

EL HERÓDOTO NOSOLÓGICO

César SIERRA MARTÍN*

Résumé. – Ce travail vise à contextualiser le terme νοῦσος (maladie) dans les travaux d'Hérodote à partir des différentes significations qu'il a eu au V^e siècle. Nous analyserons donc, comment Hérodote a assimilé les différentes interprétations du terme et les a consciemment utilisé aussi bien dans un sens moralisateur que comme pointage ethnographique de son λόγοι.

Abstract. – The aim of this work is to contextualize the use of the word νοῦσος (illness) by Herodotus, bearing in mind the different meanings it had in the Fifth century BCE. Therefore, we analyze how Herodotus assimilated the different meanings of νοῦσος and consciously used them, both in a moralizing way and as ethnographical remarks in his λόγοι.

Mots-clés. – Enfermedad, Hipócrates, Heródoto, etnografía.

* Universitat Autònoma de Barcelona (Projecto RYC2010-05622), cesar.sierra@e-campus.uab.cat

1 – LOS GRIEGOS Y LA ENFERMEDAD

El término *νοῦσος* (enfermedad)¹ ya aparece en época arcaica griega como algo abominable (*νοῦσος στυγνή*) que el hombre debía intentar evitar (*Il.* XIII. 667) y (*Hes. Th.* 767 ; *Sh.* 39) y, en contraste, se imaginaron situaciones ideales libres de enfermedad, como la plácida navegación de *Od.* (XIV. 3). Con frecuencia, el concepto de enfermedad en la Grecia arcaica se asociaba a la intervención divina, como por ejemplo en *Od.* (IX. 7), donde se aseguraba que el propio Zeus hacía enfermar a las personas. Del mismo modo, la enfermedad era una de las grandes desgracias que contenía la famosa « caja de Pandora » que, a partir de su apertura, perturbó la vida de los felices hombres (*Hes. Op.* 92). Ni siquiera los dioses podían librarse de este padecimiento como apreciamos en *Teogonía* :

ὅς κεν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσση
 ἀθανάτων, οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
 κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν:
 οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἄσπον
 βρώσιος, ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος
 στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δέ ἐ κῶμα καλύπτει.
 αὐτὰρ ἐπεὶ νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν
 ἄλλος γ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄεθλος.

El que de los Inmortales que habitan las
 nevadas cumbres del Olimpo jura en vano
 vertiéndola, queda tendido sin respiración
 hasta que se cumple un año ; y no puede
 acercarse a la ambrosía, el néctar ni alimento
 alguno, sino que yace, sin aliento y sin voz, en
 revestidos lechos y le cubre un horrible sopor.

Luego cuando termine esta terrible
 enfermedad al cabo de un año, otra prueba aún
 más dura sucede a aquélla [...]

Th. 794-800²

1. Analizaremos el término *νοῦσος* en su forma explícita, dejando posibles usos metafóricos para otros contextos como el que plantea R. MITCHELL-BOYASK, *Plague and the Athenian Imagination. Drama, History, and the Cult of Asclepius*, Cambridge 2008, p. 18.

2. Texto griego en : H. G. EVELYN WHITE, *editit, Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric*, Cambridge (MA) 1914. Traducción de A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid 2000.

Hesíodo deja patente que la enfermedad podía entenderse como acción punitiva de los poderes sobrenaturales. Este punto de vista enfatiza el origen divino de la enfermedad, el sentimiento de culpa ante una falta y sus consecuencias funestas sobre el ser humano³. Pese a esto, no todas las concepciones arcaicas de la enfermedad se orientaban hacia la intervención divina sino que también existen testimonios de una concepción natural o accidental de la enfermedad. Nuevamente los textos homéricos dan cuenta de este modo de enfermar. Tengamos presente la preocupación de Odiseo por la temperatura del agua a causa de su debilidad (*Od.* V. 453), o las reservas de Héctor a beber vino por sus efectos sobre el carácter y la fuerza (*Il.* VI. 264-265)⁴.

En función de esta diversidad conceptual, surgieron múltiples formas de combatir la enfermedad. La curación divina se centraba generalmente en los oráculos de Apolo, las plegarias y los ritos de purificación, que eran recursos frecuentes en la terapéutica arcaica y deben asociarse al concepto de enfermedad como castigo divino⁵. En el orbe religioso Apolo y Asclepio, padre e hijo respectivamente, aglutinaron el protagonismo y tutelaron la práctica de los médicos, dedicados a sanar a los hombres⁶. No en vano Esquilo divinizó el origen de la medicina, afirmando que fue uno de los dones otorgados por Prometeo a la humanidad (*Pr.* 476)⁷. En esta tónica los héroes sanadores eran descendientes de estas divinidades, como los casos ilustres de Macaón y Podalirio, hijos del mismo Asclepio (*Il.* II. 695). Estos médicos eran requeridos para curar las heridas de guerra y aplicar fármacos (*Il.* IV. 183), trabajando con unas enfermedades cuyo origen era más cercano a las causas ambientales o accidentales⁸.

3. La concepción arcaica de la enfermedad puede considerarse como una vuelta del enfermo al estado salvaje, lo cual puede seguirse en la literatura trágica, como ha demostrado J. JOUANNA, « La maladie comme agression dans la Collection hippocratique et la tragédie grecque : La maladie sauvage et dévorante » en P. POTTER, G. MALONEY, J. DESAUTELS eds., *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique*. Actes du VI colloque international hippocratique (Québec, du 28 Septembre au 3 Octobre 1987), Québec 1990, p. 39-40. Para la relación entre enfermedad y divinidad véase J. A. LÓPEZ FÉREZ, « Hipócrates y los escritos hipocráticos : origen de la medicina científica », *Epos* 2, 1986, p. 159 ; J. JOUANNA, « Hippocrate de Cos et le sacré », *Journal des Savants* 1-2, 1989, p. 3-22 (J. JOUANNA 1989) y L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 2004 (1ª edición, Madrid 1969), p. 104-115.

4. P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona 1987 (1ª edición, Madrid 1958) p. 16 ss. ha trabajado en extensión este tema (P. LAÍN ENTRALGO 1987).

5. Logoterapia, según P. LAÍN ENTRALGO 1987, *op. cit.*, p. 46.

6. Recordemos la conexión entre medicina y religión al inicio del *Juramento* o las virtudes sanadoras de Asclepio en los Himnos homéricos (*HH.* 16) ; D. TODMAN, « Epilepsy in the Graeco-Roman World : Hippocratic Medicine and Asklepiian Temple Medicine Compared », *J. Hist. Neurosci.* 17.4, 2008, p. 436. El mismo Hipócrates era un asclepiada aunque la posición de cada médico frente a la divinidad era distinta, J. JOUANNA 1989, *op. cit.*, p. 4, contra la opinión de L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, Paris 1953, p. 111 que enfatiza una separación nítida entre medicina religiosa y racional. Una extraordinaria recopilación de fuentes que abordan la medicina arcaica de contenido religioso (asclepiada) la encontramos en la reedición de la obra de E. J. EDELSTEIN ; L. EDELSTEIN, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1998, (1ª edición, Baltimore 1945).

7. J. A. LÓPEZ FÉREZ, *op. cit.*, p. 158.

8. M. D. GRMEK, *Diseases in the Ancient Greek World*, Baltimore 1989, p. 35 y J. JOUANNA, « La douceur en médecine : Les emplois médicaux de ἡΠΠΙΟΣ », *REG* 116, 2003, p. 57. Por otra parte, el médico homérico estaba

No obstante, no fue hasta finales del VI a.C., con el pitagórico Alcmeón de Crotona y la filosofía jonia, que se profundizó en las causas ambientales de la enfermedad⁹. Enfocándose el problema desde las posibilidades humanas, se desarrollaron ideas como la de equilibrio (*ἰσονομία*)¹⁰ y se estudió al ser humano con relación al mundo que lo rodea¹¹. Dicho de otro modo, se planteó la posibilidad de que la enfermedad respondiera a las leyes naturales y éstas pudieran ser comprensibles desde la razón. Este es el fundamento del término jonio *ἰστορίη* (investigación) que era la aplicación de un método de estudio basado en la observación y el uso de la razón humana¹².

A partir de estos antecedentes, a lo largo del siglo V a.C los médicos hipocráticos aplicaron el método jonio (*ἰστορίη*) a sus investigaciones y desarrollaron el concepto de salud como un equilibrio natural del cuerpo, dotando al término arcaico *νοῦσος* (enfermedad) de un nuevo contenido¹³. Sin duda, el testimonio que mejor ejemplifica esta transición lo tenemos en la caracterización de la llamada « enfermedad sagrada »¹⁴ :

muy bien valorado M. D. LARA NAVA, « El prestigio del médico hipocrático », *CFC(G)* 14, 2004, p. 49, dibujándose dos figuras nítidas : el « cirujano » y el médico que trataba enfermedades (*Scholl. Iliada* XI 515), J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Heródoto y la ciencia de su tiempo*, Málaga 2007, p. 354.

9. G. E. R. LLOYD, « Alcmaeon and the Early History of Dissection » en *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers*, Cambridge 1991, p. 168 destaca que Alcmeón de Crotona fue el primer griego que practicó una disección.

10. P. LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Madrid 1970, p. 22 (P. LAÍN ENTRALGO 1970) ; E. VINTRÓ, *Hipócrates y la nosología hipocrática*, Barcelona 1973, p. 98.

11. Como se aprecia en los tratados hipocráticos : *Hebd.* (16-22) y *Aër.* (1), véase F. BORCA, *Luoghi, corpi, costumi. Determinismo ambientale ed etnografia antica*, Roma 2003, p. 11-40. Por otra parte, sobre los orígenes de la filosofía natural jonia y su revisión de la cosmología ; W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Barcelona 2010, p. 58 ss. (1ª edición, Stuttgart 1944).

12. Sobre la aplicación de este término en la segunda mitad del siglo V a.C. debe verse, C. DARBO-PESCHANSKI, « The Origin of Greek Historiography » en J. MARINCOLA ed., *A Companion to Greek and Roman Historiography*, v.1, Oxford 2007, p. 29 y 31.

13. Dejaba de ser una sanción religiosa y pasaba a estudiarse por ella misma, J. PIGEAUD, « La maladie a-t-elle un sens chez Hippocrate? » en P. POTTER, G. MALONEY, J. DESAUTELS eds., *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique. Actes du VI colloque international hippocratique* (Québec, du 28 Septembre au 3 Octobre 1987), Québec 1990, p. 24-25 ; A. TOUWAIDE, TH. HEINZE, « Krankheit » en H. CANCIK, H. SCHNEIDER eds., *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, v.6, Stuttgart 1999, p. 794. A propósito de la relación entre investigación (*ἰστορίη*) y medicina hipocrática, es indispensable el estudio de J. JOUANNA, « La naissance de la science de l'homme chez les médecins et les savants à l'époque d'Hippocrate : problèmes de méthode » en J. A. LÓPEZ FÉREZ ed., *Tratados hipocráticos (Estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*. Actas del VII colloque international hippocratique, Madrid, 24-29 septiembre de 1990, Madrid 1992, p. 93 ss., junto a la recopilación de testimonios de J. LONGRIGG, *Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age. A source book*, London 1998, p. 18-20. Asimismo para la apreciación de dicho método por los mismos hipocráticos véase *VM* (20), tratado que se ha relacionado con el inicio del pensamiento filosófico y que ha generado un gran debate académico ; G. E. R. LLOYD, « Who is attacked in *On Ancient Medicine*? » en *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers*, Cambridge 1991, p. 54-68.

14. Coincidimos en este punto con la opinión de los autores de la entrada « enfermedad » del *Neue Pauly*, A. TOUWAIDE, TH. HEINZE, *op. cit.*, p. 794, que señalan como la enfermedad se describió en sentido metafórico como

περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ᾧδ' ἔχει: οὐδέν τί μοι δοκᾷ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νουσήματα, ὅθεν γίνεται. φύσιν δὲ αὐτῇ καὶ πρόφασιν οἱ ἄνθρωποι ἐνόμισαν θεῖον τι πρῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπειρίας καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἑτέρησι νούσοισιν: καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀπορίην αὐτοὶ τοῦ μὴ γινώσκειν τὸ θεῖον αὐτῇ διασώζεται, κατὰ δὲ τὴν εὐπορίην τοῦ τρόπου τῆς ἰήσιος ᾧ ἰώνται, ἀπόλλυται, ὅτι καθαρμοῖσί τε ἰώνται καὶ ἐπαιοιδῆσιν.

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

Morb. Sacr. 1¹⁵

El desarrollo del estudio de la enfermedad, la nosología, en la medicina hipocrática encontró en la llamada « enfermedad sagrada » el caballo de batalla contra otras artes curativas, tildadas de inadecuadas¹⁶. A lo largo del Corpus hipocrático encontramos argumentaciones similares sobre la enfermedad que vienen a ofrecer una alternativa a la concepción arcaica y definen una nosología empírica y naturalista. Por este motivo al autor del anterior pasaje le preocupa el método de curación y no tanto la ignorancia del ser humano al no advertir la naturaleza de la enfermedad. Dicho método se basaba en la exploración sensorial y la entrevista al paciente, abordando la curación en tres fases : diagnóstico o identificación de la enfermedad, pronóstico o juicio sobre la enfermedad y, finalmente, el tratamiento¹⁷. En consecuencia, el concepto hipocrático de *νοῦσος* y el recurso a la inteligencia humana para combatirlo será común en diferentes obras del Corpus hipocrático con independencia de su autor, como podemos ver en *Aër.* (27), *Morb.* (1) o en el tratado *Epid.*

una agresión que podía tener origen interno o externo, lo cual se debate en la enfermedad sagrada, y afirman que las connotaciones naturalistas del término *νοῦσος* parten del siglo V a.C.

15. Texto griego en : E. LITTRÉ, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, V. 6, Amsterdam 1979. Traducción de C. GARCÍA GUAL, *Tratados hipocráticos*, Madrid 2000.

16. En este sentido el tratado se ha considerado como uno de los ejemplos más brillantes de la defensa del « racionalismo » en el siglo V a.C. según R. JOLY, *La niveau de la science hippocratique. Contribution a la psychologie de l'histoire des sciences*, Paris 1966, p. 212 y J. JOUANA, « Notice » en *Hippocrate. La maladie sacrée*, Paris 2003, p. VII.

17. Este método es el tema de los tratados : *Prog.*, *Prorrh.* I y II, y *Praec.* ; E. VINTRÓ, *op. cit.*, p. 176-177 ; P. LAÍN ENTRALGO, « Estudio preliminar » en Hipócrates, *La medicina hipocrática*, Madrid 1976, p. 110 y 125 y M. D. LARA NAVA, « Praxis y reflexión del médico antiguo », *Estudios Clásicos* 129, 2006, p. 18.

Sin embargo, no debemos entender el punto de vista hipocrático como una antítesis de la naturaleza divina de la enfermedad sino como una reformulación del concepto de *νοῦσος* (enfermedad) arcaico¹⁸. Reteniendo esta idea y volviendo al anterior pasaje, apreciamos cómo su autor abre la puerta a la influencia divina en tanto en cuanto entiende que la « enfermedad sagrada » no es más divina que el resto. Ciertamente la naturaleza poseía un carácter sagrado en el mundo heleno, incluso entre los médicos hipocráticos (*Prog.* 1), lo cual matiza la postura hipocrática frente a la divinidad¹⁹. Así, el concepto hipocrático de enfermedad no relegó al arcaico sino que ambos coexistieron en todo el mundo antiguo con notable éxito²⁰. En consecuencia, tanto el concepto arcaico de enfermedad como el hipocrático debían ser conocidos por el gran público, que prestaba atención a los diferentes sabios que disertaban sobre el asunto.

A principios del V a.C., Heródoto de Halicarnaso no sólo compartió el método de investigación (*ιστορίη*), aplicado a la narración del pasado, sino que tuvo la curiosidad intelectual necesaria para incorporar otras ideas derivadas de la utilización de dicho método²¹. Según ha demostrado la historiografía moderna, Heródoto estaba al corriente de las averiguaciones médicas de su

18. En los últimos años se ha trabajado a fondo sobre el concepto hipocrático de enfermedad y el impacto que ello tuvo en la historia de la medicina J. JOUANA 1989, *op. cit.*, p. 5 y 10 ; G. E. R. LLOYD, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, New York 2003, p. 40 (ss. (G. E. R. LLOYD 2003) y una panorámica general en V. NUTTON, *Ancient Medicine*, London-New York 2004, p. 19-36. En cualquier caso, la innovación hipocrática en esta materia no convierte a la concepción religiosa de la enfermedad en irracional. Véase H. KING, *Hippocrates' Woman : Reading the Female Body in Ancient Greece*, London-New York 1998, p. 6 y PH. VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge 2005, p. 48-60 y los problemas historiográficos que se derivan de la anterior suposición en H. F. J. HORSTMANSHOFF, M. STOL, C. TILBURG eds., « Introduction » en *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden 2004, p. 3 ss. y C. NISSEN, *Entre Asclépios et Hippocrate. Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Liège 2009, p. 46-62. Ciertamente el pasaje sobre la « enfermedad sagrada » debe entenderse como un ataque entre oponentes en el arte de la curación ; G. E. R. LLOYD, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*. London 1999 (1ª edición, Cambridge 1979), p. 19-21 y M. J. SCHIEFSKY, « On Ancient Medicine on the Nature of Human Beings » en PH. VAN DER EIJK ed., *Hippocrates in Context. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002*, Leiden 2005, p. 71.

19. En este punto seguimos la opinión de PH. VAN DER EIJK 2005, *op. cit.*, p. 48-49.

20. Un buen ejemplo de la citada coexistencia es la introducción del culto a Asclepio en Roma, alrededor del 293 a.C. (Livio XI ; Ovidio *Met.* XV. 630-640), que se supone anterior a la llegada del primer médico a Roma, 219 a.C. (Plinio *H.N.* XXIX. 6) ; véase P. ROESCH, « Le culte d'Asclépios à Rome » en G. SABBAAH ed., *Mémoires III. Médecins et médecine dans l'Antiquité*, Saint-Étienne 1982, p. 172-173. Además, destacamos el notable prestigio de complejos curativos como el de Epidauro, E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1980 (1ª edición, Berkeley-Los Angeles 1951), p. 115 y D. TODMAN, *op. cit.*, p. 437.

21. Sobre la influencia de la filosofía jonia en Heródoto ; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, v.1, Bari 1983, p. 161-162 ; M. VEGETTI, « Culpability, Responsibility, Cause : Philosophy, Historiography, and Medicine in the Fifth Century » en A. A. LONG ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, p. 271-289, que analiza el principio de la causalidad en relación con la filosofía, la historia y la medicina del V a.C. ; J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 10-11 ; J. ROMM, « Herodotus and the Natural World » en C. DEWALD, J. MARINCOLA ed., *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2007, p. 180.

época, como demuestran algunos pasajes de su obra²². A continuación, tomando el término *νοῦσος* (enfermedad) como referencia, proponemos un análisis y contextualización de estas investigaciones en la obra de Heródoto. Así, recogeremos los diferentes usos que presenta el término en función de las tipologías propuestas : enfermedad arcaica y enfermedad hipocrática o naturalista. Gracias a esto podremos apreciar la conceptualización de la enfermedad en la descripción de otras culturas, manteniendo el concepto griego como referencia²³.

2 – ENFERMEDAD Y CASTIGO DIVINO EN HERÓDOTO : EL CASO DE ALIATES

La casuística que recogemos a continuación se centra en la noción arcaico-religiosa de la enfermedad y puede iniciarse con el destacado caso del pueblo lidio (cuya digresión comienza en Hdt. I. 6). Así, en la famosa entrevista entre Solón y Cresos encontramos una referencia relativa a la enfermedad entendida como un desastre que todo hombre dichoso logra evitar (Hdt. I. 32. 6), lo cual nos acerca a la postura hesiódica (*Th.* 767 ; *Sh.* 39). Entre la lista de personas que no fueron dichosas y contrajeron una enfermedad encontramos al mismo padre de Cresos, Aliates. Según Heródoto (I. 19), Aliates mantuvo una contienda con los milesios en cuyo transcurso se incendió un templo de Atenea y sucedió lo siguiente :

καὶ τὸ παραυτίκα μὲν λόγος οὐδεὶς ἐγένετο, μετὰ δὲ τῆς στρατιῆς ἀπικομένης ἐς Σάρδις ἐνόσησε ὁ Ἀλυάττης. μακροτέρης δὲ οἱ γινομένης τῆς νόσου πέμπει ἐς Δελφοὺς θεοπρόπους, εἴτε δὴ συμβουλευσάντός τευ, εἴτε καὶ αὐτῷ ἔδοξε πέμπαντα τὸν θεὸν ἐπειρέσθαι περὶ τῆς νόσου. τοῖσι δὲ ἡ Πυθίη ἀπικομένοισι ἐς Δελφοὺς οὐκ ἔφη χρήσειν πρὶν ἢ τὸν νηὸν τῆς Ἀθηναίης ἀνορθώσωσι, τὸν ἐνέπηρσαν χώρης τῆς Μιλησίης ἐν Ἄσσησῶ.

En un principio, nadie le concedió importancia, pero, posteriormente, cuando el ejército regresó a Sardes, Aliates cayó enfermo. Y como su enfermedad se iba prolongando, envió delegados a Delfos, bien porque alguien lo sugiriera, bien porque él, personalmente,

22. J. JOUANNA, « Les causes de la défaite des barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », *Ktèma* 6, 1981, p. 3-15 ; A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984, p. 244-250 ; W. R. DAWSON, « Herodotus as a Medical Writer », *BICS* 33, 1986, p. 87-96 ; R. THOMAS, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge 2002, p. 28 y 74 ; J. A. GARCÍA-GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 347-390 ; D. LENFANT, « Le médecin historien » en G. ZECCHINI ed., *Lo storico antico. Mestieri e figure sociali*, Bari 2010, p. 235.

23. Señalamos como precedentes a J. C. BERMEJO, « El erudito y la barbarie » en J. C. BERMEJO ed., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid 1986, p. 16, que propuso un enfoque análogo aunque centrado en las costumbres de los pueblos prerromanos de la península ibérica a través del geógrafo Estrabón ; C. I. SOARES, « A Morte : Critério de felicidade nas Histórias de Heródoto », *Humanitas* 54, 2002, p. 117-164, ha analizado el concepto de muerte en Heródoto desde la crítica textual ; R. THOMAS, *op. cit.*, p. 28-72 ; realiza un análisis similar pero desarrolla el concepto de « etnografía médica » y su enfoque parte del relato de Heródoto, no del término *νοῦσος* (enfermedad), con sus distintas acepciones y, recientemente, J. JOUANNA, « Réflexions sur le régime des peuples dans la Grèce classique (Hérodote I, 133 ; Hippocrate *Ancienne médecine*, C. 5 ; Thucydide I, 6) et sur le sens des mots de la famille de *Diaita* », *REG* 121, 2008, p. 17-42, sugiere un estudio sobre la dieta de los pueblos antiguos, cotejando las obras de Heródoto, Tucídides e Hipócrates.

decidiera enviarlos para consultar al dios sobre su enfermedad. Sin embargo la Pitia, cuando los emisarios llegaron a Delfos, dijo que no emitiría un oráculo hasta que reconstruyeran el templo de Atenea que habían incendiado en Aseso, localidad de Mileto.

Hdt. I. 19. 2-3²⁴

La situación culmina con la construcción de dos templos dedicados a la divinidad ofendida, gracias a lo cual Aliates superó sus dolencias (Hdt. I. 22. 4) y, en agradecimiento, dedicó a Apolo una inmensa crátera en Delfos (Hdt. I. 25)²⁵. Así pues, la intención de consultar el oráculo es una muestra la creencia en el origen divino de la enfermedad, rasgo distintivo de la concepción arcaica del *voûσος*²⁶.

En la misma línea encontraríamos otros casos de castigos divinos que conducen a la enfermedad : la costumbre persa de señalar el origen de la lepra en una ofensa al dios sol²⁷ (Hdt. I. 138), el trato impío contra los prisioneros de guerra (Hdt. I. 167. 1-2), el atrevimiento de los cnidios al querer convertir la península que habitaban en una isla (Hdt. I. 174. 5-6), la venganza divina que padeció Ferón tras agredir al río Nilo por despecho ante una crecida incontrolable (Hdt. II. 111), y el caso de Ótanes, castigado con una enfermedad por permitir actos violentos en los templos (Hdt. III. 147). En todas estas situaciones el denominador común es el castigo divino de algún individuo que ha transgredido las leyes²⁸.

24. Textos griego en : A. D. GODLEY, *Herodotus*, Cambridge 1920 y traducción C. SCHRADER, *Heródoto. Historia*, Madrid 2000.

25. El envío de emisarios sagrados a Delfos (*θεοπρόπους*) para redimir estas ofensas contra la divinidad que producen las enfermedades tiene paralelismos (Hdt. I. 167. 1-2 y 174. 4-5).

26. P. LAÍN ENTRALGO 1987, *op. cit.*, p. 68, destaca el péan y los oráculos de Apolo como ejemplo de curación mediante la palabra en la medicina arcaica. Por otra parte, el culto a Apolo en su faceta médica (*οὔλιος*), era famoso en la Atenas de la primera mitad del V a.C. y en Jonia, desde donde se exportó a Roma ; R. CAPODICASA, « Apollo medico fra Grecia e Roma », *Atene e Roma* 48.1, 2003, p. 17-19.

27. Según L. GIL, *op. cit.*, p. 36, también era propio de los pueblos semíticos asociar la enfermedad a la mancha divina o pecado. También puede verse en el código de Hammurabi CH § *Epílogo*, LI 50-69, traducido en J. SANMARTÍN, *Códigos legales de tradición babilónica*, Barcelona 1999, p. 156.

28. Así lo aprecia también G. E. R. LLOYD 2003, *op. cit.*, p. 117. Por otro lado, el castigo divino ante la insolencia humana es parte de la dimensión religiosa de la obra de Heródoto, véanse más ejemplos en J. D. MIKALSON, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill 2003, p. 136 ss. quien analiza todo tipo de situaciones en las que Heródoto sitúa a la divinidad como agente causal. También S. SCULLION, « Herodotus and Greek Religion » en C. DEWALD, J. MARINCOLA eds., *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006, p. 198 ss. profundiza en la concepción religiosa del mundo y de la historia en Heródoto, enfatizando sobre la relación que Heródoto establece entre la religión griega y la egipcia. Sobre el caso particular de los sacrilegios de Jerjes véase S. SCULLION, *op. cit.*, p. 194 y C. SIERRA, « Jerjes, Leónidas y Temístocles : Modelos griegos en el relato de Heródoto », *Historiae* 8, 2011, p. 72.

3 – CASTIGO DIVINO Y CORPUS HIPOCRÁTICO : EL CASO ESCITA Y CAMBISES

Entre los anteriores ejemplos que tipifican la enfermedad arcaica destaca el caso de la enfermedad del pueblo escita que muestra la posibilidad de una colectivización del castigo divino. En la descripción herodotea del avance escita sobre Asia Menor, sucedió que un reducido grupo del ejército saqueó el santuario de Afrodita Urania en Ascalón, acaeciando lo siguiente :

τοῖσι δὲ τῶν Σκυθέων συλήσασι τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ὁ θεὸς θήλειαν νοῦσον: ὥστε ἅμα λέγουσὶ τε οἱ Σκύθαι διὰ τοῦτο σφέας νοσέειν, καὶ ὄραν παρ' ἑωυτοῖσι τοὺς ἀπικνεομένους ἐς τὴν Σκυθικὴν χώραν ὡς διακέαται τοὺς καλέουσι Ἐνάρεας οἱ Σκύθαι.

Pues bien, a los escitas que saquearon el santuario de Ascalón y a sus sucesivos descendientes la diosa les hizo contraer una enfermedad propia de la mujer. Así es como los escitas justifican que los rezagados en cuestión contrajeran al unísono la enfermedad ; y quienes llegan a Escitia pueden constatar personalmente qué síntomas presentan aquellos a quienes los escitas denominan « enareos ».

Hdt. I. 105. 4

Este pasaje fue considerado el relato etiológico sobre la dolencia de los escitas, caracterizada como una colectivización del castigo divino²⁹. Lo cierto es que los síntomas de la enfermedad que Heródoto menciona fueron interpretados por la medicina hipocrática³⁰. Así, según *Aēr.* (22), la interpretación local mencionada por Heródoto era correcta pero la investigación médica había llegado a otra conclusión, según la cual, los escitas, debido a la frecuencia con la que montaban a caballo, sufrían lesiones en las extremidades inferiores y la cadera, tratando de curarse mediante un sangrado practicado detrás de las orejas³¹. A causa de este tratamiento quedaban debilitados y perdían parte del esperma que, según algunos hipocráticos, fluía por todo el cuerpo³². Por este motivo, concluyen que era palpable el afeminamiento de los llamados enareos y, además, extensible a todo el género humano en las mismas circunstancias :

ἀλλὰ γὰρ, ὡσπερ καὶ πρότερον ἔλεξα, θεία μὲν καὶ ταῦτά ἐστιν ὁμοίως τοῖς ἄλλοις: γίνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα. καὶ ἡ τοιαύτη νοῦσος ἀπὸ τοιαύτης προφάσις τοῖς Σκύθησι γίνεται οἷον εἴρηκα.

ἔχει δὲ καὶ κατὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους ὁμοίως. ὅκου γὰρ ἰσπάζονται μάλιστα καὶ πυκνότατα, ἐκεῖ πλείστοι ὑπὸ κεδμάτων καὶ ἰσχιάδων καὶ ποδαγριῶν ἀλίσκονται καὶ λαγνεύειν κάκιστοὶ εἰσι.

29. Castigo hereditario, como también recoge Aristóteles (*EN VII. 7*).

30. R. THOMAS, *op. cit.*, p. 33.

31. Al respecto, hallamos un completo análisis en J. JOUANNA, « Cause and Crisis in Historical and Medical Writers of the Classical Period » en PH. VAN DER EIJK ed., *Hippocrates in Context*. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002, Leiden 2005, p. 12 ss.

32. Sobre la teoría « pangenética » sobre la reproducción humana, véase R. JOLY, *op. cit.*, p. 210 y P. LAÏN ENTRALGO 1970, *op. cit.*, p. 119.

Por tanto, como he dicho antes, esta afección es divina de igual manera que las demás, y cada una en particular sobreviene de acuerdo con la naturaleza. Esta enfermedad les ocurre a los escitas por un motivo de índole semejante al que acabo de referir.

De forma parecida ocurre entre los demás hombres. En efecto, donde la gente cabalga más y con gran frecuencia, allí numerosísimas personas padecen dolores articulares, ciáticas y podagras, y están muy poco capacitados para el trato sexual.

Aër. 22³³

El paralelismo con el razonamiento planteado en *Morb. Sacr.* es más que notable y ofrece una explicación alternativa al tópico del afeminamiento escita a causa del castigo divino³⁴. A su vez, achaca esta creencia a la ignorancia del hombre en la comprensión de la naturaleza de la enfermedad³⁵. Pero según nuestra opinión, Heródoto se limita a recoger la versión local del origen de la afección y no a interpretarla. En este sentido Heródoto, pese a conocer de forma general las ideas médicas, no dejó de ser un profano en la materia (*ιδιώτης*) que se limitaba a mostrar las distintas opiniones sobre el tema o aportaba la suya propia si era menester³⁶. En este sentido, vale la pena recordar el testimonio que ofrece el tratado, *VM 2*, que consideraba fundamental que el médico adoptara un lenguaje comprensible para todo el público³⁷.

33. Texto griego en : W. H. S. JONES, *Hippocrates Collected Works*, v. 1, Cambridge 1868. Traducción de J. A. LÓPEZ FÉREZ, *Tratados hipocráticos*, Madrid 2000.

34. La conexión entre *Aër*. y *Morb. sacr.* ha sido analizada por PH. VAN DER EIJK, « 'Airs, Waters, Places' and 'On the sacred Disease' : Two Different Religiosities? », *Hermes* 119.2, 1990, p. 169 ss.

35. Por su parte, S. WEST, « Hippocrates' Scythian Sketches », *Eirene* 35, 1999, p. 16 ss. ha puesto de manifiesto que el razonamiento de *Aër*. presenta, en el caso de la dolencia escita, múltiples incongruencias internas. Al respecto R. JOLY, *op. cit.*, p. 209, señala que Heródoto no comprendió que se trataba de una casta andrógina de videntes, devotos de Afrodita que, a través de las incisiones, restituían la fuerza mientras que, por el contrario, el tratado hipocrático ofrece una alternativa racional. Los argumentos son convincentes pero, bajo nuestro punto de vista, tanto Heródoto como el autor del tratado están justificando un estereotipo, por lo que sus argumentos no tiene porqué ajustarse a la realidad. En general, sobre los enareos puede consultarse G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'Alentour*, Paris 1978, p. 212-219 y D. ASHERI, A. LLOYD, A. CORCELLA, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, [O. MURRAY, A. MORENO eds.], Oxford 2007, p. 155 y, sobre la imagen que Heródoto transmite de Escitia, véase F. HARTOG, *El espejo de Heródoto*, México 2003 (1ª edición, Paris 1980), p. 35 ss. Además, sobre la discusión alrededor de las posibles fuentes que utilizaron tanto Heródoto como el autor de *Aër*., véase R. THOMAS, *op. cit.*, p. 57-59.

36. Contra la opinión de J. JOUANNA, « Notice » en *Hippocrate. Airs, eaux, lieux*, Paris 1996, p. 22-23 y R. THOMAS, *op. cit.*, p. 32, que atribuye los comentarios de Heródoto alrededor de las enfermedades a opiniones personales del autor. En otros casos, la confrontación de opiniones sobre un tema pudo servir para reformular algún relato con tintes fabulosos, como el que atribuye a una perra el cuidado de Ciro tras ser expuesto por orden de su abuelo, Astiages (Hdt. I. 107-110) que intenta reorientar posteriormente (Hdt. I. 122. 3), véase D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot*, Berlín-New York 1971, p. 83-85. En general, las diferentes razones que aporta Heródoto sobre un tema responden a su diversidad de fuentes ; G. E. R. LLOYD 2003, *op. cit.*, p. 115 ; O. MURRAY, « Herodotus and Oral History » en N. LURAGHI, ed., *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, New York 2001, p. 17 ss. y L. J. APFEL, *The Advent of Pluralism : Diversity and Conflict in the Age of Sofocles*, New York 2011, p. 173-176.

37. Véase C. SIERRA, « Notas sobre medicina y difusión de ideas en la Grecia clásica », *CFC(G)* 22, 2012, p. 94-96 con bibliografía.

Otro caso que puede ilustrar la opinión anterior lo hallamos en la demencia de Cambises. Según Heródoto (III. 29), Cambises, debido a su estado mental, agredió con su daga al sagrado buey Apis, causándole la muerte. Para las fuentes egipcias de Heródoto, Cambises perdió la razón por esta causa (Hdt. III. 30). Sin embargo, tras recordar otras atrocidades cometidas con anterioridad, Heródoto expuso otra razón según la cual, Cambises era víctima de la denominada « enfermedad sagrada », de ahí su conducta (Hdt. III. 33). Esto demuestra que Heródoto pudo consultar algún médico acerca de la dolencia de Cambises, obteniendo un posible diagnóstico e incorporándolo a su obra como versión alternativa a la egipcia³⁸. En consecuencia, si no refleja variante en el caso escita puede deberse a que no encontrara más opiniones.

4 – LA DESIDIA ANTE LA ENFERMEDAD : LA INDIA

Un caso bien distinto a los anteriores lo constituye la digresión sobre la etnografía de los pueblos indios. Este *excursus* etnográfico (Hdt. III. 98-107) forma parte del exotismo que Heródoto expuso sobre las regiones periféricas del reino de Darío I. Desde un inicio el historiador de Halicarnaso buscaba ofrecer la imagen de una región primitiva, disgregada en numerosos pueblos que no hablaban una misma lengua³⁹. Teniendo esto presente, la forma en que estos pueblos supuestamente afrontaban la enfermedad cobra relevancia pues, implícitamente, se compara con la noción griega de *νοῦσος* :

ἄλλοι δὲ τῶν Ἰνδῶν πρὸς ἡῶ οἰκέοντες τούτων νομάδες εἰσι κρεῶν ἐδεσται ὤμων, καλέονται δὲ Παδαῖοι, νομαίοισι δὲ τοιοῖσινδε λέγονται χρᾶσθαι: ὅς ἂν κάμη τῶν ἀστῶν, ἦν τε γυνή ἦν τε ἀνήρ, τὸν μὲν ἄνδρα ἄνδρες οἱ μάλιστα οἱ ὀμιλέοντες κτείνουσι, φάμενοι αὐτὸν τηρόμενον τῆ νοῦσῳ τὰ κρέα σφίσι διαφθείρεσθαι: ὁ δὲ ἄπαρνος ἐστὶ μὴ μὲν νοσέειν, οἱ δὲ οὐ συγγινωσκόμενοι ἀποκτείναντες κατευωχέονται.

38. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 72, tras analizar los casos de Cambises y el Cleómenes de Esparta, argumenta que Heródoto parece aceptar dos tipos de locura : la sobrenatural y la debida a la naturaleza. Las versiones sobre el suicidio del demente Cleómenes oscilan entre la argiva que sostiene un origen divino (Hdt. VI. 81) y, la espartana, que señala como causa el abuso del vino (Hdt. VI. 84), aunque éste sea un caso mucho más complejo de los que podemos mostrar aquí (*vid.* G. E. R. LLOYD 2003, *op. cit.*, p. 118-119). R. THOMAS, *op. cit.*, p. 32-34, parece extrañarse de la ambivalencia con la que Heródoto concibió la enfermedad aunque, como advertimos al inicio, el contenido del término *νοῦσος* (enfermedad) tanto en su dimensión arcaica como hipocrática no son excluyentes, y esto se aprecia precisamente en este tipo de pasajes.

39. En oposición a la definición de heleno (Hdt. VIII. 144. 2), para el contraste griego-bárbaro en época clásica, véase P. GEORGES, *Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Baltimore 1994, p. 167 ; R. A. SANTIAGO, « Griegos y Bárbaros : arqueología de una alteridad », *Faventia* 20.2, 1998, p. 33-44 ; H. G. NESSELRATH, « Fremde Kulturen in griechische Augen : Herodot und die „Barbaren“ », *Gymnasium* 116, 2009, p. 309 ; M. JANKA, « Der Vater der *Metahistory*. Konstrukte des Eigenen und Fremden in Herodotus Historiographie des Vergleichs », *Gymnasium* 117, p. 326-327 y E. S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton-Oxford 2011.

Otros indios, que habitan al este de estos últimos, son nómadas, comen carne cruda y se llaman padeos. Y, según dicen, poseen las siguientes costumbres : cuando un miembro de la tribu – sea hombre o mujer – enferma, si se trata de un hombre, los hombres más allegados a él lo matan, alegando que, si dicho sujeto acaba siendo consumido por la enfermedad, sus carnes se les echan a perder. Y aunque niegue estar enfermo, ellos, sin darle crédito, acaban con él y luego se dan un banquete a su costa.

Hdt. III. 99. 1-2

El mismo destino esperaba a las mujeres enfermas y a toda persona que llegara a la vejez. Esta conducta contraviene toda explicación arcaica o naturalista de la enfermedad, pues no parecían entender la enfermedad como un castigo divino y carecían absolutamente de raciocinio en la consideración de la naturaleza de la dolencia⁴⁰. Así, en opinión de Heródoto, este pueblo únicamente veía en la enfermedad la oportunidad de celebrar un banquete caníbal, antes de que la comida se echara a perder. Esta ausencia de espíritu nosológico venía a sumarse a la enumeración peyorativa de otras costumbres : canibalismo, ingesta de carne cruda, copulación en público y vida nómada, todo ello con el objetivo de impresionar a los receptores de la *Historia* con apuntes etnográficos que mostraran el atraso de estas tribus indias⁴¹. En este sentido, el historiador seleccionaba cuidadosamente estos detalles, como se infiere de la descripción del camello, donde en vez de describir al animal, sólo se explicitan aquellas particularidades que el público griego ignoraba⁴² (Hdt. III. 103). Siguiendo este *modus operandi* de las descripciones etnográficas, podemos apreciar la novedad que suponía para el público griego esta total ausencia de piedad ante el enfermo y su apatía por la enfermedad que se hace todavía más evidente en la siguiente anécdota :

40. W. R. DAWSON, *op. cit.*, p. 90, destaca que los pueblos indios de Heródoto no tenían ayuda médica especializada. Según nuestra impresión, lo destacable es que no creían en la curación, ni la veían como una catástrofe, lo cual topa con el concepto de *voûσος* en todas sus formas.

41. El autor de *VM* (3) atribuye el consumo de alimentos sin cocinar a situaciones pretéritas de la historia del ser humano ; E. D. PHILLIPS, *Greek Medicine*, London 1973, p. 28-29. En torno al canibalismo es oportuno recordar un pasaje de la fábula del halcón y el ruiseñor de Hesíodo :

ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι./ ¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón ;
καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν./ escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por
τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων/ completo de violencia. Pues esta ley impuso a los
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς/ hombres el Cronión : a los peces, fieras y aves
ἐσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς./ voladoras, comerse los unos a los otros, ya que
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη./ no existe justicia entre ellos ; a los hombres, en cambio, les
dio la justicia que es mucho mejor.
(Hes. *Op.* 275-280)

Por consiguiente el hábito de los pueblos indios se podía interpretar como un acto de salvajismo, propio de sociedades primitivas y sin ley ; véase al respecto W. NESTLE, *op. cit.*, p. 40.

42. W. W. HOW, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1967, p. 289 y D. ASHERI, A. LLOYD, A. CORCELLA, *op. cit.*, p. 499, destacan los errores de Heródoto en la descripción del camello, algo que subsanará Aristóteles (*HA* II. 1).

“Δαρεῖος ἐπὶ τῆς ἐωυτοῦ ἀρχῆς καλέσας Ἑλλήνων τοὺς παρεόντας εἶρετο ἐπὶ κόσῳ ἂν χρήματι βουλοῖατο τοὺς πατέρας ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι: οἱ δὲ ἐπ’ οὐδενὶ ἔφασαν ἔρδειν ἂν τοῦτο.” “Δαρεῖος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἰνδῶν τοὺς καλεομένους Καλλατίας, οἱ τοὺς γονέας κατεσθίουσι, εἶρετο, παρεόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ δι’ ἔρμηγέος μανθανόντων τὰ λεγόμενα, ἐπὶ τίνι χρήματι δεξαΐατ’ ἂν τελευτώντας τοὺς πατέρας κατακαίειν πυρί: οἱ δὲ ἀμβώσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον.

Durante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse a sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatais, que devoran a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres ; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara.

Hdt. III. 38. 3

El anterior pasaje sirvió a Heródoto para mostrar a su público el poder de la costumbre en el mundo, confrontando dos rituales funerarios diametralmente opuestos⁴³. Como vemos, Heródoto contrastaba costumbres para dar un aire impactante y ecuménico a su obra⁴⁴. En relación con este objetivo debemos situar el interés herodoteo por mostrar la actitud ante la enfermedad de algunas culturas, siempre con el concepto griego, arcaico e hipocrático, como referencia⁴⁵. En esta línea tenemos otros ejemplos como la tribu india vegetariana que tampoco trataba a sus enfermos sino que éstos se apartan de la comunidad y quedaban a su suerte (Hdt. III. 100)⁴⁶, los masagetas, tribu caníbal que no devoraba a sus enfermos sino que los enterraba (Hdt. I. 216) y los isidones, también caníbales (Hdt. IV. 26).

5 – EL CONCEPTO NATURALISTA DE LA ENFERMEDAD EN HERÓDOTO : BABILONIA Y EGIPTO

Algunos pueblos descritos por Heródoto presentan un complejo sistema de tratamiento de la enfermedad que, en algunos casos, puede considerarse superior al heleno.

Comenzaremos por el caso babilonio cuya digresión (Hdt. I. 197-201) también recoge la enfermedad como apunte etnográfico :

43. Las presentaciones antitéticas son un recurso expositivo muy utilizado en Heródoto y deriva en la construcción de modelos ideales, comprensibles para el gran público entre los que podemos destacar los protagonistas de la segunda guerra médica ; C. SIERRA 2011, *op. cit.*, p. 85-87 y la educación ; C. I. SOARES, « A construção de modelos educativos na Antiguidade : pais e mães das Histórias de Heródoto », *Ágora* 10, 2008, p. 10-11.

44. La historiografía ha desarrollado extensamente esta postura. Por ejemplo, M. POHLENZ, *Herodot. Der Erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Stuttgart 1961, p. 52-53 destaca como Heródoto intenta captar la esencia de los pueblos mediante los *lóγοι* ; R. THOMAS, *op. cit.*, p. 54-57 propone que el *λόγος* escita y el egipcio son antitéticos y F. HARTOG, *op. cit.*, p. 83 ; relaciona los *λόγοι* herodoteos con su concepción geográfica del mundo.

45. Véase un razonamiento análogo en G. E. R. LLOYD 2003, *op. cit.*, p. 120.

46. El vegetarianismo era una conducta común en la India, D. ASHERI, A. LLOYD, A. CORCELLA, *op. cit.*, p. 498.

δεύτερος δὲ σοφίῃ ὅδε ἄλλος σφι νόμος κατέστηκε: τοὺς κάμνοντας ἐς τὴν ἀγορῆν ἐκφορέουσι: οὐ γὰρ δὴ χρέωνται ἰητροῖσι. προσιόντες ὧν πρὸς τὸν κάμνοντα συμβουλεύουσι περὶ τῆς νοῦσου, εἴ τις καὶ αὐτὸς τοιοῦτο ἔπαθε ὁμοίον ἂν ἔχη ὁ κάμνων ἢ ἄλλον εἶδε παθόντα, ταῦτα προσιόντες συμβουλεύουσι καὶ παραινέουσι ἄσσα αὐτὸς ποιήσας ἐξέφυγε ὁμοίην νοῦσον ἢ ἄλλον εἶδε ἐκφυγόντα. σιγῇ δὲ παρεξελθεῖν τὸν κάμνοντα οὐ σφι ἔξεστι, πρὶν ἂν ἐπειρηται ἦντινα νοῦσον ἔχει.

Después de ésta, la costumbre más acertada que rige entre ellos es esta otra. Sacan a los enfermos a la plaza (pues resulta que no tienen médicos). Así, los transeúntes –si alguno de ellos ha sufrido en su persona un mal semejante al que padece el enfermo o si ha visto afectado de él a otra persona- se acercan al enfermo y le dan consejos sobre su enfermedad ; se acercan a él y le aconsejan y recomiendan todo cuanto ellos, personalmente, hicieron para recuperarse de una enfermedad semejante o vieron hacer a otro para recuperarse. Y no les está permitido pasar junto al enfermo en silencio, sin preguntarle, antes, qué mal le aqueja.

Hdt. I. 197

Nuevamente Heródoto recurre a la perplejidad del público mediante esta costumbre de los babilonios que, por otra parte, se sabe que no se corresponde con la realidad en la medida que está atestiguada la presencia de profesionales en la medicina babilonia⁴⁷. Pero al margen de esto, apreciamos notables diferencias respecto a las conductas dibujadas en los anteriores apartados. Para comenzar, aquí la enfermedad no se relaciona con la divinidad y tampoco es resultado de un acto impío. En segundo lugar, pese a la supuesta ausencia de médicos, apreciamos una actitud empírica en la concepción de la dolencia y una solidaridad con el enfermo que contrasta con el ejemplo de las tribus indias. Así, aunque no apreciemos el desarrollo de un método que conduzca al pronóstico, debemos resaltar que la observación

47. Este pasaje ha sido discutido en extensión por la historiografía moderna la cual, partiendo de tesis favorables a la opinión que refleja Heródoto sobre Babilonia, ha terminado poniendo en duda su veracidad, véase especialmente F. STEGER, « Herodots babylonischer Logos und die Seuche in Athen um 430 v. Chr. », *Klio* 84, 2002, p. 28 ss. con una buena aproximación al debate historiográfico. Este mismo autor (*Ibid.*, p. 33 ss.) interpreta metafóricamente la ausencia de médicos con un estado de decadencia que apuntaba a la posterior conquista de Ciro I ; todo ello en conexión con la epidemia de Atenas (430 a.C.) narrada por Tucídides (II. 47. 4), donde tampoco había médicos que trataran la enfermedad. También F. MORA, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986, p. 246-247 apunta una sugerente teoría que relaciona la « medicina popular » babilónica con la política democrática ateniense. Por nuestra parte, entendemos que la actividad médica en Babilonia está documentada desde el mismo código de Hammurabi, CH §215, 218-221, traducidas en J. SANMARTÍN, *op. cit.*, p. 139-140 y que, actualmente, se debate sobre el concepto de enfermedad en la antigua Babilonia, cuyo término en acadio presenta hasta tres acepciones : *muršu*, *sili'tu* o *masla'tu* ; véase M. STOL, « To be Ill in Akkadian : the verb *sala'u* and the substantive *sili'tu* » en, A. ATTIA, G. BUISSON ed., *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*. Proceedings of the International Conference « Oeil malade et mauvais oeil », Collège de France, Paris, 23rd June 2006, Leiden 2009, p. 30.. También se han realizado estudios comparativos entre el pronóstico hipocrático y el acadio ; R. LABAT, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, Leiden 1951, p. XXXV ss. y se discute la racionalidad de los métodos del médico babilonio (*Asû* y *Āšipu*) ; J. M. GONZÁLEZ SALAZAR, *Rituales Hititas entre la magia y el culto*, Madrid 2009, p. 88 y N. P. HEESSEL, « The Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk. Another Look at Physicians and Exorcists in the Ancient Near East » en A. ATTIA, G. BUISSON eds., *op. cit.*, p. 13-14.

y el empirismo eran pilares de la medicina hipocrática y, por ello, junto a la piedad hacia el enfermo, Heródoto calificó positivamente esta costumbre⁴⁸.

No obstante, a buen seguro que para Heródoto el pueblo más concienciado y preparado para afrontar las enfermedades era el egipcio :

τρόπῳ δὲ ζῴης τοιῶδε διαχρέωνται : συρμαίζουσι τρεῖς ἡμέρας ἐπεξῆς μηνὸς ἐκάστου, ἐμέτοισι θηρώμενοι τὴν ὑγιεῖν καὶ κλύσμασι, νομίζοντες ἀπὸ τῶν τροφόντων σιτίων πάσας τὰς νούσους τοῖσι ἀνθρώποισι γίνεσθαι. εἰσὶ μὲν γὰρ καὶ ἄλλως Αἰγύπτιοι μετὰ Λίβυας ὑγιηρέστατοι πάντων ἀνθρώπων τῶν ὠρέων δοκέειν ἐμοὶ εἶνεκα, ὅτι οὐ μεταλλάσσουσι αἰ ὥραι: ἐν γὰρ τῆσι μεταβολῆσι τοῖσι ἀνθρώποισι αἰ νοῦσοι μάλιστα γίνονται τῶν τε ἄλλων πάντων καὶ δὴ καὶ τῶν ὠρέων μάλιστα.

Y el régimen de vida que observan es el siguiente. Se purgan tres días consecutivos cada mes, tratando de mantener su salud con vómitos y lavativas, pues creen que, a los hombres, todas las enfermedades les vienen de los alimentos que constituyen su sustento. (En realidad los egipcios son, después de los libios, los hombres más sanos de todos ; pero ello, a mi juicio, se debe a su clima, ya que el paso de una estación a otra no comporta cambios climáticos, pues las enfermedades aquejan a los hombres sobre todo en los cambios, en los cambios de todo tipo y, especialmente, de clima).

Hdt. II. 77. 3-4

A nuestro juicio, este es el testimonio que mejor representa el grado de conocimiento que Heródoto tenía sobre las investigaciones médicas de su época. El concepto de enfermedad que presenta aquí es plenamente hipocrático y puede rastrearse en *Vict.* (2), *Aër.* (13) o *Aph.* (III. 1). En este pasaje Heródoto buscaba sorprender positivamente a su auditorio mostrando un estilo de vida (*δίαίτα*) orientado hacia la salud, lo cual estaría en el polo opuesto del ejemplo indio. En este sentido, el público heleno podía distinguir nítidamente los preceptos dietéticos hipocráticos en la utilización de las purgas⁴⁹ y el vómito (*ἐμετός*), que aparecen mencionados en *Vict.* (66)⁵⁰. Además, para fundamentar la salubridad del pueblo egipcio, Heródoto recurrió a la influencia del medio ambiente sobre el ser humano, también propio de la medicina hipocrática y, especialmente, de *Aër.* (1). En consecuencia, el grado de desarrollo

48. Nos acercáramos al concepto de enfermedad como vivencia ; L. GIL, *op. cit.*, p. 35. Por otro lado, sobre la importancia de la observación en la medicina hipocrática véase L. BOURGEY, *op. cit.*, p. 141 ; TH. PENTZOPOULOU-VALALAS, « Experience and Casual Explanation in Medical Empiricism » en P. NICOLACOPOULOS ed., *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Dordrecht 1990, p. 94 que destaca la relación entre el empirismo y la *ἰστορίη*, G. E. R. LLOYD 1999, *op. cit.*, p. 127 ss.

49. W.W. HOW, J.WELLS, *op. cit.*, p. 205 y D.ASHERI, A.LLOYD, A.CORCELLA, *op. cit.*, p. 291-292 confirman la utilización de estos métodos en los papiros egipcios. Sobre la interrelación entre la medicina del Próximo oriente, Egipto y la griega véase G. E. R. Lloyd, « The Debt of Greek Philosophy and Science to the Ancient Near East » en *Methods and Problems of Greek Science. Selected Papers*, Cambridge 1991, p. 278-297 y la citada obra de H. F. J. HORSTMANSHOFF, M. STOL, C. TILBURG eds, *op. cit.*

50. N. G. NESSELRATH, *op. cit.*, p. 315, señala que los pasajes comprendidos en (Hdt. II. 77-98), forman parte del interés de Heródoto por la vida cotidiana del pueblo egipcio donde destaca este interés por la salud.

cultural del pueblo egipcio se midió en parte por su actitud y conciencia frente a la enfermedad, superior incluso al heleno⁵¹. Este aserto tiene su confirmación en la descripción herodotea de la medicina egipcia :

ἢ δὲ ἰητρικὴ κατὰ τάδε σφί δέδασται : μῆς νούσου ἕκαστος ἰητρος ἐστι καὶ οὐ πλεόνων. πάντα δ' ἰητρῶν ἐστι πλέα: οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν ἰητροὶ κατεστάσι, οἱ δὲ κεφαλῆς, οἱ δὲ ὀδόντων, οἱ δὲ τῶν κατὰ νηδύν, οἱ δὲ τῶν ἀφανέων νούσων.

Asimismo, tienen especializada la medicina con arreglo al siguiente criterio : cada médico lo es de una sola enfermedad y no de varias. Así, todo el país está lleno de médicos : unos son médicos de los ojos, otros de la cabeza, otros de los dientes, otros de las enfermedades abdominales y otros de localización incierta.

Hdt. II. 84

El pasaje sobre la medicina egipcia muestra sin lugar a dudas la utilización del término *νοῦσος* en su acepción hipocrática y más allá, pues Heródoto propone una superior organización del cuerpo médico egipcio respecto a la Hélade⁵². Parece que este alto grado de especialización médica es una exageración de Heródoto⁵³ aunque, de igual forma que en el caso de las tribus indias pero en sentido opuesto, el dato viene reforzar la posición privilegiada del pueblo egipcio en el organigrama abstracto del desarrollo cultural de la ecúmene herodotea⁵⁴.

6 – LAS ENFERMEDADES EN HERÓDOTO

Gracias a los diferentes casos que hemos ido desgranando, podemos advertir que Heródoto utilizó las diferentes acepciones de la enfermedad que existía en su época con dos objetivos : mostrar las consecuencias de una actitud impía y definir el grado de desarrollo socio-cultural de los colectivos humanos a través de su actitud frente a la enfermedad.

51. Este apunte sobre la sabiduría del pueblo egipcio no es extraño en la obra de Heródoto, que suele otorgar mucha credibilidad a las antiquísimas ideas egipcias. Por ejemplo, en materia religiosa y astrológica (Hdt. II. 4), en matemáticas, donde afirmó que la geometría era invención egipcia (Hdt. II. 109. 3), sobre las maravillas egipcias (Hdt. II. 35. 1). Esta tendencia produjo que, siglos después, Plutarco (*De Herodoti malignitate* 12) tildara a Heródoto de filobárbaro (*φιλοβάρβαρος*), N. G. NESSELRATH, *op. cit.*, p. 307 y para el análisis de la *interpretatio graeca* de la religión egipcia ; *Ibid.*, p. 313 y ss. En general, sobre el contraste entre la cultura griega y la egipcia en Heródoto ; A. B. LLOYD, « Egypt » en E. J. BAKKER, I. J. F. DE JONG, H. VAN WESS eds., *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden 2002, p. 418 ss. ; J. A. GARCÍA GONZÁLEZ 2007 : 438 ss. y E. S. GRUEN, *op. cit.*, p. 77, que enfatiza la actitud excluyente de los egipcios frente a otros pueblos.

52. Esta fama del cuerpo médico egipcio tiene precedentes en Homero, W. R. DAWSON, *op. cit.*, p. 88 y D. ASHERI, A. LLOYD, A. CORCELLA, *op. cit.*, p. 297.

53. J. F. NUNN, *Ancient Egyptian Medicine*, Norman 2002, p. 191.

54. N. G. NESSELRATH, *op. cit.*, p. 312 destaca que, según Heródoto, los egipcios eran un pueblo altamente civilizado.

En el primer caso encontramos la utilización del término *νοῦσος* con significado arcaico y ligado a contextos moralizantes. En estos casos, Heródoto entendía la enfermedad como la consecuencia lógica de una ofensa contra la divinidad, que podía ser individual (Aliates, Ferón, Ótanés) o colectiva, como en el caso escita. Además, en aquellas situaciones que atañen a individuos en conexión con el mundo griego, Aliates y Ótanés, la enfermedad se trataba mediante la consulta al santuario de Delfos, que indicaba lo que había de hacerse para reparar la ofensa. Por tanto, la enfermedad en Heródoto, entendida como sanción divina, no parece constituir exclusivamente un rasgo de atraso cultural, aunque suele aplicarse en contextos históricos arcaicos. En cierto sentido, las enfermedades sobrevenidas tras una ofensa a la divinidad no dejan de ser el merecido castigo ante la insolencia humana (*ἄβουλις*) y esto, para Heródoto, no era ni arcaico ni moderno. Por consiguiente, estos casos no serían un apunte etnográfico o erudito sino ejemplos históricos que recogen el castigo divino ante actitudes impías. Sin embargo, para la medicina hipocrática estas interpretaciones no dejarían de ser las opiniones de un profano, como hemos visto en la argumentación hipocrática del caso escita.

En el segundo caso, la utilización del término *νοῦσος* en sentido hipocrático buscaba sorprender a su auditorio con datos exóticos en los que la lucha contra la enfermedad era un recurso más. En el ejemplo de las tribus indias, la apatía ante la enfermedad pretendía mostrar el alto grado de atraso y salvajismo de los habitantes de esa región. En el polo opuesto estaría el caso egipcio como paradigma de sociedad altamente civilizada que muestra una compleja respuesta ante la enfermedad y una todavía más compleja organización de su cuerpo médico. En medio de estos dos casos estarían los babilonios, con una actitud empírica frente a la enfermedad pero sin un cuerpo médico especializado.

En conclusión, podemos afirmar que Heródoto recogió en su obra la complejidad que poseía el término *νοῦσος* en su época y lo utilizó con plena consciencia de su significado en cada caso. Todo ello nos ofrece una clara perspectiva de cómo las múltiples acepciones del término, la hipocrática y la arcaica, fueron penetrando en el ideario griego, creándose una dualidad, no excluyente, en la explicación de los orígenes de la enfermedad.