambios en los vientos (18.1). Al contraponer las expresiones “lo Divino” y “lo humano”, consideradas usualmente como opuestas, se destaca el término divino, pero no hay una dicotomía ni exclusión mutua en el uso de los vocablos. Y cuando se debate contra el vulgo afirmando que no hay enfermedades sagradas ni profanas, ya que en un sentido lato todas las enfermedades y todos los procesos naturales son también divinos, esto significa que nada en el acontecer cósmico se substraе a la dirección divina, o a la φύσις. En ese sentido, los términos natural y divino pueden describir eventos similares.

<sup>7</sup> 13. 33 οὐδὲ θειοτέρη ἢ αἱ ἄλλα.

<sup>8</sup> Cf. Laín Entralgo, P. 1970. La medicina Hipocrática, Madrid: Alianza, p. 58.

<sup>9</sup> 18.4 ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα.

<sup>10</sup> Cf. Tales de Mileto, Fr. A 27, DK: ἡ ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.

<sup>11</sup> Cf. Jaeger, W. 1998 (1947). Teología de los primeros filósofos griegos, México: F. E. E., 244.

De ese modo, la noción de “lo Divino”, lejos de ser criticada por el médico hipocrático, tiene ahora un nuevo contenido vacío de toda representación antropomórfica para definirse por una adecuación con lo natural. Asimismo, el desplazamiento semántico del sustantivo θεός “la divinidad” al adjetivo θεῖος “divino”, empleado en neutro (θεῖα)<sup>12</sup>, permite pasar de una concepción tradicional de los dioses a una concepción racional de lo divino<sup>13</sup>. La naturaleza puede manifestar su racionalidad precisamente por la immanencia de “lo Divino”. Es divino todo lo que es natural; o sea, todo lo que obedece a las leyes independientes de la intervención del hombre. Según esto, la causa interna y externa de la enfermedad es divina. Pero toda enfermedad también es humana ya que tiene su origen en la herencia (κατὰ γένος), en los órganos del cuerpo. Y el médico puede intervenir en el curso de las enfermedades mediante la τέχνη ἰατρική, siempre que la necesidad (ανάγκη) no se interponga. Considerar a la epilepsia como algo meramente humano o natural también sería un error, ya que si la mente del hombre fuese realmente perceptiva la captaría como algo divino. Si lograra comprender el carácter unitario de la φύσις entendería el verdadero origen de la “enfermedad sagrada”.

Una visión similar de la naturaleza a la del autor del *De Morbo Sacro* se encuentra en el tratado *De Flatibus* (s. V a.C.); el aire es aquí celebrado como el poder omnipotente de todas las cosas<sup>14</sup>. El filósofo presocrático Diógenes de Apolonia (s.V a.C.) ya había señalado que el aire, los vientos y el sol están directamente conectados, siendo alteraciones de la sustancia primera o ἀρχή. Diógenes establece que cada cosa que existe en el cosmos: fuego, aire, agua, tierra, etc., deriva, por diferenciación de lo mismo, de una materia originaria. Rige una inteligencia en la primera sustancia, porque sin la νόησις no podría haber un orden en la naturaleza, en la distribución del invierno y del verano, de la noche y del día, de los vientos y de la lluvia y, en general, de todos los aspectos de la naturaleza (B 3)<sup>15</sup>. Este pensamiento se extiende a la naturaleza de los animales y del hombre, que viven por la respiración del aire: el alma (ψυχή) y la inteligencia (νόησις) los dotan de vida

<sup>12</sup> 18.4 Ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα...ἀλλὰ πάντα θεῖα.

<sup>13</sup> Jouanna, op. cit., p. XXXIV.

<sup>14</sup> 15.2 Φαίνονται οὖν αἱ φύσαι διὰ πάντων τῶν νοσημάτων μάλιστα πολυπραγμονοῦσαι· τὰ δ' ἄλλα πάντα συναίτια καὶ μεταίτια.

<sup>15</sup> ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θερόους καὶ νυκτός καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν.

e inteligencia respectivamente (B 4)<sup>16</sup>. De este modo subsiste una primacía de la inteligencia tanto en el macrocosmos como en el microcosmos (B 5)<sup>17</sup>. La concepción de Diógenes acerca de la naturaleza de las cosas parece estar inspirada en la idea de que hay una inteligencia universal activa que incluye al hombre. La intrínseca relación de la inteligencia con el aire<sup>18</sup> involucra un profundo conocimiento de su verdadera naturaleza, pues no se lo concibe como algo exclusivamente material. En tanto material, “lo Divino” es el origen natural de todos los ὄντα en el cosmos, como mental “lo Divino” es la causa de la inteligencia en los ὄντα. Esto no significa, sin embargo, que Diógenes piense que todos los seres, considerados individualmente, sean divinos. Estrictamente hablando, solo la primera sustancia es divina. Pero ya que todos los seres en el cosmos han surgido por modificación y alteración desde “lo Divino” y participan de él, entonces debe haber un elemento divino en todos los ὄντα. Dicha concepción del aire se comprende porque las especulaciones de Diógenes, como las de otros filósofos de la naturaleza, pertenecen a un pensamiento que no había distinguido entre lo material y lo mental, de manera que todo podía derivarse sin ninguna dificultad lógica de una primera sustancia.

Al parecer, el propósito del autor del *De Morbo Sacro* está limitado, a diferencia del de Diógenes, a la explicación de la epilepsia y de la enfermedad. No considera que el aire sea un ἀρχή Divino e inteligente del universo. Lo interesante es que en concepciones de la naturaleza como las de Diógenes, y las de los primeros filósofos presocráticos, la medicina hipocrática descubre una base racional y teórica para el entendimiento de la regularidad y uniformidad de los fenómenos naturales. La idea de un cosmos que ha surgido de una primera sustancia divina reafirma la uniformidad y racionalidad de la naturaleza y excluye cualquier posibilidad de una actividad sobrenatural. En ese sentido el concepto de “lo Divino” en el *De Morbo Sacro* es una concepción racional de “lo Divino” y la naturaleza, similar a la de Diógenes de Apolonia<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις.

<sup>17</sup> μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνάσθαι καὶ πάντων κρατεῖν.

<sup>18</sup> Cf. *De Morb. Sacr.* 16.3 Κατὰ τὰ αὐτὰ νομίζω τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν πλείστην ἔχειν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐστὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ἠέρος γινομένων ἐρμηνεύς, ἦν ὑγιαίνων τυγχάνη· τὴν δὲ φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἀήρ παρέχεται.

<sup>19</sup> Cf. Miller, *op. cit.*, pp. 13-15.

## II. LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

Entre el autor del *De Morbo Sacro* y los magos o charlatanes que curan la enfermedad mediante conjuros y purificaciones parece existir un abismo radical en lo concerniente a la religión. Para los magos y el vulgo, la epilepsia es un fenómeno que rebasa la capacidad de comprensión que resulta del modo religioso de experimentar hechos aparentemente maravillosos. La “enfermedad sagrada” surge de un pecado, de una falta consciente o inconsciente del individuo. Lo que corresponde a los dioses recibe la potencia divina, sea un favor o un castigo. De esa manera, lo sagrado es independiente de la acción de los humanos; algo tabú que coloca al hombre en un mundo de representaciones en torno a la manifestación de una fuerza sobrenatural, donde asombro, reverencia y temor develan la esencia de la religión. En griego lo sagrado, como en latín *sacer*, se aplica a todo aquello que directa o indirectamente pertenece a los dioses y permite ver una revelación de su poder sobrenatural<sup>20</sup>.

La manera de experimentar una misma realidad –la “enfermedad sagrada”– por parte del médico hipocrático y de los magos, pero captarla de forma distinta, puede entenderse a la luz del cambio de mentalidad iniciado por algunos filósofos de la naturaleza que fueron al mismo tiempo “teólogos” y “fisiólogos”<sup>21</sup>. Para el médico hipocrático, al igual que para los *physiologoi*, los dioses eran figuraciones míticas y populares de esa radical y unitaria divinidad que era la φύσις universal y materna. Junto a la vieja religiosidad cultural –olímpica, dionisiaca u órfica– apareció una religiosidad ilustrada<sup>22</sup>. Pero esta nueva religiosidad ilustrada no implicó un simple reproche a la irreligiosidad o irracionalidad de los magos y charlatanes. La crítica del médico hipocrático en el *De Morbo Sacro* opera en dos niveles<sup>23</sup>: el teológico y el nosológico. En el primero se acusa a los magos de una falsa religiosidad, ya que el recurso a los dioses es un mero subterfugio para esconder su error<sup>24</sup>. El médico hipocrático opone su concepción a la del curandero, acusándolo

<sup>20</sup> Cf. Gil, op. cit., p. 271.

<sup>21</sup> Cf. Jaeger, op. cit., p. 157.

<sup>22</sup> Cf. Laín Entralgo, op. cit., p. 382.

<sup>23</sup> Cf. Graf, F. 1997. *Magic in the Ancient World*, London, Cambridge, Mass: Harvard University Press, p. 30.

<sup>24</sup> 1.288 Οὔτοι τοίνυν παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον τῆς ἀμηχανίης τοῦ μὴ ἴσχειν ὃ τι προσενέγκαντες ὠφελήσουσιν, ὡς μὴ κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι.

de engaño, pues ordena purificaciones y ritos catárticos. Estas curas rituales no son la base de una verdadera religión, sino una aberración, impiedad o tipo de ateísmo. En este punto tal vez no se deba culpar a los purificadores de irreligiosidad, ya que verdaderamente creen en la divinidad, le temen y pretenden conjurar su acción. Sin embargo, solo conocen el lado aciago de la divinidad, y las actividades que realizan prueban que son sinceros en el pavor que les inspira. El segundo nivel de la crítica se orienta al análisis de la enfermedad. Se va a prohibir una serie de alimentos por sus efectos nocivos en el organismo (1.24)<sup>25</sup>. Dichos pasos están basados en el conocimiento de las leyes de la causalidad. En ese sentido, las explicaciones entre el médico y el mago no difieren; este último también observa síntomas e infiere una terapia para curar el mal. Pese a ello, el doctor y el mago comienzan con síntomas diferentes para llegar a distintas terapias. El mago presta atención a los signos, los que le permiten ver que la divinidad está en el origen de la enfermedad (1.85). Si el paciente gime como una cabra, la enfermedad ha sido mandada por la madre de los Dioses; si relincha como un caballo, es enviada por Poseidón. Si se le escapa algún excremento, le dan el nombre de Enodia. Si echa espuma por la boca y patalea, Ares es el responsable. Respecto a los que de noche tienen miedo y demencia y huyen fuera de casa, afirman que sufren ataques de Hécate y de los héroes<sup>26</sup>. En consecuencia, la enfermedad para el mago se revela a través de los síntomas que se refieren a un animal sagrado. La persona que ha sido atacada por la Madre se abstendrá de todos los productos de la cabra, como la leche, el queso, el cuero.

El médico entiende, a diferencia del mago, que comprender las funciones somáticas de los órganos permite establecer una cadena precisa de observaciones desde las que se puede seguir una terapia. Lo que distingue al purificador del doctor no es esencialmente la “racionalidad”, sino la cosmología<sup>27</sup>; mientras para el mago la enfermedad es el resultado de la

<sup>25</sup> “Sont-elles donnés pour les charlatans eux-mêmes ou sont-elles au contraire, des remarques personnelles de l’ auteur?”. Cf. Ducatillon, J. 1976. *Polémiques dans la collection hippocratique*, Paris: Atelier reproduction des thèses, Université de Lille III, p. 166.

<sup>26</sup> Existen dos listas de los Poderes que el pensamiento popular del siglo V asociaba a las perturbaciones mentales. Una aparece en el Hipólito, la otra en el *De Morbo Sacro*. Ambas listas incluyen a Hécate y a la “Madre de los dioses” o “Madre de la Montaña” (Cibeles). Hipócrates añade a Poseidón, Apolo Nomio y Ares, así como a los héroes, que son los muertos intranquilos asociados con Hécate. Todos estos se mencionan como deidades que causan la perturbación mental. Es de presumir que todos podían curar lo que causaban, si se apaciguaba debidamente su cólera. Cf. Dodds, E.R. 1951 (1999). *Los griegos y lo irracional*, Berkeley: University of California Press, p. 83.

<sup>27</sup> Cf. Graf, op. cit., p. 30.

intervención divina, en cambio para el médico, todas las enfermedades tienen causas naturales. La naturaleza es un sistema cerrado, homogéneo y radicalmente separado del mundo divino. En esta naturaleza, el mundo sobrenatural, los dioses y demonios nunca intervienen. Del mismo modo, en el nivel teológico, los humanos son incapaces de penetrar en el mundo divino. Por tal razón, es la divinidad la que realmente nos purifica y santifica de los mayores y más impíos delitos, y es el propio hombre el que fija límites claros de los santuarios y los terrenos consagrados a los dioses para que nadie los viole si no se encuentra puro, y al entrar hace abluciones (1.106). La medicina hipocrática establece en este punto una neta distinción entre ciertas prácticas de catarsis individuales y los ritos de la religión de los santuarios. Al reprochar a los magos el no tener un comportamiento lógico por la enfermedad originada por un dios<sup>28</sup>, el autor dice conocer los sacrificios y los ruegos a los dioses, y se encarga de tratar él mismo las enfermedades en los santuarios de los dioses de la salud. Por ese motivo, va a justificar, en nombre de una concepción muy pura de la divinidad y la religión, el rito de las abluciones y la entrada a los santuarios. Así, en un mismo médico, pueden coexistir dos concepciones de “lo Divino” que parecen diferentes, pero que para él no son contradictorias. Por una parte, como médico, cree en un orden de causalidad único para todas las enfermedades, que es a la vez divino y natural; por otra, como ciudadano, participa de un culto tradicional de los santuarios, de la misma manera que pone en cuestión ciertas prácticas purificadoras de la religión que no corresponden a la idea depurada que se ha hecho de la divinidad. Así, el racionalismo del autor entra en conflicto con ciertos terapeutas que compiten con los médicos en el ejercicio de su arte utilizando las creencias religiosas de los grandes santuarios de los dioses de la salud, Apolo o Asclepio<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Porque si es causada por un dios debe ser curada por este, no por los hombres.

<sup>29</sup> Cf. Jouanna, *op. cit.*, p. XXVII.

### III. EL ROL DE LOS MAGOS Y SUS PRESCRIPCIONES

Para los magos<sup>30</sup> la purificación de la epilepsia se concretaba mediante ciertos procedimientos catárticos, tabúes alimenticios, normas de conducta y el empleo de amuletos. Las prácticas catárticas con sangre a las que se refiere *De Morbo Sacro* presuponen la existencia de una culpa en el enfermo que provoca la acometida demoníaca de una mancha, contraída precisamente por el hecho de haber sido poseído por un espíritu impuro. En el capítulo primero se censura a los curanderos que pretenden tener poderes que pertenecen solo a los dioses: Εμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρόωτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες (1.22). Se emplean aquí los términos μάγοι, καθάρται, ἀγύρται, ἀλαζόνες para caracterizar a sus adversarios. Los μάγοι son nombrados en primer lugar como los más importantes entre cuantos se indican. El verbo μαγεύω, que se usa más abajo en el mismo capítulo (1.60), tiene aquí la acepción peyorativa de hechizero, charlatán. El segundo vocablo se refiere a los profesionales de la κάθαρσις que utilizan la sangre como sustancia purificadora<sup>31</sup>. Los ἀγύρται, por su

<sup>30</sup> El término mago es la voz irania μάγος (magûsh), mago. El verbo μαγεύω significa hechizar, encantar, y en un mal sentido, ser un impostor, charlatán, mago. Cf. Chantraine 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París: Klincksieck, p. 656. Las fuentes del siglo V y VI, Heráclito (B 14 DK), Heródoto, Eurípides, Gorgias, Platón, el papiro de Derveni (un rollo de papiro del siglo IV a.C que contiene un libro de fines del siglo V y constituye principalmente un comentario presocrático a la Teogonía de Orfeo) describen a los magos, en términos generales, como sacerdotes capaces de interpretar sueños, oficiantes de la religión persa, figuras itinerantes, “vagabundos de la noche”, expertos en un saber superior en relación a ciertas prácticas, y maestros del canto mágico (ἐπωιδή). En griego, la voz irania aparece con un doble significado. Aristóteles en el libro *Μαγικός* señala que los verdaderos μάγοι son sacerdotes con una teología específica y un ritual propio, en contraposición a la γοητευτική μαγεία (magia de hechicería). Cf. Burkert. 2002. *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona: Acanalado, pp. 132-133.

<sup>31</sup> El autor utiliza los dos primeros términos μάγοι y καθάρται en un sentido técnico como “magos y purificadores”. El mismo procedimiento se da en el capítulo 17: ἀνευ καθαρῶν καὶ μαγίης καὶ πάσης τῆς τοιαύτης βαναυσίης. “De nuevo encontramos dos términos técnicos, seguidos de su traducción en la interpretación hipocrática πάσης τῆς τοιαύτης βαναυσίης. Serían frases semejantes a como si ahora dijéramos tú lo que necesitas son unas vacaciones y no psiquiatras ni sacacuartos, donde el matiz peyorativo no lo tiene el término psiquiatra, sino que la valoración negativa que el hablante hace de sus actividades se advierte en la traducción o equivalencia que añade detrás del nombre profesional. De todos modos, no cabe duda de que fue esa valoración negativa de los μάγοι como profesionales de la religión o de la curación por parte de sus competidores la que acabaría por darle al término el valor peyorativo que tiene en textos posteriores.” Cf. A. Bernabé Pajares, *Koinòs lógos* “Μάγοι

parte, son una clase de adivinos ambulantes, mendigos que piden para un fin sagrado, y que tienen una habilidad de palabra propia de los impostores; en un sentido más específico son sacerdotes vagabundos de Cibele. El valor despectivo de cada una de estas palabras se ve reforzado por sus relaciones mutuas. Se considera a estos individuos básicamente como charlatanes, impostores, hipócritas e impíos; idea que se confirma por el uso del verbo προσποιούνται<sup>32</sup>. Son ellos los que han santificado la epilepsia, difundiendo la idea absurda de su divinidad.

Dentro de las prohibiciones que propician para no contraer la epilepsia destacan en primer lugar una serie de alimentos, como los pescados, las carnes y las hortalizas (1.30). Diógenes Laercio<sup>33</sup> nos dice que los pitagóricos consideraban algunos alimentos como impuros y demandaban una particular abstinencia del τριγύλη (salmonete), del μελάνουρος (especie de serpiente venenosa), de las aves de corral y, más especialmente, del gallo consagrado a Deméter. A los que se acercan a los misterios se les exigían las mismas abstinencias. Los practicantes contra los cuales se revela el médico hipocrático prohíben a sus enfermos alimentos que son considerados impuros en los rituales de Eleusis, o según los preceptos pitagóricos. Pero sus interdicciones no conciernen solamente a los alimentos, sino a cosas de distinta índole (1.34): prohibieron vestirse de negro; yacer sobre pieles de cabra o llevarlas; estar con un pie sobre otro o poner una mano sobre la otra; bañarse. ¿Qué significan estas nuevas exigencias? La primera negativa no parece difícil de comprender: θαναιῶδες γὰρ τό μέλαν. Las prendas de vestir de color negro corren el riesgo de causar sobre la persona que las lleva la realización del estado del que son símbolo. La segunda restricción puede ser justificada de manera similar. La acción de colocar a un niño en el cuerpo de un caballo muerto implica, de acuerdo con el principio de imitación que es la base de la magia, dotar al niño de las cualidades del caballo. Envolverlo con una piel de cabra significa, de una determinada manera, que se vuelva similar a la cabra y, por efecto, que contraiga la enfermedad sagrada. En cuanto a la siguiente prescripción: μηδὲ πόδα ἐπὶ ποδὶ ἔχειν, μηδὲ χεῖρα ἐπὶ χειρὶ (ταῦτα γὰρ πάντα κωλύματα εἶναι), parece ser más misteriosa que las otras dos. Más que cualquier otra enfermedad, la epilepsia tiene el riesgo de ser relacionada con un fenómeno de posesión. El enfermo ha sido

en el papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?’’ 2006. Universidad de Murcia: Servicio de publicaciones, pp. 103-104.

<sup>32</sup> 1.64 Τοιαῦτα λέγοντες καὶ μηχανεύμενοι προσποιούνται πλέον τι εἶδέναι, καὶ ἀνθρώπους ἐξαπατέουσι προστιθέμενοι τούτοισιν ἀγνείας τε καὶ καθαρότητας.

<sup>33</sup> Cf. *Vitae philosophorum*, 8.19.3.

invadido por un demonio que debe ser expulsado. La cura debe salvarlo de una presencia importuna, y la palabra ἀπάλλαξις<sup>34</sup> (11.4) expresa la idea de liberación y sirve al mismo tiempo para designar el retorno de la salud. Ahora bien, tener un pie sobre otro o una mano sobre otra se relaciona con la idea de cerrarse, lo que implica un obstáculo (κόλυμα) para la cura. Finalmente, a primera vista, la prohibición de los baños parece extraña, ya que el baño representa la purificación por excelencia según los pitagóricos. Se podría ver aquí una idea propiamente médica, pues la epilepsia se debe en gran medida a la humedad del cerebro, y el tratamiento debe consistir en evitar el contacto con el agua. El baño les parece a los curanderos una operación delicada donde corren el riesgo de hacerse mala fama. En pocas casas, dice el autor *De diaeta in morbis acutis*, se encuentran los utensilios necesarios y criados que sepan dar un baño; y si no se baña al enfermo bajo esas condiciones sufrirá mucho, por tanto es mejor renunciar a este tipo de prescripciones<sup>35</sup>.

Pero no hay únicamente fórmulas negativas en el *De Morbo Sacro*, sino también positivas; entre ellas destacan los ensalmos (ἐποιδαί) y las purificaciones (καθαρμοί). La primera expresión designa los encantamientos o palabras mágicas que se cantan para expulsar la enfermedad. Inmediatamente se puede pensar en una especie de charlatanería, no obstante debe observarse que se refiere a la música como la curación Corybántica. El mismo Aristóteles la alaba en la *Política* (I 342a), y los pitagóricos también recurrieron al tratamiento musical. Es probable entonces que la confianza en las virtudes curativas de los ensalmos haya sido algo extendido incluso entre algunos filósofos y poetas que los emplearon solos, o bien asociados a métodos más racionales<sup>36</sup>. Pero el autor del *De Morbo Sacro* rompe con esta tradición y reprueba la utilización de la ἐποιδή. A pesar de esto, no explica la manera en que sus adversarios la aplican, ni el contenido que tienen sus fórmulas. Es más, no emplea nunca sola esta palabra, la relaciona siempre a la κάθαρσις<sup>37</sup>, la confunde con ella, o simplemente no la nombra. El encantamiento representa un medio terapéutico accesorio en relación a las purificaciones que parecen ser la parte fundamental de la cura. Por eso que

<sup>34</sup> Medio o posibilidad de retirada. Cf Liddle/Scott/Jones 1996 (1953): *Greek-English Dictionary*, Oxford: University Press, p. 176.

<sup>35</sup> 18.4 ἐν ὀλίγοις γὰρ οἰκίησι παρασκευάσται τὰ ἄρμενα καὶ οἱ θεράπευοντες ὡς δεῖ.

<sup>36</sup> Cf. Platón: *Cármides* 155c; Teeteto 149c; Homero: *Odisea* XIX, 459.

<sup>37</sup> 1.8 οἱ καθαρμοῖσι τε ἰώνται καὶ ἐποιδῆσιν; 1.93 Καθαρμοῖσι τε χροέονται καὶ ἐποιδῆσι.

sobre la *κάθαρσις* el autor es un poco más explícito, aunque tampoco entrega detalles acerca de cómo se cumple este proceso solo indica que sus adversarios utilizan diversas sustancias para realizarla, en particular, la sangre. Pero, ¿de dónde proviene esta sangre? ¿Riegan todo el cuerpo del enfermo o solo una parte de él? Nada se dice al respecto. Los curanderos se limitan a poner a sus enfermos en contacto con la sangre, ya que tendría la virtud de purificarlos. El verbo *καθαριεῖν*, que expresa la parte fundamental de su actividad, cede el lugar a *περικαθαριεῖν*<sup>38</sup>. Tal vez los curanderos daban una vuelta al paciente, haciendo un círculo mágico destinado a preservarlo del mal, una práctica bastante común en esa época<sup>39</sup>.

Que no se precise claramente en qué consisten las prácticas de los magos se comprende porque el autor admite que los curanderos pueden tener el saber de los iniciados (*τελεταί*)<sup>40</sup>. Los que han pasado por los principales grados de iniciación y han recibido el conocimiento de las cosas importantes es probable que se sientan superiores al común de los mortales que no admitieron esa revelación. Y puesto que no tienen el derecho de revelar los misterios que contemplaron, ni decir en qué consiste su ciencia, pueden jactarse de poseerla sin explicarla.

#### IV. EXPLICACIÓN DE LA ENFERMEDAD

Al autor del *De Morbo Sacro* “la enfermedad sagrada” no le parece que sea más divina que las demás, pues tiene su naturaleza como las otras (2.2). Por su fundamento y causa natural es divina, lo mismo que las demás enfermedades tiene su origen en la herencia (*κατὰ γένος*). Y se origina *ἐκ τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται ἀφ’ ὧν καὶ αἱ λοιπαὶ ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχους, ἡλίου, πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ μηδέ ποτε ἀτρεμιζόντων* (18.1). Ya que la naturaleza comporta una regularidad entre la causa y el efecto, las enfermedades, como todo lo que es natural, tienen determinados agentes y consecuencias. La noción de causa,

<sup>38</sup> 1.60 Ὅστις γὰρ οἶός τε περικαθαίρων ἐστὶ καὶ μαγεύων ἀπάγειν τοιοῦτον πάθος.

<sup>39</sup> Cf. Ducatillon, op. cit., pp. 171-172.

<sup>40</sup> 1.71 εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης φασὶν ταῦτα οἷόν τ’ εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ’ ἐπιτηδεύοντες.

tan importante dentro de los autores hipocráticos, tiene un antecedente en el filósofo presocrático Demócrito, que insistió en dar una razón causal y satisfactoria de los fenómenos visibles: βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐθεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι<sup>41</sup>; es decir, prefiere una justificación racional ante todo. La misma teoría, de que todo tiene una explicación racional, aparece repetidas veces en los tratados, especialmente bajo los términos αἰτία “causa general” y πρόφασις “causa particular”<sup>42</sup>. En contraposición a los que han divinizado la enfermedad, el médico concede gran importancia a la noción de causa, y busca su origen natural. Este comienzo está inscrito en la familia del individuo, antes de su nacimiento y en el curso de su vida. La historia biológica de cada ser humano enseña que los procesos internos son los mismos en todos los hombres, y que la enfermedad ha sido provocada por causas externas que la han activado. Remontándose lo más atrás en la génesis de la enfermedad se encuentra como primera fuente la herencia (2.7). Si algún pariente la ha tenido es posible que sus descendientes la contraigan. La afección ataca a quienes poseen naturalmente una constitución flemática que es hereditaria. La causa de este mal está en el cerebro, lo mismo que la de las demás enfermedades graves<sup>43</sup>.

Para explicar lo anterior, el autor realiza una detallada descripción del cerebro y de las venas conectadas con él. Las venas son los órganos respiratorios de nuestro cuerpo, a través de ellas se transporta el aire<sup>44</sup>. De acuerdo con su hipótesis básica, el normal funcionamiento del cerebro depende de la recepción natural y distribución del πνεῦμα a la cabeza, luego a las venas, a los pulmones y a todo el cuerpo. Sin embargo, cuando el cerebro es imperfecto, por la herencia o el desarrollo, el flujo puede salir desde este órgano hacia el cuerpo e impedir el paso del πνεῦμα, produciendo los síntomas de la epilepsia. Dicha teoría es usada como evidencia (5.16) contra la posibilidad de una causa sobrenatural del mal. Pues si tuviese un origen mágico, las personas biliosas, al igual que las que tienen una constitución flemática,

<sup>41</sup> Fr. A 118 DK.

<sup>42</sup> Cf. López Férrez, A. 1986. *Hipócrates y los escritos hipocráticos: origen de la medicina científica*. Madrid: UNED, pp. 166-167.

<sup>43</sup> 3.1 Ἀλλὰ γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων νοσημάτων τῶν μεγίστων.

<sup>44</sup> 4.1 Κατὰ ταύτας δὲ τὰς φλέβας καὶ ἐσαγόμεθα τὸ πούλιν τοῦ πνεύματος.

serían atacadas sin distinción<sup>45</sup>. Pero este padecimiento no se presenta en las personas biliosas<sup>46</sup>.

La epilepsia comienza en el embrión, mientras está todavía en el útero, cuando el cerebro debe purgar para alcanzar su desarrollo normal. A causa de la herencia, la purificación puede no suceder correctamente, dejándolo en una condición fisiológica antinatural, lo que origina la enfermedad. Ahora bien, lo que inmediatamente estimula las causas del flujo en el cerebro son el frío, el sol y especialmente los vientos y sus cambios violentos. Es la acción de estas fuerzas naturales la que afecta al cerebro de distintas maneras y produce que los flujos que descienden bloquen el πνεῦμα. Por eso, el médico procurará causar una modificación en el hombre de las cualidades elementales de lo húmedo, seco, frío, cálido, inversa a las que han originado la enfermedad (14.4), administrando lo más contrario a ella en cada caso: Ὅστις δὲ ἐπίσταται ἐν ἀνθρώποισι τὴν τοιαύτην μεταβολὴν καὶ δύναται ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ποιεῖν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὑπὸ διαίτης τὸν ἄνθρωπον, οὗτος καὶ ταύτην τὴν νοῦσον ἴψο ἀνευ καθαρῶν καὶ μαγευμάτων καὶ πάσης ἄλλης βαναυσίης τοιαύτης. Esto constituye una prueba más de la naturaleza racional de la “enfermedad sagrada” y de que la divinidad no es responsable de ella.

En definitiva, que la enfermedad sagrada se origine a partir de las mismas causas que las demás enfermedades es porque la naturaleza tiene una razón que no es ajena a los fenómenos que ocurren al interior del cuerpo humano. Por tanto, apprehender ese orden no es otra cosa que conocer a la naturaleza misma.

<sup>45</sup> Cf. *De Aere Acquis Locis* 22.40 Como esta enfermedad ataca a los flemáticos pero no a los biliosos, si fuera más divina que las demás sería necesario que se presentase por igual en todos, sin distinción entre los diferentes tipos.

<sup>46</sup> 5.1 Ἡ δὲ νοῦσος αὕτη γίνεταί τοῖσι μὲν φλεγματίησι, τοῖσι δὲ χολώδεσιν οὐ.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSINA, JOSEPH. 2001. *Hipócrates. Tratados Médicos*. Barcelona: Anthropos.
- ANKARLOO, BENGHT (Ed.). 1999. *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BERNABÉ PAJARES, ALBERTO. 2006. *Koinòs lógos* “Μάγοι en el papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?”. Universidad de Murcia: Servicio de publicaciones.
- BURKERT, WALTER. 2002. *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: Acantilado.
- CHANTRAINE, PIERRE. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Klincksieck.
- DODDS, ERIC. 1951 (1999). *Los griegos y lo irracional*. Berkeley: University of California Press.
- DUCATILLON, JEAN. 1976. *Polémiques dans la collection hippocratique*. Paris: Atelier reproduction des thèses, Université de Lille III.
- EDELSTEIN, LUDWIG. 1967 (1987). *Ancient Medicine*. United States of America: Johns Hopkins Press.
- GARCÍA GUAL, CARLOS. 1983. *Tratados hipocráticos I*. Madrid: Gredos.
- GIL, LUIS. 1969 (2004). *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama.
- GRAF, FRITZ. 1997. *Magic in the Ancient World*. London, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- JAEGER, WERNER. 1998 (1947). *Teología de los primeros filósofos griegos*. México: F. E. E.
- JONES, WALTER. 1981(1949). *Hippocrates II*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- JOUANNA, JACQUES. 2003. *Hippocrate II. La Maladie Sacrée*. Paris: Les Belles Lettres.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO. 1970. *La medicina Hipocrática*. Madrid: Alianza.
- LIDDLE/SCOTT/JONES. 1996 (1953). *Greek-English Dictionary*. Oxford: University Press.
- LÓPEZ FÉREZ, ANTONIO. 1986. *Hipócrates y los escritos hipocráticos: origen de la medicina científica*. Madrid: UNED.
- MILLER, HAROLD. 1953. The Concept of the divine in *De Morbo Sacro*. United States of America: *TAPhA*.