

Medicina, religión y magia en el mundo griego

Luis GIL

Abstract

In this paper following subjects are discussed: 1) magic and religion, 2) medicine and religion, 3) medicine and magic, 4) magical medicine, religious medicine, technical medicine, 5) cosmic dynamism, 6) religious medicine, 7) miraculous healings, 8) health, illness, healer, 9) popular medicine, 10) therapeutic procedures, 11) magical prophylaxis.

1. DELIMITACIÓN DEL CAMPO

Así enunciado, el título de mi trabajo parece presuponer una noción clara y distinta de lo que respectivamente son la medicina, la religión y la magia. Por desgracia, si bien se da un general consenso en estimar la medicina como la ciencia y el arte de prevenir y sanar las enfermedades, los conceptos de ‘religión’ y ‘magia’ distan de estar bien definidos. Si por ‘religión’ entendemos un conjunto de creencias sobre la divinidad y la serie de obligaciones culturales y morales dimanantes de ellas, corremos el riesgo de extrapolar al mundo helénico hechos del nuestro que le son por completo ajenos. El griego antiguo carece de un término equivalente al moderno de ‘religión’ y el más cercano que tiene, **θρησκεία**, hace referencia al culto y no a la dogmática. Igualmente, el sentido fundamental del término latino *religio* es el de ‘escrúpulo religioso’ (cerca a *superstitio*) y no el de ‘religión’ en la moderna acepción de la palabra.

Por el contrario, el griego parece tener algo más claras las ideas con respecto a la magia¹. La *Suda* traza una distinción entre la *μαγεία* propiamente dicha, definida como «invocación de démones benéficos para la constitución de algo bueno, de la *γοητεία*, que es la invocación de démones maléficos efectuada junto a los sepulcros. Parece, pues, reconocerse una magia inocua o beneficiosa (la llamada después ‘blanca’), frente a una magia criminal (‘magia negra’). Pero que tampoco tenía el lexicógrafo nociones más depuradas al respecto, lo indica el hecho de que ni siquiera mencione los más importantes fenómenos mágicos (*u. gr.* la homeopatía y el *contactus*), y el que dentro del mismo epígrafe incluya como una variedad de la *γοητεία* la *φαρμακεία* (si la invocación se hace preparando o administrando un filtro mortal) y la *ἥπατοσκοπία* o haruspicina para averiguar el sesgo de los acontecimientos futuros, práctica adivinatoria más afín al ritual religioso que a la magia propiamente dicha².

¹ En lo que respecta al mundo griego y romano, *cf.* H. Hubert, «Magia», *DAGR* 3 (1904), 1494-1521; A. Delatte, «Études sur la magie grecque», *BCH* 37 (1913), 247-278 y 38 (1914), 189-249; K. F. Smith, «Magia (Greek and Roman)», *ERE* 8 (1915), 269-289; Th. Hopfner, «Mageia», *RE* 14,1 (1928), cols. 301-393; J. E. Lowe, *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford, 1929; A. J. Festugière, «Le valeur religieux des papyrus magiques» en su obra *L'Idéal religieux des grecs et l'évangile*, Paris, 1932, pp. 281-328; H. I. Bell, A. D. Nock y H. Thompson, *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum*, Oxford, 1933; J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938; S. Eitrem, «La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains», *SO* 21 (1941), 38-83; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris, 1950; E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley, 1959 (*Los griegos y lo irracional*, versión española de María Araujo, 4.ª ed., Madrid, Alianza, 1985); D. Wortmann, «Neue magische Gemmen», *BJ* 169 (1969), 56-111; A. D. Nock, «The Greek Magical Papyri», en Z. Stewart (ed.), *Essays in Religion and the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1972, vol. I, 176-188; G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, 1979; K. Preisendanz y A. Henrichs (edd.), *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2.ª ed., 2 vols., Stuttgart, 1973-1974; G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, 1985; H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Vol 1: *Texts*, Chicago, 1986; J. L. Calvo Martínez y María D. Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, trad. y notas, Madrid, 1987; A. F. Segal, «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», en R. van den Broek y M. D. Vermaseren, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, (EPRO 91), Leiden, 1981, 349-75; A. Bernard, *Sorciers grecs*, Paris, 1991; Chr. A. Faraone y D. Obbink (edd.), *Magika Hiera*, Oxford University Press, New York, 1991.

² Μαγεία · ἐπικλησίς ἐστι δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθῶ τινος σύστασιν · ὡς τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου Τυανέως θεσπίσματα. γοητεία ἐπικλησίς ἐστι δαιμόνων κακοποιῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένη. φαρμακεία δέ ὅταν διὰ

Como cristiano y hombre de otras épocas se le puede perdonar al autor de la *Suda* esta falta de precisión, ya que la calificación de un ritual como mágico o religioso depende de la perspectiva desde la que se le contemple y enjuicie. Los hombres han tendido siempre a interpretar como prácticas mágicas las ceremonias religiosas cuyo simbolismo les era desconocido. Y así, no extraña que un San Agustín no admitiera sino una sola arte mágica, bien se la denominase por su propio nombre o se la ennobleciera o denigrara con otros (*quam uel magiam uel detestabiliore nomine goetian uel honorabiliore theurgian uocant, Ciu. Dei* X 9; cf. VIII 14). Los griegos y los romanos metían, pues, dentro del mismo saco la magia, la φαρμακεία (propriadamente, el conocimiento de las propiedades de las plantas), la astrología, la alquimia y la adivinación. Y en esto se muestran más cercanos a los modernos estudios sobre las prácticas mágicas de los pueblos primitivos que los grandes fundadores de la etnología como Emile Durkheim, Edward B. Tylor y James E. Frazer, quienes establecieron una artificial demarcación entre los rituales mágicos y los religiosos, cuando unos y otros se basan en la misma creencia en los efectos de fuerzas sobrenaturales sobre el hombre.

2. MAGIA Y RELIGIÓN

Hecha la anterior advertencia tratemos ahora de precisar las analogías y las diferencias entre la magia y la religión³. Ambas comparten la creencia en fuerzas o seres superiores (dioses, démones) que pueden obrar en sentido adverso o favorable a las propias intenciones. Empero, la religión se dirige a seres personales, conscientes y todopoderosos, en tanto que la magia actúa preferentemente con fuerzas externas impersonales, de la índole del *mana* de los

τινος σκευασίας θανατηφόρου πρὸς φίλτρον, ἢ ἄλλους δοθῆ τισι διὰ στόματος. ἥπατοσκοπία δὲ ἢ τῶν ἐγκάτων ἀνατομή, δι' ὧν προεμήνουσιν τὰ συμβησόμενα. ἀνατέμνοντες γὰρ σημεῖα τιν' ἐθεώρουσιν ἐν τοῖς ἥπασιν (I 3, pp. 304-305 Adler).

³ Para el ámbito griego, cf. L. Deubner, «Magie und Religion» en *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, Königstein, 1982, 275-298; A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, 2.^a ed. Leipzig, 1925; S. Eitrem, «Aus 'Papyrologie und Religionsgeschichte'. Die magische Papyri», en W. Otto y L. Wenger (edd.), *Papyri und Altertum (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 19)*, München, 1934; M. A. Mauss, *A General Theory of Magic*. Transl. R. Brain, New York, 1972; A. F. Segal, «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition» en R. van den Broek y M. J. Vermaseren (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion Presented to Gilles Quispel (EPRO 91)*, Leiden, 1981, 349-75.

melanesios. La religión mira a la sociedad y la magia al individuo. En sus ceremonias públicas la religión griega expresa y estrecha los vínculos de unión de los ciudadanos con la *polis*, con los dioses y con la naturaleza. Se ordena al bien común, en tanto que la magia, como medio de lograr ciertos fines más allá del conocimiento y la competencia de la gente, atiende exclusivamente al interés individual o al de pequeños grupos. Sus ceremonias son privadas y por lo general secretas. Y de ahí que pudiera decir Durkheim que, si detrás de un sacerdote había siempre un templo o una congregación, detrás del mago siempre andaba una clientela. Pero también es verdad que los ritos de una religión anormal tienden a confundirse con la magia y la magia a enriquecerse con las nuevas prácticas e ideas aportadas por las religiones marginales y minoritarias. Hay, además, diferencias radicales de actitud. La religión reconoce la situación de inferioridad y dependencia del hombre con respecto a los dioses tutelares de la colectividad. Trata de atraerse su favor o de evitar su castigo mediante la plegaria, el sacrificio y todas las manifestaciones del culto divino. La magia, en cambio, pretende doblegar la voluntad de las potencias superiores mediante la coacción irresistible de sus fórmulas y actos⁴. Podríamos decir que entre la plegaria y el conjuro mágico se da la oposición gradual existente entre el imperativo y el optativo en el sistema modal del verbo griego.

3. MEDICINA Y RELIGIÓN

Tras lo dicho, examinemos ahora las conexiones de la medicina con la religión y la magia⁵. Éstas se manifiestan ya en la misma terminología. El término *θεραπεία* designa tanto los cuidados que se prestan al enfermo, como los actos del culto que se rinde a los dioses. La familia léxica de *σωτήρ*, *σωτηρία* y el adjetivo *σωτήριος*, de fuertes connotaciones religiosas, tiene también una evidente referencia medicinal⁶. Religión y medicina son una institución social

⁴ Cf. S. J. Tambiah, «Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View», en R. Horton y R. Finnegan (edd.), *Modes of Thought*, London, 1973, 199-229.

⁵ Plinio las pone de relieve, aunque en una secuencia cronológica diferente de la de la moderna antropología. La magia, esa *fraudentissima artium*, nació de la medicina y añadió a las de ésta las *uires religionis* y por último las de las *artes mathematicae* (la astrología). De ahí que, sometidos los hombres a esa triple servidumbre, la magia se haya extendido por todo el mundo (*Nat. Hist.* XXX 1, 1-2).

⁶ Esta relación lingüística es especialmente visible en la lengua alemana donde *Heil* designa la 'salvación', pero también la 'curación'; *beilig* es 'santo' y *Heilkunde* es el 'arte de curar/salvar'.

y en muchas sociedades primitivas las funciones del médico y del sacerdote están estrechamente unidas⁷. Una y otra son en lo fundamental una praxis, nacida de las necesidades del hombre y de su instinto de conservación, que se apoya en una disciplina arcana. En el caso de la religión: el conocimiento de la voluntad de los dioses y, por tanto, de lo que se debe hacer para propiciársela con sacrificios, plegarias y ritos de carácter transaccional (*do ut des, do ut abeas*). En el de la medicina: el conocimiento de la relación entre la enfermedad y su causa, así como el de los medios de prevenirla y contrarrestarla.

4. MEDICINA Y MAGIA

También son estrechas las conexiones de la medicina con la magia⁸. Asimismo, ambas son una praxis apoyada en un saber supuestamente empírico del origen de las cosas. Mucho más amplio el campo de acción de la magia, el de la medicina se limita al conocimiento de las causas de la enfermedad y de las propiedades curativas de la materia médica, pero ambas tienen las mismas aspiraciones de científicidad. En esa aspiración, sin embargo, la magia fracasa por postular relaciones de causalidad entre el acto mágico y el efecto deseado que sólo existen en el *wishful thinking* y en la mera asociación de ideas. La magia, efectivamente, para expresarnos en términos de E. B. Tylor, es una pseudociencia que se rige por mecanismos mentales hartamente simples: las famosas leyes de la semejanza, del contacto/contagio y del tabú, que definió James E. Frazer. Según el primer principio, formulado en los clásicos ὅμοιος ὁμοίῳ, *similia similibus*, lo semejante produce lo semejante, o dicho de otro modo, el efecto semeja a su causa. De este esquema mental arranca la magia homeopática. La segunda ley pretende que las cosas que estuvieron entre sí en

⁷ Sobre las conexiones de la medicina con la religión, cf. H. Schipperges (*et alii*), *Krankheit, Heilkunst und Heilung*, Freiburg, 1978, I. P. Culianu, «Jatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco», *SSR* 4 (1980), 287-303, A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München, 1984.

⁸ Sobre el tema, cf. L. Edelstein, «Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic», *BHM* 5 (1937), 201-246, recogido en O. y C. L. Temkin, *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore, 1967, 205-246; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma, 1967; H. Biedermann, *Medicina magica, Metaphysische Heilmethoden in spätantiken und mittelalterlichen Codices*, Graz, 1972; A. Önerfers, «Iatromagische Beschwörungen der Physica Plinii Sangallensis», *Eranos* 83 (1985), 235-252; R. E. Bader, «Sator arepo, Magie in der Volksmedizin», *MHJ* 22 (1987), 115-134.

contacto continuaban actuando entre sí a distancia. De ella derivan todas las prácticas mágicas de contacto/contagio. El tabú o magia negativa actúa con los mismos principios de asociación.

La medicina, por el contrario, se basa en el descubrimiento de la existencia de leyes naturales. Los griegos, en realidad, no llegaron a desarrollar una medicina científica en el sentido moderno del término, pero la escuela hipocrática sentó las bases de un arte médico que por su espíritu y sus métodos se la aproxima. La *ιατρική τέχνη* o ‘medicina técnica’ excluye en quien la practica el ser *ἄπειρος* y *ἀνεπιστήμων* (Hippocr. *Vet. med.* I 570 Littré), el hecho de estar falto de experiencia y carente de *ἐπιστήμη*, es decir, de un saber que no es una mera opinión (*δόξα*), sino un conocimiento sometido al análisis de la razón. Tal y como con mayor claridad se dice en otro pasaje del *Corpus Hippocraticum*: para que la experiencia no degenera en pura rutina (*τριβή*), ha de unirse a ella el *λόγος* o razonamiento teórico (*Hippocr. Praecep.* 1, IX 250 Littré). El verdadero médico domina los preceptos técnicos y conoce las condiciones en que deben aplicarse (Plat. *Phaedr.* 268 a-b 8) y es este tipo de médico superior el llamado por Aristóteles *ἀρχιτεκτονικὸς ἰατρός* (*Pol.* III 11, 1282 a 3-7)⁹. La ciencia del médico versa sobre el conocimiento de la *φύσις* del hombre y de la enfermedad. Y así, el autor del *De morbo sacro* (VI 364, 9 ss. Littré) se niega a reconocer que la epilepsia¹⁰, llamada *ἱερὴ νοῦσος* por el vulgo y concebida como un asalto o posesión el individuo por la divinidad, sea una enfermedad más divina que las otras, esforzándose por darle una localización somática en el cerebro y asignarle una causa natural en las variaciones de la condensación de éste debidas al influjo del frío, del sol y de los vientos (VI 394, 8 ss. Littré). En cuanto al método, pues, nos hallamos ante un tipo de actitud intelectual y de discurso lógico que no vacilaríamos en calificar de rigurosamente científico.

Como la magia, salvo en casos de epidemia que afectan por entero a la comunidad, la medicina se centra preferentemente en el individuo. Y esta atención *singillatim* a los miembros de la colectividad se ha querido explicar,

⁹ Cf. F. Kudlien, «‘Klassen’-Teilung der Ärzte bei Aristoteles», en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet: I Aristoteles und seine Schule*, Berlin, 1985, 207-238.

¹⁰ Sobre la denominación de ‘enfermedad sagrada’ en general, cf. H. Brakmann, «Heilige Krankheit», *RLAC* 14 (1987), cols. 63-66. Sigue siendo fundamental en lo que se refiere a la epilepsia propiamente dicha el estudio de O. Temkin, *The Falling Sickness. The History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, 2.^a ed., Baltimore, 1971. Cf. asimismo A. E. Lesky y J. H. Wasszink, «Epilepsie», *RLAC* 5 (1962), 819-831; H. Schneble, *Krankheit der ungezählten Namen. Ein Beitrag zur Sozial-, Kultur- und Medizingeschichte der Epilepsie anhand ihrer Benennungen, mit einem Geleitwort von A. Atthes*, Stuttgart, 1987.

ora por un imperativo psicológico, el instinto de ayuda al semejante innato en todo ser humano, ora por una motivación social, el instinto de conservación de la comunidad que exige preservar la integridad del grupo, protegiéndole de las consecuencias derivadas de la lesión o enfermedad de alguno de sus miembros mediante su reinserción a las actividades normales o su eliminación¹¹. La medicina, pues, tiene un componente ético¹², el compromiso de *nihil nocere* del que carece la magia, moralmente neutral. Los médicos en todo momento han tenido un *status* social privilegiado y desde los poemas homéricos figuran en el censo de aquellas profesiones a las que se daba gustosa acogida en la ciudad¹³. La medicina fue siempre una actividad lícita, en tanto que sobre la magia se abatió la represión legal, especialmente en Roma, ya desde la condena de la *occentatio* en la *lex XII tabularum*, pasando por el *senatus consultum de bacchanalibus* y la *lex Cornelia de sicariis et ueneficis*¹⁴ a las múltiples provisiones de los emperadores contra los *magi*, *malefici*, *mathematici*, etc.

5. MEDICINA MÁGICA, RELIGIOSA Y TÉCNICA: IMPLICACIONES

Conforme, pues, a las relaciones mencionadas daría la impresión de que es posible distinguir entre medicina religiosa, mágica y técnica y factible estable-

¹¹ En Esparta no sólo se eliminaba a los recién nacidos con malformaciones congénitas, sino que se castigaba a quienes no cumplían con el ideal de salud marcado por la ley (Ael. *Var. hist.* XIV 7). Platón proponía en su *República* suprimir el tratamiento al enfermo que no sanaba pronto o simplemente matarlo; cf. R. Wittern, «Die Unterlassung ärztlicher Hilfeleistung in der griechischen Medizin der klassischen Zeit», *Münchener medizinische Wochenschrift* 121 (1979), 731-34. Sobre el suicidio de los enfermos incurables, cf. D. Gourevitch, «Suicide Among the Sicks in Classical Antiquity», *BHM* 43 (1969), 501-518 y sobre las relaciones entre la deontología médica y la ética popular, vide F. Kudlien, «Medical and Popular Ethics in Greece and Rome», *CM* 5 (1970), 91-121.

¹² Cf. H. Spigerges, «Der Arzt als Zeuge des Leben», *Gesnerus* 38 (1981), 105-118; F. Kudlien, «Die Unschätzbarkeit ärztlicher Leistung und das Honorar problem» *MHJ* 14 (1979), 3-16; D. W. Amundsen, «The Liability of the Physician in Classical Greek Legal Theory and Practice», *JHM* 32 (1977), 172-203; J. Kollesch, «Arztwahl und ärztliche Ethik in der römischen Kaiserzeit», *Das Altertum* 18 (1972), 27-30.

¹³ Sumamente expresivo es el aserto de que «un médico vale por muchos otros» (*Il.* XI 514). Ya desde época micénica el médico se diferencia del sacerdote y ocupa un alto rango en la estimación social. En una tablilla de Pilos (PY Eq 146-9) figura un *ijate* en un reparto de tierras con un lote importante.

¹⁴ Sobre esta ley de infinitas posibilidades represoras, cf. recientemente J.-L. Ferrary, «Lex Cornelia de sicariis et ueneficis», *Athenaeum* 79 (1991), 417-434.

cer una secuencia temporal entre ellas. De aceptarse las ideas de Tylor y de Frazer, primero habría una medicina mágica que correspondería al estadio primitivo del pensamiento mágico. La seguiría una medicina religiosa, cuando, visto el fracaso de las prácticas mágicas, se llega a la creencia en seres espirituales omnipotentes. Vendría, por último, la medicina técnica, una vez descubierta la existencia de leyes naturales. Pero la realidad es que, ayer como hoy, los tres tipos de medicina coexisten y que el recurso a uno cualquiera de ellos o a todos simultáneamente dependía de la psicología individual y del modo de vivenciar la enfermedad. Es, por tanto, de todo punto imposible establecer una supuesta sucesión cronológica entre estos tres tipos de medicina.

Tampoco en los procedimientos terapéuticos se da una tajante distinción. La medicina religiosa, que corre a cargo de los sacerdotes de las divinidades políadas, cuando la enfermedad reviste las características de una epidemia, es practicada a nivel individual por los sacerdotes de los dioses curadores. Con todo, en el ritual religioso aparecen elementos mágicos y en los preceptos que recibían los practicantes de la *incubatio* se descubren recetas de la medicina técnica, tal como si con el tiempo Asclepio se hubiera ido imponiendo en la *ιατρικὴ τέχνη* hipocrática¹⁵. A la inversa, en no pocos de los remedios de esta última son visibles los rasgos mágicos. De ahí que sea metodológicamente preferible distinguir una medicina religiosa, claramente definida por practicarse en los templos con el rito de la *ἐγκοίμησις* o *incubatio*, una medicina técnica y una medicina popular en la que la que la empiria, la magia y las creencias religiosas se combinan según las maneras de concebirse la enfermedad.

6. LA DINAMICIDAD CÓSMICA

Substrato común a la religión, la magia y la medicina es una concepción dinámica del mundo. Cada cosa, unas más que otras, tiene su propia *δύναμις*¹⁶, su fuerza, capacidad o potencia peculiar que se manifiesta cuando se pone en acción (*ἐνέργεια*). Fundamentalmente tienen *δύναμις* los dioses, general, como cuando se afirma: *θεῶν γὰρ δύναμις μεγίστη* (Eur. *Alc.* 214),

¹⁵ Baste aquí con citar dos excelentes estudios: F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates*, Zürich, 1967 y P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970.

¹⁶ Cf. Aristot. *De cael.* I 7, p. 275 b 5 : *πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἔχει δύναμιν ποιητικὴν ἢ παθητικὴν ἢ ἄμφω*. Sobre la noción de 'fuerza', cf. J. Röhr, «Der okkulte Kraftbegriff im Altertum», *Philologus Suppl.* 17,1 (Leipzig, 1923); E. Fascher, «Dynamis», *RLAC* 4 (1959), cols. 415-458 y «Energeia», *ibid.* 5 (1962), cols. 4-51.

o especializada, como cuando se distingue en Apolo una τοξική, μαντική, ιατρική δύναμις (Menander Rhet. 440 Sp.). La excelencia 'dinámica' de los dioses, que le arrancaba al autor del himno homérico (III 117) el comentario de δύναμις οἱ ἔπλετο πολλή el robo de las vacas de Apolo por el apenas recién nacido Hermes, comienza a ser llamada a partir del siglo IV ἀρετή en sus manifestaciones concretas y a registrarse en los templos, conforme a la voluntad de los beneficiados (*v. gr.* los *ιάματα* de Epidauro) o perjudicados por la misma¹⁷, dando así origen a un género cuasi-literario de propaganda religiosa: la aretalogía.

En la magia la noción de δύναμις aparece igualmente asociada a toda clase de sustancias (minerales, vegetales, animales), a los dioses, espíritus y démones. El universo, por decirlo así, se divide en campos de potencias mágicas. Filósofos como Posidonio y posteriormente los neoplatónicos, gracias a la teoría de la correlación entre el macro- y el microcosmo y la de la simpatía universal¹⁸ (συμπάθεια πάντων), darían una fundamentación pseudo-científica a todas estas creencias.

7. LA MEDICINA RELIGIOSA

Como dijimos, es la practicada en los santuarios de los héroes y de los dioses curadores¹⁹. De hecho, cualquier divinidad, dada su δύναμις, puede ser tanto el origen de una epidemia (Apolo en el canto I de la *Iliada*) o de una dolencia singular, como su curador en virtud del ambivalente principio de ὀτρύνσας *ιάσεται* de la saga de Télefo²⁰. Pero la realidad es que hay divinidad-

¹⁷ Por ejemplo, en una inscripción del siglo II d. C. procedente de Lidia se lee: Διεὶ Σαβαζίῳ καὶ Μητρὶ Εἵπτα Διοκλῆς Τροφίμων· ἐπεὶ ἐπέιασα περιστέρως τῶν θεῶν, ἐκολάσθην ἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἔγραψα τὴν ἀρετὴν (Ditt. *Dialect. Graec. Exempla Epigraphica Potiora*, p. 388, n.º 5).

¹⁸ Cf. I. Muñoz Valle, «El principio de la simpatía universal y la correlación entre el macrocosmo y el microcosmo en la antigua Grecia», *RSC* 23 (1975), 210-220.

¹⁹ Sobre el tema, cf. el excelente artículo de Johan Harm Cron, «Heilgötter (Heilheroen)», *RLAC* 13 (1984), cols. 1190-1232.

²⁰ Así, p. e., Artemis, protectora de las parturientas, que, tan ambivalente como su hermano, mata con sus blandos dardos a las mujeres; Posidón, invocado como *ιατρός* en Tenos; Dioniso (*ιατρός* y *υγιάτης* Athen. *Dipnos*. I 22 E, II 36 B; Plut. *Quaest. conv.* III 1, 3, 647 A, II 1, 648 F, *ἐπάφιος Orph. hymn.* L 7), Atena (*Υγεία* en la Acrópolis de Atenas IG I/2 516, Παιωνία Paus. I 34, 3, *Ὀφθαλμίτις* en Esparta).

des cuya δύναμις específica es la *ιατρική*. La más antigua es Paieon (*Παίηων*), atestiguada en las tablillas micénicas en la forma *Pajawone*. Junto a él, que en Homero (*Il.* V 401, 899 s.) es el médico de los dioses, debe mencionarse a Apolo. Asclepio todavía no ha sido divinizado en los poemas homéricos, como tampoco sus hijos, también médicos, Podalirio y Macaón (*Il.* XI 514). El centauro Quirón, curador excelente y maestro de Aquiles (*Il.* XI 829-32), no es un dios, sino una figura mítica. Héroes, en cambio, son los cinco hijos de Macaón que recibieron un culto en Gerenia.

A finales de la época arcaica, junto a héroes locales como el *ιατρόμαντις* Apis, fundador de Apia en la Argólide, Anfiraio a quien se denominaba sin más *ἥρωος ἱατρός*, y otras figuras secundarias, aparece con fuerza arrolladora Asclepio²¹. Su culto, que arranca de Tricca en Tesalia, se extiende por la Grecia central y el Peloponeso. De Epidauró, donde estuvo su santuario principal, pasa en el 420 a. C. a Atenas, luego al Pireo, y después a la isla de Cos, donde ya existía antes de su llegada una escuela de medicina técnica. De ahí salta al continente asiático en Pérgamo. Por último, en cumplimiento del voto del cónsul C. Calpurnio de 180 a. C., Asclepio se instala en Roma en la isla tiberina. En la época helenística e imperial el éxito de Asclepio como divinidad humanitaria, como *σωτήρ* ‘conservador’ y ‘salvador’ en el más amplio sentido es total²². La etimología popular ponía en relación su nombre con el

²¹ Sobre el culto y los milagros de Asclepio siguen siendo fundamentales las obras de R. Herzog, «Die Wunderheilungen von Epidaurós», *Philologus Suppl.*, vol. 22, parte 3, Leipzig, 1931 y de E. J. y L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., Baltimore, 1945. Entre la enorme bibliografía consagrada al tema, merecen citarse los siguientes trabajos: R. Herzog, «Asklepios», *RLAC* 1 (1950), cols. 795-799; C. Marelli, «Il sonno tra biología e medicina in Grecia Antica», *BIFG* 5 (1979-1980), 122-137; H. Siefert, *Inkubation, Imagination und Kommunikation im antiken Asklepioskult*, Wien, 1980; G. Guidorizzi, «Sogno, diagnosi, guarigione. Da Asclepio a Ippocrate», en G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Bari, 1988, 87-102; C. A. Meier, *Der Traum als Medizin: antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1985. Sobre la perduración del rito de la *incubatio* en el cristianismo, cf. M. López Salvá, «El sueño incubatorio en el cristianismo oriental», *CFC* 10 (1976), 147-188. Sobre las peculiaridades de Asclepio con respecto a otros dioses salutíferos, cf. L. Guenther, «Apollon, Asklepios, Hygieia. Drei Typen von Heilgötter in der Sicht der vergleichenden Religionsgeschichte», *Saeculum* 39 (1988), 1-12.

²² En los peanes 133 y 135 de Epidauró debía repetirse tres veces la invocación: *Κύριε, χαίρει, μέγας σωτήρ, οἰκουμένης σωτήρ*. Sobre las semejanzas y diferencias entre los primitivos templos de Asclepio y los recientes, cf. E. P. Lecos y G. E. Pentogalos, «Early and Late Asclepieia. Similarities and differences» en *Ancient and Popular Healing. Symposium on Ancient Medicine*, Athens, 4-10 October 1986, Athens Finnish Inst. at Athens & Helsinki Academic Bookstore, 1989, 13-14.

adjetivo ἥπιος²³, sobre el que se formó el de su esposa Epíone (la ‘Suavidad’). Nombres parlantes eran también los de sus hijos: Aigle, Akesó, Iasó, Eurostia, Panákeia, y los de sus sirvientes Telephoros y Ákesis. Por su carácter amable y filantrópico Asclepio no tuvo reparo en asociarse con otras divinidades como Isis y Sarapis que venían a dar consuelo a los esclavos y a las capas más bajas de la población. De los genuinos sentimientos religiosos que despertaba en el siglo I d. C. dan buena muestra los Ἱεροὶ λόγοι del retor Elio Aristides²⁴, quien, desahuciado por los médicos²⁵, no pudo encontrar cura ni en Zeus, ni en Sarapis, hasta que en una verdadera conversión religiosa halló consuelo y remedio de sus males en Asclepio.

Como era de esperar, los Padres de la Iglesia captaron la peligrosa competencia que la figura de Asclepio hacía a Cristo y con ella, más que con cualquier otro de los dioses paganos, se ensañaron despiadadamente. En efecto, las semejanzas entre Cristo y Asclepio eran chocantes, tanto en sus circunstancias personales como en sus hechos. Asclepio era hijo de un dios, curó enfermos (incluso por imposición de manos) y devolvió la vida a un muerto. Condenado a morir, ascendió a los cielos y se muestra a sus fieles en forma corpórea. Sus curaciones milagrosas ofrecen grandes coincidencias con las del Nuevo Testamento. Apologetas como Justino (*Apol.* I 21-22) y autores como Clemente de Alejandría (*Strom.* V 13), Arnobio (*Nat.* I 38, 41), Lactancio (*Inst.* I 18, 21; 19, 3) defienden la credibilidad de los milagros de Cristo, recordándoles a los paganos que parecidos milagros se cuentan de Asclepio, a los que a veces les atribuyen un origen demoníaco como Tertuliano (*Nat.* II 14,13). Aunque la veracidad de éstos no la pongan en duda, a Asclepio se le echa en cara el aceptar retribución por sus servicios, basándose en un aserto de Platón (*Resp.* III 408 c), quien a su vez se apoya en los trágicos y en Píndaro (*Pyth.* III 54-58). Los santos cristianos cuyo culto reemplazó al de Asclepio o al de otras divinidades paganas que curaban por el procedimiento de la *incubatio*, son todos ellos ἀνάργυροι. Así, Cosme y Damián, Ciro y Juan, Tecla, etc. (son trece los santos en cuyos templos está atestiguada la pervivencia de este rito pagano).

²³ Lo que es inexacto, ya que el nombre está atestiguado en las formas *Haisklapios*, *Aisklapios*, *Aischlabios*, *Aiskolapios* (y de ahí en lat. *Aisclapius*, *Aisculapius*, *Aescolapius*, *Aesculapius*).

²⁴ Cf. A. Aristide, *Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au IIe siècle ap. J. C.* Introd. et traduction par A. J. Festugière, notes par H. D. Saffrey, préf. de J. Le Goff, Paris, 1986.

²⁵ El tópico *derelictus a medicis* es típico de la propaganda religiosa de los santuarios de las divinidades curadoras. Se encuentra repetidamente en los *ιάματα* de Epidauro y en los ex-votos dedicados a la *Bona dea* (*CIL* VI 75).

8. LAS CURACIONES MILAGROSAS (ΘΑΥΜΑΤΑ)

Propio de esta medicina religiosa es el carácter ‘milagroso’ de sus curaciones²⁶. El enfermo acude a practicar la *incubatio*, por lo general cuando le han fallado los recursos de la medicina técnica. En una visión onírica la divinidad realizaba en él las operaciones necesarias para su curación o le indicaba el tratamiento apropiado para sanarse. Ahora bien, el concepto de milagro no tenía para los griegos el sentido tan riguroso que tiene en la moderna teología cristiana como «lo hecho por Dios fuera del orden de toda la naturaleza creada». *Miraculum* (derivado de *mirari* ‘admirarse’) es la traducción exacta del gr. θαῦμα (de θαυμάζω) y se aplica a todo lo que causa admiración, asombro o extrañeza. En un mundo carente de una noción clara de la ley natural y de su excepción los fenómenos que despertaban pasmo en la gente, los θαύματα o *miracula*, abundaban más que ahora, máxime si se tiene en cuenta esa concepción dinámica de la realidad a la que nos referimos antes. El más antiguo filósofo griego, Tales de Mileto, reconocía: νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὕγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ (11 A 23 D.-K.). Y precisamente en esa capacidad que tiene de admirarse el hombre de cuanto le rodea ponía Platón el origen de la filosofía y del culto a los dioses.

Con todo, la facultad de operar milagros no era de la exclusiva competencia de los dioses. La compartían también algunos individuos dotados de una δύναμις especial. La época arcaica, en la transición de una cultura del pundonor (*shame-culture*) a una cultura de la culpabilidad (*guilt-culture*) abundó en taumaturgos como Orfeo, Museo, Ábaris, Epiménides, Aristeas de Proconeso y los propios Pitágoras y Empédocles que prodigaron entre sus contemporáneos sus beneficios como καθαρταί (‘purificadores’) y ἰατρομάντιες (‘médico-advinos’). Estos primitivos representantes de lo que se ha dado en llamar el chamanismo griego fueron relevados en la época helenística y a comienzos de la época imperial por taumaturgos de nuevo cuño. Frente a los dioses tradicionales de la *polis*, silentes e invisibles, los todopoderosos dinastas de la época helenística hacían favores efectivos. No sólo eran εὐεργεταί (‘bienhechores’) y φιλόανθρωποι (‘humanitarios’), sino también ἐπιφανεῖς (‘dioses manifiestos’) cuya benéfica acción podía contemplar la gente con sus propios ojos, según proclama el peán con el que fue recibido Demetrio el Poliorceta a su entrada en Atenas. Los soberanos helenísticos, aunque las fuentes no lo

²⁶ Sobre el tema sigue siendo fundamental el libro de O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909 (RGV 8,1).

digán *expressis verbis*, como es el caso de algunos emperadores romanos²⁷, quizá transmitieran su δύναμις por contacto. Alejandro Magno pasaba entre sus soldados para que pudieran rozar sus manos, sus rodillas o sus vestiduras (Arrian. *An.* VI 13,3).

Un individuo que se hacía pasar en Samaria por la δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη era Simón Mago a quien San Felipe convirtió al cristianismo. Llegados Pedro y Juan para hacer descender el Espíritu Santo entre los samaritanos por imposición de manos, Simón Mago les ofreció dinero diciéndoles: Δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνη Πνεῦμα Ἅγιον. San Pedro le recriminó por ello y le instó a arrepentirse de su intento. Simón Mago obedeció y les pidió aterrado que rogasen para que no cayera sobre él el castigo merecido. Por esta vez las cosas no pasaron a mayores (*Act. Apost.* 8, 9-24). Contemporáneo de Domiciano y víctima de su persecución contra los filósofos fue Apolonio de Tiana, biografiado a instancias de Julia Domna por Filóstrato. Personaje difícil de encasillar éste, como reconocía San Jerónimo²⁸, a su labor de escritor y de filósofo itinerante unió la de taumaturgo²⁹ y autor de eficaces talismanes. De la delicada cuestión de si los cristianos debían o no servirse de ellos se ocupó en el siglo IV el Pseudo-Justino (*Quaest. et resp. ad orthod.* 24 en PG VI 1269 s.), llegando a la conclusión de que, dada su utilidad, Dios les consentía usarlos a sus fieles. Contemporáneos de Luciano de Samósata fueron embaucadores como Alejandro de Abonutico y Peregrino.

9. SALUD, ENFERMEDAD, CURADOR

Como enseñaban los viejos escolios áticos, la salud es un bien inestimable que se aprecia en lo que vale cuando se pierde. Sólo la juventud no piensa que en algún momento pueda perderse (Sim. fr. 8, 9 West). En la época arcaica por salud³⁰ los griegos entendían el bienestar tanto del cuerpo como del alma, y

²⁷ Vespasiano curó en Egipto a un ciego cojo, untándole su saliva en los ojos y propinándole un puntapié en la pierna tullida (Tac. *Hist.* IV 81, Suet. *Vesp.* 7, Dio Cass. IV 92).

²⁸ Cf. *Ep.* 53, 1: *sive magus ille, ut vulgus loquitur, sive philosophus, ut Pythagorici tradunt.*

²⁹ Filóstrato en la citada biografía menciona una resurrección por obra suya (IV 45), la curación de un enfermo (IV 10. 20) y su milagrosa desaparición cuando se estaba defendiendo ante el emperador Domiciano.

³⁰ Sobre el tema, cf. E. Kornexl, *Der Begriff und die ethische Beurteilung der körperlichen Gesundheit in der griechischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus*,

de ahí que equipararan la salud con la virtud y, viceversa, la enfermedad con la corrupción. Falta un término, como apunta K. J. Dover³¹, para designar la salud o la normalidad en términos puramente clínicos. Hay que llegar a las especulaciones filosóficas o médicas para encontrarse con definiciones de la salud como ἡ τοῦ εἶδους διαμονή en la escuela pitagórica (fr. 58 C 3 D.-K.), como ἄρμονία (58 B 1a D.-K.), como ἰσονομία³² de las diversas δυνάμεις del cuerpo (Alcmeón, fr. 24 B 4 D.-K.), justa mezcla de aire y sangre (Diógenes de Apolonia, fr. 64 A19 D.-K.), εὐκρασία de los cuatro humores y correlato de la salud del alma, a su vez, como εὐκρασία τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων (Zenón de Citium, *Stoic. Vet. Frag.* I 132, III 278), etc. Paralelamente, la palabra genérica para expresar la enfermedad somática en griego tiene también una vertiente psíquica. El vocablo νόσος puede designar el desvarío del espíritu, el sufrimiento moral y el vicio.

El término más antiguo para el médico es ἰατρός (literalmente, ‘curador’), en tanto que la acepción de ‘cirujano’ en χειρουργός es de época romana. El compuesto mantuvo siempre su sentido general de ‘trabajador manual’. El médico cualificado practicante de la medicina ‘técnica’ (para el que Aristófanes acuña el excelente compuesto ἰατροτέχνης, *Nub.* 332) recibe, para distinguirlo de los practicantes de la medicina empírica y popular, adjetivaciones como la de ἰατρός σοφός (*Soph. Ai.* 581), ἰατροὶ καὶ σοφισταί (*Hippocr. Vet. med.* 20, I 620 Littré). Al curandero que se servía de sus manos (p.e. para reducir fracturas de huesos) se le da el nombre de χειρωνακτής (*Hippocr. Ac.* 384, 391), en tanto que χειροτέχνης ἰατορίας en Sófocles (*Trach.* 1002) es una mera perífrasis poética (‘artesano de la curación’) para designar al médico.

Al médico profesional le hacían la competencia a nivel popular el ῥιζοτόμος (literalmente, ‘cortador de raíces’ de plantas mágicas o medicinales), el φαρμακεύς (‘envenenador’, ‘mago’), el φαρμακοπώλης (‘vendedor de fármacos’), el ἰατραλέπτης (‘masajista’, literalmente ‘ungidor de medicamentos’), muchos de los cuales pregonarían y venderían en el ágora, como los actuales sacamuélas, sus drogas de maravillosa eficacia. El griego acuñó para esta especie de individuos el término de ὀχλαγωγοί (‘reunidores de muche-

Innsbruck, 1970, F. Kudlien, «Gesundheit», *RLAC* 10 (1978), 902-945, J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981, R. J. Rabel, «Diseases of Soul in Stoic Philosophy», *GRBS* 22 (1981) 385-393, I.-E. Leschhorn-Kocot, *Der Gesundheits- und Krankheitsbegriff in der griechischen Antike von Homer bis Demokrit*. Diss. Aachen, 1985.

³¹ *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974, p. 127.

³² Cf. G. Cambiano, «Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum», *Elenchos* 3 (1982), 219-236.

dumbres»). Con ellos se alineaban embaucadores de variopinta calaña: los ἐπωδοί ('ensalmadores'), los γόητες ('magos'), los καθαρταί ('purificadores'), los ἰατρομάντιες ('médicos adivinos'), y en época tardía los ἰατρομαθηματικοί ('médicos astrólogos')³³.

10. LA MEDICINA POPULAR³⁴: CAUSAS DE LA ENFERMEDAD

La enfermedad, como ha señalado Laín³⁵, presenta dos planos, el vivencial y el objetivo, según se la considere en lo que es 'en sí' o lo que es 'en mí'. Ante la pregunta de «¿por qué estoy enfermo?», cabe aducir la casualidad o el accidente, la predisposición natural o puede que se insinúe el pensamiento de «estoy enfermo porque me lo tengo merecido». Y el descubrimiento del trasfondo punitivo de la enfermedad arrojaba iluminadores chispazos sobre la posición del hombre a título individual o colectivo en un mundo regido por las leyes físicas y morales de los dioses. La clarividencia de un adivino, la reparación de la falta y los buenos oficios de la religión bastaban para erradicar un mal que los dioses habían enviado como castigo a un individuo, a un linaje, a una ciudad.

El castigo colectivo predilecto de los dioses es la peste (cf. el prólogo del *Edipo Rey* sofocleo y el inicio del canto I de la *Ilíada*). Como castigos individuales, las dolencias infligidas por los dioses son: la lepra, la ceguera y la locura. En la lepra se pone de manifiesto tanto la noción miasmática de la enfermedad como la noción materialista de la culpabilidad moral como mancilla³⁶. Ceguera y locura representan la privación física o mental de dis-

³³ Sobre esta variopinta fauna, cf. F. Kudlien, «Heiltätige Scharlatane und Quarksalber in der Antike - eine Randgruppe der Gesellschaft», en I. Weiler y G. Herbert (edd.), *Soziale Randgruppen und Aussenseiter im Altertum. Referate vom Symposium «Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik» in Graz (21. bis 23 September 1987)*, Graz, 1988, 137-163.

³⁴ Sobre el tema cf. L. Gil, *Therapeia, La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969; *id.*, «La medicina en el período pretécnico de la cultura griega», en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia Universal de la Medicina*, Barcelona-Madrid, 1970, tomo I, 269-295; G. Binder, *Volkstümlicher Heilaberglaube in der antiken Welt*, Basel, 1970, y el trabajo colectivo *Ancient and Popular Healing. Symposium on Ancient Medicine, Athens, 4-10 October 1986*, Athens Finnish Inst. at Athens & Helsinki Academic Bookstore, 1989.

³⁵ «Metaphysik der Krankheit», *Sudh. Archiv* 51 (1967), 290-317.

³⁶ Cf. R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

cernimiento propia de quien tiene la osadía de atentar contra los dioses. El origen último de la dolencia queda así justificado, pero con ello no se llega a aclarar cómo se produjo la enfermedad en la persona o en la colectividad con ella castigada.

Desde muy antiguo hubo tres maneras de concebir el origen de la enfermedad: una materialista, otra dinamista o energética y otra espiritualista o demoníaca. Para la concepción materialista la enfermedad es una especie de adherencia material externa que se instala en las superficies del cuerpo y de aquí pasa al interior del organismo (*cf.* la túnica del centauro Neso emponzoñada con su sangre). En la concepción dinamista la enfermedad se transmite por el mecanismo del *contactus/contagio*. H. Wagenvoort³⁷ reserva la denominación de *contactus* a la transferencia de una fuerza benéfica y *contagio* a la de una maléfica. El contagio puede ser *inquinans*, si la δύναμις es maligna y mancillante, *enervans*, si produce la pérdida de la propia fuerza y su traspaso a quien ha entrado con él en contacto, y *usurpans*, cuando un portador de fuerza la pierde al ponerse en contacto con un portador de otra más poderosa y hostil a la suya. En la concepción demoníaca de la enfermedad entran en juego los δαίμονες, seres de naturaleza espiritual o pneumática, que sacuden o golpean al paciente en un momento dado, le retienen momentáneamente o se instalan dentro de él en forma permanente (posesión demoníaca)³⁸. Las caídas repentinas y las sacudidas de los epilépticos, los estremecimientos y escalofríos de la fiebre alta se prestaron a esta última manera de concebir la enfermedad. El paciente parecía debatirse contra el asalto de un ser más poderoso e invisible: el Ἐφιάλτης en el caso de la fiebre³⁹, Hécate en los terrores nocturnos y la epilepsia. En cuanto a la posesión demoníaca, no es sino una extensión a la medicina de la noción del ἐνθουσιασμός ('en-diosamiento') que explicaba como aposentamiento o posesión divina los éxtasis orgiásticos del culto dionisiaco, el trance de la Pitia, la inspiración poética y fenómenos como la ἐγαστριμυθία o ventriloquía.

³⁷ *Cf.* su interesante estudio *Roman Dynamism*, Oxford, 1947, y su artículo «Contactus (Contagio)», *RLAC* 3 (1957), cols. 404-421.

³⁸ Para la posesión demoníaca en general, *cf.* J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, *RGVV* 7,3, Giessen, 1909, J. H. Waszink (E. Stemplinger), «Besessenheit», *RLAC* 2 (1954), cols. 183-185; Fr. Pfister, «Enthusiasmos», *ibid.* 5 (1962), cols. 455-457 y M. López Salvá, «Concepción demonológica de la enfermedad en la literatura hagiográfica bizantina», *Asclepio* 16-17 (1974-1975) 557-563.

³⁹ *Cf.* W. H. Roscher, *Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über Alpträume und Alpdämonen d. klass. Altertums* (*Abb. d. K. S. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl.* 20,2).

Por último, ya desde el siglo IV se asigna a los astros un papel importante en el desarrollo y la salud del ser humano. La teoría de la simpatía lunar o influjo de las fases de la luna en el crecimiento biológico de los seres vivos, en el ciclo menstrual de la mujer y en ciertas enfermedades como la epilepsia está atestiguada desde el siglo IV a. C. Igualmente la de la correlación de los περίοδοι o circuitos del hombre (tres: externo, medial e interno en el *De insomniis* hipocrático) con las esferas del cielo (respectivamente, la de las estrellas, la del sol y la de la luna), que puede tenerse como un anticipo de lo que en la medicina astrológica se denominaría *melothesia* o reparto de los influjos astrales sobre las diferentes partes del cuerpo⁴⁰.

11. LOS MÉTODOS TERAPÉUTICOS

Los métodos terapéuticos varían con arreglo a las diferentes maneras de concebir la enfermedad. Los hay típicamente dinamistas, así las diversas variantes de la terapéutica tranferencial, y declaradamente demonistas, como los distintos procedimientos de la terapéutica expulsatoria. Algunos ocupan una posición intermedia, pudiéndose explicar lo mismo por una noción materialista o dinámica de la enfermedad que por una noción demoníaca: los empleados en la terapéutica catártica y en la logoterapia mágica.

La *terapéutica tranferencial* procede por *contactus* o *contagio*. En el primer caso, el contacto se puede establecer con una divinidad o persona portadora de una δύναμις curativa, con un objeto santo, o con vegetales, animales y minerales que tengan una virtud específica. La fuerza de la enfermedad, la *vis morbi*, al recibir la acción de otra más poderosa, se neutraliza o desaparece. Cuando, por el contrario, se prefiere operar por contagio, se traspara la enfermedad bien a un ser humano, bien a un animal, bien a la tierra. En uno y otro caso se ha de contar con la *actio in distans* y los efectos de la homeopatía.

La *terapéutica expulsatoria* opera contra démones de carácter proteico causantes de una epidemia o de dolencias singulares. Los primeros se expulsan produciendo ruido (golpear címbalos, agitar campanillas de supuesta eficacia

⁴⁰ Para la astrología en sus diversas aplicaciones siguen siendo de imprescindible consulta: A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Bruxelles, 2.^a ed., 1963; P. Festugière, *La revelation d'Hermès Trismegiste I. L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950; W. Gundel, «Astrologie», *RLAC* 1 (1950), cols. 817-831, y W. y H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6)*, Wiesbaden, 1966.

apotropaica contra Hécate). El Antiguo Testamento depara un curioso paralelo: Samuel mandaba tañer el arpa a David, siempre que sobre él se abatía el espíritu malo de parte de Yahvéh (I Sam 16-19). Fuera de los casos míticos (p.e. las danzas de los Κουρῆτες que distrajeron la atención de Crono y le impidieron devorar a Zeus), la única referencia segura al empleo de la danza como medio terapéutico es el κορυβαντισμός, que se puso de moda en el siglo V para curar ciertas psicopatías. La conmoción interior se eliminaba gracias a la acción externa de una conmoción mayor. Dentro de este mismo apartado puede incluirse la meloterapia pitagórica⁴¹.

La *terapéutica catártica* emplea diversas καθάρσεις o 'limpiezas' de carácter medicinal partiendo de una concepción de la enfermedad como 'mancha' en todo similar a la del pecado como 'mancilla' (μίασμα). El miasma lo puede producir una sedimentación material externa, un contagio dinámico o la acción impurificadora de un démon sobre el alma y el cuerpo de un enfermo. Este tipo de terapéutica se efectúa mediante abluciones, friegas, fumigaciones y aspersiones. La κάθαρσις y los diversos καθαρμοί de la medicina, la mán-tica y la religión tenían por objeto eliminar del alma o del cuerpo un elemento nocivo. La finalidad medicinal del καθαρισμός, según Platón (*Res.* VIII 567), es precisamente la de separar en lo somático lo peor de lo mejor, incluyéndose la κάθαρσις medicinal y la gimnástica dentro de la διακριτική τέχνη o arte separadora que versa sobre el cuerpo. La primera separaría de él la enfermedad, que es un mal; la segunda la fealdad, que es un desdoro. El paralelismo establecido entre enfermedad, vejez y fealdad por una primitiva concepción materialista perdura todavía en Platón.

La *logoterapia* o empleo de la palabra con fines curativos es tan antigua como Homero y reviste tres formas fundamentales: la *impetrativa* en la plegaria, la *conminativa* propia de la medicina mágica y el 'decir placentero' (τερπνός λόγος), a partir del cual pudo crearse una técnica incipiente de psicoterapia afín en cierto modo al psicoanálisis moderno⁴². La logoterapia mágica, que es la que nos interesa, presenta dos modalidades, la *epódica* y la *exorcística*. La más antigua es la primera y está en pleno acuerdo con la concepción dinámica de la dolencia y de las virtudes de los remedios que la eliminan. El objeto de la

⁴¹ Cf. Helmut y Hans Huchzermeyer, «Die Bedeutung des Rhythmus in der Musiktherapie der Griechen von der Früzeit bis zum Beginn des Hellenismus», *ZWG* 63 (1974), 113-148; W. F. Kuemmel, *Musik und Medizin. Ihre Wechselbeziehungen in Theorie und Praxis von 800 bis 1800*, Freiburg, 1977.

⁴² La terminología es de Pedro Laín Entralgo, cuya obra *La curación por la palabra*, Madrid, 1958, es más conocida en su versión inglesa (*The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. Transl L. J. Rather and J. M. Sharp, New Haven, 1970).

ἐπωδή⁴³ ('ensalmo') es el de provocar la aparición de fuerzas (personales o impersonales) ocultas, el de despertar poderes que están dormidos en las cosas, para asociarlos al acto que realiza quien la pronuncia. El del ἐξορκισμός ('conjuro')⁴⁴, por el contrario, es el de conseguir la expulsión de un demon introducido en el cuerpo de un paciente (ἀποπομπή), lo que puede ir seguido o no de la transferencia del mismo (ἐπιπομπή) a un determinado lugar.

12. LA PROFILAXIS MÁGICA

Para precaverse de los efluvios del mal de ojo (βασκανία, *fascinum*)⁴⁵ o de los dardos invisibles de la enfermedad se emplea el *amuleto*, cuyo objeto es el de transferir al portador su δύναμις específica⁴⁶. Esta fuerza del amuleto deriva de su misma naturaleza, según su encuadramiento en cadenas de atracción

⁴³ Cf. R. Heim, «Incantamenta magica Graeco-Latina», *Jahrb. f. class. Philol.*, Suppl. 19, Leipzig, 1892, 483-575; Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber* (en Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, Leipzig, XXI, 1921 y XXIII, 1924), reprod. Amsterdam, 1974; F. Pfister, «Epode», *RE* Suppl. 4 (1924), cols. 323-344; P. Laín Entralgo, «Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐπωδή)», *Hermes* 86 (1958), 298-223; S. J. Tambiah, «The Magical Power of Words», *Man* 3 (1968), 175-208; H. S. Versnel, «Religious Mentality in Ancient Prayer», en H. S. Versnel y F. T. van Straten (edd.), *Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Studies in Greek and Roman Religion 2)*, Leiden, 1981.

⁴⁴ Cf. K. Thraede, «Exorzismus», *RLAC* 7 (1969), cols. 44-117.

⁴⁵ Cf. E. Kuhnert, «Fascinum», *RE* 6 (1909), cols. 2009-2014; B. Kötting, «Böser Blick», *RLAC* 2 (1954), cols. 473-482; C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*, New York, 1976; A. Moreau, «L'oeil maléfique dans l'oeuvre d'Eschyle», *REA* 78-79 (1976-1977), 50-64.

⁴⁶ Sobre amuletos, *vide*: E. Labatut, «Amuletum» *DAGR* 1 (1877), 252-258; G. Kropatschek, *De amuletorum apud antiquos usu capita duo*, Greifswald, 1907; L. Deubner, «Charms and Amulets (Greek)», *ERE* 3 (1911), 433-439; R. Wünsch, «Amuletum», *Glotta* 2 (1911), 219-230; C. C. McCown, «The Ephesia Grammata in Popular Belief», *TAPhA* 54 (1923), 128-140; S. Seligman, *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens*, Stuttgart, 1927; Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950; F. Eckstein y J. H. Waszink, «Amulett», *RLAC* 1 (1950), cols. 397-411; L. Robert, «Amulettes grecques», *Journal des savants* (1981), 3-44; A. Giessen, «Ein Amulett gegen Fieber», *ZPE* 55 (1984), cols. 223-227; R. W. Daniel y F. Maltomini, «Una gemma magica contro l'infiammazione dell'ugola», *ZPE* 78 (1989), 93-94; R. Kotansky, «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», en Ch. A. Faraone y D. Obbink (edd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford (Oxford Univ. Press), 1991, 107-137.

(συμπάθεια) o repelencia, o de una consagración, por decirlo así, con ritos especiales, o de las fórmulas mágicas y dibujos tallados o pintados en él. Normalmente, puesto que opera por transferencia dinámica, se lleva colgado del cuello, según ponen de manifiesto sus nombres (περίαπτον, περίαμμα, *ligatura, adligatura*).

Dentro de la profilaxis mágica se encuadran también la práctica del ayuno, de la abstinencia y de la castidad. La prescripción del ayuno antes de tomar un fármaco, ayer como hoy, tiene una explicación racional en la mejor asimilación del medicamento. Si el ayuno, por el contrario, se exige en quien lo administra o lo prepara, éste deja de ser un medio de facilitar la eficacia, para convertirse en un ingrediente de su composición. La razón del ayuno en la medicina popular, así como los tabúes que proscribían determinados alimentos (piénsese en el pitagórico que recaía sobre las habas) está en ciertos casos en estrecha relación con la concepción demoníaca de la enfermedad. Los demonios penetran en los hombres por sus orificios externos, especialmente la boca y las fosas nasales. A través de determinados alimentos, especialmente la carne de la que gustan los demonios malignos, éstos pueden penetrar en el hombre y causarle todo tipo de disturbios. Los increíbles regímenes dietéticos⁴⁷ de la antigua medicina cobran, a la luz de las prácticas mágicas y doctrinas espiritualistas, una justificación que de otra manera no tendrían. Sólo así se pondera en todo su valor el elogio de Plinio a Hipócrates, *tantum remotus ab istis qui medicinam fame exercent* (*Nat. hist.* XXXII 136).

Luis GIL
Universidad Complutense

⁴⁷ Cf. L. Edelstein, «Antike Diätetik», *MHJ* 1 (1966), 162-174.